



kültürveiletişim  
*culture&communication*

2012 • 15(1)  
KIŞ • WINTER



# kültürveiletişim

culture&communication

2012 15(1) - kış/winter

**ki**, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayımlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. **ki**, eleştirelliği, aklın sınır ve imkanlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. **ki**'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerildiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların keşifim noktalarından doğacak arayışlara- açıktır. **ki**, "hakemli" bir dergidir; dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirmeye alınır. **ki** yılda iki kez, Ocak ve Temmuz aylarında yayımlanır. **ki**'nin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir.

**Editör** Editor

Nur Betül Çelik

**Yayın Kurulu** Editorial Board

Ayşe İnal

Aykut Çelebi

Bülent Çaplı

Halil Nalçaoğlu

Meral Özbek

Mine Gencil Bek

Mutlu Binark

Nejat Ulusay

Nur Betül Çelik

Sevilay Çelenk

Ülkü Doğanay

**Editör Asistanı** Editorial Assistant

Evrinm Yörük

Canan Dural Tasouji

Uğur Yağan

**Tasarım** Design

m. Sobacı

**Uluslararası Değerlendirme ve Danışma Kurulu** International Review and Advisory Board

Ackbar Abbas, University of Hong Kong

Armand Mattelard, University of Paris - VIII

Brian G. Chang, University of Massachusetts

Kuan-Hsing Chen, National Tsing-Hua University

Lawrence Grossberg, University of North Carolina at Chapel Hill

Michael Morgan, University of Massachusetts

R. Radhakrishnan, University of California, Irvine

**ISSN 1301-7241**

**Yönetim Yeri** Administrative

kültür ve iletişim culture& communication

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

Cebeci 06590 Ankara Turkey

tel (+90.312) 319 77 14 / 247

fax (+90.312) 362 27 17

ki@media.ankara.edu.tr

http://ilef.ankara.edu.tr/ki

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

adına Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Prof. Dr. Eser Köker

Baskı: Reklam Reklam Tanıtım Ltd.

Cihan Sokak 12/B Sıhhiye • Ankara

Tel: (0312) 231 09 26

Baskı Tarihi: 4 Nisan 2012

Yerel Süreli Yayın

kültür ve iletişim Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayımlanmaktadır.

© 2012 **kültür ve iletişim**. Tüm hakları saklıdır.

# İçindekiler

5

Editör'den  
*Nur Betül Çelik*

9

Şapkadan Çıkan:  
Bir Söylem Analizi Denemesi  
*Şengül İnce*

37

1930'lardan 1970'lere Türkiye'nin Gündelik Hayatında  
Yeni Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Radyo  
*Eda Çetinkaya*

73

Kültürel Perde ve "Çirkin Ördek Yavrusu" Filmleri  
*Gamze Hakverdi*

91

Zamanın Tekeline Çomak Sokmak:  
Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa  
*Hakan Yüksel*

129

Kitap Tanıtımı:  
Namusun Halleri  
*Özgün Dinçer*

141

Değini:  
Bir İlk: KuirFest  
*Nejat Ulusay*



## *Editör'den...*

**Nur Betül Çelik**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

Bu sayıyla *Kültür ve İletişim* dergisi, on beşinci yılının ilk sayısını çıkarmış oluyor. On beş yıl boyunca, yılda iki kez çıkma vaadimizi yerine getirmeye çalıştık. Bunu başarmamızda katkısı olan herkese teşekkür etmek istiyorum.

On beşinci yılın ilk sayısı, dört özgün makale, bir kitap tanıtımı ve bir değerini yazısı içeriyor. Makalelerin ilki, Şengül İnce'nin "Şapkadan Çıkan: Bir Söylem Analizi Denemesi" başlıklı araştırması. Şengül İnce bu çalışmasında, tarihin "şapka devrimi" olarak kayda geçirdiği, Osmanlı'nın son dönemlerinde Osmanlı erkeğini simgeleyecek kadar yaygınlıkla kullanılan fesin yasaklanması ve yerine Kemalist seçkinlerce bir "medenilik" simgesi olarak kabul edilen fötr şapkanın kabul edilmesini işliyor. İnce, şapka devrimi etrafındaki olayları şapkayı dönemin iktidar/hegemonya mücadelesinin düğüm noktalarından biri kabul ederek irdeliyor. Şapkanın anlamı etrafındaki kamplaşmaya işaret eden İnce, şapkanın daha genelde karşıt kampların iktidar stratejilerinin bir parçası haline gelişini Laclau'nun söylem yaklaşımına yaslanarak açıklamaya çalışıyor.

İkinci özgün yazımız, Eda Çetinkaya'ya ait. Çetinkaya, "1930'lardan 1970'lere Türkiye'nin Gündelik Hayatında Yeni Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Radyo" başlıklı yazısında, bir dizi görüşme aracılığıyla 1930lardan 1970lere uzanan bir süreçte radyonun gündelik hayat pratikleri içinde nasıl konumlandığını anlamaya ve açıklamaya çalışıyor. Yazar, araştırmasında, yaşları radyonun incelemeye konu olan kırk yıl içinde geçirdiği dönüşümlere tanık olmalarına elveren on beş görüşmecinin radyolu yıllara dair deneyimleri üzerinden radyonun aracısı olduğu toplumsallaşma biçimleriyle gündelik hayat pratikleri arasındaki ilişkiyi göstermeyi deniyor. Çetinkaya'nın yazıyı kuran saptaması ise kendi sözüyle şöyle: "Radyo milli birliğin kurulmasında önemli görev almış, kültürel batılılaşmanın ve modernleşmenin göstergelerinden biri olmuş, devletin kültür politikaları dâhilinde hem eğitim ve bilgilendirme, hem de eğlendirme aracı olarak kullanılmış, yeni bir ideoloji ve kültür yaratılırken devlete aracılık, insanların gündelik hayatlarına da eşlik etmiştir."

Gamze Hakverdi'nin çalışması olan "Kültürel Perde ve 'Çirkin Ördek Yavrusu' Filmleri" dergimizin bu sayısının üçüncü özgün makalesi. Hakverdi, çalışmasında, Lacancı psikanalizin sunduğu yorumlama çerçevesini kullanarak Hollywood'a özgü bir anlatı biçimi olduğunu belirttiği "çirkin ördek yavrusu" filmlerini okumayı deniyor. Film anlatısının başat çatışmasının güzel/çirkin karşıtlığı üzerinde inşa edildiği ve çirkin bedenlerin güzelleş(tiril)mesiyle sona eren filmleri, sinema perdesinin kültürel perdeye bağlanma tarzlarını görünür kılabildikleri için tercih ettiğini belirten yazar, Lacan'ın kültürel perdesiyle sinema perdesi arasındaki kesintisiz özdeşliğin nasıl kurulduğuna daha yakından bakmaya çalışıyor.

Yayımladığımız son özgün yazı, Hakan Yüksel'e ait ve "Zamanın Tekeline Çomak Sokmak: Osmanlı'da Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa" başlığını taşıyor. Yazar, Harold A. Innis'in "zaman yanlısı bilgi tekeli" kavramlaştırması bağlamında, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici Müslüman seçkinlerinin matbaa ile olan "muğlak" ve "ikircikli" ilişkisinin dinamiklerini açıklamayı deniyor. Matbaa ile erken

sayılabilecek bir dönemde tanışmış olan seçkinler, Yüksel'e göre, buna rağmen, İmparatorluğun toplumsal oluşumunda egemen olan "zaman yanlısı bilgi tekeli" nedeniyle matbaayı kullanma konusunda isteksiz davranıyor. Yüksel, matbaanın benimsenmesinde ve yaygın biçiminde kullanılmasında gözlenen tarihsel gecikme hakkındaki bilindik açıklamaların yetersizliğini ifade ettikten sonra, Innis'in "zaman yanlısı bilgi tekeli" kavramlaştırmasının neden daha elverişli bir perspektif sunduğunu örnekler üzerinden gösteriyor.

Bu sayımızda ayrıca A. Nevin Yıldız Tahincioğlu'nun 2011 yılında Postiga Yayınlarından çıkan *Namusun Halleri* adlı kitabı ile ilgili bir tanıtım yazımız var. Özgün Dinçer, yazarın doktora tezini kitaplaştırmış olduğu bu yayını ayrıntılı bir biçimde tanıtıyor. Sayının sonunda, Nejat Ulusay'ın 2011 yılının Kasım ayında Ankara'da düzenlenen "1. Pembe Hayat KuirFest" ile ilgili değerlendirme yazısını yayımlıyoruz. Ulusay, geçmişten bugüne farklı ülkelerde yapılmış *queer* sinema örneklerinin izleyiciye ulaşmasına aracılık eden ve farklı etkinlikleri bünyesinde toplayan bu bağımsız festivali bize ayrıntılı biçimde değerlendiriyor yazısında...

On beşinci yılımızda çıkardığımız bu ilk sayıyı keyifle okumanız umuduyla...





# Şapkadan Çıkan: Bir Söylem Analizi Denemesi

Şengül İnce

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Bu çalışmanın konusu, Mustafa Kemal'in ve inkılap tarihinin "en cüretkâr hareketi" olarak tarih sayfasında yer alan şapka devrimidir. 1925 yılında çıkartılan yasayla, giyilmesi zorunlu hale getirilen şapka, Kemalist ve İslami söylem tarafından farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Kemalist söylemin, medeniliğin göstergelerinden biri olarak anlamlandırdığı şapka, İslamcı söylem tarafından batı taklitçiliğinin ve "gavurlaşmanın" göstergesi olarak anlamlandırılmıştır. Çalışma, aynı nesnenin hegemonya mücadelesi içinde nasıl farklı anlamlar kazandığını Laclau ve Mouffe'un söylem kuramından yararlanarak anlamaya çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şapka devrimi, İskilipli Mehmet Atıf, söylem kuram, Kemalist söylem ve İslamcı söylem.

## *Out of the Hat: An Example of Discourse Analysis*

### Abstract

The subject of this paper is the hat reform known as Mustafa Kemal's most daring move in the history of Turkish revolution. Wearing a hat became mandatory with the law dated 1925 and that was interpreted differently by the Kemalist and Islamic discourses. Kemalist discourse fixed the meaning of wearing hat as an indicator of being civilized whereas Islamic discourse saw it as the signifier of western forgery and infidelity. Adopting the perspective provided by the discourse theory of Laclau and Mouffe, the study attempts to show how the same object gains different meanings within a struggle for hegemony.

**Key words:** Hat reform, İskilipli Mehmet Atıf, discourse theory, Kemalist discourse and Islamic discourse.

## *Şapkadan Çıkan: Bir Söylem Analizi Denemesi\**

Bağımsızlık, ulus olma ve batılılaşma-medenileşme cumhuriyetin kurucu kadroları tarafından yeni kurulan devletin uluslararası arena- da kabulünün sağlanmasının gereklilikleri olarak kabul edilmiştir. Aynı kurucu kadro, muasır medeniyet seviyesine çıkmak için demokratik bir rejimin kurulmasını, laikliğin sağlanmasını, fikri ve vicdanı hür insanların varlığını, bilim ışığında ilerlemeyi koşul olarak belirlemiştir. Bu ilerlemeyi sağlayacak olan kökten değişiklikler henüz Kurtuluş Savaşı bitmeden önce planlanmış ve Erzurum Kongresi sırasında Mustafa Kemal tarafından Mazhar Müfit ile paylaşılarak yazıya geçirilmiştir<sup>1</sup>. Kurtuluş savaşının akıbeti belli olmadan belirlenen ve yapılması zorunlu görülen değişiklikler Atatürk ilkelerinden inkılâpçılıkla da güvence altına alınmıştır. Çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak için gerekli değişimlerin sürdürülmesini öngören inkılâpçılık ilkesi altında 1923-1938 yılları arasında siyasal, hukuksal ve toplumsal alanlarda ciddi değişiklikler yapılmıştır. Halifeliğin kaldırılması, eğitimde birliğin sağlanması, ölçü birimlerinde değişiklik, medeni kanun, yazı, kılık kıyafet ve şapka konusunda yapılan değişiklikler bunlar arasında en önemlileridir. Cumhuriyet tarihinin ilk on yılında, yüzyılların etkisini ortadan kaldırmak ve geleneksel olanla ilişkileri kopartmak için yapı-

\* Çalışmanın hazırlanmasında desteğini esirgemeyen Burcu Şimşek'e çok teşekkür ederim.

1 7-8 Ağustos 1919 tarihinde Mustafa Kemal Paşa Süreyya Yiğit ve Mazhar Müfit Kansu ile yaptığı konuşmada Mazhar Müfit'e " 'Hatıra defterine yaz', der: 1- Zaferden sonra hükümet şekli Cumhuriyet olacaktır. 2- Padişah ve hanedan hakkında zamanı gelince gereken işlem yapılacaktır. 3- Tesettür (örtünme kalkacaktır. 4- Fes kalkacak, uygar uluslar gibi şapka giyilecektir' der" (Baytimur, 1982: 21).

lan değişiklikler arasında “en cüretkârı” Şevket Süreyya Aydemir tarafından şapka olarak değerlendirilir (1992: 233).

Aydemir, kendi milletine milli serpuş olarak şapkayı giydirme konusunda Atatürk’ün cesaretinin büyüklüğünü anlatırken Türk-Müslüman toplumunda şapkanın gâvurluğun, Hıristiyanlığın işareti haline geldiğini, mutaassıp olmaktan çok cahil olan Türk Müslüman toplumuna şapka giydirmenin onu Hıristiyanlaştırmak gibi tahriklere elverişli olduğunu ve şapkanın halkın yerleşmiş kökleşmiş duygularına karşı geldiğini belirtmektedir (1992: 233-234). Bu “cüretkâr hareketin” uygulanma kararının alınması ne kadar cesaret gerektirmişse kararın kabul edilip benimsenmesi de o kadar sancılı olmuştur. Bu sancılı süreçte şapka üzerinden bir anlam mücadelesi yürütülmüştür. Bir tarafta medeniliğin göstergelerinden biri olarak anlamlandırılan şapka diğer tarafta batı taklitçiliğinin ve “gâvurlaşmanın” göstergesi olarak anlamlandırılıyor ve bu anlamlar Kemalist ve İslamcı söylemin içinden besleniyorlardı. Bu çalışma, kendi dışsal gerçekliğine ve kullanım değerine sahip olan bir nesne olarak şapkanın cumhuriyetin ilk yıllarında konu olduğu söylemsel mücadeleye ve bu mücadelede kullanılan stratejilere odaklanmıştır. Çalışmanın temel ilgisini ortaya koyabilmek için:

- Şapka hangi söylemler içinde kullanılmıştır ve nasıl tanımlanmıştır?
- Bu söylemlerin birbirileri ile benzerlik, zıtlık, tamamlayıcılık gösterdikleri alanlar var mıdır?

- Bu söylemlerin tekrarladıkları, yadsıdıkları, övdükleri, dışladıkları, marjinalleştirdikleri öğeler nelerdir?
- Şapka aracılığı ile kurulmak istenen anlamların kabulü için başvurulan toplumsal yapılar (din, hukuk, siyaset, kültür...) nelerdir, birbirleriyle nasıl eklemişlerdir? sorularının yanıtları temel olarak Mustafa Kemal'in söylevleri, yakın çevresinin konu ile ilgili olarak kaleme aldıkları anılar ile İskilipli Mehmet Atıf'ın 1924 yılında yazdığı Frenk Mukallitliği ve Şapka adlı eseri, İstiklal Mahkemeleri kayıtları incelenerek verilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın sorularını cevaplandırmak için incelenecek temel metinler, Mustafa Kemal'in Kastamonu seyahati sırasındaki söylevleri ve İskilipli Mehmet Atıf'ın Frenk Mukallitliği ve Şapka adlı eseri, Laclau ve Mouffe'un söylem kuramından yararlanılarak anlaşılmaya çalışılacaktır. Mustafa Kemal'in söylevleri Kemalist söylem İskilipli Mehmet Atıf'ın çalışması ise İslami söylem içinden değerlendirilecektir. Bu çalışma bağlamında söylem, "eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütün (Laclau ve Mouffe; 2008:169) " ve "belirli bir gerçeklik kavrayışının ve toplum anlayışının kurulmasını sağlayan çok boyutlu pratikler, anlamlar ve alışkanlıklar düzlemi (Çelik,1999: 40)" olarak kabul edilmiştir. Bu söylemlerin şapka bağlamındaki yapısı anlaşıl-maya çalışılırken "eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratik-eklemleme (Laclau ve Mouffe; 2008: 169)"de göz önünde bulundurulmuştur. Bu çalışma boyunca İslami söylem, İslam dininin kural ve kaidelerinin toplumsal, siyasal ve ekonomik hayattaki karşılıklarını belirleyen pratikler, anlamlar ve alışkanlıklar; Kemalist söylem ise "Türk milletinin milli modernizasyon ideali ve ideolojisi"ni (Belge, 2002: 38) gerçekleştirmeye yönelik, "Türk toplumunun belli bir gerçeklik duygusu ve bir toplum anlayışı kurmasına aracılık eden" (Çelik, 2002: 75) pratikler, anlamlar ve alışkanlıklar olarak kabul edilmiştir. Laclau ve Mouffe, "bir söylemsel bütünlüğün hiçbir zaman basitçe *verili* ve *sınırları belirli* bir pozitiflik biçiminde var olmadığını ... içine olumsuzluğun gireceğini (2008:179)" belirtmiştir. Bu çalışmanın İslami ve Kemalist söylem kabulleri de bu olumsuzluğu göz önünde tutmaktadır. Bu iki söylemin

şapka üzerinden yürüttüğü mücadelede kullandıkları stratejileri anlamak için Laclau ve Mouffe'un söylem kuramına ait olan söylemsel strateji, düğüm noktası, zıtlıklar, tehdit unsuru, olumsuzlama, eşdeğerlik zinciri kavramları kullanılacaktır.

### Şapkadan Çıkan: Başlık Meselesi

Kıyafetin tamamlayıcı unsuru olan ve bir aksesuar olarak değerlendirilebilecek *başlıkla* olaylı ilk karşılaşma II. Mahmut döneminde gerçekleşmiştir. Ancak kıyafet konusunda ilk değişikliği yapan Lale Devri padişahı III. Selim'dir. Kurduğu Nizam-ı Cedid ordusu askerlerine Fransız örneği üniforma giydiren III. Selim'e ve yeni orduya karşı olanlar halk arasında dış görünümlere karşı beslenen alışkanlık eğilimini sömürerek bunun İslam askerini gâvurlaştırma maksadıyla yapıldığını yaymış ve isyan başlatmışlardır. III. Selim'den sonra İmparatorluğun giderek yaklaştığı sondan batının askeri, teknik ve eğitim alanlarındaki düzenlemelerini uygulayarak kurtulabileceğini düşünen II. Mahmut, kılık kıyafet konusunda da batının yolunu izlemeye karar vermiştir. Çıkarttığı kılık kıyafet kanunu ile 1828 yılında askerlere, 1829 yılında da devlet memurlarına Rumların kullandıkları fesin<sup>2</sup> giyilmesini zorunlu hale getirmiştir. Sadece ulemanın sarık ve cübbe giymesine izin veren II. Mahmut, kanuna uymayanları cezalandırmıştır (Kılıç, 1995: 530). İsmail Habib Sevük, "İkinci Mahmut kavuk yerine fesi koyabilmek için binlerle kelle uçurdu!" (Sevük'ten aktaran Ulusoy, 2008: 26) diyerek kavuktan fese geçiş sürecindeki kargaşayı anlatmıştır. Yaptığı bu tip batı tarzı uygulamalarla halkın tepkisini üzerine çeken II. Mahmut, zamanla "gâvur padişah" lakabını almıştır. Mardin, Batının yaşam tarzının ve Batı ile kurulan ilişkilerin, bu dönem Lale Devri'nden başlatılarak cumhuriyet dönemi de dâhil olmak üzere sürdürülür, halk tarafından bir üst kesitin imtiyazı ve aynı zamanda yerel kültürün kösteklenmesi olarak algılandığını, kendi yararlarının unutulduğu bir dönem olarak değerlendirildiğini ve batılılaşma ile gelen

2 Fes, İslam uygarlığı ile hiçbir ilgisi olmayan Fransız devrimi sırasında ve önce Avrupa'dan çıkmış muhtemel olarak Dalmaçya'dan İtalya'ya, Fransa'ya ve oradan Kuzey Afrika'ya geçmiş bir başlıktır.

etki tepki mekanizmasının isyanlar<sup>3</sup> çıkarttığını ifade etmiştir (Mardin, 1995: 10-11).

II. Mahmut'un kavuk yerine fesin giyilmesini kanun ile zorunlu hale getirmesi ile kendisine verilen lakaba bakarak halkın, başlığı dinin sembolü olarak anlamlandırıldığı sonucuna ulaşılabilir. Bu durumda başlık, zihinlerde kendisini dini ile tanımlayan insanların başka bir dine mensup insanlardan ayrılmak için kullandığı bir nesne olarak yerini almıştır: Kavuk giyenler Müslüman ve Türk fes giyenler ise Hıristiyan-dinsiz-gavur. Her ne kadar giyilmesi konusunda zorlamalar yapılmış, ölüm cezaları verilmişse de fesin nerden geldiği zamanla unutulmuş kavuktan sonra bu kez fes, Türk-Müslüman toplumun başlığı olarak içselleştirilmiştir.

1920'de ilk meclis kurulduktan hemen sonra fesin yerine milli başlık olarak kalpağın geçirilmesi teklifine tıpkı fesin kabul edilmek istenmemesindeki nedenlere benzer nedenlerle<sup>4</sup> karşı çıkmıştır. Konu hakkında çıkan tartışmaya meclis başkanı olarak Mustafa Kemal "[b]ugün fes, kalpak zamanı değil. Herkes istediğini giysin (Aktaş, 1991: 127)." müdahalesinde bulunarak son vermiştir.

Fesin yerine başka bir başlığın giyilmesi önerisinden beş yıl sonra 1925'te Mustafa Kemal, şapkayı Türk halkına giydirmek için çıktığı İnebolu seyahatinde halkı başı açık ve elinde panama şapkasıyla selamlamıştır. Bir yandan İnebolu halkının ziyaret davetine icabet etmek diğer yandan da şapkaya karşı halkın tepkisini ölçmek için çıktığı bu seyahatin arkasından Şapka Giyilmesi Hakkında Kanun 1925 yılı Kasım'ında çıkartılmış ve yasayla şapka giymek zorunlu hale geti-

3 Mardin bu isyanları Patrona Halil, Kabakçı İsyanı, Kuleli Vak'ası ve 31 Mart İsyanı olarak sıralamaktadır.

4 Dışardan ithal edilen, paraların ekonomik açıdan sıkıntı içinde olan yurttan kalmasının sağlanması bakımından zaten Sultan II. Mahmut zamanında Adalı Rumları taklit ederek milli serpuş olmak üzere kabul edilmiş fesin yerine kalpağın ulusal başlık kabul ve ilan edilmesi önerisine, fesin bırakılması durumunda geleneklerin karmakarışık olacağı, Müslümanları ayırt eden bir unsur olarak fesin Türk ruhuna yerleştiği, Fas'taki Müslümanların da fes giydiği dolayısı ile onun terk edilmesi durumunda onların manevi desteklerini kaybedecekleri düşünceleri ile karşı çıkar.

rılmıştır. Fesin yerine şapkanın zorunlu başlık olarak takdim edilmesi çeşitli bölgelerde isyanlara sebep olmuş ve İstiklal Mahkemeleri'nde yapılan yargılamalar sonucunda kanuna muhalefetten 52 kişi idam edilmiştir<sup>5</sup>.

Aydemir tarafından *başta giyilen, önemsiz ve basit maddi bir kıyafet unsuru olarak nitelendirilen* (1992: 241) şapka nasıl uğruna seyahatler yapılan, hakkında kanun çıkartılan, isyanlara ve idamlara neden olan bir nesne haline gelmiştir?

### **Neden Şapkanın Giyilmesini İstiyordu?**

Mustafa Kemal, daha cumhuriyet ilan edilmeden önce fesle ilgili olarak yaşadığı kötü tecrübeler nedeniyle uluslararası camiada fesin ne anlama geldiğini biliyordu. Meşrutiyetin ilanından sonra çıktığı bir Fransa gezisinde, arkadaşının fesi ile satıcı bir çocuğun dalga geçmesi sonra da arkadaşına küfür etmesi; 1910'da yapılan askeri bir toplantıda başındaki kalpak nedeniyle bando takımına mensup olduğunun sanılması ve yine aynı toplantıda anlattığı savaş taktiklerinin başındaki fesin Tuna boylarından yenilerek çekilen bir ordunun mensubu olduğunu gösterdiği için dikkate alınmaması Mustafa Kemal'in başlık meselesinin uluslararası arenadaki önemini kavramasını ve bu konuda yapacağı değişiklikleri planlamasını sağlamıştır (Uluğ, 1973: 106-111). Bu planlar, uluslararası arenada fes üzerinden Türklere karşı geliştirilen bu olumsuz imajın ve insanların anlam haritasında fes-İslam özdeşliğinin kaldırılması bağlamında modernlik ve büyük toplumsal dönüşüm projesinin bir parçası olarak tarihte kendisine yer bulmuştur.

600 yıllık çok uluslu bir imparatorluktan ve ümmetten modern, bağımsız bir ulus devlet yaratma projesinin sahibi ve uygulayıcısı olarak Mustafa Kemal'in bu amacı gerçekleştirmek için önünde bulunan iki seçeneği Nihad Sami Banarlı şöyle özetlemiştir:

... [t]arih, birgün bu milleti zayıf düşürdü. Hem öyle bir zamanda zayıf

5 Bu kişilerin idam edilme nedenleri arasında Takrir'i Sükûn Kanunu'na muhalefet, işgal ordularına destek gibi suçlar da bulunmaktadır.

düşürdü ki bu çağda herhangi bir millet yaşayabilmek için bütün diğer milletlerle bilhassa Avrupa milletleri ile anlaşmak, bağdaşmak hatta mümkünse sevişmek zorundaydı. Türk milletini asırlarca mağlup ettiği Garp dünyasına sevdirmek ise deveye hendek atlatmaktan daha müşküldü. Bunun için iki çare vardı. Biz ya yeryüzünde eşi görülmemiş bir mucize yaratarak kendi milli ve orijinal dehamızla, kıyafetlerimiz, harflerimiz, fikir, sanat ve medeniyetimizle kendimizi, bizi tanımak istemeyen Avrupa'ya sevdirecektik. Yahut her bakımdan Garp medeniyeti çerçevesine girerek, değil yalnız kendi medeniyet anlayışlarına, yeryüzünde hiçbir medeni anlayışa, ne ruh, ne şekil bakımdan asla yabancı olmadığımızı, onların zannettikleri gibi birtakım karanlık inanışlara saplanmış, eski ve geri bir millet değil, belki bütün tarihte ve bütün milletlerin en ilerilerinden biri olduğumuzu haber verecektik. İkinci yol, mucize beklemeğe vakti olmayan, hayal peşinde koşmayan milli ve realist görüşlerin yoluydu (Banarlı'dan aktaran Bora, 2004: 252).

Mustafa Kemal, kabul ettiği ikinci yolu takip ederek cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak bir yandan ülke sınırları içinde yaşayan insanların geçmişlerini olduğu kadar şimdiki zamanlarını da ortaklaştırmak ve en azından kültürel bir homojenlik için ortak bir dil, ortak bir tarih, ortak bir kültür yaratmaya çalışmıştır<sup>6</sup>. Mustafa Kemal'in bu çalışması, Gellner'in ifadesiyle "olmayan yerde ulusun icat edilmesi" çabasına karşılık geliyordu (aktaran Çelik, 2002: 84). Artık din ve kültürel farklılık temelinde tanımlanmayan ulus için yapılması gereken bir başka şey hem insanların zihinlerini bilimle aydınlatmak hem de dış görünüşlerini medeni hale getirmek için bir dizi toplumsal değişiklik ve yenilik yapmaktır. Deren, kılık kıyafette yapılan değişikliklerin bunlar arasında en önemlilerinden biri olduğunu şu sözlerle belirtmiştir:

Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaanın giymesine izin verilen elbiselerden, hatta bunların renklerinden rütbe, köken, etnik ve dini kimlik açıkça anlaşılabilirken, Cumhuriyet reformlarıyla gelen şapka ve kravat, moda unsuru olmanın ötesinde, dinsel, etnik ve toplumsal farklılıkları (köylükentli) eritip ortadan kaldıran bir nitelik kazanmış ve devlete sadakati gösteren bir laiklik üniforması haline gelmiştir (2004: 388).

6 Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih ve Dil Kurumu'nun kurulması bu çabanın sonuçları olarak değerlendirilebilir.



## Şapka Nasıl Giyildi? Bir Sonbahar Gezisinden Notlar

“Atatürk’ün 1925 Sonbahar Gezisi” olarak tarihe geçen Kastamonu ve İnebolu seyahati beş gün sürmüştür. Bütünü değerlendirildiğinde seyahatin halka şapkayı giydirmek için birtakım stratejilerle bezendiği dikkat çekmiştir. Öncelikle Mustafa Kemal’in şapkayı giydirmek için kademeli bir geçiş planladığı görülmüştür. Mustafa Kemal, henüz Kastamonu seyahatine çıkmadan önce Orman Çiftliği’ne giderken başında şapkası ile fotoğraflanır ancak fotoğrafların yayınlanmasına izin verilmemiştir (Baytimur, 1969: 20). Serhat Yılmaz’ın İsmail Habib Sevük’ten aktardığına göre, 1923 yılı Nisan ayında Çankaya Köşkünde yedi sekiz kişinin bulunduğu bir mecliste bir kişi Atatürk’e “Bir gün başımıza şapka giyebilecek miyiz?” sorusunu yöneltir. Aldığı cevap; “Şapkayı önce bahriyelilere giydiririz, onlar halka seyrek görüldüklerinden göze batmazlar, sonra ordu giyer, bu askerlik işi olduğu için kimse karışamaz. Onları göre göre münevverler de alışmaya başlar.” (Yılmaz, 2005: 229) şeklinde olmuştur.

Şapkanın kabul edilmesi için uygulanan stratejilerden ikincisini şapkayı halka tanıtmak için Kastamonu kentinin seçilmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Mustafa Kemal’in şapkayı Kastamonu’da giymesinin stratejik nedeni kendi anlatımında ortaya çıkar. Mustafa Kemal, bütün vilayetlerin kendisini askeri, sivil, fesli, kalpaklı gördüğünü sadece Kastamonu halkının kendisini görmediğini, eğer kendisini şapkayla görürlerse yadırgamayacaklarını ve böylece kabul edeceklerini, Kastamonu halkının asker ocağından geçtiğini ve sadık olduğunu söyleyerek şapkayı Kastamonu’da giyeceğini belirtmiştir (Baydar, 1973: 218). Çeşitli çalışmalarda<sup>7</sup> Mustafa Kemal’in şapkayı giymek için Kastamonu’yu seçmesinin başka nedenleri olduğu ifade edilmiştir. Örneğin, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının vatan haini ilan edildiği İstanbul şeyhülislamı tarafından hazırlanan fetvaya karşılık hazırlanan fetvada imzası bulunan din görevlilerinin çoğunun Kastamonu ilinden olması; Kurtuluş Savaşı sırasında Anadolu’nun çeşitli yerlerinde irili ufaklı isyanlar çıkmasına rağmen Kastamonu’da isya-

7 Mehmet Baytimur’un *Kastamonu Gezisi ve Şapka Devrimi*, Lord Kinross’un *Atatürk* adlı çalışması örnek olarak verilebilir.

nın çıkmaması; kent halkının mutaassıp olarak tanımlanması ve bu nedenle bir bakıma halkın tepkisini ölçmek için bir barometre işlevi görmesi bu nedenler arasında sayılabilir.

Şapkanın halka tanıtılmasında izlenen üçüncü strateji, diğer yeniliklerde de olduğu gibi<sup>8</sup>, uygulayıcı olarak bir yeniliğe öncülük etmede Mustafa Kemal'in aktif rol almasıdır. İnsanların yüzyıllardır kullanılarak alışkanlık hatta ait oldukları dinin simgesi haline getirdiği başlığı çıkartıp yerine şapkanın giyileceğini gösterme işini toprakları işgallerden kurtaran, düşmanı denize döken ve bütün bunları çok kısa zamanda halk desteği ile gerçekleştiren büyük komutan kimliği ile gerçekleştirerek şapkanın kabul edilip benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Ünder'in de belirttiği gibi

Bütüncül Batılılaşmanın gerekli olduğuna inanan etkin azınlık, halk kitlelerinin ve ulemanın Batılılaşmaya karşı direncini kırabilmek için aradığı güçlü, karizmatik lideri Mustafa Kemal'de bulmuştur. ... Bu açıdan bakıldığında, Atatürk'ün yüceltilmesi ve onun etrafında bir 'din'in kurulması, inkılapların kabullenilmesi, rejime bağlılığın sağlanması amacına hizmet eder. Çünkü kahraman kutsallaşınca, onun edimleri, sözleri de ve hatta kullandığı nesnelere, gittiği yerler kutsallaşır (2002: 150).

Mustafa Kemal, Kastamonu'ya elinde şapkası ile girer ve başı açık olarak halkı selamlar. Mustafa İmece ve Baydar seyahatin ayrıntılarını verdikleri kitaplarında "başı açık olduğu halde halkı selamladı" cümlesine sık sık yer vermiştir (1959). Bu durumun halk tarafından yadırgandığı açıktır çünkü Osmanlı geleneğinde başın açık olması saygısızlık<sup>9</sup> olarak kabul edilmektedir. Ancak Mustafa Kemal, bu davranışı ile önce halkın, başındaki çeşitli başlıkları çıkarmasını sağlamış sonra elinde tuttuğu şapkanın anlamını onlara anlatabilmiştir. Seyahat süre-

8 Latin Harflerini kara tahtaya yazan, kadın ve erkeklerin bir arada eğlenmesi için düzenlenen balolarda dans eden ilk olarak Mustafa Kemal olmuştur.

9 Müftüoğlu Ahmet Hikmet'in Türkane ve Frengane terbiyenin bütünüyle birbirine zıt olduğunu anlattığı 16 maddelik monoloğunda Türklerde başını açmayıp ayağını çıkartmanın, Frenklerde ayağını çıkartmayıp başını açmanın saygı olduğu söylenmektedir (Deren, 2004: 386).

since halk, Mustafa Kemal'in yanına girerken ya da konuşmasını dinlerken başında bulunan fes, sarık ve takke gibi başlıkları çıkartmıştır.

Mustafa Kemal'in Kastamonu seyahati sırasında yaptığı konuşmalarda, yeni yönetimin lideri olarak giriştiği şey, çeşitli söylemsel stratejilerle yapılanlar için halkın rızasını kazanmaya çalışmaktır. Altı asır boyunca hem fani hem de ebedi dünyaya hükmeden sultanı yerinden edişin gerekçelerinin halka açıklanması ve kabul ettirilmesi için Mustafa Kemal, Kastamonu seyahati sırasındaki konuşmalarında kendisi ile sultan ve saltanat arasında karşılaştırmalar yaparak geçmiş ve şimdi arasında bir gerilime işaret etmiş, sultanı şimdiki zamanın dışına atmış, olumsuzlamış, ötekileştirmiş ve bir tehdit unsuru olarak kodlamıştır. Yeğen, Kemalizmin eklemlenme noktalarından biri olarak ifade ettiği geçmiş ve şimdi gerilimindeki bu geçmiş göstereninin anlattığı geleneksellik-İslam, kozmopolitlik ve taşra kategorilerinin karşısında bulunan şimdi genel göstereninin "İslam ve onunla yoğrulmuş geleneğe karşı radikal bir sekülerizm, etnik heterojenliğe karşı etnik olmasa da kültürel homojenliği öneren özümsemeci, her şeyi içine alıp hiçbir şeyi dışarıda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikri"ni barındırdığını ifade eder (Yeğen, 2007: 58). Konuşmalarda sultan ve saltanat, düşmanla işbirliği yapan, vatanını düşünmeyen ve hain gibi olumsuz öğelerin, Mustafa Kemal ise milletini düşünen ve kurtarıcı gibi olumlu öğelerin bir araya getirildiği bir eşdeğerlik zinciri ile yeniden üretilmiştir. Yapılan tüm inkılâpları benimsemesi ve ulus olması istenen halk ise bu eşdeğerlik zincirinin bir başka halkası olmaya çağrılmaktadır. Mustafa Kemal'in 26 Ağustos'ta Türk Ocağı'nda yapılan toplantıda yaptığı konuşma bu durumu örneklemektedir:

Ben şimdiye kadar millet ve memleket hayrına ne gibi hamleler, inkılaplar yapmışsam, hep böyle halkla temas ederek, onların alaka ve muhabbetlerinden, gösterdikleri samimiyetten kuvvet ve ilham alarak yaptım. Hedefimiz, gayemiz hep millet ve memleketimizin selameti, saadeti ve terakkisidir. Şimdiye kadar yaptığımız icraatımızda ve aldığımız kararlarda bizi aldatan ve millet aleyhine tecelli eden hiçbir şeyimiz yoktur ve gösterilemez. Milletimizi en kısa yoldan medeniyetin nimetlerine kavuşturmaya, mesut ve müreffeh kılmaya çalışacağız ve bunu yapmağa mecburuz. ... İstanbul'da saltanat ve sefahatlerinin, menfaatlerinin devam

ettirilmesini düşmanların anavatanımızı istila etmek emellerine uydurmakta, onlarla işbirliği yapmakta, düşman devletlerin her isteğine boyun eğmekte asla tereddüt göstermeyen, vicdanları sızlamayan, milletimizin hür ve müstakil yaşama azmini kırma için haiane teşebbüslerden çekinmeyen sultan ve halifelerin artık bu vatanı asla yeri yoktur ve olamaz.

27 Ağustos'ta yaptığı konuşma da aynı tarz bir örnek oluşturmaktadır:

Muhterem arkadaşlar gerçi kısa zamanda seri ve kesif denilecek kadar siyasi, idari ve içtimai işler yaptık. Bu yaptıklarımızın sürat ve kesafetinden ancak memnuniyetle bahsolunabilir. Çünkü bu böyle olmasaydı kurutuluş ihtimali tehlikeye düşebilirdi. Emniyet etmek muvafıktır ki ve böyle yapmak zarureti olduğu için böyle yaptık. ... Egemenliğine sahip olan bu milletin başında bir dakika bile bu sultanı bırakmak caiz olabilir miydi? ... Bu halk, Allah'ın vekili, peygamberin gölgesi olduğunu iddia küstahlığında bulunan halife unvanındaki gafillere vatanında, vicdanında yer verebilir miydi? Terbiyeyi mektep ve medrese namında iki ayrı kuruma katlanabilir miydi? (İnce, 1959: 38-39, 45)

Bu konuşmada Mustafa Kemal'in, yapılan inkılâplar için toplumsal rızayı ve meşruiyeti sağlamaya yönelik olarak retoriksel yöntemleri kullanmasını söylemsel stratejilerden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Mardin'in de belirttiği gibi, yeni yönetimin sivil amaçları yani politik ve toplumsal değişiklikler halkın talepleri ile paralellik taşııyordu (2004: 148); bu nedenle yapılan değişikliklerin haklı gerekçeleri olduğunu halka önce anlatmak sonra da onaylatmak gerekmiştir. Mustafa Kemal, ulusal kurtuluş savaşını, bu savaşta kazanılan başarıyı ve sonrasında ulus devletin kurulmasını, bu devletin halkı için en uygun yönetimin bir başkasının değil halkın kendi yönetimi olduğunu söyleyerek meşrulaştırmaktadır. Benzer biçimde siyasi, idari ve toplumsal değişimin meşruiyetini sağlamaya çalışmış; bu değişimlerin kurtuluş için yapılması zorunlu değişiklikler olduğunu, yapmak zorunda oldukları için yaptıklarını söyleyip *toplumsal rızayı* kazanmaya çalışmıştır.

Bu konuşmalar sırasında Mustafa Kemal'in tehdit unsuru olarak kodladığı, dışarıda bıraktığı, ötekileştirdiği, olumsuzladığı sadece sul-

tan değil, aynı zamanda din adamlarıdır. Mardin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri dini liderlerin idari yapı içinde yer aldığını, bu liderlerin zamanla alt sınıflar ve seçkinler arasında bir bağ işlevi gördüğünü, onların açtıkları büyük medreselere gidemeyenlere eğitim hizmeti vermek için "paralel medreseler" kurduklarını, hayır kurumlarını denetlediklerini, kültürel hizmetlerde bulduklarını yani uzak-taki devlet nerede aciz kaldıysa oraya el attıklarını ifade etmektedir. Osmanlı yöneticilerinin Osmanlı cemaatinin özü olarak dini kuvvetlendirmeye çalıştığını belirten Mardin, merkezle ilişki kuran en alt birimin yöneticisi olan kadıların da dini görevliler olduğunun altını çizmektedir (2004: 155-156). Dolayısı ile din ve din adamları, her tür sorunu çözücü kimlikleriyle ve merkezle tek bağlantı noktası olarak halkın gündelik hayatının içinde yer etmiştir. Mardin, yerel toplumsal kuvvetlerle politik yapı arasında aracı bağlantı olmasının dışında genelleştirilmiş bir toplumsal denetim kurma aracı olarak dinin, resmi ve halk dini olarak bölündüğünün altını çizmektedir. Resmi din, üst sınıfın politik-ideolojik temelini ve devletin meşruiyetinin büyük kısmını sağlarken derviş dini olarak nitelendirilen halk dini alt sınıflarda cemaati güçlendiren ve kimlik oluşturan bir yapıya sahiptir (2004: 159).

1900'lerin genç devrimcilerinin toplumun sabit temeli olarak, düşüncelerden daha bağımsız işlev gören bir felsefe ve dünya görüşü olarak, taşradaki göçün toplumsal ve ekonomik temellerinden biri ve bir devlet kurumu ve ideolojisi olarak karşılaştıkları dinde gördükleri tek şeyin değersiz vaizlerin tutarsız tartışmaları olduğunu söyleyen Mardin, hem Jön Türklerin hem de Cumhuriyet'in kurucularının, dinin devletin gücünü zayıflatan etkisine karşı koyduklarını belirtmektedir (2004: 162). Keyman, sultan ve din adamlarının Kemalist seçkinler tarafından Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüne neden olan sorunları yaratan gruplar olarak değerlendirildiğini ve seçkinlerin devlet düşüncesinin oluşmasında bu grupların etkili olduğunu ifade eder. Keyman Osmanlı Devleti'nin tek kişi otoritesi üzerine kurulmuş olmasının, Avrupa ulus devlet sistemiyle rekabet edememesine yol açtığını, Osmanlı Devleti'nin İslami niteliğinin de toplumsal gelişmeyi engellediğini düşünülüğünü belirtmektedir (1997: 89). Şerif Mar-

din, “Atatürk ve Türk Devrimi” ve “Yerleşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk” adlı makalelerinde Mustafa Kemal’in devrimlerinin ve yenileşme dinamiğinin altında yatan felsefi temellerden birinin bilim ve insanın kendi mukkaderatına hâkim olabileceği düşüncesi olduğunu ifade eder (2003: 162, 227). Bilimle yolunu ışıklandırarak kimsenin yanlış yola düşmesinin olası olmadığına inanan Mustafa Kemal bilimin, henüz girmediği ve tarikatların, küçük kümelerin ve yerel grupların egemenliğini sürdürdüğü Anadolu topraklarında etkili olmasını ister (2003: 227-230). Saltanatı ve halifeliği kaldırmak, resmi dinin bu gruplara kazandırdığı egemenliği ortadan kaldırmıştır ama doğrudan halkın gündelik yaşamına çok değmeden yapılan bu kurumsal imhadan sonra sıra kılık kıyafetle din arasında kurulan ilişkinin yıkılmasına ve bu bağlamda da başın üzerinde duran fesin yerine şapkanın konulmasına gelmiştir.

### **Bir Zihniyet Dönüşümü: Festen Şapkaya**

Mustafa Kemal, şapka giydirerek insanların zihinlerini değiştiremeyeceğinin farkındadır; asıl yapmak istediği şey onların anlamlandırma-yorumlama şemalarına referans noktası olarak din yerine aklı ve bilimi koymaktır. Bu bağlamda Kemalist söylem içinde medeni olmak siyasal ve toplumsal alanda aklı ve bilimi dinin yerine geçirmek olarak kodlanmaktadır. Kemalist söylemin bu medeniyet (Batı medeniyeti) üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde medeniyet göstereni Kemalist söylemin *düğüm noktası* olarak değerlendirmek mümkündür. Düğüm noktası, akan gösterenlerin özgür akışını durdurarak sağladığı geçici sabitlikler ile anlamların verili alanını birleştirmekte ve bir ideolojik alanın kimliğini kurmaktadır. Medeniyet göstereni kullanılarak Kemalist söylem özneler, kurtulması ve ulaşılması gerekenleri işaret etmektedir. Hedef medeni olmak, medeni olarak elde edilecek kazanç-haz ise Türk milletinin layık olduğu yere gelerek uluslararası arenada kabul edilmesidir. Özneler bu haz vaadiyle medeniyet ve genel olarak Kemalizm göstereni ile bütünleştirilmeye çalışılmaktadır. Öznelere vaat edilen bu haz, aynı zamanda başka bir haz vaadine tercih edilmeyi gerektirmektedir. Dolayısı ile vaat edilen diğer hazdan vazgeçmeyi kolaylaştırıcı çeşitli söylemsel stratejilerin

kullanılması gerekmiştir. Yukarıda bahsedilen olumsuzlama, dışsal-laştırma, ötekileştirme ve tehdit unsuru olarak kurma bu kolaylaştırıcı söylemsel stratejilerdendir.

Büyük toplumsal değişiklikler yapmak isteyen liderlerin toplumun dinle olan bağlantısını göz ardı etmesinin sorunlar yaratacağının farkında olan Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'nda ve mecliste yararlandığı gibi inkılâpların halka benimsetilmesi, yapılan toplumsal değişikliklerin dinsizlik anlamına gelmediğinin gösterilmesi, dinin toplumsal değil bireysel düzeyde yaşanmasının sağlanması ve başlık konusunda din üzerinden gelecek eleştirilere karşı konulması için seyahati sırasında din adamlarından yararlanır. "İslam'da kıyafetin şekli nedir?" diye soran Mustafa Kemal'e Kastamonu müftüsü, İslam'da kıyafetin şekli yoktur. Kıyafet; menfaat ve ihtiyaca tabiidir diyerek cevap verir ve bir Mecusi'den alınan ineğin yeni sahibini yanına yaklaştırmadığında o adamın Mecusi kıyafeti giyebileceği hükmünün olduğunu söylemiştir (Aydemir, 1992: 241). 30 Ağustos tarihli Kastamonu Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmada Mustafa Kemal, bu bağlamda bir medeni olanlar/olmayanlar karşıtlığı kurar:

Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların amacı, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen modern ve bütün mana ve şekilleriyle medeni bir toplum haline ulaştırmaktır. ... Bu gerçeği kabul edemiyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandıran, uyuşturan bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihinlerde mevcut hurafeler tamamen atılacaktır. ... Türbelerden, yalancı evliyalardan, ölülerden medet ummak medeni bir toplum için yüz karasıdır. ... Bugün ilmin, fennin bütün genişliği ile medeniyetin aydınlığı önünde filan ve falan şeyhin yol göstermesi ile maddi ve manevi saadeti arayacak kadar basit insanların Türkiye medeni toplumunda varlığını asla kabul etmiyorum. Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır. ... Cumhuriyet hükümetimizin Diyanet İşleri Başkanlığı makamı vardır. Bu makama bağlı müftü, hatip, imam gibi görevli birçok memurlar bulunmaktadır. ... Ancak bu yolda görevli olmayan birçok insanlar da görüyorum ki, aynı kıyafeti giymeye devam etmektedirler. Bu gibiler içinde çok cahil, hatta okuyup

yazması olmayanlara bile rastladım. Bilhassa bu gibiler bilgisizler bazı yerlerde halkın temsilcileri imiş gibi onların önüne düşüyorlar. ... Bu gibilere sormak istiyorum, bu sıfat ve yetkiyi kimden, nerden almışlardır? Bilindiğine göre milletin temsilcileri, seçtikleri milletvekilleri ve onlardan teşekkül eden Türkiye Büyük Millet Meclisi, Meclisin güvenini kazanmış Cumhuriyet hükümetidir. ... (Baytimur, 1983: 103-4).

Mustafa Kemal, yukarıdaki konuşmasında medeni olmayanları fenden ve ilimden yararlanmayanlar, cahiller, gafiller ve bunun karşılığı olanları şeyhler, evliyalı, dervişler ve ötekiler özdeşleştirilmesi ile kurmuştur. Kurulan her olumsuz ve istenmeyen özdeşlik aynı zamanda olumlu ve istenilir olanın ne olduğunu yani tam zıttını da tanımlamaktadır. Mustafa Kemal'in konuşmasında medeni olmayanın zıttı olarak medeni olanlar, fen ve ilimden yararlananlar denkliği kurulmaya çalışılmıştır. Örneklenen konuşmalarından hareketle Mustafa Kemal'in, medeniyetin önünde engel olarak gördüğü tarikatların, şeyhlerin, dervişlerin etkisinden halkı kurtarmaya çalıştığını ama bu yaptığının onları dinden ayırmak anlamına gelmediğini göstermek için de halkı, halkın seçimiyle ve iradesiyle iktidara gelmiş olan vekillerin -bu vekiller içinde din adamları da vardır- ve onun güvendiği hükümetin görevlendirdiği dini kurumlara yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu durum Çelik'in şu ifadesinde karşılığını bulur:

... Kemalist ulus devlet içinde dinin konumu her zaman kararsız ve muğlak olmuştur. Burada anlatılmak istenen durum, Kemalist devletle onun 'Müslüman' yurttaşları arasındaki gerilimli ilişkidir. Kemalist laiklik söylemi bir yandan İslam'a karşı kuşkucu davranır ve dinin toplum hayatındaki rolünü sınırlamaya çabalarken, öte yandan da meşruiyetini sürekli baltalayan, yurttaşlarının çoğunun kimliklerini inançları temelinde tanımlamakta oldukları gerçeği karşısında kırılmıştır (2002: 86).

Mustafa Kemal'in özel ve kapalı toplantılarda değil de kentin içinde insanların arasına karışarak ve onlarla sohbet ederek, onlara çeşitli sorular sorarak istediği cevapları alması ve toplumsal, siyasal, kültürel alandaki yeniliklere destek sağlamaya çalışması aynı söylemsel stratejinin parçası olarak değerlendirilebilir. 25 Ağustos'ta çarşıda gezerken karşılaştığı terziyle yaptığı konuşmada, yerli malından



yapılmış giysilerin hem ucuz hem de uluslararası olduğunu söyleyerek bu durumu terziye de onaylatırken; aynı yerde fes, takke ve sarığı üst üste taktığını gördüğü bir esnafı işaret ederek üzerindeki paralarının ecnebilere gittiğini, medeniyetin tepeden tırnağa gerçekleşmesi gerektiğini, içinde bulunulan duruma da fikir ve zihinlerde değişimi gerçekleştirerek geldiklerini belirtir (İmece, 1959: 17-8).

Yine 27 Ağustos'ta yaptığı konuşmasında Mustafa Kemal şöyle der:

Bizim kıyafetimiz milli midir? (Hayır sesleri) Bizim kıyafetimiz medeni ve beynelmilel midir? (Hayır sesleri) Size iştirak ediyorum. Tabirimi maruz görünüz, altı kaval, üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet ne millidir ve ne de beynelmileldir. O halde kıyafetsiz bir millet olur mu arkadaşlar? Böyle tasnif olunmaya razı mısınız arkadaşlar? (Hayır sesleri) Çok kıymetli bir cevheri çamurla sıvayarak enzarı aleme gösterme de bir anlam var mıdır? ... Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iksa edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin; bacakta pantolon, yelek, gömlek, kıravat, yakalık, ceket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siperi şemslî serpuş. Bunu açık söylemek isterim. Bu serpuşun ismine şapka denir. ... Buna caiz değil diyenler vardır. Onlara diyeyim ki, çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz ve onlara sormak isterim: Yunan serpuşu olan fesi giymek caiz olur da şapkayı giymek neden olmaz? Ve yine onlara, bütün millete hatırlatmak isterim ki Bizans papazlarının ve Yahudi hahamlarının kisveyi mahsusu olan cübbeyi ne vakit ve nasıl giydiler? (İmece, 1959: 45-6).

25 ve 27 Ağustos'ta yapılan konuşmalardan alıntılanan bölümlerde Mustafa Kemal'in millilik üzerinde durduğu görülmektedir. Kıyafetin milli olması konusuna yapılan vurgu yeni yönetimin yaratmak istediği ulus olma halinin göstergelerinden biridir. Ulusu tanımlamada din önemini kaybettiği için onu tanımlayacak ya da tanınır hale getirecek şeylere ihtiyaç vardır, dış görünüşün parçası olarak kıyafet bunlardan biridir. O sırada üzerinde bulunan kıyafetle ne milli ne de medeni olabilen Türk halkı, çamurla kaplanmış kıymetli bir cevher gibidir. Cevherin değerini göstermek için üzerindeki çamurdan onu arındırmak ve kıymetini göstermek içinse medeni ve uluslararası kıyafeti giydirmek yeterlidir. Mustafa Kemal, kılık kıyafetle din arasında

kurulan ilişki üzerinden şapkanın Hıristiyan başlığı olduğu için giyilmesine karşı çıkanlara fesin Yunanlılara ait olduğunu, cübbenin de papaz ve haham kisvesi olduğunu hatırlatır. Böylelikle dini referanslara başvurarak İslam dini ile başlık arasında bir bağ kurulamayacağını, İslam dini ile özdeşleştirilen fesin aslında Hıristiyanlara ait olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Mustafa Kemal, şapkanın anlamını, karşı örneklerden yararlanarak kurmaya çalışmıştır.

Mustafa Kemal'in beş günlük Kastamonu seyahatinden sonra 25 Ekim'de, aslında hiçbir önemi olmayan başlığın çağdaş uygar uluslar ailesine girmek isteyen Türkiye için özel bir değere sahip olduğu, Türkler ile öteki uluslararası bir marka niteliği taşıyan şimdiki başlığın yerine şapkanın geçirilmesinin gerekli olduğu ifade edilerek şapka meselesi Meclis gündemine getirilmiştir. Bursa milletvekili Nurettin Paşa, memurların 2 Eylül 1925 tarihindeki Bakanlar Kurulu kararı ile şapka giydiğini, eğer bu konu hakkında kanun çıkartılması gerekiyorsa Bakanlar Kurulu'nun yetkilerini aştığını, eğer kanun çıkartılması gerekmiyorsa meclise neden bir kanun tasarısı getirildiğini, ayrıca kanun tasarısının anayasanın özgürlük ilkesine aykırı olduğunu söyleyerek öneriye muhalefet eder. Buna Refik Bey, ifade edilen görüşlerin temsil edilen Bursa halkına ait olmadığını; Mahmut Esat Bozkurt, kanunun anayasaya aykırı olmadığını, Japonya'da milletvekillerinin silindir şapka ile meclise gitmek zorunda olduklarını; Rasih Bey, peygamberin bile Şam'daki Roma Valisi tarafından kendisine gönderilen hediye ceketi giydiğini söyleyerek karşı çıkar (Aybars, tarihsiz: 400). Sonuçta 25 Kasım 1925 tarihinde üç maddelik Şapka Kanunu<sup>10</sup> mecliste kabul edilir. Kanun fesin yerine şapkayı koymuş, ancak halkın şapka hakkındaki olumsuz düşüncelerinin sonunu getirememiştir. Kanunun kabulünden sonra ülkenin çeşitli yerlerinde isyanlar çıkmış ve Şapka Kanununa muhalefet edenler İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmıştır.

10 Şapka Kanunu'nun birinci maddesi şöyledir: "Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idarei umumiye ve mahalliye ve bilumum müessesata mensup memurun ve müstahdemin, Türk milletinin giymiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedirler. Türkiye halkının da umumî serpuşu şapka olup buna aykırı bir alışkanlığın devamını hükümet men eder."

## Şapkaya Muhalif Bir Ses: İskilipli Mehmet Atıf

Şapkaya en güçlü muhalefet, bu çalışmanın çeşitli yerlerinde de belirtildiği gibi, başlığın mensup olunan dinin bir göstergesi olarak kodlanmasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında şapkanın İslam dininin emirlerinden olan namaz kılma ibadetinin gerçekleştirilmesi için uygun olmaması<sup>11</sup> onun Müslümanlara ait olmadığına işareti olarak görülmüştür. Ancak din dışında yaşanan çeşitli olaylar da şapkanın olumsuz anlamlarının oluşmasında etkili olmuştur. Aslan Tufan Yazman'ın bu konudaki tanıklığı şu sözlerle ifade edilmektedir:

Savaş yıllarında bizden olanlara olmayanları başındaki serpuşla anlayabiliyorduk. Başında fesi olan bizden birisiydi, ona inanabiliyorduk. ... Fakat çevremizde dolaşan ve başında şapkası olanlar ise düşmanlarımızdı. Onlardan hep fenalık görüyorduk. Yurdumuzu onlar elimizden almışlardı. Bizi, işsizliğe, açlığa, esaret ve ölüme onlar mahkum etmişlerdi. Fesli kimseler bizim öz kardeşlerimiz, yurttaşlarımız, dindaşlarımız, canımız ve ciğerimizdi. Şapkalıların, yabancılar, istilacılar, sömürücüler, zalimler, kalpsizler, düşmanlar ve katillerdi. Şapka, çekindiğimiz, kızdığımız, nefret ettiğimiz, kendilerine karşı düşmanlık, kin ve intikam duygularıyla dolu olduğumuz insanların sembolüydü. Onlara tüm olarak "Gavur" deniyordu. Din bakımından serpuşun önemi büyüktü. Şapka kafirlik işaretiydi. Şakadan birisinin başına bir şapka koyacak olsanız, o sonsuz bir hiddete kapılır, derhal başından yere atar ve ayaklarıyla onu çiğnerdi. Hatta kendisine böyle bir şaka yaptığımız kişi fazla mutaassıp biri ise öldürebilirdi de. Çünkü o günkü inanışlara göre bir kimse başına şapka giydimi gavur olurdu (1969: 83-4).

Yazman'ın anlattıklarından şapkayı kullananların sebep oldukları olayların onun olumsuz anlamının oluşmasında etkili olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal'in Kastamonu konuşmaları hatırlanacak olursa savaş, işgaller ve milletin içine düştüğü her tür kötü durum

11 "İslam'da ister sivil ister asker kesiminden olsun, baş giysilerinde kenar çıkıntısı bulunmazdı. Zira bu çıkıntı, mümine namaz kılarken alınun yere dokunmasına engel oluyordu. Bir başka söyleyişle şapka, namaz kılmanın, yani Müslüman olmanın işareti olarak algılanmamaya müsait bir başlıktı" (Bekiroğlu, Serdar Atatürk'ün Şapka İnkılabı, [http://www.egitism.gen.tr/Serdar\\_Sapkaink.htm](http://www.egitism.gen.tr/Serdar_Sapkaink.htm), erişim tarihi 12.12.2009).

sultanın düşmanla yaptığı işbirliğine dayandırılarak şapkanın bunlardan kaynaklanan olumsuz anlamı ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

Kanun çıktıktan sonra Rize, Sivas, Gümüşhane, Maraş, Erzurum, Giresun, Kırşehir, Kayseri, Tokat, Amasya, Samsun, Trabzon illerinde şapkaya karşı isyanlar çıkmıştır. İsyanlarda, kadınların yüzlerinin açılacağı, Kuran'ın kalkacağı, dul kadınların teşhir edileceği iddia edilmiş, "gericiliğin en ilkel yöntemleri" ve "biz gavur memur istemeyiz", "Müslümanlar ne duruyorsunuz? Müslümanlık elden gidiyor" (Aybars, tarihsiz: 407) gibi sloganlar kullanılmıştır. Bu isyanlardan en önemlisi Rize'nin Güneysu ilçesinde çıkmış, isyan Hamidiye Kruvazörü'nün yardımıyla bastırılmış, isyan sonrasında tutuklananlar İstiklal Mahkemesi'nde<sup>12</sup> yargılanmış ve sekiz kişinin idamına karar verilmiştir. İstiklal Mahkemeleri'nin, idam kararı verdiği kişiler aynı zamanda Doğu Anadolu'da çıkan ve çeşitli bölgelere yayılan Şeyh Said İsyanı bastırıldıktan sonra kurtulanlar, casusluk yapanlar, hilafeti isteyenler, eski ayaklanmacıların yazılarını ellerinde bulunduranlar olduğu görülmüştür.

1925 Kasım'ında meclisten pek muhalefet görmeden geçen kanundan sonra memurlar arasında şapka giyimi konusunda ciddi bir hareketlilik başlamış, ihtiyaç karşılanmadığı için dışarıdan şapka ithal edilmiştir. Dışarıdan gelen şapkaların fiyatlarının pahalı olması nedeniyle hükümet, bir yılda maaşlarından kesilmek suretiyle memurlara elli lira borç vermiş, Karamürsel Fabrikası şapka yapmaya başlamış ve İzmir'de şapka yapımı için kurulan fabrikanın gerekli alet ve mekanizmasını almak ve şapka yapımını incelemek üzere İtalya ve Avusturya ile ilişki başlatılmıştır (Aybars, tarihsiz: 399).

Mustafa Kemal'in şapka konusundaki karizmatik, kurtarıcı ve öncü lider konumuna, çıkartılan kanun ve kurulan mahkemelere ve şapka alımı konusunda sağlanan parasal desteğe rağmen, Yazman'ın

12 İlk olarak, 1920 yılında Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu uygulamak üzere kurulan İstiklal Mahkemeleri, ikinci kez Kurtuluş Savaşı sırasında düşmana yardım edenleri ve asker kaçaklarını cezalandırmak ve üçüncü kez 1925 yılında Doğu Anadolu'da başlayan Şeyh Said İsyanı'nın arkasından çıkartılan Takriri Sükûn Kanunu'nu uygulamak üzere kurulmuştur.

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın İzmir Alsancak'taki mitingi ile ilgili anısı, kanununu çıkmasından altı yıl sonra bile şapkanın tam olarak benimsenmediğini göstermektedir. Yazman'ın aktardıklarından, miting sırasındaki konuşması uzun sürdüğü için sesi kısılmaya başlayan Fethi Okyar'ın sözlerinin Nuri Conker tarafından halka tekrarlandığı sırada halkın muhalefetini yansıtan şöyle bir olayın gerçekleştiği anlaşılmaktadır:

“ ‘Fethi Bey: Bazı kimseler.

Nuri Conker: Bazı kimseler.

Fethi Bey: Şapkayı atıp!

Nuri Conker: Şapkayı atıp!

Fethi Bey: Tekrar fesi getireceğimizi

Nuri Conker: Tekrar fesi getireceğimizi!’

İşte tam bu sırada halk cümlelerin tamamlanmasını beklemeden (şapkayı atıp fesi getireceğimizi) lafını duyar duymaz, büyük uğultularla: Yaşa Fethi Bey!... diye bağurmaya ve 50 bin kişinin belki de 45 bini başlarındaki şapka ve kasketleri yere çalıp ayaklarıyla çiğnemeğe başladılar... ‘Nuri Conker: Bazı kimseler, bizim bizi şapkayı atıp, tekrar fesi getireceğimizi zannediyorlar, yanılıyorlar, Gazi'nin inkılapları devam edecektir!... cümlelerin böyle olduğu anlaşılınca, alanı derin bir sessizlik kapladı. Şapkalarını başlarından atanlar eğilip serpuşlarını yerden alırlar ve tekrar başlarına geçirirler (Yazman, 1982: 227-31).”

### **İskilipli Mehmet Atıf: Frenk Mukallitliği ve Şapka**

Şapka kanunu çıkmadan önce 1924 yılında İskilipli Mehmet Atıf<sup>13</sup> tarafından yazılan *Frenk Mukallitliği ve Şapka* (Batı Taklitçiliği ve Şapka) adlı kitap bu çalışmada, şapkaya muhalefet eden ve ona başka bir anlam yüklemeye çalışan bir metin olarak Laclau ve Mouffe'un söylem kuramındaki söylemsel strateji, düğüm noktası, zıtlıklar, tehdit unsuru, olumsuzlama, eşdeğerlik zinciri kavramlarıyla değerlendirilecektir. Çiler Dursun, “İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması” adlı çalışmasında “Batı taklitçiliği” lafının, İslamcı ideolojinin

13 Teali İslam Cemiyeti başkanı olan İskilipli Mehmet Atıf, ilahiyat eğitimi almış, Fatih Camii'nde dersler vermiş, Medreseler Müfettişliği yapmıştır.

söylemsel alanının en önemli kurucu ögesi ve İslamcı ideolojide anlamların bir *düğüm noktası* olduğunu ifade etmektedir (2004: 53). İslamcı ideolojinin kimliğini kuran ve özneyi İslam gösterenine tutturran *düğüm noktası* olarak batı taklitçiliğini, kimin taklit edilip kimin edilmeyeceğini İskilipli Mehmet Atıf, İslam'ın kural ve kaidelerini referans alarak açıklamaktadır. Bu referans noktasından bakıldığında dışlanan göstergeler kadar özneyi olmayı istediği şeyi temsil eden imgeyle özdeşleştiren ve ona haz vaadinde bulunan bir çağrı da bulunmaktadır (2004: 54). İskilipli Mehmet Atıf'ın çalışmasında yer alan aşağıdaki cümleleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür:

Resulü Zışan Efendimizden başka hiçbir kimseyi taklit caiz değildir. ... şeriatın yasak ettiği, caiz görmediği şeyler, akideleşmiş, şer'î şerife muhalif olan usül, muaşerati medeniyete hiç bir kimseyi taklit asla caiz değil, nerde kaldı ki şiarı küfürde (küfür alametlerinde) gayri Müslim milletleri taklit caiz olsun, bu kat'iyen caiz olamaz. Şu halde bir müslümin işaret ve alameti küfür addolunan bir şeyi zaruretsiz giymek veya takınmak suretiyle gayri Müslimleri taklit etmesi ve kendini onlara benzetmesi şer'an memnu ve yasaktır (1993: 7).

İslamcı söylemde benzeşilecek, kendisine uyulacak tek kişi peygamberdir ve dini kurallara göre ona benzemek, onun gibi davranmak sevap, başka bir millete benzemeye çalışmak ise küfür sayılmaktadır. Dolayısı ile onların giysisini, yani şapkayı giymek küfür, yani dinden çıkmaya neden olacağından hiçbir Müslümanın istemeyeceği bir şey olarak değerlendirilmektedir. Müslüman olmayan bir millete benzetmek, medeniyet için olsa bile, dinen yasaklanmıştır. Dolayısı ile bu söylem, öznelere, Kemalist söylem içinde medeniyetin, ilerlemenin, uluslararası âleme katılmanın gereklerinden biri olarak gösterilen ve ulaşılmak istenen bir hedefin aracı olarak simgeleşen şapkanın vereceği hazdan vazgeçmeye çağırmakta, bu hazzın karşısına uyulması durumunda sonsuz mutluluk verecek olan İslam'ın ve şeriatın kurallarını koymaktadır. İskilipli Mehmet Atıf kitabında, Müslümanların gayri Müslimleri taklit etmesi olarak gördüğü batılılaşmaya şeriatın izin vermediğini savunmaktadır. Ona göre medeni olmak için gerekli her şey İslam'da vardır. İskilipli, Avrupa'nın insanın sadece maddi hayatına önem vermesi nedeniyle gerçek bir medeniyet olmadığını,

asıl Batının medeni olmak için İslam'ın kurallarına uyması ve peygamberin yolunu kabul etmesi gerektiğini ifade eder (1993: 14-6).

İskilipli Mehmet Atıf'ın bu düşünceleri, Kemalist söylemin tam karşısında konumlanmaktadır. Mustafa Kemal, konuşmalarında, hem ülke sınırlarının içinde yaşanan acı olayların hem de İslam âleminin geri kalmışlığının sebebini zamanın gerekliliklerini anlamamak ve bunlara uymamak olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu durumdan kurtulmanın tek yolu tam anlamıyla ve her yönüyle medeni olmaktır. Medeni olmak ise "boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün ege- men olduğu bir topluma 'hayatta en hakiki mürşit[in] ilim olduğunu öğretmek" (Deren, 2004: 383) demektir. Ancak İskilipli Mehmet Atıf kitabında, bir Müslüman'ın isteyeceği ebedi mutluluğu verecek olan İslam'ı, medeni ve medeniyet olarak işaret etmekte, Avrupa'nın bu medeniyetin şartlarını kabul etmesinin gerektiğini ifade etmektedir. Kemalist söylem içinde medeni olmanın gerekliliklerinin referans noktasının batı medeniyeti olması, İskilipli için, İslamiyet'in kabul edilmesinden beri yerleşmiş olan tüm geleneklerin ve inançların yerinden edilmesi anlamına gelmektedir. Batı ve onun içerideki uzantısı olarak Kemalist söylem, Türk-Müslüman insanlar için bir tehdit olarak konumlandırılmaktadır. Tıpkı Kemalist söylemin yaptığı gibi İslami söylem de kendisini bir tehdit unsuru üzerinden kurmakta ve uzlaşmaz zıtlıklar yaratarak toplumu kamplara bölmektedir. Her iki söylem içinde karşı kamp, mahvolma sonucu ile karşı karşıya bırakılmaktadır. Kemalist söylem içinde zamana uymayanlar medeniyet ateşi ile yok olurken İslami söylem içinde zamana uyanlar Şeriatın ateşi ile yok olmaktadır.

İskilipli Mehmet Atıf, batının aklı başında düşünürlerinin de batının içinde bulunduğu durumu kınadıklarını ve batıya uyulmaması gerektiğini Amerikalı William Johnson'ın 11 Eylül 1924 tarihinde İstanbul'da yaptığı konuşmasından örnekle açıklar:

[b]iz Müslümanlığın emri ile hareket edip müskiratı mene kalkıştığımız zaman ne gariptir ki siz, bizim günah gördüğümüz bir şeyi taklide yelteniyorsunuz. Batı, doğunun bir faziletinin kabul ile uğraşırken siz Garbin rezaletini taklit ediyorsunuz. (1993: 18).

İskilipli kitabın ilerleyen bölümlerinde İslam'da küfürün tanımı ve alametleri hakkında bilgi verirken şapkanın da küfür alameti olduğunu ve onu müminlerin giyemeyeceğinin altını çizer.

Dini İslam'dan olup zarureten ve yakinen bilinen usul ve ahkâmın hepsini veya ordan birini kabul etmeyip inkar eylemek veya inkara delalet eyleyen küfür etmiş sayılır. ... Küfür alametleri, her asırda, her belde de değişebilirse de gayri Müslim milletlerin küfre dair olan en meşhur alametleri, şapka, giyar, zünnar, küstiç, asalf, saliptir. ... şapkayı zaruretsiz ve bil-ihtiyar giyinmek küfürdür. Zira bu alamet küfürdür. Bunu ancak Mecusiler, nasraniyeler, Yahudiler gibi çeşitli küfürden birini ittihaz edenler ve kalbleri küfür boyası ile badanalanmış olanlar giyebilirler (1993: 19, 23-7).

[m]illetlerin kisveleri, milliyet ve dinleriyle bir nevi alakayı haizdir. Şapkalar, serpuşlar mesela, Avrupa memleketlerinde ne kadar muhtelif şekillere ayrılırsa ayrılısın hepsinin de aslıdan çeşitlenmiş olduğu ve zaman, mekan itibarıyla ihtilaf etmekle beraber o aslın ruhu muhafaza edilmekte bulunduğu şüphe götürmez. Şu halde şapka din ve milliyet alameti olduğu için onu giyen kimse (ben bu millettenim) diye bir ikrar yapmış olur. ... Milliyeti İslamiyenin medarı da milliyeti küfre mahsus olan şiarı, adetlerde, tavırlarda küffardan ayrılıp onlara benzememektir. Bunun için milliyeti İslamiyede gayret göstermek ve ızharı salabet göstermek imanun alametlerindendir. Onun için her Müslüman, dini hükümlere aykırı ve bilhassa milliyeti İslamiyeyi muhalif olan ilerden kaçınmalıdır. ... [b]izim zırhlıda başka devletlerin bayrağını görenler o zırhlının bizim olmadığına hüküm edecekleri gibi şapka, salıp vesair şiarı küfür giyen ve takınanlarda milliyeti İslamiyeden çıkıp küfür zümresine iltihak etmiş olduklarına hüküm ederler (1993: 28-9, 30).

İskilipli, şapka giymekle namaz kılmamak, zekât vermemek, zina yapmak veya hırsızlık yapmak arasında karşılaştırma yapıp şapka giymenin hırsızlıktan ve zinadan çok daha kötü olduğunu çünkü onların insani güdülerle yapıldığını aklın dışarıda kalabileceğini ama şapka giymenin insanın kendi iradesiyle yaptığını söylemektedir (1993b: 31). Bir milletin kıyafetinin, o milletin dini ve milliyetini gösterdiğini söyleyen İskilipli, diğer milletlerin giysilerini giymemek için cesaret gösterilmesi gerektiğini de belirtmektedir. Böylece İskilipli,



Mustafa Kemal'in kurduğu gibi ama tersinden şapka ve medeniyet arasında bir özdeşlik kurmuştur. Çalışmada şapka ve şapka giymenin etrafı, batı taklitçiliği, başka milletlere benzemek, şeriata karşı gelmek gibi günahlardan oluşan ve müminleri, giyilmesiyle İslamiyet'ten çıkartacak olan durumlarla eşleştirilerek bir eşdeğerlik zinciri ile sarılmış ve medeni olmak, İslam kural ve kaidelerine uymakla özdeşleştirilmiştir.

### Sonuç Yerine

“Siyasal Düşüncenin Gelişmesi Konusunda Bir Üst Anlatı” adlı makalesinde İlhan Tekeli, toplumsal dönüşümlerde kazananlar ve kaybedenler gibi iki tarafın olduğunu belirtmektedir (2004: 30). Dönüşümden yararlanan kesimlerin yorumlarında çıkar, rasyonellik, uygar dünyanın bir parçası olmak gibi kavramlarla hızlandırılan bir modernleşme arayışının ön plana çıkarıldığını söyleyen Tekeli, bu dönüşümde kaybedenlerin söylemlerinde ise kimliğini ya da kendi özü olanı yürütme gibi kaygıların ön plana geçtiğini ve dönüşmeye karşı oluşturulması istenilen direncin gerçekleştirilmeye çalışılacağını ifade etmiştir (2004: 30). Bu bağlamda yeni kurulan Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının kazananlar, bu çalışma kapsamında tanımladığımız İslami söylemin taraftarlarının ise kaybedenler konumundan hareket ettiğini ve söylemlerini toplumsal uzamda durdukları bu noktadan kurduklarını söylemek mümkündür. Yeni düzenin kurucusu olarak Kemalist söylem içinde şapka, hedef olarak işaret edilen medeni olmanın göstergelerinden biri olarak anlamlandırılırken İslami söylem içinde batı taklitçiliği olarak anlamlandırılmıştır. Kemalist söylemde şapkanın fesin yerine geçmesi, sadece dış görünüşle ilgili değil aynı zamanda insanların zihinlerinde dinden bilim ve akla doğru bir değişimle ilgilidir ki, asıl hedef de bunu gerçekleştirmektir.

Medeni olmanın ancak İslam'ın kural ve kaidelerine uymakla mümkün sayıldığı İslamcı söylemde ise şapka bir küfür alametidir: Şeriata karşı gelmektir ve başka bir milletten ve dinden olmakla aynı şeydir. Batı taklitçiliği kesin olarak olumsuzlanan ve karşı çıkılması gereken bir durumdur. Kemalist ve İslamcı söylemlerin şapkanın anla-

mını sabitleme mücadelelerinde, şapkaya birbirine karşıt anlamları benzer stratejiler kullanarak yüklemeye çalıştıkları görülmüştür. Kemalist söylem sultanı ve medeniyetin karşısında duran “*gafiller* ve *cahilller*” olarak nitelediği din adamlarını bir tehdit unsuru olarak olumsuzlar, marjinalleştirir ve yasaklarken, İşlami söylem içinde olumsuzlanan ve marjinalleştirilerek tehdit unsuru haline getirilenler, halkın en hassas noktası olan din yardımıyla kesinlikle yasaklanan batı taklitçiliği ve batıyı taklit edenlerdir. Bu tehdit unsuru, karşı kampın kendini kurması için temel kurucu unsur olarak çalışırken aynı zamanda etrafını çevirecek olan eşdeğerlik zincirini de belirlemektedir.

Her iki söylem de kendisini ve anlamlandırma haritasını oluştururken yapılanlar ve söylenenler için toplumsal rızanın ve meşruiyetin kazanılmasında olumsuzlama, ötekileştirme, dışsallaştırma, yadsıma ve marjinalleştirme yollarına başvurmuş; Kemalist söylem, meşruiyet için Mustafa Kemal’in kurtarıcı kimliğini; İşlami söylem, dini kuralları ve peygamberi ne çıkartmıştır. Son olarak, Kemalist söylemin bütünlüklü bir yapı kurmak için kullandığı parçalardan biri ve laikliğin tarihsel öncülü olan şapkayı, kılık kıyafette yapılan laikleştirme girişimi olarak ele almak ve şapka inkılâbının, İşlam cemaatinin kolektif baskısından kişiye kurtarma girişiminde uygulanan bir strateji olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şapka inkılâbı ile laiklik arasındaki olası ilişkiyi bir başka çalışma bağlamında yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

### **Kaynakça**

Aktaş, Cihan (1991). *Tanzimat’tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*. İstanbul: Nehir.

Aybars, Ergün (tarihsiz). *İstiklal Mahkemeleri Cilt 1-2/1920-1927*. İstanbul: İleri.

Aydemir, şevket Süreyya (1992). *Tek Adam*. İstanbul: Remzi.

Baydar, Mustafa (1973). *Atatürk ve Devrimlerimiz*. İstanbul: İş Bankası.

Baytimur, Mehmet (1982). *Atatürk’n Kastamonu Gezisi ve şapka Devrimi*. Ankara : Topraksu Kartoğrafya Müdürlüğü.

- Bekiroğlu, Serdar “Atatürk’ün Şapka İnkılabı”. [http://www.egitirim.gen.tr/Serdar\\_Sapkaink.htm](http://www.egitirim.gen.tr/Serdar_Sapkaink.htm) (Erişim tarihi 12.12.2009)
- Belge, Murat (2002). “Mustafa Kemal ve Kemalizm”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 2: Kemalizm*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 29-44.
- Bora, Tanıl (2004). “Milliyetçi Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 251-269.
- Çelik, Nur Betül (2002). “Kemalizm: Hegemonik Söylem”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 2: Kemalizm*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 75-91.
- Çelik, Nur Betül (1999). “Söylem Kuramları. Hegemonya Kavramı ve Kemalizm”. *Doğu Batı* (8). Ankara: Doğu Batı. 33-48.
- Deren, Seçil (2004). “Kültürel Batılılaşma”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 382-402.
- Dursun, Çiler (2004). “İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58 (4). 47-82.
- İmece, Mustafa Selim (1959). *Atatürk’ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri 1925*. Ankara: Tarih Kurumu.
- İskilipli Mehmet Atıf (1993). *Frenk Mukallitliği ve Şapka*. Mücahit Korkmaz (haz.) İstanbul: Zafer.
- Keyman, Fuat (1997). “Kemalizm, Modernizm. Gelenek”. *Toplum Bilim Güz* (72). İstanbul: Birikim. 84-101.
- Kılıç, Selami (1995). “Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı” *Atatürk Yolu* 4(16). 529-547.
- Laclau, E. ve Mouffe. C. (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev., Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Şerif (1995). “II: Mahmud Dönemi ve Tanzimat’ın İlanı”. *Türk Modernleşmesi*. Makaleler 4. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 9-20.

- Mardin, Şerif (2003). "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler" *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Makaleler 1. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 161-180.
- Mardin, Şerif (2003). "Yerleşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk" *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Makaleler 1. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 203-240.
- Mardin, Şerif (2004). "Türk Devriminde İdeoloji ve Din". *Türkiye'de Din ve Siyaset*. Makaleler 3. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 145-168.
- Tekeli, İlhan (2004). "Siyasal Düşüncenin Gelişmesi Konusunda Bir Üst Anlatı". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 19-45.
- Uluğ, Naşit Hakkı (1973). *Üç Büyük Devrim*. İstanbul: Ak.
- Ünder, Hasan (2002). "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 2: Kemalizm*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 138-155.
- Yazman, Aslan Tufan (1969). *Atatürk'le Beraber, Devrimler, Olaylar, Anılar (1922-1928)* İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yeğen, Mesut (2007). "Kemalizm ve Hegemonya". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt 2: Kemalizm*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 56-75.
- Yılmaz, Mehmet Serhat (2005). "Atatürk'ün Kastamonu Gezisi ve Şapka İnkılabı". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 13(1). 223-232.

# 1930'lerden 1970'lere Türkiye'nin Gündelik Hayatında Yeni Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Radyo

**Eda Çetinkaya**

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Radyo, 1920'li yılların sonlarından 1970'lere kadar Türkiye'nin gündelik hayatında farklı işlevlere sahip olmuştur. Radyo ve gündelik hayat arasındaki bağları açıklamaya çalışmak döneme dair pek çok özelliği de ortaya çıkarmaya olanak verebilir. Bu amaçla çalışmada 1930 ve 1970 yılları arasına odaklanılarak, 15 kişi ile görüşme yapılmış, dönemin radyo dergileri incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** radyo, gündelik hayat, modernleşme, toplumsallaşma, radyo yayınları.

*From 1930's to 1970's Radio as a New Socialization*

*Medium in Turkey's Daily Life*

## Abstract

Radio had different functions in Turkey's daily life from the late 1920's to 1970's. Trying to figure out the connections between radio and daily life can make it possible to reveal a historical period's features. For this aim this essay focuses on the timespan between 1930 and 1970, 15 people were interviewed and radio magazines of the time were scanned.

**Keywords:** radio, daily life, modernization, socialization, radio broadcasts.

## *1930'lardan 1970'lere Türkiye'nin Gündelik Hayatında Yeni Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Radyo*

Birçok işleri birden gören aletler vardır... Radyo, böyle bir şeydir. Mükemmel bir halk üniversitesidir. Çeşitli konserlerin verildiği bir salondur. Gazetedir. Resmi tebliğlerin ilan edildiği duvardır. Tiyatro ve opera sahnesidir. Büyük vasıflarından biri de, icabında bütün bir milleti başına toplayabilecek bir miting meydanı olmasıdır (Radyo Dergisi, 15 Şubat 1944, sayı 27: s. 1).

“Radyo Dünyasının Hususiyetleri” 1944 yılında Burhan Belge tarafından bu şekilde aktarılmıştır. Radyo uzunca bir süre ülkemizde birçok işleve birden yarayan bir kitle iletişim aracı olma görevini üstlenmiştir. Kimi zaman konserlerle insanları şenlendirilmiş, kimi zaman herkesi pür dikkat başına toplayarak haberleri vermiş, kimi zamansa tiyatro sahnelerinin büyüsunü evlere taşımıştır. Özellikle 1970'lere, televizyonun yayına başlamasına kadar yaşanan dönemde gündelik hayatta radyo, düğmesi her çevrildiğinde insanları başka yolculuklara sürüklemiştir. Radyo milli birliğin kurulmasında önemli görev almış, kültürel batılılaşmanın ve modernleşmenin göstergelerinden biri olmuş, devletin kültür politikaları dâhilinde hem eğitim ve bilgilendirme, hem de eğlendirme aracı olarak kullanılmış, yeni bir ideoloji ve kültür yaratılırken devlete aracılık, insanların gündelik hayatlarına da eşlik etmiştir.

Kitle iletişim araçlarından bir döneme damgasını vuran radyoya sadece kurumlar tarihi üzerinden bakmak, gündelik hayata etki eden farklı unsurlarını eksik bırakacaktır. İletişim araçlarının tarihi ile toplumun gündelik hayatını birleştirerek ilerlemek, yaşanan değişimleri

tarihsel biçimde incelemeyi de kolaylaştıracaktır. Çalışma kapsamında radyonun 1930 – 1970 yılları arasındaki dönemde Türkiye'nin gündelik hayatının içerisinde nasıl yer aldığına, insanların toplumsal yaşamlarının değişimine nasıl etki ettiğine değinilmektedir. Farklı yaş gruplarından kişilerle yapılan görüşmelerden<sup>1</sup>, radyo dergilerinden ve anı kitaplarından yararlanılarak radyonun geçmişte günlük yaşamdaki yeri, önemi açıklanmaya çalışılmıştır.

## **Modernleşme ve Batılılaşma Aracı Olarak Radyo**

Bilindiği gibi radyo, kültür davamızın en önde giden samimi bir yardımcıdır. Bir düğmecinin çevrilmesiyle dünyanın dört bir bucağını ta kulaklarımızın dibine kadar getirmek kabildir. Bizleri faydalandırdığı ve bedii zevklerimizle okşadığı içindir ki radyoyu pek severiz (Radyo Postası, 9 Nisan 1954, Sayı 1: s.1).

Radyonun kuruluşu ve gelişimi, Cumhuriyet döneminin başlangıcı ile aynı döneme denk gelmektedir. Amerika ve Avrupa'da radyo

1 Araştırma kapsamında 15 kişi ile görüşülmüştür. Bu kişilerin 8'i kadın, 7'si erkektir. Kişilerin doğum tarihleri 1924, 1926 (2 kişi), 1930, 1935, 1936, 1939, 1940, 1944, 1950 (3 kişi), 1952, 1954 ve 1957'dir. Radyonun kurulum aşamalarını bilen 1920'li, 1930'lu yaş grubu ile doğduklarında radyo var olan 1940'lı, 1950'li yaş grubu örneklem için seçilmiştir. Gündelik hayattaki değişimi daha çok yaşadıklarından ve radyo ile daha çok zaman geçirdikleri düşünüldüğünden 1920, 30 ve 40 doğumlulara araştırmada ağırlık verilmiştir. Günümüz gençleri ve 1960 sonrası doğan kuşak ile görüşülmeme nedeni ise çalışmanın tarih sınırlılığı ile ilgilidir. Gençleri araştırma içine katmak, radyonun bugününe uzanmayı gerektirdiğinden farklı bir çalışmanın konusudur.

yayınlarının 1920 ve 1922 yıllarında başladığı düşünüldüğünde, Türkiye’de 1927’de radyo yayınına başlanmış olması önemli bir gelişmedir. Yeni kurulmuş bir sistemde radyonun bu denli hızlı ülkeye giriş yapması devlet ve yurttaş arasındaki bilgilenme, eğitim, haberleşme ihtiyacı ile yakından ilişkilidir. Radyo, devlet-millet arasında bağlantı kurma işlevinin yanında, yeni tasarlanan milli kültürün yayılmasına aracılık edecek, batılılaşma ve modernleşmeyi kolaylaştıracak bir araç olarak da düşünülmüştür. Her ne kadar ilk yıllarda radyo yayınları Ankara ve İstanbul çevresi ile sınırlı kaldıysa da yine de ülkeye yeni bir iletişim aracının gelmiş olması olumlu bir gelişme olarak görülmektedir<sup>2</sup>. Bu nedenle devlet, ideolojik gücünü bildiği radyoyu, yeni yaratılan kültür politikalarını yaymak için kullanmıştır. Radyo, Cumhuriyet kültürünün ve modernleşmenin yayılmasının en önemli araçlarından biri olma görevini üstlenmiştir.

Cumhuriyetin ilk dönemlerine modernleşme ve batılılaşma çabaları damgasını vurmuştur. Türkiye’deki modernleşmede reformlar Batı örnek alınarak gerçekleştirilmiş, modernleşme Batılılaşma olarak düşünülmüş, Batılılaşma siyasal, toplumsal ve kültürel açıdan modernleşmenin temel kurucu öğelerinden biri haline gelmiştir. Batılılaşma “zihniyet, kurum ve kimlik” oluşturma süreçlerini etkiler (Kahraman, 2004: 125). Bu nedenle Batılılaşmayı salt siyasal düşünce içinde ele almak tartışmayı eksik bırakır. Çünkü “batılılaşma örtük ve açık boyutlarıyla gündelik hayatı ve düşünme düzeylerini, bir bütün halinde belirleyecek güce sahip”tir (Kahraman, 2004: 125). Batılılaşma bir “bilgi aktarımı” sürecini de ifade eder. Bu bilgi aktarım ve reform sürecinin dışarıdan uyarıldığına; gelenekten kopuş olarak algılandığına; yukarıdan aşağıya doğru, pozitivist dünya görüşü merkeze alınarak, eğitilmiş seçkin sınıf, entelijansia tarafından dayatmacı bir biçimde gerçekleştirildiğine, bu süreçte halkın pasif olarak tanımlandığına dair yoğun tartışmalar vardır (Köker, 1995; Kahraman, 2004; Ahıska, 2005). Köker’e göre Pozitivizm doğrultusunda iktisadi düzeyde hızlı kalkınma ve sanayileşme ile “pozitif bilim ve teknolojinin

2 1959’da İstanbul ve Ankara dışında İzmir, Adana, Antalya, Gaziantep, Kars, Erzurum ve Van’da radyo istasyonları kurulması için çalışmalara başlanır. Bu çabalar ancak 1961 sonrasında sonuç vermeye başlar. 1961 İzmir, 1962 Adana, Gaziantep, Antalya, 1963 Kars ve 1964’de Van’da istasyonlar açılır (Oskay, 1971).



insanlığa sağladığı olanaklardan yararlanarak toplumu muasır medeniyet seviyesine erişirme" (1995: 223) amaçlanırken, kültürel alanda da, Batılı değerleri aşılama çabasının kısmi başarısına karşılık bürokratik entelijansiyanın anlam dünyasını dayatması, gelenekseli bir kenara koyması ve Kemalizmin bürokratik-muhafazakâr bir ideolojiye dönüşmesi anlamında sorunludur (1995: 236).

Türkiye'deki modernleşmenin askeri bürokrasi ve seçkin sınıf tarafından gerçekleştirilmesi gündelik yaşamın şekillenmesinde ve dönemin sosyal hayatında resmi bir anlayışı da beraberinde getirmiştir (Özer, 2006: 181). "Cumhuriyetin medeniyet projesi sadece devletin yapısını değiştirmekle kalmamış, onun yanı sıra insanların yaşam şekillerine, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklarına kadar her alanda müdahil olma ve nüfuz etme isteğini taşımıştır" (Özer, 2006: 184). Böylelikle modernleşme kültürel alana da yansıtılarak ilerleme süreci hızlandırılmaya çalışılmış, halkın yenilikleri içselleştirmesi amaçlanmıştır. Toplumun her alanında kendisini baskın bir şekilde gösteren modernleşme projesi ile kitle iletişim araçları arasında bağ kuran Oskay'a göre, reformlara yönelen az gelişmiş toplumlarda başlıca haberleşme araçları radyo ve televizyondur. Haberleşme ve bildirişim olanaklarının genişlemesi insan kültüründe önemli değişikliklere sebep olabilmekte, hayat tarzının değişmesine yol açmaktadır. Burada önemli olan temel nokta, kitle iletişim araçlarını "toplumun değişiminin ana nedeni" olarak görmek yerine, iletişim araçlarının var olan koşulların ya da değişimlerin pekiştirilmesi yönünde politikalara nasıl destek sağladığını anlamaktır (1971: 10-12).

Modernleşme ve batılılaşma projesi içinde radyo teknolojisi "millet hayalini başka birçok iletişim ortamından daha fazla mümkün kılmıştır" (Ahıska, 2005: 20). Bütünleştirici bir teknolojiye sahip olan radyo ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde milletin, milli birlik halinin kültürel ve ideolojik inşası sağlanmaya çalışılmıştır. Ahıska'ya göre radyo teknolojisi ve radyo dili devletin halk üzerinde hegemonya kurmasına yardımcı olmuştur. Ayrıca milli kültürü kurmaya çalışan seçkinler "kendilerine batı tarafından yansıtılan eksikliği, batı araçlarını kullanarak telafi etmeye" çalışmışlardır (2005: 318).

Atatürk 1936 yılında TBMM’de yaptığı bir konuşmasında “Ulusal kültür için pek lüzumlu olduğu gibi arsiulusal ilgiler bakımından da yüksek değeri olan radyo işine önem vermemiz çok yerindedir” demiştir (Radyo Dergisi, 1942, Sayı 2: s.4). Radyonun ülkede yayılması bu nedenle Batı’ya yaklaşma ve Batılılık hali olarak sevinç uyandırmıştır. Batıdan gelen bir aletin ülkede kullanılmasına ve gündelik olanı etkilemesine verilen değer, Batılı olma, Batı’yı yakalama düşüncesi bağlamında ilgi çekicidir. Modern Türk insanı yaratılırken dış görüntü ve dil Batı’yla uyum sağlayacak şekilde reformlarla değiştirilirken, kullanılan araçlar da Batı standardına uyum sağlamıştır. Bu bağlamda radyoda yer alan müzik yayınlarının türlerinin Batıya uyum sağlamada kullanılması örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Kültürel batılılaşma” içerisinde müziği değerlendiren Deren, müziğin Cumhuriyet döneminin en keskin işleyen kültür politikalarından biri olduğunu belirtir. Batı müziği modernleşme içerisinde yüceltilmiş, “alaturka” doğu musikisi “kederi işleyen, insana hesapsız hüznler çökerten” yanları ile eleştirilmiştir (2004: 396- 397). Deren’e göre müzik meselesi bir kimlik meselesi haline gelmiş, Türk müziğinin kökeni tarih ve müzik çevresinde değil, siyaset ve ideoloji çevresinde tartışılmıştır (2004: 398). Bu bağlamda radyodaki müzik yayınlarının içeriği dikkat çekicidir. 2 Kasım 1934 – 6 Eylül 1936 arasında “Şark musikisi” İç İşlerinin kararıyla radyodan kaldırılır. Uygulama halkın müzik zevkinin resmi politikalara göre zorla Batı’ya yönlendirildiğine dair eleştirilere neden olurken, şark musikisi isteyen bazı dinleyiciler radyolarını Mısır radyosuna ayarlamıştır (Deren, 2004: 398–399)<sup>3</sup>.

Her ne kadar radyo yayınlarında belli bir dönem Türk Halk müziği ile Türk Sanat Müziği yayınları kesilmiş ve halk şarktan uzaklaştırılmaya çalışılmış olsa da, halkın bir kısmınının Mısır Radyosuna kayışı bazı görüşmelerde ve anı kitaplarında da örneklenmiştir. Görüşülen kişilerden 1926 doğumlu Behiç, Mısırlı sanatçı Ümmü Gülsüm’ü dış

3 Mısır müziğinin arabeske etkisi, 60’lı yıllarda arabeskin popülerleşmeye başlaması ve 90’lara dek TRT kanallarında arabeskin yasak kalışına dair tartışmalar için bkz; Meral Özbek (1994). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim Yayınevi.

yayınlarında takip ettiklerini söylemiştir. KKTC I. Cumhurbaşkanı Rauf Denktaş da radyo ile ilgili anılarını anlatırken Kahire Radyosu'nu dinlediklerini belirtmiştir (Demir, 2005: 15). Denktaş 1936 yılında babasının aldığı radyoyu dinlerken evin büyüklerinin verdiği tepki, aslında kültürde yaşanan Doğu-Batı çelişmesini ve yaşlılar tarafından radyoya yüklenen anlamları da yansıtmaktadır.

Bir istasyondan tam güzel bir müzik sesi duyduğumuzda, 'Oh ne güzel müzik' demeye kalmadan, babaannem ya da anneannem odaya girer ve 'Kapatın şu gâvur icadını, evin bereketi bozulacak' diye söylenirlerdi. Babam istasyondan istasyona geçerken, Kahire Radyosu'na rastladığında hepimiz Arapça konuşmalara odaklanır kalırdık. Ninelerimizin yüzlerindeki hayret ifadesini gören babam ise onlara 'Yarın Cuma, buradan Kur'an okuyanları da dinleyebilirsiniz' diye söylerdi. Ertesi güne kadar radyo kullanılmaz ve Cuma günü, Kahire radyosundan Kur'an okumaya başlandığında ninelerimiz, başlarını örterler, tesbih ellerinde, gözler yaşlı, başlarını sallayarak okunan Kur'an'ı huşu içinde dinlerlerdi. Böylelikle ev halkı radyo ile barışmış, bizler de böylece gavurluktan kurtulmuş olurduk (Demir, 2005: 15-16).

Radyo, Batı icadı olarak sunulmuş ve Batılılaşmanın bir aracı olarak resmi politikada kullanılmış olsa da halk içinden gelen tepkiler, insanların araca hemen uyum sağlayamadıklarını da göstermektedir. Belge, özellikle kırsal kesimlerde radyonun ilginç tepkilerle karşılandığını belirtir: "Örneğin bazı evlerde kadınlar radyo dinlerken başörtülerini bağladılar, çünkü radyodan erkek sesi geliyordu" (Belge, 1983b: 864).

Batılı bir araç olarak radyoya uyum sağlama yollarının hep önceden gelen kültürden çıkan çözümler ile sağlanması ilgi çekicidir. Birinde, radyo Kur'an dinlemek için kullanılarak "gâvurluktan" kurtulmanın yolu olmuş, diğerinde de kadınlar başlarını örterek mahremlerini radyodan çıkan ama nereden geldiği belli olmayan sestten koruyarak Doğu tepkileri ile Batı'ya çözüm üretmişlerdir.

Bu örnekler de Certau'nun belirttiği egemen sistem tarafından pasif ve baskı altında tutulmaya çalışılanın bulunduğu, hile ve kurnazlıklar içeren bir direnme yolu olarak sunulabilir. Gündelik hayat kültürlerinin tümünü güçlü ve daha az güçlü arasındaki çatışma ile açıkla-

mak mümkün ise, radyo yayınlarındaki değişime karşı geliş bu tip bir egemen düzeni dönüştürme ya da düzene direnme uğraşına denk gelebilecektir (de Certau, 2009).

## **Radyoya Erişim Olanakları ve Radyonun Kapsayıcılığı**

Hiçbir neşir vasıtası, radyo kadar geniş yığınlara hitap etmek mazhariyetine erememiştir. Bu bakımdan radyonun yaptığı ve yapabileceği birçok hizmetler vardır... Radyo, hiç farkında olmadığımız halde bu dil birliğini yavaş yavaş kuruyor. Radyonun söz neşriyatını dinleyen vatandaşlar ister Kastamonulu, ister Konyalı, ister Kayserili... olsun kültür dilimizin devamlı ve sistemli tesiri altında kalmaktadır (Radyo Dergisi, 1941, Sayı 1: s.2)<sup>4</sup>.

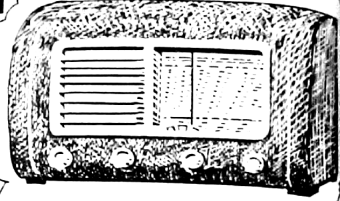
Dönemin radyo müdürü Vedat Nedim Tör, radyonun kapsayıcılığına ve eğitim işlevine değindiği makalesinde radyonun her gün millet ölçüsünde "bir dersane rolü" oynadığını söylemektedir, bu tıpkı Belge'nin radyoyu halk üniversitesine benzetmesi gibidir. Gerçekten de Kasım 1928'de kanunlaşan harf devrimi ve 1 Ocak 1929 itibarıyla Arap harfleri ile basımın yasaklanması sonucu her ne kadar memleket çapında yoğun bir okuma yazma eğitimi başlamışsa da yaygınlaşması uzun zaman almıştır. Bunun yanında gazetelere erişim son derece problemlidir. Görüşmelerde babası gazete bayisi sahibi olan 1944 Ordu doğumlu Osman, 1960 öncesinde gazetelerin Ordu'ya haftada iki ya da üç kere geldiğini söylemiştir. Eski İstanbul Milletvekili 1933 doğumlu Nevzat Yalçıntaş, İkinci Dünya Savaşı sırasında mahallelinin radyo dinlemek için bahçelerinde toplanmasını anlatırken de okuma yazma ve maddi sıkıntı sorununa dikkat çeker:

O dönemde harf devrimi yapıldığından halkın birçoğu, okuma yazma bilmezdi. Bilenler ise belli yaşın üzerinde eski yazı bilirdiler. Geri kalan kısım ise yazı bilmeyenlerdi. Dolayısıyla bugünkü gibi fazla gazete okunmazdı. Rahmetli babacığım balkonumuzun bir tarafına ajans dinlemek için radyoyu yerleştirirdi. Bahçeye sandalyeler yerleştirilir, o zamanın tabiriyle "ajans" dinleyebilmek için evimizin bahçesi mahallenin ileri gelenleriyle dolup taşardı. Bu arada gelen misafirlere annem çay ikramında bulunurdu... (Demir, 2005: 30).

4 Radyo Müdürü Vedat Nedim Tör'ün "Dil ve Kültür" adlı makalesinden alınmıştır.

Ülkedeki okuma yazma sıkıntısı, gazetelere erişimin sorunlu olması gibi nedenlerden dolayı radyonun önemli bir eğitim ve bilgilendirme aracı olarak işlev gördüğü açıktır. Ancak vericilerin yetersizliği ve radyoların pahalılığı nedeniyle yaşanan kapsayıcılık sorunu, radyonun eğitim yönünün ülkeye ne kadar yayılabildiğini sorunlu hale getirmiştir. Özellikle kırsal kesimler radyoya erişimde sıkıntı yaşamıştır.

# İSTE KÖYLÜMÜZÜN RADYOSU PİLLİ HEROFON



NEYSEKİ AKŞAMA BU  
YORGUNLUĞUMU GİDEREBİLECEK  
BİR HEROFON RADYOMVAR.



AKTAŞ . T . A . Ş .  
SULTAN HAMAM KENDOROS HAN N:6 İSTANBUL  
TEL 2383

Radyo ilk çıktığı zamanlardaki verici gücünü ilerleyen zamanlarda geliştirmeye devam edemediğinden, ülkede radyoya erişen kişi sayısı sınırlı kalmıştır. 1965’de radyo istasyonlarının toplam etki alanı Türkiye yüzölçümünün % 36,8’ine, potansiyel radyo dinleyici kitlesi ise genel nüfusun % 42,6’sına denk düşmektedir (Oskay, 1971)<sup>5</sup>. Yüzdelere bakıldığında 1965’lerde radyo yayınlarına ülkenin yarısının bile erişemediği görülmektedir. 1969 yılında Türkiye radyoları güç ve toplam yayın alanı bakımından Avrupa ülkeleri arasında son sıralarda yer almaktadır. Sınır komşuları ile karşılaştırıldığında da durumun parlak olmadığını belirten Özakman’a göre de “başlangıçtaki küçük mesafe, zaman geçtikçe radyoculuğumuz aleyhine büyümüştür” (1969: 7).

Köy ve kent arasında radyo dinleme durumunda belirgin bir farklılık vardır. Başta vericilerin gücü nedeniyle köyde yaşayanların radyodan yararlanma olanakları zayıftır. Türkiye köylerinde nüfusun % 36’sı hiç radyo dinleyememektedir. Köylük alanda yaşayanların % 19’u her gün radyo dinlerken, % 56’lık bir kesimin birkaç haftada bir kez ya da daha seyrek radyo dinleyebildiği ortaya çıkmıştır ki, araştırmanın yapıldığı yıl 1970’lere doğru gelen bir zaman diliminde bulunmaktadır (Oskay, 1971)<sup>6</sup>.

Köydeki tek sorun radyonun teknik imkânları ile ilgili değildir. Aynı zamanda ekonomik durum da çok büyük bir belirleyicidir. Radyoya sahip olma, lüksün ve zenginliğin işaretidir (Demir, 2005: 29). Toplumsal hayatta önemli rolü olan radyoya ve “radyo sahibi olma” imajına, ilgili dönemin edebiyatında da sıklıkla rastlanmaktadır. Bunlardan biri Necati Mert’in yazdığı *Gramofonlar, Radyolar, Teypler* adlı kısa öyküdür. Öyküde radyo, köy ve şehri birbirinden ayıran unsurlardan biri olarak sunulmaktadır. Öyküde köyde parası yetip radyo alabilen Rüstem Ağa, radyosu sayesinde köydeki ününü artırmıştır. “... Rüstem daha sonra da kendi isteğiyle beş lambalı bir Philips radyo

5 Oskay verileri 1966 yılında yayınlanan “ 2. Beş Yıllık Kalkınma Planı Radyo ve Tv Özel İhtisas Komisyonu Raporu”ndan derlemiştir.

6 Oskay, Frederick W. Frey adlı araştırmacının 1966 yılında yayınlanan “The Mass Media and Rural Development in Turkey” adlı çalışmasından yararlanarak bu verileri sunmuştur.

almış, köyün bir numaralı adamı olmuştu. Alamet bir şeydi radyosu, sesi de öyle..."<sup>7</sup> (Mert, 1979: 81).

Radyonun kapsayıcılığı ile ilgili diğer bir sorun, Özakman'a göre TRT'nin kurulup radyo yayınlarını devraldığı 1964 yılına dek radyo içerikleri toplumun geneline hitap etmemesidir. Radyo içerikleri geçen yıllara rağmen geliştirilememiştir. Radyonun devlet tekelinde olması ve iktidarda olan partinin lehine kullanılması da bu durumun önemli nedenlerindedir<sup>8</sup>. Yeterli bir tartışma ortamı ve konularda çeşitlilik henüz 1960 başlarında radyoda sağlanamamıştır<sup>9</sup>. "Hizmete girişten 37 yıl sonra radyo yöneticilerinin ve onları yönetenlerin, radyoyu 'magazin düzeyinde müzik' ve dereden tepeden sohbet aracı olarak aldıkları, ya da almak zorunda kaldıkları anlaşılır" (Özakman, 1969: 21). Özakman özellikle radyo yöneticilerinin yaratmaya çalıştığı "elit" içerikten duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir:

İşçiyi işine, köylüyü tarlasına potporiler ve valslerle uğurlayan "radyocu için radyo" tutumu sona ermiştir. İtiraf etmeliyiz ki, bu kolay olmadı. Eski alışkanlıkların rahatlığı ve bağlayıcılığına kapılmış yayıncıların, yani "Ev Saati"nde "bonfile parizyen" anlatılmasını yadırgamayanların, kuru fasül-ye anlatılan bir ev saatli radyo yayıncılığına dönüşmesi kolay olmazdı. 2.1.1965 sabahı yayınlanan HM (Halk Müziği) özel programını "Gültepeliler dinlemiştir" diye değerlendiren İstanbul Radyosunun bir yöneticisi, herhalde radyosunun kalitesinin düştüğünden kaygılıydı (1969: 32).

- 7 Uygarlığın bir ölçütü olan teknolojiyi takip etmek aynı zamanda esnafın müşteri çekme yoludur. Rüstem Ağa artık radyo değiştirmekten yorulmuştur ancak arkadaşları tavsiyesinde eğer teknolojiyi takip etmezse müşterilerinin yeni radyo alan esnaf-lara gitmelerine ses çıkarmaması gerektiğini söyler. Ticarete tutunmak için radyo-nun kullanımı, görüşmeler sırasında da örneklenmiştir. Küçükken kahvehaneleri olan 1939 Konya doğumlu Osman Nuri, kahvehaneyi açarken hemen radyo da aldıklarını çünkü o dönemde radyosuz kahve olmadığını belirtmiştir. Kahvehaneyi 1949 yılında açtıklarında halen evlerinde radyo yoktur.
- 8 Jülide Gülizar'ın *Haberler Bitti Şimdi Oyun Havaları* adlı anı niteliğindeki kitabında radyo ve hükümet arasındaki bağlantılar, yaptırımlar anlatılmaktadır.
- 9 Özakman'ın eleştirisinin haklı yönleri olmakla birlikte, 1941- 42 yıllarının radyo yayınlarında *Ziraat Takvimi*, *Meslekler Konuşuyor*, *Kitap Sevenler Saati* gibi eğitim yönü olan programlar az da olsa görülmektedir.

Metni okurken 1980 öncesi lüks tüketim ile henüz tanışmamış, tüketim alışkanlıkları böylesine değişmemiş, çoğunluğu memurların ve orta gelirlielerin oluşturduğu bir toplum göz önüne geldiğinde Özakman'ın eleştirdiği nokta haklılık kazanmaktadır. Özakman bu durumun 1965 sonrası TRT'nin yerleştirmeye çalıştığı içerik ile değiştirildiğini savunmuştur<sup>10</sup>.

Bahsedilen tüm teknik, ekonomik ve içerikle ilgili sorunlara karşın Türk halkı radyoyu sevmiş, ilgiyle karşılamış ve günlük hayatlarının içine dâhil etmiştir. Öyle ki bir süre sonra radyo, gündelik hayatın vazgeçilmezlerinden biri haline gelmiştir. Televizyon yaygınlaşmış halk, sesten sonra yeni bir cazibe merkezi olan görüntüyle karşılaşınca kadar da yerini korumuştur.

## **Radyonun Gündelik Hayata Girişi ve Radyonun Yeni Bir Toplumsallaşma Biçimi Yaratması**

“Radyolu yıllar, sözcüklerin de çağrıştırdığı gibi, o dönemin bir kesitine yapılan kısa bir yolculuktur. Cep telefonlarının, bilgisayarların, internetin olmadığı yıllara...” (Dinçmen, 2007: 11).

Türkiye'ye radyo Amerika ve Avrupa'dan sonra yayına başladığından, radyo ile ilgili bilgiler kendisinden önce gelerek ülkede merak uyandırmıştır. Türk halkı için, içinden bir yerlerden ses gelen radyo şaşırtıcı bir icattır. Türkiye'de gündelik hayatta teknolojiye yer verilmesi halkın büyük kesiminde hızlı gerçekleşmesine rağmen modernleşme kısmında da ele aldığımız gibi radyonun özellikle yaşlılar tarafından anlamlandırılması, kabul edilmesi daha zor olmuştur (Dinçmen, 2007). Murat Belge Türkiye ile Batı'dan gelen teknoloji arasındaki ilişki şöyle aktarmaktadır:

Sanayi devriminden beri Batı dünyası teknik yenilik tekeline sahip. Bu bakımdan Türkiye'de günlük hayatın dokusu içinde beliren her teknik

10 Özakman'ın kitabı radyoculukta 1964 TRT öncesi ve sonrasını ele alır. TRT öncesi eleştirilirken, TRT döneminin getirdiği yenilikler açıklanmaktadır. Ancak kitapta TRT öncesi dönemde ya da TRT döneminde hükümetlerin radyoya ilişkin uyguladığı baskılar hakkında bir yorum bulmak zordur. Özakman kitabı yazdığı dönemde TRT'de Merkez Program Daire Başkanı'dır.



yenilik Batı'dan gelme bir nesne olarak tanındı ve yaşandı. Bunların kendi maddi-manevi ortamımız dışından gelen nesnelere olması, çok zaman onlara yarı büyüdü, fetişistik anlamlar yüklenmesine yol açtı. Türkiye geleneksel olarak Batı'nın dışında olmakla birlikte aynı zamanda Batı'nın en yakın komşularından biriydi de. Bu durum, gelen yeniliğin hem çabuk gelmesine, çabuk yayılmasına, hem de hala hafifçe 'yabancı' kalmasına yol açıyor (1983b: 863–864).

Radyo tam da Belge'nin belirttiği gibi Türkiye'de büyüdü bir araç olarak karşılandı. Çocuklar radyonun içinden her an birinin çıkmasını beklerken, yaşlıların bazıları da "şeytan icadı" olarak radyoyu anlamlandırdı ve evden içeri bile almak istemedi (Dinçmen, 2007).

## **Radyo ile İlk Tanışmalar**

Radyonun gündelik hayata girişinde hatıralarda kalan en önemli anlardan birini radyo ile ilk tanışma oluşturmaktadır. Birçok kişinin anılarında bu an büyüleyici, merak uyandırıcı niteliklere sahiptir. Radyonun Türkiye'ye yeni geldiği ilk dönemlerini yaşayan kişilerin belki de radyo ile ilgili unutamadıkları ortak anları onu ilk gördükleri zamandır.

İlk radyo spikerlerinden Jülide Gülizar radyo ile nasıl tanıştığını şöyle anlatmaktadır: "Radyonun sesini ilk kez, komşumuzdaki aygıt-tan duymuştum. İlk duyduğum ses, Atatürk'ün ölüm haberini veriyordu. Evimize radyonun girdiği yıl, 12 yaşındaydım" (Gülizar, 1994: 13).

Aynı şekilde çalışma kapsamında görüşülen 1930 Bursa doğumlu Yıldız için de radyo ile ilk tanışması Atatürk'ün ölümü ile çakışmaktadır. 8 yaşında bir çocuk için mutlu bir an olması beklenirken, Cumhuriyet Türkiye'sinin en acı günlerinden birinde radyo ile tanışmış ve hiçbir zaman bu kederli tanışmayı unutamamıştır:

İlk radyoyu Atatürk öldüğü zaman görmüştüm. Komşumuzun vardı. Gidiyorduk, dinliyorduk hem ağlıyorduk. Atatürk öldüğü zaman. 1938'de (ağlıyor...) İlk radyoyu o zaman görmüştüm ben. Yoktu bizim radyo. Babam asker olduğu için bizim hiçbir şeyimiz yoktu. Radyo ev

sahibimizindi, biz iniyorduk sadece. Atatürk öldü diye hepimiz oraya iniyorduk. Ağlıyorduk orada. Naklen veriliyordu Atatürk'ün ölümü. Ondan sonra senelerce yine yoktu bizim radyomuz... 1948'de evlendim, Ankara'ya geldim. Bir radyo aldık. Çok sevindik radyomuz olduğu için. Ondan sonra artık her gün dinliyorduk devamlı.

Çalışma kapsamında görüşülen 1950 Ordu doğumlu Sabri radyoyu ilk kez 7- 8 yaşlarında dayısının evinde görmüştür. Görüşme sırasında anlattığı, babasına ait hikâyeye ise radyoyu bilmeyen, ilk defa gören yetişkin insanların tepkisini anlamak için oldukça önemli ve yüzümüzü gülümseten bir anı niteliğindedir:

Babamın bir hikâyesi var. Fatsa'da elit tabakanın girebildiği Yalı Kahve'sinde bir masanın üzerinde radyo varmış. Babam köyden alışveriş için dükkânına gelen insanlara (radyo nedir bilmeyen) "bir kutudan ses çıkıyor" deyip, inanmayanlarla iddiaya girermiş. Sonra alıp götürürmüş Yalı Kahvesi'ne. Radyoyu görmelerine rağmen inanmayan insanlar masanın örtüsünü kaldırıp altında biri mi var diye kontrol ederlermiş.

1926 Erzurum doğumlu Naci ise radyo ile tanışmalarını anlatırken kamusal alanlarda yapılan radyo yayınlarına işaret ediyor. Radyonun ilk yıllarında birçok evde radyo olmadığından yayınların genel alanlarda yapılması bir kamusal hali yaratması açısından da önemli bir nokta olarak karşımıza çıkıyor.

Radyoyu ilk defa 13- 14 yaşlarında Erzurum'da gördüm. Bir yerden neşriyat yapıyordu, oradan dinliyorduk. Hatta babamın milletvekili oluşunu da radyodan öğrendim. Belediye Parkındaki hopperlörden radyo dinlerdik. Kimsenin evinde radyo yoktu. Belediyeden yayın yaparlardı... 1940 başlarında ilk radyomuzu babam aldı. 1938 babam Erzurum milletvekiliydi. 3 dönem milletvekilliği yaptı. Sonra Samsun'a gittik. Orada da radyomuz vardı.

Radyonun en önemli işlevlerinden biri halka haberleri, o zamanki deyimile "ajansları" ulaştırmaktı. Babanın milletvekili olduğunu Belediye parkında yapılan radyo yayınından öğrenmek, Atatürk'ün ölümü hakkındaki yayını naklen radyodan dinlemek gibi özel olaylar dışında da radyonun en önemli amaçlarından biri halka haberleri iletmekti.

İlk radyo bizim eve 1934'te geldi. Yüksek bir rafa koyduk üstünü örtülerle örttük, böyle dantelli. Sadece havadisleri dinlemek için açıldı. Babam havadisleri hiç kaçırmazdı. Radyoda klasik müzik olurdu. Mesut Cemil, Münir Nurettin de konserler verirdi. Radyo saatinde açılır kapanırdı...

Biz ilk radyomuzu Osmaniye'de savcıyken 1938'de almıştık. Haberlerde pencereye koyardık, pencerenin altında haberlerde adam dolar, haberleri dinlerdi. Radyo çok nadir evlerde vardı (Atauz, 1998: 228)<sup>11</sup>.

1954 doğumlu çocukluğu Balıkesir'de geçen Metin doğduğunda evlerinde radyo olduğunu belirtiyor. Ancak büyüklerinden duyduklarından hareketle radyonun haber verme özelliği açısından önemini şöyle aktarıyor:

Balıkesir'de annemlerin sokağında tabii herkesin evinde radyo yok. Bir evde radyo varsa ajans saati o zamanlar haberlere ajans derlermiş ya da önemli bir şey yayınlanacaksa herkes o evin yakınına, bahçesine gidermiş. Evdekiler de açar, sokağa her tarafa yayın yaparmış yüksek sesle. 1935'li – 40'lı yıllar. O zamanlar herkesin evinde radyo yokmuş. Parklarda, çay bahçelerinde özellikle özel bir durum varsa insanlar oraya gidip radyo dinlermiş. 40 – 45'lerden sonra insanlar evlerine radyo almaya başlamış. O da herkeste değil.

Haberler, halk tarafından beklenen ve düzenli takip edilen radyonun en önemli yayınlarındandı. Radyo için ayrıca bir haber ekibi yoktu. Anadolu Ajansı'nın topladığı haberleri radyo spikerleri okurdu. Bazı radyo profesyonelleri dönemin radyo haberciliğinin yeterli seviyede olmadığını vurgulamaktadır:

O yılların haberciliği içerik açısından olduğu gibi teknik açıdan da son derece ilkel görünümdeydi. Bırakın çağdaş nitelik taşımasını, üç beş kişiden oluşan bir haber ekibi bile yoktu. Doğal olarak muhabir diye birileri de... Haber kaynağımız, bir devlet kurumu olan Anadolu Ajansı... (Gülizar, 1994: 34).

11 Pencerelerin açılarak radyo yayınının sesinin sokaktaki kişilerin duyması için yükseltilmesi her zaman yukarıdaki anı kadar masumane olmamıştır. Özellikle Hitler dönemi Almanya'sında halkın nerede olursa olsun yayınları dinleyebilmesi için radyoların sesleri sokaklara verilirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz; Akarcalı, Sezer. (2003). *İkinci Dünya Savaşı'nda İletişim ve Propaganda*. Ankara: İmaj Yayınevi.



– Amca biz sizin komşunuzuz, babam rica etti.  
Radyolarını biraz daha açsınlar da biz de dinleyelim.  
– Nerede oturuyorsunuz?  
– Sekiz mahalle ötede.

Resim II: Radyo Dergisi, 1 Ocak 1945, Cilt 4, Sayı 37: s. 21.

Toplum için bu kadar önemli olan radyo haberlerinin, radyo binasına 1950'lerde nasıl ulaştırıldığı da ilginç bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Gülizar, haberlerin radyoya getirilme şeklini şu sözlerle açıklamaktadır: “Hazırlanan haber bültenleri, okunacağı saatten çok kısa bir süre önce radyo evine yetiştirilirdi. Kim getirirdi bilir misiniz? Sıkı durun: Bisiklete bindirilmiş bir memur...” (1994: 35).

### **Radyo Evin Baş Köşesinde...**

Radyonun toplum hayatına girmesi ve evlerde kendine yer bulmaya başlaması ile bu önemli, birçokları için büyüleyici aracın ev içinde nerede konumlandırıldığı da radyoya verilen değer açısından önemli bir veridir. Mekân ve gündelik hayat bağlantısını kurarken

radyonun nerede durduğu bize katkı sağlar. 1930 doğumlu Yıldız'ın görüşmeler sırasında, radyonun ev içindeki önemini konumlandırma açısından tanımlamaktadır: “(Radyoyu) Ufacık masa gibi bir şeyimiz vardı onun üzerine koyduk. Salon yoktu. Karşılıklı 2 tane odamız vardı. Masanın üzerine radyomuzu koyduk. Önünde de yemek yiyorduk. Arkada da radyo duruyordu.”

Bu örnekte radyonun yeri yemek masasının üzeridir. Evde yaşayanların radyoyu yemek yedikleri masaya koymaları sadece eşya sayısının azlığı ya da mekân darlığı ile ilgili görülmemelidir. Temel ihtiyaç olan yemek yemenin bir parçası olması, ailece oturulan sofrada radyonun bulunması, araca verilen değer ve insanların yaşantısında radyonun kapladığı yerin önemli bir işarettir. Radyo, ailenin bir parçası gibidir. İnsanların günlük hayatlarının birçok anına eşlik eden bir araç olarak toplumsal hayatta konumlanmıştır. Ordu Perşembe’de çocukluğunu geçiren 1952 doğumlu Nurver ise, Karadeniz’de mutfaklar çok büyük olduğundan ve genelde yemekten sonra da orada oturduklarından radyolarının geçmişte mutfakta durduğunu belirtmiştir.

Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde anı kitaplarını destekler nitelikte radyonun evin ortak alanlarından olan salonlarda, masalarda ya da rafların en üstlerinde kendine yer bulduğu ortaya çıkmaktadır. Radyo salonun başköşesinde herkesin dinleyebileceği şekilde konumlandırılmış ve dantel örtüler ile süslenmiştir. Dinçmen *Radyolu Yıllar’ı* anlatırken radyonun dantellerle bezenmesini ona verilen değer ve duyulan saygının bir göstergesi olarak nitelendirir (2007: 25).

Radyonun dantel ile süslenmesinin önemli bir nedeni de aracı tozdan korumaktır. Türkiye’deki kadınların temizlik alışkanlığının radyo üzerinde de kendisini gösterdiği görülmektedir. 1950 Tarsus doğumlu Gönül, radyonun evdeki mekânsal konumunu açıklarken evin en değerli eşyalarından olan radyoyu süsleme, güzel gösterme ve temiz tutma çabasını açıklar:

Radyomuz, oturma odasında herkesin topluca dinleyebileceği şekilde bir komodinin üzerinde duruyordu. Üzerinde annemin el işi olan ipek ketenden yapılmış kenarları “ruşulyeli” (bir nakış türü) bir örtü sürekli

olurdu. Bazen de dantel örtülürdü. Sonraki yıllarda çok tozlandığı için annem dantellerle süslü özel radyo örtüsü dikmişti.

Herkesin radyosu gibi bizimki de ufakça bir sandığın boyutlarında –Blaukpunkt marka- koskoca bir kütle idi. Yine herkesin ki gibi, bizim radyonun da üstünde toz almaması için sımsıkı giydirilmiş bir beyaz gömlek ve onun üstünde işlemeli ya da dantel örtüler bulunurdu. Dinleneceği saatlerde bu örtüler kaldırılır, ibadet edercesine bir sessizlik içinde radyonun başına geçilirdi. Özellikle de “Ajans Haberleri”nin dinlendiği saatlerde soluk almaktan bile korkardık. Çünkü İkinci Dünya Savaşı yıllarıydı ve bütün evlerde savaş haberleri, herkesin, özellikle de babaların merakla beklediği programlardı (Gülizar, 1994: 13).

Teknolojik bir iletişim aracı olan radyoya, Türklerin sanatsal yönünü simgelercesine dantellerle süslenerek, üzerlerine minik biblolar konularak bir anlamda yerel bir nitelik de kazandırılmıştır. Batı icadı radyo, Anadolu motifleri ile bezenmiş, bizden biri olarak salonlarda başköşeyi almıştır.

Radyonun yaygınlaşması teknik yeniliklerin yarattığı Türkiye’ye özgü “tepki-kalıplarına” bir başka ilginç örnektir. Bu gibi araçlar, hayatın zorluklarından çok “boş zaman” değerlendirmesine, eğlenceye yönelik oldukları halde Türkiye’de kitlelerin tüketim tercihlerinde ön sıralarda yer almışlardır. Söz gelişi birçok aile telefon ya da buzdolabına oranla, radyo sahibi olmaya öncelik vermiştir. Radyo, ev içinde, salonun başlıca eşyalarından biri olarak merkezi bir yere konmuş, salonda oturuş düzeni –şimdi televizyonda olduğu gibi- ona göre ayarlanmıştır. Benzeri elektrikli araçlar gibi, bu araçları icat etmiş ülkelerde kimsenin aklına gelmeyecek şekilde süslenmişlerdir (Belge, 1983b: 864).

Mobilyaya benzer büyüklükteki ihtişamlı, lambalı radyolar 1960 sonrasında ise boyutu küçülen transistörlü radyolar salonların en güzel ve gösterişli yerine konularak sergilenmiştir. Radyo, tasarrufun egemen olduğu, ithal ürünlerin şimdiki kadar yoğun olmadığı yıllarda zar zor para biriktirilip alınan kıymetli ve pahalı bir araç olduğundan meraklı çocukların oyun aracı olmasından sakınılarak koruma altına alınmıştır. Radyo, genellikle duvarlara yapılan raflara konularak çocukların radyoya erişimi engellenmiştir. Çünkü radyo bozulursa

hem tamir etmesi hem de yeniden satın alması çok zordur<sup>12</sup>. Dinçmen radyonun ev içinde zarar görmesinden sakınılan hali şöyle açıklamaktadır:

Radyonun yüksekçe yerlere konulması ise daha pratik sebeplere bağlanabilir; konuşan veya şarkı söyleyeni, radyo kutusu içinde arama merakını yenmekte zorlanan küçük parmakları engellemek. Yetişkinlerin radyoya bakışı farklı olmalıydı. Ancak, eve radyo geldiğinde –oldukça büyük, ahşap bir mobilya görünümündeydi- arka yüzünü görsem, hele hele içini açıp bakabilsem, o konuşanı ya da şarkı söyleyeni göreceğimden aşağı yukarı emindim... Bizden sonra gelen kuşaklar, radyonun içinde insan aramak yerine, radyoyu açmayı ve istasyon düğmesi ile oynamayı kendiliklerinden öğrendiler veya sanki bilerek dünyaya geldiler (2007: 25- 26).

Çocukların radyo ile ilişkisi bu bağlamda ilginçtir. Araştırma kapsamında görüşmelerde ve okunan anılarda özellikle erkek çocukların radyonun içindekini merak ettikleri ve bazılarının da cesaret ederek radyoyu açtıkları öğrenilmiştir. Bu duruma bir örnek ses sanatçısı Erol Büyükburç'un anılarında görülür. Büyükburç, dayısının radyonun içinde küçük küçük adamlar olduğunu söylemesi üzerine kimse evde yokken radyoyu sökmüş ve "Korkmayın, sizi korkutmaya değil görmeye geldim" diye konuşmaya başlamıştır (Demir, 2005: 40–41).

Bugün oturma odalarında, salonlarda nasıl ki aileler toplanıp televizyon izliyorsa radyolu yıllarda da her odada radyo bulundurmak mümkün olmadığından ailenin tüm fertleri bir araya gelerek radyo dinlerdi. Bu durum radyonun halka açık alanlarda toplanılıp dinlenilmesi gibi ev içinde de insanları bir araya getiren sosyal yönünün göstergelerinden biridir.

### **Lambalı Radyolardan, Transistörlü Radyolara...**

Radyo, henüz tüketim çılgınlığı ile tanışmamış Türkiye için batıdan gelen bir modernlik simgesi olduğu kadar, aynı zamanda bir lükstü. Yapılan görüşmelerde radyoların ne kadara alındığı hatırlanmasa da özellikle vurgulanan, radyonun özellikle ilk çıktığı zamanlar-

12 Çalışma kapsamındaki görüşmelerde 1954 doğumlu Metin, radyonun nasıl korunduğunu anlatırken özellikle bu cümleyi vurgulamıştır.

da pahalı olduğundan çoğu evde olmayışı, 1950'li yıllarla birlikte ucuzlayıp yaygınlaştığıdır.

Radyoların yurt dışından gelmesi de fiyatını artıran önemli bir unsurdur. 1939 yılında yazılan “*Radyo Almanağı*”nda Ragıp Uluğ, Amerika gezisinde gözlemlediği radyo fiyatları hakkındaki şaşkınlığını şu şekilde belirtmektedir:

... Amerika seyahatinde, radyoların her tarafta gördüğüm ucuzluğu beni hayretlere duçar eyledi. Mağazaların camekânlarında 2–3 Dolardan itibaren türlü türlü radyolar sıralanmış idi. Beş altı lambalı mükemmel bir radyoyu bizim para ile 20–25 liraya almak pek mümkün idi. Vaşington<sup>13</sup>'da bir mağazanın muazzam vitrininde mobilyalı ve gramofonlu büyük bir radyonun fiyatının ancak 99 Dolardan ibaret olduğunu görünce şaşırıldım. Bu cins radyoların bizdeki satış fiyatının 650 Lira olduğunu gazetelerdeki ilanlardan öğreniyoruz (1939: 2).

1940'lı yılların sonlarına doğru gelindiğinde radyo fiyatlarının biraz daha düştüğü görülmektedir. Yedigün dergisinin 1948 yılındaki sayısında yer alan RCA markalı radyonun fiyatı 230 liradır. 30 lirası peşin, geri kalanı 8 taksitle ayda 25 liralık ödemeler halinde halka sunulmuştur. Reklam sayfasının üst kısmında radyonun görseli yer alırken, alt kısımdaki metin şöyledir:

5 Lambalı Q103X Modeli. Bu radyo uzun senelerin müspet tecrübeleriyle meydana gelen eşsiz bir kıymettir. İmalindeki sağlamlık ve hassasiyet, hatlarındaki zevk ve incelik bu yeni RCA radyosunu hakikaten rakipsiz bir hale koymuştur. İhtiva ettiği kısa, orta ve uzun dalga sahaları üzerinden tekmlil radyo programlarını en açık ve pürüzsüz bir şekilde dinleyebilirsiniz (Akçura, 2002: 39)<sup>14</sup>.

Reklamda da görüldüğü gibi 1940'lı yılların sonlarında halen lambalı radyolar satılmaktadır. Radyo teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak, transistörlü radyoların gelişi ise 1960'lı yılları bulmuştur. Transistör teknolojisi ile radyo taşınabilir bir nitelik kazanarak küçülmüş

13 Alıntıda geçen kelimeler, dönemin günlük hayatı ve yazımda kullanılan dil ile ilgili önemli ipuçları verebileceğinden herhangi bir düzeltmeye gidilmeden çalışmaya aktarılmıştır.

14 Reklam, Akçura tarafından 15 Şubat 1948 tarihli Yedigün dergisinden alınmıştır.



ve ilk dönemlerine göre ucuzlamıştır. Artık salonlarda özel bir köşede konumlandırılan mobilya benzeri büyük ebatlı, açtıktan sonra ısınması gereken, belli bir süre sonra ses veren lambalı radyoların yerini çok daha az enerji ile çalışan küçük boyutlu transistörlü radyolar almıştır.

Sigara paketi büyüklüğündeki el radyolarından, koca dolap boyundaki 'möbleli' radyolara kadar, her ailenin çapına göre bir radyosu vardı. İçine bir yığın büyük boy pil koymak gereken portatif radyolar en çok piknikte maçları dinlemeye yarardı. Dijital teknolojinin adı bile yoktu. ... O yılların tüm eşyaları gibi radyolar da insanı sabırlı olmaya zorlardı. Pili el radyoları hemen ses verirdi de, lambalı radyoların ille de ısınması gerekirdi. Radyoyu açmak mutluluk verici bir eylemdi. Lambanın olduğu yerde keskin, lambadan uzaklaştıkça gölgelenen bir ışık radyonun ön panelini doldurur, büyüleyen kutu yavaş yavaş ısınır, derken ses gelirdi...(Tunç, 2001: 77).

Transistörlü, pilli radyolar ile Türk halkı birçok yere radyosunu da götürmeye başlamıştır. Özellikle Almancıların hepsinin elinde radyo olduğu, sokaklarda onlarla gezdikleri görüşmelerde belirtilmiştir<sup>15</sup>.

O yıllarda radyosu olmayan tek ev yoktu. Bazı evlerde bu sayı ikiye üçe çıkardı. Zaman zaman gazetelerde boynuzuna radyosunu taktığı öküzüyle tarlasını süren köylü fotoğraflarına, yollarda eline çanta gibi aldığı radyosunu dinleye dinleye yürüyen insanlara rastlardık. Evlerinde oturanlar sabahtan akşama kadar radyolarını dinlerlerdi (Gülizar, 1994: 30).

Bugün özellikle lambalı radyolar antika değeri taşımaktadır. Sadece yaşanan anıları anımsamak için değil, aynı zamanda artık çalınmasa bile bir süs eşyası olarak lambalı ya da eski transistörlü radyolar saklanabilmektedir. Görüşmelerin birinde lambalı ve transistörlü radyolar hakkında konuşulurken ilk lambalı radyolarını elden çıkardıkları için duyduğu üzüntü görüşülen kişi tarafından şöyle belirtilmiştir: "(Lambalı radyodan bahsediyor) ... Büyük bir şeydi. Biz değerini bilemedik. Eskiden verdik hâlbuki çok değerli şeyler. Anı

15 Almancıların radyoyu ev dışına çıkartarak radyo ile sokaklarda gezmesi daha çok "görgüsüzlük ve gösteriş" anlamında görüşülen kişiler tarafından kullanılmıştır.

olarak, antika olarak. Verdik gitti. Sonra transistörlü radyolar çıktı. Daha küçüktü, basar basmaz çalardı. Millet onları pikniğe götürürdü.”<sup>16</sup>

## Radyodaki Program Türleri ve Gündelik Hayat

Allo allo, muhterem samiin... Burası İstanbul telsiz telefonu... 1200 metre tul’-ü mevc, 250 kilosikl. Bugünkü tecrübe yayınıma başlıyoruz<sup>17</sup> (Gülizar, 1994: 9).

Türkiye radyolarının ilk anonsu yukarıda yer aldığı gibidir. Dene-me yayınları yerini düzenli yayınlara bıraktıkça radyo yayınlarının içerikleri de gelişmiş, çeşitlenmiştir. Radyodaki program içerikleri ve gündelik hayat birbiri ile uyum içinde ilerlemiştir. Yıllarla birlikte yayın içerikleri zenginleşmiştir. Teknik olanakların artması kadar dinleyicilerin istekleri de içeriğin gelişiminde belirleyici olmuştur. Ajans, başlangıcından itibaren radyonun olmazsa olmazlarındandır<sup>18</sup>.

Radyonun ilk yıllarında gazetelerde halkın radyo dinlemesini teşvik etmek için naklen yayınları duyuran haberler yapılmıştır. 1 Kasım 1929 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*’nde “Gazi hazretlerinin nutukları telsiz telefondan dinlenebilecektir” şeklinde haber çıkmıştır. 2 Kasım 1929 tarihli aynı gazetede ise Atatürk’ün nutkundan bahsederken şöyle bir habere yer verilmiştir: “Ankara- Bugün saat 3.00’de Meclisin açılacağı malum olduğundan herkes meclise ve radyoların bulunduğu meydanlara dolmuştur. Reisicumhur Hazretleri’nin TBMM’nde irat buyurdukları nutuk, şehrimizde de telsiz makinası olanlar tarafından dinlenmiştir. Ses ara sıra karışmış olmakla beraber nutku takip etmek mümkün olmuştur”<sup>19</sup> (Dinçmen, 2007: 37).

16 1954 doğumlu Metin ile yapılan söyleşiden alınmıştır.

17 Günümüz Türkçesi ile “Alo alo sayın dinleyiciler, burası İstanbul telsiz telefonu. Uzun dalğa 1200 metre, 250 kilosikl. Bugünkü deneme yayınıma başlıyoruz.”

18 Radyo haberlerinin önemine daha önce değinildiğinden bu kısımda kısaca değinilerek, diğer program türlerine geçilmiştir.

19 Nutuk’un meclisten yapılan ilk naklen radyo yayını olduğu belirtilmektedir (Dinçmen, 2007).

Dinçmen'e göre radyonun hayatımıza girmesiyle birlikte doğruluk, inandırıcılık adına sağlam bir referans kazanılmıştır. "Radyodan duydum" denildiğinde deyim yerindeyse akan sular durur. Radyonun gaipten gelen ses özelliği ile belki de kitleleri etkileme gücü bu denli fazla olmuştur. Radyo uzun yıllar her türlü tartışmaya kapalı, bir fenomen olarak algılanmıştır. "Radyo böyle dedi, ajans böyle söylüyor" temel doğruluk kriteridir (Dinçmen, 2007: 27).

Bu durum görüşmelerde de ortaya çıkmıştır. Radyonun siyasal yönüne dair çok fazla hatırlanan bilgi yoktur. 1924 ve 1930 doğumlu kişiler görüşmelerde, Demokrat Parti'nin (DP) son dönemine dek haberlerde belirgin bir siyasal yön fark etmediklerini belirtmişlerdir. Ancak 1930 doğumlu Yıldız DP'nin son dönemlerinde yanı başlarında yaşanan sokak kavgalarına dair hiçbir bilginin radyodan verilmediğini eklemiştir. Naci ise DP'nin son dönemindeki radyo kullanımını "DP'nin başını yedi" şeklinde ifade etmiştir. 1950'de doğan Gönül, 1960 ihtilalini radyodan dinlediğini belirtmiştir. Yassı Ada mahkemelerinin sürekli olarak radyodan takip edildiğini hatırlamıştır. Görüşülen diğer kişiler ise okudukları üzerinden, radyo özerk olmadığına, radyonun siyasal açıdan nasıl kullanılabileceğine dair yorumlar getirmiştir.

Demokrat Parti'nin son dönemlerine kadar radyo üzerinden yürütülen siyasal propagandanın çok da farkına varılmamış, radyoya güvenilmeye devam edilmiştir. Hükümet de radyonun halk üzerindeki etkisinden sonuna kadar faydalanmıştır. Ancak 1957'den itibaren ve darbe sonrasında radyonun inandırıcılık özelliği kırılmaya başlamıştır. Dinleyici radyolu yılların ilk döneminin aksine ne söylendiğini, neden söylendiğini sorgulamaya başlamıştır.

Haberler dışında dinleyicilerin günlük hayatına eşlik eden birçok farklı program türü radyoda yer almıştır. Özellikle yayın saatlerinin artması, yayıncılıktaki teknik gelişmeler ve dinleyicilerin beklentilerinin yükselmesi ile program türleri çeşitlenmiştir. 1941 yılı yaz döneminde haftaiçi ve cumartesi günde altı buçuk saat, pazar günleri ise sekiz saat olan yayın süresi, 1964 yılında Ankara Radyosu'nda on iki

buçuk saate, İstanbul Radyosu'nda ise on bir buçuk saate çıkmıştır (Özakman, 1969: 17). Her iki dönemde de en uzun yayın süresinin akşam saatlerinde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu durumun nedeni akşam saatlerinde tüm aile bireylerinin bir araya gelmesidir. Her yaştan, çalışan çalışmayan aile üyeleri bir araya gelerek akşamın en büyük eğlencelerinden biri olan radyoyu dinlemektedirler.

	1941	1954	1964
Sabah	1	1,5	2,5
Öğle	1,5	2	3
Akşam	4	5	7
Toplam	6,5	7,5	12,5

**Tablo 1:** Ankara Radyosu'nun Yayın Süreleri

1941 yılının program kalıbının haberler, *Türk Müziği*, *Batı Müziği*, *Evin Saati*, *Sonbahar At Yarışı Neticeleri* ve az sayıda söz programından oluştuğu görülmektedir. 1946 yılında *İstekler*, *Temsil*, *Halk Müziği*, *Radyo Gazetesi*, *Spor Haberleri*, *Geçmişte Bugün* gibi farklı programlar da içeriğe eklenmiştir. 1946 yılında haftada iki gün Cuma akşamları ve Pazar sabahları radyo oyunu yayınlanmaktadır. Söz programlarının sayısı artmıştır. Yıllar geçtikçe söz programlarına ayrılan zaman dilimi de büyümüştür. 1954 yılında *Dans Müziği*, *İngilizce*, *Plak Albümü*, *İsteyin Çalalım*, *Dini Ahlaki Muhasebe*, *Kahramanlar Geçiyor* gibi programlar yayında yer almaktadır. Müzik programları bu dönemde hala ağırlıklıdır.

1965 yılına gelindiğinde söz programları birçok farklı konu başlığı altında toplanır hale gelmiştir. Bunlardan bazıları Köy ve İşçi programları, Kadın ve Ev programları, Çocuk ve Gençlik programları, Bilim, Kültür, Sanat programları, Genel Eğitim programları, Moral (dini) programlar, Aktüalite ve Magazin programları ve Dramatize (radyo oyunları, eğlence, yarışma) programlardır (Özakman, 1969: 75-77). İçerik halkın geneline kapsayacak türdedir ve her yaş grubuna

hitap eden programlara sahiptir. Radyodaki bu söz programları yayınladıkları dönemlerden sonra bazı konuşmacılar tarafından kitaplaştırılarak da okuyucuya sunulmuştur<sup>20</sup>.

Görüşmeler sırasında radyo günlerinin en çok sevilen ve takip edilen programlarından biri olarak sözlü programlar öne çıkmıştır. Özellikle radyo temsilcileri, arkası yarınlar bugününün televizyon dizileri gibi sıkı bir şekilde dinleyiciler tarafından takip edilmekteydi. Dönemin ünlü oyuncularını yapımları seslendirir, ünlü tiyatrocular yönetirdi. *Radyo Tiyatrosu* daha özgün yapımlardan oluşurken, arkası yarınların çoğu Türk ve Dünya edebiyatının önemli romanlarından uyarlanırdı (Tunç, 2001: 82). Böylelikle dinleyiciler önemli edebiyat eserleri hakkında bilgi sahibi de olurlardı.

Temsil Şefi Kemal Tözem, radyofonik tiyatroyu şive ve lehçe birliğine hizmet eden, kitap, gazete gibi neşir vasıtaları ile halka anlatılmak istenenleri büyük bir kitleye daha canlı olarak sunan yayınlar olarak ifade eder. Radyofonik tiyatro, "bir gün köylere gidecek olan tiyatroya bu günden muhit ve seyirci" hazırlar. Tözem aynı zamanda radyonun seslerden yola çıkarak hayal etmemizi sağlayan yönüne vurgu yapar: "Radyo temsilcilerini dinlemeye alıştırsak, salonumuzun bir köşesine güldüren ve düşündürdüren –muhayyelerimizin genişliği, zenginliği nispetinde- rengârenk dekoru ve zengin aksesuarı ile modern bir sahne kurmuş oluruz" (Radyo Dergisi, 1941, sayı 1, s.23).

Görüşmeler sırasında arkası yarınları dinleyicilerin "canla başla" beklemelerinin bir nedeni olarak da efektler verilmiştir. Oyuncuların seslerinin dışında, verilen efektler ile hikâye, dinleyicilere adeta seslerle yaşatılmıştır.

Çocuk programları radyoda öne çıkan diğer bir sözlü program türüydü. Programlarda konuşmalar olduğu kadar, çocuk şarkıları da yer almaktaydı. *Çocuk Kulübü, Çocuk Bahçesi, Okul Saati, Atlı Karınca,*

<sup>20</sup> Kitaplaştırılan radyo programlarına birkaç örnek; Özakman, Turgut (1969). *Bizi Dinler Misiniz? Dil Üzerine Konuşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. Özakman bu kitabında Türkçe hakkındaki konuşmalarını kitap haline getirmiştir. Burhan Belge'nin (1940) *Radyo Konferansları* bu kitaplara başka bir örnektir.

*Masal, Orhan Boran ve Yuki* belli başlı çocuk programlarındandı. Bu programlarla çocuklar hem eğleniyor hem de öğreniyordu. *Okul Saati*, okullardaki ders programını takip ederek ilerliyor, bir tür etüt görevi görüyordu. Görüşmelerde *Çocuk Kulübü*'nün şarkısının hala hatırlandığı tespit edilmiştir. Jülide Gülizar da bu ezginin çocukluğunda her yayın saatinde yüreğini hoplattığını ifade etmektedir:

“Koşun koşun radyo başına, unutmayın bugünü  
Geçiyor iş başına, Radyo Çocuk Kulübü  
Ha Bor'da ol, ha Kars'ta, buluşuruz her hafta  
Değiliz çok uzakta, sana Çocuk Kulübü” (Gülizar, 1994: 14).

*Çocuk Kulübü*, aynı zamanda radyonun gelecekteki sanatçılarını hazırlama işlevi görüyordu. Bu programlarda yer alan çocukların önemli bir kısmı büyüdüklerinde spiker, ses sanatçısı, radyo tiyatrosu oyuncusu gibi farklı alanlarda radyoda yer alıyorlardı (Cankaya, 2003: 48).



Resim III: Radyo Dergisi, 15 Mayıs 1942. “Radyo Çocuk Kulübü”

Woody Allen'in yönettiği *Radyo Günleri*<sup>21</sup> filminde aile üyelerinin radyo dinleyiciliği ile sınırlı kalmadığı, radyo stüdyolarına giderek şovları yerinde izledikleri görülmektedir. Aynı durum Türkiye'deki radyo dinleyicileri için de yaşanmıştır. Büyük şehirlerde oturan kişiler stüdyolara giderek sevdikleri konserleri ya da programları izlemiştir. 1957 Ankara doğumlu Filiz görüşmede dört yaşındayken babasının onu *Orhan Boran ve Yuki*'ye götürdüğünü, kahkahalarla şovu izlediğini ifade etmiştir.

Spor programları çoğunlukla erkekler tarafından sabırsızlıkla beklenen yayınlardı. At yarışları, futbol ve boks maçları gibi farklı spor türlerine dair yayınlar yapılırdı. Spora olan ilgi arttıkça radyoda spor haberleri de yer almaya başladı. Olimpiyatlar dahi radyodan takip edilmekteydi.

Müzik programları ise radyonun vazgeçilmezlerindi. Tüm dinleyiciler müzik tercihleri farklılaşsa da radyodan müzik yayınlarını takip ederlerdi. Birçok evde plak, gramofon gibi aletler de olmadığından müziğe ulaşmanın en önemli aracı radyoydu.

Görüşmelerde severek dinlenen müzik programlarının başında Türk Sanat Müziği programlarının geldiği belirtilmiştir. Özellikle Zeki Müren, Safiya Ayla ve Müzeyyen Senar konserleri ilgiyle takip edilmiştir. Müzik yayınlarının radyocuları sıkıntıya soktuğu belki de tek nokta Özakman tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Matem günlerinde yapılacak yayın konusu, radyoculuğun kronik dertlerinden biridir. O kadar ki, ne yayınlanırsa tepki gelmesi üzerine -1962 Aralık, Kıbrıs harekâtı sırasında- postaların susturulması emredilmişti" (1969: 118). Böyle durumlarda matem günlerine yakışan ağırbaşlı müzikler çalınarak durum kontrol edilmeye de çalışılmıştı. Toplumda yaşanan olaylar ile radyo arasındaki bağ burada da açık biçimde karşımıza çıkar.

Radyo programları toplum hayatı ile paralel ilerlemiş, gündelik hayata eşlik etmiştir. Program türleri yerleştirilirken dinleyicilerin sıkılmaması ve gündelik hayatın ritmi göz önünde bulundurulmuştur.

Aynı tür programların üst üste gelmemesine, program saatinin hedef dinleyici kitlesine uygunluğuna, ardı ardına uzun programlar yayınlanmamasına, alışılmış program saatlerinin değiştirilmemesine, zıt programlar arasına geçiş sağlayacak programlar konulmasına özen gösterilmiştir (Özakman, 1969: 35- 38). Böylelikle gündelik hayatın ritmi ile radyodan yükselen ezgiler ya da sözlerin paralelliği artmış, insanlar için radyo dinlemek önemli bir faaliyet halini almıştır.

### **Radyo İle İlgili Basılı Yayınlar ve Sesin Yarattığı İmgeler**

Radyo fiyatları 1940'ların sonlarından itibaren daha makul seviyelere inip orta halli aileler de bu araca sahip olmaya başlayınca, radyoculuk sektörü sadece aracın satımı ile sınırlı kalmamıştır. Önce dergi ve gazetelerde radyolara ayrılmış sayfalar görülmeye başlanmıştır. Daha sonra radyo ile ilgili gazeteler, dergiler, almanaklar çıkartılmıştır. *Radyo Haftası*, *Radyo*, *Radyo Dünyası*, *Radyo Postası*, *Radyo Gazetesi*, *Radyo Almanacağı*, *Radyo Magazin* bunlardan birkaçıdır (Ersel vd., 2005). Bu yayınlarda radyoya ilişkin hem teknik hem de içeriğe dair haberler, bilgiler yer almaktaydı. Radyo magazinlerinde ise radyo sanatçıları ile ilgili söyleşiler, gerçekleştirilen programlar ile ilgili yorumlar ve sanatçılara dair son haberler verilmekteydi. Radyoya dair birçok yayın olmasına rağmen yapılan görüşmelerde bu yayınlardan haberdar olan ve okuyan birine rastlanmamıştır. Ancak gazetelerin radyo programı ile ilgili kısımlarını okuduklarını söyleyenler olmuştur.

Radyonun gelişimi ile birlikte çıkan radyo dergileri, radyo magazinleri gibi yayınlar sayesinde radyo hakkında topluma teknik bilgi verildiği gibi, bu dergilerde radyo yapımının ustalıkları da anlatılmış, *radyonu kendin yap* bölümleri yayınlara eklenmiştir. Görüşülen kişilerden 1935 Seydişehir doğumlu İsmet, kendi radyosunu yapan bir radyo dinleyicisidir. Yatılı okuduğu için bobin ve kondansatör alıp, kendi radyosunu yapmış ve kulaklık takarak okulda uyumadan önce dinlemiştir.

Çalışma kapsamında *Radyo Almanacağı*, *Radyo Gazetesi*, *Radyo Postası*, *Radyo Programı*, *Radyo Haberleri* ve *Radyo Dergisi* incelenmiştir. *Radyo Almanacağı* henüz radyonun çok yaygınlaşmadığı yıllara ait bir yayındır



(1940 başları). Yayının ilk sayfasında “Radyo ve Dünya Saatlerindeki Farklar” başlığı altında Avrupa ve Amerika radyolarını saati saatine takip etmek için ülkeler arası saat farkları verilmiştir. Almanak yazarları yurt dışında radyo ile ilgili yaşadıkları deneyimleri ya da radyo izlenimlerini anlatmaktadır. Radyoda istasyon bulma, radyo alıcıları, radyodaki parazitin giderilmesi, band grupları gibi teknik bilgiler dışında resimli radyo lügatı almanakta yer almaktadır<sup>22</sup>.

Almanakta dikkat çeken diğer bir bölüm “Okuyucu sorgu ve dilekleri”dir. Radyo ile ilgili istekler ve eleştiriler bu köşede yayınlanmakta, dinleyici-okuyucu ile etkileşim sağlanmaya çalışılmaktadır. 1940 yılının almanağında okuyuculardan gelen temel eleştiriler “neşriyatların başlangıç saatleri”ne, radyo yayınlarının uzaması ile ilgili isteklere ve içeriğin geliştirilmesine dairdir. Okuyuculardan gelen eleştirilere bakıldığında radyonun sosyal hayat içerisinde ne kadar önemli bir yer aldığı görülmektedir.

Resmi ve hususi bilumum müessesat öğle vakitleri 12’de tatil yaptıkları halde radyomuz 12 ½ da neşriyata başlamaktadır. Birçok fabrikalarda ve resmi dairelerde mevcut olan ahizelerden bu müstahdemin ancak yarım saat istifade edebilmektedir. Bu husustaki müteaddit dilekler, neşriyatın tamam onikide saat ayarı ile başlayarak yarım saatlik alaturka plak musikisinden sonra Ajans havadislerinin okunması ve onüçten sonra da ailelerin işine yarayacak ev işleri, biçki ve dikiş, yemek ve çocuk bakımı gibi faydalı konferanslar verilmesi merkezindedir. Hakikaten birbuçuk saatlik öğle neşriyatının bu tarzda yapılması çok istifadeli olur (Almanak, 1940: 137)<sup>23</sup>.

Özellikle tatil günlerinde ve çalışma saatleri dışındaki zamanlarda radyo yayınlarına dinleyiciler çok büyük önem vermektedir. Gün-

22 1940 tarihli yayında “Televizyonun Çalışma Esasları” adlı bir bölümün yer alması ilginçtir. Henüz radyonun bile yeterince yaygınlaşmadığı yıllardır. Türkiye’de televizyon yayınlarının 1968’de başladığı düşünüldüğünde 28 yıl öncesinden televizyon teknolojisinin tanıtımının yapıldığı görülmektedir.

23 Alıntıda geçen kelimeler, dönemin günlük hayatı ve yazımda kullanılan dil ile ilgili önemli ipuçları verebileceğinden herhangi bir düzeltmeye gidilmeden çalışmaya aktarılmıştır.

lük aktiviteler ile radyonun birlikte planlanabildiği, boş zamanları değerlendirmenin bir aracı haline geldiği okuyucu görüşünden ortaya çıkmaktadır. Radyo artık gündelik hayatın içinde hem sesi ile hem de yayınları ile yer almaktadır. Her iki kitle iletişim aracı da birbirini besleyerek ilerlemiştir<sup>24</sup>.

1953, 54, 55 ve 60'lı yılların sayıları incelenen *Radyo Gazetesi* ve *Radyo Magazin Dergisinin* içerikleri daha magazinseldir. *Radyo Gazetesi* radyo yayınları ile ilgili değişiklikleri vermeye devam etse de teknik konulardan çok içerik ve sanatçılar üzerinde durmaktadır. Artık merak edilen ve dergilerin birçoğunda öne çıkarılan radyo tekniği değil, radyodan seslerini duyduğumuz ama görmediğimiz sanatçıların, spikerlerin hayatlarıdır. *Radyo Gazetesi*'nin 50'li yıllardaki sayılarında gazete, okuyucu ve sanatkârlar arasında bir bağ işlevi kurmaya çalışmaktadır. Bu nedenle okuyuculara, sevdikleri sanatkârlara iletmek istedikleri hediyeleri gazeteye yollamalarını söylemektedir. Yollanan hediyeler ilginçtir. Sanatkârların gündelik hayatlarını dergiden takip eden okuyucular, sanatçıların hayatını bilerek hediyeler yollamaktadır. "Sanatkâr Kerim İleri'nin yeni doğan yavrularına 100 metre Amerikan Bezi" yollayan bir okur bulunmaktadır (*Radyo Gazetesi*, 3 Mayıs 1953).

Radyoda yer alan kişilerin hayatları, çalınan eserlerin bestecileri, şarkıcıların özel hayatları gazetede yer almaktadır. Böylelikle gündelik hayatta radyo sadece dinlenen bir araç olmaktan öteye giderek, radyoda yer alan kişilerin popülerleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Radyo artık bilinen, ne olduğu anlaşılan bir araçtır. Merak edilense radyonun içinden gelen seslerin sahipleridir. Böylelikle radyo ve radyoda yer alanlar kendilerini günlük hayatta yeniden üretmektedir.

Radyo dergilerindeki magazin haberlerinin bu kadar artmasını değerlendirirken Eryılmaz'ın söylediklerine bakmak açıklayıcıdır. Radyo yaygınlaşırken kendi kültürünü ve ikonlarını da yaratmıştır. Radyo sanatçıları tüm ulusun hayran olduğu "star" statüsüne kavuş-

<sup>24</sup> Radyo yayınları 1960'lı yıllarla birlikte azalmaya başlamış sonrasında da son bulmuştur. Bugün gazetelerde yer alan televizyon sayfalarının ve televizyon eklerinin kökeninin bu yayınlar olduğu düşünülebilir.



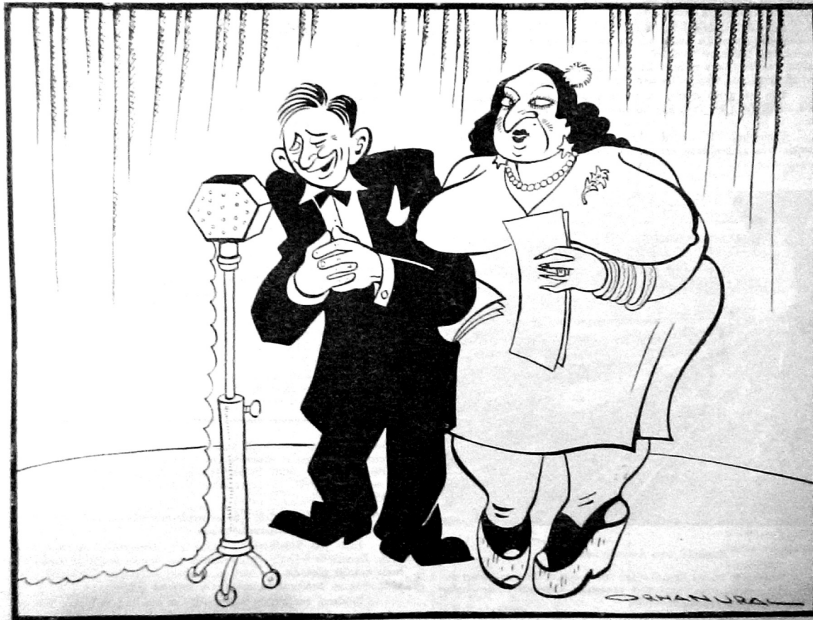
Resim IV: Radyo Gazetesi, 11 Mayıs 1960.

muştur (Eryılmaz, 2005: 92). Radyo sınavlarının yapıldığı zamanlar radyoya girebilmek için insanlar canla başla uğraşmaktadır. Radyo ayrı bir masal dünyası olarak insanlara sunulmaktadır.

Duran, radyonun hayalde görüntü yarattığını belirtir. Ses, bir şekilde insan tahayyülünde görüntü yaratmaktadır. Yaratılan görüntü ise öznelidir (2005: 115). İnsanların kahvede maçı radyodan dinlerken tıpkı televizyona bakar gibi, radyoya baktıklarını anlatır. "Sese televizyondaki görüntüye bakar gibi bakan insanlar"dan söz eder. Onlar hayallerinde stadyumu ve futbolcuları canlandırmaktadır. Televizyon ise radyo ile kıyaslandığında kişisel tahayyüllere yer vermektedir.

Ekranında görüntü belirmediği an, herkesin aklında artık aynı görsel vardır. Sesler ve seslerin çağrıştırdıkları bu bağlamda radyoya bir kimlik, kişilik kazandırmaktadır. Radyo, bu nedenle kişiliktir (Duran, 2005: 120).

Burhan Belge (1983), radyonun meraklılarına sanat hadiselerinin gerçeğine yakın bir kopyasını sunduğunu söyler. Bu durumun Belge'ye göre dinleyicinin lehine olan tarafları da vardır. Ses sanatçılarından örnek verir. Ses sanatçılarının "vücutları şekilsizleşmiş yahut dünyaya çehre züğürdü" olarak gelmiş olabilirler. Ama radyodaki ses, onları istediğimiz gibi hayal etmemizi sağlar.



Spiker – Sayın dinleyicilerimiz, şimdi Bayan Sülün İnce, kadımlar vücutlarını ve yüzlerini nasıl güzelleştirmeli? mevzulu konuşmasına başlıyor.

Resim V: Radyo Dergisi, 1 Nisan 1945, s.23.

## Sonuç

Toplumsallık halinin bir parçası haline dönüşen, sosyal hayatı farklılaştıran radyo dinleme etkinliği 1970'li yıllardan itibaren televizyonun çıkışı ile düşüşe geçmiş, radyonun yaşadığı parlak dönemleri televizyon yaşamaya başlamıştır. Radyo bugün daha çok arabalarda

trafikte dinlenen bir araç haline dönüşmüştür. Görüşmelerde 1924 doğumlu Naci, radyonun en parlak dönemlerini yaşayan biri olmasına rağmen bugün radyonun öldüğünü söylemektedir. Artık radyo dinlemekte, aradığı her şeyi farklı televizyon kanallarında bulmaktadır. 1930 doğumlu Yıldız ise halen radyo dinlemenin güzel bir şey olduğunu, evi şenlendirdiğini düşünmektedir. Eski alışkanlığı ile TRT dinlemeye devam etmektedir.

İletişim araçları farklılaşsa ve yerlerini yenilerine bırakmış gibi görünse de radyo önemini sürdürmeye devam etmektedir. 1930'lardan 1970'lere kadar giden süreçte radyo gücünü kanıtlamıştır. Bu yıllara geri dönüp radyoyu temel alarak toplumun gündelik hayatına detaylı biçimde bakmak aracın tarihini vermekten çok ötesini ortaya çıkarmaya yarayabilecektir. Gündelik hayatta, toplumsal yaşamda radyonun rolünün farklı açılardan düşünülmesi ve bugünkü yaşamla bağlantısının kurulması gündelik yaşamın dönüşümünü kavramak ve bugüne bakmak için önemlidir.

### Kaynakça

- Ahıska, Meltem (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı. Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis.
- Akçura, Gökhan (2002). *Uzun Metin Sevenlerden Misiniz?*. İstanbul: OM.
- Atauz, Sevil (1998). "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Gaziantep'te Gündelik Yaşamın Dönüşümü: Bir Sözlü Tarih Çalışması." *Bilanço 1923- 1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*" Uluslararası Kongresi. II. Cilt: *Ekonomi- Toplum- Çevre*. Ankara. ODTÜ. 217 – 229.
- Belge, Murat (1983). "Türkiye'de Günlük Hayat". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt 3. İstanbul: İletişim. 837- 860.
- Belge, Murat (1983b). "Türkiye'de Günlük Hayat". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt 4. İstanbul: İletişim. 861-876.
- Cankaya, Özden (2003). *TRT. Bir Kitle İletişim Kurumunun Tarihi: 1927- 2000*. İstanbul: Yapı Kredi.
- De Certau, Michel (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I. Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. Çev., Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost.

- Demir, Cengiz (2005). *Bir Radyomuz Vardı... Ünlülerin Radyo Anıları*. İstanbul: Pozitif.
- Deren, Seçil (2004). "Kültürel Batılılaşma". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 382- 402.
- Dinçmen, Gülben (2007). *Radyolu Yıllar*. İstanbul: G Yayın Grubu.
- Duran, Ragıp (2005). "Bir Haber Medyası Olarak Radyo". *Radyo ve Radyoculuk*. Sevda Alankuş (der.) içinde. İstanbul: IPS İletişim Vakfı. 113-130.
- Ersel, Hasan, vd. (2005). *Cumhuriyet Ansiklopedisi. 1941-1960*. Cilt 2. İstanbul: Yapı Kredi.
- Eryılmaz, Tuğrul (2005). "Radyo ve Radyoculuk". *Radyo ve Radyoculuk*. Sevda Alankuş (der.) içinde. İstanbul: IPS İletişim Vakfı. 87-111.
- Gülizar, Jülide (1994). *Haberler Bitti Şimdi Oyun Havaları*. Ankara: Ümit.
- Kahraman, Hasan Bülent (2004). "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 125-140.
- Köker, Levent (1995). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim.
- Mert, Necati (1979). *Gramofonlar, Radyolar, Teypler*. İstanbul: Yansım.
- Oskay, Ünsal (1971). *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon*. Ankara: Sevinç.
- Özakman, Turgut (1969). *Radyo Notları*. Ankara: Ayyıldız.
- Özer, İlbeyi (2006). "Cumhuriyet Döneminde Devrimler, Toplumsal Yaşama Etkileri ve Gündelik Hayat". *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zencirkıran (der.) içinde. Ankara: Nova. 177-201.
- Tunç, Ayfer (2001). *Bir Maniniz Yoksa Anneler Size Gelecek. 70'li Yıllarda Hayatımız*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Uluğ, Ragıp M. ve Nur, Orhan Salih (1939). *1940 Radyo Almanağı*. İstanbul: Kanaat.

### **Sürekli Yayınlar**

Radyo. (1941, 1942, 1944, 1945)

Radyo Gazetesi.(1953, 1954, 1955,1960)

Radyo Haberleri. (1949, 1950)

Radyo Magazin. (1950)

Radyo Postası. (1954, 1955, 1956, 1957, 1958)

Radyo Programı. (1937)





# Kültürel Perde ve “Çirkin Ördek Yavrusu” Filmleri

**Gamze Hakverdi**

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Bu çalışmada Hollywood sinemasının sıkça kullandığı bir anlatı arketipi olan “çirkin ördek yavrusu” filmleri psikanalizin sunduğu kuramsal çerçeveden okunmaya çalışılmıştır. Bu filmlerin tipik bir örneği olduğu için seçilen Seksi ve Çılgın filmi, Lacan’ın perde kategorisinin kültürel bir okumasını yapan Silverman’ın açtığı kuramsal yoldan ilerlenerek değerlendirilmiş ve sinema perdesinin kültürel perdeye nasıl ve hangi açılardan bağlandığı tartışılmıştır. “Çirkin ördek yavrusu” filmleri olarak bilinen ve bedensele “çirkinliği” anlatının çözülmesi gereken ana çatışması olarak konumlayan anlatılarda, genellikle bu çatışma çeşitli bedensel müdahaleler yoluyla “çirkin” beden “güzelleştirilerek” sonlandırılır. Bu filmlerde sinema perdesi ile Lacan’ın tanımladığı “kültürel perde” arasındaki özdeşlik neredeyse kesintisiz olarak kurulur. Bu çalışma bu özdeşliği nasıl kurulduğuna daha yakından bakmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Çirkinlik, “çirkin ördek yavrusu” filmleri, kültürel perde

## *Cultural Screen and “Ugly Duckling” Films*

### Abstract

This essay focuses on “ugly duckling” films which can be thought as a narration archetype especially in Hollywood through Lacanian “screen” and Silverman’s cultural comprehension of this term. In “ugly duckling” films, generally, the main conflict reveals through the existence of “ugly body” and resolves by “beautifying” it via physical interventions. It is very possible to observe in these films, the identification of cinematic screen and as what Silverman states “cultural screen”. This study examines constructing dynamics of identification of cultural screen and cinema screen.

**Keywords:** Ugliness, “ugly duckling” films, cultural screen

## Kültürel Perde ve “Çirkin rdek Yavrusu” Filmleri

Gz, kem boyutundaysa uzanıp yayılır, yakalar ve korkutur; aynen Picasso’nun figrlerinin gzlerini resmederken kili ieri itmek yerine dışarı çekerek oluşturduğu çıkık yuvarlaklar gibi (Leader, 2004: 44).

### Giriş

Hollywood romantik komedilerinde ve gençlik filmlerinde sıklıkla kullanılan arketipik anlatılardan biri, *ugly duckling* olarak da bilinen “irkin ördek yavrusu” anlatıdır. Bazı filmlere kip olarak da eklenen bu anlatıların ana atışması, filmlerde “irkin” olarak işaretlenen ve çoğunlukla kadın olan ana karakterin çeşitli müdahalelerle “gzleşmesidir”. Fox-Kales, ağdaş Hollywood sinemasının bireyin hızla başarı, zenginlik ya da sosyal statü elde etme arzusunu bedene yansıttığını ve bedenın dönüşümünün bu sosyal düşün katalizörü olarak görülmesini sağladığını söyler. Fox-Kales’e göre, Hollywood romantik komedileri, filmi izleyen izleyiciye bedenlerini her türlü ekonomik, fiziksel ve duygusal bedele rağmen yeniden şekillendirmelerini telkin eder. Yeniden şekillendirilmiş beden daha fazla kadınlık, romantizm, çekicilik ve sosyal mobilizasyon vaat eder (2011: 73). “irkin ördek yavrusu” filmlerinde bedene ilişkin bu telkin karakterler üzerinden oldukça açık bir biçimde işler hale getirilir; bedeni dönüştürmeyi amaçlayan tüm müdahaleler doğal ve meşru gösterilerek izleyiciye aktarılır.

“irkin ördek yavrusu” arketipinin filmin ana atışması olduğu *Seksi ve ılgın (The Hottie and The Nottie, Tom Putnam, 2007)* adlı filmde güzel bir kadın olan Christabel’i (Paris Hilton) elde etmek isteyen Nate (Joel David Moore), önce onun açıkça “irkin” olarak işaretlenen en

yakın arkadaşı June (Christine Lakin) ile arkadaş olmak durumundadır. Christabel tüm zamanını en yakın arkadaşı June ile geçirmektedir ve Nate için Christabel’e yaklaşmanın tek yolu June’a bir erkek arkadaş bulup ondan kurtulmaktır. Güzel kadının “çirkin” arkadaşı filmde açıkça bertaraf edilmesi gereken kötücül bir engel olarak sunulmuştur. Böylelikle filmin iki kadın karakteri yalnızca bedensel özellikleri üzerinden “güzel ve çirkin” olarak işaretlenmekle kalmamış, bu bedenlere “iyi ve kötü” karakterler olarak içerikler de atfedilmiştir. Filmin isminden itibaren bu karşıtlığın altı çizilir. Sentetik bir bağlantıyla bir araya getirilmiş bu iki beden arasındaki karşıtlıklardan biri her fırsatta yüceltilirken diğeri ise “arzulanamaz” olarak gösterilir. Diğer benzer anlatılarda da olduğu gibi “çirkin” olarak işaretlenen bedenin doğal varlığı yadsınır ve çirkin bedene ancak müdahale edilip, güzelleştirildiğinde “arzulanır hale geleceği” vurgulanır. Bedenin doğal varlığını elde etmesi ancak bu müdahaleden sonra gerçekleşebilecektir.

### **Kültürel İdeale Yakın Olmak ya Olmamak: İşte Tüm Mesele Bu!**

Freud, “benlik ile ilgili tüm deneyimlerimizin her zaman bedenden geldiğini ve bedenle sınırlandığını” söyler. Freud’a göre ego, bedensel duyulardan türeyerek, beden yüzeyinin zihinsel bir yansıması haline gelir (2001: 86). Benliğin bedenle böyle ilişkilendirilmesi, daha çok psişik bir biçimlenme olarak kabul edilen egonun bedensel boyutunu açık bir biçimde vurgular.

Lacan’ın ayna evresi olarak tanımladığı süreç egoyu yapılandırıcı bir süreç olarak işlev görür ve bedenin imgesinin aynada tanınarak

benlik tarafından üstlenilmesiyle başlar. Ayna evresinde bedensel koordinasyon yeteneği henüz gelişmemiş olan 6-18 aylık bebek, kendi bedenini bütünlüklü olarak duyumsayamaz. Bebeğin beden koordinasyonuna görece gelişmiş olan görsel duyusu, aynada kendi imgesiyle karşılaştığı anda devreye girerek bebeğin gördüğü imgeyi kendine ait bütünlüklü bir benlik olarak üstlenmesini sağlar. Lacan'a göre bebeğin kendi imgesiyle aynada karşılaşması sevinçli bir kendini kucaklama anıdır. Aynadaki imgesine bakan bebek kendini coşkuyla tanır ve bir bütünlük olarak ilk kez kendini kavrar. Bebek kendini aynada görürken kendisini aynaya tutan annesinin de orada olduğu varsayılır. Dolayısıyla bebeğin aynada gördüğü ve kendi olarak kavradığı, annesinin bedeninin devamı gibi görünen kurgusal bir imgedir. Aynadan yansıyan imge bir yandan kendiyi aynı olmakla birlikte, öte yandan bir başkasını da içerir. Dolayısıyla ayna evresinde kurulan özdeşlik, Lacan'ın deyişiyle bir "yanlış tanıma"dan [*méconnaissance*<sup>1</sup>] başka bir şey değildir. Bebeğin egosunu kuran ilk özdeşleşmenin bağlı olduğu dışsal imge paradoksal olarak hem kendiyi aynı, hem de kısmi ve kurgusaldır<sup>2</sup> (Lacan, 1977: 1-9).

Lacan'ın ayna evresi insanın kendini ilk kez aynadan geri yansıyan bir imge üzerinden (ki bu yansıtıcı anne de olabilir) dolayımlyarak ele geçirmesini açıklaması açısından önemli bir kuramsal temel oluşturur. Lacan, egoyu harekete geçiren bu psişik süreci birçok yapılandırıcı özdeşleşmenin ilki olarak tarif eder. "İmgesel ilişki Ayna Evresi'nin temel karakteristiği olmakla birlikte, bu ilişki biçimi tüm yaşam boyunca sürer. Lacan'a göre Ben'in esas işlevi bir imge ile

1 *Méconnaissance* "yanlış tanıma" olarak Türkçe'ye çevrilir. Fransızca olan *méconnaissance* kavramı İngilizce'ye *misrecognition* olarak çevrilir. *Méconnaissance*'da tanıma imgeyle kendini ilişkilendirerek gerçekleşir fakat bu ilişkilendirmenin yapıldığı imge her zaman öznenin kendi imgesi değildir. *Méconnaissance* imgenin kurgusalılığına vurgu yapar (Evans, 2006: 112).

2 Leader, bu özdeşleşmenin yalnızca aynadan geri yansıyan imge üzerinden değil, başka biri üzerinden de yaşanabileceğini söyler: "Böyle bir bedensel koordinasyonsuzluk durumu ile karşı karşıya kalan çocuk, bir bütünlük ve eksiksizlik vaadi sunan görsel imgelerle özdeşleşecekti. Bu, bir ayna imgesi, başka bir çocuğun ya da çocuğun çevresindeki başka birinin imgesi şeklini alabilirdi" (Leader, 2004: 31).

özdeşleşmek, bir kültürel imge halinde kendini görmektir” (Tura, 2007:184).

Lacan, bir başka çalışmasında tartıştığı “perde” [*screen*] kategorisiyle öznenin kendi görsel özdeşliği için bir dış temsile güvendiğini bir kez daha iddia eder Ancak bu temsilden bir ayna yansıması olarak değil, opak bir yüzey olarak düşündüğü “perde” olarak söz eder. Perde ile ayna arasında fark vardır. Perde ile perde aracılığıyla tanımlanan özne arasında benzeşikliğe dayalı bir ilişkinin olması gerekmez. Perde her zaman diğer bir kategori olan nazar [*gaze*] ile ilişkilendirir<sup>3</sup>. Lacan’a göre görsel [*scopic*] alanda ortaya çıkmak için bir dış nazar dolayımıyla öznenin üzerine ışık düşmelidir. Böylelikle bakılan öznenin imgesi perde üzerinden geçerek “fotoğraflanacak” ve tüm öznelere yansıtma işlevi gören perde tarafından varlığı onaylanacaktır. Lacan yalnızca insanın –türle özdeşlik kuran hayvanlardan farklı olarak– imgesel özdeşlik tarafından yakalandığını söyler. Lacan’a göre insan kendini bu imgesel özdeşlik içinde haritalandırır. Bu süreç doğrudan yapılandırıcı bir süreçtir. Özne görüş alanı içinde var olabilmek için perdede temsil edilmeli, ötekinin bakışı olan nazar tarafından da görülüp, varlığı onaylanmalıdır (1979: 105-106).

Silverman, Lacan’ın perde kategorisine kültür odaklı bir yaklaşım getirerek Lacan’ın metninin kendisinin sağladığından daha politik bir çözümlemeye kapı açar. Silverman, perdeyi “bir temsiller repertuarı” olarak düşünmeyi önerir ve belirli bir kültürde “kültürel idealin” karşısı olarak görülen ve “fark” olarak konumlanan her özelliğin bu temsiller repertuarında betimlendiğini savunur (2006: 36-38). Kültürel perdenin nazarı ayrıcalıklı olarak “kültürel perdenin idealine” aittir. “Lacan görsel otoriteyi bakış yerine nazara vererek, nazarı öznenin bakışından kesin şekilde ayırır. Böylelikle her birimiz için belirleyici olanın kendimizi nasıl gördüğümüz veya görmek istediğimiz değil, kültürel nazar tarafından nasıl algılandığımız olduğunu iddia eder” (Silverman, 2006: 37). Kültürel perdenin ideali, yapılandırıcı yansımayı öznenin üzerine bindiren nazarın ayrıcalıklı sahibi haline gelir.

3 Lacan, bu kavramları bir diyagramla açıklar. Bu diyagram için *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* adlı çalışmasına bakılabilir.

Dolayısıyla bakan özne hiyerarşisinin en üstünde kültürel perdenin idealleştirdiği özelliklere sahip olan –beyaz, heteroseksüel, erkek, Batılı, üst sınıf, kentli vb. – özne vardır. Bakılan ise kültürel perdenin yansıttığı tüm “fark” –siyah, kadın, queer, alt sınıf, Doğulu, vb.– gruplarıdır. Silverman, idealden uzak öznenin yaşadığı narsistik yarılmayı Franz Fanon’un *Siyah Deri, Beyaz Maske* adlı çalışmasından yaptığı alıntılarla örnekler. Silverman’ın alıntıları siyah erkeğin üzerine düşen beyaz nazarın öznedeki yarattığı dehşeti görünür kılar:

Kendimi beklerim. Arada, film başlamadan önce, kendimi beklerim. Çevremdeki insanlar beni süzerler, bakışlarıyla didik didik ederler beni, beni beklerler. Bir zenci güvey, zenci bir uşak boy gösterecek şimdi, yüreğimin vuruşları başımı döndürür<sup>4</sup> (Silverman, 2006:51; Fanon, 2009:134).

Bu alıntı, beyaz kültürel nazar tarafından Fanon’un siyah bir erkek olarak “zenci” imgesinin içine nasıl çekildiğini, başka bir deyişle nasıl “zenciliğe” çağrıldığını bize gösterir. “Ama bir imgenin içine çekilmek yabancılaştırıcıdır. Bedensel bütünlüğümüzü, kimliğimizde bir çatlak, bir uyumsuzluk gibi yüksek bir bedel karşılığında bize verir” (Leader, 2004: 31). “Çirkin ördek yavrusu” filmlerinde de çirkin olarak işaretlenen beden “çirkinliğe” çağrılır. Genellikle bu filmlerin ilk yarısında karşımıza çıkan yapay olarak üretilmiş ve aşırılıklarla dolu plastik çirkinlik, filmlerin ikinci yarısında bir maske gibi sökülüp atılır. Filmlerin ilk yarısında çirkin olduğu için kendisine her türlü kötücül içerik atfedilen bedene özgü karakter özellikleri, güzelleştikten hemen sonra büyük bir tesadüf eseri keşfedilip, anlatıya dahil edilir. Filmlerin ilk yarısı boyunca aşağılanan karakterin yabancılaştırılmış, kötücül bir içerik atfedilerek korkutucu hale getirilmiş varlığı ancak güzelleştikten sonra doğallaşır ve anlatının içinde bir karakter olarak farklı yanlarını ortaya sermesine izin verilir.

İdealleştirme, kültürel perde tarafından belli özneleri sevgiye layık olarak konumlayarak öz sevgiye dayalı bir bedensel ego üretimini kolaylaştırırken, kültürel idealden uzak olan aynı şekilde görülmez. İdeal öznelerin varlığı doğallaştırılırken, kültürel idealden uzak olanın

4 Silverman’ın ve Fanon’un çalışmalarının Türkçe’ye çevirilerinde küçük farklılıklar vardır. Burada Silverman’ın metninde yer alan çeviri kullanılmıştır.

varlığı ise marjinalleştirilir ve örtük olarak mümkün olduğunca kültürel ideale yaklaşmaya teşvik edilir. Dolayısıyla kültürel ideale yakın imgeler için öz sevgiyle gelişen bir bedensel egonun oluşması kolaylaşırken, kültürel idealden uzak öznenin kendi bedensel imgesine karşı öz sevgi duyması zorlaşır. "Kültürel nazar özneyi ideallikten uzaklaştıran bir imgeyle özdeşleşmeye mecbur ettiğinde, özne bunu çoğu kez dışarıdan bir dayatma olarak yaşıntılar. En azından, imgeye narsistik yatırım yapmayı (imge bir şekilde karşı koyularak "kurtarılmadığı" takdirde) reddeder ve imgeye mesafesini korumak için her türlü yolu dener" (Silverman, 2006: 40). Kültürel perdenin ideali, idealden uzak özne ona ulaşmaya çalıştıkça uzaklaşır ve uzaklaştıkça idealden uzak olan öznenin bedensel egosunda daha derin yarılmalara neden olur. Bu noktada Silverman'ın de değindiği gibi, kültürel idealden uzak özneler için öz sevginin kaynağı olan bir bedensel ego yaratmak hemen hemen imkânsızlaşır.

Silverman kültürel idealin erkek olduğu bir perde yansıması içinde kadın öznenin kendi bedensel egosuna yönelik endişesini de tartışmaya açarak kadın öznenin birden fazla alanda kültürel perdeyle çarpışmakta olduğunu söyler:

Normatif kadın özne eşzamanlı olarak hem anatomik hem de söylemsel yetersizlikle özdeşleşmeye mecbur edilir ve abartılı fiziksel güzelliğiyle iğdişliğin tüm izlerini silen 'mükemmel kadın' idealine özlem duymaya tekrar tekrar teşvik edilir. Bu yüzden hem eksiği hem de karşıtı kapsamalıdır: Erkek öznenin fallik öznitelikleri karşıtı üzerinden ifade edilebilirsin diye eksik; erkek öznenin arzusuna yetebilirsin diye tam olmalıdır. Bu, klasik bir "çifte-çıkılmaz" a neden olur; kadın özne ne ise o olma buyruğu altındadır, aynı zamanda da hem ontolojik hem de yapısal olarak [buna] yaklaşımdan alıkoyulmaktadır (2006: 60).

Silverman kadın özneye dayatılan mutlak güzellik arayışının öz sevgiyle hiç ilgisinin bulunmadığını söyler. Çünkü bu mutlak güzellik arayışı benliğe yönelik sürekli bir endişe yaratır ve kadın özne için benliği sevmeyi olanaksızlaştırır. "Sevinçli" bir kendini ayırmsamayı sadece, arzulanmış imgeyle imgesel bir birleşme mümkün kılacaktır, ancak bu imge azaltılamaz bir uzaklıkta kalır" (Silverman, 2006: 60-61).

“Çirkin ördek yavrusu” anlatı arketipinin anlatının temel çatışmasını oluşturduğu Hollywood filmlerinde de benzer bir endişe işler hale getirilir. Bu filmlerde çoğu zaman biri “güzel” diğeri “çirkin” olmak üzere iki ayrı kadın bedeni ya da önce “çirkin” sonra “güzel” olan aynı beden filmin ana karakteridir. Genellikle bu karakterin “çirkinliği” plastik olarak kurulmuş ve aşırılıklarla bezenmiştir. Filmin sonuna doğru yapılan müdahalelerle kolayca bu plastik çirkinlik ve aşırılıklar ortadan kaldırılır. Bu filmlerde kolaylıkla gerçekleştirilen müdahalelere tanık olan izleyici, bedenın böylesine kolay değıştirilebilir olmadığını ve kültürel idealle arasındaki uzaklığın böylesine kolay kapatılamayacağını sezer. Filmde zaten kültürel ideali temsil edecek bir “güzelliğe” sahip olan aktris, filmin kurgusu gereği önce plastik olarak çirkinleştirilip kültürel idealden uzaklaştırıldığında, sonrasında bu plastik unsurlar sökülüp yeniden güzelleştirildiğinde izleyiciye birbirleriyle çelişen iki örtük mesaj verilir: “Kültürel ideale yaklaşmak için kendi bedenini her ne pahasına olursa olsun dönüştürmesi gerektiği ve film gereği kurulan çirkinliğin plastik oluşuna dayalı olarak gerçek hayatta bunu yapabilmenin imkânsızlığı”. Her ikisi de kültürel perdenin görüntüsel özdeşi haline gelmiş olan sinema perdesinde “çirkin” olan bedenın olduğu haliyle sevebilme olasılığını dışarıda bırakır. İzleyici, “çirkin” olarak işaretlenmiş bedenle özdeşleşmeyi ret edecektir. Bu haliyle sinema perdesi kültürel perde ile birebir örtüşür ve izleyicinin bakışı olan nazarı kültürel idealin nazarı ile çakıştırır.

*Seksi ve Çılgın* filminde çirkin karakter güzel olana ulaşmayı açıkça engelleyen ve uzaklaştırılması gereken kötü bir engel gibi görülür. Bedeni olduğu kadar davranışları da yapay bir şekilde kötü ve kaba olan bu karakter, güzelleştikten sonra sevimli ve iyilik dolu bir karaktere dönüşür. Çirkin olmak ile karakter olarak kötücül olmak arasında hiçbir rasyonel bağ olmamasına rağmen, böyle bir bağın bu filmler tarafından nasıl böylesine kolayca kurulduğu sorusu bu noktada gündeme gelir. Bu soruya bir cevap verebilmek için nazarın yapılandırıcı işlevini bir kez daha hatırlamamız gerekir. Kültürel idealden uzak olan ve özdeşleşmenin reddedildiği beden, kültürel idealin idealliğini tanıtlayacak bir karşıtlık olarak var olmalı ve idealden uzak olan her özellik bu bedende sabitlenmelidir. “Çirkin” olarak işaret edilen bedene



"kötülük" atfetmek tam da böyle bir söylemi çalışır hale getirir. Nazar bu yönüyle, cehennemi başkaları olarak tarif eden Sartre'ın cehenneminin en yakıcı yönüne dönüşür: Başkasının bakışı. Sartre başkasının bakışını köleleştirici olarak tarif eder: "Beni niteleyen ve bu nitelemeyi bilemediğim gibi üzerinde etkiye de bulunamadığım değerlerin nesnesi olan olarak, kölelik durumundayım" (2010: 361). Ele aldığımız filmlerdeki nazar da böyle çalışır. Önce film içinde ikili karşıtlıklar yoluyla kültürel ideali ve idealden uzak olanı kesin olarak işaret eder. Sonrasında idealden uzak olana "bakarak" ona cehennemi yaşatır. Bu cehennemden tek çıkış yolunun ideale mümkün olduğu kadar yaklaşmak olduğunu ise kesin olarak bildirir.

*Seksi ve Çılgın* filminde çirkin olarak işaret edilen June, güzelleştirici müdahalelerden önce çeşitli şekillerde nazarın kendisine cehennemi yaşatan yönünü yaşantılar. June'un çirkin halini görenler koşarak uzaklaşır; sıklıkla onu görmenin "mide bulandırıcı" olduğunu gösteren sahneler tekrarlanır. June'un değişiminin başladığı filmin ikinci yarısından hemen önceki sahnelerden birinde arkadaşları ile birlikte gittikleri bir karnavalda karikatür çizen bir sanatçı, June'un yüzünü bir hayvanın bedeni üzerine çizer ve herkese bu karikatürü göstererek küçük düşmesine neden olur. June'un plastik bir aşırılıkla çirkinleştirilmiş bedeninden sıklıkla "tikindirici, mide bulandırıcı" olarak söz edilir. Filmin tüm bu sahnelerinde nazar, kültürel perdedeki idealin lehine çalışır. Kültürel perdenin nazarı böylelikle filmdeki diğer karakterler üzerinden işletilir. İzleyiciden de bu nazarı aynı şekilde üstlenerek, çirkin olarak işaretlenen karakterle özdeşliği kesin olarak reddetmesi beklenir. İzleyicinin bu karakterle özdeşleşme olasılığının kesin diye uğratılabilmesi onu mümkün olduğu kadar yabancılaştırmakla mümkün olur. Çirkin olarak işaret edilen karakter hem görünüş olarak aşırılıklarla dolu bir plastik makyajla çirkinleştirilir, hem de davranışlarıyla ölçsüz ve normlara aykırı hale getirilir.

Güzel kadının bedeninin kültürel ideale yakınlığını onamak için ise ona iyicil, sevilebilir ve arzu edilir bir içerik atfetmek gerekmektedir. Güzel kadın bu nedenle arkadaşı June'u çok seven, her zaman onun iyiliğini düşünen ve onun yalnız kalmasını istemediğinden ken-

disini de romantik bir ilişkiden alıkoyan karakter sahiptir. Böylelikle güzel kadın bedeninin “güzelliği” iyi karakter özellikleriyle de biçimlendirilmiş olur. Başka bir deyişle kültürel perdenin “güzel bedeni” aynı zamanda iyi karakter özellikleriyle bezeli bir içerikten dolayı da “ideal”dir. Bu idealliği iyi bir şekilde ortaya koyabilmek için “çirkin beden” nazar tarafından kötücülleştirilir. Bu noktada June karakterinin yaptıkları ya da söyledikleri artık önemli değildir. June kendisine bakan diğer karakterler tarafından içeriği doldurulan ve filmin ikinci yarısına kadar neredeyse boş bir beden olmak dışında hikayenin gelişimi açısından bir etkisi olmayan bir karakterdir. Dolayısıyla insanların gördükleri anda kendisinden kaçtığı, onların midelerini bulandıran, tikslenme duygusu yaratan ve ne yaparsa yapsın tüm bunlara engel olamayan ve güzel olana karşıtlık yaratmak dışında bir işlevi olmayan boş bir beden kalıbından başka bir şey değildir. Varlığı güzel olanın güzelliğini yeniden üretmek dışında bir işe yaramaz. Nate’in arkadaşının June ve Christabel’in fotoğraflarını Nate’e gösterirken söyledikleri de bu durumun iyice görünür olmasına neden olur: Önce Christabel’in fotoğraflarını gösteren arkadaşı Nate’e onun her geçen yıl daha da güzelleştiğini söyler. Sonra June’un fotoğraflarını işaret ederek “June Phigg. Çirkin. İyi bilinen bir fizik yasasıdır. Bir kızın güzelliği en iyi arkadaşının çirkinliği ile doğru orantılıdır” diye ekler. Bu noktada Silverman’ın okumasına geri dönersek, bedenin kendi doğal varoluşundan öte, öncelikle başkası için var olduğu öne sürmemiz mümkün olur. Silverman’ın de altını ısrarla çizdiği gibi “beden, kültür tarafından inşa edilmeden önce mevcut değildir ve bu yüzden, ister erkek ister dişi olsun, öznenin doğrudan ‘mevcut’ olduğu asla söylenemez” (2006: 57). June’un beden kalıbının ötesindeki karakteri filmin diğer karakterleri tarafından ancak güzelleştikten sonra keşfedilebilecektir. Arzulanabilir hale getirilen bedenin içeriği bu kez tersine bir işleyişle tüm önceki kötücüllüğünden arındırılacak ve iyilik dolu bir içerikle yeniden sunulacaktır.

Bedenin kültürel bir inşa olduğu argümanını kabul ettiğimizde, kültürün bedenin görünüşüne ilişkin neredeyse üzerinde uzlaşmış bir anlam evrenini de devreye soktuğunu kabul etmemiz gerekir. Eco, çirkinliğin bir şekilde eş anlamlı görüldüğü uzunca bir sözcük listesi-

le bize bu anlam evreninin kapısını aralar<sup>5</sup>. Nietzsche de benzer bir noktaya dikkat çekerek çirkinliğin rasyonel bir gerçeklik olmaktan çok, belirli bir anlam evreni tarafından ele geçirilmiş bir üretim olduğuna işaret eder: “[Çirkinlik] çürümeyi, tehlikeyi, yetersizliği anımsatır ve insan bunun karşısında enerji kaybeder” (2005: 73). Bu noktadan bakıldığında çirkinlik, insanın kendi güzelliğine dair ürettiği her tezin anti-tezi, her anlatının karşı-anlatısıdır. Kültürel idealin onanması için gerekli bir karşıtlıktır. Çirkin kahraman aşırılıklarıyla ve çirkinliğiyle yıkan, bozguna uğratan bir anti-kahramandır dolayısıyla uysallaştırılmalı ya da gözden uzaklaştırılmalıdır.

“Çirkin ördek yavrusu” filmlerinde, çirkinliğe atfedilen bu anlamlar filmdeki “çirkin” karakterin bedenine sabitlenir. Kültürel idealden uzak olmanın utancını yaşaması beklenen çirkin karakter kendi bedenine yönelen bakışın yarattığı utanç ile karşı karşıya bırakılır. Çirkin karakterin yaşaması beklenen ve eninde sonunda güzelleşmesi için bir itki olacak utancın üretimi film boyunca makyaj, küçük düşürücü sahneler ve sözler ile yapılır. Böylelikle izleyicinin çirkin bedene sahip karaktere yönelik algısı da sabitlenmiş olur. Çirkin karakter izleyicinin özdeşleşmeyi kesin olarak reddedeceği kötü, gülünç, kaba saba, herkesin alay ettiği bir karakter olarak tasvir edildiğinde, kültürel olarak “ideal beden” yeniden güzellenmiş, bir iktidar olarak arkasına aldığı olumlu anlam evreniyle kendini yeniden kur-

5 Eco güzellik ve çirkinliğe ilişkin anlam evreniyle ilgili şunları söyler: “Güzellik ve çirkinliğin eşanlamlılarını incelersek, güzel olarak kabul edilenlerin, hoş, şirin, latif, çekici, uygun, sevimli, enfes, büyüleyici, uyumlu, mükemmel, hassas, zarif, sihirli, harika, etkileyici, muhteşem, fevkalade, muazzam, harikulade, müthiş, olağanüstü, takdire şayan, nefis, görkemli, göz alıcı ve şahane olmasına karşın; çirkin olanların uzaklaştırıcı, dehşet verici, korkunç, tiksindirici, hoş olmayan, çok garip, iğrenç, iğrendirici, yakışsız, bozuk, kirli, açık saçık, çok itici, korkutucu, aşağılık, canavarca, berbat, sarsıcı, kaba saba, pek kötü, çok fena, ürkütücü, kâbuslu, hasta edici, mide bulandırıcı, kokuşmuş, korkutan, yüz kızartıcı, hantal, gücendirici, yorucu, saldırganca, şekilsiz, biçimi bozulmuş (...) gibi anlamları olduğunu görürüz. Müşterek bir konuşmacının duyarlılığı *güzelin* tüm eşanlamlılarının tarafsız bir değer takdirinin tepkisi olarak kavranabilmesine karşılık, neredeyse *çirkinin* tüm eş anlamlılarının şiddetli bir püskürtme, dehşet ya da korkunun değilse bile, iğrenmenin tepkisini verdiğini ortaya koymuştur (2009: 16-19).

muş olur. Böylece Nietzsche'in deyimiyle "insanın alacakaranlığı" olan çirkinlik alt edilecek ve kültürel idealin kendi idealliğini onaması mümkün olacaktır.

### **"Çirkin Ördek Yavrusu" Filmleri ve Dil Kullanımı**

Patzer, fiziksel görünüşün önemini tartıştığı çalışmasının giriş kısmında bir Amerikan televizyon kanalında yayınlanan çöpçatanlık [*video-dating*] programına değinir. Bu program, fiziksel görünüşün ve dil ilişkisini açıkça kurması açısından ilginçtir. Amerika'da güzellik yarışmalarına katılmış ve çeşitli başarılar kazanmış Melana Scantlin hayatının aşkını bulmak üzere programa davet edilir. Haftalarca süren programda on altı genç erkekle tanıştırılır. Kurallara göre birbirlerinden oldukça farklı görünümlere sahip olan erkeklerin hepsiyle en az bir kez buluşmak zorundadır. Birkaç hafta sonra, Melana gerçek aşkı bulduğunu söyleyerek Adam Mesh'i seçer. Program yapımcıları onu son bir dönemece sokarlar ve yarışmaya son olarak ideal güzellik normlarına birebir uyan üç erkeği<sup>6</sup> daha dahil ederler. Melana, bu üç genç erkekten herhangi birini Adam'a tercih edecek midir? Kısa bir tereddütten sonra Melana, Jason adlı genç erkeği gerçek aşkı olarak tanımladığı Adam'a tercih eder. Melana'nın açıklaması şöyledir: "O gözler, o yüz, o gülümseme. Nasıl reddedebilirsiniz ki?" (2008:1-2).

Kuşkusuz Patzer'ın verdiği örnek gerçekliği sorgulanabilir olan ve kurmaca yanı oldukça ortada olan bir televizyon programıdır. Ancak bu örneğin ilginç yanı, bu televizyon programının tüm kurmaca içeriğine rağmen, fiziksel çekiciliğe ilişkin yargıları belirli bedenlere sabitleyerek sözel olarak ortaya koymasındadır. Bu örnekte aynı bedene uygulanan fiziksel bir müdahale yoktur fakat bedenler arası karşılaşırma tüm şiddetiyle hissedilir. Söze dökülen bilgi, sabitleyici bir işleve sahip olur. Bedenlerin hangisinin daha arzulanabilir olduğu açıkça ifade edilirken, diğerine bedenini dönüştürmesi için örtük bir talimat verilir. Hangi bedenin cinsel olarak arzulanmayı hak ettiği konusundaki muğlaklık giderilir. Güzel olan bedenin reddedilemezliği dilin sınırları içerisinde anlaşılabilir bir zemine oturtulur. Böylelikle, reddedilenin neden reddedildiği de "anlaşılabilir" kılınır.

6 Orijinal metinde "Yunan tanrılarına benzeyen üç erkek" olarak tarif edilir.

Televizyon programlarının kendi varoluşlarını destekleyecek ekonomik getiriye sürekli yeniden üretmek durumunda olmaları bilinen bir piyasa gerçeğidir. Televizyon programlarının dili sürekli tahrik ederek, sansasyona zemin hazırlamalarının en temelindeki güdülerden biri budur. Sözü edilen program ve ona benzer formatlarda, stüdyo konuğu ya da izleyicisine söz verilerek dil sürekli kışkırtılır. Benzer içerikli stüdyo programlarında sinemada olduğu gibi imgenin görsel gücünden söz etmek mümkün değildir. Bu programlarda ikincil olarak işlev gören imgenin yerine dil geçer, anlamlar söz ile sabitletir<sup>7</sup>. Muğlaklık televizyonda yer alan bu formatların ötekisidir ve mümkün olduğunca zapt edilmelidir.

“Çirkin ördek yavrusu” filmleri, bu açıdan televizyon programlarına benzer bir içerik üreterek imgenin çoğul anlamlılığı yerine dilin sabitleyiciliğine başvururlar. Bu filmlerde dil, kültürel perdenin tahakkümü altındadır. Bu tahakküm filmin isminden başlayarak kurulmaya başlanır. Filmin sinopsisinde karakterlerden hangisinin güzel, hangisinin çirkin olduğundan hiçbir şüpheye ya da farklı okumaya meydan vermeyecek şekilde söz edilir. Film içindeki diyaloglar, yine karakterlere yönelik sabitleyici anlamlar üretir. DVD kapaklarında yer alan yönetmen değerlendirmeleri, yorumlar, varsa filmin mottosu gibi filme ilişkin her sözel üretim, benzer mesajı tekrarlayan mecralara dönüşür. Bu noktada “çirkin ördek yavrusu” filmlerinin “kapalı” metinler olduğunu söyleyebiliriz. Dilin böylesine devreye girmesi bir sinema filminde olması beklenen çok-katmanlı anlamlandırma süreçlerini sekteye uğratar ve kültürel perdenin idealinin lehine çalışan kapalı ve indirgenmiş bir anlamlandırma süreciyle sonuçlanır.

*Seksi ve Çılgın* filminde dil kullanımının bu sabitleyici özelliği filmin ilk dakikalarından itibaren kendini gösterir. Nate’in arkadaşı Arno (Greg Wilson), Christabel ile ilgili konuşurken onu “prenses” olarak tanımlar, June’u ise “prenses kaçmasın diye başına dikilen ejderhaya” benzetir. “Christabel’in hala bekar olmasının nedeni June mu diyor-

7 Televizyonda imgesel çoğulluğun bulunmadığı görüşüyle kastedilen, TV draması ve ya da TV filmi gibi kurmaca yapımlar değildir. Burada temel alınan yalnızca TV için hazırlanmış olan yarışma, *reality show*, haber programları gibi TV yapımlarıdır.

sun?” diye soran Nate’e arkadaşı şu cevabı verir: “Elbette, işte bu çirkinin var oluşu nedenidir. Christabel Abbott, Los Angeles’ın en güzel kadını ama hiçbir erkek bu yaratığı geçmeden ona ulaşamıyor ve bu kız seni kesinlikle yok eder dostum”. Bu sözler filmde plastik olarak çirkinleştirilmiş karaktere kötücül anlamlar iliştilirilmesi sürecini başlatır.

Kendisinden yaratık olarak söz edilen June karakterini de kendi bedensel kusurlarından sıklıkla söz ederken izleriz. June, kendi kusurlarından söz eden bir karakter olarak bedenine yönelik başkalarının düşüncelerini kendisi de onaylayan bir pozisyon alır. Böylelikle güzel kadının güzelliğini ortaya çıkartacak bir karşıtlık üretmesi kolaylaştırılır. Film bu yönüyle dil üzerinden anlatının işlevini yerine getirmesini sağlayacak heteropatik özdeşleşmeyi de kurmuş olur.

Scheler, idiyopatik ve heteropatik olmak üzere iki özdeşleşme tanımı yapar. İdiyopatik özdeşleşmede ötekini öteki yapan bilinçli varlığı ve karakteristik özellikleri bir başkası tarafından ele geçirilir. Ötekinin “ötekiliği” kelimenin tam anlamıyla yutulmuş olarak yok edilir. Heteropatik özdeşleşme ise tam tersine işler. “Ben” ötekine hipnotize olmuşçasına kendi varlığını gönüllü olarak sunar. “Ben var olurum, ama kendimde değil, tamamen ötekinin varlığı içinde var olurum” (Scheler 1970: 18-19). Scheler, Schopenhauer’dan aldığı bir hikayeyi bu iki özdeşleşmeyi örneklemek için kullanır:

Bir yılan tarafından iştahla gözlenen bir beyaz sincap bir dalda sallanmaktadır. Beyaz sincap kendisini iştahla gözleyen yilandan öylesine korkar ki ondan yavaşça uzaklaşmak yerine kendisini yılanın açık ağzından içeri atar. Sincabın kendisini koruma güdüsü, yılanın iştahını doyurma gayretinin nesnesi olmasıyla sonuçlanır. Sincap duygusal olarak yılanla özdeşleşir. Bunun üzerine kendini onun boğazından aşağıya bırakarak onunla bedensel özdeşlik kurar (1970: 21-22).

Bu hikayede sincap yılanla özdeşleşip onun bedeninin parçası olan heteropatın, yılan ise öteki yutmaya hazır olan idiyopatın metaforik karşılığıdır. “Çirkin ördek yavrusu” filmlerinde hem heteropatik özdeşleşme hem de idiyopatik özdeşleşme birlikte görülür. Filmin “çirkin” karakterinin ötekiliği kültürel perdenin ideali tarafından

yutulmaya ve ele geçirilip, sindirilmeye çalışılır. Dolayısıyla filmin çirkin karakterinin olduğu gibi var olmasına izin verilmez. Bedensel müdahale, onu yeniden kültürel idealin nazarı tarafından arzulanabilir kılmak için şart koşular. Çirkin karakterin filmin sonuna kadar çirkin kaldığı filmlerde ise karaktere yönelik “kötülük” vurgusu ortadan kaldırılamaz. Karakterin kültürel ideal tarafından kabul edilebilir olması kültürel ideal ile arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmasına ve bunun için idealden uzaklığını ortadan kaldıracak bedensel müdahalelere izin vermesine bağlıdır.

Öte yandan filmin “çirkin” karakteri kültürel perdenin idealiyle koşulsuz olarak özdeşleşir. Sincabın kendisini yılanın boğazından içeri attığı gibi, kendi bedenini kültürel idealinin normlarının işleyebileceği bir alana dönüştürmeye rıza gösterir. Tüm bedensel müdahalelere bilinçli ve istekli olarak katılır. Kültürel ideale yaklaşmak için elinden gelen çabayı gösterir. Tüm bu özdeşleşmeler kültürel perdenin idealini güçlendirir. Karşıtlıkları, norma aykırı görünüşleri yok etmeyi ya da dönüştürmeyi meşru kılar. Filmde June da benzer şekilde davranır. Bedenine yapılacak tüm müdahalelere rıza gösterir. Tüm bu müdahaleleri olumlayacak sözler söyler ve büyük bir hevesle arkadaşlarına anlatır. Dil böylelikle bir kez daha kültürel perdenin lehine çalışarak, ideale ulaşmak için geçilen yolu büyük bir heves ve rızayla geçme gerekliliğini olumlamak için kullanılır.

June karakteri kendisine yapılan bedensel müdahalelerden sonra giderek “sevilebilir, arzulanabilir” bir karaktere dönüştürüldüğünde, Nate’in aslında Christabel’e değil de, June’a aşık olduğunu anlamasıyla bedensel müdahalelere rıza gösteren karakter, erkeğin arzusuyla ödüllendirilmiş olur. Kültürel perdenin idealine yaklaşmış olmak ötekinin sevgisini de hak etmek demektir. Böylelikle daha önce defalarca küçük düşürülmüş olan çirkin karakter üzerine düşen nazarin niteliği değişir. Nazar, yargılayıcı içeriğinden arınır ve kültürel ideale yaklaşmış olan bedeni “sevilebilir” olarak yeniden sunar. Bu bir bakıma öz sevgi geliştirme iznidir. Öteki tarafından sevilen özne, kültürel perde tarafından reddedilen önceki imgesiyle barışacak ve yenilenen imgeyle gurur duyacaktır.

## Sonuç

“Çirkin ördek yavrusu” filmleri, sinema perdesini kültürel perde ile özdeşleştirir. Kültürel perdenin işlemesi için dışsal olarak sürece katılan nazarı da izleyicinin bakışıyla çakıştırır. İzleyicinin nazarı, her zaman kültürel idealin nazarı olarak işler çünkü bu filmler “çirkin” karaktere kötülük atfederken, iyilik kültürel idealin tekeline aldığı bir özellik haline gelir. Sinemada izleyiciyi iyi karakterle özdeşleştiren nazar, bunu yapabilmek için çirkin ve kötü olarak sunulan karakterin bedenine yönelik yapay olarak üretilmiş utancı öncelikli olarak işletir. Utanç üreten nazarın nesnesi olan deforme bedenle özdeşlik reddedilir ve bu beden çeşitli müdahalelerle güzelleştirilene kadar psişik olarak dışarıda bırakılır. Beden dönüştürülüp güzelleştirildiğinde, izleyici tarafından mümkün olan bir dönüşümün simgesi olarak görülerek yeniden psişik olarak içe alınır.

“Güzelde nesnel bir nitelik vardır ama bu niteliğin göstergesi bizim bakışımızla verdiğimiz onaydır” sözleriyle Eco, sinemanın kültürel güzellik yaratıp ve nesnel bir norm olarak sunduğu filmlerde nazarın önemini açık eder (1998: 118). Bakış, tüm ağırlığıyla bakılan idealden uzak bedeni tehdit eder. “Psikanalist Otto Fenichel, bir zamanlar, Kırmızı Başlıklı Kız’ın kurda, ‘ne kadar büyük bir ağzın var’ demeden önce ‘ne kadar büyük gözlerin var’ dediğine dikkat çekmiştir. Gözlerin tehditkâr özelliği belki de yiyip, mideye indiren ağzından önce gelmektedir” (Leader, 2004: 22). “Çirkin ördek yavrusu” filmlerinde de “çirkin” beden kültürel ideal tarafından yutulup sindirilmeyen önce dikkatle bakılır. Yapay olarak deforme edilmiş bedeninin utancını yaşaması ve bedensel müdahaleye izin vermesi beklenir. “Çirkin” karakter filmin bir yerinde mutlaka bir heteropat olarak kültürel ideal ile özdeşleşecek ve kendi benliğini kültürel idealin nazarına göre biçimlendirmeye rıza gösterecektir.

Dil de bu süreçte film karakterlerini, farklı okumaları mutlak olarak engelleyecek şekilde sabitler. İdealliği sömürgeleştiren kültürel perde böylelikle idealliği kuracak olan tüm simgesel araçları da sömürgeleştirmiş olur. Simgesel düzenin başat araçlarından biri olan



dil kültürel perdenin idealine doğrudan hizmet eder. Böylelikle izleyici “çirkin ördek yavrusu” filmlerinin ürettiği imgelere ilişkin anlam üretimine etkin olarak katılmaktan alıkonulur; verili anlamların alımlayıcısına dönüşür.

Silverman, kültürel perdenin yerine kolaylıkla bir yenisini getiremeyeceğimizi ama kolektif düzeyde mevcut olan perdeyi dönüştürmek için çaba harçayabileceğimizi söyler. “Bireysel düzeyde, sırasıyla, uzlaşımsal olarak görülmemizi sağlayan imgeyi ikame etmeye veya normatif imgenin biçimini bozmaya ya da imgeyi yeniden anlamlandırmaya çalışabiliriz. Bu seçeneklerin üçü de, görsel bir özdeşliğin özne tarafından üstlenilmesini sağlayan imgenin hem dışsallığının hem de kültür tarafından inşa edilmişliğinin ilk kabulüne işaret eder” (2006: 37-38).

“Çirkin ördek yavrusu” filmlerinin de hem yapım sürecinde hem de izleyici tarafından alımlanması sürecinde filmin yansıttığı bedenlerin kültürel perdenin normları tarafından nasıl işaretlendiği hususunda eleştirel bir mesafe alınmalıdır. “Çirkin ördek yavrusu” filmleri söz konusu olduğunda kültürel perde ile tam bir özdeşlik ilişkisi içinde çalışan sinema perdesinin bedene yönelik inşa edici etkisi ancak böyle bir mesafeden bakıldığında azaltılabilir.

### Kaynakça

- Eco, Umberto (1998). *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. Çev., Kemal Atakay, İstanbul: Can.
- Eco, Umberto (2009). *Çirkinliğin Tarihi*. Çev., Anaca Uysal, Arıcan Uysal, Berna Yılmazcan, Duygu Arslan, Elif Nihan Akbaş, Kültegin Kağan Akbulut, Özgü Çelik. İstanbul: Doğan.
- Evans, Dylan (1996). *An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Fanon, Franz (2009). *Siyah Deri Beyaz Maske*. Çev., Cahit Koytak. İstanbul: Versus.
- Freud, Sigmund (2001). *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. Çev., Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Metis.

- Fox-Kales, Emily (2011). *Body Shots: Hollywood and the Culture of Eating Disorders*. Albany: State University of New York.
- Lacan, Jacques (1977). *crits: A Selection*. ev., Alan Sheridan. London: Routledge.
- Lacan, Jacques (1979). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. ev., Alan Sheridan. New York: Norton.
- Leader, Darian (2004). *Mona Lisa Kaırıldı*. ev., Handan Akdemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2005). *Putların Alacakaranlığı*. ev., Orhan Tuncay. İstanbul: Gn.
- Patzer, Gordon (2008). *Looks: Why They Matter More Than You Ever Imagined*. New York: Amacom.
- Putnam, Tony (Ynetmen) (2007). *The Hottie and The Nottie* [Film]. ABD, Purple Pictures.
- Sartre, Jean Paul (2010). *Varlık ve Hiçlik: Fenomonolojik Ontoloji Denemesi*. ev., Turhan Ilgaz, Gaye ankaya Eksen. İstanbul: İthaki.
- Scheler, Max (1970). *The Nature Of Sympathy*. ev., Peter Heath, Hamden: Archon.
- Silverman, Kaja (2006). *Görünür Dünyanın Eşiği*. ev., Aylin Onacak. İstanbul: Ayrıntı.
- Tura, Saffet Murat (2007). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat.

# *Zamanın Tekeline Çomak Sokmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa*

**Hakan Yüksel**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Bu makalede yeni bir iletişim teknolojisi olarak matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na girişi ele alınmaktadır. İmparatorluk dâhilindeki Müslümanların yakından bilmelerine rağmen matbaayı benimsemek için neden 18'inci yüzyıl başına kadar beklemedikleri sorgulanmaktadır. Makalenin temel varsayımı, Osmanlı Müslümanları arasında Harold A. Innis'in kavramsallaştırdığı anlamda zaman yanlısı bir bilgi tekelinin bulunduğu ve bu kesimin matbaayı yüzyıllarca kullanmaktan çekinmesinin gerisindeki yapısal ilişkilerin de söz konusu bilgi tekelini doğrultusunda şekillendiğidir. Müslümanlar arasında matbaa ancak zaman yanlısı bilgi tekelini 18. yüzyılda Batı'nın üstünlüğünün anlaşılmasıyla sarsılıp, yeni bir düzen kurulması fikri öne çıkmaya başlayınca yer edinebilmiştir. Makaledeki araştırma evreni büyük ölçüde başkent İstanbul'da imparatorluğu yöneten Müslüman seçkinlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Müslüman kitleler ve taşradaki toplumsal yapı büyük ölçüde araştırmanın sınırlarının dışında kalmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Innis, bilgi tekelini, Osmanlı İmparatorluğu, matbaa, İbrahim Müteferrika.

*Putting a Spoke into the Monopoly of Time:  
Social Biases in the Ottoman Empire and Printing Press*

## Abstract

This article explores the introduction of printing press into the Ottoman Empire as a new media technology. The reason behind the fact that Muslim subjects of the empire, who knew printing press well, waited until the beginning of the 18<sup>th</sup> century for adopting it is examined. The basic assumption of the article is that the existence of a time biased knowledge monopoly, in the sense that Harold A. Innis conceptualized it, shaped structural relations that kept Ottoman Muslims for centuries from adopting printing press. It was only after the destabilization of that time biased knowledge monopoly with the realization of Western superiority and the emergence of the idea of a new order printing press was welcomed by Ottoman Muslims. The scope of the study is basically limited with Muslim elites ruling the empire from Istanbul. Thus, Muslim masses and social structure in provinces lay beyond the scope of the study.

**Keywords:** Innis, monopoly of knowledge, Ottoman Empire, printing press, İbrahim Müteferrika.

## *Zamanın Tekeline Çomak Sokmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa*

Osmanlı İmparatorluğu'na matbaanın yaklaşık 300 yıl gecikmeyle Lale Devri'nde girmediği, daha 15. yüzyıl bitmeden başkent İstanbul'da imparatorluğun Yahudi tebaasınca kitap basıldığı, 16. ve 17. yüzyıllarda Ermeni ve Rumların devlet yöneticilerinin bilgisi dâhilinde matbaacılık faaliyetlerinde buldukları, Müslümanların matbaayı 1727'ye kadar benimsememesinin gerisindeyse şeriata aykırılık ya da işlerini kaybetmekten korkan hattatların itirazları gibi tekil nedenlerin olmayıp, Osmanlı toplumundaki yapısal ilişkilerin yattığı daha sık dile getirilmektedir (Sabev, 2006; Beydilli, 2004; Berkes, 2002; Kabacalı, 1989).

Bu makalenin temel varsayımı, Osmanlı Müslümanları arasında Harold A. Innis'in kavramsallaştırdığı anlamda zaman yanlısı bir bilgi tekelinin bulunduğu ve bu kesimin matbaayı yüzyıllarca kullanmaktan çekinmesinin gerisindeki yapısal ilişkilerin söz konusu bilgi tekeli doğrultusunda şekillendiğidir. Müslümanlar arasında matbaa, ancak zaman yanlısı bilgi tekeli 18. yüzyılda Batı'nın üstünlüğünün anlaşılmasıyla sarsılıp yeni bir düzen kurulması fikri öne çıkmaya başlayınca yer edinebilmiştir.

Bu noktada araştırma evreninin çok büyük ölçüde başkent İstanbul'da imparatorluğu yöneten Müslüman seçkinlerle sınırlı olduğuna dikkat çekmek doğru olacaktır. Dolayısıyla Müslüman kitleler ve taşradaki toplumsal yapı araştırmanın sınırlarının dışında kalmaktadır. Bu durum, geniş topraklara ve heterojen nüfus yapısına sahip Osmanlı İmparatorluğu'nun geneline dair çıkarımlarda bulunmayı zorlaştırmaktadır. Buna karşılık Osmanlı'da kitapla haşır neşir olan okuryazar Müslüman kitlenin çok büyük ölçüde yönetici seçkinlerden müteşek-

kil olması, taşradaki seçkinlerin bile İstanbul'daki yöneticilerle benzer kültürel arka planı paylaşması dikkate alındığında, başkentteki seçkinlere bakarak varılacak sonuçlar geçersiz olmaktan uzaklaşmaktadır. Bunun yanında 1727'de İstanbul'da kurulan Osmanlı'daki ilk Müslüman matbaası başkentteki yönetici seçkinlerin eseridir; matbaayı kuran İbrahim Müteferrika ve Said Mehmet Efendi hem devlet görevlileridir, hem de dönemin yöneticilerinin oluruyla hareket etmektedirler.

İlk Müslüman matbaasının ardındaki yönetici seçkinlerin tavrını Innis'in zaman yanlısı bilgi tekeli kavramsallaştırması ışığında çözümlemeyi amaçlayan makale, üç bölüme ayrılmaktadır. İlk bölümde Innis'in toplumsal yanlılık ve bilgi tekeli kavramları açıklanacaktır. İkinci bölümde 18. yüzyıla kadar Osmanlı'daki Müslüman yöneticiler arasında hâkim olan zaman yanlısı bilgi tekeli ve bununla ilişkili iletişim araçlarının çerçevesi çizilecek ve matbaanın benimsenmemesinin nedenleri irdelenecektir. Üçüncü bölümdeyse 18. yüzyıldaki değişim çerçevesinde matbaanın kabul görmeye başlamasının sebepleri üzerinde durulacaktır.

Ancak hemen makalenin başında belirtmek gerekir ki, Osmanlı İmparatorluğu 600 yıldan uzun süre ayakta kalıp üç kıtada geniş topraklara hükmetmiştir. Innis'in perspektifinden değerlendirdiğimizde İmparatorluk, sadece zaman yanlılığıyla değil, uzam yanlılığıyla da incelenebilecek bir toplumsal formasyondur. Yine Innis'in perspektifinden Osmanlı'nın görece uzun hüküm sürmesini, uzam ve zaman yanlılıkları arasındaki dengeye bağlamak da mümkün olabilir. Fakat

bu makalede konu Müslüman Osmanlı yöneticileri arasındaki zaman yanlılığını göstermek ve bunun bilgi tekeli seviyesine ulaşarak matbaanın benimsenmesini engellediğini ortaya koymakla sınırlandırıldığından, Osmanlı'yı uzam yanlılığı açısından da ele almaya girilmiştir. Ancak bu tercih, Osmanlı'nın uzam yanlılığının ve buna dair çalışmaların gerekliliğinin yadsındığı anlamına gelmemektedir. Nitekim araştırma sonuçlarını değerlendirirken konu üzerine kısa bir tartışmaya girişilecektir.

### Toplumsal Yanlılıklar ve İletişim

Innis, toplum-medya ilişkisini uzam/zaman yanlılıkları ve bilgi tekeli kavramları çerçevesinde inceler. Ancak bu kavramların net bir açıklamasını yapmaz, kimi yerlerde birbiriyle çelişen manalarda kullanır. Karmaşık yazım tarzı kavrayışı zorlaştırırsa da, Innis'in genel olarak çağlar boyunca kurulan medeniyetleri zaman veya uzam yanlısı olarak iki kategoriye ayırdığını, buna göre uzam yanlısı olanlar geniş coğrafyalarda hâkimiyet kurarken, zaman yanlısı olanların daha küçük coğrafyalarda etkili olduklarını ve varlıklarını daha uzun süre devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. Toplumsal plandaki yanlılıklarla ilişkili olarak iletişim araçlarının nitelikleri önem kazanır ki, Innis'in *Empire and Communications*<sup>1</sup> kitabına yazdığı önsözde Godfrey (IX), "askeri fethetmeye dayanan uzam yanlısı imparatorluklarda iletişim araçlarının bilgileri/mesajları uzun mesafeler boyunca taşıyacak şekilde hafif olduğunu, zaman yanlısı teokratik imparatorluklardaysa ebedi hayat ve sonsuz hanedanlığı vurgulayacak şekilde kalıcı olduklarını" söyler. Innis ise (1951: 33) şöyle yazar;

Bir iletişim aracı bilginin uzam ve zamanda yayılmasında önemli etkiye sahiptir ve kültürel oluşumlardaki etkisini değerlendirebilmek için niteliklerini incelemek gerekli hâle gelir. İletişim aracı niteliklerine göre bilginin uzamdan ziyade zamanda yayılmasına uygun olabilir, özellikle bu araç ağır, sağlam ve taşımaya uygun değilse; ya da zamandan ziyade uzamda bilgiyi yaymaya yatkındır, eğer hafif ve kolay taşınabilirse.

1 Kitabın Türkçe çevirisi mevcuttur; Innis, Harold A. (2006). *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. Çev., Nurcan Törenli. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Buna göre iletişim araçları hafif/taşınabilir ve ağır/dayanıklı diye ayrılmaktadır; ilk gruptakiler hâkimiyetini uzamda yayan toplumların ihtiyaçlarına uygunken, ikinciler zamanda hâkimiyet arayan toplumların öncelikleriyle uyushmaktadır. Dolayısıyla iletişim araçları için de uzam yanlısı (uzamsal) ve zaman yanlısı (zamansal) ayrımı kullanılabilir.

Uzam yanlısı iletişim araçlarına örnek gösterdiği papirüs ve kâğıdın geniş alanlarda yönetim ve ticarete uygun olduğunu belirten Innis (1986: 5), “Mısır’ın Roma tarafından fethinin papirüs tedarikine olanak sağlaması nedeniyle idari açıdan geniş imparatorluğa temel oluşturduğunu” söyler, “uzamsal iletişim araçlarının merkezîyetçiliği ve daha az hiyerarşik yönetimi desteklediğini” belirtir. Keza, aynı araçlar bürokrasiyi, laikliği, emperyalizmi ve güç kullanımını cesaretlendirmektedir (Marvin’den aktaran Comor, 2003: 91).

Parşömenle birlikte zaman yanlısı iletişim araçlarının tipik örneğini kil ve taş oluşturur. Bunların “mimari ve heykel için uygun olduklarını” belirten Innis (1986: 5), “ademimerkezîyetçiliği ve hiyerarşik yönetimi desteklediklerini” söyler.

Başka bir deyişle, bilgileri/mesajları uzaklara taşıyan uzamsal iletişim araçları merkezden yönetilen geniş imparatorluklara kapı araladıkları gibi uzamın fethini, yeni bölgelerin ele geçirilmesini desteklemektedir. Emperyal merkezin geniş coğrafyalardaki hâkimiyeti büyük bürokratik örgütlenme gerektirir. Fetihlere dayanan ve imparatorun şahsında somutlaşan emperyal iktidar daha dünyevi ve laikken, iktidarın kaynağının dünyevi olmadığı dini nitelikli zaman yanlısı toplumlarda, bu iktidarın sonsuzluğunu ve geleneği vurgulayacak şekilde taş ve kilden katedraller, camiler, piramitler, heykeller ve figürler yapılır, mesajlar zamana direnecek kaidelere, lahitlere yazılır. Bilgilerin/mesajların uzamda yayılması mümkün olmadığından ademimerkezîyetçilik gelişir. İktidarın dayanağı dünyevi olmadığından ruhban sınıfı öne çıkar. Meşruiyeti sağlayan dini kuralların/metinlerin değerlendirilmesi herkese açık olmadığından, farklı yorumların önu sapkınlık suçlamasıyla kesildiğinden hiyerarşi söz konusudur. Uzam

yanlılığı baskın toplumlarda imparatorun güç delege ettiği valiler, hiyerarşinin tepesinden onay gerektiren metinlere göre hareket etmeyip, şartlara göre karar alabildiklerinden görece daha az hiyerarşik bir yapı mevcuttur.

Stamps (1995: 74-76), iletişim araçlarının kimin kullanımında olduklarına bakılarak da uzam/zaman yanlılığıyla ilişkilendirilebileceklerini öne sürer. Buna göre taş ve hiyerogliflerin zaman yanlılığı sadece zamana direnmelerinden değil, herkesin kolayca kullanımına açık olmayıp, uzun bir eğitim almış ruhban sınıfı üyelerince kullanılabilir olmalarındandır. Taşı işlemek, üzerine yazmak fazla emek ve zaman istediğinden uzun bir eğitim sürecini gerektirir. Hiyeroglifler, aynı zorlukları içermelerinin yanında kutsal kabul edilmeleri, yazanın yansıttığı kişinin ruhunu ele geçirebileceğine inanılması nedeniyle de ruhban sınıfının konumunu ve toplumdaki zaman yanlılığını güçlendirirler. Oysa uzam yanlısı kağıt ve alfabe daha fazla insanın kullanımına açıktır. Bunları kullanmak için gerekli kalem oynatma tekniği basittir, işi yazıp-çizmek olan grubun dışında kalanlarca da öğrenilebilir. Toplumsal bilgi daha geniş kesimlerin erişimine açıldığından ruhban sınıfı ve dini mesajlar ağırlıkları kaybeder, daha laik bir anlayış hâkim olur. Bu noktada taş ve kil kadar ağır ve dayanıklı olmasa da parşömenin zaman yanlısı bir iletişim aracı olarak değerlendirilmesi anlamlıdır çünkü Ortaçağ'da başlıca kullanıcısı Katolik Kilisesi'dir<sup>2</sup>.

İletişim araçlarının yanlılıkları sadece nitelikleriyle değil, bağlamla da ilişkilidir. Antik Mısır'da tanrıların halefi olarak görülen firavunlar taşı kullanarak dini iktidarlarının simgesi piramitleri inşa ederken, genelde zaman yanlılığıyla özdeşleştirilen rahipler de papirüsle firavunlarınkine kıyasla daha dünyevi sayılabilecek bilgileri/mesajları

2 Innis, parşömenin dayanıklılığı ve kodeks biçiminden dolayı Kilise tarafından tercih edildiğini söyler (1951: 48). Bir araya getirilen sayfaların cilt altında toplanmasından oluşan kodeks formatı uzun dini ve hukuki eserlerin incelenmesine elverişlidir. Sayfalar çevrilerek kolayca bilgilere ulaşılır. Oysa uzun rulolardan oluşan papirüs metinlerde bilgiyi bulmak fazla çaba gerektirir.



yaymaktadır (Innis, 1986: 13-15; Godfrey, 1986: 11)<sup>3</sup>. Keza, Babil'de taş kullanan Sami krallarının, kil kullanan Sümer teokrasisiyle çatışmasını görüyoruz (Innis, 1986: 57; Godfrey, 1986: 25). İletişim araçlarının uzam veya zaman yanlısı olmalarının bağlamla ilişkisi, Antik Mısır'da rahiplerce zaman yanlılığı içinde kullanılan papirüsün Roma'da uzam yanlılığına hizmet etmesiyle de görülebilir. Patterson (1990: 71), "İletişim araçları Innis tarafından birbirine göreli ele alınır. Parşömen, kil tabletler karşısında görece uzam yanlısıdır; günümüzün gazeteciliğinin yanındaysa görece zaman yanlısıdır. Mutlak kategoriler olarak ele alınmazlar" demektedir.

Sonuç olarak, toplumsal yapıyla/yanlılıkla, daha doğrusu belli bir toplumda hâkim güç-iktidar ilişkilerinin yapısıyla/yanlılığıyla iletişim araçları arasında bir tür karşılıklı belirleyicilik ilişkisi vardır. Toplumsal yanlılık doğrultusunda belli bir iletişim aracı başat konuma gelmektedir. Belirlenen iletişim aracı sonrasında geçerli toplumsal yanlılığın bilgilerini/mesajlarını iletmeye daha uygun olduğundan, bunun dışındakiler için filtreleme görevi görür; toplumsal faaliyetler tek tipteki bilgiler/mesajlar doğrultusunda örgütlenir. Böylelikle iletişim araçları *belli bir düzeyde* belirleyiciliğe sahip olur; uzamsal iletişim araçları uzam yanlılığını güçlendirip yeniden üretir; aynı bağıntı zamansal iletişim araçları ve zaman yanlılığı için de geçerlidir.

### **Bilgi tekeli ve denge arayışı**

Bir toplumdaki hâkim-yaygın iletişim aracının varlığı, belli bir toplumsal sınıfın hâkimiyetiyle ilişkilendirilebilecek bir bilgi tekelinin varlığına işaret eder; zira daima geçerli toplumsal yanlılığın bilgileri/mesajları bu araç dolayısıyla yayılmakta, bunun dışında kalanlarsa bastırılmaktadır. Bu durumda esneklik kaybedileceği gibi, dışarıda kalanlar kendi iletişim araçlarıyla bilgi tekeli dışında örgütlenecekleri ya da örgütlenmeye çalışacakları için bir noktadan sonra toplumsal çatışma patlak verecektir. Innis (1951: 34) bunu şöyle açıklar;

3 Firavunların iktidarının sonradan dünyevileşip, rahiplerinkinin dini nitelik kazandığını belirten Innis, karmaşık yazım tarzına örnek biçimde *The Bias of Communication* kitabında piramit inşa eden firavunları uzam yanlılığıyla, papirüs kullanan rahipleriyse zaman yanlılığıyla ilişkilendirir (1951: 95).

Bir iletişim aracının çok uzun süreler kullanılmasının bir dereceye kadar iletilen bilgilerin niteliğini belirlediğini varsayabiliriz ve yayılan etkilerinin nihayetinde hayatı ve esnekliği muhafaza etmenin son derece zor olacağı bir medeniyet kuracağını ve yeni bir iletişim aracının avantajlarının yeni bir medeniyetin belirmesine dair bir rehberle dönüşeceğini önerebiliriz.

Innis (1951: 48-49) Ortaçağ'da papirüsün hâkim olduğu medeniyetten parşömenin başat olduğu bir başka medeniyete geçilirken Hıristiyanlıkla çatışan bilgilerin sansürlenip, kitaba geçirilmemesi nedeniyle Katolik Kilisesi'nin bilgi tekeli kurduğunu, bunun yıkılması için dini farklı yorumlayan Protestanların matbaayla ortaya çıkması gerektiğini, sonuçta iki taraf arasında kanlı mezhep çatışmalarının yaşandığını anımsatmaktadır<sup>4</sup>.

Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, söz konusu olan bilgi tekelinin "neyin bilgi" olarak niteleneceğini ve nasıl yayılacağını belirle-

4 Innis'te tarihsel dönüşümler iletişimdeki köklü değişikliklerle çakışır; papirüsün yerini parşömenin alması Katolik Kilisesi'nin yükselişiyle, matbaanın gelişiyse siyasi otoritenin modernleşmesiyle çakışır. Buna bakarak Innis'in teknolojik belirleyici olduğu öne sürülür (Erdoğan ve Alemdar, 2002: 166-170). Innis'te bu savı destekleyecek ifadeler mevcuttur. Mesela "Mısır ve Pers monarşileri, Roma İmparatorluğu ve şehir devletleri arasında yazının birer ürünüdür" dediği gibi (Innis, 1986: 8), "Yunan bilimi ve kağıt, yerel dillerde yazmanın getirdiği destekle dünyevi ve ilahi iktidar arasında bir ayrıma yol açıp, Kutsal Roma İmparatorluğu'nu yıktılar" diye yazar (Innis, 1951: 31). Ancak Innis'e göre toplumsal dönüşümün tek nedeni iletişim araçları değildir; iletişim araçları boşlukta gelişmediğini gibi ekonomik, kültürel, coğrafi, toplumsal nedenler vardır. Parşömenin yükselişini, yaygınlaşmasını İslam'ın ilerleyişinin Batı'ya papirüs ticaretini engellemesi ve parşömen üretiminin tarım ekonomisine daha uygun olmasıyla açıklarken (Innis, 1951: 48), kağıdın kullanımını Avrupa'da ticaretin, şehirlerin ve üniversitelerin gelişmesiyle, laik eğitimin güç kazanmasıyla, yerel dillerin yükselişiyle ve Bizans İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla ilişkilendirerek ele alır ve Katolik Kilisesi'nin güç kaybını bunlara bağlar (Innis, 1951: 21). Mısır'da papirüs satışlarının kraliyet tekelinin denetiminde olmasından bahsettiği gibi, Yunan medeniyetinin gelişmesinde denizle çevrili coğrafyasının önemini vurgular (Innis, 1951: 40). Godfrey (X), "Bir toplumun yüzeyine, iletişim kullanma şekline baktığımızda gördüğümüz, aslında meta güçlerin faaliyet göstermesinin bir yansımasıdır. [...] Yüzeyin altında kasırga ve fırtınalara benzeyen, kaynaşmakta olan güçler yatmaktadır" demektedir.

meleri ve her yeni medyanın bu noktada bilgi tekellerini yerinden etme tehdidi taşımasıdır çünkü yeni olanın var olan iktidar yapıları tarafından denetlenmediği durumlarda “neyin bilgi” olduğu yeniden belirlenmeye açıktır ve yeni tekeller olasıdır (Başaran, 2011).

Innis'e göre (1951: 64; 1986: 112) istikrarlı toplumun yolu uzam-zaman yanlılıkları arasında dengeyi tutturmaktan, toplumda birbirini dengeleyen uzam ve zaman yanlısı iletişim araçlarının bir arada bulunmasından geçmektedir; tıpkı “Sümer medeniyetinde kile olan bağımlılığın Babil'deki taş bağımlılıkla dengelenip, Kast [Kassite] hanedanlığında istikrarın yakalanmasında, Antik Yunan'da yazıyla sözlü geleneğin dengelenmesinde, bürokrasinin papirüs ve alfabe kullanmasına karşılık Kilise'nin parşömen kullanması sayesinde yakalanan dengeyle Bizans'ın 1453'e kadar ayakta kalmasında olduğu” gibi. Godfrey'se (X) “Eğer bir toplum zaman ve uzama aynı derecede eğilmiyorsa, istikrardan yoksundur. Eğer iki zıt medya birbirine paralel etkiler sergilemiyorsa, toplum ani dönüşümlere açıktır. Denge ne kadar eksikse, o kadar değişim olasılığı bulunur” demektedir.

### **Osmanlı'da Toplumsal Yapı ve Zaman Yanlılığı**

Geniş sınırlara ve uzun bir ömre sahip Osmanlı'nın toplumsal yanlılıklar arasında denge tutturduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunu kanıtlayabilmek, Osmanlı tarihinin kapsamlıca Innis'in kavramlarıyla sorgulanmasını gerektirir. Burada sadece imparatorluğu yöneten seçkin kesim arasındaki zaman yanlılığı ve bunun çeşitli iletişim araçlarıyla ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

*Bazı açılardan Osmanlı'da, özellikle imparatorluğun başkenti İstanbul'da zaman yanlılığının tekel boyutunda olduğundan bahsedilebilir. Tanrı tarafından konulan kutsal düzenin varlığına ve korunması gerektiğine inanılmakta, bunun sağlanmasıyla düzenin sonsuz ömürlü olacağı düşünülmekte, toplumsal değişim bir tür bozulma olarak algılanmaktadır (Berkes, 2002: 30-31). “Kutsal” düzenin iki ayağı mevcuttur; yönetici askeri sınıf ve yönetilen reaya. “Askeri sınıf kendi içinde ilmiye, seyfiye ve kalemiye diye ayrıldığını, reayanınsa küçük üretim yapıp, ticaretle uğraşanlarla köylüleri kapsayacak*

şekilde iki bölümden oluştuğunu” belirten Tekeli ve İlkin (4-7), “din görevlisi, yargı mensubu ve müderris olarak görevlendirilen ilmiye mensuplarının medreselerde eğitildiğini” aktarır. Orduda görevli seyyiye sınıfıysa saraydaki Enderun’dan çıkmaktadır. Klasik dönemde Enderun ve medrese mezunları kalemiyede bürokratik görevler üstlenebilse de, sonradan kalemiyeye usta-çırak ilişkisi hâkim olmuştur. Reayanın büyük kesimi içinse eğitim sıbyan mekteplerinde edinilen dini bilgilerin ardından loncalardaki mesleki eğitimden ibarettir.

Innis’in gözünden bakarak, toplumsal sınıfların her birinin zaman yanlısı yapıyı yeniden üretecek türde bilgiyle donatıldığını ve bu süreçte çeşitli zaman yanlısı iletişim yöntemlerine/araçlarına başvurduğunu söyleyebiliriz.

### **Dini bilginin baskınlığı**

Osmanlı’da medreseler Şiiliğin ve çeşitli tasavvufi akımların rekabeti karşısında Sünniliği savunmak gayretiyle önceliği dini ilimlere verince, dinle ilgisi olmayanlar yüksek eğitimden dışlandılar (Sakaoğlu, 1993: 16; Unan, 1999: 100). Süleymaniye’yle birlikte hiyerarşik Osmanlı medrese sisteminin tepesinde bulunan Sahn (Semaniye) medresesinde 1470’ten 1730’a kadar üretilen ve Tablo 1’de aktarılan telif eserlere bakarak tüm sistem için fikir verecek şekilde dini alana kapanışın boyutlarını görmek mümkündür.

Tablo 2’de Sahn medresesinde ele alınan dönemde verilen toplam eser sayısının giderek azaldığını ve Tablo 1’deki 212 telif eser çikartılırsa çoğunun telif nitelikli olmadığını görüyoruz.

**Tablo 1.** 1470-1730 yıllarında Sahn medresesinde yazılan telif eserler

Eser konusu	Eser sayısı	Dini içerik	Din dışı içerik
Tefsîr	14 (% 6)	Dini içerikli 99 eser yazılmış	
Fıkıh	48 (% 20,5)		
Akâ'id ve kelâm	25 (% 10,7)		
Ahlâk	11 (% 4,7)		
Hadîs	1		
Edebiyat ve tarih	58 (% 24,7)		Doğrudan dinle ilgili olmayan eser sayısı 69. Ancak bunlarda da dini kültür yoğun olarak vurgulanıyor.
Arap dili	11 (% 4,7)		
Konusu belirsiz ama "fünûn-ı 'âliye" ibaresi dini niteliği kanıtlayan çalışmalar	30 (% 13)	Dini içerikli 44 eser yazılmış	
Dini nitelikli "ba'zı resâ'il" ibaresi taşıyanlar.	14 (% 6)		
<b>Toplam</b>	<b>212 (% 100)</b>	<b>143 (% 61,7)</b>	<b>69</b>

Kaynak: Unan, 1999: 97-98.

**Tablo 2.** 1470-1730 yıllarında Sahn medresesinde eser veren hoca ve yazılan eser sayısı

Sahn Medresesi	16. Yüzyıl (1470-1603)	17. Yüzyıl	18. Yüzyılın İlk 30 Yılı
Hoca sayısı ve eser verenler	290 hocanın 118'si (% 40,7'si)	648 müderrisin 60'ı (% 9,3'ü)	253 müderrisin 16'sı (% 6,3'ü)
Yazılan toplam eser sayısı	520	118	27

Kaynak: Unan, 1999: 97.

“Osmanlıların, İslam dünyasındaki anlayış doğrultusunda bilim-leri ikiye ayırarak, bir tarafa vahiy / din kökenli bilimleri yerleştirdiğini ve nesillerce aktarıldıklarından bunlara ‘nakli ilimler’ adını verdiğini<sup>5</sup>, diğer tarafaysa insan zekâsının ve tecrübesinin ürünü ‘akli ilimleri’ yerleştirdiğini” belirten Unan (96-97), dini veya akli içerikli olsun, tüm eserlerin “telif” ve “telif olmayan” biçiminde ayrılarak incelenebileceğini vurguladıktan sonra, “telif eserlerin konuları yazarlarca seçilerek, araştırılmış/incelenmiş eserler olduğunu, diğer kategoridekilerin şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lik, tasnif (derleme) gibi türlere ayrıldığını ve bunlarda asıl inisiyatifin şerh edilen, açıklanan, yani üzerinde çalışılan eserlerin yazarlarına ait olduğunu ve ne kadar maharetli olurlarsa olsunlar şerhciler, hâşiyeciler, hâmişçiler, ta’lik ve tasnifçilerin çoğunlukla ilk yazarın çizdiği dairede dolaşıp, asıl metni gölgede bırakan çalışmanın çok az çıktığını” aktarır.

Unan (97-98), telif olmayan eserlerin çoğunun da dini nitelikli olduğunu vurgular. Tablo 3’teyse 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Seyit Hâfız Mehmet Murad’ın İstanbul’daki medrese eğitimi boyunca okudukları listelenmektedir ki, bunlara bakınca da nakli ilimlere ait bilgilerin yüzyıllarca okutulduğu ve telif olmayan eserlerin bu noktada önemli rol oynadığı görülmektedir.

5 Edebiyat ve tarih nakli ilimler içinde değerlendirilmektedir.

**Tablo 3.** İstanbul'da 19. yüzyıl başında medreselerde okutulan eserler

Ders türü	Eser adı	Yazarlar ve ölüm tarihleri*
Arap Dili ve Edebiyatı	İzhârü'l Esrâr fi'n Nahv	Birgivi (1573)
	Muhtasar Müntehâ	İbn-i Hâcib (1248)
	Mutavvel	Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî'nin (1389-1390) Celaleddin Muhammed Kazvinî'nin (1338-1339) eserine şerhidir
	Ali Kuşçu'nun Vaz'ıye Şerhi	Ali Kuşçu'nun (1474) Adûdüddin el-İcî'nin (1355) eserine şerhidir
Mantık	Fenâri	Yazarın kimliği tespit edilemedi. Şemseddin Muhammen b. Hamza el-Fenârî'nin (1430-1431) İsağocî'ye yazdığı şerh olabileceği gibi Pir Muhammed b. Alaadin Ali el-Fenârî'nin haşiyesi de olabilir
	Muhammed Emin	Muhammed Emin b. Muhammed el-Üsküdarî'nin (1773-1774) Birgivi'nin (1573) eserine şerhidir
	Tassavvurât ve Tasdikât	Kutbeddin Muhammed b. Muhammed er-Râzi et-Tahtânî'nin (1364-1365) Necmeddin Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ali el-Katibi el-Kazvinî'nin (1276) eserine şerhidir
	Hikmetü'l Ayn	Necmeddin Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ali el-Katibi el-Kazvinî (1276)
	Kadı maa Lârî	Musluhiddin Lârî'nin (1522) Kadı Mîr el-Meybedî'nin (1475) Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin (1265) bir eseri üzerine yaptığı şerh dair yazdığı haşiyedir
Kelam ve Akaid	Tehzîb	Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî (1389-1390)
	İsbât-ı Vâcib	Ebu Abdullah Celaleddin Devvânî (1502)
	Şerh-i Akaid	Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî'nin (1389-1390) Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Nesevî'nin (1142-1143) eserine yazdığı şerhtir
	Haşıye-i Hayâlî	Ahmet b. Musa Hayâlî'nin (1456) Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Nesevî'nin (1142-1143) eserine yazdığı haşıye
Hadis	İbn-i Melek'in Meşâriku'l Envâr Şerhi	İbn-i Melek (1394) tarafından Sâgânî'nin (1252) eserine yapılan şerh
	Mişkâtü'l Mesâbih	Şeyh Veliyüddin Ebu Abdullah el- Hatib'in (1337) Bağavî'nin (1122-1123) eserine şerhidir
Siyer	Şifâ-yı Şerif	Kadı İyaz (1246-1247)
Fıkıh	Durer ve Gurer	Molla Husrev'in (1480) kendi eserine yaptığı şerhtir.
	Menâr Şerhi	İbn-i Melek tarafından Ebu'l Berekât Nesevî'nin (1310-1311) eserine yapılan şerhtir

\* Bazı yazarların ölüm tarihi olarak iki yıl belirtilmesi Hicri takvimin Miladi takvime çevrilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynak: Zengin, 1992: 132-133.

18. yüzyılda yaşayan Saçaklızâde'yle Tanzimat isimlerinden Bereketzâde İsmail Hakkı da, ulemanın önceliği şerh ve haşiyelere vermesinden dolayı büyük eserlerin verilememesinden yakınır (Zengin, 1992: 166). Şerhler ve haşiyeler, dini niteliği yoğun bilgiyi değişen koşullara uydurma çabasını içerse de, eski metinleri temel aldıklarından yeni bilgilerin sisteme girmesi mümkün olmamaktadır. Oysa 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da büyük bir bilimsel atılım vardır; Kopernik, Kepler, Galileo, Paracelsus, Vesalius, Harvey, Merkator, Boyle, Bacon, Descartes gibi isimler önemli yeni eserler vermektedirler.

Osmanlı uleması Avrupa'daki bilimsel devrimin getirilerini uzun süre sonra, ancak kısmen fark ederken, 1577'de Galata'da kurulan rasathanenin şeyhülislamın itirazlarıyla yıkılmasında, 17. yüzyılda İstanbul'a gelen Fransız uyruklu Galland'ın gösterdiği eserlere bakan iki Türk bilgininin aynı şeyleri söylemeleri halinde kafalarının vurulmasından endişelenmesinde, aynı asırda Harvey'in çalıştığı Padua Üniversitesi'nde kan dolaşımı üzerine tez yazan Alexander Mavrocordata'nın Osmanlı'ya döndüğünde sessiz kalmasında görebileceğimiz üzere farklı çalışmalar yapmak kolay değildir (Tekeli ve İlkin, 1998: 49-50; Unan, 1999: 101; Hatemi, 1999: 205).

Bu durumda din dışı bilgiyi üretmek medreselerin dışındakilere kalır. Müfredattan "akli ilimleri" kaldıranları "yeri göğü bilmez cahiller" diye eleştiren Katip Çelebi kalemiye memuruyken, 16. yüzyılda deniz coğrafyası alanında önemli eserler veren Piri Reis ve Seydi Ali Reis ne medrese, ne de Enderun kökenlidir (Tekeli ve İlkin, 1998: 22, 40).

### **Dini bilginin aktarımı**

İslami eğitime ilişkin olarak 14. yüzyılda İbni Haldun "Kuran, eğitimin esası, daha sonra edinilecek tüm yetilerin temeli hâline gelmiştir" der (İbni Haldun'dan aktaran Robinson, 1993: 235). Kuran söz konusu olduğunda öncelik sözlü eğitimdedir. Ergene'ye göre (97-98), İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kuran'ın yazılı formu sözlü aktarım karşısında ikincil konumdadır ki, modern matbaa baskısı örnekleri hazırlanırken Kuran'ın ilk dönemde kopyalanan el yazmaları değil,



sözlü aktarılan biçimi esas alındığı gibi, Orta Asya medreselerinde 20'inci yüzyıla kadar dini bilgiyle yoğrulmak için ezber tek yol kabul edilmiştir. “Müslümanların Kuran’ı ve kutsallığını hissetmeleri için metni ezberlemeleri, içselleştirmeleri, okumaları gerektiğini ve Muhammed’e sözlü aktarılan Kuran’ın sonradan yazılmasının amacının hafızaya, Kuran’ın ‘olması gerektiği gibi’ sözlü aktarımına yardımcı olmak olduğunu” belirten Robinson (234-235), ayrıca Kuran’ın sözlü aktarımı İslami eğitimin belkemiği olduğundan sıbyan mekteplerinde çocukların Kuran’ı ezberleyip, hafız olmalarının törenlerle kutlandığına dikkat çeker. Ezberlemek, hafızaya almak kelime anlamıyla da Kuran’ı korumanın yoludur; Arapça’da hafız, hafıza, muhafız, muhafaza kelimelerinin hepsi korumak mastarından türer (Al-Bagdadi, 2005: 104).

Robinson (235-236), kitap üretiminin de sözlü aktarımı esas olarak gerçekleştiğini gösterir. Buna göre İslam’ın ilk dönemlerinde yazarlar, hafızalarından veya kendi kopyalarından kitaplarını yazıcıya (hattata) dikte ettirdikten sonra yazıcının bunu yüksek sesle kamuya açık bir yerde okumasını beklerlerdi. Bu sırada eklemeler/düzeltilmeler yaparlardı, gerekirse bir-iki okuma aşaması daha gerçekleştirirler ve nihayet eserin tam olduğuna kanaat getirdiklerinde yazıcıya icazet verirlerdi ki, bu aynı zamanda bilginin onun (yazıcının) aracılığıyla başkasına aktarılabilmesi için aynı şekilde yazara ya da yazardan icazet alana okunması gerekliydi. Sonraki yüzyıllarda bir kitap medrese müfredatına girdiğinde, bu kez hocalar kitabı öğrencilere yazdırır, ezberlemelerine yardımcı olur ve sonradan kitabı ve varsa ilgili şerhleri anlatmalarını isterlerdi. Ezbere yardımcı olacak şekilde uyaklı yazılabilen kitabı kendi parçası haline getirdiğine inanılan öğrenciye icazet verilirdi. Kitaplardaki icazet çizgisi izlenerek ilk yazara ulaşmak mümkündü.

Bilgi kişiden kişiye sözlü aktarılmıca öğrenciler yollara düşmüşlerdir. Zaten peygamber, “ilim Çin’de olsa bile, gidip almayı” salık vermektedir. Bilimsel seyahatler İslam dünyasında kutsanan bir eylemdir; bilgi için yola düşenlere meleklerin kanat gereceğine inanılmakta,

bu uğurda ölenler şehit kabul edilmekte, halkın gözünde öğrencinin değeri yolculukları ve ders aldığı hocaların sayısı ile belirlenmekte, büyük âlimler ve mutasavvıflar bile bilgiyi paylaşmak ve bilimsel gündemi takip etmek için seyahate çıkmaktadır (Ay, 2006).

### **Yazının sınıfsallığı/sanatsallığı**

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı askeriden ziyade bürokratik bir imparatorluğa dönüşürken, kalemiyeyi öne çıkaran bu durum, Batı'nın ilerlemesine ilmiye ve seyfiyenin çözüm üretemeyip, imparatorluğun bekasının diplomatik dengelere bağlı hâle gelmesiyle pekişir. Bu süreçte kalemiye, kadrolarını kendi içinde usta-çırak ilişkisiyle yetiştirmeye başlarken, üst düzey yöneticiler artık Babîâlî kalemlerinden çıkar. Önceleri sadrazamların çoğu Enderun'dan çıkarken, 18. yüzyıldaki 10 kadar sadrazamdan sadece biri Enderun'dandır (Tekeli ve İlkin, 1998: 41). Enderun ve Babîâlî'deki eğitim, medreselere göre daha az dini nitelikliydi ama yine zaman yanlılığıyla öne çıkmaktaydı.

Enderun'daki dersler medreselerde okutulmaları kapsamında rağmen dört bakımdan farklılaşmaktadır; birincisi Türkçe ve edebiyat dersleri veriliyordu; ikincisi coğrafya, harita yapımı, tarih, siyaset ve muharebe sanatı gibi asker ve yöneticilerin bilmesi gereken konular öğretiliyordu; üçüncüsü hattatlık, cilt, tezhip, oymacılık, minyatür yapımı, mimarlık gibi güzel sanatlar etkinlikleri düzenleniyordu; dördüncüsü musikişinaslar, hanendeler, musiki aleti çalan sanatkarlar yetiştirecek şekilde müzik eğitimi vardı (Tekeli ve İlkin, 1998: 19-20).

Enderun'un öğrencilere kazandırdığı en önemli unsur, yönetici sınıfın seçkin kültürüdür ki, Tekeli ve İlkin'in (21) ifadesiyle "Arapça ve Farsça bilgisini, devletin yasalarını, coğrafya ve tarih bilgisini içeren" bu kültürü paylaşanlar Osmanlı olarak adlandırılıyor ve halktan ayrılıyordu. Seçkin kültür yazıyı sanat görüyor, içeriği ve şekli belirleyen üsluba aşırı önem atfediyordu. Eserlerdeki dil halkın gündelik dilinden uzak, yöneticilerce kullanılan Osmanlıca'yken, şekilsel olarak eserin estetik değer taşıması gerekiyordu. Bu amaçla Enderun'da güzel yazı ve sülüs dersleri veriliyordu.

Yönetici sınıfın başlıca yazınsal eylemi şiirdi; sultanların kendi şiir divanları varken, tek fayda kapısı konumundaki devlette yükselmek isteyenler için şiir yazmak yöneticilerin beğenisini/korumasını kazanmakta etkiliydi. 16. yüzyıl şairi Bâki eserleriyle Kanuni'nin dostluğunu kazanınca kazaskerliğe yükselmişti (Unan, 1999: 103). En alt düzeydekenden en üsttekine kadar tüm yönetici sınıf mensupları şiir yazmaktadır ki, buna medreselerde eğitim almış ilmiye mensupları da dâhildir çünkü onlar için de devlet büyüklerince fark edilerek yükselmenin kısa yolu farklı değildir (Holbrook, 2005: 18, 201; Unan, 1999: 102-103).

Findley (53-54), "Osmanlı'da yazının kitle iletişim aracı olarak değil, dar bir çevrenin sanatsal birikimlerini sergiledikleri sınırlı bir araç görülmesinin, Ortadoğu'daki bin yıllık kültürel seçkincilik ve düşük okuryazarlık geleneği düşünüldüğünde yeni olmadığını ama Osmanlıların dil ve edebiyattaki seçkinciliği doruğa ulaştırdığını çünkü resmi dil Osmanlıca'nın öbür İslam devletlerine göre belki de günlük dilden en uzak olanı olduğunu" belirtir ve "1800'de Osmanlı Müslümanlarının okuryazarlık oranının tahminen yüzde biri geçmediğini, aynı tarihlerde Çin'deki oranın yüzde 15-25, Japonya'daysa yüzde 25-40 olduğunu" aktararak, Osmanlı kültürel seçkinciliğini "insan kaynakları bakımından dehşet verici bir savurganlık" olarak tanımlar.

Diğer yandan Müslümanlar için kitap, yazısıyla, kağıdıyla, cildiyle ve diğer özellikleriyle estetik değer taşıdığından, sanat yapıtlarındaki gibi fiziksel yanının ötesine işaret eden özellikler bulundurduğundan, Al-Bagdadi (89-90), kitabın "aura"sından bahseder. Osmanlı'da aynı anlayış geçerlidir ve özellikle dikkat edilen, kitapta içeriğe uygun sanatsal biçimin yakalanması, içeriğin basitçe kağıda geçirilmemesidir. Gerçek (2002: 49-50) şöyle demektedir:

Şair, şiirini yazar, tedvin eder, hattâtta verirdi. Hattât, şiirin ahengine uygun bir tenasüp temin etmek ameliyle onu bir kıvrak tâlikle yazardı. Sonra divan, müzehhibin eline geçer, sayfalar altınla çerçevesenir, başlıklar lâleler, karanfillerle bezenir, altın ve gümüş yaldızlı cazip renklerle süslenirdi. Hattâ bazen sayfa kenarları, halkârî nakışların baygın iviça-

larıyla donanırdı. Bu da kifayet etmez, divanı mücellit alır, ona en ince en güzel derilerden şemseli veya kalem kârî nakışlı bir kap yapardı. Bu güzel ciltlere elin sürülmesi bile yeni bir hazzolurdu.

Divândaki şarkılar meclislerde okundukça, mehtaplı gecelerde Boğaz'ın aksisedalarıyla tekrarlandıkça, zevk sahipleri mazruftan zarfa intikal eder, divânın maddi güzelliklerini yeniden görmüş gibi olurlardı. Mazrufla zarfın beraberliği, bütünlüğü böylece de sezilirdi [...]

Divandaki bir tarihi, herhangi bir çeşme üzerinde görüp okuyanlar, hayratin bânisini divâna zarif şeklini veren sanatkârlarla beraber anmak lüzumunu duyardı. Çünkü bütün bunların tekrar edelim, birbirinden ayırmak kabil değildi. Hepsi birlikte yazma kitabı bir sanat, bir güzellik eseri yapmaktaydı.

Osmanlı'da basma kitap sanatsallıktan uzak olduğundan tercih edilmemekte, pahalı olmasına rağmen talep yazma kitaplara yönelmektedir (Gerçek, 2002: 49). Ancak kitap sanat eseri olsa da, fiziksel varlığı ikincildir; sanatkarlar kitabın manasını yakalamaya çalışmışlardır ki, asıl önem taşıyan budur. Osmanlı'nın parçası olduğu İslam kültüründe kitaba maddi anlamda sahip olmak sahte bilgilenme hissi vereceğinden tehlikeli görülmektedir (Al-Bagdadi, 2005: 102).

Kalemiyede usta-çırak ilişkisiyle verilen eğitim de köklerini İslam geleneklerinden almakta ve yazıya seçkinci yaklaşmaktadır. Sekiz-on yaşlarında Babîâlî'deki kalemlere şakirt (çırak) alındıktan sonra kıdemli katiplerden birinin veya kalem amirinin yanında kitabet, inşa, yazı çeşitleri, hesap ve defter öğrenmeye başlayan yetenekli çocuklar, mesleğin inceliklerini tam öğrenene kadar yazı yazmadan sadece defter ve evrakları getirir-götürürlerdi (Afyoncu, 1999: 184). İş günü sabahın geç saatlerinde başladığından şakirtler ayrıca medrese ve tekkelerde dersleri izlerdi (Tekeli ve İlkin, 1998: 28; Findley, 1996: 56). İstanbul'daki yöneticilerin konaklarındaki kütüphanelere giderek kendilerini eğiten ve konak ahalisiyle yakınlaşarak yükselme fırsatı kovalayan şakirtler için devlet dairelerindeki tartışmalar da eğitici nitelikteydi.

Aksan'a göre (12) tipik bir katibin, "İslami ilim dallarında iyi yetişmiş, titiz ve çalışkan, sadık bir Osmanlı uyruğu, dini bütün bir

Müslüman ve edebiyat adamı” olması gerekiyordu ki, bunun için âdâb (edeb) eğitiminden geçilmeliydi.

1700-1783 yıllarında yaşayan, Viyana ve Berlin’e elçi olarak giden, 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı’nda görev alıp, barış görüşmelerinde tam yetkili temsilci olarak bulunan Ahmed Resmi Efendi, kalemiyeden çıkmış önemli bir isimdir. 18. yüzyılda Muradi, Ahmed Resmi’nin yetişme tarzını şöyle anlatmaktadır (Aksan, 1997: 11);

Kuran’ı ve diğer şeyleri hatmetti, ilimler, mektup sanatı, el yazısı ve edebi üslupta bilgi sahibi olmaya çabaladı. [...] Tefsir ve fıkıh, sarf u nahv, mantık, mânâ ve beyan ilimleri, şiir ve inşa eğitimi aldı. Tahriri, akıcı olduğu gibi fevkaladeydi; zarif bir münşi idi, atasözlerini, vecizeleri, Arap şairlerinin eserlerinin ve Arap tarihlerinin çoğunu ezbere bilirdi. Edebiyat meselelerinden faydalanma konusunda gayretli ve maharetliydi. Katipliğiyle çok taktir toplar, tartışmaları ve edebiyat meselerini kaydedip, sonra çeşitli yazılarında aktarırdı.

“Muradi’nin çizdiği Ahmed Resmi portresi, kökleri İslamiyet’in ilk zamanlarına kadar uzanan son derece saygın bir ‘edeb’ [âdâb] geleneğinin mirasçısı tipik, hatta arketipik bir katip portresidir” diyor Aksan (11-15), kalemiyedeki şakirtlerin âdâb eğitiminde dini bilgiler dışında katipliğe özgü üç bilgi kategorisiyle daha ilgilendiğini belirtir (1997: 11-15). “Edebü’l-küttâb” denilen ders kitaplarından, mecmualardan ve münşeatlardan oluşan bu üç kategoriyle binlerce yıllık bir birikim aktarılırken, güzel yazıya, hattatlığa ve şiire vurgu yapıldığı gibi belli bir üslupla yazışma yöntemlerinin öğretilmesi amaçlanmaktadır.

Âdâb eğitiminin dünyevi ve güncel şartlara göre genişleyen bir yanı vardır; diplomasi önem kazanınca eski bir tür olan sefaretnameler yeniden canlandı ve Avrupa’ya giden Osmanlı elçileri tecrübelerini kaleme aldı. Diğer yandan hızla değişen dünya şartlarına hâlâ uygun olmadığından 18. yüzyılın ortalarında âdâb eğitimi çökmeye başladı. Bunun nedenlerini Findley’in (37) satırlarında görebiliriz;

Gelenekleri öylesine aşırı bir mükemmelliğe ya da çetrefillik düzeyine ulaştı ki, devasa sözcük dağarcığı, sayısız hat üslupları ve resmi bel-

gelerin hazırlanmasında kullanılan karmaşık üsluplu klişeleşmiş türler nedeniyle, Arapça-Farsça-Türkçe'den oluşan bu yapay edebi dilde uzmanlaşma çabası, diğer kültürlerdeki, özellikle Avrupa kültürlerindeki katiplerin yetiştirilmesinde gereken çabadan kesinlikle çok daha büyüktü.

## Halkın Bilgisi ve Tekkeler

Sıbyan mekteplerinde beş-altı yaşındaki kentli çocukların dinsel sosyalizasyonu hedeflenir ve bu amaçla Kuran ezberleme/okuma, din pratiği, namaz sureleri, biraz da yazı meşki öğretilirken, köylü çocuklar üretime dair bilgileri ve topluma ilişkin değerleri aileden edinirdi (Tekeli ve İlkin, 1998: 7-8). Kızlar için sıbyan mektepleri eğitimin ilk ve son basamağıydı. Erkekler eğitimlerini sürdürebilirdi ama çoğunluğu çırak olarak işe giriyor ve mesleki eğitime başlıyordu.

İslami eğitim yazıyı, herkesin öğrenmesi gereken bir öncelik olarak görmediğinden ve sözlü esaslarla gerçekleştiğinden halk arasında okuryazarlık beklenmezdi. Hatta eğitimin sonraki aşamalarında bile okuryazar niteliğine kavuşmak şüpheliydi. Tanzimat aydınlarından Ziya Paşa, sıbyan mekteplerinde Kuran'ın ezberletilmesinin amaçlandığını belirttikten sonra, daha ilerideki aşamalarda camilerde devam eden derslerde İslami geleneklerle bağlantılı derslerin yoğun şekilde okutulmasını ve dünyevilikten uzak bilgiler edinilmesini onaylamayarak, bu eğitimden geçenlerin "Arapça bir gazete bile okuyamadığını, hukuk meselelerinden anlamadığını, İngiltere ve Japonya'nın yerini bile bilemediğini, Türkçe yazamadığını, askerlikten ve memurluktan anlamadığı" söyler (Ziya Paşa'dan aktaran Sakaoğlu, 1993: 20).

Sıbyan mektebinden sonra loncalarda çıraklığa başlayan erkek çocuklar, mesleki hünerleri öğrenmeye girer, bir yandan da zanaatlarının gereği olarak ya da gelenekler uyarınca loncalarla yakın bağlarla sahip tekkelere yönelirlerdi. Tekkelerde sanattan iş ahlâkına, musiki-den felsefe ve siyasete kadar çeşitli alanlarda kendilerini geliştirirler, iyi bir insan/Müslüman olmanın gereklerini öğrenirlerdi. Hem loncada hem de tekkede eğitim, kelimelerle formüle edilen ve aktarılan olgular veya ilkeler üzerinde değil, yalnızca bir ustaya/pire uzun süre

hizmet ederek öğrenilebilecek bir sır ya da muamma anlayışı üzerinde yükselirdi (Findley, 1996: 47). Buradaki usta-çırak ve mürşit-mürit ilişkisi bilgilerin aracısız aktarılmasını sağladığı gibi aynı üretim düzeyi ve toplumsal anlayışın yeniden üretimini de gerçekleştiriyordu. Kitleler için okuryazarlık bir lüks, bazen bir meslektir ki, bu ayrıcalığı kazananlar (hafızlar ve hattatlar gibi) hayatlarını teminat altına alabilmek için aynı beceriyi çocuklarına öğretirlerdi (Sakaoğlu, 1993: 48).

Kuruluş döneminde yöneticilerle yakın ilişkideki tekkeler, devletin kök salmasıyla belli bir din anlayışı benimsenip, şeyhülislamlık makamı kurulunca baskılara maruz kalmışlar ama halka dayanarak varlıklarını korumuşlardır. Fakat tekkeler diğer yandan seçkin bilgiyi aktaran kurumlar da olabiliyordu. Burada tarikatlarının fikirlerini okuryazar olmayan halkın yaşam tarzına, dünya görüşüne ve İslam öncesi inançlarına barışık biçimde sadeleştirerek sözlü aktaran popüler dervişlerle tasavvufa dalmadan önce İslami eğitiminden geçmiş, ulemanın büyük isimlerinininkine benzer bilgilere sahip büyük mutasavvıflar arasında ayırım yapmak gerekir (Ay, 2006: 36). Selçuklular'da tekke ileri gelenleri medreselerde dersler verirken, büyük mutasavvıflardan Mevlana ve Şeyh Bedreddin'in medrese eğitimi aldığı bilinmektedir (Ay, 2006: 26, 35-36). 18. yüzyıl sonundaysa Mevlevi liderlerinden Şeyh Galip, medrese eğitimi almamış olmasına rağmen *Hüsn ü Aşk*'ta medrese bilgisine hâkimiyetini sergiler (Holbrook, 2005: 109).

Mevlevilerin Konya'daki merkez dergâhındaki ve Bektaşilerin Antalya Elmalı'daki zaviyesindeki kütüphaneyi inceleyen Faroqhi (204-208), bunların amacının "halk diliyle yazılmış şiirleri ve edebi eserleri toplamak değil, yüksek Osmanlı kültürünün edebiyat bilgisine temel hazırlamak" olduğunu, İstanbul'dan uzak olsalar bile devlet yönetimine ve medrese eğitimine yön veren "yüksek kültürün aracısı" olduklarını söyler.

### **Kitabın "tehlikeleri"**

Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sının "başına gelenler" bilginin bozulmadan aktarımını amaçlayanların korkularını daha iyi anlamamıza olanak sağlar. Kitabın Avrupa ve İstanbul kütüphanelerindeki

nüshalarını inceleyen Taeschner, çoğunun yazarın vefatından sonra dönemin coğrafya modasına kendini kaptıranlarca kopyalandığını, eksiklikler ve eklemeler içerdiklerini saptamıştır (Adivar, 1982: 141-142). *Cihannüma'yı* basarken Kopernik, Galileo ve Descartes'ın görüşlerini eklediği bilinen İbrahim Müteferrika'nın kitaba belirtmeden eklemeler yapması nedeniyle çalışmalarında eserin matbaa baskısından kaçınan Adivar (141-147), aynı sıkıntıyı Müteferrika'nın da yaşadığını, elindeki nüshalardan hangisinin Katip Çelebi'ye ait olduğuna karar veremediğinden *Cihannüma'nın* "Rumeli ve Bosna Coğrafyası" isimli kısımlarını matbaa baskısına dâhil etmediğini söyler.

Çeviriler de "sorunludur". Mesela, Wilhelm ve Joan Blaeu'nun *Atlas Major'unu* 1685'ta *Tercüme-i Atlas Mayor* adıyla çeviren Şamlı Ebu Bekir bin Behram-üd Dimişki, esere düşünce ve gözlemlerini ekler; Yanyalı Esad Efendi, Aristo'nun *Fizika'sını* açıklamalar ve ek bilgilerle çevirir; ünlü hekim Ömer Şifai, çevirisini Paracelsus'tan yaptığını söyler ama yaptığı aslında onun Arapça çevirisini alıp, lüzumsuz ve yanlış bilgiler ekleyerek çevirmekten ibarettir (Adivar, 1982: 160-162). Kitapların kopyalayanların, çevirenlerin elinde dönüşüme uğraması yüzünden İbrahim Müteferrika matbaanın yararlarını sıralarken, yanlışların ayıklanacağından bahsetmektedir.

## Yeni Dönem ve Matbaa

Osmanlılar'ın "tanrısal" düzeni değişmeden kalmaz, sorunlar baş gösterir. Hâkim toplumsal yanlışlık dâhilinde yöneticiler, çözümü yüzyıllarca geleneksel çerçeveler içinde ararlar; 16-17. yüzyıllarda Lütü Paşa, Gelibolulu Mustafa Ali ve Koçi Bey gibi Osmanlı ileri gelenleri, risalelerinde kadim düzenin yeniden tesis edilmesini isterler. Ancak sorunlar giderilemediği gibi, 1699'da Osmanlılar ilk toprak kaybı dâhil olmak üzere çok ağır şartlar içeren Karlofça Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalırlar ki, sonrasında eskisini bırakıp, üstünlüğü açıkça anlaşılan Batı'yı örnek alan yeni bir düzen kurma fikri belirir.

Reformlarda öncelik askeri alana verilir ve Lale Devri'nde (1718-1730) Avrupa yöntemleriyle talimlere başlanır. 18. yüzyıl boyunca kurulan Hendesehane, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun, Mühendis-



hane-i Berri-i Hümayun gibi askeri teknik okullar Osmanlı'daki belirttiğimiz bilgi tekelinin dışına çıkarak fen eğitimine öncelik verirler ve Avrupa bilgisinin imparatorluğa girmesine aracılık ederler. Kütüphanesinde Batılı eserler barından Mühendishane-i Berri-i Hümayun'da öğrencilere Fransızca eğitim verildiği gibi hoca olabilmek için bu dili bilmek gerekmektedir (Tekeli ve İlkin, 1998: 46).

Askeri alandaki reform girişimleri tam anlamıyla kök salamaz çünkü geleneksel yapıyla çatışmalarından dolayı yeniçerilerin ve onlarla birlikte hareket eden halkın öfkesini çekerler ve sekteye uğratırlar.

18. yüzyılla birlikte Osmanlı'da gözlenen değişimler askeri alanla sınırlı değildir; dünyaya dair yeni görüşler, yeni yaşam biçimleri belirir. İslamiyete dayanan Dârü'l Harp ve Darü'l İslam ayrımı geçerliliğini kaybetmeye başlar ve milletlerin doğal halinin savaş değil, barış olduğu anlayışının zemin kazanmasıyla birlikte, ilki 1793'te olmak üzere Avrupa'ya daimi elçiler gönderilir, devletlerin eşitliği üstünde yükselen modern Avrupa devletler hukuku anlayışı öne çıkar (Quataert, 2003: 126-127; Berkes, 2002: 86).

18. yüzyılda Avrupa'ya giden Osmanlı elçilerinden siyasi pazarlıklar yapmaları ve teknik bilgiler edinmelerinin yanında, Avrupa'daki hayat biçimlerini inceleyip, döndüklerinde aktarmaları istenir. Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi, Fransa'dan getirdiği köşk ve bahçe planlarıyla Lale Devri'ndeki mimari üslubu etkilediği gibi, Versailles sarayından esinlenerek yapılan köşk ve saraylarda 14. Louis Fransa'sındaki gibi lüks ve sefahat dolu bir hayat gözlemlenir (Quataert, 2003: 82). Berkes (43), "Osmanlı'daki askeri disiplin ve dinsel gaziliğin yerlerini deizme, hatta ateizme, tasavvufa, Bektaşilik'e, musikiye, edebiyata ve hedonizme bıraktığını" belirtir.

Lale Devri'nde yönetici seçkinler arasında Türkçe kullanımı yaygınlık kazanır ve bu yüzden 18. yüzyıl şairleri halkın konuştuğuna daha yakın bir dille eserler verirler (Ortaylı, 2005: 70). Lale Devri'nde bir diğer kültürel yenilikse Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın sistematik tercüme faaliyeti başlatmasıdır. Ancak çevrilenler

Arapça ve Farsça yazılmış Doğu bilimlerinin temel kitaplarıdır (Kabacalı, 1989: 32-33; Tekeli ve İlkin, 1998: 41, 52). 1718'de kitap azlığını gerekçe göstererek yurtdışına kitap satışını yasaklayan ferman çıkarılması (Kabacalı, 1989: 33), 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren İstanbul'da yönetici seçkinlerin kurdukları kütüphanelerin sayısında önemli artış kaydedilmesi ve yüzyıl sonunda bu gelişmenin taşraya yayılması (Erünsal, 1999: 240-242) diğer önemli yeniliklerdir.

18. yüzyıl reformları yeni bir anlayışın filizlenmesini gösterdiği kadar, zaman yanlısı geleneksel yapının gücünü de göstermektedir; hem reformcuların ufku zaman yanlılığıyla sınırlıdır, hem de sınırlı değişime sert tepki gelmiştir. Yöneticiler, Batı'nın ilerlemesinin gerekçelerini kapsamlıca anlamaktan uzak olduklarından toplumsal yapının köklü dönüşümünden kaçınıp, önceliği askeri alana ve yeni kurumlar açmaya vererek toplumda eskiye karşı yeni şekilde ikilik yaratmışlardır ki, sonrasında zaten geleneksel güçler ortaya çıkan çatışmadan galip çıkmıştır. Lale Devri'nde yaşam tarzında ve dünya görüşünde gözlemlenen değişim, Patrona Halil isyanıyla sekteye uğramıştır. Kültürel alandaki gelişmeler zaman yanlılığını aşabilecek nitelikte değildir; yapılan çeviriler Doğu bilimlerine aittir ve yeni açılan kütüphaneler geleneksel bilgileri yaymaktadır<sup>6</sup>. Bu noktada Eldem (197), 18. yüzyıl reformlarıyla Batılılaşmak gerektiği yönünde "teşhis" konulduğunu ama üretilen çözümlerin gerçek bir "tedavi" içermesiyle toplumsal dönüşümün gerçekleşmesinin Tanzimat'la mümkün olduğunu belirtir.

### 18'inci yüzyıl öncesi matbaa

Lale Devri'nde iletişim düzeninde önemli bir değişiklik meydana gelir ve öncesinde matbaaya soğuk bakan Osmanlı yöneticileri 1727'de kendi matbaalarını kurup, 1729'da ilk kitaplarını basarlar. Ama bu

6 1716'da savaşta ölen Sadrazam Damat Ali Paşa'nın kütüphanesindeki felsefe, tarih ve astronomi kitaplarının vakfının caiz olmayacağına dair dönemin şeyhülislamı fetva verir (Adivar, 1982: 159). Yani, kitaplar toplumsal yanlılığın filtresinden geçmektedir. 1736-1741 ve 1744-1747 dönemlerinde reisülküttablık yapan Tavukçubaşı Mustafa Efendi'nin kütüphanesindeyse en çok dini kitaplar ve nakli ilimler içindeki tarih ve edebiyat kitapları bulunmaktadır (Aksan, 1997: 34).

demek değildir ki, daha öncesinde matbaadan bihaberlerdir. 1574-1649 yıllarında yaşayan İbrahim Peçevi matbaayla kitapların kolaylıkla basıldığını, Avrupa'da kitap yazma ve bilimle uğraşma isteğini korumak için yasalar çıkartıldığını, izinsiz basımların cezalandırıldığını belirtir (Kabacalı, 1989: 38-39; Gerçek, 1939: 31-32). Üstelik kendisi, ünlü matbaacılar yetiştirmiş Erdel'in Peç kentindedir.

Osmanlı başkentinde de yüzyıllardır kitap basılmaktadır. Kabacalı (20-30) ve Gerçek (1939: 26-30) bunu ayrıntılı aktarırlar. 1492'de İspanya'dan kaçan Yahudiler ertesi yıl İstanbul'da ilk matbaalarını kurarlar. Kentteki Yahudi matbaaların sayısı 1510-1520 yıllarında dokuzaya çıktığı gibi, 16-18'inci asırlarda Selanik, Halep, Edirne, Şam ve İzmir gibi şehirlerde otuz altı tanesi daha faaliyete geçer. Osmanlı Ermenileri'nin matbaacılık faaliyetleriye kesintilidir. 1512'de Venedik'te kurulan ilk Ermeni matbaasında çalıştıktan sonra 1567'de İstanbul'a gelen Sivaslı Apkar'ın kurduğu Osmanlı'daki ilk Ermeni matbaası iki yıl sonra kapanırken, 1677 yılında kurulan diğer Ermeni matbaası da uzun ömürlü olmaz. Ancak 1697'de Ermeni Patrikhanesi'nin kendi matbaasını kurmasıyla süreklilik yakalanır ve 18. yüzyılda İstanbul'da pek çok Ermeni matbaası yayın yapar. Rumlarsa 1627'de İstanbul'da matbaa kurarlar.

Yahudiler ve Ermeniler genelde kendi kültürleri, dinleri ve dilleri hakkında yayınlarda bulunurlarken, Rumların basım faaliyetleri "kutsal düzene" inanan ve dini bilgilerin bozulmadan aktarımını amaçlayan Osmanlı yöneticilerinin matbaadan kaçınmalarını anlamaya yardımcı olacak niteliktedir. Kalvinizm etkisindeki Rum Ortodoks Patriği Kiril Lukaris kilisede reform peşindeyken, taraftarı Nikomedus Metaksos, Hollanda ve İngiltere elçilerinin yardımıyla kurduğu matbaada ilk olarak *Yahudiler Aleyhine Bir Risale*'yi bastıktan sonra Katoliklik aleyhine yayınlar yapar ki, Cizvitlerin kışkırtmasıyla harekete geçen Yeniçeriler 1628'de matbaayı kullanılmaz hâle getirirken, 1638'de patrikliği kaybeden Lukaris sonrasında Sinod kararıyla lanetlenir (Berkes, 2002: 59-60; Gerçek, 1939: 29-30; Kabacalı, 1989: 25).

Yahudi ve Ermeni matbaaları da dini çatışmaları şiddetlendirirler (Berkes, 2002: 59-60). Yahudi matbaaları 17. yüzyılda Osmanlı'daki

Katolik propagandasına karşı yayınlara giriştikleri gibi Sabbatay Zvi adının mesih olarak Avrupa'ya yayılmasında rol oynarlar. Ermeni toplumunda matbaanın Katolik propagandası amacıyla kullanımıyla ortaya çıkan çatışmalardan rahatsız olan Osmanlı yönetimi bu nedenle 1701'de yayın yasağı kararı alır.

Çatışma olmadığında gayrimüslimlerin yayıncılığına karışmayan Osmanlı yönetimi, Avrupa'da Arap harfleriyle basılan kitapların topraklarında satılmasına da karşı çıkmamaktadır. 1574-1595 yıllarında tahtta bulunan 3. Murat, Brantoon ve Orazio Bandini isimli tüccarlara kitap ticareti izni veren fermanı yayımlamıştır (Gerçek, 1939: 22-24; Kabacalı, 1989: 14). Ferman, Osmanlı'daki anlayışla çelişkili görünse de, başka bir açıdan değildir çünkü basma kitaplara yönelik talep sınırlıdır.

### **Müteferrika'nın reformculuğu**

Lale Devri'nde kurulan matbaanın arkasındaki İbrahim Müteferrika ve Said Mehmet Efendi, Osmanlı'daki sözü edilen toplumsal yanlılığın ötesine geçebilmiş kişilerdir. Said Mehmet Efendi, dönemin yöneticileri için ender bir deneyim yaşayarak babası Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'yle birlikte 1720'de Fransa'ya gitmiş ve Batı kültürünü yakından görmüştür. Babasıyla birlikte matbaaları inceledikleri ve İstanbul'da matbaa kurulmasından bahsettikleri aktarılır (Babinger, 2004: 11-12; Berkes, 2002: 56).

Said Mehmet Efendi'nin İstanbul'a döndüğünde İbrahim Müteferrika'yla bir araya gelmesi tesadüf değildir; zira İbrahim Müteferrika dönemin yöneticilerinin bilgisi dâhilinde zaten matbaayla ilgili çalışmalar yapmaktadır. Şimşir üzerine oyarak hazırladığı kalıplarla 1719'da Marmara, 1724'teyse Karadeniz haritası basıp saraya sunmuştur (Gerçek, 1939: 34-35; Kabacalı, 1989: 39). Berkes'e göre (52), Erdel'den gelen İbrahim Müteferrika'nın Unitarius inancından olması ona matbaacılık, coğrafya bilgisi ve bilimcilik kazandırmaktadır ki, "Bunlar [...] kilise taasubuna karşı olan, din-devlet ayırımını savunan, inanç özgürlüğü fikrini ileri süren, hattâ fizik, matematik, astronomi ve tıp alanlarında yeni bilgileri geliştiren ve Macaristan'da matbaacılığı ilerleten kişilerde görülen özelliklerdir".

Kilise taassubuna karşı savaşta matbaayı etkin kullanan bir mezhabin üyesi olan İbrahim Müteferrika, 1692'de Müslüman olduktan sonra 1710'da yazdığı *Risâle-i İslâmiyye*'de yetişme şartlarını anlatırken, kilise öğretilerinin dışına çıktığını, hocalarının itibar etmediği Tevrat bölümlerini gizlice okuduğunu aktarır (Berkes, 2002: 52; Beydilli, 2004: 45).

Erdel'deyken Kilise'nin konumunu sarsan bilimsel ve düşünsel gelişmeleri takip eden İbrahim Müteferrika, Osmanlı'ya geldiğinde Avrupa'daki gelişmeleri aktarır, *Cihannüma*'yı basarken Kopernik, Galileo, Tycho Brache ve Descartes'dan eklemeler yapar (Adivar, 1982: 171). Ayrıca mknatus üzerine bilimsel bir eser basar. Keza, Lale Devri'nde Yeniçeri Ocağı'yla bağı olmayan Bostancı Ocağı'ndan 300 askerle Haydarpaşa'da Avrupalı yöntemlerle yapılan talimler, onun *Fenn-i Muharebe ve Talim-i Asker* risalesindeki görüşleri doğrultusunda gerçekleştirilir (Tekeli ve İlkin, 1998: 28). İbrahim Müteferrika kendi bastığı *Usulü'l-hikem fi nizâmü'l-ümem* eserindeyse monarhiya, aristokrasiya ve demokrasiya şeklinde üç siyasal sistem tanıtır, parlamento ve halk egemenliği yöntemlerinden ihtiyatla bahsettikten sonra, demokrasiyanın üstünlüğünü saklayamaz ve dönemin ileri ülkelerinin (İngiltere ve Hollanda) demokratik düzende olduklarını, buralarda yasanın Tanrı'dan gelme şeriata değil, akla dayandığını söyler (Berkes, 2002: 53). Aynı eserde Avrupa'daki askeri gelişmeler aktarılırken "nizamı cedid" terimi kullanılması karşısında Berkes (54) "Nizam' terimi eski bir Osmanlı terimidir: 'dünyanın değişmemesi gereken düzeni' demektir. İbrahim geleneksel düzen anlayışı yerine çağdaş düzen kavramını ilk getiren adamdır" demektedir.

### **Müteferrika matbaasının kuruluşu**

İbrahim Müteferrika, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya sunduğu ve sonrasında ilk bastığı eser olan *Vankulu Lüğati*'nin içine koyduğu *Vesiletü't-tıbaa* isimli raporunda matbaanın gerekçelerini sıralarken, Osmanlı'da bilginin ve kitabın geleneksel konumlarıyla pek uyuşmayan savlar ileri sürer. Giriş kısmında işgaller ve istilalarda kitapların yakılıp yok olmasından ve hattatların hatalarından şikâyet edilen on

maddelik raporda, dini eserler dışarıda kalmak üzere diğer alanlardaki önemli eserlerin çoğaltılmasının her sınıftan halkın tahsil durumunun yükselmesine faydalı olacağı; değerli eserlerin Müslümanlar arasında yayılmasının sağlanacağı; talebeler ve öğretmenlerin eserlerin doğruluğundan emin olacağı; talebeler başta olmak üzere herkesin kitap alabileceği ve böylelikle cehaletin ortadan kalkabileceği; fihristler sayesinde kitaplardaki bilgiye kolayca ulaşılacağı; Arap harfleriyle eserler basıp satan Avrupalıların ülkeden para çekmesinin engellenebileceği belirtilir (Ersoy, 1959: 32-33).

Burada bilginin daha geniş kesimlere yayılması arzusu, bunun matbaa ürünü kitapla ilişkilendirilmesi, bilginin doğruluğu açısından basma kitabın öne çıkartılması ve eğitimde kitaba başat bir rol biçilmesi, merkantilist tavırla kitap pazarının korunmasının istenmesi dikkat çekicidir çünkü Osmanlı'daki bahsi geçen zaman yanlılığının genel çizgilerinin ötesine geçilmektedir.

İbrahim Müteferrika ayrıca Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya verdiği dilekçede devletin yardımı olmaksızın matbaanın başarılı olmayacağını belirttiikten sonra sadrazamdan destek, padişah ve şeyhülislamdan onay talep eder (Kabacalı, 1989: 127-129). Şeyhülislam Abdullah Efendi istenen fetvayı verirken, süratli ve yoğun üretimle kitap fiyatlarının ucuzlamasının faydalı olduğundan bahseder (Babinger, 2004: 13). Bu durum kitabın konumundaki farklılaşmaya işaret etmektedir. Ancak şeyhülislam baskı kitaplardaki hataların "malumatlı kimselerce" düzeltilmesi gereğinden bahsettiği gibi, Padişah 3. Ahmet'in fermanında da tashih işiyle İstanbul kadısı Mevlana İshak, Sabık Selanik kadısı Mevlana Sahip, Galata kadısı Mevlana Esad ve Kasımpaşa mevlavianesi şeyhi Musa görevlendirilir (Kabacalı, 1989: 131-134).

Fetva ve fermanında öne çıkan unsur, dini kitapların matbaanın faaliyet alanının dışında bırakılmasıdır. Böylelikle 18. yüzyıl reformlarının genel karakteristiği olan toplumsal yapının bütününe dokunmadan, sınırlı modernleşme gayreti burada da göze çarpmaktadır; Osmanlı'daki belirttiğimiz zaman yanlılığının esas eksenini oluşturan

dini bilgiler, yeni ve laik bir anlayışın uzantısı görülen matbaadan ayrı tutulmaktadır. Matbaanın basmasına izin verilen lügat, mantık, hikmet, heyet ve benzeri ilim kitapları Osmanlı toplumunda fark yaratacak kadar geniş bir yere sahip değildir. Keza, tashih için ulemanın önde gelenlerinin görevlendirilmesi sıkı denetim altında yenileşmeye işaret etmektedir. Padişah fermanında matbaa işletme yetkisinin İbrahim Müteferrika ve Said Efendi'ye gedik usulüyle verilmesi de sıkı bir denetimin varlığını göstermektedir çünkü buna göre basılacak kitap sayısına ve fiyatına devlet karar vermekte ve bir başkasının matbaa açması engellenmektedir (Berkes, 2002: 58). Zaten her iki isim de Osmanlı yönetimine yakın, devlette görev yapan kişiler olduğundan aykırı yönde hareket edecek kişiler değillerdir.

Matbaanın arkasındaki iki ismin devletle ilişkisini ve dönemin dini liderlerinin yaklaşımını sergileyen bir diğer unsur da, dönemin on bir ünlü uleması gibi Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin de *Vesiletü't-tibaa* için övgü yazması ve İbrahim Müteferrika'ya basması için kitaplar önermesidir; sonraki şeyhülislamlardan Damatzade Ebülhayr Ahmet Efendi de Katip Çelebi'nin *Cihannüma* ve *Takvimü't Tevarih* eserlerinin basılması için teşviklerde bulunmuştur (Berkes, 2002: 57; Kabacalı, 1989: 41; Adıvar, 1982: 171; Gerçek, 1939: 79). Keza, 1730 Patrona Halil İsyanı'nda şeriata aykırı diye matbaanın kapatılmasını isteyen çıkmamıştır.

### **Matbaanın sınırlı etkinliği**

İbrahim Müteferrika tarafından 1729-1742 yıllarında basılan ve Tablo 4'te listelenen 17 eserin nitelikleri incelendiğinde yeni iletişim aracının Osmanlı'da egemen sınıftaki zaman yanlılığını değiştirmekten uzak olduğu göze çarpar, zira Avrupa'daki bilimsel devrimi aktarmak yerine, tarihe ve Doğu dillerinin öğrenimini kolaylaştıran sözlüklere ağırlık verilmektedir<sup>7</sup>:

7 Basılan kitapların nitelikleriyle ilgili bilgi için bkz. Kabacalı, 1989: 47-55; Berkes, 2002: 61-63.

**Tablo 4.** İbrahim Müteferrika'nın 1729-1742 yıllarında bastığı eserler

Kitabın Adı	Yazarı	Konusu	Baskı Yılı
Vankulu Lügatı	Mehmed bin Mustafa el-Vanî	Arapça-Türkçe sözlük	1729
Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar	Katip Çelebi	Tarih ve denizcilik bilgileri	1729
Tarih-i Seyyah	Thaddaeus Krusunsky	Safevi hükümdarlığı ve Afgan-İran savaşları	1729
Tarih-i Hind-i Garbî	Emir Mehmed bin Emir Hasal el-Mus'udî	Amerika kıtasının keşfi ve sonrasında kaydedilen olaylar	1730
Tarih-i Timur Gürkan	Şehabeddin Ahmed bin Muhammed ibn-i Arabşah	Timur'un saltanati ve fetihleri	1730
Tarih-i Mısru'l-Kadim ve Mısru'l-Cedid	Kahire divan katiplerinden Süheylî	İlki ciltlik Mısır Tarihi. İkinci cilt Osmanlı fetihi ve sonrasına dair	1730
Gülşen-i Hulefâ	Nazmizade Hüseyin Murtaza	Doğu ve Batı gerçekleşen tarihi olaylar	1731
Grammaire Turque	Jean-Baptiste Holdermann	Fransızlara Türkçe öğretmek için dilbilgisi ve konuşma kitabı	*
Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem	İbrahim Müteferrika	Askerlik, savaşlar ve devlet yönetimiyle ilgili bilgiler	1732
Füyuzat-ı Mıknatısiye	İbrahim Müteferrika	Mıknatıs üzerine Latince'den çeviri	1732
Kitab-ı Cihannümâ	Katip Çelebi	Kıtalar ve ülkelerin tanıtımı, coğrafya üzerine genel bilgiler	1733
Takvimü't Tevarih	Katip Çelebi	İnsanın yaratılışından 1648'e kadar dünya olayları	1733
Tarih-i Naima	Vakanüvis Mustafa Naima	1591-1659 yıllarındaki olaylar	1734
Tarih-i Raşid	Vakanüvis Mehmed Raşid	1659-1722 yıllarındaki olaylar	1741
Çelebizade Asım Tarihi	Vakanüvis Küçük Çelebizade İsmail Asım	1722-1728 yıllarındaki olaylar	1741
Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna	Bosnalı Ömer Efendi	1736-1739 tarihlerinde Bosna'daki olaylar	1741
Ferheng-i Şuuri	Hasan Şuuri	Farsça-Türkçe sözlük	1742

\* Alıntı yapılan kaynakta baskı yılı belirtilmiyor.

Kaynak: Kabacalı, 1989: 47-55.

13 yılda basılan 17 kitabın toplam baskı sayısı 12 bin 500 ila 13 bin arasındadır ki, bu sayı Rusya'da 1711'de 1. Petro zamanında açılan matbaada 1725'e kadar 600 kitap basılmasıyla kıyaslandığında çok



düşük kalmaktadır (Berkes, 2002: 62, 71; Kabacalı, 1989: 56; Ersoy, 1979: 69). Ayrıca 1734-1741 yıllarında duraklama söz konusudur.

Kitapların fiyatları dikkate alındığında da matbaanın değişime yol açmasının zorluğu görülmektedir. İbrahim Müteferrika'nın 1717'de Osmanlı'ya sığınan Macar Prensi Rakoçi'ye çevirmenlik yaptığı dönemde günlük 50 akçe (120 akçe yaklaşık 1 kuruştur) kazanmasına bakarak, sonraki yıllarda basacağı kitapları alabilmesi için yaklaşık kaç gün çalışması gerektiği Tablo 5'te gösterilmektedir.

**Tablo 5.** Basılan eserlerin fiyatı ve İbrahim Müteferrika'nın 1717'deki gelirin göre bastığı eserleri alabilmesi için çalışması gereken gün sayısı

Kitap Adı	Kuruş Olarak Kitabın Fiyatı-Satın Almak İçin Gerekli Çalışma Günü
Vankulu Lügatı	35 kuruş x 2,5 (1 kuruş=120 akçe) = 87,5 gün
Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar	3 x 2,5 = 7,5 gün
Tarih-i Seyyah	3 x 2,5 = 7,5 gün
Tarih-i Hind-i Garbi	3 x 2,5 = 7,5 gün
Tarih-i Timur Gürkan	3 x 2,5 = 7,5 gün
Tarih-i Mısıri'l-Kadim ve Mısıri'l-Cedid	3 x 2,5 = 7,5 gün
Gülşen-i Hulefâ	3 x 2,5 = 7,5 gün
Grammaire Turque	3 x 2,5 = 7,5 gün
Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem	1 x 2,5 = 2,5 gün
Füyuzat-ı Miknatisiye	1 x 2,5 = 2,5 gün
Kitab-ı Cihannümâ	30 x 2,5 = 75 gün
Takvimü't Tevarih	3 x 2,5 = 7,5 gün
Tarih-i Naima	30 x 2,5 = 75 gün
Tarih-i Raşid	30 x 2,5 = 75 gün
Çelebizade Asım Tarihi	30 x 2,5 = 75 gün
Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna	3 x 2,5 = 7,5 gün
Ferheng-i Şuuri	30 x 2,5 = 75 gün

Dikkat edilmesi gereken, İbrahim Müteferrika'nın 1717'de önemli bir devlet görevinde bulunmasıdır. 1742'de İstanbul'daki işçi ücretleri 20-60 akçe arasında değiştiği düşünülünce basılan kitapların pek çok kişinin alım gücünü zorladığı ya da dışında kaldığı görülür (Ersoy, 1979: 73).

Tüm bunlara Osmanlı'da bilginin yoğunlaştığı alanları ve yazma kitabın tercih edilmesini eklediğimizde basılan kitapların çoğu Tablo 6'da görülebileceği üzere elde kalmıştır.

**Tablo 6.** Basılan eserlerin adedi ve elde kalanların sayısı

Kitabın Adı	Baskı Adedi	Elde Kalan Adet
Vankulu Lügatı	1000	1
Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar	1000	Bu beş eserin toplamda 1114 adedi.
Tarih-i Seyyah	1200	
Tarih-i Hind-i Garbî	500	
Tarih-i Timur Gürkan	500	
Tarih-i Mısri'l-Kadim ve Mısri'l-Cedid	500	
Gülşen-i Hulefâ	500	235
Grammaire Turque	1000	84
Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem	500	Bu üç eserin toplamda 240 adedi.
Füyuzat-ı Mıknatısiye	500	
Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna	*	
Kitab-ı Cihannümâ	500	249
Takvimü't Tevarih	500	226
Tarih-i Naima	500	112
Tarih-i Raşid	*	306
Ferheng-i Şuuri	*	409

\* Alıntı yapılan kaynaktaki baskı adedi belirtilmiyor. *Çelebizade Asım Tarihi* isimli eserin hem baskı adedi hem de elde kalan adedi bilinmiyor. Bu yüzden tabloya alınmamıştır.

Kaynak: Baskı adetleri Kabacalı, 1989: 47-55; Elde kalanlar Beydilli, 2004: 51.

1742'de *Ferheng-i Şuuri*'nin baskısının yapılmasıyla Osmanlı yöneticilerinin ilk matbaa deneyimi son bulur, aynı yıl askeri bir göreve atanan İbrahim Müteferrika da 1745 ya da 1746 yıllarında yaşamını yitirir (Kabacalı, 1989: 56; Berkes, 2002: 62; Beydilli, 2004: 46). Uzun

aradan sonra 1755 ve 1756 yıllarında *Vankulu Liigati*'nin yeni baskısı, matbaa için ferman alan eski Rumeli ve Anadolu kadılarınca tekrar yapılır. Fakat bunun ardından Osmanlı yöneticilerinin matbaası 1784'e kadar atıl kalır.

## Sonuç

Osmanlı'da yönetici konumundaki Müslümanların 18. yüzyıla kadar matbaayı benimsememesi, içinde buldukları zaman yanlılığının bilgi tekeli boyutlarına ulaşması ve iletişim araçlarının bu doğrultuda biçimlenmesiyle ilgilidir. Başlıca yüksek öğretim kurumu niteliğindeki medreselerde kökeni yüzyıllar öncesine dayanan dini bilgiler sürekli yeni nesillere aktarılıyor, yeni bilgilerin sisteme girmesi mümkün olmuyordu. Eğitim sözlü iletişim yöntemleriyle gerçekleşiyordu, zira bozulmadan kalması gerektiğine inanılan "kutsal" bilginin korunarak aktarılmasının tek yolunun hoca önünde ezberleyerek içselleştirmek olduğu düşünülüyor ve yoruma açık yazılı bilginin tehlikeli olduğuna inanılarak, kitaba ancak sözlü eğitime yardımcı bir unsur olarak başvuruluyordu. Enderun ve Babiâli'deki eğitimse medreselere kıyasla daha az dini olsa bile asırlık bilgiler aktarıldığından yine aşırı gelenekseldir. Eğitimin önemli bir unsuru da güzel yazıdır. Bunun sonucu Osmanlı yöneticileri arasında yazı sanatı kabul edilmiş, kitaba sanat eseri olarak yaklaşmıştır. Yazısı, cildi, süslemeleri, içeriğiyle sanatsal bütün oluşturan kitap, bu yüzden kısıtlı kesimlerin kullanımında kalmış, basma kitap ucuzluğuna karşın kötü kopya görülüp, tercih edilmemiştir.

Osmanlı'daki okuryazar kesimini oluşturan yönetici seçkinlerin durumu böyleyken halk kitlelerinin matbaaya ilgi göstermesi beklene mezdi çünkü çoğunluk sıbyan mekteplerinde Kuran'ı ezberlemeye dayanan eğitim aldıktan sonra mesleki eğitime başladılar. Okuryazarlık kitleleri arasında aranmazdı.

Eğitimin esasının dini olduğu, Enderun ve Babiâli'deki din dışı müfredatın bile kökeninin yüzlerce yıllık olduğu Osmanlı'da Tanrı'nın koyduğu değişmemesi gereken "kutsal" bir düzenin varlığına inanılıyordu. Ancak 18. yüzyıl başında yöneticiler arasında Batı'yı örnek alan

yeni bir düzen kurma fikrinin belirmesiyle Osmanlı'da yeni bir anlayış filizlenmeye başlamış, çeşitli reformlar gerçekleştirilmiş ve matbaa bu kesimce benimsenmiştir. İlk Müslüman matbaasının kurulmasında önemli rol oynayan İbrahim Müteferrika, hem Osmanlı'daki zaman yanlısı bilgi tekelinin ötesinde Avrupa'daki bilimsel ve düşünsel gelişmelere vâkıftır, hem de matbaayı Osmanlı'daki zaman yanlılığının dışına çıkan şekilde kullanmak istemekte, bu yeni iletişim aracıyla bilginin daha geniş kesimlere, daha doğru biçimde yayılabileceğinden bahsetmekte, basılı kitabın eğitimdeki rolüne değinmektedir.

Ancak matbaa 18. yüzyıldaki diğer reformlar gibi toplumda kök salamaz ve zaman yanlısı bilgi tekelini aşamayıp çok sınırlı faaliyettedir bulunur. Üstelik basılan kitaplar çoğunlukla Doğu bilimlerine ait eserlerdir. Batı biliminin Osmanlı'daki basma kitaplarda yer alması 1780'ler ve 1790'larda gerçekleşir; bu yıllarda subayların modern savaş yöntemlerini öğrenmeleri için Fransızca'dan çevrilen kitaplar basılır.

Matbaanın Osmanlı toplumunda sağlam yer edinmesi, Tanzimat Dönemi'nde (1839-1876) eğitim sisteminin yenilenmesi, devletin halkın eğitimini gereklilik algılayarak okuryazar seviyesinin yükselmesiyle gerçekleşir. 1840'lar ve 1850'lerde açılan rüştiye okullarındaki ders kitaplarını basmak için matbaaya başvurulması (Kuran, 1979: 17) artık eğitimde yazılı bilginin geçerliliğini göstermesi açısından anlamlıdır. Ancak asıl atılım 1860'lı yılların başında özel gazeteciliğin çıkmasıyla gerçekleşir. Böylelikle Batı dünyasından farklı olarak Osmanlı Müslümanları arasında gazete kültürü kitap kültürünü öncelerken, kitap basımının gazeteciliği yakalaması 1870'leri, Osmanlı matbaacılığının Avrupa'yla rekabet edecek düzeye gelmesi de 1880'leri bulur (Türesay, 2004: 37). Çıkardıkları gazetelerde halka seslenip, konuşma diline yakın bir yazım biçimi kullanan Tanzimat aydınları aynı zamanda Osmanlı toplumuna hürriyet, meşrutiyet, vatanseverlik gibi kavramları sokmakta, roman, dram ve hikâye gibi yeni edebi türlerin yayılmasına katkı sağlamaktadır.

Değişimi bozulma gördüğü için zamanda kalıcılık amacı güden, bunu sağlamak için toplumsal faaliyetleri düzenleyen dini ya da geleneksel bilgileri nesiller boyunca mümkün olduğunca bozulmadan aktarmanın yollarını bulan, zaman yanlılığını bilgi tekeli boyutuna vardırıarak yeni bilgilerin ve onlarla ilişkili iletişim araçlarının girişini engelleyen, söz konusu girişi Batı'nın artan yükselişi yüzünden dış dinamiklerle yapmak zorunda kalan ve bu süreçte kanlı çatışmalar yaşayan Osmanlı, Innis'in çizdiği çerçeveye oturmaktadır. Aslında burada Osmanlı derken kast edilen bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun tümü değil, büyük ölçüde başkentteki Müslüman yönetici kesimdir ve aktarılanlar bu kesimin matbaayı yakından bilmesine rağmen neden benimsemediğini anlamakta daha geniş bir perspektif sunmaktadır.

Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken nokta – girişte belirttiğimiz gibi – Osmanlı'nın büyük bir imparatorluk olduğu ve görece uzun süre ayakta kaldığıdır. Yani başka çalışmalarla Osmanlı'nın uzam yanlılığı açısından sorgulanması ve bunun burada aktardığımız zaman yanlılığıyla ilişkisinin irdelenmesi, Osmanlı'nın uzun ömrünün toplumsal yanlılıklar arasındaki dengeden kaynaklanıp kaynaklanmadığının cevaplanması gerekmektedir.

Diğer yandan heterojen Osmanlı toplumuna baktığımızda tek bir toplumsal yanlılığın varlığından ve onunla bağlantılı tek bir iletişim aracının başatlığından bahsetmek güçtür. Zaman yanlısı bilgi tekeli, yönetici Müslüman seçkinler için geçerliyen, aynısını Müslüman tebaa için aynı kesinlikle söylemek daha fazla araştırma gerektirir. İmparatorluğun toplumsal ve ekonomik hayatında önemli rol oynayan gayrimüslim tebaanın matbaayı görece erken bir tarihte kullanmaya başladığı da ortadadır. Tüm bunların ışığında toplumların – bilhassa imparatorlukların – farklı kesimlerden meydana gelmesine bakarak, bir toplumda birden fazla toplumsal yanlılığın ve farklı iletişim araçlarının olduğunu söylemek de pekâlâ mümkün olabilir.

### Kaynakça

- Adivar, Abdülhak Adnan (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi.
- Afyoncu, Erhan (1999). "Tanzimat Öncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokrasi." *Türkiye Günlüğü* 58: 182-190.
- Aksan, Virginia (1997). *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı, Ahmed Resmi Efendi*. Çev., Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Al-Bagdadi, Nadia (2005). "From Heaven to Dust: Metamorphosis of the Book in Pre-modern Arab Culture." *The Medieval History Journal* 8(1): 83-107.
- Ay, Resul (2006). "Ortaçağ Anadolu'sunda Bilginin Seyaheti: Talebeler, Âlimler ve Dervişler." *Tarih ve Toplum*, Bahar 3: 17-53.
- Babinger, Franz (2004). *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat*. Çev., Nedret Kuran ve Machiel Kiel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Başaran, Funda (2011). "Yeni iletişim teknolojilerini "bilgi tekelleri" bağlamında düşünmek." [www.sendika.org](http://www.sendika.org). Erişim tarihi: 04.03.2012.
- Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beydilli, Kemal (2004). "Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat." *Toplumsal Tarih* 128: 44-52.
- Comor, Edward (2003). "Harold Innis." *Key Thinkers for the Information Society*. Christopher May (der.) içinde. London: Routledge. 87-108.
- Eldem, Edhem (1999). "18'inci Yüzyıl ve Değişim." *Cogito* 19: 189-199.
- Erdoğan, İrfan ve Korkmaz Alemdar (2002). *Öteki Kuram, Kitle İletişimine Yaklaşımların Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Erk.
- Ergene, Boğaç (2005). "Document Use in Ottoman Courts of Law: Observation from the Sicils of Çankırı and Kastamonu." *Turcica* 37: 83-111.
- Ersoy, Osman (1959). *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. Ankara: Güven.

- Ersoy, Osman (1979). "İlk Türk Basımevi'nde Basılan Kitapların Fiyatları." Türk Kütüphaneciler Derneği, Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 69-83.
- Erünsal, İsmail E. (1999). "Osmanlı Kütüphanelerinin Tarihi Gelişimi.", *Osmanlı Devletinde Bilim, Kültür ve Kütüphaneler*. Özlem Bayram, vd. (der.) içinde. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 235-246.
- Faroqhi, Suraiya (2002). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. Çev., Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Findley, Carter V. (1996). *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Gerçek, Selim Nüzhet (1939). *Türk Matbaacılığı I, Müteferrika Matbaası*. İstanbul: İstanbul Devlet.
- Gerçek, Selim Nüzhet (2002). "Yazma Kitap, Basma Kitap." *Türk Matbuatı*. Ali Birinci (der.) içinde. Ankara: Gezin. 49-54.
- Godfrey, David (1986). "Foreword." *Empire and Communications*. Harold A. Innis. içinde. Toronto: Press Porcepic. VII-XIV.
- Hatemi, Hüseyin (1999). "Osmanlı Bilim Hayatına Genel Bakış." *Osmanlı Devleti'nde Bilim, Kültür ve Kütüphaneler*. Özlem Bayram, vd. (der.) içinde. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 203-208.
- Holbrook, Victoria R. (2005). *Aşkın Okunmaz Kıyıları*. Çev., Erol Köroğlu ve Engin Kılıç. İstanbul: İletişim.
- Innis, Harold A. (1951). *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto.
- Innis, Harold A. (1986). *Empire and Communications*. Toronto: Press Porcepic.
- Kabacalı, Alpay (1989). *Türk Kitap Tarihi, Cilt 1, Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar*. İstanbul: Cem.
- Kuran, Ercümen (1979). "Basmacılığın Osmanlı Toplumuna Tesirleri." *Türk Kütüphaneciler Derneği, Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 15-21.
- Ortaylı, İlber (2005). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Alkım.

- Patterson, Graeme H. (1990). *History and Communications, Harold Innis, Marshall McLuhan, The Interpretation of History*. Toronto: University of Toronto.
- Quataert, Donald (2003). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. Çev., Ayşe Berktay. İstanbul: İletişim.
- Robinson, Francis (1993). "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print." *Modern Asian Studies* 27(1): 229-251.
- Sabev, Orlin (2006). *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni 1726-1746*. İstanbul: Yeditepe.
- Sakaoğlu, Necdet (1993). *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Stamps, Judith (1995). *Unthinking Modernity, Innis, McLuhan and the Frankfurt School*. Montreal: McGill-Queen's University.
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Türesay, Özgür (2004). "Bir Osmanlı Matbaacısının Sergüzeşti, Ebüzziya Tevfik'in Matbaa-ı Ebüzziya'sı." *Toplumsal Tarih* 128: 36-43.
- Unan, Fahri (1999). "Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller." *Türkiye Günlüğü* 58: 95-105.
- Zengin, Zeki Salih (1992). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.



## Kitap Tanıtımı

**Özgün Dinçer**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

### ***Namusun Halleri***

A. Nevin Yıldız Tahincioğlu

Postiga Yayınları, İstanbul, 2011, 304 sayfa

“Kadından akraba olmaz...  
ama namustur yabancı da olmaz...”

A. Nevin Yıldız Tahincioğlu'nun doktora çalışmasının gözden geçirilmiş bir baskısı olan *Namusun Halleri* adlı kitabı, kadınlara uygulanan şiddetin her türüsünün daha sıklıkla yaşandığı ve daha fazla görünür olmaya başladığı günümüzde “namus” un, en hafifinden cinayete kadar uzanan baskı ve şiddetin hem nedeni olarak hem de bu şiddeti meşrulaştıran bir unsur olarak nasıl bir rol oynadığını gözler önüne sermektedir. Bu çalışma ile evlilikten arkadaşlığa, eğitimden çalışma hayatına, giyim kuşamdan, seyahat özgürlüğüne kadar hayatımızı en ince ayrıntısına kadar düzenleyen namusun gündelik hayatımızın içine kadar sızan farklı halleri ele alınmaktadır. Dolayısıyla, namus ve onun etrafında örgütlenen çeşitli değer ve kuralların gerek özneliğin inşasında gerekse toplumsal yaşamın düzenlenmesindeki önemi ve gücünü ortaya koyan bu çalışma, bu yönüyle kavramın ne

olduğundan çok, ne işe yaradığı ile ilgilenmesi nedeniyle önem taşımaktadır.

Çalışma namusu kadın cinselliğinin denetimi sorunu olarak ele almaya olanak veren kuramsal yaklaşımların tartışıldığı birinci bölüm ile görüşmelerin analiz edildiği ikinci bölümden oluşmaktadır.

Kitabın birinci bölümü dört ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında cinselliği bir ideoloji olarak ele alan yaklaşımlara yer verilmekte, cinsellik ve cinsiyet eşitsizlikleri arasındaki ilişki tartışmaya açılmaktadır. Cinselliğin, cinsiyetler arası eşitsizliklerin altında yatan dinamik olarak ele alındığı bu tartışmalar ile cinselliğin hangi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek inşa edildiğinin ve bu iktidar ilişkilerinin cinsiyet tanımlarını nasıl kurduğunun cevabı aranmaktadır.

Namusun, temelde kadın cinselliğinin denetimi sorunu olarak ele aldığı çalışmasında yazar, “düzenlenen, dolayısıyla denetlenen neden kadın bedenidir?”, “denetlenenin kadınlar olması yine kadınlar açısından ne tür sonuçlar yaratmaktadır?” ve “düzen, neden kadın cinselliğinin denetimiyle bu denli ilişkilidir?” sorularını sormaktadır. Nihayetinde denetim toplumsal düzen açısından kurucu bir işlev görmekte olduğundan bu sorular, cinsiyet ve cinselliğin toplumsal yapı ile ilişkili olarak kavrandığı bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle çalışmada, namusun örgütlendiği / tanımlandığı alan olan cinsiyet ve cinselliğin biyolojik birer kategori olmaktan çok söylemsel bir inşa olarak ele alındığı bir yaklaşım benimsenmektedir.

Yıldız Tahincioğlu, çalışmasında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bir ikilik kuran ve cinsiyeti biyolojik bir kategori olarak değerlendiren yaklaşımları eleştiren radikal feministleri izleyerek, cinsiyetin biyolojik olarak ele alınmasının, onu tartışma dışı bırakarak cinsiyetler arası eşitsizliklerin üretilmesindeki rolünün göz ardı edilmesine neden olduğunu ileri sürmekte ve bu ayrımın kendisini sorunlu bulmaktadır. Böyle bir yaklaşım ise, cinsiyetin ve cinselliğin iktidar ile ilişkili olarak tartışılmasını sağlaması açısından önemlidir. Mac Kinnon ve I. M. Young gibi yazarları takip eden yazara göre sonuçta

cinsiyet de “iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek oluşturulan ideolojik bir kategoridir” (33). Cinsiyet, biyolojik bir yönü olsa da temelde tarihsel, toplumsal ve kültürel kökenleri olan ve iktidar tarafından kurgulanan bir deneyim kategorisidir. Cinsiyeti nasıl deneyimlediğimiz onun biyolojik olmaktan çok toplumsal olarak nasıl tanımlandığı ile ilişkilidir. Bu nedenle, temelde erkekliğin ya da kadınlığın ne olduğundan çok nasıl tanımlandığı önemlidir. Zira bunlara yüklenen anlam cinsiyetler arası eşitsizlikleri üretmektedir. Dolayısıyla çalışmada yazar, cinsiyetin toplumdaki işleviyle, onun aracılığıyla toplumdaki iktidar yapılarının nasıl yeniden üretildiğiyle ilgilenmektedir. Bununla bağlantılı olarak, cinsellik ile cinsiyet eşitsizlikleri arasındaki ilişkinin tartışıldığı bu kısımda cinsellik, cinsiyet tanımlarını kuran bir ideoloji olarak ele alınır. Çalışmada benimsenen yaklaşıma göre cinsellik, toplumsal cinsiyet konumlarını belirleyen bir ideoloji olarak cinsiyetler arası eşitsizliklerin de temelini oluşturmaktadır. Cinselliğin bir ideoloji olarak ele alan bir yaklaşımın benimsenmesi, cinselliğin söylemsel olarak nasıl kurulduğu meselesi ile ataerkil yapılanmayı doğuran koşulların birbiri ile ilişkili olarak tartışılmasını, dolayısıyla cinselliğin iktidar ile bağlantılı bir şekilde tartışılabilmesini olanaklı kılması açısından önem taşımaktadır. Cinsiyeti, iki cins arasında hiyerarşik bir ilişki kurarak tanımlayan ataerkil iktidar yapısı kadın cinselliğini, doğurganlığını, hazzını denetleyerek, düzenleyerek erkeğin denetimine tabi kılmaktadır ki bu konuyu temelde adalet ve eşitsizlik sorununa bağlamaktadır. Yazar, namusun temelde eşitsizlik, dolayısıyla bir adalet sorunu olduğunun altını çizmektedir.

Çalışmada, cinselliğin iktidar ile ilişkili olarak tartışılmasında Foucault’nun biyo-iktidar yaklaşımı temel alınmaktadır. Foucault’nun biyo-iktidar kavramsallaştırması, cinselliği, toplumun düzenlenmesinde kullanılan bir biyo-politik olarak tartışmaktadır (1992; 2003). Buna göre, cinselliğin düzenlenmesi, düzenli bedenler yaratarak toplumsal sistemin düzenlenmesine hizmet etmektedir. Bu açıdan cinsellik hem özneliğin hem de toplumsal yapının düzenlenmesinde kullanılan söylemsel bir inşadır. Yazar, Young’ın da (1997: 109) işaret ettiği gibi, Foucault’nun yaklaşımında eksik olanın yazarın cinselliğin şiddet ile ilişkisini kurmamış olması olduğunu belirtir. Bu nedenle Agam-

ben (2001) tarafından geliştirilen ve cinselliğin şiddet ile ilişkisini kuran yaklaşım çalışma açısından önem taşımaktadır. Bu yaklaşıma göre, her denetim ilişkisi şiddet içerdiğinden, biyo-iktidarın temelinde bedene uygulanan meşru şiddet vardır. Sözü edilen kuramsal bakış, namus cinayetlerinin ve diğer şiddet biçimlerinin kadın cinselliğinin denetiminde bir yöntem olarak kullanıldığını açıklamaya ve biyo-iktidar yaklaşımı çerçevesinde analiz etmeye olanak tanıdığı için çalışma açısından önem taşımaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünün ilk ana başlığı altında tartışılan ve cinselliği söylemsel bir alan olarak ele alan yaklaşımlar, farklı ataerkil yapılar içinde kadın hazzının/doğurganlığının denetiminin nasıl farklı haller aldığını tartışmaya olanak sağlayacak bir kuramsal bakış açısının geliştirilmesini sağlaması açısından önemlidir. Namusu, kadın hazzının/doğurganlığının denetiminin özgül bir örneği olarak ele alan Yıldız Tahincioğlu, radikal feministlerin paylaştığı, kadın hazzının denetiminin ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorun olduğu argümanından hareket etmektedir (29-30). Bu hareket noktası, namusun farklı iktidar yapılarında aldığı farklı söylemsel biçimleri inceleyerek söylemsel olarak nasıl dönüştüğünü de tartışabilmeye olanak sağlamaktadır. Ataerkil yapının ve iktidarın kurulduğu, yeniden üretildiği ve cinselliğin tanımlandığı yer olarak söylemsel alan işaret edildiğinden bu bölümde, tarihsel süreç içinde cinselliğin tanımlandığı söylemsel alandaki dönüşümler ile ataerkil yapının kuruluşu arasındaki ilişki irdelenmektedir. Diğer bir deyişle, ataerkil yapılanmayı doğuran koşullar, cinselliği tanımlayan söylemsel alandaki dönüşümler takip edilerek incelenmekte ve böylece cinselliğin hangi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek tanımlandığı sorusuna cevap aranmaktadır. Daha sonra ise, kadın hazzının denetimi yoluyla toplumun düzenlenmesine ilk yasak (ensest) ve ilk yasanın (dışevlilik) rolüne değinilmiştir. Toplumsal düzenin kurulmasında ilk yasak (ensest) ve yasanın (dışevlilik) rolüne değinmek, düzenin, hedefi bedeni düzenlemek olan bir iktidar ilişkisinin ürünü olduğunu söylemeyi mümkün kılmakta, başka bir ifadeyle, iktidarın başından beri biyo-iktidar ve cinselliğin de yine başından beri iktidar tarafından kullanılan bir biyo-politik olduğunu göstermeye imkân tanımaktadır.

İlk yasağın amacı bedeni düzenlemekken, ilk yasak sonucu ortaya çıkan ilk iktidar ilişkisi siyasal olanı, yani sosyal sistemi doğurmuştur (Agamben, 2001: 235-6).

Çalışmanın birinci bölümünün üçüncü başlığı altında ataerkil yapı ve pratikler özel alan – kamusal alan ayrımı çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu kısımda çalışmada, Antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan süreçte özel alan - kamusal alan ayrımının cinsiyetlendirilmiş bir ayrım olduğuna dikkat çekilir. Üremenin, beslenmenin yani yalın hayatın alanı olan özel alan ile siyasal olanın alanı olan kamusal alan arasındaki ayrım, bedeni düzenleyerek toplumu düzenleyen yasakların bir sonucu olarak ortaya çıktığı Dolayısıyla da Agamben'i (2001) izleyerek modern toplumların düzenlenmesinde, iktidarın başından beri biyo-iktidar olduğuna işaret edilir. Yazar bu kısımda öncelikle kadının cinselliği ve doğurganlığı nedeniyle doğa ile özdeşleştirilip, doğanın alanı olarak görülen özel alana yerleştirildiğini söyleyen yaklaşımlara ikinci olarak ise, kadın cinselliğini tanımlayan ataerkil söyleme özel/kamusal ayrımı çerçevesinde bakan yaklaşımlara yer verir. Kadın cinselliğini tanımlayan ataerkil söylem, kadını kültürün karşısında doğa durumuna yerleştirir. Bu düşünceye göre de doğa kültürün altında yer aldığından kadın da erkeğin altında yer alır. Yazar, cinsel ideolojinin özel/kamusal ayrımı çerçevesinde değerlendirildiği bu tartışmalarda cinsellik ideolojisinin bir düzenleme pratiği bir biyo-politik olarak nasıl kullanıldığını göstermeye çalışmaktadır.

Yazar, bu kısımda ayrıca modern ataerkilliğin özel/kamusal alan ayrımı ile girdiği ilişkiyi, liberal teorinin özel/kamusal alan ayrımının ataerkilliğe dayanarak kendini yeniden nasıl kurduğunu ortaya koymaya çalışır. Burada yazar, liberal teorideki özel/kamusal ayrımı ile ataerkil ideolojideki doğa/kültür, duygu/rasyonel akıl, kadın/erkek ayrımlarının nasıl örtüştüğüne, modern ataerkilliğin bu ikilikler aracılığıyla özel/kamusal ayrımında kendini nasıl yeniden ürettiğine değinir. Ayrıca devletin alanı ve toplumun alanı gibi ayrımlar aracılığıyla aile ve mahrem hayatın özel alana ait sayılarak müdahaleye kapalı bir alan olarak kurulduğuna böylece kamusal alanı düzenleyen adalet ve eşitlik ilkeleri çerçevesinde düzenlenemediğine işaret eder. Yazara

göre, “bu her şeyden önce bu alanda adalet/eşitlik ilkelerinin dolaşımının önünün kapanmasına veya özel alanın kamusal alandan farklı olarak düzenlenmesine, ataerkilliğin doğal olduğu savunulan ahlaki temelli yasalarına terk edilmesine neden olur” (66). Bu ayrımlar elbette kadınlar açısından çeşitli sonuçlar doğurmaktadır. İktidar kavramı çerçevesinde tartışıldığında bu ayrımlar, erkeğin iktidarını siyasal alanın dışına taşıyarak özel alan sorunu haline getirmekte ve bu şekilde de cinselliği iktidarın alanından dışlanarak özel alana hapsedmekte böylece bu alandaki ataerkil iktidarı yeniden üretmektedir. Bu çalışmada namusun özellikle bir adalet sorunu olarak ele alındığı hatırlanırsa bu tartışmalar ile adalet kavramının sadece kamusal alan ile sınırlanması ve böylece eşitsizliğin ve şiddetin özel alana hapsedilerek yeniden üretilmesinde bu ayrımların rolü ortaya konmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünün son kısmında, kadın hazzının denetiminin özgül bir örneği olarak namusu doğuran maddi ve ahlaki koşulları tartışan çalışmalara yer verilmiş, namusun arka planında ne olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle namusun, kadın ve erkeği, şeref/utanç ikiliği çerçevesinde hiyerarşik bir şekilde tanımlayarak, dolayısıyla cinselliği düzenleyerek toplumu düzenlediğini ileri süren tartışmalara yer verilmiştir. Yazarın da işaret ettiği gibi, “bu açıdan bakıldığında namus, toplumu düzenleyen normların toplamı, başka bir ifadeyle bir biyo-politik olarak işlev görür” (80). Bu tartışmalar, cinsiyet eşitsizliklerine dayanan bir toplumsal düzenin tesisinde şiddetin iktidar tarafından kullanılan bir yöntem olduğuna işaret etmeleri açısından önem taşımaktadır.

Yazarın çalışmasında işaret edilen önemli bir diğer nokta, namusun Akdeniz ve Ortadoğu toplumları açısından kurucu bir niteliğe sahip olması dolayısıyla modernleşme ile ortadan kalkmadığıdır (80). Bu nedenle öncelikle namusu doğuran ve onu bu toplumlar açısından kurucu bir yasa halinde getiren maddi ve ahlaki koşulların analiz edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla öncelikle namusu, kadın ve toprak arasında kurulan ilişkinin bir sonucu olarak tartışan çalışmalara değinilir. Toprağı yabancından koruma kaygısı gibi özel mülkiyet-soy çizgisi arasında kurulan zihinsel ilişki de soyun temizliği meselesini doğur-

makta ve nihayetinde namus, tüm bu parametrelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın bu kısmında, soyluluğa ilişkin söylem ile namus arasında geliştirilen ilişkiyi ve Akdeniz ve Ortadoğu coğrafi ve kültürel bölgesindeki anlamları ve işlevlerini tartışan metinlere yer verilmektedir. Bu toplumlarda görülen baba yanlı kuzen evliliği ve kadınların mirastan dışlanması gibi pratikler de toprağın ve soyluluğun korunmasına ilişkin stratejiler olarak ele alınmaktadır. Bu kısımda tartışılan bir diğer önemli nokta, bir direniş taktiği olarak “ataerkil pazarlık” kavramıdır. Kandiyoti’nin (1997) kadınların ataerkil yapıda güç kazanmak için geliştirdiği stratejileri tartışmak için kullandığı bu kavramdan çalışmada yararlanılmakta, kadınların baba yanlı kuzen evliliği ve kandaşlıktan kendi konumlarını güçlendirmek için bu stratejiden nasıl yararlandıkları tartışılmaktadır.

Bu kısımdaki son tartışma ise, tüm bu meseleleri milliyetçi söylem ve Türkiye’deki Kemalist proje ile ilişkilendirmesi açısından önemlidir. Milliyetçi söylemde, klasik ataerkil yapıdaki toprak ve soyluluk ilişkisinin “vatan toprağının” korunması ve topluluğun etnik ve biyolojik kökeninin yeniden üretimine dönmekte olduğuna işaret edilir. Kemalist projede ise, “Batı tipi” ataerkilliğin tesisinde namus, çekirdek aile içinde bir özel alan sorunu olarak tanımlanmaktadır. Bu haliyle, klasik ataerkil yapıdaki utanç/şeref yerine sevgi, temiz ahlak çerçevesinde tanımlanan bir anlam kazanmış olan namus “özel alanı düzenleyen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralları içeren söyleme eklenmiştir (99). Bu tartışmalar kentleşme ve modernleşme süreci ile birlikte dönüşen namus tanımının ve algısının analizine temel oluşturmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, birinci bölümde tartışılan kuramsal yaklaşım doğrultusunda araştırma verilerinin analizi yapılmaktadır. Çalışma kapsamında, Yıldız Tahincioğlu, namus ve namus cinayetleri ile ilişkili olarak Şanlıurfa’da 37 kişi ile derinlemesine görüşme gerçekleştirmiştir. Bunlar Arap, Türk, Kürt, kadın ve erkek görüşmecilerden oluşmaktadır. Sosyo-ekonomik durumlarına göre, kent varoşlarında yaşayanlar (GI), köyde yaşayanlar (GII) ve kentte yaşayanlar (GIII) olmak üzere üç farklı grupla görüşmeler yapılmıştır.

Çalışmada, veriler 3 ana başlık altında yorumlanmıştır. Birinci başlık altında kendisini köylü olarak tanımlayan ve kentin varoşlarında ikame eden (GI) ve köylerde yaşayan öznelerin (GII) namus algısı analiz edilmiş, İkinci başlıkta kentin merkezinde yaşayan ve köylüler tarafından şehirli olarak tanımlanan kadın ve erkek öznelerin (GIII) namus algısı analiz edilmiştir. Son başlıkta ise her üç grubun namus algısı kadın hazzının denetimi sorunu çerçevesinde karşılıklı olarak tartışılmıştır.

Görüşmecilerin sosyo-ekonomik koşullarının temel alındığı birinci ve ikinci ana başlıktaki analizde, namusun farklı sınıfsal yapılarda toplumu düzenlemede ne tür anlamlara ve işlevlere sahip olduğu ile iki sınıfsal yapı arasındaki farklılıklar ve benzerliklerin neler olduğu sorularının cevapları aranmaktadır. Yazar kadın hazzının denetimi olan namus olgusunun, Türkiye’de her sınıftan kadının yaşamını düzenlediğine dair Sirman (2006) ve Sancar (2004) tarafından dile getirilen tezi takip etmekte ve namus cinayetlerini ülkenin belli bir bölgesine (doğuya) ve belli bir etnik kimliğe (Kürtlere) özgü bir sorun olarak gören yaklaşımı eleştirmektedir. Alan araştırmasındaki veriler göstermektedir ki, farklı toplumsal yapılarda namusun nasıl tanımlandığı, algılandığı ve deneyimlendiği değişse de, kadın hazzının denetiminin toplumu düzenlemedeki rolü aynı kalmaktadır.

Araştırmada, GI ve GII’deki namus algısı Kandiyoti (1997) ve Sirman (2006)’ın geliştirdiği “geniş hane yapıları” tanımlamasından yararlanılarak tartışılmıştır. Toprağın geçimlik olduğu ve birden fazla kuşağın bir arada yaşadığı bu örgütlenme tipinde, toplumsal örgütlenme kan esasına ve akrabalık ilişkilerine dayanmaktadır. Bu yapılaşma biçiminde soy ilişkisi erkek aracılığıyla kurulmaktadır. Alan araştırmasında her iki grupta da soy/soyluluk önemini hala korumakta, toprak ve kadın ile soy arasında ilişki kurulmakta olduğu ortaya çıkmaktadır. Soyun ve soyluluğun sürdürülmesinin hem toprağın hem de kadının yabancından korunması ile sağlanmaya çalışıldığı ve bunun da beraberinde kadının namusunu grubun tüm erkeklerinin sorunu hale getirmekte olduğu araştırma verilerinde görülmektedir. Bu grupta yapılan görüşmelerde soyun/soyluluğun özneliğinin ve kimliğinin



inşasında önemli bir unsur olduğu ve soyun soyluluğunun namus ile ifade edildiği ortaya çıkmaktadır. Görüşmecilerin ifadelerinde de ortaya konduğu üzere soyun adı, o topluluktaki kadınların cinsel saflığı ile ilişkilendirilmekte bu nedenle de namus kadınların bağlı bulunduğu topluluğun tüm erkeklerini ilgilendiren bir sorun haline gelmektedir. Yazar, GI ve GII açısından kadın bedeni Yuval-Davis'in ifadesiyle bağlı bulunduğu topluluğun hem biyolojik hem de kültürel sınırlar olarak imlenmekte olduğuna işaret etmektedir. (265)

Verilerin analizinde ortaya çıkan bir diğer önemli nokta, soyun kanla geçtiği, kandaşlığın da erkeğin soyundan gelmesi nedeniyle kadınların akraba olarak görülmediği fakat doğurganlık özelliklerinden dolayı tam olarak dışlanamadıklarıdır. Soyun ve soyluluğun son derece önemli olduğu ve soyun sadece erkekten geçtiği bu toplumsal yapılanmada, soyun temiz kalması için kadın cinselliğinin denetimine büyük önem verilmektedir. Yazar, bu noktada ortaya çıkan önemli bir soruna değinir: "Soyun aktarılmasında hiçbir etkisi olmadığı savunulan kadına yine soyun 'asil kanını' korumak açısından verilen "önemin" nedeni nedir?" (113) Yazar, soyun aktarılmasında kadına verilen önemin temel nedeninin, kadının soy çizgisinin aktarılmasında sahip olduğuna inanılan ama ifade edilmeyen payı olduğunu öne sürer. Bu durumda soyun erkekten değil kadından geçtiğine ilişkin bir inancın varlığı mı söz konusudur sorusu ortaya çıkmaktadır. (113) Alan araştırması, namusun belirleyenin "süt" olduğu örtük söylemi ortaya çıkarmaktadır.

İkinci başlıkta GIII'te yer alan kentli kesimin namus algısı incelenmektedir. Alan araştırması, lise, üniversite, doktora gibi farklı eğitim seviyelerinden ve memur, öğretmen, avukat, doktor, akademisyen gibi farklı mesleklerden ve farklı gelir düzeylerinden bireylerden oluşan bu grup için de namusun varlığını ve önemini koruduğunu ortaya çıkarmaktadır. Farklılaşan, namusa ilişkin algıları, onu korumak için kullandıkları stratejiler ve namusu korumakla yükümlü olanların kimlikleridir. Çalışma, bu grupta namusun farklı bir iktidar anlayışı ile tesis edilmekte olduğuna işaret eder. Bu grup içinde temiz aile/temiz ahlak kavramları etrafında gelişen söylemde namusa ilişkin vurgular

ortaya çıkmaktadır. Yazarın GIII ile yaptığı görüşmeler de göstermektedir ki modernleşme namusu ortadan kaldırmamaktadır. Kadınların gündelik pratiklerini biçimlendiren ve eşitsizliği sürdüren bir unsur olarak toplumsal yapının düzenlenmesinde rol oynamaktadır. Ataerkil yapının sürdüğü toplumsal ilişkiler ağında başka “haller”de sürmeye devam etmektedir. GIII’te namus zor ve şiddet aracılığıyla tanımlanan bir şey olmaktan çıkarak sevgi, sadakat, borç gibi özel alanı düzenleyen değerler ve normlar aracılığıyla oluşturulan temiz ahlak söylemi içinde tanımlanmaktadır. Temiz ahlak, zorla değil sevgi ilişkisi aracılığı ile kurulan bağlılıkla ve eğitimle kazanılan akıl ve akıl yoluyla edinilen cinsel ahlak ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla kadınların okumak çalışmak gibi nedenlerle kamusal alana çıkmalarının koşulunun kendi cinselliklerinin inkârı koşuluna bağlanmaktadır. Kadın kendi cinsel kimliği ile değil cinsiyetsiz olarak kamusal alana çıkabilmekte, iffetle kamusal alandaki mevcudiyeti meşrulaştırılmaktadır. Dolayısıyla namus bu gruptaki kadınlar açısından, kamusal alana çıkış koşullarını ve kamusal alandaki haklara erişim şeklini ve sınırlarını belirleyen bir unsur haline gelmektedir.

Namusun temelde, amacı kadın hazzının denetimi olan ataerkil yapıdaki cinsiyet eşitsizliklerine dayandığını ileri süren A. Nevin Yıldız Tahincioğlu’nun çalışmasındaki veriler, ataerkil yapının sürdüğü farklı toplumsal yapılarda da namusun farklı şekillerde deneyimlendiğini, modernleşme/kentleşme ile birlikte namus algısında değişen dönüşümü ortaya koyarak göstermektedir. Çalışmada ele alınan haliyle tüm bu toplumsal yapılarda kadının açık veya örtük şekilde namus olarak işaret edilmesi, üzerindeki baskı ve denetimin temel nedenini oluşturmaktadır. Kadın hazzı sosyal düzen açısından tehlikeli görülmektedir. Bu nedenle namus etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kurallar aracılığıyla kadının bedeni eril iktidarın denetimine tabi kılınmakta, gündelik hayattaki en ufak ayrıntıdan yaşam hakkına kadar değişen düzeylerde kadın üzerindeki denetim, baskı ve şiddetin hem nedeni hem de meşrulaştırıcı sebebi olarak rol oynamaktadır. Kadın hazzının denetimini hedef alan namusu, yine nihai hedefi hazzın denetimi olan cinselliğe ilişkin söylemsel alanın özgül bir örneği olarak ele alan bu çalışma açısından cinsellik, bu baskı ve denetimin

üretildiği ve meşrulaştırıldığı ideolojiyi, namus da bu ideolojinin tesisinde kullanılan değer ve kuralları içermektedir. Dolayısıyla çalışmada aktarılan tartışmalarda ifade edildiği gibi namus, hem özneliğin inşasında hem de toplumsal yapının düzenlenmesinde biyo-politik bir düzenleme pratiği olarak işlev görmektedir. Çalışma bu yönüyle namusun ne olduğundan çok ne işe yaradığını ortaya koymaktadır. Ataerkil yapıları birleştiren evrensel bir sorun olarak kadın hazzının denetimi meselesinin Ortadoğu ve Akdeniz coğrafi ve kültürel bölgesinde ise namus kavramı etrafında örgütlenen kurallar ve değerler aracılığıyla sağlanmakta ve bu haliyle toplumsal yapıyı düzenleyen kurucu bir unsur haline gelmektedir. Dolayısıyla kadın cinselliğinin denetimi ile toplumsal düzenin denetimi arasındaki ilişki ve namusun da bir biyo-politik, düzenleme pratiği olarak toplumsal düzenin inşasında oynadığı rol ortaya konmaktadır. Bu ikisi arasındaki ilişki belki de en net şekilde bir görüşmecinin şu sözlerinde açığa çıkmaktadır:

Kız çocuğu zordur. Gözü açıldı mı tutamazsan. O yüzden küçkkenden bilecek kız olduğunu. serbest yetiştirmeyecaksan. ele her hakkı vermeyecaksan ki yarın bir gün başına iş açmasın... eğer o hatayı yaparsan (serbest yetiştirisen) bil ki önce senin ailenin. sonra soyunun sonra da toplumun düzeni bozulur.. nasıl bozulur yani her şeyden önce senin kızın orospu olur... e bakarlar ki orospu oldu ona bir şey olmadı karılar kızlar cesaret alır hepsi bir olur... o zaman kim tutabilir kadınları... ben ne bilem mesela canın isteğiyle yatar kalkar. nesep de karışır her şey de... anlayacağın eğer sen namusuna sehep çıkmazsan düzen kökten yıkılır (GI: Engin 32y. Kürt).

### Referanslar

- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev., Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- Foucault, Michel, (2003). *Cinselliğin Tarihi*. Çev., Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Kandiyoti, Deniz (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev., Aksu Bora, vd. İstanbul: Metis.

Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi."  
*Doğu Batı* 29: 197-215.

Sirman, Nükhet (2006). "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası  
Koşullarda Namus-Türkiye Örneği." *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve  
Siyasal Yaklaşımlar*. Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo (der.) içinde.  
İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 43-63.

Young, Iris Marion (1997). *Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*.  
New Jersey: Princeton University.

*Değini:*  
*Bir İlk: KuirFest*

**Nejat Ulusay**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

Film festivali organizasyonları açısından bereketli topraklar üzerinde yaşadığımızı söyleyebiliriz. Gerçekten de, Türkiye’de 1980 sonrasında İstanbul Sinema Günleri ile başlayan festival gündemi, uzun filmlerden kısıtlara, tarihi konu alanlarından güldürü türündeki yapımlara, kadın filmlerine, Altın Portakal gibi yerli sinemanın vitrini sayılan gelenekselleşmiş festivallerin yanında gezici olanlarının da yer aldığı, metraj, konu, bağlam, tür ve mekân açısından çeşitlilik ve zenginlik içeren bir noktaya ulaştı. Bütün bunlara, 2011’in Kasım ayında ilki gerçekleştirilen yeni bir film festivali eklendi: KuirFest. Heteroseksüel olmayan cinsel kimlikleri temsil eden figürlerin anlatılarının merkezinde yer aldığı, geçmişte ya da günümüzde yapılmış eşcinsel - *queer* sinema örneklerinin sunulduğu bu festival, Pembe Hayat LGBT Dayanışma Derneği tarafından Ankara’da düzenlendi. “1. Pembe Hayat KuirFest” filmleri, 17-24 Kasım 2011 tarihlerinde Kızılay Büyüklü Fener Sineması’nda gösterildi. Festivalde konuklar yer aldı, söyleşiler yapıldı ve atölyeler gerçekleştirildi.

Kadınlık ve erkeklik gibi sabit kimlik tanımlarının ötesinde, farklı ve kültürel olarak marjinalleştirilmiş cinsel kimlikleri aynı şemsiye

altında buluşturan bir kavram, akademik bir çalışma alanı ve yeni bir sinema anlayışı olarak *queer* (kuir), çok sınırlı bir çerçevede bile olsa, Türkiye’de de bir süredir gündemde yer alıyor. Aslında, Türkiye’de, eşcinselliğin, hatta düpedüz cinselliğin, hemen bütün düşünce iklimlerinin “yumuşak karnı” olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, böyle bir festivali düzenlemenin hiç de kolay olmadığını ileri sürmek abartılı bir görüş gibi değerlendirilmemelidir. İşte, “heteroseksist düzene ve heteronormatif ideolojiye uyum sağlamayı reddeden” Pembe Hayat, bu anlamda zorlu bir ilki gerçekleştirmiş oldu. İstanbul ve Ankara uluslararası film festivalleri, Uçan Süpürge ve İF Bağımsız Filmler Festivali gibi diğer festivallerin programlarında da bugüne kadar eşcinsel - *queer* sinemanın örnekleri yer almıştı. Ancak artık bu sinema, anılan festivallerin himayesinden çıkarak adıyla sanıyla kendine ait bir festivale kavuşmuş bulunuyor. İlkini belli bir ilgiyle karşılanmış olduğunu gözlemlemekle birlikte, KuirFest’in, konuyla ilgilenenler açısından yeni ve elverişli bir platform oluşturup oluşturmayacağını anlamak için ikincisini beklemek gerekiyor.

“1. Pembe Hayat KuirFest”, dokuz bölümden oluşuyordu. Festivalin “Ç” başlıklı bölümünde, aynı zamanda açılış filmi olan *Zenne* (M. Caner Alpay ve Mehmet Binay, 2011) ile Ümit Ünal’ın *Nar* (2011) adlı filmleri gösterildi. *Nar*’ın vizyon gösterimi henüz tamamlanmıştı. Daha önce Antalya Altın Portakal Film Festivali’nde yankı uyandıran *Zenne* ise, KuirFest’in ardından sinemalarda gösterime girdi ve anlaşıldığı kadarıyla gişede beklediği sonucu elde edemedi. Film, dağınık üslubu ve özellikle kadın temsilleri nedeniyle haklı eleştirilere hedef oldu. Ancak, gerçekten yaşanmış bir olayı ele aldığını iddia etmekle birlikte bunu anlatsının merkezine taşımamış olan *Zenne*, diğer yandan, sözünü esirgemeyen, eskilerin deyişiyle müdanası olmayan bir film olarak dikkati çekiyordu. Yankısı, KuirFest kapsamında ve sonrasında genel gösterimi sırasında da sürdü.

Nihayetinde, Türkiye’de bugüne kadar, farklı toplumsal cinsiyet kimliklerinin hikâyelerini anlatan ya da onların yaşadıkları sorunları kendilerine dert edinen onlarca film yapılmamıştı ve *Zenne*, ilk kez gerçekleştirilen bir *queer* sinema festivalinin açılışına, zamanlama açı-

sından da, denk düşen bir örnekti. Türkiye sinemasının bu konudaki mahcubiyeti ve birikimsizliği, kaçınılmaz olarak, festivalin konuyla ilgili kült yerli filmler bölümüne yansımıştı. Doğru ya, hangi eli yüzü düzgün filmi bulup o bölüme yerleştirebilirdiniz ki? Bu durumda, *Dönersen Islık Çal* (Orhan Oğuz, 1992) gibi patetik bir yerli sinema örneği ile ilginçliğini sanki daha çok başrol oyuncusunun yıldız personasına (Müjde Ar) borçlu *Köçek*'in (Nejat Saydam, 1975), Türkiye'den kült filmler olarak o bölümde yer almaları kaçınılmazdı. Bundan sonraki yıllarda bu başlık altında *Hiçbir Gece* (Selim İleri, 1989), *Acılar Paylaşılmaz* (Eser Zorlu, 1989), *Düş Gezginleri* (Atıf Yılmaz, 1992) ve *Gece, Melek ve Bizim Çocuklar* (Atıf Yılmaz, 1993) gibi, görece yakın tarihli ve aralarında daha iyi örneklerin de bulunduğu yerli kült filmleri yeniden izlediğimizde bu konuyla ilgili bir tartışma zemini oluşacağını sanıyorum. İlk festivalde, aynı bölümün yabancı örneklerini ise, hakiki iki "kült" film temsil ediyordu: Jean Genet'nin 1950 yapımı *Bir Aşk Şarkısı* (*Un Chant d'amour*) ve Todd Haynes'in *Zehir*'i (Poison, 1991).

Festivalin, "Gökkuşağının Altında" başlıklı, günümüz dünyasından *queer* sinema örneklerinin yer aldığı bölümünde İspanya ve Almanya'dan ikişer, Portekiz, Fransa ve Arjantin'den birer ve Fransa-Cezayir ortak yapımı bir film perdeye geldi. Cinsel kimlik ve muğlaklık, tutku, arzu ve arzunun sürprizleri, aşk, arkadaşlık, haz ve acı gibi hal ve durumlarla ilgili, biçimsel özellikleri itibariyle farklılıklara sahip, özgün ve son derece ilgi çekici filmlerden oluşuyordu bu bölüm. Sözgelimi, João Oedro Rodrigues'in minimalist gerçekçi bir tarzın iyi bir örneği olan *Erkek Gibi Ölmek* (*Morrer como um homen*, 2009) adlı filmi, Portekiz sinemasına özgü benzersiz bir melankoli aracılığıyla yaşlanmakta olan bir zannenin son zamanlarını insanın içini katan bir duyarlılıkla perdeye taşıyordu. Fransız kadın yönetmen Céline Sciamma, *Tomboy*'da (2011), beden ile toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki çatışmayı, hayranlık uyandıran bir gözlem gücüne dayalı bir özgüvenle anlatırken, başarının büyük bölümünü filminin ana figürü Laure / Michaël'e hayat veren oyuncusu Zoé Héran'a borçluymuştu. Alman sinemacı Tom Tykwer ise, geçtiğimiz yıl sinemalarda çok kısa bir süre gösterimde kalabilen *Üç* (*Drei*, 2010) adlı son filminde, bir

dönem çok sayıda Fransız filminde "aşk üçgeni" üzerinden sorulan "bir insan aynı zamanda iki kişiyi sevebilir mi?" sorusuna, bu kez eşcinselleştirilmiş bir üçgen aracılığıyla cevap arıyordu.

"1. Pembe Hayat KuirFest" in diğer bölümleri, "L-Tarih", "Biz Bir Aileyiz", "Kanada'dan Kuir Bakış", "Kuirbelgesel", "Transcreen Film Festivali Seçkisi" ve "Kuir Kısa" gibi başlıklar taşıyordu. "L-Tarih" bölümünde, biri kurmaca diğeri belgesel İngiltere yapımı iki film [*Bayan Anne Lister'in Gizli Günlükleri (The Secret Diaries of Miss Anne Lister, James Kent, 2010)* ve *Gerçek Anne Lister (The Real Anne Lister, Matt Hill, 2010)*], toprak sahibi, dağcı ve gezgin Anne Lister'in (1791–1840) günlüklerden derlenen hayatını ve lezbiyen ilişkilerini sinemaya taşıırken kadınların ihmal edilmiş tarihinden bir kesit sunuyordu.

"Biz Bir Aileyiz" başlıklı bölümde, 29'ar dakika uzunluğunda ABD yapımı iki, "Kanada'dan Kuir Bakış" başlıklı bölümde bu kez Kanada yapımı ve en uzun 43 dakika süreli dört, "Kuirbelgesel" adlı bölümde ise Almanya, ABD, Danimarka, İsrail-Almanya'dan beş belgesel film gösterildi. Festivalin "Transcreen" bölümü, Almanya, İsveç, Avustralya, Kore, Hollanda, ABD, Kanada ve Filipinler'den gelen, trans kimliklerle ilgili, 6 ile 25 dakika arasında sürelerle sahip on bir filmi izleyiciyle buluşturdu. "Kuirkısa"lar ise Brezilya, Türkiye ve ABD yapımı toplam dört filmden oluşmaktaydı. KuirFest'in film gösterileri dışında kalan etkinlikleri arasında en ilginç olanlarından biri de, Faysal Tekoğlu ile gerçekleştirilen "KuirTango" başlıklı atölye çalışmasıydı. "KuirTango Atölye" için festival katalogundan yapılan davet, doğrusu, çok ilgi çekiciydi: "İçinde hırçınlık, asilik, küstahlık, kalp kırıklıkları, melankoli gibi insana ait pek çok duyguyu, davranışı, hali barındıran bir dansı yaparken kadın ya da erkek rolüne bürünmek zorunda bırakıldığımızı sorgulayanlardansanız bu atölye tam size göre! Tangonun duyguları çoğaltan, akıtan, taşıran haline kapılmak, bunu da cinsiyetlerden kurtularak yapmak istiyorsanız sizi KuirTango Atölyesi'ne bekliyoruz."

KuirFest, küçük, tadımlık bir başlangıç yaptı. Zenginleşerek sürmesi temennisiyle...



## Yazı Teslim Kuralları

Gönderilen yazıların, başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Yayımlanmayan yazılar iade edilemez. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayımlanan yazıların da her türlü telif hakkı dergiye aittir.

Makaleler 8000 kelimeyi geçmemelidir. 6000-7000 kelimelik bir makale (notlar ve referanslar dahil) iyi bir hedefdir. 2000-3000 kelimelik daha kısa yorum yazıları da kabul edilmektedir. Yazılar, varsa tablo, şekil ve illüstrasyonları da içeren dört eş nüsha olarak teslim edilmelidir. Yazının bir nüshası da CD'de gönderilirse (Word for Macintosh ya da Windows), yazıyla ilgili işlemler daha hızlı yürütülebilir.

Yazarlar, gönderdikleri yazının eş bir nüshasını kendilerinde bulundurmaldırlar. 100-150 kelimelik İngilizce ve Türkçe birer özet de yazılarla beraber gönderilmelidir. Yazılar, bir toplantıda tebliğ edilmiş ise, toplantının adı, tarihi ve yeri belirtilmelidir.

Yazıların ve özetlerin üzerinde, sadece yazının başlığı bulunmalıdır. Ayrı bir kapak sayfasında yazarlar, isimlerini, tam ve açık kurum posta adreslerini bildirmelidirler. Bu bilgiler, hakemlere gönderilmeyecektir.

Tüm metin, girintili (indent) paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutunda kağıda çift aralıklı olarak ve kağıdın sadece bir yüzüne yazılmalıdır. Başlıklar ve arabaşlıklar kısa ve belirgin olmalıdır. ABD, TRT gibi kısaltmalarda nokta kullanılmamalıdır.

Dergiye gelen yazıların yayımlanması hakemlerden alınacak değerlendirmelere bağlıdır. Dergiye ulaşan yazılar en kısa süre içinde hakemlere gönderilir. Bir ay içinde yazı ile ilgili raporunu dergiye göndermeyen bir hakemin yerine hemen yeni bir hakem belirlenir.

Hakem değerlendirmelerinin normal şartlarda 2-3 ay sürmesi beklenmelidir. Yazarlardan, hakemlerin görüşleri uyarınca yazılarını geliştirmeleri veya gözden geçirmeleri istenebilir. Yayın konusunda son karar Yayın Kurulu'na aittir. Yazıların kabul edilip edilmediğine dair bir mektup, hakem raporlarının fotokopileriyle birlikte, yazarlara gönderilir.

### Yazıların gönderileceği adres

Kültür ve İletişim  
Ankara Üniversitesi  
İletişim Fakültesi  
Cebeci 06590 Ankara

## *Kaynak Gösterme Formatı*

### **Metin içinde kaynak belirtme**

Tüm referanslar, ana metinde uygun yerlerde ve parantez içinde, yazarın adı, basım yılı ve gerekiyorsa sayfa numaraları ile belirtilir. "Ibid", "op.cit.", "a.g.e." vb. kısaltmalar kullanılmaz. Notlar ve referanslar ayrılmalıdır. Notlar, metnin içinde numaralandırılıp, metnin sonunda numara sırasına göre ve referanslardan önce yerleştirilmelidir. Notların içinde yer alan referanslar da metin için geçerli olan kurallara göre belirtilir.

- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve kitaba referans veriliyorsa,  
(Williams, 1988)
- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve belli bir sayfa söz konusuysa,  
(Williams, 1988: 26)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada birden fazla eseri varsa,  
(1988: 26)
- Birbirini takip etmeyen belli sayfalar söz konusuysa,  
(Williams, 1988: 22-6, 45-8)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada bu yazarın yalnızca bir eseri mevcutsa sadece sayfa numarası verilir.  
Hawkes'a göre dil ve antropoloji...(32)
- İki yazar varsa,  
(Lash ve Urry, 1988)
- İkiyden fazla yazar varsa,  
(Bennett vd., 1986)
- Aynı yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla eserine referans varsa, basım yılına a, b, c, gibi harfler eklenerek birbirinden ayrılır.  
(Foucault, 1979a)
- Aynı bahiste birden fazla kaynağa referans varsa, bunlar aynı parantezde noktalı virgülle ayrılarak belirtilmelidir.  
(Bourdieu, 1984; DiMaggio, 1987; Lamont, 1988)
- Metnin içindeki alıntılar için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılar için tek tırnak kullanılmalıdır. 40 kelimeden uzun alıntılar, tırnak kullanmadan girintili paragrafla verilmelidir.

### **Dergiden makale**

Lawrence, Grossberg (1995). "Cultural Studies vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored with this Debate." *Critical Studies in Mass Communication* 1(12): 72-81.

### **Editörlü bir kitaptan makale**

Turow, Joseph (1991). "A Mass Communication Perspective on Entertainment Industries." *Mass Media and Society*. James Curan ve Michael Gurevitch (der.) içinde. London: Edward Arnold. 160-167.

### **Bir yazarın seçilmiş yazılarından derlenmiş kitabından makale**

Thomas, Lewis (1974). "The Long Habit." *Lives of a Cell: Notes of Biology Watcher* içinde. New York: Viking. 47-52.

### **Kitap**

Lewis, Justin (1991). *The Ideological Octopus: An Exploration of Television and Its Audience*. London ve New York: Routledge.

### **Çeviri kitap**

Larrain, Jorge (1993). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev., Neşe Nur Domanıç. İstanbul: Sarmal.

### **Derleme kitap**

Balio, Tino (der.) (1990). *Hollywood in the Age of Television*. Boston: Unwin Hyman.

### **İki yazarlı kitap**

Gessell, Arnold ve Francis L. Ilg (1949). *Child Development: An Introduction to the Study of Human Growth*. New York: Harper and Row.

### **Üç ya da daha fazla yazarlı kitap**

Spiller, Robert, vd. (1960). *Literary History of the United States*. New York: MacMillan.

### **Yazar olarak kurum adı**

Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (1996). *Kafkasya ve Orta Asya: Bağımsızlıktan Sonra Geçmiş ve Gelecek*. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Yayınları.

### **Web sitesinden yazarlı makale**

Swedlow, Tracy (2000). "Interactive Enhanced Television: A Historical and Critical Perspective." [www.itvt.org](http://www.itvt.org). Erişim tarihi: 10.05.2004.

### **Web sitesi**

Office of Communications. [www.ofcom.org.uk](http://www.ofcom.org.uk). Erişim tarihi: 10.05.2004.

