



# MAVİ ATLAS



Gümüşhane Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Gumushane University  
E-Journal of Faculty of Letters



Prof. Dr. Yavuz BAYRAM • Yrd. Doç. Dr. Yeşim IŞIK • Filiz FURTUNA • Yrd. Doç. Dr. M. Fatih GÖKÇEK • Dr. İlhan GÖK • Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU • Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK • Arş. Gör. Aslı ÜNER • Öğr. Gör. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN • Arş. Gör. T. Tuna GÖZÜTOK • Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ • Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY

**MAVİ ATLAS**  
**Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi**

**SAYI 3, GÜZ 2014**

**MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir**

**ISSN**  
**2148-5232**

**İletişim Bilgileri**

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevî Kampüsü 29100  
Gümüşhane/TÜRKİYE  
<http://maviatlas.gumushane.edu.tr/>  
[maviatlas@gumushane.edu.tr](mailto:maviatlas@gumushane.edu.tr)  
Tel: +90 456 233 74 06 (1726)  
Faks: +90 456 233 74 06

**Yayın Tarihi**

30 Ekim 2014

**Kapak**

Öğr. Gör. Sinan ÇAKMAK

**MAVİ ATLAS**  
**E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University**

**ISSUE 3, FALL 2014**

**MAVİ ATLAS is a refereed journal**

**ISSN**  
**2148-5232**

**Contact Information**

Gümüşhane University, Faculty of Letters,  
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevî Kampüsü 29100

GÜMÜŞHANE/TURKEY

<http://maviatlas.gumushane.edu.tr/>

[maviatlas@gumushane.edu.tr](mailto:maviatlas@gumushane.edu.tr)

Tel: +90 456 233 74 06 (1726)

Fax: +90 456 233 74 06

**Publication Date**

30 October 2014

**Cover**

Lecturer Sinan ÇAKMAK

**MAVİ ATLAS**  
**Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi**

**SAYI 3, GÜZ 2014**

**Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi**  
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

**Editörler**

Yrd. Doç. Dr. Merve K. TÜRKAL (Editör. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Yardımcı Editör. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Yardımcı Editör. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Üniv., Rize/Türkiye)  
Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrad Üniv., Belgrad/Sırbistan)  
Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Prof. Dr. Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/Fransa)  
Prof. Dr. Kerima FİLAN (Saraybosna Üniv., Saraybosna/Bosna-Hersek)  
Prof. Dr. Âkif HÜSEYNLİ (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü/Azerbaycan)  
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (Kırıkkale Üniv., Kırıkkale/Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Üniv., Arizona/ABD)  
Yrd. Doç. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Arş. Gör. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Arş. Gör. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Arş. Gör. Aslı ÜNER (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

**MAVİ ATLAS**  
**E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University**

**ISSUE 3, FALL 2014**

**Owner on the behalf of Faculty of Letters at Gümüşhane University**

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

**Editors**

Assist. Prof. Dr. Merve K. TÜRKAL (Editor-in-Chief. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Associate Editor. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Associate Editor. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

**Members of Editorial Board**

Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Univ., Rize/Turkey)

Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrade Univ., Belgrade/Serbia)

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)

Prof. Dr. Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/France)

Prof. Dr. Kerima FİLAN (Sarajova Univ., Sarajova/Bosna & Herzegovina)

Prof. Dr. Âkif HÜSEYNLİ (Azerbaijan National Acedemy of Sciences, Baku/Azarbaijan)

Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Univ., İstanbul/Turkey)

Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU (Kırıkkale Univ., Kırıkkale/Turkey)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)

Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Univ., Arizona-USA)

Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Alperen GENÇOSMANOĞLU (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Aslı ÜNER (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

**MAVİ ATLAS****Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi****Hakem ve Danışma Kurulu**

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)  
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)  
Prof. Dr. Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Prof. Dr. Ali BORAN (Selçuk Üniv., Konya/Türkiye)  
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniv., Elazığ/Türkiye)  
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Üniv., Manisa/Türkiye)  
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe Üniv., Afyon/Türkiye)  
Prof. Dr. Mesut ÇAPA (Ankara Üniv., Ankara/Türkiye)  
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK (Erciyes Üniv., Kayseri/Türkiye)  
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)  
Prof. Dr. Kemal ÇİÇEK (İpek Üniv., Ankara/Türkiye)  
Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Üniv., Isparta/Türkiye)  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniv., Bursa/Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniv., Konya/Türkiye)  
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Celal Bayar Üniv., Manisa/Türkiye)  
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Üniv., Konya/Türkiye)  
Prof. Dr. Ufuk GÜLSOY (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Recep Tayyip Erdoğan Üniv., Rize/Türkiye)  
Prof. Dr. İsmail HİRA (Sakarya Üniv., Sakarya/Türkiye)  
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Üniv., Uppsalla/İsveç)  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Üniv., Malatya/Türkiye)  
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv., Ankara/Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet KIRKKILIÇ (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)  
Prof. Dr. Özdemir KOÇAK (Selçuk Üniv., Konya/Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ (Bolu Abant İzzet Baysal Üniv., Bolu/Türkiye)  
Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Üniv., Mardin/Türkiye)  
Prof. Dr. Ömer OKUMUŞ (Kafkaz Üniv., Bakü/Azerbaycan)



- Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Ayfer ÖZÇELİK (Pamukkale Üniv., Denizli/Türkiye)  
Prof. Dr. Selahattin ÖZÇELİK (Pamukkale Üniv., Denizli/Türkiye)  
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Şaban SAĞLIK (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)  
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniversitesi Üniv., Sakarya/Türkiye)  
Prof. Dr. Ufuk TAVKUL (Ankara Üniv., Ankara/Türkiye)  
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Üniv., Bayburt/Türkiye)  
Prof. Dr. Himmet UÇ (Dicle Üniv., Diyarbakır/Türkiye)  
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Üniv., Elazığ/Türkiye)  
Prof. Dr. Celaleddin VATANDAŞ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU (Osman Gazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)  
Doç. Dr. Berat Bir BAYRAKTAR (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Doç. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Doç. Dr. İlhan EKİNCİ (Ordu Üniv., Ordu/Türkiye)  
Doç. Dr. Nazım ELMAS (Giresun Üniv., Giresun/Türkiye)  
Doç. Dr. Ülkü ELİÜZ (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)  
Doç. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)  
Doç. Dr. Mine KEHA (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)  
Doç. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)  
Doç. Dr. Yusuf KILIÇ (Pamukkale Üniv., Denizli/Türkiye)  
Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Doç. Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞCI (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)  
Doç. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Doç. Dr. Haşim ŞAHİN (Sakarya Üniv., Sakarya/Türkiye)  
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Doç. Dr. Zeki TAŞTAN (Yüzüncü Yıl Üniv., Van/Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet TOPAL (Osman Gazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)  
Doç. Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)  
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniv., Bursa/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALİCAN (Adıyaman Üniv., Adıyaman/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇELİK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Yeşim IŞIK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

- Yrd. Doç. Dr. Gökhan KAĞNICI (Uşak Üniv., Uşak/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir KIRBAŞ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Gül KOÇSOY (Fırat Üniv., Elazığ/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Sefer SOLMAZ (Selçuk Üniv., Konya/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Akın TEMUR (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Yakup TOPAL (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Hakkı YAPICI (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)



**MAVİ ATLAS**  
**E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University**

**Advisory Board & Referees**

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)  
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)  
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)  
Prof. Dr. Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)  
Prof. Dr. Ali BORAN (Selçuk Univ., Konya/Turkey)  
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Univ., Eskişehir/Turkey)  
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)  
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Univ., Manisa/Turkey)  
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe Univ., Afyon/Turkey)  
Prof. Dr. Mesut ÇAPA (Ankara Univ., Ankara/Turkey)  
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK (Erciyes Univ., Kayseri/Turkey)  
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)  
Prof. Dr. Kemal ÇİÇEK (İpek Univ., Ankara/Turkey)  
Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Univ., Isparta/Turkey)  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Univ., Bursa/Turkey)  
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Univ., Konya/Turkey)  
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Celal Bayar Univ., Manisa/Turkey)  
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Univ., Konya/Turkey)  
Prof. Dr. Ufuk GÜLSOY (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Recep Tayyip Erdoğan Univ., Rize/Turkey)  
Prof. Dr. İsmail HİRA (Sakarya Univ., Sakarya/Turkey)  
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Univ., Uppsala/Sweden)  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Univ., Malatya/Turkey)  
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Univ., Ankara/Turkey)  
Prof. Dr. Ahmet KIRKKILIÇ (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)  
Prof. Dr. Özdemir KOÇAK (Selçuk Univ., Konya/Turkey)  
Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ (Bolu Abant İzzet Baysal Univ., Bolu/Turkey)  
Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Univ., Mardin/Turkey)  
Prof. Dr. Ömer OKUMUŞ (Qafqaz Univ., Baku/Azərbaycan)  
Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)

- Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Ayfer ÖZÇELİK (Pamukkale Univ., Denizli/Turkey)  
Prof. Dr. Selahattin ÖZÇELİK (Pamukkale Univ., Denizli/Turkey)  
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Şaban SAĞLIK (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)  
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniversitesi Univ., Sakarya/Turkey)  
Prof. Dr. Ufuk TAVKUL (Ankara Univ., Ankara/Turkey)  
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Univ., Bayburt/Turkey)  
Prof. Dr. Himmet UÇ (Dicle Univ., Diyarbakır/Turkey)  
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)  
Prof. Dr. Celaledin VATANDAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU (Osman Gazi Univ., Eskişehir/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Berat Bir BAYRAKTAR (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. İlhan EKİNCİ (Ordu Univ., Ordu/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Nazım ELMAS (Giresun Univ., Giresun/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Ülkü ELİÜZ (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Mine KEHA (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Yusuf KILIÇ (Pamukkale Univ., Denizli/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Univ., İstanbul/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞÇI (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Haşim ŞAHİN (Sakarya Univ., Sakarya/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Yüzüncü Yıl Univ., Van/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Mehmet TOPAL (Osman Gazi Univ., Eskişehir/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Univ., Bursa/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Mustafa ALİCAN (Adıyaman Univ., Adıyaman/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Dr. Recep ÇELİK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Yeşim IŞIK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Gökhan KAĞNICI (Uşak Univ., Uşak/Turkey)

- Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Abdülkadir KIRBAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Gül KOÇSOY (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Dr. Kemal SAYLAN (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Sefer SOLMAZ (Selçuk Univ., Konya/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Dr. Akın TEMUR (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Yakup TOPAL (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Hakkı YAPICI (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Özgür YILMAZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

**İÇİNDEKİLER****MAKALELER**

Yavuz BAYRAM	16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerine Göre “Şiirde Gâye”	1-21
Yeşim IŞIK	Ahmed-i Şamlu’nun Şiirinin Oluşmasında Nazım Hikmet’in Etkisi	22-38
Filiz FURTANA	Yapısalcılık Kuramı Bağlamında <i>Kiraz</i> Adlı Hikâye Üzerine Bir Değerlendirme	39-52
Mehmet Fatih GÖKÇEK	Safâyî’ye Atfedilen <i>Feth-i Kal’a-ı Bağdâd</i> İsimli Eser Hakkında Bazı Değerlendirmeler	53-65
İlhan GÖK	<i>În’âmât Defteri</i> Çerçevesinde II. Bayezid Dönemi İstanbul Medreselerine Bakış	66-78
Oğuz HAŞLAKOĞLU	Kant Estetiğinde Sembol Tanımının Eleştirisi	79-86
Ümit ÖZTÜRK	Kant’ın Eleştiri Öncesi Düşünceleri: Genel Bir Bakış	87-98
Aslı ÜNER	Nedensellik İlkesi: Hume’a Karşı Kant	99-107
Ayşe Gül ÇIVGIN	Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji	108-120
Tarık Tuna GÖZÜTOK	Bir Bilimsel İhtilaf Örneği: LSD ve Mistik Tecrübe	121-131
<b>ÇEVİRİLER</b>		
Özgür YILMAZ	1864 Kafkas Göçü Hakkında Bir Rapor	132-155
<b>HABERLER</b>		
Seda ÖZSOY	“Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu” Hakkında	156-160

## CONTENTS

### ARTICLES

Yavuz BAYRAM	“Objective on Poem” according to some 16 <sup>th</sup> Century Divan Poets	1-21
Yeşim IŞIK	The Impact of Nazım Hikmet on the Formation of Ahmed-i Shamloo’s Poem	22-38
Filiz FURTANA	An Evaluation of Story Named <i>Cherry (Kiraz)</i> with regard to Theory of Structuralism	39-52
Mehmet Fatih GÖKÇEK	Evaluations on the Manuscript of <i>Feth-i Kal’a-ı Bağdâd</i> Attributed to Safâyî	53-65
İlhan GÖK	A Survey on the Istanbul Madrasas in Bayazid II Period within the Framework of the <i>In’âmât Defteri</i>	66-78
Oğuz HAŞLAKOĞLU	The Critique of the Definition of Symbol in Kantian Aesthetics	79-86
Ümit ÖZTÜRK	Kant’s Pre-Critical Thoughts: A General Outline	87-98
Aslı ÜNER	Principle of Causality: Kant versus Hume	99-107
Ayşe Gül ÇIVGIN	Philosophical Anthropology Founded on Ontological Basis	108-120
Tarık Tuna GÖZÜTOK	A Scientific Controversial Sample: LSD and Mystical Experience	121-131

### TRANSLATIONS

Özgür YILMAZ	A Report on the Caucasian Migration of 1864	132-155
--------------	---	---------

### NEWS

Seda ÖZSOY	On the “Internationally Participated Symposium on the History of Ottoman Science and Thought”	156-160
------------	---	---------

## 16. YÜZYILDAKİ BAZI DİVAN ŞAİRLERİNE GÖRE “ŞİİRDE GAYE”\*

### Özet

Bütün şairler gibi, 16. yüzyıl divan şairlerinin de şiirle ilgili birçok gayesi vardı ve bu gayelerini genellikle kasidelerin fahriye bölümlerinde, gazellerin mahlas beyitlerinde ve divanların dibacelerinde dile getirmişlerdir. 16. yüzyıl divan şairleri için şiir, sevgiliye (güzel, devlet adamı, Allah...) ulaşmak için önemli bir “vasıta”dır. Çünkü şaire, aşkını dile getirme, sevgiliye yalvarma ve onun üstün niteliklerini anlatma fırsatı verir.

Şiiri, sevgiliye yazılmış bir “arz-ı hâl”ya da bir “mektup” olarak düşünen bazı divan şairlerine göre eşe dosta, sevgiliye ve okurlara sunulabilecek en güzel hediye, şiirdir. Onlar aynı zamanda ölümsüzlüğe de şiirle ulaşabileceklerine inanmışlardır. 16. yüzyılda “şiirde hakikat”i anlatmayı gaye edinmiş şairler, aynı zamanda şiiri, insanları ve sevgiliyi etkilemek amacıyla bir tür “büyü” ve “mucize” vasıtası gibi de kullanmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** 16. Yüzyıl, Divan Şairleri, Şiir, Gaye.

## “OBJECTIVE ON POEM” ACCORDING TO SOME 16<sup>th</sup> CENTURY DIVAN POETS

### Abstract

Like all poets, also Divan poets in the 16<sup>th</sup> century had a lot of objectives related to poem and they expressed these objectives usually in the praise parts of eulogies, in the pen name couplet of gazels and preface of divans. According to 16<sup>th</sup> century Divan poets, poem is means to arrive at beloved (beautiful, a statesman, God...). Because it gives an opportunity to a poet to express his love, to implore to beloved and to explain beloved's superior qualities.

According to some Divan poets who thought poem as a petition or a letter to beloved, poem is the most precious gift to friend, beloved and a reader. In the same time they believed that they reached immortality through poem. The poets in the 16th century who aimed poems to tell the reality in the same time used poem like a kind of sorcery and miracle to effect beloved and human beings.

**Keywords:** 16<sup>th</sup> Century, Divan Poets, Poem, Objective.

---

\* Bu makale, 1995 yılında tamamlanan yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünün *güncellenip geliştirilmesiyle* hazırlanmıştır. Yazıda taranmış ve alıntı yapılmış olan on bir Türkçe divanın ait olduğu şairler şunlardır: Fuzûlî, Bâkî, Nev'î, Hayâlî, Taşlıcalı Yahyâ, Muhibbî, Vasfî, Usûlî, Helâkî, Hayretî, Amrî.

Harun Tolasa'nın işaret ettiği gibi, “Divan Edebiyatı, edebiyat tarihimizin başlangıcından günümüze kadar gerek zaman gerek edebî faaliyet bakımından en geniş ve yoğun bir devresidir. Fakat bu edebiyatımız hakkındaki bilgilerimiz, devrin uzunluğu ve edebî faaliyet açısından yoğunluğuyla hiç de mütenasip değildir. Hatta bu edebiyatımızın bazı konu ve dallarındaki bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Bu konu veya dallardan birisi de bu edebiyatımız üzerine kendi devrinde bir eleştirinin bulunup bulunmadığı bu eleştirinin niteliği, niceliği meselesidir.” (Tolasa 1982: 15-46)

Az olmakla birlikte, divan şairlerinin şiir, şair, eser ve okurla ilgili düşüncelerini irdelemeye yönelik olarak bugüne değin bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların önemli bir bölümü, makalenin sonunda bir liste hâlinde verilmiştir. Söz konusu çalışmalar içinde ilk olması ve diğerlerine göre daha çok ayrıntı içermesi sebebiyle aşağıda Harun Tolasa'nın makalesinin<sup>1</sup> sade bir planı çıkarılmıştır:

1. Eser
  - a. Konu
  - b. Mana, hayal, elfâz, eda, şive, sanat, mesel, nükte vb.
  - c. Şiir üzerine çeşitli tavsif ve takdirler
2. Yaratıcı (Şair)
  - a. Yaratıcı kişiliğin unsur ve kavramları
  - b. Yaratıcı üzerine genel tavsif ve takdirler
3. Çevre

Yedi alt başlıkta hazırlanan bu yazıda ise ilk olarak divan şairlerinin şiirden beklentileri ele alınmıştır. Şiiri hangi amaçlarla değerlendirdiklerini gösteren beyitlerin irdelenmesinden sonra, yine bununla bağlantılı olarak şiirin ebediyet duygusuyla, hakikatle, büyüyle ve mucizeyle ilgisine dair görüşlerin ortaya konduğu beyitler incelenmiştir. Yazı, divan şairlerinin “şiirdeki gaye”lerini özetleyen kısa bir değerlendirmeye tamamlanmıştır.

### **Şiirle Nereye?**

Her dönemde olduğu gibi, şüphesiz 16. yüzyılda da divan şairlerinin şiir açısından bir amacı, ulaşmak istedikleri hedefleri vardı. İşin güzel tarafı devrin hemen hemen tüm şairlerinde bu hedefin dile getirilmiş olmasıdır. Gayelerinin büyüklüğü ve ulviyeti nispetinde, şiirlerinin de kıymet kazandığını düşünen divan şairleri, şiir yoluyla sevgili

---

<sup>1</sup> TOLASA Harun, (1982), “Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, İzmir: Ege Üniversitesi SBE Yayınları, s. 15-46.



ya da memdûhlarına bir parça da olsa isteklerini anlatma, niyazda bulunma, aşklarını dile getirme imkânı bulurlar. Böylece sevgilinin ihsanına kavuşma ümidi taşıyan şairler, bir yandan da dillerinde sevgiliyi zikrederek daha bir yakınlık (kurbiyyet) kazanacaklarının bilincindedirler. İşte divan şairinin sanatla uğraşısını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Amrî'nin aşağıdaki dizelerinde olduğu gibi, yârin şeker gibi tatlı söz söyleyen dudağı (la'l-i şeker-hâ) için şiir söyleyen şairler de vardır:

Hey ne şîrînlük olur hûblar uydurmağ için

Amrî şî'rin heves-i la'l-i şeker-h<sup>v</sup>âlar ile

Amrî, G. 108-7

Muhibbî, şiir yoluyla pek çok güzele kavuştuğunu ve böylece şiirinin de büyük ve kârlı bir kazanç kapısı olduğunu düşünmektedir. Şiiri boş ve yersiz bir uğraş olarak görenlere de “İnsanı sevdiğine yakınlaştıran şiirin faydasız olduğunu kim iddia edebilir?” diyerek karşı çıkmaktadır:

Şi'r ile çünkü Muhibbî nice dilber koculur

Bunu kim diyebilir şi'r ü gazelden ne gelir

Muhibbî, G. 945-6

Muhibbî gibi şiiri sevgiliye kavuşma için bir vasıta olarak gören Nev'î de şiir söylemesinin sebebini, sevgilinin huzuruna çıkıp elini öpme arzusu ile açıklamaktadır. Bu vesileyle bunca zarif ve hoş sözler, gerçek kıymetleriyle değerlendirilmiş, şair de sevgilinin huzuruna çıkmış olacaktır:

Bu şi'ri Nev'îyâ dildâr destine sunup da kim

El öpmektir garaz harc olmadan bunca zarâfetler

Nev'î, G. 159-5

Nev'î başka bir beytinde ise, sevgilinin dudağı imgesi eşliğinde, papağanı şekerin konuşturması gibi, kendisini de sevgilinin helvâ-yı vaadinin şiir söylemeye teşvik ettiğini belirtmektedir. Yani Nev'î, sevgilisinin vaadinin gerçekleşmesi için şiir söylemektedir:

Beni helvâ-yı va'din etti gûyâ

Getirir tûtîyi güftâra sükker

Nev'î, K. 20-31

Zaten Nev'î'ye göre, sevgiliden söz etmeyen veya ona tesir etmeyen, kalbini yumuşatıp merhamete getirmeyen ve âşığına acıması için vesile olmayan şiirin de hiçbir değeri kalmayacaktır. Demek ki şiir, sevgiliden söz etmeli, âşığın hâlini sevgiliye arz edip merhamete gelmesine yardımcı olmalıdır:

Etmezse ger halâvet-i nazmım sana eser

Nefsime ben de lokma-i şi’ri edem harâm

Nev’î, K. 33-20

Vasfî’nin aşağıdaki düşünceleri de Nev’î’ninkilerle uyuşmaktadır. Onun için de sevgiliye tesir etmeyen, onu duygulandırıp ilgisini çekmeyen şiirin bir anlamı yoktur. Nev’î, böyle şiiri nefsine haram ederken Vasfî, gerçek gayesine hizmet etmeyen şiirlerle dolu defterlerin ve divanın yanıp kül olmasının daya iyi olacağını söylemektedir:

Vasfiyâ şi’rin çün ol meh-rûya te’sîr eylemez

Oda yansın defter ü tûmâr u dîvânın senin

Vasfî, G. 31-7

Vasfî için sevgilinin şiirlerine ilgi göstermesi, o kadar önemlidir ki, ünlü şairler Hâfız ve Selmân derecesine bile yükselse sevgilinin ilgisini çekmedikten sonra, bunun hiçbir anlamı olmayacaktır. Bütün insanların gözünde Hâfız ve Selmân kadar büyük bir ilgiye mazhar olan şairin asıl derdi, şiirlerinin öncelikle sevgili tarafından beğenilmesidir:

Vasfiyâ çünki şehin rağbeti yok fâyide ne

Tutalım nazm ile ben Hâfız u Selmân oldum

Vasfî, G. 48-6

Aşağıdaki dizelerden anlaşıldığına göre, Bâkî’nin çok daha mütevazı bir amacı vardır şiir söylerken. Onun tek isteği, sevgiliden söz eden hoş ve tatlı gazeller söyleyerek rakipleri kıskandırmak, gönüllerine bir kıskançlık elemi vermektir:

Vallahi gazel söylemeden çoktan usandık

Maksûd hemân hâside bir pâre ezâdır

Bâkî, G. 469-6

Taşlıcalı Yahyâ Bey, Muhibbî, Bâkî ve Nev’î’nin şiirden ortak bir beklentileri vardır: “Yâre arz-ı hâl eylemek” Amaçları, sevgilinin uğruna katlandıkları meşakkatlerin boşa gitmemesi, aşklarının ortada kalmamasıdır. Sevgili bunlardan hiç olmazsa haberdar olmalıdır. Haberdar olsun ki merhamete gelip de âşığına insafı davransın. Aşağıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi, şairler hâllerini yâre arz ederlerken yine hadlerini bilirler ve sevgilinin karşısında nezaketi asla ihmal etmezler:

Mâ-hüve’l-maksûd olan şi’rimden ey Yahyâ

Hâlimi arz eylemektir yâre bâkî ve’s-selâm

Taşlıcalı Yahyâ, G. 248-5

Arz-ı hâl eyler Muhibbî dâ’imâ meh-rûlara

Gönderir her kişvere eş’âr u dîvânı dürüst

Muhibbî, G. 186-5

Geh şi’r ü geh gazel deyü dildâre Bâkiyâ

Arz eyleriz nezâket ile hasb-ı hâlimiz

Bâkî, G. 573-5

Bize Nev‘î gerekmez zümre-i kâlin hayâlâtı

Garaz şi‘ri kişinin hasb-ı hâlin nâtık olmaktır

Nev‘î, G. 86-5

Bundan başka divan şairleri, şiir yoluyla sevgiliye yakarışını, sadakatindeki samimiyeti anlatmak arzusundadırlar. Bâkî ile Helâkî’nin aşağıdaki beyitlerinde de görüleceği üzere, bu yolla sevgilinin gözüne girmeyi, affına ve himmetine kavuşmayı ümit etmektedirler:

Şi‘r ü inşâdan murâdı âşık-ı bî-çârenin

Arz-ı ihlâs eylemektir yâre Bâkî ve‘d-du‘â

Bâkî, G. 56-5

Lîkin garaz cenâbına arz-ı niyâzdır

İzin tozundan ettiği budur recâ nazar

Helâkî, K. 6-7

Divan şairlerinin şiirlerindeki ortak gayelerinden biri de yâre dua etmektir. Mesela Taşlıcalı Yahyâ Bey, sözün özünün yâre hayır duada bulunmak olduğu düşüncesindedir. Usûlî de Yahyâ Bey’le aynı gayenin peşindedir. Hem böylece âşık dostlarına da bir “Merhaba!” diyecek, belki de onların duygularına tercüman olacaktır:

Ömrün uzunluğuna hayr du‘âdır maksûd

Leb-i dilber gibi el-kıssa sözün muhtasarı

Taşlıcalı Yahyâ, K. 7-42

Garaz bu şehlere bizden du‘âdır

Irakdan âşika bir merhabâdır

Usûlî, Yenice ŞEHR. 84

Vasfî’nin kaside söylemekten maksadı, şiirde sırf birtakım faziletli sözlerden bahsetmek değil, yalnızca sevgiliye dua etmektir. Vasfî’nin bu düşüncesi, 16. yüzyıl divan şairlerinin şiirden beklentilerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu beklenti Vasfî’den alınan beytin ikincisinde “du‘â-yı hayr etmek” ifadesi şeklinde dile getirilmiştir:

Kasîdeden garaz oldur ki ede şâha du‘â

Degil durur bu ki şi‘riyle ede fazl izhâr

Vasfî, K. 1-40

Kasîdeden garaz ol kim du‘â-yı hayrın edem

Dilimde gerçi ki dâyimdir ol du‘â mezkûr

Vasfî, K. 5-27

Nev‘î, şiirinde sevgiliyi överek onun lütfuna kavuşmayı ümit ederken; Fuzûlî, Müslüman Osmanlı şairine yakışır biçimde, gayet alçak gönüllü ve mütevekkilâne bir yaklaşımla, daha farklı bir yorumu gündeme getirmektedir. Ona göre, “Gül bile, elinden gelse o güzelin övgü bahçesinin bülbülü olurdu.” Bu bakımdan şairin şiirde güzeller şahını övmesi hem çok doğal hem de şiirin güzelliği bakımından gereklidir:

Umarın kim sana olan meddâh

Feyz-i lutfundan olsa ber-hurdâr

Nev‘î, TRC. 6-54

Kıl Fuzûlî medhin ol şâhın ki bâğ-ı medhinin

Bülbülü olurdu bulsa kuvvet-i güftâr gül

Fuzûlî, K. 9-58

Fuzûlî, şiirin varlık sebebini sevgilinin övgüsüne bağlamakta ve bu şartın eksikliği durumunda, şiirde hiçbir güzelliğin kalmayacağını savunmaktadır. Ona göre, sevgilinin güzelliğini anlatmayan şiirin estetik anlamda hiçbir değeri kalmayacaktır. Kaldı ki Usûlî’nin ifadesiyle, “Kalem (de) sevgilinin adını yazmayı öğrenir öğrenmez onun güzelliğiyle dolu bir mektup (şiir) yazmıştır.”:

Lahza lahza gülşen-i medhinde gûyâ olmasa

Bülbül-i nutku Fuzûlî’nin hôş-elhân olmasın

Fuzûlî, G. 235-7

Çün kalem adını imlâ eyledi

Nâme-i elemi ni inşâ eyledi

Usûlî, MİRACİYYE-39

O hâlde hiçbir şairin, kalemini bu asli ve fitri işlevden alıkoymaya hakkı yoktur. Bu düşünce, Fuzûlî’nin yukarıda sözü edilen mütevekkil ve mütevazı yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Zira Fuzûlî’ye göre şair, şiir söylemek, hele hele güzel şiir söylemek istiyorsa sevgiliden söz etmeli, onun vasıflarını anlatmalıdır. Bu itibarla sevgiliden söz etmek, şairin tasarrufunda olmadığından ortada bu yolla sevgiliye karşı yapılmış bir jest de yoktur. Olsa olsa sevgili, şiirine girmekle şaire karşı bir jestte bulunmuş olacaktır. İşte Fuzûlî ve Usûlî’nin hatta bütün divan şairlerinin şiirlerini güzelleştiren en önemli etken şiirde sevgiliyi anlatma arzusu olmuştur.

Taşlıcalı Yahyâ Bey, şiirin amacını biraz farklı yorumlayarak onu, firâk-ı yâr ile âvâre olan (âşığın) gönlünü yatıştırmak amacıyla kullanmaktadır. Yahyâ Bey’in avunmak için kullandığı şiiri Hayâlî Bey; şenlenmek, mutlu olmak için söylemektedir:

Yahyâ firâk-ı yâr ile âvâre olanın

Gönlünü egle bu gazel-i dilistânım al

Taşlıcalı Yahyâ, G. 237-7

Hayâlî nakşına bakıp güşâde olmağa dâ’im

Bu şi’r-i nâzenînim defter ü dîvâna tapşırdım

Hayâlî, G. 362-5

### Şiir Mektup Mu?

Divan şairlerinin, şiiri bir mektup olarak tanımlama fikri de diğer tanımlamaları gibi ilginçtir. Onlar için aşklarını dile getirmenin, hâllerini yâre arz etmenin bir yolu da yâre mektup yazmaktır. Divan şairleri, şiirlerini sevgiliye yazılmış bir mektup olarak

değerlendirirlerken bunun karşılığında sevgiliden bir parça medet umarlar. Vasfî’de olduğu gibi, sevgilinin hiç olmazsa aşklarından haberdar olması da onlar için bir kazançtır:

Diledim derd-i dilimden sana bir nâme yazam

Doldu evrâkın içi kanlı yaşımdan kalemin

Vasfî, G. 30-4

Demek Vasfî’nin gönlü öylesine büyük bir aşk acısı çekmektedir ki, bundan bahsettiği mektup (şiir), kaleminin kanlı gözyaşlarıyla dolmuştur. Buna karşılık sevgilinin merhamete gelmesini ümit etmek de şairin en tabii hakkıdır. Diğer yandan Usûlî, şiiri, içindeki hasret ve ayrılık acısını anlatmak için söyler. Onun gözünde şiir, hasret ve ayrılık mektubudur:

Okurdu halka hasret nâmesini

Kara yazılı firkat nâmesini

Usûlî, Yenice ŞEHR. -55

Aşağıdaki beyitlerin ilkinde Taşlıcalı Yahyâ Bey, şiir için “mihnet nâmesi” ifadesini tercih ederek onu, sevgilinin kalbine sapladığı oklarla (kirpik) yazdığını bu nedenle içindeki yaralarının kızıl kanlarla dolduğunu söylemekte. İkinci beyitte ise Hayretî, bunun zorluğuna işaret etmek için, kalemi eline alır almaz gönlündeki elemelerin ağırlığıyla elem namesinin yazıldığı kâğıdın iki büklüm olduğuna ve kalemin kan ağlamaya başladığına işaret etmektedir:

Yazmak için hâme-i tîrinle mihnet nâmesin

Sürh ile zahmım devâtı pürdür ey kaşı kemân

Taşlıcalı Yahyâ, G. 381-4

Aldım elime tâ ki yazam nâme-i elem

İki büküldü kâğıd u kan ağladı kalem

Hayretî, MUS. 19-I

Aşağıdaki beyitlerin ilkinde Taşlıcalı Yahyâ Bey, şiirini mektup olarak nitelendirmekte ve bu mektubun içinde hep sevgiliyi anlattığını kendine has üslubuyla da onu ilgi çekici kıldığını söylemektedir. Kaldı ki ikinci beyitte dikkat çeken Usûlî’nin ifadesiyle, kalem yazıyı söker sökmez ilk olarak sevgilinin güzelliğini anlatan bir mektup yazmıştır. Dolayısıyla şairin de bu anlamda başka bir seçeneği yok demektir:

Beyânı nâmemin mahbûb oluptur

Hayâl-i hâs ile mergûb oluptur

Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul ŞEHR. -305

Çün kalem adını imlâ eyledi

Nâme-i hüsnünü inşâ eyledi

Usûlî, MİRACİYYE-39

### En Güzel Hediye: Şiir

Şiir, divan şairleri için sevgiliye sunulabilecek en güzel hediyedir. Muhibbî'nin aşağıdaki beyitlerinde dediği gibi, nasıl rind yaratılışlı insanlar sevgililerine kâğıt üzerinde şeker sunarlarsa şairler de sevgiliye tatlı ve hoş şiirlerini ithaf ederler. Muhibbî'nin bu tatlı ve hoş hediyesini alan dostlar onu takdir edip “Helâl olsun!” diyeceklerdir:

Tuhfe iletir şi‘r-i şîrînin yine cânâneye

Rind olan mahbûbuna kâğız ile şeker sunar

Muhibbî, G. 430-5

Ey Muhibbî tuhfe gönder şi‘rini yârân için

Her birisi diyeler tahsîn ile sâbâşlar

Muhibbî, G. 956-8

Muhibbî'nin korkusu, hediyesinin sevgili tarafından kabul edilmeme ihtimalidir. Şair bu mütevazı hediyein kabulü için sevgiliye yalvarmaktan da geri kalmaz:

Eyle gel şi‘r-i Muhibbî’yi kabûl

Gerçi kim bir tuhfedir illâ hakîr

Muhibbî, G. 429-5

Muhibbî, bu hoş hediyesini başkalarına da tavsiye etmektedir. Ona göre, Kum<sup>2</sup> ile Kâşân<sup>3</sup>a gidecek her yolcunun o kutsal yerlere götürebileceği en güzel hediye şairin gazelidir. Kaldı ki Nev‘î'nin dediği gibi, bir şairde aşkı ve şiirleri dışında, sevgiliye sunmaya layık başka nasıl bir hediye olabilir?

Ger yolun düşer ise varma tehî dest Acem’e

Bu Muhibbî gazelin Kum ile Kâşân’a ilet

Muhibbî, G. 200-5

Suhandır sana lâıyk bende tuhfe

Metâ‘-ı cân u dil nakd-i muhakkar

Nev‘î, K. 20-29

---

<sup>2</sup> Kum: Irak ülkesinde bir vilayet adıdır. Kum mu‘arrebidir. Hâlâ mu‘arrebîyle meşhurdur. Gön ağacına da denir. Kesiren muharrefi ketre tabir olunan zamk ondan hasıl olur. Arabîde şeceretü’l-kuds, misvâkü’l-ibâd ve misvâkü’l-mesih derler. Arabîde teşdid-i mimle esvab yani astin manasınadır (Mütercim Âsım Efendi, 2000).

<sup>3</sup> Kâş: Mâş vezninde edat-ı temennîdir. Kâşki ve nolaydı manasınadır ki teessüf, dirig ve hasret mevkiinde irad olunur. Ah nolaydı ile tabir ederler. Kâşân muhaffefi olur ki Irak-ı Acem’de bir şehr-i meşhur adıdır (Mütercim Âsım Efendi, 2000).

Kâş: Kâşki gibi temennî edatıdır. Teessüf mevkiinde de kullanılır. & Kâşân muhaffefi olur. Kâşân, İran’ın ortasında vaktiyle iyi şişe ve şair, kıymetli kablar, tuğlalar yapılan, dokuma ve meyvesiyle meşhur bir şehir & şişe (Şükün, 1996).

Bâkî’ye göre şiirleri, güzellerin birbirlerine sunacakları kadar hoş hediyelikler iken; Muhibbî için şiir, bir hediye olmaktan başka, aynı zamanda sevgilinin anısına bir hatıra niteliğindedir:

Vasf-ı cemâl-i yâr ile Bâkî gazellerin

Biri birine sundu güzeller tuhâf gibi

Bâkî, G. 170-5

Sen bî-vefânın yâdına dedi Muhibbî bir gazel

Lahdinde ger gûş eyleye tahsîn ede Selmân ana

Muhibbî, G. 54-5

Nev’î de şiire, hatıra gözüyle bakmaktadır. Gönlünün derinliklerinden gelen ilhamla yazdığı şiirleri sayesinde, bir yandan zamana karşı adını yaşatabilmenin keyfini tadarken bir yandan da insaf sahibi eleştirilenlere hoş bir hatıra sunmaktadır:

Medhin güherlerin delip elmas-ı tab‘ ile

Dizdim zamâne silkine bir nazm-ı yâdgâr

Nev’î, K. 13-41

Bâğ-ı tab‘ımdan kopardım bu gül-i sad-bergi ben

Sundum insâf ehline bir yâdgâr-ı mu‘teber

Nev’î, K. 12-96

#### 4. Şiir-Ebediyet İlgisi

Bütün sanatsal etkinliklerin özünde sanatçının, ardında kendinden daha uzun ömürlü bir eser bırakma arzusu yatar. Divan şairlerinin pek çoğu, şiirlerinde bu arzuyu dile getirmişlerdir. Mesela Hayâlî Bey aşağıdaki beytinde, kader belini bükmeden yani yaşlanıp elden ayaktan düşmeden (ölmeden) şiir bağına, sonsuza kadar dimdik ayakta kalacak bir servi diktiğini söylemektedir:

Ben ol Hayâlî’yim ki beni egmeden cihân

Diktim bu nazm bâğına bir yâdigâr serv

Hayâlî, K. 11-20

Hayâlî Bey’in aşağıdaki beyti, şairin ebediyet uğruna nelere katlanabileceğini göstermesi açısından dikkate şayandır. Beyitte gül suyu üretimiyle ilgili ayrıntılardan da yararlandığı anlaşılan şaire göre, nasıl gül, kendini mahvetme pahasına ardında güzel bir koku bıraktıysa kendisi de öldükten sonra, geride ebediyen yaşayacak hoş ve latif şiirler bırakmıştır:

Ben fenâ bulsam sözüm bâkîdir ey Cemşîd-fen

Kendi mahv oldu gül-âbından kodu âsâr gül

Hayâlî, K. 12-23

Nev’î de bunu başardığı için mutludur. Böylece artık bu dünyadan ayrılacağını aklına getirip üzülmüne de gerek kalmamıştır. Nitekim Husrev, Efrâsiyâb ve Sâm gibi ünlüler de bu yolla, adlarını günümüze kadar yaşatmamışlar mıdır?



Ecel câmin içip gam çekme Nev‘î telh-kâm olsan

Kodun bu meclis-i fânîde bir şîrîn suhan bâkî

Nev‘î, G. 484-5

Âb-ı hayât-ı nazm iledir zinde-nâmlık

Zinde degül mi Husrev u Efrâsiyâb u Sâm

Nev‘î, K. 33-17

Taşlıcalı Yahyâ Bey de şiir sayesinde adını ölümünden sonra da yaşattığını söylemektedir. Yahyâ Bey, ebediyeti yalnız kendisi için istemez. Cansız da olsa güzel bir şehrin de buna hakkı vardır ve şaire göre, bunun için de yine şiire başvurulmalıdır:

Adımız nazm ile ihyâ eyleriz Yahyâ gibi

Şevkimiz var matla‘-ı hûrşîd-i eş‘âr olmadan

Taşlıcalı Yahyâ, G. 356-5

Anın adına urdum söze bünyâd

Ola tâ haşr olunca hayr ile yâd

Taşlıcalı Yahyâ, Edirne ŞEHR. 70

Diğer yandan Taşlıcalı Yahyâ Bey’le Muhibbî, ölümlerinden sonra, şiirlerinin rahmetle anılmalarına vesile olacağını ümit etmektedirler:

Ümîd oldur ki sözüm bula rağbet

Diyeler lutf ile Yahyâ’ya rahmet

Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul ŞEHR. 314

Kim bu şi‘r-i dil-pesendi ele alıp okuya

Rahmet anın cânına ki beni rahmetle ana

Muhibbî, H. 65-8

Her kim okursa işbu Muhibbî gazellerin

Rahmet ana ki rahmet ile bir du‘â kıla

Muhibbî, G. 2372-5

Onca güzel şiir sayesinde, okuyanları tarafından rahmetle anılmayı ümit etmeleri elbette onların hakkıdır. Ne var ki dünya, gelip geçici olmasının yanı sıra vefasızdır da ve Bâkî’nin mühründe yazdığı gibi, hakkıyla baki olan yalnızca Allah’tır. Ondan başka her şey fânidir: “*Cihân fânidir, anda vefâ yoktur. Bâkî olan yalnız O’dur; O’ndan başka olan herşey fânidir.*”

O hâlde şairin bu kubbede, ardında güzel hatıralar ve hoş bir sâdâ bırakmaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. Yüzyıllardır dillerden düşmeyen şairin aşağıdaki dizeleri, bu anlamda gerçekten ilgi çekicidir:

Âvâzeyi bu âleme Dâvûd gibi sal

Bâkî kalan bu kubbede bir hûş sadâ imiş

Bâkî, G. 535-3

## 5. Şiir-Hakikat İlgisi

Hakikat, 16. yüzyıl divan şairlerinin şiirdeki en önemli amaçlarından biridir. İlk bakışta paradoksal bir yaklaşım gibi görünse de 16. yüzyıl divan şairlerinin divanları incelendiğinde kendi duygu ve düşünce dünyalarına özgü bir şekilde, hakikate bağlı kaldıkları hatta bunu güzel şiirin gereği saydıkları görülecektir.

Divan şiirinde sevgilinin genelde Allah’ı temsil ettiğini biliyoruz. Daha önce de zaten divan şairlerinin şiiri sevgiliye ulaşabilmek için bir vasıta olarak gördüklerine işaret edilmişti (Bkz. Şiirle Nereye?). Sevgilisine hâlini arz edip niyazda bulunmak, ona dua etmek isteyen şair, ihlasla şiire sarılmaktadır. Divan şairlerinin hayata bakış açıları dikkate alınıp kullandıkları kelimelerin görünür anlamları değil de kastedildikleri anlamları esas alındığında karşımıza gerçekten çok değişik, şaşırtıcı sonuçlar çıkacaktır. Nitekim bu bölümün sonunda benzer bir sonuçla karşılaşılacaktır. Örneğin Muhibbî aşığıdaki beytinde, divan şiiri hakkında yaygın kanaatlere<sup>4</sup> aykırı olarak şiirin gerçekten söz etmesi ve gerçeği okuyuculara tanıtması gerektiğini savunmaktadır:

Ey Muhibbî söyle söz versin hakîkatten haber

Şimdiki şâ’irlerin her bir sözü zâhir geçer

Muhibbî, G. 759-5

Hayâlî, şiirin bütün mecazi görünümünü altında, gerçeği anlattığını söylediği bir beytinde, bu noktaya daha da dikkat çekmektedir. Ona göre insan aklı (akl-ı dûrbîn), şiirdeki bu inceliğin farkına varabilecek kadar keskin değildir:

Şi’r oldur kim mecâz iken hakîkat bahşola

Ermedi bî-zevk ana illâ ki akl-ı dûrbîn

Hayâlî, K. 23-34

---

<sup>4</sup> Örneğin Yaşar Nabi’nin poetik makalelerden oluşan küçük bir antoloji niteliğindeki “Şiir Sanatı” adlı kitabında yer alan bir yazısında Nurullah Ataç, daha sonra gerçeğin farkına varmakla birlikte, bir zamanlar divan şiirinin gerçekten uzaklığını dile getirmek için onun insani olmadığını söyleyecek kadar ileri gittiğini itiraf etmektedir: “Bir zamanlar Divan Edebiyatının insani olmadığını, bize insanoğlundan haber getirmediğini iddia etmişim. Bunu söylerken ne kadar ileri gittiğimi, birtakım hazineleri görmemiş, bilmemiş gibi gözüktüğümü farketmiyor değildim. Zaten o iddiamın yanlışlığını ispat için kendim de Fuzûlî’den Gâlip’ten, daha başka şairlerimizden birçok beyitler söyleyebilirdim. Ahmet Hamdi Tanpınar bana, ‘İnsanoğlunun uğraştığı herhangi bir işin insani olmaması nasıl kâbildir’ diye sormuştu. Bu itirazı çok haklı idi. İddiamdan kendim de utandım” (Nayır 1958: 68).

Bu anlamda divan şiirine, Orhan Okay’ın “Sanat, dinleyen ve görende estetik bir zevk ve heyecan yaratan, gerçekliği sembolik olarak ifade eden eser ve hareketlerdir.” tespiti açısından yaklaşmak önem kazanmaktadır (Okay 1990: 17).

Onlar gerçeği üstadları Câmî’den öğrenmişler ve ünlü şair Hassan<sup>5</sup>’ın izinden yürüyerek şimdi de aynı şekilde, gerçeğin meşalesiyle yeni nesilleri aydınlatmaya devam etmektedirler. Diğer yandan Hayâlî, çağdaşı şairlerin düşüncelerine tercüman olarak şiirin beğenilip ilgi uyandırabilmesi için hakikat nüktelerinden söz etmesi gerektiğini ifade etmektedir:

Hayâlî tarz-ı eş’ârın Hasan’dan şîve öğrenmiş  
Hakikat bâdesini câm-ı Câmî’den içensin sen

Hayâlî, G. 411-5

Şi’rinde ey Hayâlî nikât-ı hakikat an  
Tâ dôstâna her biri bir dâstân ola

Hayâlî, G. 8-5

### 6. Şiir-Büyü (Sihir, Efsûn, Tılsım) İlgisi

Necip Fâzıl, Çile’de şairi bir tılsım ustası olarak tanımlar.<sup>6</sup> Şiirin okuyucuda uyandırdığı hisler göz önüne getirildiğinde ona daha çok hak verilebilir. Prof. Dr. Mustafa Özbalcı’nın bir makalesinde (Özbalcı 1990: 221) vurguladığı gibi, “Biz şiirin büyüğü aynasında biraz da kendimizi görürüz.” En azından şiirde bizden, bizim duygularımızdan bir şeyler de olsun isteriz. Şiirde kendimizden bir şeyler bulduğumuzda büyülenmiş gibi oluruz. Nitekim insanların çok büyük güzellikler karşısında “Büyüledim!, Hayran kaldım!” demeleri bundan olsa gerek. Sabahattin Eyüboğlu da Yaşar Nabi’nin Şiir Sanatı’na aldığı bir makalesinde şöyle der: “Bütün bunlar beni şiirle büyü arasında derin bir münasebet olduğu neticesine götürüyor. Büyünün yaptığı şey telkinlere müsait bir iklim yaratmaktır. Bu iklim olmadıkça büyücünün hareketleri, sözleri ve dekorları ne kadar boş ve zavallıdır” (Nayır 1958: 68).

Divan şairleri de “sihir, efsûn, tılsım, sâhir” gibi kelimeleri kullanarak şiirle büyü arasında ilişki kurmuşlardır. Şiiri tanımlarken sık sık bu kelimeleri kullanan divan şairlerine göre güzel şiir, sevgili ve okuyucuda uyandırdığı hayranlık duygusu ve ruhuna getirdiği coşkunlukla, etkisi açısından, gerçek bir büyüden farksızdır. Örneğin Nev’î ve Hayâlî aşağıdaki beyitlerde buna işaret etmektedirler:

---

<sup>5</sup> Hassan (Hassan bin Sabit), Peygamberimiz zamanında yaşamış bir şairdir. Peygamberimiz onun için mescide bir minber yaptırmıştı. Hassan (633-680) oraya çıkar müşrikleri yerip Peygamberimizi överdi. Peygamberimiz ona “Ruhulkuds (Cebrail) sana yardım etsin!” diye duada bulunmuş. Divan şairleri medhiyelerinde veya na’atlarda Peygamber’e övgü yazarken kendilerini sahâbe şair Hassân b. Sâbit yerine koyar ve diğer bir vesîle ile ondan bahsedebilirlerdi (Pala 1989).

<sup>6</sup> “Şair, ne yaptığının yanı sıra, niçin ve nasıl yaptığının ilmine muhtaç ve üstün marifetlerinin sırrına müştak bir tılsım ustası olacaktır” (Kısakürek 1987: 472).

Ebyâtın ile eğlenir oldu deli gönlüm

Turkurdu sözün sihr ile bir âb-ı revânı

Nev’î, G. 551-6

Meger Hayâlî sözünde tılısm-ı sihr ettin

Ki girdi koynuna yârin bu resme dîvânın

Hayâlî, G. 264-5

Mihri Hatun da büyülu sözlerle sevgilisini kendine bağlamıştır. Kaldı ki onun gibi peri güzelliğindeki bir sevgilinin başka türlü yola gelmesine de imkân yoktur:

Sen perî-rûyu Muhibbî etti efsûn ile râm

Sihrdir benzer kelâmı meyli sen sâhirdedir

Muhibbî, G. 737-5

Hayâlî, sevgilinin dudağını övmeye gösterdiği başarıyı, büyücülük yeteneğine bağlayarak aynı zamanda sevgilisini de yüceltmış olmaktadır. Çünkü sevgilinin dudağı (şarâb-ı la’l) o kadar tatlı o kadar güzeldir ki onu anlatabilmesi ancak şairin büyülu sözleri kullanarak söylediği renkli şiiri (nazm-ı rengîn) sayesinde mümkün olmuştur:

Nazm-ı rengînimle vasf ettim şarâb-ı la’lini

Sâhir-i nazmım anınçün ey gül efsûn eyledim

Hayâlî, G. 366-3

Aşağıdaki beyitlerde Amrî, “Şiirde sihir derecesinde güzellik arayan yanıma gelsin.” diyerek herkese meydan okurken; Hayâlî şiirlerinin büyüleyici güzelliklerine işaret etmek amacıyla, yabancı ceylan (gazâl-ı vahşî) imgesinden yararlanmaktadır. Hayâlî’nin şiirleri öylesine büyüleyicidir ki, yabancı ceylanlar bile onları duyduklarında büyülenip oldukları yerde kalırlar. “Gazâl-ı vahşî” terkibi ile sevgilinin nazına işaret eden şairin bu yabancı ceylanı avlayabilmesi gerçekten ancak büyüyle mümkün olacaktır. İşte Hayâlî’nin sözleri (sihr ü efsûn) de büyücü sözleridir. Bunun için onları duyan her güzel, büyülerine kapılmaktan kurtulamaz:

Şehre Amrî geldigin din nükte-dân dilberlere

Yanıma gelsin gazelde sihr ü efsûn isteyen

Amrî, G. 77-7

Sihr eyledi Hayâlî gazel demede yine

Her bir gazâl-ı vahşî görüp anı râm olur

Hayâlî, G. 90-5

Muhibbî’nin sözleri de Hayâlî’ninkiler gibi büyüleyicidirler ve onun şiirlerini duyanlar, güzelliğine tutulacaklardır. Başka bir beytinde, şiir yoluyla peri gibi bir güzeli büyüleyen Muhibbî, böylece şiirin hiç de işe yaramaz, boş bir uğraş olmadığını göstermiştir:

Benzer Muhibbî sözleri sihr-i halâldir

Her kankı dilber işite anı da râm olur

Muhibbî, G. 720-5

Şi‘r ile ettin Muhibbî ol perî teshîrini

Deme şimdengirü sen eş‘âr u dîvândır abes

Muhibbî, G. 257-5

Taşlıcalı Yahyâ Bey, şiirini sevgilisine okuyanların aslında büyü yapmış olduklarını söylemektedir. Öyle ki kendini şiirin büyüüne kaptıran güzel, hiç huyu ve alışkanlığı olmadığı hâlde, âşığının yanına gitmeye razı olmaktadır:

Beyt-i ahzânımıza gelmege efsûn eyler

Şi‘r-i Yahyâ’yı şu kim okuya cânânemize

Taşlıcalı Yahyâ, G. 378-5

Nev‘î, sevgilinin güzelliğini görmek isteyenlere, şiirin büyüünü (efsûn-ı şi‘r) dillerine dolmalarını tavsiye etmektedir. Zira Nev‘î’nin şiirinin her beyti, sevgilinin güzelliğini anlattığından okuduklarında her birinde sevgilinin güzelliğinin kerametleri (kerâmât-ı hüsn) görülecektir. Şairin şiirindeki büyü, sevgiliyi anlatımındaki ustalığından kaynaklanmaktadır:

Efsûn-ı şi‘r-i Nev‘î’yi vird-i zebân edin

Dersen ola zuhûru kerâmât-ı hüsnünün

Nev‘î, G. 271-6

Nev‘î’nin şiir söyleyerek gerçekte yapmak istediği sevgilinin kalbini büyü yoluyla etkilemek ve merhamete getirmektir. Onun şiirleri, ruhunun coşkusunu, aşkının sıcaklığını taşıdığı için, sevgilinin gönlünü etkileyebilir ve onu heyecanlandırabilir:

Diler ki kalbini sihr ile eyleye teshîr

Dilinde sözleri cümle kelâm-ı rûhânî

Nev‘î, K. 50-12

Muhibbî’nin şiiri, hem su gibi berrak (âb-dâr) hem de ateş gibi yakıcıdır (sûz-nâk). Şiirinin su gibi berrak olması, güzellik ve letafetiyle gönüllere ferahlık vermesinden, ateş gibi yakıcı olması da şairin aşk ateşini atlatmasından ileri gelir. İfade ettikleri anlamlar bakımından birbirlerine zıt olan bu iki kelime (âb-dâr, sûz-nâk), Muhibbî’nin şairlik gücünün bir nişanesi olarak şiirde bir araya gelmiş ve beytin anlamını güzelleştirmişlerdir. Muhibbî ayrıca, ateşle suyu bir arada tutmakla keramet gösterdiğini söylemektedir:

Âb-dâr eyler Muhibbî şi‘rini hem sûz-nâk

Âteş ile âbı cem‘ etmiş kerâmet gösterir

Muhibbî, G. 892-5

Hayâlî’nin öylesine büyük ve etkili bir söylemi vardır ki, söylediği şiirlerin büyüyle, ünlü şair Selmân’ın ruhunu bile diriltebilmektedir:

Benem ol sâhir-i suhan-perdâz

Ki eyledim zinde rûh-ı Selmân’ı

Hayâlî, K. 16-27

Amrî’ye göre, güzellerle ahbablık ve aşinalık kurmanın en iyi yolu, şiirin büyüünden yararlanmaktır. Size en küçük bir ilgi göstermeyen bir güzeli, şiirin büyüyle etkileyebilir ve kendinize bağlayabilirsiniz. Yok eğer canınız güzellerle aşına olmak istemiyorsa şiirden vazgeçmeniz bunun için yeterli olacaktır:

Amrîyâ efsûn-ı şi’ri okumaktan vazgel

İster isen hûblarla âşinâlıktan halâs

Amrî, G. 45-5

Görüldüğü gibi 16. yüzyıl divan şairleri, şiirle büyü arasında çok yakın bir ilgi kurmuşlardır. Konuyla bağlantılı olarak büyülemeye (teshîr etmek, sihr ü efsûn kılmak) yönelik oldukları anlaşılan Bâkî ve Muhibbî’den alınan aşağıdaki örneklerin de bu anlamda dikkat çekici oldukları görülmektedir:

Eger teshîr edem dersen cihânın her perî-rûyun

Oku eş’âr-ı Bâkî’yi ki hep efsûn olmuştur

Bâkî, G. 508-5

Gerçi kıldım her gazelde nice bin sihr ü efsûn

Hûblar gûşuna almaz lîk bu efsânemiz

Muhibbî, G. 1174-5

## 7. Şiir Mucize Midir?

Divan şairlerine göre şiir, bir mucizedir ve bu nedenle de insanlar üzerinde etkilidir. Nitekim şairin İsa nefesli, şiirin de ölümsüzlük sembolü olması, şiirin mucizevi yönüyle ilgilidir. Nev’î’nin “mu‘cizevî kelâm”ıyla ölüleri bile konuşturduğunu söylediği aşağıdaki dizeleri bu anlamda güzel ve somut bir örnek niteliğindedir:

Kelâm-ı mu‘cizin izhâr edip nazm ehline gâhî

Dem-i cân-bahş ile İsî sıfat mevtâyı söyletsen

Nev’î, G. 240-6

Taşlıcalı Yahyâ Bey, şiirini görenlerin, güzelliği karşısında duygularını “Mucize!” (i‘câz<sup>7</sup>) ve “Sihr-i halâl!”<sup>8</sup> kelimeleriyle ifade edeceklerini söylemektedir:

Nazm u nesrini gören dedi zihî mîr-i kelâm

Biri i‘câzdır anın birisi sihr-i halâl

Taşlıcalı Yahyâ, K. 18-7

Nev’î sözlerini, bazılarının apaçık büyü (mahz-ı efsûn-ı sâhir) olarak görmesine karşın, onların gerçek bir mucize olduklarını belirtmektedir. Böyle kimseler için “ağyâr” ve

<sup>7</sup> İ‘câz (a.i.c.: i‘câzât): 1. âciz bırakma, acze düşürme 2. Şaşırtma 3. ed. mucize sayılacak kadar düzgün söyleme 4. bir benzerini yapmada herkesi acze düşürme (Devellioğlu 2012: 468).

<sup>8</sup> Sihr-i helâl: “Bir beytin ilk mısra‘ının sonunda yer alan kelime veya kelime grubunun, birinci mısra‘ın sonuna bağlanabileceği gibi ikinci mısra‘ın baş tarafına da bağlanabilecek nitelikte olmasıdır” (Küleççi 1995: 246). Sihr-i helâl (helâl olan büyücülük) : ed. Her iki tarafa bağlanması mümkün olan bir ara cümle veyâ kelimeyi muhtevî mısra veyâ beytin rûha hoş gelmesi hâli (Devellioğlu 2012: 1111).

“erzâl-i zümer” tabirlerini kullanan şaire göre, bunlar daha baştan, şairi karalama niyetinde oldukları için, kaleminin ayı ikiye bölmesi hâlinde bile, Hz. Peygamber’e yaptıkları gibi, inkârlarında inat edecekler ve bu mucizeyi kaba bir söyleyiş (tağlîz-i hisse) diye geçiştirmeye kalkışacaklardır:

Sözüm mu‘ciz-i nakddir gerçi ağyâr

Sayarlar anı mahz-ı efsûn-ı sâhir

Nev‘î, K. 55-17

Göstere hâmem eger i‘câz-ı “ve’n-şekka’l-kamer”

Haml eder tağlîz-i hisse anı erzâl-ı zümer

Nev‘î, K. 12-94

Aşağıdaki dizelerinde benzer bir telmihi gündeme getiren Bâkî, mucizevi şiirine öylesine güvenmektedir ki, gelmiş geçmiş bütün büyücüler bir araya toplansalar şiirinin bir eşini daha söyleyemeyeceklerdir:

Hak budur Bâkî nazîr olmaz bu mu‘ciz nazmına

Şi‘re âğâz etseler şimdengirü sehârlar

Bâkî, G. 388-7

Muhibbî de şiirlerini inceleyenlerin, üslûbu için “lisân-ı gayb”, sözleri için de “mu‘ciz-nizâm” diyeceklerini ve bu meziyetlere sahip şiirinin yeni bir mucizeyle, Acem ülkesine ulaştığında büyük şair Selmân’ı kabrinde diriltebileceğini iddia etmektedir:

Derler Muhibbî şi‘rine ol dem lisân-ı gayb

Mu‘ciz-nizâm sözlerini ger rakam kıla

Muhibbî, G. 2557-5

Muhibbî mu‘ciz-nazmın Acem iklimine erse

Kılırsa zinde kabrinde aceb mi rûh-ı Selmân’ı

Muhibbî, G. 2749-5

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu değerlendirmeler ışığında bazı 16. yüzyıl divan şairlerinin “şiirdeki gayelerine dair” görüşlerini aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

Divan şairleri de günümüz şairleri gibi şiir, şair, eser ve okur gibi poetik olgu ve kavramlar üzerinde durmuşlar ve bunlarla ilgili düşüncelerini eserlerinde ortaya koymuşlardır.

Divan şairlerinin şiir, şair, eser ve okurla ilgili görüşlerine en çok gazellerin mahlas beyitleriyle, kasidelerin fahriye beyitlerinde ve divanların dibacelerinde rastlanır.

“Divan şiirinde poetika” üzerine yapılacak çalışmalarda, özellikle dikkate alınacak anahtar kelimeler (terimler) şunlar olmalıdır: şi‘r, nazm, gazel, beyt, mısra‘, satr, sûtûr, divan, fesahat, belagat, medh, name, san‘at, ma‘na, kaside, na‘t, matla‘, nazire, söz,



kelam, suhan, zeban, lisan, güftar, lafz, nutk, nükte, güft ü gû, ta‘bîr, terane, şâ‘ir, nazım, kalem, hâme, kilk, debîr, devât, bülbül, tûtî, suhan-gû, nâtık, ehl-i sanâyi‘, gazel-hân...

Şiir, insanı güzellere ve sevdiklerine (sevgili, Allah, Hz. Muhammed, din ve devlet büyükleri...) yakınlaştıran bir araçtır.

Güzel şiir, kıskanç ve art niyetli kimselere şairin vereceği iyi bir ders niteliğindedir.

Şiir, sevgiliyi övmek, ona dua etmek, arz-ı hâlde, arz-ı niyâzda ve arz-ı ihlâsta bulunmaktan ibarettir.

Şiir, sevgilisinden ayrı düşen ve onun aşkıyla yanan gönüller için bir teselli kaynağı, bir tür sığınaktır.

Şiir, âşğın yaralı ve dertli gönlündeki duygularını kanlı gözyaşlarıyla yazıp sevgilisine gönderdiği bir mektuptur.

Şiir, dostlara ve sevgiliye sunulabilecek en güzel hediyedir (tuhfe, tuhâf).

Şiir, şairin adının yaşaması ve şairin rahmetle anılmasını sağlar. Yani şiir, şair insan için bir ebediyet vesilesidir.

Şiir, anlayanlar için mecazi görünümü altında daima hakikat nüktelerinden haber verir.

Şiirin, güzelliğiyle sevgiliyi bile etkilemesi ve onu âşğına yakınlaştırması, şiirle büyü (sihr, efsûn, tılsım) arasında bir ilgi bulunduğuna işaret eder.

Okuyucuda hayranlık duygusu uyandırması açısından güzel şiir, aynı zamanda bir mucize niteliğindedir.

## **DİVAN ŞİİRİNDE POETİKA EKSENLİ BAZI ÇALIŞMALAR**

AÇIKGÖZ Nâmık, (2000), “Klâsik Türk Şiiri Tenkid Terminolojisi ve ‘Âb-dâr’ Örneği”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S. 2, s. 149-160.

AÇIKGÖZ Nâmık, (2006), “‘Hayal’den ‘İmge’ ye Klasik Türk Şiiri”, **Türk Edebiyatı**, S. 397, s. 8-9.

ŞENTÜRK Ahmet Atilla, (2007), “Klâsik Şiir Estetiği”, (Haz. Talât Sait HALMAN vd.), **Türk Edebiyatı Tarihi I**, s. 361-402, İstanbul: KTB Yayınları.

ANDREWS Walter G., (2006), “Osmanlı Şair Biyografileri (Tezkireler) ve Osmanlı Edebiyat Eleştirisi”, (Haz. Talât Sait HALMAN), **Türk Edebiyatı Tarihi 2**, s. 117-120, Ankara: KTB Yayınları.

ARI Ahmet, (2005), “Şeyh Gâlib’in Poetikası”, **Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)**, C. XXVI, s. 51-72.

AVŞAR Ziya, (2001), “Divan Şiirinin Poetik Verilerine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, **Hece**, Türk Şiiri Özel Sayısı (53-54-55), s. 323-330.

AVŞAR Ziya, (2007), “Şairlerin Görüp Unuttuğu Bir Rüya: Belâgat”, **Turkish Studies**, Tunca Kortantamer Özel Sayısı II, s. 161-184.

AYDEMİR Yaşar, (2000), “Bursalı İsmail Hakkı’nın Eserlerinden Hareketle Şiir Görüşü”, **I. Uluslararası İsmail Hakkı Bursavî Sempozyumu Bildirileri**, Bursa, 26-27 Mayıs 2000.

BAYRAM Yavuz, (2004), “16.Yüzyıl Divan Şiirinde ‘Şiir, Söz ve Şair’le İlgili Anlam Alanları (Kelimeler ve Terkipler)”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 15, s. 53-64.

BAYRAM Yavuz, (2004), “16.Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Şiiri Nitelemek Üzere Kullandıkları Sıfatlar”, **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları**, S. 2004/8, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınları, s. 36-53.

BAYRAM Yavuz, (2005), “16. Yüzyılda Bazı Divan Şairlerinin ‘Şiire ve Okura Dair’ Görüşleri”, **Millî Eğitim Dergisi**, S. 168, Ankara: MEB Yayınları, s. 79-106.

BAYRAM Yavuz, (2005), “16.Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin ‘Şaire ve İlhâm’a Dair Görüşleri”, **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S. 18, s. 31-68.

BİLKAN Ali Fuat, (1986), “Divan Edebiyatında Tenkid”, **Millî Kültür**, S. 54, s. 10-13.

COŞKUN Menderes, (2011), “Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine”, **Bilig**, S. 56, s. 57-80.

ÇAPAN Pervin, (1993), **18. yy. Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi.

ÇAVUŞOĞLU Mehmed, (1999), “16. Yüzyılda Dîvan Edebiyatı-Dîvan Edebiyatında Şiir Kavramı”, (Haz. Mehmet KALPAKLI), **Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler**, s. 208-217, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

ÇETİNDAG YusuF, (2005), “Biyografik Bilgi ve Şiir Eleştirisi Açısından ‘Çehâr Makâle’”, **Bilig**, S. 34, s. 145-169.

ÇETİNDAG Yusuf, (2002), “Eleştiri Terimleri Açısından Herat Mektebi Tezkirelerinin Anadolu Tezkirelerine Tesiri”, **Bilig**, S. 22, s. 109-131.

ÇETİNDAG Yusuf, (2002), “Şiir Eleştirisi Açısından ‘Devletşah Tezkiresi’”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S.13, s. 187-201.

DOĞAN Muhammed Nur, (1996), “Fuzûlî’nin Poetikası”, **İlmî Araştırmalar**, İstanbul.

ERKAL Abdulkadir, İLTERBERK Ahmet Bülent, (2009), **Divan Şiiri Poetikası**, Birleşik Yayıncılık: İstanbul.

GÜR Nagihan, (2009), **Latîfî’nin Eleştirel Perspektifinden Osmanlı Divan Şiirinin Poetikası**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Bilkent Üniversitesi.

KAPLAN Mahmut, (2001), “Sebk-i Hindî Şairlerinden Fehim, İsmetî, Nâilî ve Neşâtî’nin Divanlarına Göre Şair ve Şiir Hakkındaki Görüşleri”, **Hece**, Türk Şiiri Özel Sayısı (53-54-55), İstanbul.

KAPLAN Mahmut, (2010), **Baki Güzellik-Aşk-Şiir**, Ankara: Öncü Kitap.

KILIÇ Filiz, (1998), **XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KILIÇ Filiz, MACİT Muhsin, (1992), “Divan Edebiyatında Poetika Denemeleri Tezkire Önsözleri”, **Yedi İklim**, S.3, s. 28-33.

KILIÇ Mahmut Erol, (2009), **Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul: İnsanYayıncılık.

MENGİ Mine, (2000), “Divan Şiir Dilindeki Mana, Mazmun, Nükte Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, **Divan Şiiri Yazıları**, Ankara: Akçağ Yayınları.

OKUYUCU Cihan, (2010), **Divan Edebiyatı Estetiği**, İstanbul: Kapı Yayınları.

SARAÇ M. A. Yekta, (2000), “Klâsik Türk Edebiyatında Manada Orijinallik Meselesi”, **Journal of Turkish Studies**, 24/I, s. 229-235.

SAZYEK Hakan, (2001), **Şiir Üzerine Şiirler**, İstanbul: Perşembe Kitapları.

TARLAN Ali Nihad, (1990), “Divân Edebiyatında San’at Telâkkisi”, **Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan’ın Makalelerinden Seçmeler**, (Haz. Müjgan CUNBUR), S. 45, Ankara: AKM Yayını, s. 70-80.

TOLASA Harun, (1982), “Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, İzmir: Ege Üniversitesi SBE Yayınları, s. 15-46.

TOLASA Harun, (1999), “Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dîbâce)leri; Lâmi’î Divanı Önsözü ve (Buna Göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü”, **Journal of Turkish Studies**, S. 3, s. 385-402.

TOLASA Harun, (2002), **Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre. 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

TÖKEL Dursun Ali, (2003), “Divan Edebiyatında Eleştiri”, **Hece Eleştiri Özel Sayısı**, S. 77-78-79, s. 15-47.

TUNÇ Semra, (2000), “Muhıbbî Dîvânında Şiir ve Şair ile İlgili Değerlendirmeler”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 7, s. 265-283.

YILDIZ Sümeyye, (2012), “Osman Nevres’in Güzelliğe, Şiire ve Şaire Bakışı”, **Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 5, S. 21, s. 240-248.

### **ÖRNEK METİNLERİN ALINDIKLARI DİVANLAR**

**Amrî Divanı**, Haz.: Mehmed ÇAVUŞOĞLU, İÜEF Yayınları, İstanbul 1970.

**Bâkî Hayatı ve Şiirleri**, Haz.: Saadettin Nüzhet ERGUN, Bozkurt Matbası, İstanbul 1935.

**Fuzûlî Divanı**, Haz.: Kenan AKYÜZ, Süheyl BEKEN, Sedit YÜKSEL, Müjgân CUNBUR, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.

**Hayâlî Divanı**, Haz.: Ali Nihad TARLAN, Akçağ Yayınları, Ankara 1992.

**Hayretî Divanı**, Haz.: Mehmed ÇAVUŞOĞLU-M.Ali TANYERİ, İÜEF Yayınları, İstanbul 1981.

**Helâkî Divanı**, Haz.: Mehmed ÇAVUŞOĞLU, İÜEF Yayınları, İstanbul 1982.

**Muhıbbî Divanı**, Haz.: Coşkun AK, KTB Yayınları, Ankara 1987.

**Nev’î Divanı**, Haz.: Mertol TULUM-M. Ali TANYERİ, İÜEF Yayınları, İstanbul 1977.

**Usûlî Divanı**, Haz.: Mustafa İSEN, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.

**Vasfî Divanı**, Haz.: Mehmed ÇAVUŞOĞLU, İÜEF Yayınları, İstanbul 1980.

**Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı**, Haz.: Mehmed ÇAVUŞOĞLU, İÜEF Yayınları, İstanbul 1977.

#### **YARARLANILAN DİĞER KAYNAKLAR**

NAYIR Yaşar Nabi, (1958), **Şiir Sanatı**, İstanbul: Varlık Yayınları.

OKAY Orhan, (1990), **Sanat ve Edebiyat Yazıları**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

PALA İskender, (1989), **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KISAKÜREK Necip Fâzıl, (1987), **Çile**, İstanbul: B. D. Yayınları.

ÖZBALCI Mustafa, (1990), “Şiire ve Şaire Dair Bazı Notlar”, **OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi**, Samsun, S. 5, s. 217-227.

Mütercim Âsım Efendi, (2000), **Burhân-ı Katı**, (Haz. Mürsel ÖZTÜRK ve Derya ÖRS), Ankara: TDK Yayınları.

ŞÜKÛN Ziya, (1996), **Ferheng-i Ziyâ**, İstanbul: MEB Yayınları.

KÜLEKÇİ Numan, (1995), **Edebi Sanatlar**, Ankara: Akçağ Yayınları.

## AHMED-İ ŞAMLU'NUN ŞİİRİNİN OLUŞMASINDA NAZIM HİKMET'İN ETKİSİ

### Özet

Nazım Hikmet Türk edebiyatına şekil ve içerik açısından önemli yenilikler getiren Cumhuriyet Dönemi'nin önemli bir şairidir. Onun şiirinde alışlagelmiş uyak düzeni kalkmış, yerini iç uyak denilen bir ses düzeni almıştır. Bu iç uyak düzeninde, benzer sesler veren sözcükler, şiirin içine –belli bir mimari gerekliliğe göre- serpiştirilir.

1967 yılından itibaren İran'da eserleri Farsçaya çevrilmeye başlanan Nazım Hikmet'in şiiri, İran modern şiirinin önde gelen şairi Ahmed-i Şamlu'nun dikkatini çekmiştir. İran modern edebiyatının önde gelen birkaç şairinden biri olan Ahmed-i Şamlu, Nazım Hikmet'in şiirini ilk kez dinlediğinde, Türkçe bilmemesine rağmen, şiirden oldukça etkilenir. Şamlu, Semin Bağçeban'dan Nazım'ın şiiriyle ilgili açıklamaları dinledikten sonra onun şiirinin özelliklerini daha net anlamaya başlar. İranlı şair, Nazım Hikmet'in şiirini tanıdıktan sonra kendi dilinin özelliklerini keşfetmeye başladığını itiraf etmektedir. Çalışmada Nazım Hikmet'in şiirinin Ahmed-i Şamlu'nun şiirini ne şekilde etkilediği ortaya konulmaya çalışılacak ve her iki şairin şiiri şekil açısından karşılaştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nazım Hikmet, Ahmed-i Şamlu, Şiirde Şekil Unsurları, İçerik ve Biçim Uyumu.

## THE IMPACT OF NAZIM HİKMET ON THE FORMATION OF AHMED-İ SHAMLOO'S POEM

### Abstract

Nazım Hikmet who broke new ground to Turkish literature in terms of form and theme is one of the important poems of Republic Period. In his poem, the customary rhyme scheme disappeared, and internal rhyme scheme has replaced it. In this internal rhyme scheme, the words which are giving similar sounds - according to certain architectural necessity- are interspersed throughout poem.

The poems of Nazım Hikmet whose works were begun to translate into Persian since 1967 attracted the attention of Ahmad Shamloo who is the prominent poets of Persian modern poetry. Ahmad Shamloo, who is one of the few pioneers poets of Modern Persian Literature, impressed deeply when he hears Nazım Hikmet's poem firstly, although he does not know Turkish. Shamloo began to understand the features of Nazım's poem after he listened the explanations about Nazım's poem by Samin Baghcheban. The Persian poem confesses that he had begun to explore his own language's characteristic better when he met Nazım Hikmet's poem.

In the study, it will be put forwarded how Nazım Hikmet's poem impacted Ahmad Shamloo's poem and the poems of the both poets are compared in terms of form.

**Keywords:** Nazım Hikmet, Ahmad Shamloo, Formation Concepts in the Poetry, Content and Form Harmony.

## Giriş

Ahmed-i Şamlu, Hariri ile yaptığı söyleşide, şiirini oluşturan asli unsurlardan biri olan kelimelerin akustiğini, aruz vezninin yerine nasıl kullandığına değinirken, Nazım Hikmet'in şiirleriyle ilk defa nasıl karşılaştığını şöyle anlatmaktadır:

“Semin Bağçeban (Nazım Hikmet'in şiirini İran'da ilk çeviren mütercim) beni Nazım Hikmet'in şiirini dinletmek üzere evine götürdü. ‘Hazar Denizi’, ‘Orkestra’ ve ‘Yangın’ adlı üç harika şiiri ilk duyduğum anda gerçekten çok şaşırdım. Duyduğum şey henüz anlamını bilmediğim hâlde benim için oldukça açıktı. Daha sonra Semin, şiiri tercüme ettiğinde bazı ipuçları yakaladım.

Nîma Yûsiç'in daha önce bana verdiği ön bilgi sayesinde şiirin musikisinin kendi içinden coşup çıkması gerektiği sonucuna varmıştım. Elbette burada bahsettiğimiz şey vezin değil, bizzat şiirdeki musikidir. Yani kastedilen, önceden belli bir kalıba göre dikilen ve öylece giyilen ya da giyerken daraltılıp genişletilen, bedene uygun olmayan bir elbiseye benzeyen klasik aruz vezni değil, şiirin beyan edilmesini sağlayan kelimelerin akustik özellikleridir. Şiirde aruz vezni, bir dış unsur olup bazen sadece tesadüfen zoraki şeklinden kurtulup şiirin tabii ve ayrılmaz bir parçası hâline dönüşebilmektedir.

Hazar Denizi adlı şiirde ‘çıkıyor kayık’, ‘iniyor kayık’ mısralarının sonlarındaki hecenin tek bir hece kalıncaya dek sürekli eksilmesiyle, kayığın gözden kaybolması açık ve çok güzel bir şekilde beyan edilmektedir:

Çıkıyor kayık  
İniyor kayık  
İniyor ka  
Çıkıyor  
İniyor  
Çık  
İN  
Çık...

‘Yangın’ adlı şiir, bir ressamın renkleri sert kalem darbeleriyle art arda çizdiği bir tablo gibi hızlı okunması gereken bir şiirdir. Şiir, hasta bir toplumda meydana gelen inkılabı bir hastanenin yanışı şeklinde anlatan temsili bir şiirdir:

Gece siyah, yol siyah  
Ev beyaz, bembeyaz



Fener sarı!

Siyah

Beyaz

Sarı...

Harfler kelimeleri, kelimeler ise şiirin şekil, beyan ve diğer unsurlarını oluşturmaktadır. Şair, şiirde 'hissî' bir şekilde sesli ve sessiz harfleri, diğer kelimeleri oluşturan harflerin uyum ve ahengini konuya 'mütenasip' olarak tezat ve karşıt kelimeleri 'ihtiyaca' binaen müteradif kelimeler arasından seçerek şiirin şekil ve mefhumunun ses özelliğinin göstergesi olan, ses mecmuasını oluşturabilir. Böylece şiir, vezin kalabalığından kurtulacaktır. Kelimelerin ses uyumu, aruz veznine alışkın kulaklarda dahi veznin yerini alacaktır. Ses akustiğinin veznin yerini alması, hatta kelime terkiplerinin vezinli olması durumunda dahi kelimelerin akustiğinin baskın oluşu, veznin uyumsuzluğunun ve yıkıcı özelliğinin dinleyici tarafından fark edilmemesine yol açar. Dış unsur olan vezin, tesadüfen kelimelerin ses bütünlüğü ile uygunluk sağladığı takdirde, şiirin ses değeri dereceli olarak artacaktır. Bu olay bizzat Nazım Hikmet'in 'Orkestra' adlı şiirinde ortaya çıkan harika hadisedir. Şiirin konusu başlığından da anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Türk halk müziğinde sazın durduğu ve tef'in tek başına çalındığı an heyecanın doruğa çıktığı andır. Bu kısım bizzat şiirin değiştiği ve kelimelerin birkaç kez farklı duraklarla kesilerek devam ettiği yerdir. Kelimeler mana yükünü taşıdığı hâlde, dağ gibi dalgalarla ve dalgalı dağlarla ilgili konuşurken aynı seslerin sürekli tekrarı tef'in tek sesliliğini hatırlatmaktadır:

Dağlarla dalgalarla

Dağ gibi dalgalarla

Dalga gibi dağlarla

Hey hey

Başladı orkestram

'a' sesli ve 'l' sessiz harflerinin bolca kullanılması, deniz dalgalarının aşağı yukarı iniş çıkışını, harflerin oluşturduğu seslerin şeklini ve dağların tepesindeki çizgiyi anımsatırken bir taraftan da 'g' ve 'ğ' sessiz harflerinin bolca kullanılması tef'in kuru sesini yansıtmaktadır. Aynı zamanda 'dağ' ve 'dalga' kelimelerindeki ses benzerliğini birbirinden ayırtılmaktadır. Bu ses mecmuasının son iki satırında 'hey' terkinin iki kez tekrarı ve 'o' sesli harfinin tek başına gelmesiyle seslerin uyumunun sağlanmasında en iyi biçim ortaya konulmuştur.

Görüldüğü gibi kelimelerin anlamları bilinmezken dahi şiir kendini göstermiştir. Böyle bir şiiri sağlam bir şekilde çakılmış çiviye benzetebiliriz. Çünkü bu şiiri başka bir dile çevirmek onu bozmak ve değersiz kılmaktan başka bir şey değildir. Zira kelimelerin, sessiz harflerin art arda getirilerek kendine özgü bir vezin oluşturulması, onun tercüme edilmesini imkânsız bir hâle getirmektedir. Burada şiiri oluşturan asıl unsur vezni ayrıntı hâline getiren ve onu kendine tabii kılan kelimelerin akustiğidir. Şiiri başka bir dile, mesela Farsçaya çevirerek bunu ispat etmek hiç de zor değildir:

Ba kuhha ba movcha	با کوه ها با موج ها
Kohvar movcha	کوه وار موج ها
Movcvar kuhha	موجوار کوه ها
Hey hey	هی هی
Orkestram agaz şod	ارکسترم آغاز شد

Her kelimeyi müteradifi ile değiştirebilirsiniz. Mesela ‘dağ’ yerine ‘tepe’, ‘dağlar’ ve ‘dalgalar’ yerine istediğiniz herhangi bir müteradif kelime koyabilirsiniz. Her hâlükârda bu boş bir çaba olacaktır. O hâlde boşuna kendimizi yormayalım zira bu şiirin akustik yapısı Türkçe dışında başka bir dilde anlaşılmayacaktır”(Hariri 1385: 166-171).

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın da dediği gibi şiir, yazıldığı lisanın malıdır ve yazıldığı lisanda okunmak şartıyla onun güzelliklerine varılabilir. Dilin özü olan şiir, aynı dilde başka bir şekilde tekrar edildiğinde dahi kendisi olmaktan çıkar (Tanpınar 1969: 38).

Ahmed-i Şamlu’nun başarısı, hiç Türkçe bilmediği hâlde Nazım Hikmet’in şiirini oluştururken Türkçeyi etkili ve yetkin bir şekilde kullanıp şiirde biçim-içerik uyumunu sağladığını fark etmesindeydi. Bu gerçeği fark etmesi onu Letrizm’in tuzağına düşmekten kurtarmış, aynı zamanda İran modern edebiyatında hatırı sayılır bir yerde olmasını sağlamıştır.

### **Nazım Hikmet’in Şiiri**

Nazım Hikmet’in ilk şiirlerini uzunlu kısıklı dizelerle oluştururken, ses özelliklerinden de yararlandığı görülür. İçinde bulunduğu dönemin kabul gören şiir özelliklerini başarıyla uygulayan Nazım Hikmet, şiirindeki içerik ve biçim değişikliğini 1921’de Anadolu’ya geçerek Kurtuluş Savaşı ortamında edindiği tecrübe ve 1922’den itibaren Moskova’da tanıştığı yeni anlayışlarla oluşturmuştur. Nazım Hikmet’in biçim konusundaki kaygıları doğrudan doğruya içeriğe bağlıdır. Çünkü şair içerik-biçim uygunluğunun bulunması gerektiğini çıraklık döneminde fark etmiştir. Şairin 1921–

1922 yıllarında elde ettiği tecrübeler, Sovyetler Birliğine gittiğinde karşılaştığı ve bu ülkenin şiirini etkisi altına alan Rus fütürizminin, yeni bir içerik ve biçime geçişinde büyük payı vardır. 1922 yılında Batum'da bir gazetede Mayakovski'nin bir şiirini gören şair, henüz Rusça bilmediği için şiiri yalnızca görsel olarak değerlendirir. Gördüğü bu şiirin kırık dizelerin merdiven basamakları gibi dizilişi, şaire “müstezat” çağrışımı yaptırır. Böylece bir Rus fütürizminin şiiri ile şiirimizin geleneksel bir kalıbının bileşiminden ortaya çıkan yeni şiir biçiminde, ahenk ve uyak da söz konusuydu.

Nazım, kendine özgü serbest nazımda şiirinde özellikle ahenk aramaktadır. Bu ahenk bir çalgılar topluluğundan, bir orkestradan çıkan ses gibi olmalıdır. Şiirdeki biçim ses öğeleri, aruz ve hece ölçüsünün şiire getirdiği olanakları kullanarak (ses benzeşmeleri, tekrarlar, yakın sesli kelimeler, sesin uzamasını sağlayan harf tekrarları gibi) ele alınan kelimeler ve yine bu anlayış doğrultusunda kısalı-uzunlu, kırık dizeler şeklinde kendini gösterir (Canberk 1994: 57-58).

Nazım, artık hecenin tek sesli kalıplarını bırakacak, şiiri dizelerle değil, sözcüklerle yazmaya başlayacaktır. Dize birim olmaktan çıktığında uyak da kalmayacak ve dize sonlarında ses benzerliği kurma işlevini yitirecektir. Bu tarz şiirde sözcükler birer nota gibi işlev görür. Alışlagelmiş uyak düzeni kalkmış, onun yerini iç uyak denilebilecek bir ses düzeni almıştır. Bu iç uyak düzeninde, benzer sesler veren sözcükler, şiirin içine, –belli bir mimari gerekliliğe göre- serpiştirilirler. Hatta araya zaman zaman ses yansımaları karıştırılır (makine sesleri gibi). Nazım Hikmet'in tek sesli müzikten, çok sesli müziğe geçiş sürecinde tekdüze, süslemeci, dokunaklı, belagate dayalı, çarpıcı imgelerden uzaklaşarak canlı, etkin, açık ve aydınlık anlatımı yakalamasında Rus şairlerin etkisi olmuştur (Timuçin 1978: 31–32).

Nazım Hikmet'in “salkım söğüt” adlı şiiri, biçim açısından yaptığı yeniliğin en iyi gözlemlenebileceği şiirlerinden biridir. Şiirde atlıların uzaklaştığı bölüm en dikkat çekici sahnelerdendir. Zira bu sahnede şair, düştüğü yerden arkadaşlarının ardından bakakalan kızıl süvarinin, atlıların hem seslerinin hem de silüetlerinin gözünün önünden kayboluşunu biçime dönüştürerek vermeye çalışır (Kolcu 2007: 189):

Atlılar atlılar kızıl atlılar,  
Atları rüzgâr kanatlılar!  
Atları rüzgâr kanat...  
Atları rüzgâr...  
Atları...  
At,..

Nazım Hikmet şiirdeki durakları yazış tekniğiyle belirler. Salkımsöğüt, Bahri Hazer, Makineleşmek gibi birçok şiiri bunun belirgin örneklerindedir. Şair şiirde ritmi hızlandırır ve anlatılan tarihsel döneme uygun dil, vezin ve yapı kurar, bunun için de gerektiğinde halk ve divan şiirlerinden yararlanır.

Gerek Türk ve gerekse dünya okurları yönünden alırsak Nazım Hikmet'in şiiri, etkisini hâlâ sürdürmektedir. Özellikle politik koşulların toplumsal ve ekonomik bunalımlara yol açtığı tıkanma dönemlerinde, Nazım'ın şiiri daha çok etik ve coşkulu bir tavır olarak ortaya çıkar:

Ben yanmasam  
Sen yanmasan  
Biz yanmasak,  
Nasıl  
Çıkar  
Karan-  
-lıklar  
Aydın-  
-lığa..

Ya da artık ne yazık ki yittiği görülen insancı niteliklere bir özlem vardır:  
Yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür  
Ve bir orman gibi kardeşçesine,  
Bu hasret bizim (Hızlan 2007:178)...

### **Ahmed-i Şamlu'nun Şiiri**

İran klasik edebiyatını, aruz vezninin tahakkümünden kurtarmaya çalışan İran modern şairlerinin girişimleri, aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Öncelikle Nîma Yûşic eski edebiyatta mısralardaki eşitliği sağlayan aruz vezninin sayı birliğini yıkararak beyitlerin uzunluğu ve kısalığını şairin tercihine bırakmıştır. Yani bu yeni anlayışa göre şiirin başından sonuna kadar devam eden aynı aruz bahrine rağmen, artık mısralardaki aruz vezninin sayısı aynı olmak zorunda değildi. Nîma'nın şiirinde kafiye de rolünü değiştirmiş, sadece mısra sonlarında zorunlu olarak art arda gelmek yerine, şairin ihtiyacına binaen kullanılmış ve gerek görülmediği yerde terk edilmiştir. İran'da Nîma Yûşic'in oluşturduğu bu yeni şiir şiir-i âzâd “شعر آزاد” olarak adlandırılmıştır. Nîma'dan sonra İran modern edebiyatının önde gelen ismi Ahmed-i Şamlu, aruz vezin kalıplarını tamamen yıkararak nesre yakın olan ve kendi içinde kelimelerin tabii ahengine dayanan yeni bir şiir ortaya koymuştur. Bu şiirin tam anlamıyla vezinsiz olduğu söylenemez.

Kendisi bu şiiri şiir-i sepîd "شعر سپید" olarak adlandırmıştır. Şiir-i sepîd, aruzun devamı olmadığı gibi, Nîmaî şiirin devamı da değildir (Kırlangıç 2010: 12-15).

Ahmed-i Şamlu'nun şiirini, kendisinin edindiği tecrübeler ve verdiği beyanatları doğrultusunda incelerken, "Şiir-i Sepîd" olarak adlandırdığı şiirini Nazım Hikmet'in şiiri ile karşılaştırıldığımızda birçok ortak özelliğinin olduğunu tespit ettik. Her iki şairin şiirinde de nesre yakın bir dil kullanılmakla birlikte kelimelerin doğal ses akustiğinden faydalanılmıştır. Şairler şiirde konuya bağlı ve kişisel tercih olarak vezin ve kafiye unsurlarını kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Şiir-i Sepîd'de artık aruz vezninin kullanılmaması, aynı sese sahip kelime ve heceleri, ses terkipleri ve her satırın kendinden önceki ve sonraki satırların yapısı arasındaki ilişki şiirin tamamı üzerinde açıkça müşahade edilemeyen bir düzen oluşturarak eseri bütün olarak mimari bir boyuta büründürmektedir. Bu mimari, şiirin her kıtasında farklı bir şekil almakta ve şiiri alışılmaz, her defasında tekrar keşfedilecek bir hâle getirmektedir.

Aruz vezni kullanılmayan Şiir-i Sepîd'de kelimelerin musiki işlevi önem kazanır. Daha önce denenmemiş olan bir vezin şekli olarak kelimelerin akustik özelliği aruz vezninin yerini alır. Mısralardaki vezin eşitliği yerine her kıtanın oluşturulmasında kelimelerin terkip oluşturma özelliği, kelime ve hecelerin uyumu esas alınır. Her satırda kelimelerin hareket ve terkip oluşturma özelliği, aruz bahirlerinin dış etkisine dayanmak yerine, şiirin asli unsuru olan şairin his dünyasına dayanmaktadır. Şairin tecrübe ve zihin dünyasındaki şekillerin uyumu, kelimelerle intikal eden mana ve şekillerin korunması her kıtada kelimelerin devamını zorunlu kılmaktadır.

Kelimelerin satırlarla ve şiirin yapısıyla olan irtibatı şiirde farklılık yaratmaktadır. Şiirdeki bu kompozisyon bazen matematiği ve bazen de mimariyi anımsatmaktadır. Şiirin kıtaları üzerindeki bu kompozisyon ile hece ve seslerin tımsı kelimelere şekil vermektedir.

Serbest şiirde şairin hayal ve düşünce âlemi, dilin kapasitesini hiçbir engel tanımadan zorlamaktadır. Düşünce ve hayallerden oluşan şairin zihni, dünyadaki gelişmeleri kendi yaratıcılığıyla yeniden şekillendirmekte ve şiir olarak ortaya koymaktadır (Mocabi 1381: 81-88).

Serbest şiirde kafiye birbirine bazen yakın bazen de uzak mesafede yer almaktadır. Şair bazı durumlarda şiirde kafiyeye hiç gereksinim duymazken bazı durumlarda ise iç kafiyeye başvurmaktadır. Kelimelerin vezinli bir şekilde tekrarı, kafiyenin musiki değerini diğer tekrar şekillerine nispeten artırmaktadır. Zira bir kelimenin aynen

tekrarı, onun musikisinin de bir tür tekrarı anlamına gelmektedir. Ama kafiyede musiki, iki kelimenin tezat ve farklı sesinden başlamakta ve nihayetinde aynı şekil ve ahenge bürünmektedir. Bu olay bizzat şiirde bir kelimenin musiki boyutunun genişlemesi olayıdır. Aynı şekilde kafiyenin satır ya da mısra sonlarında yer alması, son musiki darbesini şiire vurmuş olmasını sağlamaktadır. Zira kelimenin ya da harfin kendinden sonra kafiye sesinin musikisini içinde eriteceği ya da muhatabın zihninden sileceği başka bir kelime ve harf yoktur. Böylece satıra son damgasını kafiye vurmaktadır. Önce iki kelime aynı türden olmayan birkaç musiki darbesiyle başlamakta ve daha sonra son heceler sese iştirak etmektedir. Yani çeşitlilik ve bütünlük içeren bir musiki kafiye kelimelerinde birleşerek kafiyenin serbest şiir üzerindeki musiki değerini gözler önüne sermektedir (Roşan 1384: 86).

Ahmed-i Şamlu'nun şiirdeki vezin ve musiki anlayışı, diğer İran şairlerine göre farklılık arz etmektedir. Şair şiir tutkusunu tatmin edilmemiş müzik duygusuna bağlar ve “Şiire yönelmem müziğe olan aşırı ilgimden kaynaklanmıştır. Bugün benim şiirime hâkim olan unsur musikidir.” der.

Ahmed-i Şamlu, dil ve edebiyatı nazım-nesir olarak ikiye ayıran eski edebî anlayışın aksine, şiirde musiki alanını genişletti, nazım ve nesir arasındaki sınırları ortadan kaldırarak dil ve dilin kökenini önemsemiştir. Belli ölçüde dilin tabii ahengine yakın olan nesrin ahenginden faydalandı. Manzum şiirlerde kelimelerin musiki değerine daha az dikkat edilmektedir. Şiiri doğru anlayabilmek için veznini ararken şiirin heceleri bölündüğünde kelimeler birbiri içine girer, sıkıştırılır, kısaltılır ve bazıları da atılır. Bu tarz dilsel ve şairsel tercihler sayesinde kelimelerin musiki kabiliyeti, dış ve şekilsel görüntüsü ortadan kalkar. Böylece kelimenin musiki değeri, vezin ve ahengi üzerindeki vurgusu bağımsız olmaz. Fakat nesirde kelimelerin musikisine, ahenk, etki ve intikaline daha fazla dikkat edilmektedir. Nesir kendi içinde belli bir musikiye sahiptir. Elbette bu musiki sıkıcı bir tekrara dayanmaz, aksine değişken ve farklı bir müzikten beslenir. Musiki çeşitliliğe dayandığı takdirde olay ve beklenti yaratacaktır. Belki nesirdeki vezni, harmonisi tamamen değişebilen senfoni müziğine benzetebiliriz. Klasik müzikte harmonilerin tekrarı açık ve net bir şekilde teşhis edilebilir. Başka bir açıdan baktığımızda ise nesirde çeşitli seslerin musikisinden, dilin ses ve tür özelliklerinden faydalanarak musikinin zenginleştirilmesi mümkündür. Nesir, ahengini manadan almakta olup mananın değişmesiyle ahenge ruh ve hareket bağışlamaktadır. O hâlde mana değiştiğinde ses, ahenk ve musiki de ona göre değişmektedir (Roşan 1384: 62-63).

Şairin ilgisine, müteakip konu ve anlamlar üzerindeki te'kit ve vurguyu sağlayan tekrarlar serbest şiirde bir tür ritim ve düzen oluşturmaktadır (Pûrnâmdârîyân 1381: 378).

Bu bölümde şiirde musikiyi sağlayan tekrar unsurlarını Nazım Hikmet ve Ahmed-i Şamlu'nun şiirinde inceleyeceğiz.

### **Nazım Hikmet ve Ahmed-i Şamlu'nun Şiirinde Kafiye ve Redif Örneklerinin Karşılaştırılması**

Kafiye, şiirin biçimi konusunda incelenecek önemli unsurlardan biridir. İki veya daha çok mısra arasındaki (bilhassa) mısra sonlarında bulunan ses benzerliği olan kafiye; şiirdeki ahenk gücünün artmasına, şairin kafiye kılavuzluğu ile yeni buluşlar yapmasına, şiirin hafızalara, daha kolay yerleşmesine ve her mısranın ahenkli bir durgu ile kesilmesine yardım etmektedir. Redif ise mısra sonlarında (veya mısra hâlinde) aynen tekrar edilen takılar, kelimeler veya kelime gruplarıdır. Redif sayılan parçaların yapı ve anlam yönünden benzer olması gerekir. Kafiyeler her zaman redifin ardında bulunur (Kaplan 2008: 642-646).

Akar suyun sesi dindi.

Gölgeler gölgelendi

renkler silindi

siyah örtüler indi

mavi gözlerine

sarktı salkımsöğütler

sarı saçlarının

üzerine

ağlama salkımsöğüt

ağlama,

kara suyun aynasında el bağlama!

el bağlama!

ağlama (Hikmet 2011: 31)!

Şiirin iki, dört, beş, altı ve sekizinci mısraları hece vezninin 7'li kalıbıyla yazılmıştır. İlk dört mısrada “dindi”, “gölgelendi”, “silindi” ve “indi” kelimelerindeki “n” harfi yarım kafiye, “di” rediftir. Beşinci ve sekizinci mısralardaki “gözlerine” ve “üzerine” kelimelerindeki “er” ler tam kafiye, “ine” ler rediftir. Dokuzuncu mısranın başında “ağlama” ve on birinci mısranın sonundaki “bağlama” kelimelerinde geçen “ağlama” tunç kafiye dir.

karanlıklarda  
çatırdayan deniz böğründen vurulmuş  
bir orman gibi.  
Biz içerde susuyoruz,  
susuyor zindan  
kan içine akan  
yaralı bir hayvan gibi (Hikmet 2011: 191).

“çatırdayan”, “orman”, “zindan”, “akan” ve “hayvan” kelimeleri mısraların başında, ortasında ve sonunda karışık kullanılmıştır. “an” harfleri tam kafiye ve “gibi” rediftir..

Bugün aklıma  
yazısız ve çizgisiz  
bir resim geldi, Taranta-Babu!  
Ve benim birdenbire  
yüzünü değil,  
gözünü değil,  
senin sesini göresim geldi, Taranta-Babu;  
“Mavi Nil” gibi serin,  
yaralı bir kaplan gözü gibi derin  
sesini senin (Hikmet 2011: 458)!

3 ve 7'nci mısralarda “resim” ve “göresim” tunç kafiye ve “geldi” rediftir. 5 ve 6. mısralarda “yüzünü” ve “gözünü” kelimelerinde “z” kafiye harfi “ünü değil” ise rediftir. 8 ve 9. mısralarda “derin” ve “serin” kelimelerinde “erin” harfleri ve “derin” bir sonraki mısradaki “senin” kelmesindeki “in” harfleriyle kafiyelidir.

Ahmet Şamlu'nun şiirinde de kafiye ve redif kullanılarak şiirde ahenk oluşturulmaya çalışılmıştır:

تکیده  
زبان در کام کشیده،  
از خود رمیدگانی در خود خزیده  
به خود تپیده،

خسته  
نفس پس نشسته

به کردار از راه بازماندگان (Şamlu 1389: 550)

İlk dört mısra sonundaki "تپیده", "خزیده", "کشیده", "تکیده" kelimelerinde "ی" harfleri kafiye ve "ده" ise rediftir. 5 ve 6. mısralardaki "نشسته", "خسته" kelimeleri arasında "س" kafiye, “



ته " rediftir. Görüldüğü gibi "خود" kelimesi 3 kez tekrar edilerek şiirde ahenk oluşturulmaya çalışılmıştır.

Şiirin dış yapısını oluşturan kafiyeler belli ölçüde şekilden de anlaşılmaktadır. Kafiye aynı zamanda şairin şiirde kelimelere ve edebî sanatlara hâkim olduğunun bir göstergesidir:

daimi güneşler arasında güzelliğin demir atmaktır bakışın zulumün mağlubiyetidir ve gözlerin bana dediler ki yarın başka bir gündür <sup>1</sup>	میان آفتاب های همیشه زیبایی تو لنگریست. نگاهت شکست ستمگریست. و چشمانت با من گفتند که فردا روز دیگر است. (Hukuki 1389: 25)
---	--

3, 5 ve 8. mısralarda tekrarlanan "گر" kelimelerindeki "لنگریست", "ستمگریست", "دیگریست" harfleri kafiye harfleri olup "ست" harfleri ise rediftir. 4. mısradaki "شکست" ve "ستمگریست" kelimelerinde "ست" yine kendi arasında iç kafiyeeye sahiptir. Aynı zamanda mısralar boyunca "ا" (a) harfinin 8 defa tekrar edilmesiyle şiirde ayrı bir uyum sağladığı dikkat çekmektedir.

çölü, baştanbaşa, sis bürümüş köyün ışığı saklı çölün kanında sıcak bir dalga var çöl, yorgun dudak, suskun nefes tükenmiş sıcak hezeyanında sis, yavaşça ter döküyor bütün eklemlerinden	بیابان را، سراسر، مه گرفته ست. چراغ قریه پنهان است موجی گرم در خون بیابان است بیابان، خسته لب بسته نفس شکسته در هزیان گرم مه، عرق می ریزدش آهسته از هر بند (Şamlu:1389: 114)
---	---

Şiirde "پنهان", "بیابان", "هزیان" kelimelerinde "ان" harfleri kafiye harfleri ve "است" ve "آهسته" ve "شکسته", "بسته", "خسته" harfleri ise rediftir. Yine 4, 5, 6 ve 7. mısralarda "س" (s) harfleri kafiye harfleridir.

<sup>1</sup> Farsça şiirlerin tercümelemi tarafımızdan yapılmıştır.

## Harf Tekrarı

Şiirde art arda gelen mısralarda ünsüz seslerin tekrarlanmasına “aliterasyon” denir. Ünlü sesler tekrarlandığında ise ortaya çıkan sanata “asonans” denir. Fakat bu iki sanatı birbirinden ayırmak pek mümkün değildir. Çünkü çoğu zaman hecelerde ünlü ve ünsüz sesler bir arada bulunurlar. Dolayısıyla aliterasyon ve asonans sanatı aynı anda meydana gelir. Kelimelerin mana değil, söz özelliklerine dayandığı için söz sanatlarındandır. Şairin ahengi düşünerek bu yola başvurması, yani fikri bir çaba sarf etmesi dolayısıyla fikre bağlı sanatlardandır (Kocakaplan 2008: 22-23).

Nazım Hikmet'in şiirinde en çok kullandığı sanatlardan olan harf tekrarı, daima şiirin muhteva ve üslup arasındaki uygunluğu göze alınarak icra edilmiştir. Şair şiirinde bir fikri, bir duyuş tarzını ifade etmekle kalmaz, şiirinin şekil ve üslubu ile şiirdeki mefhumu etkili bir şekilde yansıtmayı hedefler. Bunu dil vasıtasıyla dış dünyadaki sesleri taklit ederek okuyucunun zihninde istediği mefhumu canlandırarak yapar. “Makineleşmek” adlı şiirinde görüldüğü gibi sesler makinenin hareketine uygun olarak sert, katı ve monotondur:

Trrrrum

Trrrrum,

Trrrrum!

Trak tiki tak!

...

Tükürüklü dilim bakır telleri yalıyor

Damarlarımda kovalıyor

Oto dirizinlerin lokomotifleri!

Karnıma bir turbin oturtup

Kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!

Şiirin devamında şair, kelimelerden çoğunu aynı sese uydurulmak için seçmiştir. Mısraların başlarında, orta ve sonlarında r, k, t konsonlarını ihtiva eden kelimeler şiirin dokusunu vücuda getirmektedir (Kaplan 2012: 343-344).

“Hazar Denizi” adlı şiirde:

Ufuklardan ufuklara

Ordu ordu köpüklü mor dalgalar koşuyordu;

Hazer rüzgârların dilini konuşuyor balam,

Konuşup konuşuyordu!

Kim demiş “çört vazmi”

“o”, “a”, “u” sesli ve “k”, “l”, ve “d” sessiz harflerinin tekrar edilerek şiirdeki coşku, hız ve hareket yansıtılmaya çalışılmıştır.

Ahmed-i Şamlu da aşağıdaki örnekte görüleceği gibi, şiirin konusuna uygun olarak kelimelerin zihindeki yansımalarını hatırlatacak terkipler kullanmıştır:

hep dertmişim dertmişim ben. dedin, “kabuk gibi derde dayanıklı davul gibi boş ve inleyen” kim içimi kazıdı beni beni dertle doldursun diye	من درد بوده ام همه من درد بوده ام. گفتی پوسواره یی استوار به دردی، چو نان طبل خالی و فریادگر درون مرا که خراشید تام تام از درد بینبارد
--	---

Son iki mısradaki “tam” ve “tam” yani “(تا مرا) ” anlamındaki “beni” kelimelerini birleştirerek “tam tam” şeklinde ardı ardına okunmasını sağlayarak davulun sesini yansıtmaya çalışmıştır (Behbehani 1388: 476-477).

Aynı zamanda ikilemeye de örnek olan “tam tam” sesleri, anlamı kuvvetlendirmek amacıyla kullanılan bir söz sanatıdır. İkilemede aynı kelimenin aynen veya zıt anlamlı olarak ya da eş anlamlı biçimlerde tekrar edilmesiyle şiire zengin bir ses, ritim ve ahenk katılıp mana pekiştirilerek ses-anlam bütünlüğü oluşturulur (Aydemir ve Çeltik 2009: 80). Nazım Hikmet’in şiirlerinde ikilemelere sık sık rastlanır:

Başım köpük köpük bulut, içim dışım deniz  
Ben bir ceviz ağacıym Gülhane parkında,  
Budak budak, şerham şerham ihtiyar bir ceviz  
Ne sen bunun farkındasın, ne polis farkında.

Şamlu, şiirinde ahenk oluşturmak ve aynı zamanda hislerini daha etkili ifade edebilmek için sesli ve sessiz harflerin tekrarından oldukça fazla faydalanmıştır. “ş” (ش) ve “ç” (چ) seslerinin tekrarıyla şiirde bir tür gürültü ve karmaşa ortamı oluşturmaktadır (Pûrnâmdârîyân 1381: 428):

ateşin serin yelesi gibi kıvrıla kıvrıla çölde bir rüzgar esti, şimşek çaktı ve yağmur yükü	ابری رسید پیچان پیچان چون خنگ یالش آتش، بر دشت. برقی جهید و موکب باران
---	--

susuz çölden çabucak geçti

از دشت تشنه تازان بگذشت. (باغ آینه)

### Mısra Tekrarı

Nazım Hikmet, “Asya-Afrika Yazarlarına” adlı şiirinde ilk altı mısraı yer yer şiirin sonuna dek tekrar ederek şiirde ahenk oluşturmaya çalışmış ve zihnindeki konuyu böylece tekit etmiştir:

Kardeşlerim

bakmayın sarı saçlı olduğuma

ben Asyalıyım

bakmayın mavi gözlü olduğuma

ben Afrikalıyım

ağaçlar kendi dibine gölge vermez benim orda

sizin ordakiler gibi tıpkı

benim orda arslanın ağzındadır ekmek

ejderler yatar başında çeşmelerin

ve ölünür benim orda ellisine basılmadan

sizin ordaki gibi tıpkı

bakmayın sarı saçlı olduğuma

ben Asyalıyım

bakmayın mavi gözlü olduğuma

ben Afrikalıyım

okuyup yazma bilmez yüzde sekseni benimkilerin

şiirler gezer ağızdan ağıza türküleşerek

şiirler bayraklaşabilir benim orda

sizin ordaki gibi

kardeşlerim

sıksa öküzün yanına koşulup şiirlerimiz

toprağı sürebilmeli

pirinç tarlalarında bataklığa girebilmeli

dizlerine kadar

Ahmed-i Şamlu'nun şiirinde de kıta tekrarı oldukça fazla görülmektedir. Şair, ilk kıtanın sonda tekrarı ile zihnindeki tabloyu vurucu ve etkili bir şekilde beyan etmektedir (Şamlu 1389: 138):

kapının kilidinde bir anahtar döndü dudağındaki tebessüm titredi suyun tavandaki raksı gibi  ...  kapının kilidinde bir anahtar döndü dudağındaki tebessüm titredi suyun tavandaki raksı gibi	در قفلِ در کلیدی چرخید لرزید بر لبانش لب خندی چون رقص آب بر سقف ■ بیرون رنگِ خوش سپیده دمان ... در قفلِ در کلیدی چرخید رقصید بر لبانش لب خندی چون رقص آب بر سقف
---	--

### Kelime Tekrarı

Görüldüğü gibi Nazım Hikmet dilin bütün imkânlarını kullanarak biçim ve içerik arasındaki mana ve şekil bütünlüğünü sağlamayı başarmıştır:

Dört nala gelip Uzak Asya'dan  
Akdenize bir kısrak başı gibi uzanan  
Bu memleket bizim!  
Bilekler kan içinde, dişler kenetli  
ayaklar çıplak  
Ve ipek bir halıya benzeyen toprak  
Bu cehennem, bu cennet bizim!  
Kapansın el kapıları bir daha açılmasın  
yok edin insanın insana kulluğunu  
Bu davet bizim!  
Yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür  
Ve bir orman gibi kardeşçesine  
Bu hasret bizim!

Şamlu'nun ilk şiirlerinde kelime tekrarına sıkça rastlanır ( Pûrnâmdârîyân 1381: 440):

kötü bir yıl kötü bir yıl gözyaşı yılı şüphe yılı, uzun günlerin ve tutarsızlıkların yılı	سال بد سال بد سال اشک سال شک، سال روزهای دراز و استقامت های کم
---	--

gururun dilencilik yaptığı yıl

سالى كه غرور گدايى كرد

## SONUÇ

İran modern edebiyatının önde gelen ismi Ahmed-i Şamlu şiirini şekillendirirken tesadüfen karşılaştığı Nazım Hikmet'in şiirinden etkilenmiştir. Şamlu karşılaştığı bu yeni şiirin ahenk unsurlarının, dilin kendi imkânlarının kullanılarak elde edilmesi gerektiğini Nazım Hikmet'in şiiriyle tanıştıktan sonra anladı. Böylece kendi dilinin tabii özelliklerini keşfetmeye başladı. Şiirde ahengi sağlayan kafiye, redif ve ses tekrarı gibi unsurları şiirin içeriğine uygun bir biçimde uyguladı. Şamlu, şiirini oluştururken başka Batılı şairlerden de ilham alsa da Nazım Hikmet'in onun şiirinin oluşmasında yadsınamaz bir yeri vardır.

## KAYNAKÇA

TANPINAR Ahmet Hamdi, (1969), **Edebiyat Üzerine Makaleler**, İstanbul: Dergah Yayınları.

AYDEMİR Yaşar, ÇELTIK Halil, (2009), "Gazelde İkileme Redif ve İkileme Kafiye", **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/2, s. 80.

BEHBEHAI Simin, (1388), **Yad-ı Ba'ze Neferat**, Tahran: İntişarat-ı Negah.

CANBERK Eray, (1994), "Nazım Hikmet'in Şiirinde Biçim Arayışları", **Nazım Hikmet Günleri**, S. 2, s. 178-179.

HARİRİ Naser, (1385), **Goft o Şenudi Ba Ahmed-i Şamlu**, Tahran: İntişarat-ı Negah.

HİKMET Nazım, (2011), **Bütün Şiirleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HIZLAN Doğan, (2007), "Nazım Hikmet ve Şiiri", **Hece Dergisi**, S. 121, s. 57-58.

HUKUKİ Muhammed, (1389), **Şiir-i Zemani Ma, Ahmed-i Şamlu**, Tahran: İntişarat-ı Negah.

KABAKLI Ahmet, (2008), **Türk Edebiyatı I**, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

KAPLAN Mehmet, (2012), **Şiir Tahlilleri 2**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KIRLANGIÇ Hicabi, (2010), **Ahmed-i Şamlu ve Şiiri**, İstanbul: Ağaç Yayınları.

KOCAKAPLAN İsa, (2008), **Açıklamalı Edebî Sanatlar**, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

KOLCU Ali İhsan, (2007), **Modern Türk Şiiri-1**, Şiir Tahlilleri, Konya: Salkımsöğüt Yayınevi.

MOCABİ Cevad, (1381), **Şinahtname-î Ahmed-i Şamlu**, Tahran: Neşr-i Katre.

PURNAMDARİYAN Takî, (1381), **Sefer der Meh**, Tahran: İntişarat-ı Negah.

ROŞAN Hasan, (1384), **Musiki-yi Şi'ri Şamluyi**, Meşhed: İntişarat-ı Sohen Goster.

ŞAMLU Ahmed, (1389), **Mecmua-ı Âsar**, Tahran: İntişarat-ı Negah.

TİMUÇİN Afşar, (1979), **Nazım Hikmet'in Şiiri**, İstanbul: Alaz Yayınları.

**Filiz FURTANA**

Yüksek Lisans Öğrencisi | Graduate Student  
Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uşak-Türkiye  
Uşak University, Institute of Social Sciences, Uşak-Turkey  
filiz\_furtuna@hotmail.com

## YAPISALCILIK KURAMI BAĞLAMINDA *KİRAZ* ADLI HİKÂYE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### Özet

Son yıllarda kullanılan edebiyat kuramları içinde adından en çok söz ettiren kuram; Yapısalcılıktır. Buna rağmen, Yapısalcılık hakkında çalışma yaparak araştırmalarını bir edebî eser üzerinde uygulayan Türk araştırmacılarının azlığı, bu alanda yapılan Türkçe çalışmaların da yetersiz kalmasına neden olmuştur. Üniversitede ders olarak okutulan “Dilbilim” adı altındaki çalışmalarda da sıkça üzerinde durulan, ama anlamını herkesin tam olarak kavrayamadığını gözlemlediğimiz Yapısalcılığı bir edebî eser üzerinde anlatmaya çalışacağız.

Bu amaçla hazırladığımız çalışmada öncelikle Yapısalcılık Kuramı üzerinde durulacak, Yapısalcılığın ne anlama geldiğine, Göstergebilim ile ilişkisine ve edebî esere nasıl yaklaştığına kısaca değinilerek “Kiraz” adlı hikâye bu bilgiler ışığında yorumlanacaktır. Tarık Dursun K.’nın Kiraz adlı öyküsü yapısalcılık açısından değerlendirilirken parçalara ayrılıp özetlenecek ve hikâye; anlatıcı, kişiler, zaman ve mekân unsurları yönünden ele alınarak detaylı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tarık Dursun K., Hikâye, Kiraz, Yapısalcılık.

## AN EVALUATION OF STORY NAMED *CHERRY (KİRAZ)* WITH REGARD TO THEORY OF STRUCTURALISM

### Abstract

It is Structuralism that has mostly become popular within literature theories used in recent years. Despite this, insufficiency of Turkish researchers who apply the researches on a literary work by making researches about Structuralism has caused also insufficient Turkish studies in this field.

Through a literary work we will try to tell Structuralism which is usually elaborated under studies called “Linguistics” instructing as a lecture at university but we observed that everybody could not comprehend its meaning as a whole.

Focusing primarily on Structuralism theory in the study we have designed forth is aim, story called “Cherry” (Kiraz) will be interpreted in the light of this data by shortly mentioning meaning of Structuralism, its relation with semiology and how it reviews literary work. “Cherry” (Kiraz) story of Tarık Dursun K. will be summarized by segmenting it, while evaluating with regard to Structuralism and story will be tried to be analyzed in detail by handling it with regard to issues of teller, persons, time and place.

**Keywords:** Tarık Dursun K., Story, Cherry, Structuralism.



## YAPISALCILIK

“Yapısalcılık, Batı dünyasında Structuralism olarak bilinir. 20. yüzyılın ikinci yarısında dil, kültür, matematik felsefesi ve toplumun analizinde en fazla kullanılan yaklaşım olmuştur. Yapısalcılığın, çeşitli şekilleri olduğundan dolayı tanımlamanın zor olduğu ileri sürülür. (...) Yine de yapısalcılığın hem bilimde hem de toplum içinde edindiği değişik anlamları incelenebilir ve karşılaştırılabilir. Yapısalcılık, dilbilimden, kültür araştırmalarına, halk masallarına ve edebiyat metinlerine kısaca tüm anlatı (narrative) türlerine kadar, geniş bir alanda uygulaması görülen farklı anlamlar yüklense de genel olarak yapının belirleyiciliğinden hareket eden felsefi ve toplumsal problemleri yapı kavramından hareketle açıklamaya çalışan yaklaşımın adıdır” (Bayrakdar 2008: 1).

Daha basit anlamıyla tanımlarsak; “İsminden de anlaşıldığı üzere Yapısalcılık yapılarla ilgilenir ve özellikle de bu yapıların işlemlerini sağlayan genel yasaları inceler” (Eagleton 2004: 123). Burada yapının ne olduğu sorusu aklımıza gelebilir. Sema Bayrakdar tarafından hazırlanan Yüksek Lisans Tezinde yapı kavramı şu şekilde açıklanmaya çalışılmıştır: “Yapı sözcüğü Batı dillerine Latince ‘Stvere’ fiilinin bir türevi olan ‘structure’ sözcüğünden gelmiştir. Yapı sözcüğü Fransızca’da ‘construire’ fiili ve onun türevi olan ‘structure’ sözcüğü ile karşılanırken, Türkçe’de yapmak/kurmak fiilinden türeyen yapı sözcüğü ile ifade edilmektedir. Yapı sözcüğü her şeyden önce bir binanın inşa edilmesini ifade eden mimari bir anlam taşımaktadır” (Bayrakdar 2008: 3). Edebi eser üzerinde yapılan çalışmalarda bu yapıyı; anlatıcı, kişiler, zaman, mekân gibi unsurlar oluşturmaktadır.

“Yapısalcılığı bir açıklama değil, açıklama yöntemi olarak tanımlayan Tahsin Yücel<sup>1</sup>, bu açıklama yöntemini diğerlerinden farklı kılan özellikleri şu şekilde sıralar:

- 1- “Öncelikle Yapısalcılık, inceleme konusunu daha düzgün bir ifade ile inceleme nesnesini ‘kendi başına ve kendi kendisi için’ yeterli sayar.
- 2- Ele aldığı ‘nesne’nin, kendi içinde yer alan öğelerinin birbirleriyle olan ilişkilerinden oluşmuş bir ‘dizge’ olduğunu kabul eder.
- 3- Yukarıdaki maddelerin bir sonucu olarak ‘nesne’nin art süremlilik içinde değil de eş süremlilik içinde incelenmesi gerektiğini varsayar. Çünkü ‘nesne’ kendinden önce var olan veya kendi zamanında bulunan diğer nesnelere, etkilerden ayrı bir oluşumdur, yapıdır” (Afat 2005: 3).

---

<sup>1</sup> Daha detaylı bilgi için bakınız: Yücel Tahsin, (1999), **Yapısalcılık**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 141.

Nesnenin yani edebi eserin yapısına yönelen Yapısalcılık, her şeyi açıklama gibi bir kaygı taşımaz. Bunun yerine gerçek sorular sorarak eserin yapısını ortaya çıkarmaya çalışır. ”Yapısalcılık biri Ferdinand de Saussure’nin dilbilim diğeri Rus Biçimciliği olmak üzere iki kaynaktan beslenir. (...) Edebiyatta yapısalcılık 1960’lı yıllarda Fransa’da Roland Barthes, Gérard Genette, Claude Bremond, A. J. Greimas ve Tzvetan Todorov gibi edebiyat bilimciler tarafından başlatılmıştır” (Kolcu 2008: 293).

Dilbilim ve Rus Biçimciliğinden beslenen yapısalcılığın dilbilim ayağında Saussure ve onun göstergebilim kuramı yer alır. Yapısalcılığa destek olan bu kuramı kısaca açıklamak gerekirse; gösteren ve gösterilen ayrımının yapıldığı ifade edilebilir. “Buna göre dil sistemi içinde yer alan sözcükler bir şeyi, nesneyi, kavramı işaret ettikleri için birer gösterge durumundadırlar. Bir gösterge gösteren ve gösterilen’den oluşur. Biri ses diğeri bu ses dizgesinin işaret ettiği gösterilen yani nesne’dir. Kalem sözcüğü, k, a, l, e, m seslerinin bir harf sistemi içinde bir araya gelmesinden oluşur. Bu gösteren’dir. Bu gösterenin işaret ettiği şey yazı yazmaya yarayan bir nesnedir. Bu ses dizgesi ile kalem adlı nesnenin işlevi açısından bir ima, bir ilişki yoktur. Saussure’ün deyişyle ‘dil’ sebepsizdir” (Kolcu 2008: 293).

Yapısalcılık nesnenin yani edebî eserin yapılarını ortaya koymaya çalışırken göstergebilimden ister istemez faydalanır, çünkü edebî eser (nesne) kelimelerden yani, göstergelerden oluşur. Dili bir göstergeler sistemi olarak gören ve dilin kendi iç kurallarına göre işleyişini kabul eden Yapısalcılık Kuramı; metni oluşturan parçaları kendi anlam dizgesi içinde kabul eder ve onun dışında kalanları (yani, kelimenin tarihsel, dilsel, sosyolojik ve psikolojik göndermelerini) hesaba katmaz.

Bu bağlamda, metnin içinde yer alan kelimelerin, iletişimde bulunduğu diğer kelimelerle birlikte düşünülmesi gerekliliğini savunan Yapısalcılık, kelimenin tarih içinde yüklendiği anlama ve taşıdığı göndermelere itibar etmez. Örneğin; “XVI. yüzyılda Divan şiirinde kullanılan ‘yosma’ kelimesi çok güzel kadın, sevgili anlamındadır. Zaman içerisinde hayattaki kimi görüntülerin de etkisiyle bu kelime sevgili anlamını yitirdi ve daha çok hafifmeşrep kadın anlamında kullanılmaya başlandı” (Kolcu 2008: 129). Kelimelerin metin içindeki anlamına önem veren Yapısalcılık Kuramı’na göre, bu metni yorumlayan okurun, Duygusal Etki Kuramı’ndaki gibi bir yanılgıya düşmesi söz konusu değildir. Duygusal Etki Kuramı’nda kelimenin zaman içinde uğradığı anlam değişikliğinden haberdar olmayan okurun, içinde ‘yosma’ kelimesi geçen eski bir metni, hafifmeşrep bir kadına âşık olan bir delikanlının acıklı durumu olarak algılaması ihtimali vardır. Oysa metin dışı

anamlara itibar etmeyerek sadece metnin dünyasına girmeyi amaçlayan ve bu amaçla kelimeyi iletişimde bulunduğu öbür sözcüklerle birlikte düşünen Yapısalcılık Kuramı'na bağlı bir okur, 'yosma' kelimesinin XVI. yüzyılda 'sevgili' anlamında kullanıldığını kolayca fark edebilir. Bu durumda, sadece metnin dünyasına girmeyi amaçlayan ve metni merkeze alan Yapısalcılık Kuramının, diğer kuramlara nazaran, edebî eseri anlamamızda daha çok kolaylık sağladığı ifade edilebilir.

Başka bir ifade ile "Yapısalcılar kelimenin, parça ya da unsurun dilin işlenmesi ve kullanımı ile kazanılmış zenginlikleri üzerinden ulaşılan genel geçer anlamlarını değil, tamamlanmış bir bütün olan dizenin içinde kelimenin öteki kelimelerle kurduğu anlam izdivacından doğan anlamı ve çağrışımı esas alır" (Kolcu 2008: 296).

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlam kargaşasını engelleme özelliği dışında, Yapısalcılık Kuramının, okurlara sağladığı bir başka fayda ise; metni parçalara bölmesi ve bu parçaları yeni bir düzene göre birbirlerine yaklaştırarak nesneyi (yani edebî eseri) yeniden kurmaya çalışmasıdır. "Bunun pratikte yararı şudur: Tamamlanmış bir metni önce parçalara ayırıp sonra yeniden kurma eylemi sırasında metinde önceden fark edilmeyen, yüzeysel okumalardan kaynaklanan gözden kaçmış anlamları bulup onları açığa çıkarmaktır. İşte bu metinlerin "*çatısını kuran görevlerin bulunup düzenlenmesi bir gramer oluşturur.*" Kısaca metnin altında yatan yapıyı, grameri, yasaları ortaya çıkarmaktır" (Kolcu 2008: 296).

Metnin altında yatan anlamlarla uğraşan Yapısalcılık kuramında birçok çözümleme yöntemi kullanılır. Bu çözümleme yöntemlerinin de kendilerine özgü amaçları vardır. "Yapısal çözümleme yöntem ve kuramlarının tamamının amacı halkbilim türlerini evrensel modellere ve formüllere indirgenerek ve böylece zamanla oluşturulacak bir folklor grameri sayesinde evrensel bazda mukayeseli çalışmaları daha kolay gerçekleştirebilirler" (Kolcu 2008: 297-298). Bu amacı gerçekleştirmek üzere, Kahraman Biyografisinin Grameri ve Rus araştırmacı Propp'un masallara ve Lévi-Strauss'un da mitlere uyguladığı Yapısal Çözümleme Biçimi ortaya çıkarılmıştır.

Makalemizin amacı dışına çıkmamak için, bu iki türe kısaca değinip Edebiyatta Yapısalcılığın bazı özelliklerini vurgulayarak "Kiraz" adlı hikâyeyi incelemeye çalışacağız. Yapısalcılığın bir alt kolu olarak nitelendirebileceğimiz Kahraman Biyografisini Çözümleme yönteminin "amacı masal, destan, halk hikâyesi ve efsanelerde yer alan kahramanların ortak özelliklerini ortaya çıkararak bunların ışığında temel bir karakter inşa etmektir" (Kolcu 2008: 298). Örneğin; Keloğlan masalları

incelenip Keloğlan'ın karakterini oluşturan özellikler bir gramer halinde ortaya konulabilir ve bu kalıp çerçevesinde öteki masal kahramanlarıyla bir mukayese yapılabilir.

Diğer taraftan “Levi-Strauss’un yapısal yöntemi eserdeki ‘doğal yapıyı ortaya çıkarmak için mitlerdeki öykülendirme öğelerini bölümlenmeye ve yeniden düzenlemeye dayanır. (...)’ Mitin altında yatan diziyi ve kavramsal çerçeveyi incelemeyi amaçlar. Mitlerin ‘derin yapısı’nın peşinde olan Strauss, halkbilim anlatılarında keyfi ve raslantısal bir biçimde yer alan çeşitli elementler arasında mantıksal bir ilişkiye dayalı olarak tasviri bir ifade çıkarmak ister” (Kolcu 2008: 300).

Yazımızın önceki bölümlerinde de değinmeye çalıştığımız gibi Yapısalcılık; sadece metne odaklanan, metnin dünyasına girmeyi amaçlayan, bu amaçla tarihselliği ve artzamanlılığı devreden çıkaran bir kuramdır. “Edebiyatta yapısalcılık ise, Ferdinand de Saussure’nin dilbilim alanında vardığı bulgulara dayanır. (...) Saussure’ün dil bilim alanında yapısalcılığa kapı açacak önemli bulgularından biri ünlü *dil (langue) söz (parole)* ayrımıdır. Dil’den kastı kendi içinde yeterli bir dil sistemidir. Söz ise bu dil sistemini oluşturan tek tek sözcükleri ifade eder” (Kolcu 2008: 301). Örnek olarak; Nazım Hikmet adlı şairin tek tek bütün şiirleri “söz” ile ifade edilirken, “dil” ile de bu şiirlerin oluşturduğu yekûn kastedilir. Bunun dışında “Edebiyatta Yapısalcılığın” bir diğer özelliği olarak vurgulamamız gereken nokta; Yapısalcılığın eserin bütünü açıklama kaygısı taşımadığı ve eserde bulunan bağlantıları açığa çıkararak metni anlamayı kolaylaştırmak istediğidir.

Yukarıda değindiğimiz Yapısalcılık Kuramını bir edebî eser üzerinde uygulayabilmek için, karışık bir yapı olan eserin çözümlenmesi ve ana yapıya ayrılması gerekmektedir. Bu çözümlenme işlemi “anlatıcı”, “kişiler”, “zaman”, “mekân” başlıkları altında toplanabilir. Biz de bu çalışmamızda Tarık Dursun K. tarafından yazılan “Kiraz” adlı öyküyü Yapısalcılık çerçevesinde ele alacağız. Hikâyeye geçmeden önce bu yöntemle ilgili olarak üç noktaya daha dikkat çekilmelidir: “Birincisi, yapısalcılık için bu hikâyenin bir büyük edebiyat numunesi olmaması önemli değildir. Yöntem, nesnesinin kültürel değerine gayet kayıtsızdır: Bu açıdan Warand Peace [Savaş ve Barış] da War Cry [Savaş Çığılığı] da iş görür. Yöntem, değerlendirici değil analitiktir. İkincisi, yapısalcılık sağduyuyu hedef alan hesaplı bir saldırdır. Hikâyenin “bariz” anlamını reddeder ve bunun yerine hikâye içinde yüzeyde görünmeyen belli “derin” yapıları yalıtıma çalışır. Metni gördüğü şekliyle kabul etmez, onu gayet farklı bir nesneye “dönüştürür”. Üçüncüsü, metnin içindeki belirli içerikler birbirlerinin yerine

konabiliyorsa, anlatının “içeriği” anlatının yapısıdır demek de anlamlı olabilir. Bu da anlatının bir anlamda kendisiyle ilgili olduğunu iddia etmekle aynı kapıya çıkar: “Konusu” kendi iç ilişkileri, kendi anlam yaratma tarzlarıdır” (Eagleton 2004: 125).

“Kiraz” adlı hikâyeyi parçalamak ve daha kolay bir şekilde çözümleyebilmek için, kalabalık kişi kadrosunu ve hikâyenin bölümlerini özetlemekle işe başlamanın Yapısalılık Kuramı açısından doğru bir yol olduğunu düşünmekteyiz. Bu amaçla aşağıda hikâyeyi özetleyerek bu özete uygun bir tablo oluşturacağız:

Bir mezarlıkta yapılan defin işlemi ile öykünün açılışı yapılmaktadır. Mezarlıkta çalışan herkesin, hatta atların bile yorgun oluşu, yazarın anlatımına bir hüznü katmaktadır. Hikâyemizin kahramanı annesini kaybetmiştir ve mezarın örtülmesini beklemeden mezarlıktan çıkmıştır. Bu çıkışın anlatılması, birinci bölümde annesinin yokluğunu artıları açısından değerlendiren kahramanın hislerine geçişi sağlamaktadır. Birinci bölümde, sırf annesinin zorlamasıyla yaptığı şeyleri artık yapmak zorunda kalmayacak olan kahramanın kendini hem ezik hissettiği hem de tuhaf bir sevinç duymaya dile getirilir. Mezarlıktan çıkan ve bir asfalt boyunca yürüyerek bir pazara ve parka ulaşan kahraman, ikinci bölümde annesiyle geldiği bu parkta çocukluğuna ait şeyleri hatırlar ve geçmişine dönüş yapar. Mutsuz bir çocukluk geçiren kahramanın ruhsal durumu hikâyenin altında yatan derin anlamla ortaya konulmaktadır. Buna göre anne babası tarafından yeterince sevilmeyen ve kavga gürültü içinde büyüyen çocukların sağlıksız, mutsuz ve hayata karşı umutsuz oluşları gözler önüne serilir.

Üçüncü bölümde, parkın karşısında bulunan, kahramanın annesiyle geldiği benzin istasyonu ve bu istasyonun sahibi Sıtkı Bey anlatılır. Sıtkı Bey ile annesinin gayrimeşru bir ilişki yaşıyor olmaları, çocukça saf ifadelerle okuyucuya sunulmaktadır. Yine bu bölümde, annenin yaşadığı ilişki nedeniyle çocukta kaybolma isteğinin oluştuğunu öğrenmekteyiz. Bu durumda da yazarın çocuğun ruhsal durumunu ön plana çıkardığı ve ahlaki çöküntünün çocukta yarattığı rahatsızlığı vurguladığı söylenebilir. Metinde yer alan derin anlama göre kaybolma isteğinin nedenleri çocuğun ahlaka aykırı bir ortamda yaşamasına bağlanabilir.

Dördüncü bölümde, benzin istasyonunda çalışan pompacıların fiziki özellikleri, konuşmaları ve annesinin ayıbı yüzünden çocukla dalga geçişlerine yer verilir. Bu bölümde de metin yüzeysel anlamından çok derin anlamı ön plandadır. Ahlaki çöküntü içinde olan bireyler kendilerinden çok etrafındakilere yani aile üyelerine zarar vermektedirler. Bu mesajı vermek isteyen yazar pompacıların çocukla dalga geçmesine izin verir, asıl suçlu olan anneye direkt bir müdahale ya da ayıplamada bulunmaz.

Beşinci bölümde kendisine karşılık veren çocuğu İngiliz anahtarıyla kovalayan Yakup adlı pompacıdan ve çocuğun ağlayışından bahsedilir. Bu olay karşısında keyfi bozulan Sıtkı Bey'in kahramanın annesine bir daha çocuğunu getirmemesini söylemesi ve çocuktan uslu duracağına ait yemini alması altıncı bölümü oluşturmaktadır.

Yedinci bölümde âşığından para koparan annenin çocuğunu susturmak için ona türlü yiyecekler alması anlatılır. Bu bölümde canı kiraz çeken çocuğun Sıtkı Bey'e gittiklerini babasına söylememesi halinde, hem kiraza hem çikolataya hem de tahta ata sahip olacağı anlatılır ve annesinin çirkin pazarlığı okuyucuya sunulur. Ahlaki uyumsuzluğa alışan ve bu durumu yaşam tarzı haline getiren annenin pişkinliği ve çocuğunu bu ahlaksız yaşamın tanığı ya da ortağı yapma çabası metnin derin anlamı olarak yorumlanabilir.

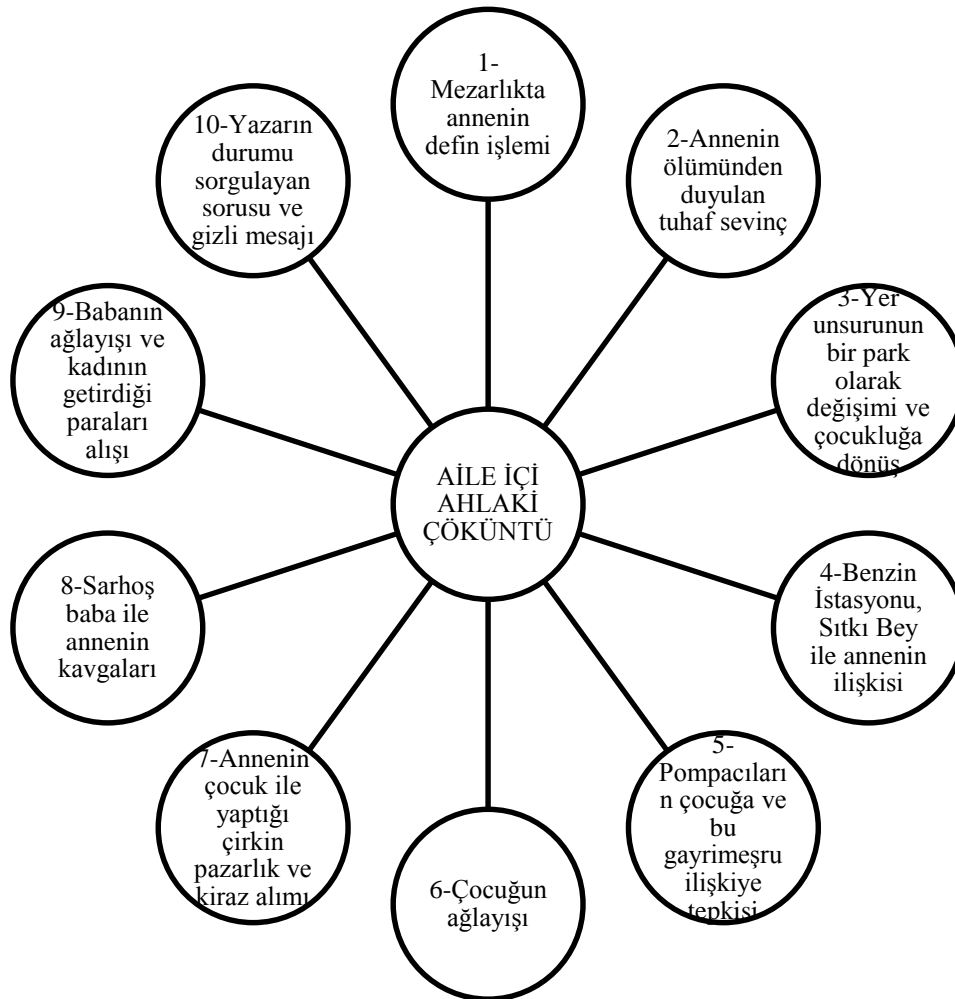
Sekizinci bölümde, gece sarhoş olarak eve gelen baba ile annenin tartışmaları ve babasının küfürleriyle kiraz kokusunun yok oluşu anlatılır. Çocuğun masum dünyasına ait bir simge olarak değerlendirebileceğimiz kirazın; baba ve annenin şiddet, küfür, alkol gibi alışkanlıkları yüzünden çocuğun kafasındaki anlamını yok ettiği gözlenir. Kiraz; mutlu, huzurlu bir ortamı ve yazın güzelliklerini hatırlatan bir kokuya sahipken geçimsiz bir ev ortamına getirilince o cazip kokusu çocuğun belleğinden silinmiştir. Kiraz kokusunun çocuğun evini terk etmesi aslında hayali bir durumdur ve burada anlatılmak istenen kirazla yaratılan mutlu atmosferin evlerini terk etmesidir. Kiraz kokusu ahlaki çöküşün bir anlığına unutulduğu, masum zaman dilimiyle ve mutlu bir atmosferle eşleştirilmiş böylece metne farklı bir anlam kazandırılmıştır.

Bir süre sonra sıızan babayı annesi ile soyarak yatağa yatıran çocuğun, uyuyan babasının iç çeke çeke ağlayışını duyması, sabahleyin annesinin sakladığı yiyecekleri ve parayı alarak evden giden babanın durumu dokuzuncu bölümde anlatılır. Hikâyenin başından beri vurgulanan çarpık aile ilişkilerinin, ahlaki çöküşlerin en yoğun ve en acı bir biçimde hissedildiği bölüm de dokuzuncu bölümdür.

Sonuç bölümünü ise, yazar paranın ve yiyeceklerin alınmasını gören ama buna ses çıkarmayan annenin durumunu sorgulayan bir soru ile bitirir: Anne “Neden ses etmezdi, neden akşamki gibi bağırp çağırmasdı da susardı” (Kakinç 2009: 165)? Bu sorunun cevabı kadının ve adamın ahlak anlayışları, aile devamlılığına ait inançları açısından farklı boyutlara taşınabilir. Buna göre anne dul bir kadın olarak yaşamaktansa ahlaksızlıkla kazandığı paraları kocasına sus payı olarak vermeyi ve ailenin devamlılığını sağlamayı istemektedir. Dul olmanın toplum tarafından hoş karşılanmayacağına bilincinde olan kadının gayrimeşru ilişkisini devam ettirmesi de

hikâyenin derin anlamına farklı bir boyut kazandırabilir. Buna göre kadının ahlak kurallarını tamamen yok saymadığı için iyi biri olabileceği iddia edilebilir. Diğer taraftan kadının işine gelen ahlak kurallarını tanıdığı işine gelmeyenleri yok saydığı için kötü bir insan olduğu da düşünülebilmektedir. Baba ise muhtemelen işsiz olduğu için ahlaki olmayan yollarla kazanılan paraya muhtaçtır ve kendi alkol alışkanlığını sürdürmek uğruna kadından aldığı paralarla yaşamını devam ettirir. Ne anne ne de baba boşanmayı ya da kadının yaşadığı gayrimeşru ilişkiyi sonlandırmayı düşünmemektedir. Bu durumda çocuğun ruhsal durumu, aileye olan inancı, bağlılığı, sevgi ve saygı kavramları ebeveynleri tarafından görmezden gelinerek ve hatta yok sayılarak problemsiz bir hayat sürdürdüklerine inanırlar. Bu gaflet içinde her şeyin yok sayılması onlar için yegâne kurtuluştur. Bizim toplumumuzda da görülebilecek bir çöküntüyü çocuğun gözünden anlatan “Kiraz” adlı öykü aşağıdaki gibi şematize edilebilir:

**Tablo 1- Öykünün Parçalara Ayrılışı**



## ANLATICI

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız öykü, “dış öyküsel anlatıcı” tarafından anlatılmıştır. Anlatıcı, olaya/duruma hiçbir müdahalede bulunmaz ve kahramanların geçmişlerini, özel hayatlarını ve hatta düşüncelerini ve hissettiklerini bilir.

Kahramanın ölen annesini gömmek üzere geldikleri mezarlık ve bu mezarlıktaki kişilerin durumları anlatıcı tarafından tasvir edilir ve hikâyeye bir giriş yapılır. Mezarlıktaki kişiler, atlar, mezar kazıcılar, hoca ve hikâye başkahramanı, mekânın hüznü içinde karamsar bir tasvirle anlatılırlar. Başkahramanın mezarlıktan ayrılışı ile geçmişe ait bilgiler, detaylar ve kahramanın annesiyle yaşadıkları anlatılmaya başlanır. Anlatıcı burada, ölen annenin kahramanda yarattığı zıt duygular üzerinde durur, ama bu duyguların oluşma nedenine ait herhangi bir yorum yapmaz. Anne-oğul arasındaki ilişkinin başlangıçta sınırlı bir şekilde okuyucuya sunulması ve annenin ölümünden dolayı kahramanın üzüntünün yanında sevinç de duyması, okuyucuyu hikâyenin gidişatına dair meraklandıracak unsurlar olarak göze çarpar.

Anlatıcı başkahramanın ve annesinin ismini telaffuz etmez ve hikâyede yer verilen duruma müdahale etmeyerek kişilerin hissettiklerine, düşündüklerine yer verir. “Pazar günleri bundan böyle uzun uzun yatacağı, sabah gazetelerini fotoromanlarına dek okuyacaktı. Eve bir kedi alacaktı. (Annesi kedi sevmezdi. Neden sevmezdi?) Bir gözü yeşil, bir gözü mavi bir kedydi bu. Hemen yarın bulacaktı.” (Kakınç 2009: 161) şeklindeki cümlelerle anlatıcı, başkahramanın gelecekle ilgili kurduğu hayallerini ve yapmayı düşündüğü şeyleri bize aktarır.

Anlatıcının, kahramanların fiziksel özellikleri hakkında çok fazla bilgi vermemekle beraber, başkahramanın çocukken annesiyle gittiği benzin istasyonundaki pompacıları tasvir ettiği görülmektedir: “Pazuları şişmiş, yüzleri kandan damar damar yollu iki delikanlı, durmadan pompaların kollarını çevirirlerdi. Terlerlerdi. Ter burunlarından akardı. Kalın kalın konuşurlar, gülüşürlerdi” (Kakınç 2009: 162). Bu durum, kahramanın çocukluğunda annesiyle gittiği benzin istasyonunun hayatında ne kadar önemli olduğuna dikkat etmemize neden olur. Anne, gayrimeşru ilişki yaşadığı Sıtkı Bey’in benzin istasyonundan çıkınca, çocuğa sus payı olarak hediyeler ve kiraz alır. Oradaki pompacıların çocuğun annesini küçük görerek gayrimeşru ilişki üzerinden çocukla alay etmeleri de istasyonun çocuğun hafızasına kazınmasında bir başka etken olarak değerlendirilebilir.



## KİŞİLER

Kişi kadrosu, bir durum hikâyesine uygun olarak çok kalabalık değildir. Anlatıcı, hikâyenin kahramanları arasında değildir, sadece hikâyeyi bizlere aktaran ve hiçbir şeye müdahale etmeyen bir aracı konumundadır. Çocuk (başkahraman), annesi, babası, annesinin dostu Sıtkı Bey, pompacı Yakup hikâye kahramanlarıdır.

Anne, genel ahlak kurallarını hiçe sayarak para için benzin istasyonu sahibi Sıtkı Bey ile gayrimeşru bir ilişki yaşamaktadır. Bu durumundan şikâyetçi olmadığı çocuğuyla giriştiği şu kirli pazarlıktan çıkarılabilir: “Şu iki gözüm önüme aksın ki, alacağım. Niye almayacakmışım hem? Babana akşama söylemezsen Sıtkı Bey’e gittiğimizi, tahta atı alırım sana” (Kakınç 2009: 165).

Çocuk annesinin hayatını yönetmesinden biraz şikâyetçidir. Bu durumu şu cümleler daha net görmemizi sağlar: “Günlerden pazardı, biliyordu bunu; annesi yoktu, bunu da biliyordu. Annesiyle bir, her pazar onun oturduğu eski kente gitmeler, iki otobüs değiştirmeler, sakal tıraşı olmalar; fırında etli patates, kuru üzüm hoşafı da yoktu” (Kakınç 2009: 161). Annenin Sıtkı Bey ile yaşadığı gayrimeşru ilişki ve anne-baba arasındaki kavgalar, çocuğun hafızasında derin izler bırakmış olacak ki başkahraman annenin ölümünden çok fazla üzüntü duymuyor. “Ezikti ama yaşlı değildi. Söylemesi ayıptı, içinde apayrı bir sevinç geziniyordu.” (Kakınç 2009: 161) cümleleri çocuğun annesi ile kurduğu ilişkiyi ve geçmişte annenin ahlak kuralları dışında kurduğu arkadaşlıklarını cezalandırmak isteğini gözler önüne serer. Bu isteğin bir başka yansımasını çocuğun kaybolma isteği duymasında görebiliriz: “Kaybolmak, dünyanın en güzel şeyiydi. Kaybolmak; başka kişilerle başka bir yerde olmak, başka bir düzenin içine girmek, yeni eşyalar görmek, el sürmekti onlara” (Kakınç 2009: 162).

Kahramanın babası, karısının para için başka erkeklerle birlikte olduğunu bilen ve bu parayı kullanan sarhoş bir adamdır. Bu kirli parayı kullanmaktan ve böyle bir yaşamı sürdürmekten rahatsız olduğu şu cümlelerden çıkarılabilir: “Babası susmuş, dinlerdi hep. Annesi söyledikçe, babası söverdi; babası sövdükçe, annesi söylerdi. Eve sinmiş kiraz kokusu o saat başını alıp giderdi. Babası düşerdi. Annesiyle kalkar, bir bir soyarlardı babasını. Yer yatağına yatırır, üzerini de sımsıkı örterlerdi. Babası uykusunda hep ağlardı. İcini çeke çeke, küçük çocuklar gibi (onun gibi) kesik kesik ağlardı hep” (Kakınç 2009: 165). Her ne kadar bu anormal yaşamdan rahatsız olsa da bu yaşamı değiştirmek için hiçbir girişimde bulunmayan baba, ailesiyle ilgilenmeyerek içki ve serserilikle hayatını devam ettirir: “Sabahleyin onlar uyanmadan babası giyinmiş gitmiş olurdu. Gitmeden önce de annesinin sofraya bezine sardığı yarım okka ekmekle üç

pirzelayı, erikleri, kirazları bulup buluşturur, yer; annesinin çantasındaki paraları da alır, öyle giderdi.” (Kakıncı 2009: 165) cümleleri babanın sürdürdüğü hayatın göstergesidir.

Sıtkı Bey, benzin istasyonu olan, para ile kadınlarla ilişki kuran, ahlak kurallarını ve toplumdaki insanların ne diyeceğini çok da umursamayan biridir. Kahramanın annesine bir dahaki sefere çocuğunu getirmemesini söyleyerek buna tepki veren kadına çıkışacak kadar rahat bir yapıya sahiptir: “Bir dahaki sefere oğlanı komşulara bırak da gel...” diye tembihlerdi Sıtkı Bey. “Nasıl bırakırım?” derdi annesi sızlanarak. “Sonra elâlem ne demez?” Sıtkı Bey kızgın kızgın, “Ne derlerse desinler, boş ver,” derdi.” (Kakıncı 2009: 164)

Pompacı Yakup patronu ile çocuğun annesinin işyerinde uygunsuz davranışlarına tepki gösteren ama bu tepkinin hırsını hiçbir suçu olmayan çocuktan çıkaran biridir. Genel ahlak ve toplum kurallarına bağlı biri olduğu ama tepki göstereceği kişileri belirleyemediği de söylenebilir: “Olur mu be? Burası kerhane mi, ekmek kapısı mı? Sonra da pis pis yüzümüze bakacaklar...” (Kakıncı 2009: 163) cümleleri pompacı Yakup’un bu gayrimeşru ilişkiye tepkisi olarak değerlendirilebilir.

Kişileri etkileyen ve onların hayatlarına yön veren eyleyenleri şu tabloda gösterebiliriz:

**Tablo 2-Kişilerin Sınıflandırılması**

KİŞİLER	EYLEYENLER	İŞLEVLER
Başkahraman	Annesinin ahlaki durumu ve kiraz	Mutsuz çocukluğu ve yaşamı
Annesi	Sarhoş bir koca ve mutsuz bir evlilik	Gayrimeşru ve paraya dayalı ilişkilerle mutluluk arama
Babası	İçki	Ahlak kurallarını hiçe sayarak karısının kazandığı kirli parayla geçirilen mutsuz bir yaşam
Sıtkı Bey	Zevk, Sefa, Gamsızlık	Ahlak kurallarını hiçe sayma
Pompacı Yakup	Toplum hayatı ve ahlak kuralları	İşini kaybetmemek için tasvip etmediği birinin yanında çalışma

\*Tablo 2: AFAT Tanzer (2005), **Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Hikâyelerine Yapısalcı Bir Yaklaşım** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri adlı çalışmadan esinlenerek oluşturulmuştur. Detaylı bilgi için adı geçen tezin 71. sayfasına bakınız.

Eyleyenler hemen hemen bütün kişileri sarmıştır. Bu eyleyenlere bağlı olarak ortaya çıkan işlevler ise, kahramanların hemen hepsini mutluluktan uzak bir yaşamı sürdürmeye mahkûm etmiştir. Öyle ki yazın, refahın, mutluluğun ve tabiatın canlanmasının temsilcisi olan kiraz bile çocuk tarafından kötü hatırlanan bir simge olmaktadır. Anne-babasının kavgasıyla eve sinen kiraz kokusu da başını alıp gider ve çocuğu mutsuzluğun derinliklerine iter.

### ZAMAN

Hikâyede kesin bir zaman kullanımı söz konusu değildir, anlatıcı geriye dönüşlerle kahramanın çocukluğunda kalanları, kiraz kokusunu, annesini anlatır. Nitekim hikâyenin başında anlatıcı, kahramanın ölen annesini gömmek için geldikleri mezarlıktaki atmosferi, orada bulunanların hüznlerini aktarırken, biraz sonra kahramanın gittiği parkta onun çocukluğuna giderek bir geriye dönüşü yansıtır. “Bu parka da çok gelirlerdi annesiyle. Çocukluğunda gelirlerdi. Mahallenin bütün kadınları, boğucu yaz gecelerine girmeden, ikindileri birlik olurlar, çoluk çocuk kol halinde parka çıkarlardı. Parka çıkmak, gün üstü sinema gibi bir şeydi.” (Kakınç 2009: 162) cümleleriyle yaşanan andan yani mezarlıktaki zamandan sıyrılıp kahramanın çocukluğuna gidilir.

Hikâye, başkahramanın çocukluğu boyunca sürer. Aslında anlatıcının, hikâye kahramanının ölen annesi için gidilen mezarlıkta yaşananları ve kahramanın parka gelişini anlatması öyküleme zamanıdır. Yani öykü, mezarlıktan parka gitme anına kadar anlatılıp bitirilir. Anlatılan öykünün oluş zamanı ise, kahramanın çocukluğudur. 3. Tekil kişi anlatımının kullanıldığı hikâyede; yaşanan an, çocukluğa dönüş ve orada yaşananları, aile içi ilişkileri sorgulayış söz konusudur.

### MEKÂN

Hikâyenin ana mekânı; kahramanın annesiyle birlikte gittiği park ve karşısındaki benzin istasyonudur. Daha sonraki mekân; mutsuzluk ve aile içi anlaşmazlıkların yaşandığı yer yani; kahramanın çocukluğunu geçirdiği evdir. Mezarlık yaşanan anda yer alan geçici bir mekân mahiyetindedir. Bu durumda, öykünün mekânının açık mekân özelliği taşıdığı söylenebilir. Kahramanın önemli kararlara vardığı ve çocukluğuna sorgulayıcı

bir gözle baktığı mekân da yine parkın karşısındaki benzin istasyonu ve çocukluğunu geçirdiği evdir. Ancak hikâyenin başında bir süreliğine mekân olarak kullanılan mezarlık ile kahramanın ruh hali ve davranışları arasında da ilişki kurulabilir. Hüznü ve sevdiği birini kaybetmenin verdiği acıyı kahraman, mezarlıkta hisseder. Hüzün ve matem yeri olan mezarlıkta bulunan herkes bu hisse kapılır ve kahramanla ortak noktada birleşirler: “Mezarlığa sekiz kişi gelmişlerdi. Belediyenin kara ölü arabasına koşulu iki beygirin ikisi de dumanlıydı, ikisi de yorgundular. Baktıkça yorgunlukları ona da geçti. Yüzünün bir yarısı mum gibi eriyip aktı. Beygirlerin gözlerinden şıpır şıpır yaşlar süzülüyordu. Kazıcılar da yorgundular” (Kakıncı 2009: 161).

Kahramanın tek mutlu olduğu mekân; kiraz aldıkları manavdır. Ancak bu mutluluğu da çok fazla sürmez, çünkü eve sarhoş gelen babası ve onunla kavga eden annesi kirazın kokusunu, onun çocuğa verdiği mutluluğu, sevinci bir anda silerler.

Parkın karşısındaki benzin istasyonunda, annesinin para karşılığında babasını aldatmasına seyirci olan çocuk, bu mekânda sürekli kaybolma isteği taşır. Annesini cezalandırmak ya da bambaşka daha temiz bir hayat yaşamak için bu isteği duyduğunu tahmin ettiğimiz kahramanın bu durumu, anlatıcı tarafından şu cümlelerle aktarılır: “Kaybolmak, dünyanın en güzel şeyiydi. Kaybolmak; başka kişilerle başka bir yerde olmak, başka bir düzenin içine girmek, yeni eşyalar görmek, el sürmekti onlara” (Kakıncı 2009: 162).

Sonuç olarak, yapısalcılık kuramında edebî eserlerin vurgulamak istediği gizli anlamlar üzerinde durulduğu ve bunu ortaya çıkararak, metnin içine girmeye çalışıldığı söylenebilir. Her şeyi açıklamak gayesi taşımayan bu kuramda, parçalara böldüğümüz hikâye ile gayrimeşru ilişki yaşayan bir annenin, geçimsiz ve huzursuz bir aile düzeninin çocuk üzerinde ne gibi etkiler bıraktığı, sürekli anneyi cezalandırma isteği ve ölümü için bile tuhaf bir sevinç duyma durumu etkileyici bir şekilde anlatılmıştır. Zaman zaman diyalogların da kullanıldığı hikâyede kiraz, çocuğun tek ve geçici mutluluk kaynağı olarak göze çarpmaktadır.

## **KAYNAKÇA**

AFAT Tanzer, (2005), **Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Hikâyelerine Yapısalcı Bir Yaklaşım**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

BAYRAKDAR Sema, (2008), **Yapısalcılığa Saussure İle Dilsel İletişim Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

EAGLETON Terry, (2004), **Edebiyat Kuramı**, (Çev. Tuncay BİRKAN), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KAKINÇ Tarık Dursun, (2009), **Gönlümün Bir Parçası Toplu Öyküler 2**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KOLCU Ali İhsan, (2008), **Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil**, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.

YÜCEL Tahsin, (1999), **Yapısalcılık**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

**Mehmet Fatih GÖKÇEK**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey  
mehmetfatihgokcek@gmail.com

## SAFÂYÎ'YE ATFEDİLEN *FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD* İSİMLİ ESER HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER

### Özet

Osmanlı müverrihlerinin gaza ve fetihleri konu alan *fetihname*, *gazavatname* ve *zafername* türündeki eserleri Osmanlı tarihi araştırmalarında mühim bir yer tutmaktadır. Osmanlı tarih yazım geleneğinde kaleme alınan bu eserlerin neşredilmesi ve kaynak değerlerinin tespit edilerek ilim âleminin istifadesine sunulması tarihçilere düşen önemli bir vazifedir. Kütüphanelerimizde henüz üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış çok sayıda el yazması eser bulunmaktadır. Bu eserlerden birisi de Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesinde bulunan *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserdir. Çalışmamızda, adı geçen eserin müellifi ve kaynak değeri hakkında bazı değerlendirmeler yapıldıktan sonra metnin transkripsiyonuna yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Tarih Yazıcılığı, Fetihname, IV. Murad, Safâyî, Bağdat.

## EVALUATIONS ON THE MANUSCRIPT OF *FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD* ATTRIBUTED TO SAFÂYÎ

### Abstract

*Fetihname*, *gazavatname* and *zafername* which were written by Ottoman historians about jihad and conquests have a significant role in the Ottoman history researches. It is a substantial duty for historians that publishing such manuscripts and determining their resource values for the benefit of the science of history. There are a considerable number of manuscripts which have not been worked yet in our libraries. One of these works is *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*, located in Library of Yapı Kredi Sermet Çifter. In this study, the author of and resource value of aforesaid manuscript are evaluated and after that the transcription will be presented.

**Keywords:** Ottoman Empire, Historiography, Fetihname, IV. Murad, Safâyî, Baghdad.

## GİRİŞ

XV. yüzyılda Ahmedî (ö. 1412-13) ile başladığı kabul edilen Osmanlı tarih yazıcılığı tedricî bir gelişme göstermiştir. Bu istikamette müverrihler tarafından farklı tür ve isimlerde pek çok eser kaleme alınmıştır (Özcan 2013: 271-272). Osmanlı Devleti'nin siyasi ve idari istikrarı yakaladığı dönemlerde söz konusu eserlerin sayısında ciddi bir artış kaydedilmiştir. Tarihî hadiselerle alakalı orijinal ve mufassal bilgiler veren, olayları kronolojik bir bütünlük içinde sebep-sonuç ilişkisiyle ele alan bu eserler Osmanlı tarihi araştırmalarında oldukça önemlidir.

Müverrihlerin Osmanlı Devleti'nin savaşlarını konu edinen *fetihname*, *zafername*, *gazaname*, *gazavatname* ve *sefername* isimlerini taşıyan eserleri de Osmanlı tarih yazım geleneğinin bir mahsulüdür. İlk örneklerine XV. yüzyılda rastladığımız bu eserler Osmanlı kroniklerinin verdiği bilgileri tamamlaması bakımından değerlidir (Afyoncu 2007: 41). XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin birçok alanda gelişme göstermesi ile birlikte tarih yazıcılığı da mesafe kat etmiştir. Bu yüzyılda müellifler tarafından *fetihname*, *zafername*, *gazaname* ve *gazavatname* türünde çok sayıda eser telif edilmiştir. Aynı tarih yazım geleneği XVII. yüzyıla intikal etmiş, Osmanlı Devleti'nin gündemini uzun süre meşgul eden Revan, Bağdat, Girit, Uyvar, Kamanıçe, Çehrin ve Viyana seferleri bu eserlere konu olmuştur.

XVII. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ın Safeviler tarafından zapt edilmesi Osmanlılar ile Safevileri karşı karşıya getirmiştir. Bağdat, yaklaşık on beş sene süren savaşlar sonucunda IV. Murad'ın 1638 tarihindeki seferi ile fethedilmiştir. Bağdat'ın yeniden fethedilmesi, Osmanlı toplumunda büyük bir sevinçle karşılanmış ve bu olayın anısına hatırı sayılır ölçüde fetihname kaleme alınmıştır (Gökçek 2013: XII-XV). Bağdat seferini anlatan fetihnamelerden birisi de çalışmamıza konu olan *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserdir.

## ESERİN MÜELLİFİ MESELESİ VE *FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD*

Safâî'ye atfedilen *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eser, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesinde bulunan bir mecmuada numara Y-0927/32'de, 192b-196b varakları arasında yer almaktadır. *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'da IV. Murad'ın Bağdat seferi muhtasar bir şekilde anlatılmaktadır. Eser altı beyitlik bir manzumeyle sona ermektedir.

*Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserin baş kısmına sonradan eklenen "yazma eserler tespit fişinde" eserin "Sefâî" mahlaslı biri tarafından yazıldığı ve telif tarihinin 1048 (1638)

olduğu belirtilmiştir. Bu bilgiler muhtemelen *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'ın son kısmında bulunan aşağıdaki manzumeye istinaden verilmiştir.

"Ey Safâî hâtif-i kudî didi târîhini  
Aldı iklim-i 'Irâk'ı pâdişâh-ı dîn-penâh

Sene: 1048" (*Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*, Y-0927/32: vr. 196b).

Tarihî hadiselerin anlatıldığı mensur kısımda eserin müellifine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'ın mensur ve manzum kısımlarının aynı hat ile yazılmış olması eserin bir kalemden çıktığını göstermektedir. Bu durum eserin Safâî mahlaslı bir şair tarafından yazıldığı intibahı vermektedir. Lakin şuara tezkirelerinde Safâî mahlasını kullanan başka şairlere rastlanması eserin hangi Safâî tarafından yazıldığı sorusunu akla getirmektedir. Bu da eserin yazarı hakkında doğru bir bilgi vermemizi güçleştirmektedir.

*Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'ın bir müstensih tarafından derlenmiş olabileceği, aynı kişinin metne ahenk kazandırma ve üslubu canlandırma düşüncesiyle söz konusu manzumeyi başka bir yerden alarak esere ilave etmiş olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Nitekim *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'daki tarihî hadiselerin anlatım ve kurgusu dönemin kaynaklarıyla paralellik arz etmektedir. Daha da önemlisi *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'daki ifadelerin *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi*'nden iktibas edildiği bazen de özetlenerek alındığı görülmektedir. Bu bilgiler eserin *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi* esas alınarak derlenmiş olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Aynı zamanda metinde karşımıza çıkan ifade bozuklukları ve imla hataları *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserin bir müstensih tarafından kopya edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Aşağıda verilen tablolara bakıldığında *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi* ile *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* arasındaki ifade ve üslup benzerliği açıkça müşahade edilecektir.

<i>Topçular Kâtibi 'Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi</i>	<i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i>
"Ve sene bin kırk sekiz târîhinin mâh-ı recebül-mürecebinin sekizinci yevmü'l-isneynde, bir niçe yüz bin asker-i İslâm Kal'a-ı Bağdâd'ı taşradan ihâta edüp dâhil olduğu gün, Sahrây-ı Bağdâd'a alaylar ile ve 'alem ve bayraklar ve kös ve tabl u nefirlerun sadâsı ve halkın izdihâmı rûz-i kıyâmetden nişân verürdü. İki	"İşbu sene-i mübârekede mâh-ı Receb'ün sekizinci günü, yevm-i isneyn, kal'a-ı Bağdâd'un taşrasına dâhil olub nehr-i Şât'un sâhilinde İmâm-ı a'zam hazretlerinin merkad-i şerîfine karîb yerde otağ-ı pâdişâhî nüzûl bulub fi'l-cümle meteris ehline kazma ve kürek, barut ve fitil ve funduk tevzî' olunub..."



menzil mikdârı askerinin haymeleri sahrâyı dutup, bu gürûh şevket ü tantana ile sa'âdetlü Pâdişâh Gâzî Sultân Murâd Hân <u>Nehr-i Şat sâhilinde hazret-i İmâm-ı a'zam Türbesi'ne karîb yerde otak</u> u bârgâh ve serâperde ve sâyebân ve bedenli havliler <u>nüzûl bulup</u> , ba'dehû ol gün ahşama deġin <u>meteris ehline kazma, kürek ve barut, fitil ve kurşun finduk</u> kâ'ide üzere yeniçeriye <u>tevzî' olunup...</u> " (Yılmaz 2003: 1094-1095).	( <i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i> , Y-0927/32: vr. 192b).
--	--

<b>Topçular Kâtibi 'Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi</b>	<b><i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i></b>
" <u>meteris yerine varıldukda, Bağdâd Kal'ası'nın cânib-i şarkisinde vâki' Ak-kapu'ya karîb Cıgal-zâde Kulle-i nâmında kulle-i kebirin mukâbelesinde Sadr-ı a'zam olan Mehmed Paşa ve Rumeli Beylerbeyisi Arslan Paşa-zâde 'Ali Paşa, dahi Yeniçeri Ağası Hasan Ağa ve ocağın yeniçeriyân ve mezbûr kolda on kıt'a bedoloşka top ile nice şâhî darbuzanlar ile kulle-i mezkûru tarafeynden kuşadup, dahi ziyâde muhkem muhâsara edüp, ta kim Ak-kapu'yu geçince meterise girüp, andan dahi aşâğa Burc-ı 'Acem nâm kulleye varınca doğru Kapudân Vezîr Mustafa Paşa ve Mîr-i mîrân-ı Sivas Hazînedâr İbrâhîm Paşa ve Köstendil Beyi Veli Bey, sancağı ve zu'amâ ve ehl-i tîmârî ile ve Avlonya Sancağı'ndan Bâyezîd Bey ma'an ve yeniçeri ocağından Samsoncu-başî olan Hüseyin Ağa, kırk çorbacı ile ve yedi kıt'a bedoloşka ve dört şâhî toplar ile meterise girüp ve yine andan aşâğa Vezîr, Mîr-i mîrân-ı Anadolu Hüseyin Paşa, Anadolu sancakları ile ve Mısır kulu ve yeniçeri ocağından Zağarcı-başî kırk oda ile...</u> " (Yılmaz 2003: 1095).	" <u>meteris için varıldukda kal'anun cânib-i şarkisine vâki' Ak-kapu nâm mevzi'e karîb Çagala-zâde Kulle-i nâmında Küse-bölük Kal'a'nun mukâbelesinde Sadr-ı a'zam Mehmed Paşa ve Rûm Beglerbegisi Arslan-zâde 'Alî Paşa ve yeniçeri agası ocak halkı ile on pâre balyemez tob ve nice şâhî darbuzanlar ile kal'a-ı mezbûrun tarafından kuşadub muhâsara olunub tâ Ak-kapu'ya geçince meterise girilüb andan aşâğa burc-ı 'Acem nâm kal'aya toğrı Kapudân Mustafâ Paşa hazretleri ve Sivas Beglerbegisi Hazînedâr İbrâhîm Paşa ve Köstendil Sancagı Begi Velî Beg ve Avlonya Sancagı'nda Bâyezîd Beg ve yeniçeri ocağında Samsoncu-başî Hüseyin Ağa kırk 'aded çorbacı ile ve yedi balyemez toplar ile ve beş şâhî darbuzun ile meterise girilüb ve yine andan aşâğa vüzerâ ile Anadolu Beglerbegisi Hüseyin Paşa Anadolu 'askeri ve Mısır 'askeri ile ve yeniçeri ocağından zağarcı-başî kırk ota ile...</u> " ( <i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i> , Y-0927/32: vr. 192b-193a).

<b>Topçular Kâtibi 'Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi</b>	<b><i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i></b>
"meğer bir melâ'în râfîzî bed-baht nişâna alup, Gâzî Vezîr-i a'zam hazretlerin tûfeng <u>finduğu</u> ile <u>gözünden urup</u> , <u>ensesinden çıkup</u> , ol sâ'at <u>elinden ok</u> u <u>yay</u> düşüp, hendekde gönüllü <u>çadırında yaturu</u> koyup, ba'dehû ol vakit <u>asâkir</u> halkına ziyâde <u>sovukluk düşüp</u> ve ziyâde elem vâki' oldu. Hemân ol sâ'at <u>bir âdemi sa'âdetlü Pâdişâh'a gelüp</u> : "Pâdişâhım sağ olsun. Vezîr-i a'zam olan <u>Mehmed Paşa lalanuz şehîd düşdü</u> " <u>dedükde</u> ,..." (Yılmaz 2003: 1098).	"âkıbet bir mel'ûn nişâna alub bir <u>funduk nice ki gözlerinden urdı</u> ise <u>ensesinden çıkub ok yay elinden</u> galtân olub nice yarar gâziler agaları ile <u>şehâdet şerbetlerin nûş idüb</u> ol sâ'at vezîr-i a'zamı bir küçük <u>çadıra yaturub</u> bir mikdâr 'asâkir-i İslâm'a <u>sovukluk düşüb</u> 'aslî nedür' didükde paşa hazretlerinün <u>bir</u> agası <u>sa'âdetlü pâdişâh hazretlerine gelüb</u> 'pâdişâhum sag olsun <u>Mehemmed Paşa lâlânuz şehîd oldı</u> ' <u>deyücek</u> ..." ( <i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i> , Y-0927/32: vr. 193b-194a).

<b>Topçular Kâtibi 'Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi</b>	<b><i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i></b>
"nisâr edüp: "Sen <u>kimsin, niye geldin</u> , adn nedir?" deyü buyurdıklarında: " <u>Pâdişâhım sağ olsun</u> . <u>Bağdâd Hâkimi</u> olan <u>Bektâş Hân kulunuzum</u> . <u>Pâdişâhuma Bağdâd'ı ve Bağdâd Kal'ası'n vermeğe geldim</u> ve hem emâna geldim". Sa'âdetlü Pâdişâh-ı zıllullâh dahi..." (Yılmaz 2003: 1101).	"pâdişâh sellemehu'llâhu te'âlâ baş kaldurub hüsn-i vech üzre mübârek lisânın depredüb buyurdı ki <u>'kimsin niye geldün'</u> : ' <u>pâdişâhum, Bağdâd Hâkimi Bektâş kulunuzum, kal'a'ı pâdişâhuma teslim etmeğe geldüm</u> ' didükde..." ( <i>Feth-i Kal'a-ı Bağdâd</i> , Y-0927/32: vr. 195a-195b).

Tablolar incelendiğinde *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserin ana kaynaklardan derlenerek oluşturulduğu bu sebeple de Bağdat'ın fethine ilişkin yeni bir bilgi vermediği görülmektedir.

Agâh Sırrı Levend'in *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi* adlı çalışması tartıştığımız meseleye farklı bir bakış açısı getirecek bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Adı geçen yazarın bildirdiğine göre Berlin Kütüphanesinde *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli başka bir eser daha bulunmakta ve eserin giriş kısmı transkripsiyonunu vereceğimiz metindeki gibi "işbu sene-i mübârekde sene 1048 mâh-ı Receb'in sekizinci gün yevm-i isneyn kal'a-ı Bağdâd'ın taşrasına dâhil olub..." ifadesiyle başlamaktadır (Levend 2000: 113). Bu eserin çalışmamızda ele aldığımız metin ile isim ve ifade açısından benzerlik göstermesi *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'ın Berlin Kütüphanesinde de bir nüshası olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Agâh Sırrı Levend'in Berlin nüshası hakkında "gazavat-namelerin birinden alınmış bir parça" olduğu şeklindeki ifadesi ise *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'in kaynak değeriyle ilgili yukarıda ileri sürdüğümüz görüşü desteklemektedir (Levend 2000: 113). Ancak burada Berlin'deki nüshayı görmediğimizi ve kataloglardaki bilgilerden hareketle böyle bir yorumda bulunduğumuzu ifade etmek durumundayız.

### **METİN TESİSİNDE TAKİP EDİLEN USUL**

Metnin neşrinde *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli eserin Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi numara Y-0927/32'de bulunan nüshası esas alınmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun sesliler â, î, ô, û şeklinde gösterilmiştir. Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin baş, orta ve sonlarında bulunan "ع" harfini göstermek için (°) işareti, hemzeleri göstermek için ise (') işareti kullanılmıştır.

Metnin transkripsiyonunda "ث" harfi için ş, "ح" harfi için h, "خ" harfi için h, "ذ" harfi için z, "ص" harfi için ş, "ض" harfi için z-d, "ط" harfi için t, "ظ" harfi için z, "غ" harfi için g, "ق" harfi için k ve "ك" harfi için ise yerine göre g-k-ñ harfleri kullanılmıştır.

Metne yaptığımız ilaveler köşeli parantezler [] içine alınmış, kelimelerdeki imla hataları düzeltilmeye çalışılmıştır.

Eserdeki varak numaraları köşeli parantezler [] içine alınarak gösterilmiştir: [192b] ve [193a].

Metinde gerekli olduğunu düşündüğümüz kimi yerlerde birtakım noktalama işaretleri kullanılmıştır.

Mensur kısımlardaki konuşma ifadeleri tırnak işareti "... " içine alınmıştır.

### **SONUÇ**

Makalede *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'in bir müstensih tarafından istinsah edildiği düşüncesi ileri sürülmüştür. Adı geçen eserin Bağdat seferi ile alakalı olarak yeni bir bilgi vermediği büyük ölçüde *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi* esas alınarak oluşturulduğu belirtilmiştir. Bu bilgilerden hareketle *Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'in orijinal bir eser olmadığı söylenebilir.

## METİN

### [192b] Feth-i Kāl'a-ı Bağdâd be-mübâşeret-i Sulţân Murâd Hân ibn Sulţân Aḥmed Hân ibn [Meḥemmed Hân] ibn Sulţân Murâd Hân ḥalleda'llâhu ḥulâfeteḥü ve eyyede salţanateḥü ilâ-yevmi'd-dîn, âmîn.

İşbu sene-i mübârekede mâh-ı Receb'ün sekizinci günü, yevm-i işneyn, kâl'a-ı Bağdâd'ün taşrasına dâhil olub nehr-i Şât'ün sâhilinde İmâm-ı a'zam ḥazretlerinün merkad-i şerîfine karîb yerde otağ-ı pâdişâhî nüzûl bulub fi'l-cümle meteris ehline kâzma ve kürek, barut ve fitil ve funduḳ tevzî' olunub aḥşâm namâzında tekbîr olub düşmen-i bed-ḥâha intikâm etmek için sa'âdetlü pâdişâh ḥazretleri şadr-ı a'zamı da'vet idüb vâfir ciger-gâh<sup>1</sup> sözler ile ḥâtırın<sup>2</sup> perîşân idüb vezîr-i a'zam daḥi dâmen-dermeyân idüb ve 'asker-i İslâm'a istimâlet virüb "ġâzîler mücâhidler Bağdâd bizüm Kerbelâmuzdur gün bu günki gündür düşmene emân virmeyelüm fi-sebîli'llâh idün doyumlukları sizün ve başları bizüm" deyüb teraḳḳîler adayub siperin boğazına aşub ok ve yayın eline alub cenge şalâ idüb otuz altı pâre balyemez toplara âteş virüb Allâhu ekber kıyâmetden bir nişân olub baba oğula oğul babaya farḳ etmeden ḳalub ve meteris için varılduḳda ḳal'anuñ cânib-i şarkîsine vâḳi' Ak-ḳapu nâm mevzi'e karîb Çagalazâde Ḳullesi nâmında Kûse-bölük Kâl'a'nuñ muḳâbelesinde Şadr-ı a'zam Meḥemmed Paşa ve Rûm Beglerbegisi Arslan-zâde 'Alî Paşa ve yeñiçeri ağası ocaḳ<sup>3</sup> ḥalkı ile on pâre balyemez tob ve nice şâhî darbuzanlar ile ḳal'a-ı [193a] mezbûruñ tarafından ḳuşadub muḥâşara olunub tâ Ak-ḳapu'ya geçince<sup>4</sup> meterise girilüb andan aşâğa burc-ı 'Acem nâm ḳal'aya toḡrı Ḳapudân Muştafâ Paşa ḥazretleri ve Sivas Beglerbegisi Ḥazînedâr<sup>5</sup> İbrâhîm Paşa ve Köstendil Sancığı Begi Velî Beg ve Avlonya Sancığı'nda Bâyezîd Beg ve yeñiçeri ocağında<sup>6</sup> Şamşoncı-başî Ḥüseyin Ağa kırḳ 'aded çorbacı ile ve yedi balyemez toplar ile ve beş şâhî darbuzun ile meterise girüb ve yine andan aşâğa vüzerâ ile Anaḫolı Beglerbegisi Ḥüseyin Paşa Anaḫolı 'askeri ve Mışır 'askeri ile ve yeñiçeri ocağından zağarcı-başî kırḳ ota ile meterise girilüb ve beş balyemez toplar ile andan aşâğa Ḳaranlık-ḳapu tarafına düşen ḳulle-i kebîr, iki ḳulle nışf ḥişârdur ve Diyârbekr Beglerbegisi Dervîş Meḥemmed Paşa kendünüñ tevâbi'i ve 'askeri ile yedi çorbacı üç balyemez tobyla meterise girüb ve nehr-i Şât'ün karşıusunda Ḳuşlar Kâl'ası nâm vîrân ḳal'anuñ ḳurbinde Siliḥdâr Muştafâ Paşa ḥazretleri Şâm 'askeri ile beş pâre

<sup>1</sup> Metinde "çiger-gâh" şeklinde yazılmıştır.

<sup>2</sup> Metinde "ḥâtırın" şeklinde yazılmıştır.

<sup>3</sup> Metinde "oçaḳ" şeklinde yazılmıştır.

<sup>4</sup> Metinde "geçince" şeklinde yazılmıştır.

<sup>5</sup> Metinde "ḥazînedâr" şeklinde yazılmıştır.

<sup>6</sup> Metinde "oçağında" şeklinde yazılmıştır.

balyemez tob ve otuz pâre şâhî darbuzunlar ile kal'a-yı mezbûreyi cevânib-i erba'asından dömege başlayub 'âlem velveleye varub ve handağa meteris ile varılıb iki üç büyük kullesi handağa berâber yıkılıb vezîr-i a'zam muķâbelesinde bir büyük kullesi var idi nişfından ziyâdesi yıkılıb andan mâ-'adâ bunuñ mâ-beyninde iki büyük kullesi dağı var idi alub zabt olunub kâmil otuz günde meterisler öñi handağ kenârına irişüb handağı doldurmak lâzım geldi. Fi'l-hâl 'asker halkına torba fermân olunub cümleden biri sipâhîye sekiz torba düşdi. Şeyhü'l-islâm hazretlerine üç yüz torba kâdî-'askerlere ikişer yüz torba düşdi. Ve devecilere ve meş'aleci ve kaçırıcılara [193b] üç<sup>7</sup> yüz kerre yüz biñ torba harar ve çuval cem' olub bundan mâ-'adâ on gün on gice her kola toprak sürdürüb kal'a-ı mezbûruñ üç<sup>8</sup> adım boyı ve bir kılac şuyı olan handağı hemân doldurub mâh-ı Şa'bân'ıñ on tokuzuncı günü kal'a'ı almağa kaşd idüb yeñiçeri ocağından yigirmi beşinci ağa bölüğünde İbrâhîm Bölük-başı ve serden-geçdi ağası ve sipâhî oğlanıñ serden-geçdisi üç<sup>9</sup> yüz miķdârı şâh-bâz<sup>10</sup> koçaklar ile vîrân olmış kal'anuñ dibinden gülbang-ı İlâhî çeküb ve kazmağa mübâşeret idüb bu cânibden Kızılbaş-ı bed-ma'âş hânlarıñ cân başlarına sıçrayub kal'aya yürüyüş oldu şanub nây [u] nefîrlerin ağırdub tûfeng, ok, taş, kunbara ve zencîr atub ve nefit ile yaman şan'atlar idüb gâzîler üzerine atub ol gün çok kişimüz şehîd u mecrûh olub Kızılbaş-ı bed-ma'âş hây hüy ile gavgâ ile cihânı doldurub beri cânibden gâzîler dağı tekbîr birle ceng-i 'azîme mübâşeret idüb üç<sup>11</sup> gün üç<sup>12</sup> gice 'ale't-tevâlî ceng olub mezbûr kal'anuñ dağı üzerinde tâ şöyle oldu ki 'asâkir-i İslâm Kızılbaş ile yaķa-be-yakaya müşt müşte taş ve ağaçla toprak ve hancer ile ceng idüb vezîr-i a'zam dağı ok yayın eline alub hazret-i Seyyid Vaķķaş mânend melâ'înleriñ üzerlerine ok perîşân idüb bir t[î]r-keş miķdârı okunu atub kimin gözinden ve kimin yüreginden urub ve kimin mecrûh idüb ve'l-hâşıl kelâm 'âķıbet bir mel'ûn nişâna alub bir funduķ nice ki gözlerinden urdı ise eñsesinden çıkub ok yay elinden gâltân olub nice yarar gâzîler ağaları ile şehâdet şerbetlerin nüş idüb ol sâ'at vezîr-i a'zamı bir küçük çadira yaturub bir miķdâr 'asâkir-i İslâm'a şovukluk düşüb "aşlı nedür" didükde paşa hazretleriñ bir ağası [194a] sa'âdetlü pâdişâ[h] hazretlerine gelüb "pâdişâhum sağ olsun Mehemmed Paşa lâlâñuz şehîd oldu" deyücek<sup>13</sup> sa'âdetlü pâdişâh 'azîm elem çeküb iki gözlerinden yaş revân olub ol sâ'at Kıpudân Muştafâ Paşa'yı çağurdub vezîr-i a'zamlık şadağa idüb ol dağı vezîr-i a'zam

<sup>7</sup> Metinde "üc" şeklinde yazılmıştır.

<sup>8</sup> Metinde "üc" şeklinde yazılmıştır.

<sup>9</sup> Metinde "üc" şeklinde yazılmıştır.

<sup>10</sup> Metinde "şâh-pâz" şeklinde yazılmıştır.

<sup>11</sup> Metinde "üc" şeklinde yazılmıştır.

<sup>12</sup> Metinde "üc" şeklinde yazılmıştır.

<sup>13</sup> Metinde "deyücek" şeklinde yazılmıştır.

kolına gelüb gâzîlere nice ihsânlar idüb istimâletler virüb "çoçaqlarum gün bu günkü gündür dîn-i İslâm gayretine pâdişâh uğrına cehd etmek gerek" deyü 'azîm ceng olub düşmen-i bed-hâha gayret kılıcın ol kadar urdılar ki Rüstem-i Dâstân ve Qahramân-ı zamân bu cengi görmemişdür. Ol gün 'azîm ceng [olub] mağlûb olub atlar sühe[y]linden erenler na'resinden toplar tüfengler şadâsından ok ve yay gıcıldusından kılıclaruñ şa'sa'a-ı şimşakından zehreler çâk olub hâh nâ-hâh nuşret u 'azîmet kulle-i mezbûruñ depesine dikilüb tekbîr âvâzı çarh-ı çehârüma çıkub ol hinde müteveffâ-ı Şadr-ı a'zam Kethudâsı Rıdvân Kethudâ ve Mațaracısı 'Alî Beg ve Deli-başısı ve Sarrâc-başısı Hüseyin Ağa ve birkaç<sup>14</sup> güzîde ağaları ve iç-oğlançıkları<sup>15</sup> ân-ı vâhidde şehîd düşüb ve niceleri mecrûh olub ceng etmekte. Bu cânibde ahşâm olduķda mûmâ-ileyh şadr-ı a'zamı kaldurub sâbıkan babası Muştafâ Paşa Bağdâd beglerbegisi iken İmâm-ı a'zamda bir şuffe yapmışdı anda defn olındı, *kalû innâ li'llâhi ve innâ ileyhi râci'un*.<sup>16</sup> Ol gice şabâh olunca ceng olub ol mertebede ceng olmuştur ki kal'a-ı Bağdâd'da kan seyl gibi akub mel'ûnlar tamâm zebûn u mağlûb olub mâh-ı mezbûruñ yigirmi tokuzuncı günü, cum'a gün, burc [u] bedenler üzerinde bu kadar melâ'in-i hâsirîn "el-emân el-emân eyâ şâhib-kırân-ı zamân ve yâ seyfû'l-islâm halife-i zamân bende-i Âl-i 'Osmân ecdâduñ yüzi şuyına Allâhu te'âlâyı [194b] severseñ gâzîler emân" deyüb feryâd idüb "Bektaş Hân kal'adan çıkar ve kal'a'ı teslîm ider" deyü yüz yerden ziyâde emân na'resi çağurılıb ol sâ'at İmâm-ı a'zam Kapusu'ndan Çavuş-başı Turaķ Ağa içerü girüb ahvâli bildirüb berü cânibden Bektaş Hân 'Alî Ağa nâmına emân mührine âdemlerin gönderüb toğrı Şadr-ı a'zam Muştafâ Paşa'ya gelüb iki yüzden ziyâde sa'âdetlü pâdişâha Rûm-ili'nden ve yeñiçeriden müjdeye varub her gelene ziyâdesiyle in'âm u ihsân idüb ahşâma değin kal'adan çıķmağa emân virüb ol idi ki Bektaş Hân kendü tevâbi'i ile şadr-ı a'zam otağına gelüb bu cânibden pâdişâh-ı kal'a-güşâd hemân tâc-ı hâkânî<sup>17</sup> ve lebâçe-i sultânî ve kemer-i Keyânî kuşanub sa'âdetle bebr-i beyân ve tayr-ı zebân gibi sâye-bân altında 'âdet-i kadîm üzre taht-ı<sup>18</sup> sa'âdet-baht üzre qarâr idüb sağ<sup>19</sup> ve sol şeyhü'l-islâm ve kâdî-'askerler ve vüzerâ' [u] a'yân oturacaķ<sup>20</sup> sandaliyyeleri konılıb tertîb-i şâhî müzeyyen olub kapucı-başılar ve çavuş-başılar altun ve gümüş hezârân ile yürüyüb devlet-i a'yân-ı memleket üskûf-i<sup>21</sup> zer, muraşsa' tîğ,

<sup>14</sup> Metinde "birkaç" şeklinde yazılmıştır.

<sup>15</sup> Metinde "ic-oğlançıkları" şeklinde yazılmıştır.

<sup>16</sup> Kur'ân, Bakara/156, "Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz, derler."

<sup>17</sup> Metinde "hâkânî" şeklinde yazılmıştır.

<sup>18</sup> Metinde "taht" şeklinde yazılmıştır.

<sup>19</sup> Metinde "şâ'" şeklinde yazılmıştır.

<sup>20</sup> Metinde "oturacaķ" şeklinde yazılmıştır.

<sup>21</sup> Metinde "üskûb" şeklinde yazılmıştır.

cevher hancer ârâste vü pîrâste iç-oğlanları<sup>22</sup> gömgök âhene ğarķ ve cebe vü cevşene<sup>23</sup> müstağraķ olub sa'âdetlü pâdişâh ardın el kavuşub beri cânibden 'azîm alaylar sipârîş olunub düşmene hirâsân<sup>24</sup> olmak için her kişi kendüye zînet virdü ki evvel bahârûñ şükûfelerine döndiler. Altun ve gümüş cebelere ğarķ olub üzerlerinden pûşîdelerin çıkarub gümüş kemer kılıçlarıñ ve yeñiçeri ķoçaklarıñ üsküfleriniñ daħi cebe vü cevşenleriñ şa'sa'asından gözler ķamaşub tâ kulle ķapusından otağ-ı sa'âdet-nitâķa [195a] gelince alay şaf şaf gürz-endâz başķa tûfeng-endâz başķa tob-endâz başķa Tatar ve Şâm ve Mısır ve Özbek ve Gürcistân 'askeri başķa bir heybet ü şalâbet ile durub Bektaş Hân gelmesine muntazır oldılar. Bu cânibden sa'âdetlü pâdişâh hâzretleri nâme gönderüb "ahşâma deĝin hânlar çıkarlarsa emânum emândur ve illâ çıķmayalar cümlesini tu'me-i şemsîr eylerüm" deyü çavuş-başı irsâl olunub zamândan soñra Bektaş Hân kendü tevâbi'i ile şadr-ı a'zam otağına gelüb Bektaş Hân bu tertîb-i 'uzmâ ve bu tañtana-i şâhı görüb yüz biñ endîşe vü havf ile der-gâh-ı 'âlem-penâha girüb ĝâziler ve cidâl aşhâbını temâşâ idüb her biri ejderhâ-yı heft-ser gibi yalın kılıc ellerinde şanki biñ ayak bir ayak üzerinde tûrub kıyâmetden bir nişân idi anı ĝördi ki bir taht-ı<sup>25</sup> mu'azzamda bir pâdişâh-ı 'az[î]mü's-şân karar etmişdür ki heybetinden ķahramânlar ķahr olub Sîn dîvlerinin zehresi çâķ olub hezârân Rüstem ü Ķahramân ve Nerîmânlar ve Efrâsiyâblar yanında zerre degüldür. Süleymân-haşmet<sup>26</sup> 'Alî-hey'et ve Nûşîrevân- 'adâlet 'Oşmân-hayâ 'Ömer-şalâbet karar eylemiş nedîm ü nedmân, vezîr [ü] vüzerâ, a'yân u erkân-ı devlet yerlü yerinde karar eylemişler bülend-şehen-şâhı ķadd-i hamîyyet<sup>27</sup> kılub bisât-ı zemîn-bûs<sup>28</sup> idüb didi ki "ey şâh-ı 'âlî-neseb ve ey şehen-şâh-ı munteķib-ı sa'âdet zübde-i sultân-ı berr ü baħr seyyidü'l-'Arab ve'l-'Acem ķâ'im- maķâm-ı seyyidü'l-beşer zıllu'llâhi hılâfeteħü ve eyyede saltanateħü" deyü mülûk edâsın ķâ'ide üzre yerine getirüb cevâba muntazır olub zamândan soñra devletlü pâdişâh sellemehu'llâhu te'âlâ baş ķaldurub hüsni vech üzre mübârek lisânın depredüb buyurdu ki "kimsin niye geldüñ"; "pâdişâhum, Bağdâd Hâkimi Bektaş ķuluñum, ķal'a'ı pâdişâhuma teslîm [195b] etmege geldüm" didükde "niçün bize ķarşu turduñ, bu ķadar muhâlefet neden lâzım geldi daħi evvel ķulluķ eyleseñüz olmaz mıdı hele böyle olur efendiñe hıdmet ise ancak<sup>29</sup> olur saña ve tevâbi'-i leşkerüñe<sup>30</sup> ve hânlara emân, ben

<sup>22</sup> Metinde "ic-oğlanları" şeklinde yazılmıştır.

<sup>23</sup> Metinde چوشانه şeklinde yazılmıştır.

<sup>24</sup> Metinde "hirâsân" şeklinde yazılmıştır.

<sup>25</sup> Metinde "taht" şeklinde yazılmıştır.

<sup>26</sup> Metinde "haşmet" şeklinde yazılmıştır.

<sup>27</sup> Bu kelime "ķadd-hamîde" şeklinde olmalı.

<sup>28</sup> Metinde "zemîn-pûs" şeklinde yazılmıştır.

<sup>29</sup> Metinde "ançak" şeklinde yazılmıştır.

bundan<sup>31</sup> Kızılbaş kırmağa gel[me]düm" deyüb ve "bu kal'a bizüm ecdâdımızdan mîrâşdur ol ecilden geldüm" deyüb buñun gibi kelimât olduğdan soñra bir muraşsa' siyâh şorguc ve bir siyâh kaplu kürk hıl'at-ı fâhire ve bir hancer-i mücevher [ile vezîrlük va'de olunup]<sup>32</sup> pes andan soñra nidâ etdüdüb "her kim beni isterse gelsün ri'âyet ideyüm beni istemez ise şâha varsun mâni' yokdur" deyü Bektaş Hân cân ile kul olub kaldı. El-hamdüli'llâhi te'âlâ emânlarımız râfîzî elinden alduķ Bağdâd tamâm kırk günde feth olmışdur. Yeñiçeri kullarına ol kadar ihsân u maħabbet vardur ki ta'bîr olunmaz. Şehîdümüz beş biñ mecrûhumuz on biñ miqdârı olub ve Kızılbaş yigirmi beş biñden ziyâde top u tüfengden vâdî-yi cehenneme gitmişdür. Kal'anuñ ta'mîri ziyâdece<sup>33</sup> olub inşâ'allâhu te'âlâ 'îd-i şerîfi Bağdâd'da iderüz, Hakk sübhânehu ve te'âlâ her yerde ümmet-i Muhammed'i manşûr eyleye. Ve bu cânibde Bektaş Hân geldükde Revân'dan firâr iden Fettâh Hân ve Halef Hân hûd şâh dolusın nûş kılub ve hıl'at geyüb da'vâ-yı merd[i] ile gelmişdi. Yigirmi biñden ziyâde asker ile âmâde olub bir tarafından Arslan-zâde 'Alî Paşa yeñiçeri ile içerüye girüb kal'a'ı zabt idüb bu mel'ûnlara bir kılıc-ı Muhammedî ve seyf-i Ahmedî oynamışdur ki kan daħi gövdeyi götürdi. El-hamdüli'llâhi te'âlâ birisinüñ ellerin kaldurtmak mümkün olmayub âdem var ki bir başına on, on beş baş kesüb ve dil almışdur. Sa'âdetlü pâdişâh "hûd emân virdüm niçün kırarlar" deyü mete'ellim olub bu cânibden Deli [196a] Hüseyin Paşa pâdişâha kırmağa izn [içün] gelmişdi. İcâzet alamayub zamândan soñra yine gelüb "pâdişâhum bunlar hâyindür vebâli benüm şevâbı pâdişâhumuñ olsun kıralum" didükde sa'âdetlü pâdişâha hoş gelüb başına şorguc taķub "koma imdi koçağum neylerseñüz eyle" deyüb Allâhu ekber fi'l-hâl atna binüb yalın seyf elinde na're urub asker-i İslâm ile kılıc urdılar ki ta'bîr olunmaz, nicesi Karanlık-ķapu'dan firâra yüz tutub bizüm asker yetişüb kesen kesenüñ tutan tutanuñ olub yigirmi biñ Kızılbaş'dan bir cân hâlâş olmayub ve Halef Hân ve 'Aliyye Hân ve Fettâh Hân korıca-başları ve bellü başlu melâ'in-i hâsirîn dil getirüb otağ-ı hümâyûn-ı sa'âdet-eyvân öñünde koyub kuzı gibi feryâd idüb ol maħalde pâdişâh-ı encüm-sipâh bunlara 'itâb idüb "ben size emân virdüm âdem gönderdüm niçün muħâlefet idüb çıkmadıñuz vebâlünüñ boynuñuza" deyüb ol üç mel'ûnı der-zencîr idüb Silihdâr Muştâfâ Paşa'ya hasbe virüb ve sâ'irleri yeñiçeriye hasbe virüb bir dâne yüz aklığ olmışdur ki bir akçeye mâlik olmayan on biñ ve yigirmi biñ 'Abbâsiyye mâlik oldı. Devlet-i pâdişâhîde ganî olmuşlardur, kısrak ve atlar

<sup>30</sup> Metinde "leşkerüñi" şeklinde yazılmıştır.

<sup>31</sup> Bu kelime "bunda" şeklinde olmalı.

<sup>32</sup> Bu kısım *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi* esas alınarak tarafımızdan ilave edilmiştir, bkz. s. 1101.

<sup>33</sup> Metinde "ziyâdeçe" şeklinde yazılmıştır.



ni‘metler firâvân [u] bî-pâyân<sup>34</sup> üzere karar olub sa‘âdetlü pâdişâh hazretleri ne cânibe teveccüh ü ‘azîmet idecekleri<sup>35</sup> ma‘lûm degüldür. Hakk sübhânehu ve te‘âlâ dâ'im mansûr u muzaffer eyleye, âmîn, yâ seyyidü'l-mürselîn.

### Târîh-i Bağdâd-ı Sultân Murâd

Hazret-i Sultân Murâd-ı tâc-bağş-ı dâd-ger  
Kim odur rû-yı zemîne Husrev-i zıll-ı İlâh

Himmet u kaçd-ı sefer ‘azm-i hümâyûn eyleyüb  
[196b] Hıttâ-i Bağdâd'ı teşhîr eyledi bî-iştibâh

Cümle ber-hâhân-ı devlet ser-fürû itdi yine  
Kim Kızılbaşuñ şikest itdi baş hânını tebâh

Böyle şevket böyle satvetle muqâbil mi olur  
Pars ıqlîminde olursa [egerçi] dâd-hâh

Güni günden yeg olub Hakk ‘ömrünü efzûn ide  
Tâ ki eflâk-i<sup>36</sup> ‘alâda seyr ide mihr-ile mâh

Ey Şafâyî hâtif-i kudsî didi târîhini  
Aldı ıqlîm-i ‘Irâq'ı pâdişâh-ı dîn-penâh  
Sene: 1048.

### KAYNAKÇA

AFYONCU Erhan, (2007), **Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

GÖKÇEK Mehmet Fatih, (2013), **IV. Murâd'ın Bağdâd'ı Fethine Dair İki Eser: Nûrî İbrâhîm, Fetihnâme-i Bağdâd-Kādî-zâde Ahmed Çelebi, Fetihnâme-i Bağdâd**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

LEVEND Agâh Sırrı, (2000), **Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÖZCAN Abdülkadir, (2013), "Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S. 1, s. 271-293.

<sup>34</sup> Metinde "bî-bâyân" şeklinde yazılmıştır.

<sup>35</sup> Metinde "idecekleri" şeklinde yazılmıştır.

<sup>36</sup> Metinde "eflâka" şeklinde yazılmıştır.

**Safâî, Feth-i Kal'a-ı Bağdâd**, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, No: Y-0927/32.

**Topçular Kâtibi 'Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)**, (2003), (Haz. Ziya YILMAZER), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

## İN'ÂMÂT DEFTERİ ÇERÇEVESİNDE II. BAYEZİD DÖNEMİ İSTANBUL MEDRESELERİNE BAKIŞ

### Özet

Osmanlı Devleti bilimin ilerlemesi ve devlet adamlarının yetiştirilmesi için kuruluşun 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İznik, Bursa, Edirne ve İstanbul ile ülkenin birçok yerinde medreseler açmıştır. Bu bağlamda ilk medrese Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulmuş; bunu Bursa, Edirne ve İstanbul takip etmiştir.

İstanbul'un Fatih Sultan Mehmed tarafından fethedilmesiyle birlikte burada birçok medrese açılmıştır. Fatih Kanunnamesi'yle medreseler, okutulan derslere ve müderrislerin aldıkları ücretlere göre çeşitli derecelere ayrılmışlardır. Fatih Sultan Mehmed'in yerine tahta geçen II. Bayezid ise kendi adıyla medrese yaptırmasının yanında müderrislere devlet bütçesinden önemli miktarlarda nakdi inamda bulunmuştu. II. Bayezid'in vermiş olduğu bu inamlar kendi döneminde tutulmaya başlanan bir İn'âmât Defteri'nde yer almaktadır. Bu defter, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da var olan bazı önemli müderrislerin isimlerinin yanında II. Bayezid döneminde İstanbul'da mevcut medreselerin isimlerini de ihtiva etmesi açısından son derece önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Medrese, Müderris, İnâm, II. Bayezid.

## A SURVEY ON THE ISTANBUL MADRASAS IN BAYAZID II PERIOD WITHIN THE FRAMEWORK OF THE *İN'ÂMÂT DEFTERİ*

### Abstract

The Ottoman State opened madrasas in Iznik, Bursa, Edirne and İstanbul and many parts of the country until the first quarter of the 16th century for the advancement of science and education of dignitaries. In this connection, the first madrasa was founded by Orhan Gazi in Iznik; Bursa, Edirne and İstanbul followed that.

With conquest of İstanbul by Sultan Mehmed the Conqueror in many madrasas were opened in İstanbul. The conquest of İstanbul was a turning point for the madrasas and with Fatih Kanunname the madrasas were divided into various degrees according to courses taught and the lecturers' wages. Bayezid II. who succeeded Sultan Mehmed the Conqueror, paid in'âm in significant amounts to lecturers from state budget beside making madrasa on its own behalf. These in'âmsthat which were given by Bayezid II. are in an İn'âmât Book which had been kept dated from his own time. This book is extremely important because it contains names of the madrasas in İstanbul in the time of Bayezid II., beside it contains names of some prominent lecturers in İstanbul in the first quarter of the 16th century.

**Keywords:** Madrasa, Lecturer, İnâm, Bayezid II.

## GİRİŞ

Osmanlı Devleti kuruluş sürecini tamamlayıp beylikten devlete geçtiğinde ilim, din ve devlet kademelerindeki ihtiyacın karşılanması için medreseler açılmış ve çeşitli yerlerden ünlü müderrisler getirilmiştir (Gül 1997: 34). “Medrese” ise kelime olarak Arapça “derase” kelimesinden gelip “içinde talebelerin ders okuduğu” yer anlamına gelmektedir (Hızlı 1986: 2).

Osmanlı Devleti’nde Osman Gazi'nin ölümünden sonra tahta geçen Orhan Gazi döneminde medreseler kurulmaya başlanmıştır. Bu çerçevede İznik'te Orhan Gazi kendi adıyla meşhur bir medrese tesis etmiştir. Böylelikle Osmanlıların ilk meşhur medresesi olan Orhan Gazi Medresesi İznik'te açılmıştır. İznik'teki bu medrese, Bursa'nın fethedilip burada yeni medreseler tesis edilene kadar önemini korumuştur (Baltacı 1976: 15).

Bursa'nın alınışından sonra Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad gibi padişahlar Bursa'nın çeşitli semtlerinde medrese inşa ettirmiş ve ilme önemli bir ivme kazandırmışlardır.<sup>1</sup>

Bursa'nın fethinden sonra I. Murad Edirne'yi 1363 yılında fethetmiş ve Osmanlı topraklarına katmıştır. II. Murad döneminde Bursa'nın yanında Edirne de ilmî ve kültürel alanda ilerlemiştir. II. Murad 1446-47 tarihinde Bursa'da kendi adıyla meşhur Muradiye Medreseleri'ni, Edirne'de 1435 tarihinde Darulhadis, 1447-48 tarihinde ise Üç Şerefeli Medrese'yi tesis etmiştir (Baltacı 1976: 15).

II. Murad'ın yerine tahta geçen oğlu II. Mehmed İstanbul'u fethettikten sonra burayı bir ilim ve kültür merkezi konumuna getirmek için uğraşmış, bu amaçla İstanbul'da Semaniye (Sahn) adıyla medreseler açılmıştır.

Fatih dönemine kadar İznik, Bursa ve Edirne'de kurulan medreseler önemlerini korumuşlardır. Fatih Kanunnamesi'yle medreselere yeni bir düzenleme getirilmiş ve medreseler Semaniye Medreseleri'ne göre şekillenmeye başlamıştır (Gül 1997: 34).

Fatih Kanunnamesi'ne göre medreseler şu şekilde sıralanmaktadır:

Yirmili (Haşiye-i tecrid) Medreseler,  
Otuzlu (Miftah) Medreseler,

---

<sup>1</sup> Orhan Gazi, 1335'de Manastır Medresesi'ni, I. Murad 1365-6 'da Çekirge semtinde bir medrese,, Yıldırım Bayezid Ulucami yanında bir medrese, I. Mehmed (Çelebi) 1418-9 Bursa Yeşil Cami yanında bir medrese ve II Murad ise 1446-7'de kendi adıyla meşhur olan Muradiye Medreseleri'ni inşa ettirmişlerdir.

Kırkılı Medreseler,  
Hariç Medreseler,  
Dahil Medreseler,  
Sahn-ı Seman Medreseler,  
Altmışlı Medreseler.

Medreselerin bu şekilde sıralanmasında müderrislerin almış oldukları ücretler ve okutulan dersler belirleyici olmuştur (Baltacı 1976: 47-48).

Osmanlı Devleti'nin gaza ve cihat anlayışından dolayı yönünü batıya çevirmesi ve kurulduğu alan olarak Bursa, Edirne ve İstanbul üçgeninde yer alması, buraların hâliyle birer bilim ve kültür merkezi olmasını beraberinde getirmiştir. Bu şehirlerin dışında kalan Anadolu coğrafyasında ise Türkiye Selçukluları'ndan ve Beylikler Dönemi'nden kalan medreseler mevcut olmasına rağmen nicelik olarak bu şehirlerin gerisinde kalmışlardır.<sup>2</sup>

Osmanlı coğrafyasındaki medrese ve müderrislerin isimleri II. Bayezid döneminde tutulmaya başlanan İn'âmât Defteri'nde verilen inam kayıtlarında geçmektedir (Gök 2014: 91-92). Bu inam kayıtları kuruluşun 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönemde kurulan medreselerin isimlerini toplu olarak görebilmemiz açısından son derece önemlidir. Bu kayıtlarda çeşitli vesilelerle müderrislere verilen aynî ve nakdî inamlar takip edilebilmektedir.

İn'âmât Defteri'nde medrese ve müderrislerin isimleri genelde toplu olarak bayramlarda verilen inam kayıtlarında geçmektedir. Söz konusu defterlerde sırasıyla İstanbul, Edirne, Bursa medreselerindeki müderrislerin aldıkları inam ve ihsanlar mevcuttur. Bunun yanında Amasya, Tokat ve Kudüs'teki medrese ve müderrislerin isimleri verilmiştir. Ancak bu kayıtların medreselerin tamamını içermediğini görmekteyiz. Zira Bursa'daki Arslaniye Medresesi müderrislerine 916/1510-1511 tarihine kadar inam verilmemiş olup bundan sonra inam almaları ise bu görüşü desteklemektedir.

İn'âmât Defteri'nde müderrislere hazineden genelde “in'âm/tetimme-i in'âm” şeklinde inamlar verildiği görülmektedir. Bunun yanında çok az da olsa “tasadduk” şeklinde ve “tevcîh-i taziye” şeklinde müderrislerin ölen akrabalarına taziye parası olarak da inam verilmiştir. Defterdeki kayıtlardan anlaşıldığına göre müderrislere “İsâr-ı urs” şeklinde ihsanda bulunulmuştur (Gök 2014: 91-92).

---

<sup>2</sup> Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde medreseler açılarak ilme ve kültüre değer vermişlerdir. Türkiye Selçukluları zamanında Konya'da 14, Kayseri'de 5, Antalya'da 3, Sivas'ta 2, Afyon, Akşehir, Alaca, Kırşehir ve Sinop'ta birer tane medrese kurmuşlardır. Bkz. Ahmet, Gül, *age*, s. 14.

Müdürlere inam olarak paranın yanında Bursa benekli kadifesi, Bursa kadife alacası, Amasya kırmızı kemhası, cübbe, murabba gibi o dönemin değerli kumaşlarının verildiği görülmektedir (Gök 2014: 91-92).

Araştırmamıza konu olan II. Bayezid dönemi *În'âmât Defteri* (Gök 2014: 1) adıyla meşhur defterdeki kayıtlarda müdürlerin genelde isimlerinin yerine “Mevlana” ifadesi kullanılmıştır. Bu defterdeki kayıtlarda medreselerin dereceleri belirtilmemesine rağmen bu konuda önemli ipuçları elde etmek mümkündür. Müdürlere verilen inamların medreseden medreseye değişmesi ve verilen aynî elbise ve kumaşların değerine ve kumaşın cinsini göre farklılık arz etmesi medreseleri ve müdürlerin derecelerini belirlemede önemli bir ipucu vermektedir.

16. yüzyılda *În'âmât Defteri*'nde adı geçen medreseler ve müdürlerin almış oldukları inamlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

İstanbul Medreseleri Tablosu<sup>3</sup>:

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	Ali Paşa	3000	N.909
Mevlana	Ali Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	Ali Paşa	3000	N.911
Mevlana	Ali Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Ali Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	Ali Paşa	4000	26 C. 914
Mevlana	Ali Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	Ali Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Ali Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	Ali Paşa	4000	9 Ş. 916
Mevlana	Başçı İbrahim	1000	N.909
Mevlana	Başçı İbrahim	1000	24 L. 910

<sup>3</sup> Bu tablo II. Bayezid döneminde tutulmaya başlanılan *În'âmât Defteri* kullanılarak yapılmıştır. Bkz. İ. Gök, *agt.*, İstanbul 2014.

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	Başçı İbrahim	1000	N.911
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	19 Ş. 912
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	8 R. 913
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	26 C.914
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	6 Z. 914
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	26 Ca. 915
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	20 Z. 915
Mevlana	Başçı İbrahim	2000	9 Ş. 916
Mevlana	Canbaz Mustafa	1000	19 Ş. 912
Mevlana	Canbaz Mustafa	1000	8 R. 913
Mevlana	Davud Paşa	3000	N.909
Mevlana	Davud Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	Davud Paşa	3000	N.911
Mevlana	Davud Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Davud Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	Davud Paşa	4000	26 C. 914
Mevlana	Davud Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	Davud Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Davud Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	Davud Paşa	4000	9 Ş. 916
Mevlana	Eyyüb	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Eyyüb	4000	20 Z. 915
Mevlana	Eyyüb	3000	24 L. 910
Mevlana	Eyyüb	3000	N.911

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	Eyyüb	3000	N.909
Mevlana	Eyyüb	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Eyyüb	4000	8 R. 913
Mevlana	Eyyüb	4000	26 C. 914
Mevlana	Eyyüb	4000	6 Z. 914
Mevlana	Eyyüb	4000	9 Ş. 916
Mevlana	Hacı Hasan	3000	26 C. 914
Mevlana	Hacı Hasan	3000	26 Ca. 915
Mevlana	Hoca Hayreddin	1000	N.909
Mevlana	Hoca Hayreddin	1000	24 L. 910
Mevlana	Hoca Hayreddin	1000	N.911
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	19 Ş. 912
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	8 R. 913
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	26 C. 914
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	6 Z. 914
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	26 Ca. 915
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	20 Z. 915
Mevlana	Hoca Hayreddin	2000	9 Ş. 916
Mevlana	İbrahim Paşa	3000	N.909
Mevlana	İbrahim Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	İbrahim Paşa	3000	N.911
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	26 C. 914



MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	İbrahim Paşa	4000	9 Ş. 916
Mevlana	Kadıasker	2000	N.909
Mevlana	Kadıasker	2000	24 L. 910
Mevlana	Kadıasker	2000	N.911
Mevlana	Kalenderhane	3000	N.909
Mevlana	Kalenderhane	3000	24 L. 910
Mevlana	Kalenderhane	3000	N.911
Mevlana	Kalenderhane	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Kalenderhane	4000	8 R. 913
Mevlana	Kalenderhane	4000	26 C. 914
Mevlana	Kalenderhane	4000	6 Z. 914
Mevlana	Kalenderhane	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Kalenderhane	4000	20 Z. 915
Mevlana	Kalenderhane	4000	9 Ş. 916
ŞemşeddinMaşi	Kalenderhane Eski Müderrisi	4000	26 C. 914
Kişi başına	Kirmastili	500	26 C. 914
Mevlana	Kirmastili	1000	20 Z. 915
Mevlana	Kirmastili	1000	9 Ş. 916
2 Nefer	Kirmastili	500=1000	6 Z. 914
2 Nefer	Kirmastili	500=1000	26 Ca. 915

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	Mahmud Paşa	3000	N.909
Mevlana	Mahmud Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	Mahmud Paşa	3000	N.911
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	26 C. 914
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	Mahmud Paşa	4000	9 Ş. 916
Mevlana	Molla Gürani	1000	N.909
Mevlana	Molla Gürani	1000	24 L. 910
Mevlana	Molla Gürani	1000	N.911
Mevlana	Molla Gürani	2000	19 Ş. 912
Mevlana	Molla Gürani	2000	8 R. 913
Mevlana	Molla Gürani	2000	26 C. 914
Mevlana	Molla Gürani	2000	6 Z. 914
Mevlana	Molla Gürani	2000	26 Ca. 915
Mevlana	Molla Gürani	2000	20 Z. 915
Mevlana	Molla Gürani	2000	9 Ş. 916
Mevlana	Molla Muhyiddin	3000	8 R. 913
Mevlana	Muraad Paşa	3000	N.909
Mevlana	Murad Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	Murad Paşa	3000	N.911

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
Mevlana	Murad Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Murad Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	Murad Paşa	4000	26 C. 914
Mevlana	Murad Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	Murad Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Murad Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	Mustafa Paşa	3000	N.909
Mevlana	Mustafa Paşa	3000	24 L. 910
Mevlana	Mustafa Paşa	3000	N.911
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	26 Ca. 915
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	19 Ş. 912
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	8 R. 913
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	26 C. 914
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	6 Z. 914
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	20 Z. 915
Mevlana	Mustafa Paşa	4000	9 Ş. 916
8 nefer	Semaniye	8000x5=4000	24 L. 910
8 Nefer	Semaniye	7000x8=5600	26 C. 914
8 nefer	Semaniye	8x5000=40000	N.911
8 nefer	Semaniye	5000x8=40000	N.909
6 Nefer	Semaniye	7000x6=42000	9 Ş. 916
8 kişi	Semaniye	7000x8=56000	19 Ş. 912
8 kişi	Semaniye	7000x8=56000	8 R. 913
8 Nefer	Semaniye	7000x8=56000	6 Z. 914

MÜDERRİSİN ADI	MEDRESENİN ADI	İN'ÂM MİKDARI	İN'ÂM TARİHİ
8 nefer	Semaniye	7000x8=56000	26 Ca. 915
8 Nefer	Semaniye	7000x8=56000	20 Z. 915
Mevlana	Üsküdar	1000	N.909
Mevlana	Üsküdar	1000	N.911
Mevlana	Üsküdar	2000	19 Ş. 912
Mevlana	Üsküdar	2000	8 R. 913
Mevlana	Üsküdar	2000	26 C. 914
Mevlana	Üsküdar	2000	6 Z. 914
Mevlana	Üsküdar	2000	26 Ca. 915
Mevlana	Üsküdar	2000	20 Z. 915
Mevlana	Üsküdar	2000	9 Ş. 916
Mevlana	Veled-i Hacı Hasan	3000	19 Ş. 912
Mevlana	Veled-i Hacı Hasan	3000	6 Z. 914
Mevlana	Veled-i Hacı Hasan	3000	20 Z. 915
Mevlana	Veled-i Hacı Hasan	3000	9 Ş. 916

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere en yüksek inamı Sahn-ı Seman Medreseleri müderrisleri almaktadır. İstanbul'da kurulan diğer medreselerde genelde bir müderrise inam verildiği görülürken Semaniye medreselerindeki 8 müderrise inam verilmiştir. Bu müderrisler toplu verilen inam kayıtlarında zikredilmezken birkaç kayıтта isimleri verilmiştir. II. Bayezid döneminde tutulmaya başlanan İn'âmât Defteri'nde müderrislere verilen inamların 19 Şaban 912 tarihinden itibaren artırıldığı görülmektedir.

Semaniye müderrislerine Ramazan 909/1503<sup>4</sup> tarihinden itibaren kişi başına 5000 akçe inam verilmeye başlanılmıştır. Toplamda ise verilen inam miktarı 40.000 akçeye ulaşmaktadır. Bu miktar 24 Şevval 910 ve Ramazan 911 tarihlerinde değişmemiştir. 19

<sup>4</sup> İn'âmât Defteri'nin başlangıç tarihi 909/1503 tarihli olup zaman zaman 905-906-907-908 tarihlerine ait inam kayıtlarından bahsetmektedir. Geniş bilgi için İ. Gök, **agt.**, İstanbul 2014.

Şaban 912, 8 Rebiülahir 913, 6 Zilhicce 914, 26 Cemaziyelevvel ve 20 Zilhicce 915 tarihlerinde kişi başına 7000 akçe inama yükseltilmiştir. Semaniye Medreseleri'nde önceden 8 tane müderrise inam verilirken 9 Şaban 916 tarihinde ise 6 müderrise inam verilmiştir. Semaniye müderrisleri 909-915 tarihleri arasında toplamda 458.000 akçe inam almışlardır. Semaniye Müderrislerinden sonra Ali Paşa, Davud Paşa, Eyyüp, İbrahim Paşa, Kalenderhane, Mahmud Paşa, Murad Paşa ve Mustafa Paşa Medreseleri müderrisleri 909-912 tarihlerine kadar 3000'er akçe 19 Şaban 912 tarihinden itibaren de 4.000'er akçe inam almışlardır. Bu inam kayıtlarının aynı olması bu medreselerdeki müderrislerin paye ve derece olarak aynı statüde olduklarını işaret etmektedir. 4.000 akçe inam alan müderrisleri 3.000 akçe ile Veled-i Hacı Hasan Medresesi takip etmektedir. 9 Şaban 912 tarihine kadar 2000 akçe ile Başçı İbrahim, Hoca Hayreddin, Kazasker, Molla Gürani ve Üsküdar medreseleri müderrisleri 1000'er akçe alırken bu tarihten itibaren 2000'er akçe inam almışlardır. Daha sonra 1000 akçe ile Canbaz Mustafa ve Kirmastili medreseleri gelir. Kirmastili Medresesi müderrisleri de 6 Zilhicce 914 tarihinden sonra kişi başına 1000 akçe almaya başlamıştır. İn'âmât Defteri'nden faydalanılarak elde ettiğimiz tablodaki veriler incelendiğinde İstanbul'da inama mazhar olan müderrislerin 909-917 tarihlerinde almış oldukları toplam inam miktarları ve görev yaptıkları medreseler şu şekildedir.

MEDRESENİN İSMİ	TOPLAM İNAM MİKTARI/AKÇE
Semaniye	458.000 <sup>5</sup>
Ali Paşa Medresesi	37.000
Davud Paşa	37.000
Eyyüp	37.000
İbrahim Paşa	37.000
Kalenderhane	37.000
Mahmud Paşa	37.000
Murad Paşa	33.000
Mustafa Paşa	37.000
Başçı İbrahim	17.000

<sup>5</sup> Burada verilen 458.000 akçe her sene 8 kişiye verilen inamların toplamlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla kişi başına 7000 akçe verilmektedir.

MEDRESENİN İSMİ	TOPLAM İNAM MİKTARI/AKÇE
Hoca Hayreddin	17.000
(Veled-i) Hacı Hasan	18.000
Molla Gürani	17.000
Üsküdar	16.500
Kirmastili	4.500
Canbaz Mustafa	2.000 <sup>6</sup>
Kazasker	16.000 <sup>7</sup>

Yukarıdaki verilerin bilgilerin ışığında II. Bayezid zamanında inam alan medrese sayısı 17'dir. H. 909-917 tarihleri arasında İstanbul'daki medreselerde görevli müderrislere 8 yıllık bir sürede 857.500 akçe gibi oldukça yüksek bir meblağ inam olarak verilmiştir. En fazla inamı Sahn-ı Semaniye Medresesi müderrisleri almışlardır. Aynı tarihte aynı inamı alan müderrislerin çalışmış oldukları medreselerin derecelerinin eşit olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. İn'âmât Defteri'ne göre II. Bayezid döneminde İstanbul'da Semaniye medreselerinde Molla Seydi, Muhyiddin b. Samsunî, Molla Acem, Molla Musa Çelebi, Sinan-ı Siyah, Bali-i Siyah ve Nureddin (Sarugürz) vardır. Bu müderrisler, yukarıda almış oldukları inamların dışında taziye, düğün, Mekke-Medine gibi kutsal yerlere yolculuk ve telif eser gibi sebeplerden dolayı da inam verilerek desteklenmişlerdir. Bu şekilde verilen inamlarda paranın yanında 16. yüzyılın değerli kumaşlarından olan Bursa alacası, kadifesi, beneklisinin yanında Amasya kırmızısı ve murabdan cübbe verilmiştir (Gök 2014: 91-92).

İstanbul'daki 16. yüzyılın bütün medreselerinin tespiti için İn'âmât Defteri'nden başka dönemin çağdaş kaynaklarına ihtiyaç vardır.<sup>8</sup> İn'âmât Defteri'nde inam almış müderrislerin çalıştıkları medreselerin isimleri zikredilmekle birlikte dönemin padişahı II. Bayezid tarafından ilme ve kültüre verilen değer gözler önüne serilmektedir.

<sup>6</sup> Canbaz Mustafa Medresesi'ne sadece 19 Şaban 912 ve 8 Rebiülahir 913 tarihlerinde sadece iki defa inam verilmiştir.

<sup>7</sup> 16 akçenin 10.000 akçe Kazasker Medresesi'nden emekli olan Alaaddin'e verilen inam miktarıdır.

<sup>8</sup> İstanbul'da mevcut diğer medreselerin tespiti için bkz: Mübahat Kütükoğlu, **1869'da Faal Olan İstanbul Medreseleri**, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul -1977.

## KAYNAKÇA

GÜL Ahmet, (1997), **Osmanlı Medreselerinde Eğitim ve Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-hadîslerin Yeri**, Ankara: TTK Yayınları.

BALTACI Cahit, (1976), **XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: İrfan Matbaası.

GÖK İlhan, (2014), **İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi MC. O. 71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon, Değerlendirme)**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

KÜTÜKOĞLU Mübahat, (1977), **1869'da Faal Olan İstanbul Medreseleri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.

HIZLI Mefail, (1986), **XVI. Asır Bursa Medreseleri**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

## KANT ESTETİĞİNDE SEMBOL TANIMININ ELEŞTİRİSİ

### Özet

Bu çalışmada Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yer alan sembol kavramı güzellik bağlamında ele alınmış ve eleştirel açıdan incelenmiştir. Buna göre, söz konusu kavramın sadece ilkesini bulduğu "şematizm" bağlamında anlaşıldığı şekliyle hatalı değil aynı zamanda tümüyle bir analogiye indirgenmiş olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Sembol, Analogi, Şema.

## THE CRITIQUE OF THE DEFINITION OF SYMBOL IN KANTIAN AESTHETICS

### Abstract

The aim of this study is to investigate the role of symbol within the context of beauty in Kantian aesthetics as it appears in *The Critique of Judgment* in order to arrive at a critical remark in which the definition of symbol as it was made by Kant not only founded to be irrelevant in terms of having its rule in "schematism" but also as being reduced to a mere analogy.

**Keywords:** Kant, Symbol, Analogy, Schema.



Sembol kavramı, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)*<sup>1</sup> kitabında “Estetik Yargının Eleştirisi” kısmının en sonunda ve dolayısıyla da estetikle ilgili meselelere ayrılan “Ahlakın Sembolü Olarak Güzellik Üzerine” bölümünde yer alır. Burada, daha ayrıntılı bir inceleme gerektiren, sembolün bizatihi güzelliğin doğa ve/veya sanat yapıtında ortaya çıkışında oynadığı rolü Kant'ın neden görmezden geldiğine ve yine neden sembole değinmeyi bile en sona bırakıp birkaç paragrafa sığdırdığına girmeyeceğiz. Şimdilik sadece Kant düşüncesinde eleştirel anlamda ele alacağımız sembol kavramının bu durumla yakından alakalı olduğunu söylemekle yetinmeliyiz.

Kant meseleye, kavramları gerçek kılabilmenin gerekliliğinin daima “görüler (*Anschauungen*)” olduğu tespitiyle girer ve “[e]ğer kavramlar ampirik ise mütekabili olan görüler ‘örnek (*Beispiel*),’ eğer söz konusu olan idrakin saf kavramları ise de ‘şema (*Schemata*)’ adını alırlar” der (KU, 351). Ardından da nazari kavrayış için akli kavramların veya ideaların (*Idee*) nesnel gerçekliğini tesis etmek istersek imkânsızı talep etmiş oluruz, çünkü rasyonel yeti olarak aklın kavramları olan idealar için hiçbir görü mütekabili mevcut değildir diye ekler (KU, 351). Kendi sözleriyle;

[b]ütün hissi kılma (*versinnlichen*) işlemlerini adlandıracak şekilde *Hypotypose* adı verilen fiiller, yani “tasvir (*Darstellung*)”<sup>2</sup> veya “görünür hâle gelme (*subiectio sub adspectum*),” ikiye ayrılır: Bu fiiller ya şematiktir ve böyle bir durumda *a priori* olarak verilen mütekabil bir hissi görü, idrak yoluyla bir kavram üzerinden kuşatılır ya da bu fiiller semboliktir ve böyle bir durumda da sadece aklın düşünebileceği (*denken*) bir kavram söz konusudur ve eldeki kavrama da herhangi bir hissi görü tekabül etmez (...) (KU, 351).

Görüldüğü üzere Kant, “hissedilir kılma” işleminde “tasvir” veya “görünür hâle gelme (*subiectio sub adspectum*)” anlamlarını içeren “*Hypotypose* (iz bırakma/tabetme)” kavramı üzerinden “şematik” olanı “sembolik” olandan ayırır.

Şematik iz bırakma/tabetme (*Hypotypose*) için bir çocuğun insan bedenini tasvir edebilmek amacıyla çizdiği “çöp adam”ı örnek gösterebiliriz. Burada insan bedeninin görüldüğü gibi değil düşüncede kavrandığı gibi çizilmesi söz konusudur. Böyle bir çizim, çocuğun insan bedenini birlik (beden) içinde çokluk (baş, gövde, kollar ve

---

<sup>1</sup> Kant metinleri söz konusu olduğunda çalışmada aslen İngilizce çeviriler kullanılmış, gerekli görülen durumlarda da Almanca özgün metinlere başvurulmuştur. Referans verilirken, *Kritik der reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi)* için “KrV,” *Kritik der Urteilskraft (Yargıgücünün Eleştirisi)* için ise “KU” kısaltması kullanılacaktır. Bu durumda, örneğin “KU, 351” notasyonu, ilgili metnin, Kant'ın toplu eserlerinin bulunduğu “Akademieausgabe” edisyonundaki sayfa numarasına gönderir.

<sup>2</sup> İngilizcede “*Darstellung*” çoğu kez “*presentation*” terimi ile karşılanmaktadır oysa burada söz konusu olan çizgideki gibi doğrudan görüntü oluşturacak şekilde iz bırakma ya da tabetmedir ve bu itibarla sûret oluşturma anlamında tasvirdir.

bacaklar) olarak kavramsallaştırabilmesinin şematik bir izi/tabı olarak tasviridir. Burada görünün (*Anschauung*) şematik bir tasvirde *a priori* verilmesi ifadesi “bir ve çok” kavramına çocuğun önceden zihninde sahip olmasından kaynaklanır. Dahası bizatihi “çöp adam” çiziminin bunu görmek/göstermek amacı taşıdığı bile söylenebilir.

Sembolik olana gelince Kant düşüncesinde sadece aklın düşünebileceği bir kavramın (*Idee*) hissedilir görü karşılığının imkânsız olması nedeniyle, sembolik olan, şematizmde işleyen sürece benzerlik oluşturacak şekilde yargıgücünün bir usulüyle (*Verfahren der Urteilskraft*) bağdaşan bir görünün temin edilmesi sonucu ortaya çıkar. Kant bu “yargılama usulü”nün görünün kendisiyle değil ilkesini temin eden biçimiyle ilgili olduğunu söyler (KU, 351). Bu durumda, aklın düşünebildiği kavrama (*Idee*) tekabül etmesi mümkün olmayan görüyü şemadaki gibi dolaysız (iz bırakma/tabetme üzerinden görünür kılarak) değil dolaylı yoldan (sembolize ederek) temin etmek üzere, devreye muhayyile (*Einbildungskraft*) girer. İşte muhayyilenin bu müdahalesi Kant’a göre sembolün doğuşu olarak tümüyle analogik bir esasta olmak kaydıyla şöyle gerçekleşir:

Önce hissedilir görünün nesnesine kavram uygulanır ve sonra bu görüdeki yansıtma ilkesi (*Regel der Reflexion*), ilkin sembol alacak şekilde tümüyle diğer nesneye uygulanır (KU, 351).

Burada Kant’ı anlamak, onun “yansıtma ilkesi”nden (*Regel der Reflexion*)<sup>3</sup> ne kastettiğini açmadığımız sürece zor olabilir. Bunun nedeni, Kant’a göre sembolün analogik olduğunu düşündüğü zemininin, şematizmde ne olduğunu gözlenmesiyle gerekçelendirilebileceğidir, çünkü yansıtma ilkesi bir uygulama olarak ancak şematizmde gerçekleşen süreç benzer biçimde işlenerek yerine getirilir. Şema, Kant sistematüğünde, saf muhayyilenin bir ürünü olarak, bildiğimiz gerçekliği oluşturmak üzere, Aristoteles’te “kategoriler” adıyla bilinen idrakin saf kavramlarıyla görünün heterojen (birbirini dışlayan, ayrık) terkinini (*Synthesis*) sağlayan hayati bir düğüm (*nexus*) görevi görür (KrV, B 201-202). Öyle ki bir tür “ilmek atma” olarak da ifade edebileceğimiz şematizm, böylece idrakin saf kavramlarıyla hissedilir görü müteakabillerini birbirine bağlayarak bütün bir gerçekliği âdeta örer.

Kant’ın, sembolizmin şematizmde olup bitenin işlenmesi olarak analogik esasa sahip bir fiil oluşuna verdiği örnek, ilginç bir biçimde, ulusal ölçekte kanunlarla yönetilmesi nedeniyle daha özgürlükçü olduğunu düşündüğü için yaşayan bir organizma olarak “insan bedeni”ne benzetilebileceğini söylediği “monarşik devlet”e karşın, tek bir kişinin

---

<sup>3</sup> İngilizcede “rule of reflection” deyişi ile karşılanmaktadır.

iradesine bağlı “despotik devlet” için mekanik bir alet olan “el değirmeni”dir. Önce “bireysel mutlak irade” bir kavram olarak tek bir kişiye bağlı bir mekanizma olması bakımından el değirmenine onun işleyişini yansıtması nedeniyle fiziksel anlamda uygulanır. Sonra da “bireysel mutlak irade” ortak “yansıtma ilkesi” olarak alınıp despotik devletin “sosyo-politik” anlamda işleyiş biçimine benzemesi bakımından “el değirmeni,” “despotik devlet”in sembolü yapılır. Bu işlem esnasında Kant için önemli bir nokta, bu durumda “despotik devlet” ile “el değirmeni” arasında bulunması gereken benzer uygunluğun yansıtmanın biçiminde olup içeriğinde olmadığıdır. Aksi takdirde, bir despot tarafından yönetilen devleti bire bir anlamında el değirmeni olarak anlamış oluruz. Burada, “despotik devlet” ve “el değirmeni”ne analogik olarak uygulanan yansıtma ilkesi Kant’a göre “bireysel mutlak irade” adı altında bir kavram olarak bu iki farklı nesne (despotik devlet ve el değirmeni) arasındaki sembolik dönüşümü mümkün kılan yegâne etkendir. Öyle ki:

Despotik bir devletle bir el değirmeni arasında elbette bir benzerlik yoksa da aralarındaki nedensellik ve her ikisinde de mevcut ortak yansıtma ilkesi açısından vardır (KU, 352).

Oysa tam da Kant’ın teslim edeceği üzere, bu sembolik işlev bir “yansıtma ilkesi” olarak açıklanmaya muhtaç değil midir? Bakıldığında yansıtma ilkesinin şematizmden tümüyle biçimsel anlamda etkilendiği görülür, çünkü şematizmde olup biteni, en genel anlamda söylersek Kant’a göre epistemolojik bağlamda Akılcı (*Rationalist*) ve Deneyimci (*Empiricist*) yaklaşımların birbirine karşıt olarak söylediklerinin aksine biri diğerinin nedeni olmayan zihinsel (*Intellectual*) ve hissedilir (*Sinnlich*) olanın birbirine “kavram”ın (*Begriff*) “hissedilir görü (*sinnliche Anschauung*)” “mütekabili”nde (*Gegenstand*) temsilini (*Vorstellung*) sağlayacak şekilde bağlanmasıdır.<sup>4</sup> Bunun sembolizm için anlamı, şematizmde gerçekleşen transandantal fiilin biçimsel anlamda taklidi oluşudur. Ne yazık ki Kant açılmaya ve anlaşılmaya muhtaç bu bağlamı yüzüstü bırakarak şu sözlerle geçiştirir:

Elbette bu işlev yeterince çözümlenmemiş olup daha derin bir araştırmayı hak etmektedir. Ancak bunun yeri burası değildir (KU, 352).

Daha önce de belirtildiği üzere Kant, ironik bir biçimde bu satırları *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin estetiğe ayrılan ilk kısmını oluşturan “Estetik Yargının Eleştirisi”nin en sonunda tam da estetikle ilgili ele aldığı meselelerin bitiminde yazar. Bir daha da sembolü oluşturan bu işlevden söz etmez. Meseleyi Kant’ın bıraktığı yerden devralarak

---

<sup>4</sup> Bu noktada Kant’ın ünlü sözünü hatırlamakta fayda olabilir: “İçerikten yoksun düşünceler boş, kavramlardan yoksun görüşler kördür” (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*) (KrV, A 51-52/B 75-76).

kendi içinde anlamaya çalışacak olursak şunu görürüz: Sembol öncelikle, sembolü oluşturan unsurların heterojen (ayrık, karışmayan) olması gereğinin hakkını etimolojisinde yatan “farklı cins (*hetero-genos*)” anlamını tam olarak gerçekleştirerek verir. Bu unsurlardan ilki kavram diğeri ise duyu nesnesi (hissedilir görü mütekabili) olmak zorundadır ve söz konusu olan daima kavramın duyu nesnesinde tasviridir (*Darstellung*). Bu durum kendi içinde belli bir nedensellik bağlamı (sembolize edenin duyu nesnesi; sembolize edilenin kavram olması) oluşturur ve değişmez çünkü sembol bizatihi varlık nedenini “düşünceyi görünür kılmak” ilkesinden alır.

Kant’ın kendi verdiği örnekte ise her ne kadar farklı nitelikte görünse de (devletin yönetim biçimi ve duyu nesnesi) biri diğeri cinsinden ifade edilen iki unsurun esasen hissedilir görü mütekabilini haiz “olgular” (yani, despotik devlet ve el değirmeni) olarak aynı olduğunu gösterir. Burada “despotik devlet” siyasi bir terim olarak içinde barındırdığı “despotizm” kavramı itibariyle hissedilir görü mütekabilini “devlet” adıyla bilinen olguda bulur. Bu anlamda Kant “despotik” sıfatıyla nitelenen bir “devlet” olgusunun sembolik ifadesini aramakla esasen sembolü en baştan yanlış konumlandırır çünkü “despotizm” kavramının sembolü olabilir ama “despotik devlet” bir duyu nesnesiyle sembolize edilmez, en fazla bir duyu nesnesine benzetilebilir çünkü “despotik devlet”-zaten kavramı haiz bir hissedilir görü mütekabiline verili isim olarak- ancak deneye dayalı (ampirik) tecrübe (*Erfahrung*) itibariyle mümkün bir olguyu adlandırır. O hâlde esasen varlık nedeninin “düşünceyi görünür kılmak” olduğunu belirttiğimiz sembolü, kendisi bizatihi deneye dayalı (ampirik) tecrübe (*Erfahrung*) ile mümkün bir olgu olan “despotik devlet” için düşünmek abesle iştigaldir. Buradaki sorun, Kant’ın en baştan analogi ve sembolü birbirine karıştırarak birini (sembolü) diğeri (analogi) cinsinden ifade etmeye çalışmasıdır.

Oysa barışın güvercinle sembolize edildiği oldukça iyi bilinen örnekte, sembol, bir kavram olan “barış,” bir duyu nesnesi olan “güvercin”de suret bularak seyre gelecek şekilde terkip (*Synthesis*) edilir. Bu terkipi gerçekleştiren kuvvet (*Vermögen*) ise muhayyiledir. Bunun neden başka bir kuvvet veya yeti değil de muhayyile tarafından yapılabildiği sorusu akla gelebilir: Söz konusu fiil, doğrudan ne hissetme (*Sinnlichkeit*) ne de idrak (*Verstand*) yetisinin yapabileceği bir iştir de ondan. Hissetmenin bir kavramı sembolize etmesi imkânsızdır çünkü kendi içinde kavramdan yoksundur. Aynı şey, kavramın hissedilir görü mütekabilinde tasviri (*Darstellung*) itibariyle idrak için de geçerlidir. Dahası hem hissetme hem de idrak kendi nesnelerini tümüyle kuşattıkları için her şeyden önce bir kavramın hissedilir tasvirine (*Darstellung*) yönelme gereğinden yoksundurlar. Sembol, bu anlamda ne hissetme ne idrak ne de rasyonel yeti olarak kendi

kavramları olan ideaları düşünen akılla elde edilmesi mümkün olan, tümüyle başka bir yetiye gereksinim duyar. Bu yeti/kuvvet, sembol oluşturma fiilini hissetme ve de idrak olmaksızın her iki yetiye ait özellikleri bir araya getirerek gerçekleştirebilen muhayyileden başkası değildir.

Yeniden örneğe dönecek olursak elbette burada güvercin bu terkin görünür kısmını oluşturduğu için öncelikle güvercin algılanır. Ne var ki burada güvercin çoktan sadece şu “malûm kuş” olmaktan başka bir şeye dönüşmüştür: Artık o sayesinde barış kavramının seyredildiği *mimetik* bir cisimleşmedir. Başka bir deyişle, kavramın hissedilir görü müteakibinde görünür bir nesne itibarıyla tasviri (*Darstellung*) aslında söz konusu duyu nesnesinde ete kemiğe bürünmesi olarak *mimetik* bir esasta gerçekleşir.<sup>5</sup> Böylece, âdeta sahnelenen kavram, seyre gelişiyile aynı zamanda bize neden “bürünmek” için şu değil de özellikle bu duyu nesnesine ihtiyaç duyduğunu da gösterir: Sahnelenen kavramda barındırdığı anlamı açabilmesi ancak kendine has duyu nesnesinde suret kazanması ile mümkündür. Bahsedilen sembolde, masumiyete güvercinin “beyaz oluş”u tekabül eder, hür oluşa ise “uçan kuş”. Bu bilinen sembolü bu kadar güçlü kılsa, aslında her biri kendi içinde sembolik karşılıkları olan masumiyet ve hürriyeti, kendine has biçimde bir araya getirmesidir. Barış sadece savaşın sona ermesi ya da olmaması hâli demek değildir. Bu onun sadece karşıtıdan edinilmiş en basit tanımdır ve asıl değerini anlamamızı sağlamaz. Uçan bir kuş ne kadar hürriyeti sembolize ederse etsin yalnızca “beyaz güvercin” olarak masumiyetin hürriyetine kavuşması anlamını taşır, çünkü savaşın gaddarlığında vicdanlarda en önce zincire vurulan odur.

Öyleyse, bu durumda güvercin ve barış arasında da “despotik devlet”le “el değirmeni” arasında olan türden bir “yansıtma ilkesi” olduğunu mu düşünmek gerekir? Görünen o ki ne beyazlıkla masumiyet ne de hürriyetle uçan kuş arasında ortak bir yansıtma ilkesi bulunur. Barışın beyaz güvercinle sembolize edilmesinde, kavram ve duyu nesnesi arasında Kant’ın öngördüğü türden bir analogik “çevirme (*conversion*)” ekseni oluşturacak, ilginç biçimde *sylogism* (tasım, kıyas) çağrışımları yapan, herhangi bir “orta terim” mevcut değildir. Ancak Kant’ın zaten sembolü kavram ve duyu nesnesi bağlamında düşünmediğini söyleyelim. Kant’ın yaptığı, şematizmdeki kavram ve terkip (*synthesis*) fiilini, kavramı “yansıtma ilkesi,” terkihi ise “yansıtma ilkesi”ne tabi olarak biri doğrudan duysal diğeri ise duysal tecrübe içinde söz konusu iki farklı olguyu

---

<sup>5</sup> Tasvirde söz konusu mimetik bağlamı açmak bu makale itibarıyla söz konusu olmasa da “tasvir” olarak çevirdiğimiz “*Darstellung*” sözcüğünün etimolojik kökeninde yer alan “sahneye koymak, sahnelemek” anlamında buna işaret ettiğini belirtmek gerekir.

benzerlik esasında biri diğerini dolaylı yoldan tasvir edecek şekilde kullanır. Gerçekten de Kant'ın sembolü tümüyle benzerlik (*resemblance*) esasında anladığını görmek ilginçtir. Bu durum aynı zamanda verdiği örneğin de yanlış olma nedenini açıklar, çünkü el değirmeni despotik bir devletin sembolü değil yalnızca analogik karşılığı olabilir ve bize barışın güvercinle sembolize edilmesi örneğinde olduğu gibi despotik bir devletin anlamını vermez. Oysa sembolde kavram hissedilir görüde bir üçüncü terim, ilke, kural vs. olmadan doğrudan suret bulur. O hâlde Kant'ın analogi esasında anladığı için sormadığı soruyu sorarak devam edelim: Sembolde kavramın hissedilir görü mütekabili itibarıyla algıda tasviri (*Darstellung*) nasıl ve hangi koşullarda mümkün olur? Unutulmaması gereken ilk nokta, sembolde kavram önceden verili ve hazır olsa da onu sembol hâline getirecek görü mütekabilinin şematizmde olduğu gibi hazır olmadığı için oluşturulması gereğidir. Bu da sembolize etmenin bir kuvvet veya yeti değil “yetenek” olduğunu gösterir, çünkü sembol kavramın seyre gelmesi anlamında bir meydana getirmedi.

Bu durum, Kant'ın birinci *Eleştiri*'de “şema (*Schema*)” bağlamında verdiği, yuvarlak bir tabağın daireyle biçimsel bir benzeşim (*congruence*) içinde oluşu (KrV, A 137/B 176) örneğiyle de ifade edilemez, çünkü uçan kuşla hürriyet arasındaki sembolik bağ, daire ve tabakta olduğu gibi biçimsel değil tümüyle anlama dayalıdır. Başka bir deyişle, sembolde, sembolle sembolize ettiği arasındaki benzeşim (*congruence*) aralarındaki ortak anlam bağından gelir. Sembolize etmede, bu bağın esası, kavramın anlamında yatmakla birlikte, onun da zemininde yaşantı anlamında bir tecrübenin bulunmasını gerektirir. Bu bağlamda Kant'ın örneğini alacak olursak aslında onun neyi gözden kaçırdığını daha iyi görürüz. Despotik bir devletin anlamı her şeyden önce “bireysel mutlak irade”nin *modus operandi*'sinde (*işleyiş hali*) bulunmaz, çünkü bu onun sadece tipik yapısının işlevsel ifadesidir. Daha ziyade bu anlam, böyle bir devletin meydana geldiği tarihsel dönem ve koşullar içinde onun yapısal dinamiklerini oluşturan iktisadi/siyasi ve toplumsal tecrübeden çıkar. Bu anlamda despotik bir devletin sebep olduğu tarihsel ve toplumsal tecrübe, hangi koşulda olursa olsun Kant'ın da katılacağı gibi hiçbir biçimde yeterince özgürlük anlamı taşıyamayacağına göre ancak bunun olumsuzlanması olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla da despotik bir devletin sembolü de ancak özgür olmamanın meydana getirdiği olumsuzluğun “despotizm” olarak adlandırılan olguda yatan baskı, yasak, sömürü gibi kavramların hissedilir görü mütekabili olabilecek evrensel ifadeleriyle mümkün olabilir. Dahası, böylesi bir “empati” kabiliyeti yoluyla bize kavramın anlamını gösterecek sembolik ifade imkânlarının bulunması, muhayyilenin *mimetik* esasının *einbildungskraft* olarak

etimolojisinin içerdiği “biçimlendirme yetisi” anlamını oldukça önemli bir cihetinde açar: Yaratıcılık.

#### **KAYNAKÇA**

KANT Immanuel, **Gesammelte Schriften**, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 et seqq.

KANT Immanuel, (1914), **The Critique of Judgement**, (Trans. by J. H. BERNARD), London: Macmillan & Co., Limited.

KANT Immanuel, (1965), **The Critique of Pure Reason**, (Trans. by Norman Kemp SMITH), St. Martin's Press.

## KANT'IN ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÜŞÜNCELERİ: GENEL BİR BAKIŞ

### Özet

Kant'ın 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi* adlı çalışmasına kadar geçen felsefi kariyeri, genel olarak literatürde, onun "eleştiri öncesi" dönemi olarak adlandırılır. Bu dönemin belirleyici unsuru, Kant'ın bir taraftan Newton fiziki diğer taraftan da Leibniz-Wolff metafiziki ile sürekli boğuşmasıdır. Bu süreç içerisinde Kant, aynı zamanda, hernekadar berrak ve keskin bir biçimde formüle edilmese de "eleştirel felsefe"ye doğru giden ilk açılımları da sunar. Bu çalışmanın amacı, Kant'ın sözü edilen düşünce dönemini mercek altına alarak onun "eleştiri öncesi" düşüncelerine dair genel bir perspektif çizmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Newton, Leibniz, Wolff, Metafizik.

## KANT'S PRE-CRITICAL THOUGHTS: A GENERAL OUTLINE

### Abstract

Kant's philosophical approach until the *Critique of Pure Reason* published at 1781 is generally designated in the history of philosophy as Kant's "pre-critical" period. The determinative matter of this phase is a deep and continuous struggle of him with both Newtonian physics and metaphysics of Leibniz-Wolff school. Although he never clearly formulated those problems and solution proposals about the basic philosophical and metaphysical ideas of his "critical" period, there are some conceptual-patterns in his early writings that can be seen as pioneer ideas with respect to his posterior thoughts. The aim of this study is to present a general perspective about Kant's "pre-critical" period by following his early texts.

**Keywords:** Kant, Newton, Leibniz, Wolff, Metaphysics.



## 1. Giriş

Kant literatüründe, bilindiği üzere, Kant'ın felsefedeki gelişim çizgisi, eleştiri öncesi dönem ve eleştirel dönem olmak üzere iki hat üzerinden ele alınmaktadır. Hernekadar özellikle 1768 tarihli *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâî Dayanağı Hakkında* (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*) ve 1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve Prensipleri Hakkında* (*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*) adlı çalışmalar ilk ipuçlarını sunsa da 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'ne (*Kritik der reinen Vernunft*) kadar geçen süre, Kant fikriyyâtının eleştiri öncesi dönemini, bu metin ve takîb eden metinler ise eleştirel dönemini niteler.

Tarihsel kesit i'tibâriyle dikkate alındığında, Kant'ın eleştiri öncesi döneminin felsefî atmosferini, 17. yüzyıla kadar Alman entellektül hayatını belirleyen Aristoteles metafizikinin, yeni doğabiliminin yükselişiyle birlikte yıkıma uğrama keyfiyyetinin tâyin ettiği söylenebilir. Descartes fizikinin geometrik ve Newton fizikinin indüktif-matematik yöntemi, Aristoteles felsefesinin temel kavramlarının ve savlarının reddi ile sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, Leibniz ve Wolff geleneğinin düşünürleri, bir yandan bu iki isme yönelik eleştirilerde bulunurken diğer yandan metafizik bilgideki krizi, doğabilimlerinde başarı ile kullanılan matematikî yöntemin metafizikte de kullanılabileceğine yönelik bir düşünceyle aşmak istemişlerdir (Beiser 1992: 27). Ancak, 1720'lerden i'tibâren Leibniz-Wolff sistemi, J. F. Budde, J. Lange, A. F. Hoffmann, A. Rüdiger ve A. C. Crusius gibi pietist filozoflar tarafından, felsefenin yönteminin matematikî ve dedüktif değil, empirik ve indüktif olduğu savıyla eleştirilmeye başlanmıştır (Beiser 1992: 27-28). Pietist filozofların ana argümanları, filozofun görevinin kavramları matematikte olduğu gibi tanımlar üzerinden çerçevelemek değil, tecrübeye verilen kavramları açıklamak ve analiz etmek olduğu üzerine kuruludur (Beiser 1992: 28). Yine de hem dönemdeki entellektüel tartışmalara hem de Kant'ın eleştiri öncesi fikirlerine damgasını vuran anlaşmazlıklar, Leibniz-Wolff okulunun, Newton ve Descartes taraftarlarına karşı açtığı metafizik savaşta bulunmaktadır:

18. yüzyıl Almanyasında metafizikçiler ve matematikçiler arasında üç ana tartışma konusu bulunmaktaydı. Bunlardan ilki, kuvvetin nasıl ölçülebileceğine ilişkin, Leibniz ve Descartes taraftarları arasındaki derin anlaşmazlıktır (...). Descartes'ın yeni geometrik fiziki, tüm fizikî özellikleri yayılım kapsamında çözümlerken (...), Leibniz taraftarları, bir cisimde, cismin yayılımına ek olarak, o cismin kendisine aid canlı/yaşayan bir kuvvet olduğu konusunda ısrar ediyorlardı (...). İkinci tartışma, Leibniz ve Newton taraftarları arasında olup, monadların varlığına dâirdir (...). Uzayın ve uzayda bulunan her şeyin sınırsızca bölünebilir olduğu matematikin temel bir teoremi iken, Leibniz taraftarları tüm

cisimlerin bölünemez yalın parçalardan veya monadlardan müteşekkil olduğunu savunuyorlardı. Üçüncü tartışma ise Leibniz'in 1715'de Clarke ile yazışmalarıyla başlayan, Leibniz ve Newton taraftarları arasındaki, uzayın doğasına dâir ünlü anlaşmazlıktan oluşmaktadır (Beiser 1992: 28-29).

Şimdi, yeni doğabilimi ve metafizik taraftarları arasında geçen bu tartışmalar, bir yandan Kant'ın erken dönem felsefe uğraşının çerçevesini çizerken, diğer yandan da süreç içerisinde, başta uzay ve zamanın doğası olmak üzere aklın metafizik faaliyyetinde düştüğü çıkmazlar hususunda, eleştirel felsefenin temel argümanlarının biçimlenmesine hizmet edecektir. Bununla birlikte, sözü edilen tartışmalara, Kant'ın her iki dönemini de belirleyen, çağın "Aydınlanma" hareketi ile ilgili meseleler, diğer bir deyişle de etik veya ahlâk felsefesi ile ilgili sorunlar eklenmelidir.

Bilindiği üzere, Leibniz-Wolff sistemi metafizik bir çerçevede aklın mutlak egemenliğini savunmakta, Wolff'un felsefesi, 18. yüzyıl Almanyasında, "Aydınlanma"nın temsilciliğini yapmaktadır. Bu hâlde, başta bilimdeki gelişmeler, kilisenin yapısı, ictimâî meseleler ve üniversitelerin işlevi olmak üzere bir dizi temel problemin çözümlenmesinde, Wolff'a göre aklın otoritesi yetkili tek merci' olmak durumundadır. Ancak yukarıda, Leibniz-Wolff anlayışına felsefenin yöntemi ile ilgisinde karşı çıktığı belirtilen Pietistler, aklın mutlak hâkimiyeti düşüncesinin de karşısında yer almışlar, rasyonalizmi "îmân" karşısında bir tehdit olarak algılamışlardır (Beiser, 1992: 29-30). Buna göre, Lange, Budde, Rüdiger ve Hoffmann gibi filozoflar, 1720'lerden itibaren, Wolff felsefesinin zorunlu bir "ateizm ve kadercilik" barındırdığına yönelik eleştiriler öne sürmüşlerdir:

Zîrâ onlar, her şey için mekanik nedenlerin keşfedilebileceğini vurgulayan yöntemin ne özgürlüğe açık bir kapı bıraktığını ne de ahlâklılık veya mucizeler gibi konularda îmâna dâir bir temel sağlayabileceğini iddia etmekteydiler. Hernekadar bu filozofların Wolff'a karşı yürüttükleri kampanya 1730'larda gücünü kaybetse de 1740'lar ve 1750'lerde, C. A. Crusius'un yazıları yoluyla bu hareket yeni bir ivme kazanmıştır. Titiz bir epistemoloji çerçevesinde Crusius, Pietistlerin Wolff'a yönelik birçok i'tirâzını sistematize edip güçlendirmiştir. Crusius'un Wolff'un rasyonalizmine yönelik eleştiri silahı, düşüncemizin temel ilkelerinin akıl tarafından ispatlanamayacağı ve aklın bize hissî tecrübe dışında bir bilgi temin edemeyeceğinden müteşekkildir. Pietist karşı çıkışın en belirgin etkisi, Wolff taraftarlarını bir ikilem ile takdîm etmek olmuştur: Ya rasyonel bir kuşkuculuk ya da irrasyonel bir fideizm. Bu bakımdan, Kant'ın erken dönem metafizik yönelimini, bu ikilemden kaçma isteğine bağlamak mümkündür. Genç Kant, yalnızca metafizikin, Aydınlanmanın akla olan inancını Pietistlerin saldırılarından koruyabileceğine inanmaktadır: Yalnız ve yalnızca metafizik, ahlâkî ve dinî inançlarımız için rasyonel bir gerekçelendirme sunabilir ve bu nedenle kuşkuculuk ve fideizm arasında bir orta yol tesis edebilir (Beiser 1992: 30).

Şimdi, sunulan bu kısa tarihî panorama eşliğinde, 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'ne değin Kant'ın felsefî kariyerine bakıldığında, bu kariyer, bütün çabalara rağmen, 1766 basım tarihli *Metafizikin Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayâlperestin Düşleri (Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik)*<sup>1</sup> metnindeki kendi sözlerine atıfla, “mutsuz bir aşk hikâyesi” tarafından belirlenmiştir. Bu aşk, tahmin edileceği üzere, Kant'ın metafizike duyduğu aşktır; ancak, yine kendi sözleriyle, vuslat bir türlü mümkün olmamış; Kant, metafizik adını verdiği sevgilisine ne kadar yaklaşırsa bir o kadar da bu sevgiliden uzaklaşmıştır (TG, AA 02: 367; Beiser 1992: 26). Böylece, metafizike yönelik tutku Kant fikriyyâtının sahnesini tesis etmekte, onun eleştiri öncesi dönemindeki dramının çerçevesini çizmektedir. Bu bağlamda, Beiser'in belirttiği üzere, Kant'ın eleştiri öncesi çalışmaları, metafizike yönelik tutumu i'tibâriyle, çeşitli dönemler ekseninde ele alınabilir: 1746-1759 arasındaki dönem, metafizike yönelik ilk yoğun tutku evresine tekâbül edip, Kant'ın ana amacı metafizike sağlam bir temel sağlamaktır. Kant, Tanrı'ya dâir bilginin imkânının, ölümsüzlük düşüncesinin ve doğanın ilk ilkelerinin tesisi açısından metafizik bir temel bulabileceği inancındadır. 1760-1766 arasındaki dönem ise bir “rü'yâdan uyanma” hâline tekâbül eder. Kant, daha önceki rasyonalist temelli metafizik arayışlarını terk ederek, tecrübî bilginin sınırlarını aşan her türlü etkinliği reddeder ve kuşkuculuğa doğru bir temâyül geliştirir (Beiser 1992: 26-27). Bununla birlikte bu dönemde, Kant'ın ilgi alanına aynı zamanda Aydınlanma ve ahlâk konularının girdiği, genel olarak bir doğa metafizikine yönelik eleştirilerde bulunsa da metafizikteki problemlerin, ahlâk zemîninde çözülebileceğini düşündüğü görülmektedir. 1772-1780 arasındaki sessizlik döneminden hemen önce ise 1768 ve 1770 tarihli iki temel metinle Kant'ın, eleştirel döneminin temel fikirlerine doğru bir adım attığı, böylece mütevâzî' bir ontoloji olarak metafizikin mümkün olduğu inancına sâhib olduğu anlaşılacaktır (Beiser 1992: 27).

---

<sup>1</sup> Bu metin “TP” kısaltması ile anılacaktır. Ayrıca, Kant'ın kendi metinlerine atıf yapılırken, günümüzde standartlaşmış olan, *Kant Studien* dergisindeki kurallar merkeze alınmıştır. Bu kurallar, Kant külliyyâtının standart Almanca basımı olan ve genelde “Akademieausgabe (‘AA’)” olarak bilinen, “Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 et seqq.” künyeli çalışmayı dikkate alır. Bu bağlamda, “TP, AA 02: 367” notasyonu, ilgili kısaltmayla işaret edilen Kant metninin “AA”daki (“Akademieausgabe”) –sırasıyla– cilt ve sayfa numarasını gösterir. Bu kullanımın tek istisnâ, *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)* olup, iki farklı basımı olan bu metnin ilk baskısına “A,” ikinci baskısına “B” kısaltması ile işaret edilir ve örneğin “A 140/B 179” notasyonu metnin “A” ve “B” basımlarındaki sayfa numaralarını gösterir.

## 2. Metafizik'in Önemi

Kant'ın felsefede ilk ürünlerini verdiği erken yazılarının temel eksenini bir taraftan metafizik bilginin imkânını tesis etmek diğer taraftan da doğabilimine dâir farklı yaklaşımları uzlaştırmaya çalışmak üzerine kuruludur. Bu çerçevede Kant, özellikle, “uzay” ve “zaman” gibi temsillerle “cevher” temsîlinin bağlantısı hakkında fikir yürütmektedir. 1747 tarihli *Canlı Kuvvetlerin Doğru Hesaplanması Üzerine Düşünceler* (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*) metninde o, Newtoncu doğabilimi ile rasyonalist metafizik arasında, bu disiplinlerin uygulama alanlarının farklılığı düşüncesinden hareketle bir ortaklık kurmaya çalışmaktadır (Gardner 1999: 14-15). Kovanlıkaya'nın ifâdesiyle bu metinde Kant, “uzayı cevherlerin kendi dışlarını etkileyebilme güçlerine dayandırır. Uzay cevherlerin karşılıklı etkileşimidir” (2002: 15).

1755 tarihli *Metafizik Bilginin İlk Prensipleri Hakkında Yeni Bir Açıklama* (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*) başlıklı metninde Kant, Leibniz-Wolff yaklaşımı ekseninde, tamamıyla “yeter neden ilkesi (*sufficient reason*)” tarafından belirlenen rasyonel bir bütünlük olarak “dünya” anlayışını savunmakta; Leibniz-Wolff metafizikiyle Newton fiziki arasındaki temel anlaşmazlıkların çözülebileceğini düşünmektedir (Gardner 1999: 14). Bu bağlamda Kant'a göre, “doğanın en genel ilkeleri olan zaman, mekân ve maddenin kuvvetleri,” varlığın en yüksek ilkeleri olarak kabul edilen mantık ilkelerinden, yani özdeşlik, çelişmezlik ve yeter neden ilkelerinden türetilirler (Heimsoeth 1986: 31). Ancak Kant, “uzayın cevherlerin kendi dışlarını etkilemesinin bir sonucu olduğu ve dolayısıyla bir bağıntı olarak ele alınması şeklindeki fikrini korumakla birlikte,” Leibniz'in düşüncelerine “daha açık bir biçimde karşı çıkmaya başlar” (Kovanlıkaya 2002: 16).

1755 tarihli *Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) metninde, Newton etkisinin ağır bastığı, mekanik bir sistem olarak doğa anlayışının geliştirilmek istendiği görülmektedir. Kant, Güneş sisteminin kökenine ilişkin bir hipotez sunmakta ve dahası Newton'dan daha da ileri giderek mekanik doğabilimi için Tanrı varsayımına gerek olmadığını ileri sürmektedir. Fakat Kant'a göre bundan, Newtoncu bilimin, gerçekliğin tam bir tasvîrini verdiği de çıkarılmamalıdır; çünkü bilimdeki açıklamalar metafizik veya teolojik bir gerekçelendirmeye dayandırılmalıdır. Örneğin Newtoncu ilkelerin sınırlanmamış uygulamaları, dünyanın kökeninin ilâhî bir akıl (*intellect*) olduğuna en iyi kanıttır. Bununla birlikte Kant, aynı zamanda, Leibnizci rasyonalizmin karakteristik bir ilkesini de kabul etmektedir: Doğabilimi için metafizik temellendirme şarttır. Bu açıdan

rasyonalist metafizik, teoloji için olduğu kadar doğabilimi için de mümkün ve zorunludur (Gardner 1999: 14-15).

Son olarak Kant'ın erken yazılarından 1756 tarihli *Fizikî Monadoloji (Monadologica Physica)* metni, Newton'un uzayın bölünebilirliğine veya sürekliliğine yönelik görüşleri ile Leibniz'in bölünebilirlikten yoksun ve canlı kuvvet birimleri olarak monadlar metafiziki arasında bir uzlaşma kurma denemesidir (Heimsoeth 1986: 29-30). Burada o, "tüm cisimlerin mutlak basit parçalardan" müteşekkil olduğunu, bu husûsun "uzayın mutlak bölünebilirliği" fikriyle çelişmediğini ve uzayın "cevherlerin dışsal ilişkilerinin bir tezâhürü"nden başka bir şey olmadığını savunur (Kovanlıkaya 2002: 18).

### 3. Metafizikin Sorgulanması

Kant'ın eleştirisi öncesi döneminin bu evresi, 1760'ların ilk yılları i'tibâriyle ortaya koyduğu, metafizike yönelik ilk kuşkucu temâyüllerinin geliştiği çalışmalardan oluşmaktadır. 1762 tarihli *Dört Kıyas Şeklinin Düzmece Ayrıntıcılığı (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren)* adlı metinde Kant, klâsik metafizikin temel yapı taşlarından mantıka yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Buna göre, mantıkçıların genel olarak kıyas türlerini dörde ayırması, görünüşte doğru gibi görünse de gerçekte yanlıştır; zîrâ, esâsta yalnızca tek ve temel bir mantık formu bulunmakta olup diğerleri bu formun çeşitlendirilmesiyle oluşmaktadır. Bu çalışmanın önemi, Beiser'in de belirttiği gibi, Kant'ın daha sonra yargı verme fiilleri ile mantık formları arasında kurduğu bağlantıları ilk defa dilegetirmesinden oluşmaktadır (Beiser 1992: 37-38).

1763 tarihli *Tanrının Varlığının İspatlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemîn (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)* metninde ise Kant, rasyonel teolojideki an'anevî Tanrı ispatlarına karşı çıkararak, Leibniz-Wolff öğretisini reddetmektedir. Daha da önemlisi Kant, Leibnizci metafizikle Newtoncu bilim arasında bir uzlaşma kurma düşüncesini kısmen bırakarak metafizik için doğru yöntemin ne olduğu konusunu yeniden düşünmeye başlamış ve rasyonalist yaklaşımın geçerliliğini kökten bir biçimde sorgulamaya yönelmiştir (Gardner 1999: 15).

Kant'ın rasyonalist yaklaşımı sorgulamasının doruk noktalarından birini ise 1763 tarihli *Negatif Nicelikler Kavramını Dünyabilgeliğine Uygulama Denemesi (Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen)* adlı metni oluşturur. Bu metinde o, "fizikî/empirik" ve "mantıkî" ilişkileri birbirinden ayırarak, Leibniz-Wolff felsefesinin temel savlarına keskin bir karşı çıkış geliştirmektedir (Gardner 1999: 15). Diğer bir deyişle Kant, matematikten ödünç aldığı negatif nicelik kavramından

hareketle, bu tür niceliklerin mutlak bir yokluk belirtmediğini, aksine kendi türlerinde bir değer taşıdıklarını, böylece de aynı değerdeki bir pozitif ve negatif niceliğin birbirini sıfırladığını ifade etmekte, bu bağlamda, doğa sözkonusu olduğunda ise çekme ve itme gibi iki kuvvetin maddenin temel kuvvetleri olduğunu, “her dinamik etki ve karşı etki”nin bu kuvvetlere dayandığını, bu kuvvetlerin ise birbirine karşıt olduğunu ve karşılaştıkları zaman da birbirlerini yok ettiğini, dolayısıyla, “bir cismi eşit değerde itme ve çekme kuvveti etkilerse” cismin hareket etmeyip durağan kaldığını vurgulayarak; “fizik ve matematik alanda” ortaya çıkan karşıtlıkların, “mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan bambaşka” olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Heimsoeth 1986: 38-39). Bu çerçevede, mantık alanındaki karşıtlık bir çelişme, ancak fizik alanındaki karşıtlık bir durağanlık, matematik alanındaki ise sayı sistemi içerisinde bir yeri olan bir sıfır durumu olarak ortaya çıkar. O hâlde, mantıktaki yasalılık, fizik ve matematikteki yasalılıktan ayırılmemelidir (Heimsoeth 1986: 38-40).

1764 tarihli *Doğal Teoloji ve Ahlâk İlkelerinin Açıklığı Üzerine Bir Araştırma (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral)* adlı metinde ise Kant, metafizik yapıya dâir dönüşümün ana hatlarını çizmekte, matematik ve metafizik yöntemleri arasında bulunan derin farklılığa işaret etmektedir. Buna göre metafiziktekinin aksine matematikte nesnelere inşa edilir ve açık bir biçimde tanımlanabilirler. Kant metafizik geleceğinin doğabilimlerindeki Newtoncu yöntemin taklîd edilmesinde yattığını ifade etmektedir. Yani metafizik, Wolff’da olduğu gibi matematik bir sistemi taklîd ederek tanımlardan ilerlemek yerine, (özgürlük veya zaman gibi) kavramları verili kabul ederek bunlardan yola çıkmalı, bunlara ilişkin (ispatlanamaz) önermeleri aramalı ve analiz yoluyla kavramların tanımlarına ilerlemelidir. Hernekadar Kant burada “şu ana kadar hiçbir metafizik yazılmamıştır” dese de metafiziki ilkece olanaklı görmekte ve önerilen yöntem sayesinde metafizikte de matematiktekine denk bir kesinliğin olabileceğini düşünmektedir (Gardner 1999: 15-16).

Kant, bu dönemin son önemli metni 1766 tarihli *Metafizik Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayâlperest Düşleri* ile ise metafizik bilginin olanaklılığını yadsıyarak, metafizik için yeni bir yöntemden ziyâde, daha soylu yeni bir hedef belirler: metafizik görevi, insan aklının sınırlarını araştırmaktan oluşur. Cassirer’in belirttiği üzere, Kant’ın bu metindeki ana sorunu, “nesnelere düzeni hakkında hayâller gören birinin kuruntuları ile metafiziki ayıran sınırların nerede olduğu”nu yanıtlamaktır (1996: 92). Bununla birlikte, Gardner’a göre, metafizik bilginin imkânını yadsımasına rağmen, bu metnin şüpheciliğini Hume’un (ve herhangi bir pozitivistin) metafizik karşıtı tavrından ayıran şey, Kant’ın

metafizik spekülasyonu hâlâ anlamlı görmeye devam etmesidir. Dahası Kant, metafizikin kavramları ile ahlâkın kavramları arasında bir bağlantı olduğunu iddia etmekte; rûhânî bir dünyanın bulunduğuna yönelik en geçerli kanıtı, “ahlâki bilinç”te aranacak şekilde konumlandırmaktadır. Bu şekilde Kant, bu tür bir düşüncenin insanı hissî olmayan bir dünyanın yasalarına da tâbi kıldığını ve böylece insanın ikili bir varoluşa sahip bir varlık olarak görülebileceğini vurgular. İnsan bir tarafta Newton’cu yasalara tâbi iken, diğer tarafta da ahlâk yasalarından oluşmuş rûhânî bir dünyanın yasalarına tâbidir (Gardner 1999: 16-17).

#### 4. Metafizikin İmtihânı

1768 tarihli *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâi Dayanağı Hakkında* ve 1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve Prensipleri Hakkında*<sup>2</sup> başlıklı metinleri ile birlikte Kant, özellikle uzay ve zaman konusunda, transendental felsefenin de temelini oluşturacak ilk fikirlerini ileri sürmektedir. İlk metninde Kant, daha sonra *Prolegomena*’da da kullanacağı ve literatürde “örtüşmeyen eşler” olarak bilinen bir argüman üzerinden, Leibniz’in “analysis situs (konum analizi)” fikriyle ilgili bir eleştiri geliştirir:

Leibniz *analysis situs* (konum analizi) vasıtasıyla, şekillerin, büyüklükleri dikkate alan matematiksel analizden farklı olarak, sâdece uzaysal nitelikleri temelinde karşılaştırılabileceğini düşünür. Bu tür bir analizde, matematiksel analizin büyüklük temelinde tanımlanan eşitlik ilişkisi değil, aynı yeri kaplayabilme temelinde tanımlanan örtüşürlük ilişkisi temel alınır.

Kant, Leibniz’in *analysis situs* yönteminin temel aldığı örtüşürlük kavramının, sağ elin sol ile örtüşmemesini açıklayamayacağını, çünkü bu kavrayışta uzaydaki yönlülüğün dikkate alınmadığını iddia eder. Kant’a göre, sağ ile sol elin şekillerinin tamamen benzemesi ve büyüklükleri ile uzamlarının eşit olması hâlinde bile, bu iki el arasında kendilerinden gelmeyen bir içsel farklılık vardır. Sağ el ile sol el bu nedenle örtüşemezler. Sözkonusu içsel farklılık yönlülüktür ve bu, uzayın bir özelliğidir. Bu nedenle uzaysal belirlenimler, şeylerin parçalarının birbirlerine göre konumlarının bir sonucu değil, parçaların konumları uzaysal belirlenimlerinin bir sonucudur. Dolayısıyla, uzay, maddî parçaların dışsal ilişkilerinden meydana gelmez; aksine, bu ilişkiler ancak mutlak uzay ile mümkündür (Kovanlıkaya 2002: 20-21).

1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve Prensipleri Hakkında* metninde ise Kant, bilme kuvvetleri (*facultas*) sınıflaması üzerinden, bu kuvvetlerin dâir oldukları nesnelere ve “dünya”ları ele almakta ve her bir kuvvetin temel formlarını belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, “hissetme yetisi (*sensualitas*),” öznenin temsil faaliyetinin bir

---

<sup>2</sup> Bu metin “MSI” kısaltması ile anılacaktır.

nesnenin mevcûdiyyetinden belirli bir şekilde etkilenme yoluyla işler olan “alırlık gücü”nü (*receptivitas*); “akıl (*intelligentia*)” veya “düşünme yetisi (*rationalitas*)” ise öznenin, hislere verilemeyecek olan şeyleri temsîl etme kuvvetini belirtir (MSI, AA 02: 392).

Hissetme yetisinin nesnesi hissî olan; fakat yalnızca akıl yoluyla bilinebilecek olandan başka bir şeyi içermeyen faâliyetin nesnesi ise aklî olandır. Eskilerin okullarında, ilki fenomen (*phaenomenon*), sonraki ise numen (*noumenon*) olarak adlandırılır. Hissetme yetisinin yasalarına tâbi olduğu sürece bilgiye (*cognitio*) hissî bilgi, aklın yasalarına tâbi olduğu sürece de bilgiye aklî veya rasyonel bilgi denir (MSI, AA 02: 392).

Kant bu metninde, hissî dünyanın iki temel prensibi olarak uzay ve zamanın saf görü olduklarına yönelik düşüncelerini geliştirmekte (MSI, AA 02: 398-406); akletme kuvvetinin ise “mantıkî” ve “real” olmak üzere iki tür kullanımının olduğunu vurgulamaktadır (MSI, AA 02: 393-394). Buna göre, aklın mantıkî kullanımı, hissî bilginin düzenlenmesi, aklın real kullanımı ise hislere verilemeyecek nesnelere temsîl etme işlevini görmektedir. Şimdi, hernekadar eleştirel dönemin terminolojisinden ve tecrübî bilginin tesisine yönelik düşünme yetisinin sentetik katkısından açıkça söz edilemese de, Kant'ın saf görü ve aklın mantıkî kullanımlarını tesbît etmesiyle, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel sorunlarına yönelik bir giriş yaptığı söylenebilmektedir. Bununla birlikte Kant, henüz düşünme yetisini “kavrama yetisi (*Verstand*)” ve “akıl (*Vernunft*)” olarak ayırmamakta, dahası, düşünme yetisinin şeyleri oldukları gibi temsîl edebileceği inancını korumaktadır:

Açıktır ki, hissetme yetisi vâsıtasıyla düşünülen şeyler, şeylerin tezâhür ettikleri şekliyle temsîlleridir, bununla birlikte, akıl vâsıtasıyla düşünülen şeyler ise şeylerin oldukları gibi temsîlleridir (MSI, AA 02: 392).

Gardner'ın belirttiği üzere Kant 1770'lerde, *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve Prensipleri Hakkında* adını taşıyan metninin, nihâî görüşünü sunduğunu düşünmektedir. Ancak 1772 tarihinde, dostu ve öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı bir mektup,<sup>3</sup> Kant'ın yeni bir sorgulama içinde olduğunu göstermektedir. Eğer aklın ideaları hissî dünyadan ayrı iseler, nasıl olur da onlar uzay-zaman belirlenimlerine uygulanmaktadırlar? Kant böylece 1772 tarihli mektubunda, “eleştirel problem”i ilk defa formüle etmektedir (Gardner 1999: 19-20). Bu formülasyondan sonra Kant, mektupları hâric, uzun bir sessizlik dönemine girecektir.

---

<sup>3</sup> Bu mektubun içinde bulunduğu eser “Br” kısaltması ile anılacaktır.



## 5. Sonuç: Bir Mektup ve Fırtına Öncesi Sessizlik

Kant'ın eleştiri öncesi döneminden *Saf Aklın Eleştirisi*'ne kadar geçen felsefî çizgisinde, eleştirel felsefenin ana temalarına giden kimi açılımların 1770'lere kadar çeşitli şekillerde izi sürebilse de literatürde, Kant'ın Herz'e yazdığı 21 Şubat 1772 tarihli mektuptaki sorgulamalarının bambaşka bir önemi olduğu kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Bu mektupta Kant, *Hissetme Yetisi ve Aklın Sınırları (Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft)* başlıklı bir kitap hakkında çalıştığından, kitabın ise “teorik” ve “pratik” olmak üzere iki bölüme ayrıldığından söz etmektedir. Buna göre, “teorik” bölüm, “genel fenomenoloji (*phaenomenologie*)” ve “metafizik” olarak tefrik edilmekte; metafizikte, yalnızca metafizikin doğası ve yöntemi ile ilgilenileceği belirtilmektedir. Diğer yandan “pratik” bölümde ise yine iki katmanlı bir tefrik bulunmakta, ilk kısımda beğeni duygusunun (*Gefühls des Geschmacks*) ve hissî arzuların (*sinnliche Begierde*) genel prensiplerinin ele alınacağı, ikinci kısımda ise ahlâklılığın ilk temellerinin (*erste Gründe der Sittlichkeit*) araştırılacağı vurgulanmaktadır (Br, AA 10: 129-130). Bununla birlikte, ilgili belirlemelerin devamında Kant, sözkonusu eserin teorik bölümü üzerinde düşünürken, hem kendi uzun süren metafizik araştırmalarında hem de diğer filozoflarda esâsa yönelik olarak eksik kalmış bir şeyi, metafizikin tüm gizini açacak anahtarın ne olduğunu keşfettiğini belirtir:

Kendi kendime şu soruyu sormuştum: bizde mevcûd olan ve adına temsil denilen şeyin nesneye delâlet etmesinin (*Beziehung*) temeli neydi? (Br, AA 10: 130).

Konuyu “Gemüt”ün<sup>5</sup> genel olarak *nesnelere* delâlet etmesi üzerinden devam ettiren Kant'a göre,

---

<sup>4</sup> 1772 tarihli “Herz Mektubu,” farklı gelenekteki Kant yorumcularının ortak bir görüşü olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve dolayısıyla Kant sisteminin en önemli yeniliği olan “transendental dedüksiyon” fikrinin ilk formülasyonu olarak kabul edilmektedir (örneğin bkz. Carl 1989: 5; Cassirer 1996: 158-161; Heidegger 1997: 36-39). Ayrıca, Kant'ın eleştiri öncesi döneminden eleştirel dönemine geçişinin önemli adımlarından biri olan 1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve Prensipleri Hakkında* metni ile bu mektubu ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “transendental dedüksiyon” bölümündeki temel argümanlarını karşılaştıran bir çözümleme için, bkz. Longuenesse 2000: 19-29.

<sup>5</sup> Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* bağlamında değerlendirildiğinde, “Gemüt,” Kant felsefesinin anahtar mefhumlarından biridir ve Caygill'in belirttiği üzere bu mefhum, Kant'ın Kartezyen felsefeye yönelik eleştirilerinin odak noktalarından birinde yer alır. Bu bağlamda “Gemüt,” Descartes'ın kuramında olduğu gibi, herhangi bir şekilde “düşünen bir cevher”e işaret etmez. Ayrıca Caygill'e göre Kant bu mefhumu, felsefesinin bir başka merkezî terimi olan “Seele”den de dikkatle ayırır. Buna göre “Gemüt,” ideal ya da cismâni herhangi bir “cevher”i göstermez, fakat, hissetme yetisi, hayâlgücü, kavrama yetisi ve aklın yaşam güçlerinin (*Gemütskräfte*) bulunduğu “yer (*place*)” veya “konum”dur (*position*) (Caygill 1995: 210-212).

Türkçe literatürde uygun bir karşılık bulunmadığı için, Kant'ın bu terimi metin içerisinde Almanca olarak yazılmıştır.

[e]ğer bir temsîl, sâdece öznenin nesneye (*Gegenstand*) mâruz kalma (*affizieren*) hâlini (*Art*) ihtivâ ediyorsa, o zaman hem temsîlin nesneye olan bağlantısını veya temsîlin nesneye delâlet etmesini, yani temsîlin sebebi (*Ursache*) üzerinden yerine gelen işlenmeyi (*Wirkung*), hem de söz konusu belirlenme vâsıtasıyla *Gemüt*'ümüzün birşeyi nasıl temsîl ettiğini, diğer bir deyişle *Gemüt*'ün bir nesneye nasıl mâlik olduğunu idrâk etmek son derece kolaydır. İşte bu çerçevede, pasif veya hissî temsîllerin nesnelere delâlet etmesi (*Beziehung*) kavranabilir ve rûhumuzun (*Seele*) doğasından elde edilen ilkeler, hislerin nesnelere olarak telakkî edildikleri sürece tüm şeyler için kavranabilir bir geçerliliğe sahip olur. Aynı şekilde, bizde mevcûd olan ve temsîl diye adlandırdığımız şeyin objelere (*Objekt*) göre aktif olması durumunda, yani, ilâhî bilgide, olan'ların (*Sache*) ilk-örnek (*Urbild*) diye temsîl edilmesindeki gibi, bizzât nesne, temsîl vâsıtasıyla ihdâs edildiği (*hervorbringen*) takdirde de, sözü edilen, temsîllerin objeleriyle mütakâbiliyeti (*Conformitaet*) kavranabilir. Bu şekilde, gerek görü'sü (*Anschauung*) olan'ların bizzat kendilerinin temeli *intellectus archetypus*'un, gerekse de mantıksal edimleri (*Behandlung*) için bir veri diye olan'ların hissî görüşüne muhtâc *intellectus ectypus*'un, hiç değilse imkânı yine kavranabilir olmaktadır. Bununla birlikte (ahlâk ile ilgili meselelerdeki iyiye yönelik amaçlar dışında) ne bizim kavrama yetimiz temsîlleri vâsıtasıyla nesnelere sebepidir, ne de, *in sensu reali*, kavrama yetisi temsîllerinin sebebi nesnelere. O hâlde, kavrama yetisinin saf kavramları hislerde (*Sinne*) kaynağını bulan intibâlardan (*Empfindung*) soyutlama yoluyla elde edilmediği gibi, bu kavramlar hisler vâsıtasıyla temsîllerin kabul edilmesine dair koşulları da izhâr etmez. Fakat bu kavramlar, kaynağını rûhumuzun doğasından aldıklarından, aynı şekilde, ne objenin kendilerini işlemiş olmasıyla doğar, ne de objeyi ihdâs eder (Br, AA 10: 130-131).

Bu çerçevede Kant, daha önceki araştırmalarında, bir nesneyi belirlemek üzere nesnelere atfedilen *a priori* temsîllerin nasıl mümkün olduğu sorusunu sessizce geçiştirdiğini vurgulayarak bilginin sınırlarıyla ilgili bu soruya yönelik yanıtlarını, “üç ay içerisinde basıma hazır olacak” çalışmasıyla vereceğini belirtmektedir (Br, AA 10: 132). Bilindiği üzere, 1772'de ilk defa bu kadar açık bir biçimde formüle edilen bu derin soru, bir yanda Kant'ın klâsik metafizike yönelik eleştirilerinin doruk noktası iken, diğer yanda, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde okuyucunun karşısına, saf kavrama yetisi kavramlarının *a priori* olarak objektif geçerliliğini (*objektive Gültigkeit*) ortaya koyma amacıyla olan “Saf Kavrama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu” olarak çıkacaktır. Ancak 1772 tarihli bu mektuptan sonra Kant, üç ay içerisinde sözkonusu eserini basıma hazır hâle getirememiş, dahası, 1781 tarihine kadar yaklaşık on yıllık bir sessizlik dönemine girmiştir: Fırtına öncesi uzun bir sessizlik dönemi.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Bu çalışma, yazarının "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

## KAYNAKÇA

BEISER Frederick C., (1992), "Kant's Intellectual Development: 1764-1781," (Ed. Paul GUYER), **The Cambridge Companion to Kant**, pp. 26-61, Cambridge: Cambridge University Press.

CARL Wolfgang, (1989), "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories," (Ed. Eckart FÖRSTER), pp. 3-20, **Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the *Opus Postumum***, Stanford: Stanford University Press.

CASSIRER Ernst, (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, (Çev. Doğan ÖZLEM), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

CAYGILL Howard, (1995), **A Kant Dictionary**, USA: Blackwell Publishing.

FÖRSTER Eckart, (1989), **Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the *Opus Postumum***, (Ed. Eckart FÖRSTER), Stanford: Stanford University Press.

GARDNER S., (1999), **Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the *Critique of Pure Reason***, London & New York: Routledge.

HEIDEGGER Martin, (1997), **Phenomenological Interpretation of Kant's *Critique of Pure Reason***, (Trans. by Parvis EMAD & Kenneth MALY), Indiana: Indiana University Press.

HEIMSOETH Heinz, (1986), **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, (Çev. Takiyettin MENGÜŞOĞLU), İstanbul: Remzi Kitabevi.

KANT Immanuel, (1990ff), **Immanuel Kants gesammelte Schriften**, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff.

KANT Immanuel, (1999a), **Critique of Pure Reason**, (Ed. & Trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood), Cambridge University Press.

KANT Immanuel, (1999b), **Correspondence**, (Trans. by Arnulf Zweig), Cambridge University Press.

KANT Immanuel, (2003), **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, (Trans. & Ed. by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote), Cambridge University Press.

KOVANLIKAYA, Aliye (2002), **A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

LONGUENESSE Beatrice, (2000), **Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason***, (Trans. by. Charles T. Wolfe), Princeton: Princeton University Press.

## **NEDENSELLİK İLKESİ: HUME'A KARŞI KANT**

### **Özet**

Her olayın bir nedeni olduğu ve aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı şeklinde formüle edilen "nedensellik" ilkesi felsefe tarihi boyunca üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Ancak, söz konusu kavram ile ilgili en kapsamlı ve en etkili soruşturma David Hume tarafından yapılmıştır. Nedenselliği bir ön kabul olarak görmeyen Hume, kavramın temellerine inmeye çalışmıştır. Kant ise bu eleştiriyi kendine hareket noktası yapmış ve Hume'un vardığı sonucu bir adım daha ileri taşımıştır. Bu makalenin amacı, nedensellik ilkesini Hume ve Kant açısından ele almak, ardından Kant'ın Hume'un bu kavrama yaptığı eleştiriyi nereye taşıdığını ortaya koymak ve tartışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Deneyim, David Hume, Immanuel Kant, Anlama Yetisi, Alışkanlık.

## **PRINCIPLE OF CAUSALITY: KANT VERSUS HUME**

### **Abstract**

Principle of causality is formulated that each event have one reason and same reasons under the same conditions reveal same effect. This concept has been argued by many philosophers throughout history of philosophy. However, David Hume opened a detailed investigation about this concept. Hume didn't accept causality as presupposition and he tried to get to the root of the concept. Kant made to movement point Hume's criticism and he moved further Hume's result. This article's aim; deal with causality principle from the point of Kant and Hume, in pursuit of it will try to present Hume's and Kant's conclusions.

**Keywords:** Experience, David Hume, Immanuel Kant, Understanding, Custom.

David Hume, nedensellik kavramı üzerine kapsamlı bir soruşturma yapan filozofların en önemlilerinden biridir. Nedenselliği “ön kabul” olarak görme niyetinde olmayan Hume, bu kavramın kökenine inmeyi amaçlamıştır. Hume’un dâhil olduğu empirist geleneğin temel tezine göre tüm bilginin kaynağı deneyimdir. Deneyim izlenimleri, izlenimler ise ideaları meydana getirir. Bu tezle bağlantılı olarak Hume’un uğraştığı ilk soru, nedensellik ideasına karşılık gelen bir izlenimin olup olmadığıdır. Empirist gelenek deneyimin nedenselliği şart koştuğunu göremeyerek sırf bu kavramla deneyim sırasında karşılaştığı için nedenselliğin deneyimden türediğine inanmaktadır. Fakat Hume soruşturmasının sonunda öyle bir noktaya varmıştır ki, bu nokta kendinden sonra gelecek düşünürlerin “uykularını kaçırarak” nitelikte olmuştur.

Hume’un büyük ölçüde fikirlerini miras aldığı kişi olan J. Locke’un bilgi teorisi idea kavramı üzerine kurulur. Buna göre tüm idelerimizin kökeni deneyimdir (Locke 1974: 89). Locke’a göre, anlama yetisi (understanding) deneyim tarafından idealarla donatılmaktadır. Deneyim ise duyu organlarımız aracılığıyla elde edilen duyular ile bu duyular üzerinde, zihnimizin gerçekleştirdiği düşünüm (reflection) ya da iç duyum olarak adlandırılan faaliyetler sonucunda elde edilen duyulardan oluşur (Cevizci 2007: 282-283). David Hume, Locke’un formülasyonunu daha da sıkılaştırarak, idea ve izlenim kavramlarını birbirinden ayırıp daha canlı olan algılarımızın tümüne izlenim adını vermiştir. Söz konusu algılar işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istediğimiz şeylere karşılık gelirler. İzlenimler, duyum ya da hareketler üzerinde düşündüğümüz zaman farkına vardığımız idealardan farklıdır (Hume 2007: 13). Bu noktaya bağlantılı olarak Hume’un soruşturmasının bir ayağı, nedensellik kavramına karşılık gelen bir izlenimin olup olmadığıdır.

David Hume *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*’da bütün akıl yürütmeleri iki gruba ayırır: Bunlardan ilki idea bağlantılarıyla (relations of ideas), ikincisi ise olgu sorunlarıyla (matters of fact) ilgili olan akıl yürütmelerdir. Geometri, cebir ve aritmetik bilimleri idea ilişkilerine örnektir. Bu çeşit önermeler evrende var olan hiçbir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarlar. Örneğin doğada hiçbir daire veya üçgen olmasaydı bile Euklides tarafından kanıtlanan hakikatler kesinliğini ve apaçıklığını sonsuza kadar koruyacaklardı. Genel, doğru ve zorunlu olan bu akıl yürütmelerin aksini iddia etmek çelişki yaratır. İnsan aklının ikinci objesi olan olgu sorunlarının yapısı idea ilişkilerinden farklıdır. Her olgu sorunu olumsuzdur, aksini düşünmek çelişki yaratmaz. “Yarın güneş doğmayacak” önermesi, “Yarın güneş doğacak” önermesinden daha az anlaşılır değildir. Eş deyişle, bu iki önerme birbirinin

karşıtı olsa bile doğada bir çelişki durumu meydana getirmezler, yani, ikinci önermenin yanlışlığı mantıkça kanıtlanamaz. Bu tür önermeler varlığa ilişkindir ve a posterioridir, mantıksal bir zorunluluk taşımazlar.

Olgu sorunlarıyla ilgili çıkarımlarımızın hepsi neden-etki ilişkisine dayanır. Her defasında tecrübe edinilen olgu ve ondan çıkarılan diğer bir olgu arasında bir bağ olduğu varsayılır. Örneğin karanlıkta bir ses işittiğimizde yan odada birinin olduğunu anlarız. Çünkü konuşma insanın doğal yapısının bir etkisidir. Hume'a göre olgu sorunlarıyla ilgili yargılarımıza güvenmek istiyorsak neden-etki bilgisine nasıl ulaştığımızı sorgulamamız gerekir. Aslında Hume, kendinden önceki empiristlerden farklı olarak deneyimin kendiliğinden apaçık olmadığını fark etmiştir. Hume'a göre deneyimin mümkün olabilmesi için "nedensellik" sayılına ihtiyaç vardır.

Hume neden ile etkinin birbirinden ayrı iki durum olduğunu söyler. Neden-etki ilişkisiyle ilgili tecrübelerimiz olduktan sonra bile bu sonuçlar akıl yürütmeye veya anlama yetimizin herhangi bir sürecine dayalı değildir. Fakat bizler zihinsel bir işlem sayesinde bu iki durumu birbirine bağlar ve gelecekte de bu iki olayın art arda geleceğini "zorunlu" olarak kabul ederiz. Geçmiş deneyimler belli bir sürede belli objeler hakkında bilgi vermiş olabilirler, fakat bu sonuçların gelecekte de olacağını öngörmek nasıl mümkündür? Bu elbette ki zihnin bir adımıdır fakat bu düşünce sürecinin ya da çıkarımın açıklanması ve savunulması gerekir (Hume 2007: 23-24). Hume'un amacı bu bağlantıyı nasıl kurduğumuzu açıklayabilmektir. Neden ile etki arasındaki *zorunlu* bağ nasıl temellendirilebilir?

Hume'a göre aranan sağlam zemini bulmanın iki yolu vardır. Bu yollardan ilki akıldır. İlk adım olarak neden-etki bağlantısını meşru kılan kaynağının akıl olup olmadığını sorgulayan Hume'un verdiği cevap olumsuzdur. Çünkü doğada olayların akışı değişebilir. Yani daha önce tecrübe ettiğimiz nesnelere benzeyen bir nesnenin farklı ya da ters etkilerle birlikte tecrübe edilmesi herhangi bir çelişki oluşturmaz. Örneğin bulutlardan düşen ve kara benzeyen şeylerin tuz tadına ve ateş yakıcılığına sahip olduğu düşünülebilir. Oysa anlaşılır olan ve açık seçik kavranılabilen bir durum çelişki içermez ve yanlışlığı herhangi bir tanıtlayıcı kanıtlama ya da soyut a priori akıl yürütme ile ispatlanamaz (Hume 2007: 25). Eğer neden ile etki arasındaki söz konusu bağ akıl ile temellendirilebilseydi hiç şüphesiz bu çok sayıda deneyime gerek kalmadan en başından ve bir defada erişilen mükemmel bir sonuç olurdu. Ancak bu bağlantıya uzun süreli deneyimlerden sonra vardığımız açıktır. Şu hâlde, geleceğin geçmiş gibi olacağı inancı,

hiçbir mantıksal kanıta dayanmaz. Dolayısıyla akıl söz konusu bağlantıyı kuran bir araç değildir (Hume 2007: 26).

Bu bağlantıyı sağlayabilecek ikinci yol ise deneyimdir. Zira varoluş hakkındaki bütün kanıtlamalarımız neden-etki ilişkisine dayanır. Bu ilişkiyle ilgili bilgimiz de tamamen tecrübeden edinilir ve deneyimsel olarak çıkarılan bütün sonuçlarımız geleceğin geçmişe uygun olduğu sayılısından hareket eder. İşte Hume'un nedensellik eleştirisinin can alıcı noktası tam da burasıdır. Çünkü o, deneyimin temelinde nedensellik sayılısının bulunduğunu ve nedenselliği deneyim kaynaklı bir izlenimle temellendirmenin mümkün olamayacağını görmüştür. Tecrübeden gelen hiçbir kanıtama geleceğin geçmiş gibi olacağını ispat edemez. Çünkü kanıtlamanın kendisi söz konusu benzerlik üzerine kurulmuştur. Neden-etki bağlantısını deneyimle temellendirmek döngüsellğe yol açar (Hume 2007: 26-33).

Hume'a göre doğa bizi sırlarından (secret power) uzak tutmuştur: Bize nesnelere yalnızca yüzeysel niteliklerine ait bilgiler sunarken nesnelere sahip olduğu etkilerin dayandığı güçleri ve ilkeleri bizden gizlemiştir. Örneğin duyumlarımız ekmeğin rengi, yapısı ve ağırlığı hakkında bilgi verebilir fakat ne duyu ne de akıl, bize, ekmeğin insan bedeni için besleyici ve destekleyici kılan nitelikleriyle ilgili bilgi veremez. Buna rağmen biz ısrarla farklı nesnelere benzer duyu niteliklerle karşılaştığımızda onların da benzer gizli güçlere sahip olduğunu kabul ederiz ve edindiğimiz tecrübelerle benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz. Yani daha önce yemiş olduğumuz ekmeğe benzer renkte ve yapıda bir maddeyle karşılaştığımızda bizi benzer şekilde besleyeceğini *kesinlikle* öngörürüz. İşte Hume bu öngörüü oluşturan zihinsel sürecin temelini bilmek istemiştir (Hume 2007: 24). Fakat Hume'a göre bu sağlam temel akıl ve deneyim olamayacağı oldukça açıktır.

Öyle bir kimse düşünelim ki en güçlü akıl yetileriyle donatılmış bir şekilde birdenbire dünyaya gelsin. Bu kişi gerçekten de sürekli art arda gelen nesnelere ve birbirini izleyen olayları hemen gözleyecektir. Ancak bundan öte bir şey bulamayacaktır. Başlangıçta hiçbir akıl yürütmeye neden ve etki ideasına ulaşamayacaktır. Çünkü bütün doğal işlemlerin yapıcıları olan doğal güçler duyumlarla elde edilmez (...). Bunu sağlayan başka bir ilke olmalıdır (Hume 2007: 31-32).

İşte Hume bu ilkenin alışkanlık (custom) veya huy (habit) olduğunu söyler (Hume 2007: 31-32). Olgularla ilgili her türlü inanç, bellek ya da duyumlara verilmiş bir objeden ve bu objeye başka bir obje arasındaki alışılmış art ardalıktan çıkmaktadır. Hume'a göre alışkanlık insan hayatının yüce kılavuzudur. Geleceğin geçmiş gibi olacağına dair



beklentimizin temelini oluşturur (Hume 2007: 33). Ve böylece Hume'a göre, a olayının b olayına neden olması, a ile b olayı arasında zorunlu bir bağ bulunduğuna inanmak, sadece, zihinlerimizin, deneyim esnasında a ve b'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, a ile karşılaşınca onun b tarafından izleneceği *beklentisine* veya b ile karşılaşınca a'nın ondan önce gelmiş olduğunu *varsayacak* şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelmektedir" (Öktem 2004: 37). Hume neden-etki bağlantısının temelini yerleştirdiği alışkanlığın soruşturmayı daha ileri götürmediğini kabul ederek yine de bu ilkenin gelinilebilecek en iyi ve en son ilke olduğunu söyler (Hume 2007: 32).

Doğa belirli idealar arasındaki bağlantıyı kurmuştur ve düşüncelerimize bir idea geldiğinde hemen ardından bağlantısını getirir ve dikkatimizi ona çeker. Bunu sağlayan bağlantı ve çağrışım ilkeleri üç tanedir: benzerlik, yakınlık ve nedensellik. Bu ilkeler düşüncemizi birbirine bağlayan, bütün insanlarda az çok görülen düzenli düşünme ve karşılıklı konuşma zincirini ortaya çıkaran biricik bağlardır (Hume 2007: 36-37). Dolayısıyla Hume'da nedensellik ilişkisi olarak gördüğümüz şey aslında mekânda bitişiklik, zamanda art ardalık ve bunların sürekli birlikteliğinden başka bir şey değildir.

David Hume'un nedenselliğe dair yaptığı eleştiri Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran problem olarak felsefe tarihine geçmiştir. Kant'ın yoğunlaştığı asıl mesele David Hume'dan önceki empiristlerin detaylı olarak sorgulamadığı "deneyimin imkânı" meselesidir. Hume, diğer empiristlerin göremediği can alıcı noktayı görerek deneyimin mümkün olabilmesi için nedensellik sayılısının gerekli olduğunu söylemiştir. Bu yüzden de her tür deneyimin varsaymak zorunda olduğu nedensellik sayılısının temelini ne olduğunu öğrenmek istemiştir. Kant'ın dikkatini çeken nokta tam da burasıdır. Deneyimin imkânının koşullarının ne olduğu (Reyhani 2010: 230-235)...

Kant'a göre Locke nedensellik kavramı gibi anlama yetisinin saf kavramlarını, sırf onlarla deneyim esnasında karşılaştığı için, deneyimden türetmiştir. Daha sonra ise çok fazla tutarlı olmayan bir şekilde deneyimin sınırlarını aşan bilgiler elde etmeye çalışmıştır. Tekil algılardan evrensel kavramlara yükselmeye çalışan Locke'un çabasını anlamlı bulan Kant, bunun gerçekte beyhude bir çaba olduğunu söylemekten çekinmez. Çünkü bu kavramlara ulaşmak için deneyimsel değil transandantal bir çıkarıma ihtiyaç vardır. Bu sebeple Kant Locke'u söz konusu kavramların kendilerine özgü doğalarını anlamamakla suçlar (Kant 1929: 127). Hume ise, Locke'un aksine nedenselliğin deneyimden çıkarsanamayacağını söylerken çok haklıdır. Nedensellikten hareketle deneyimin sınırlarının ötesine geçmenin olanaksız olduğunu gören Hume'un vardığı

sonuç Kant açısından tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Nedenselliği alışkanlığa indirgeyen Hume'un aksine Kant bu kavramı, deneyimi olanaklı kılan a priori bir kavram olarak kabul etmiştir.

Kant'a göre insan bilgisinin karmaşık örgüsünü oluşturan söz konusu kavramlar a priori (tüm deneyimden bütünüyle bağımsız) kullanım için belirlenmişlerdir. Bu tür kavramların deneyimden türetilmesi mümkün olmadığı için her zaman bir çıkarsamayı gerektirirler. Fakat yine de bu kavramların nesnelere nasıl ilişki kurabildiklerinin de bilinmesi gerekir. Kant kavramların nesnelere a priori bağlantılı olabilme yollarının açıklanmasını onların "Transandantal Çıkarımları" olarak adlandırmıştır (Kant 1929: 121).

Kant bu çıkarımı açıklayabilmek için ilk olarak "neden" kavramından yola çıkar. Doğadaki herhangi bir şey (A) tamamen farklı yapıda (B) bir olaydan sonra oluşur. Deneyim bize bu bağlantının gerekçesini vermez. Deneyim esnasında bu bağlantıyı içeren sayısız örnekle karşılaşmak mümkündür. Fakat soruşturmamızı ilerletecek olursak neden kavramının bu yolla kesinlikle doğmayacağını görmüş oluruz. Kant'a göre bu kavram anlama yetisinde bütünüyle a priori olarak temellenmiş olmalıdır. Bunun aksini iddia etmek, nedensellik kavramını beynin bir uydurması olarak kabul edip, bütünüyle bu kavramdan vazgeçmekle eş değerdir. Deneyim bize bu ilişkiyi andıran sayısız örnek verse de neden- etki bağlantısının zorunluluğunu vermez. Bu yüzden bu bağlantıya deneyimsel olarak konumlandırılmayacak bir değer atfedilir. Şöyle ki; etki yalnızca nedene eklenmez, onun yoluyla koyulur ve ondan doğar. İkisi arasındaki zorunluluğu meşru kılan da anlama yetisinin kavramlarıdır (Kant 1929: 124).

Kant'a göre "Her olayın bir nedeni vardır." dediğimde, yargımda a priori bir yön vardır. Bu bilgi düşüncelerin çağrışımı ile üretilen bir beklenti temelinde ortaya çıkamaz. Herhangi bir olayın bir nedene sahip olduğu a priori olarak bilinmektedir. Eş deyişle yargım yalnızca tikel durumları algılayışımın kaynaklanan bir genelleme değildir ve gerçekliğinin bilinmesi için deneyimsel bir doğrulamaya da ihtiyacı yoktur. Hume eleştirisinde haklı olsa da sunduğu psikolojik açıklama oldukça yetersizdir. Buradaki bilgi a priori bir bilgidir. Kant ilk olarak neden-etki bağlantısı üzerinde dursa da çok geçmeden bu ilkenin anlama yetisinin şeyler arasındaki bağlantıları kurmaya yarayan biricik ilkesi olmadığını geniş bir a priori bilgi alanı olduğunu fark etmiş ve şu soru üzerinde durmuştur: A priori bilgi varsa bu nasıl olanaklıdır (Copleston 1989: 59-60)?

*Saf Aklın Eleştirisi'nin* genel sorunu a priori bilginin olanağıdır. Kant'a göre bugüne kadar tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği düşünülmüştür. Fakat bu kabulün bir sonucu olarak onlara ilişkin herhangi bir şeyi a priori bilme girişimleri boşa çıkmıştır. Bu anlayışa zıt olarak nesnelere kendini bilgiye uydurması noktasından hareket edersek bu soruna bir çözüm bulunabilir. Kant'ın bu fikri felsefe tarihinde Kopernikus devrimi olarak kabul edilmektedir. Kopernik gök cisimlerinin hareketinin, bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemci etrafında döndüğü varsayımı altında açıklanamayacağını fark ederek gözlemcinin kendisini döndürüp yıldızlar kümesini sabit tuttuğu zaman açıklamanın başarılı olup olamayacağını araştırmıştır. Kant ise bu girişimin aynısını felsefede gerçekleştirmiştir. Eğer bilgi kendini nesnelere uydurmak zorunda kalırsa nesnelere a priori bilmek imkânsız olacaktır. Fakat nesne kendini anlama yetimizin yapısına uydurursa o sayede a priori bilme olanağını kolayca anlayabilmek mümkündür. Çünkü Kant'a göre deneyimin kendisi kuralları akıl tarafından koyulan bir bilgi türüdür. Bu kurallar nesnelere verilmeden önce bende mevcuttur. Böylece deneyimin nesnelere kendilerini zorunlu olarak bu kavramlara uydururlar. Bizim nesnelere ilişkin a priori bilgi edinme yolumuz ancak ve ancak onlara kendi yüklediğimiz kavramlarla olanaklıdır.

Kant'a göre bilginiz iki kökten gelir: duyarlık (izlenimler için alıcılık) ve anlama yetisi (kavramların kendiliğindenliği). Duyular bizim bilgiyi alma yetimiz iken, anlama yetisi kavramlar kurma ve yargılama yetisidir. Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez, anlama yetisi olmaksızın ise bu nesnelere hiçbir düşünülemez. Bilgi ancak bu iki kaynağın birleşiminden doğabilir (Kant 1929: 92). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'nin* "Transandantal Estetik" bölümünde bilginin ilk kaynağı olan duyarlıktan (senseability) bahseder. Kant'a göre algı empiristlerin savunduğu gibi duyu organları sayesinde elde edilen duyu verilerinin bir yığından ibaret değildir. Görünün apriori temel formları vardır, bunlar zaman ve mekândır. Bu formlar tek tek algılardan önce gelen "ön koşullardır". Birer kavram olmayan zaman ve mekân, duyulara dayanan görü formlarıdır. Onlar duyusal görülerin bir soyutlaması ya da tümelden çıkarımıyla elde edilmiş değildirler. Sentetik a priori yargılarla kurulan geometri ve mekanik gibi bilimlerin olanağı, bu algı formlarının özünde apriori olarak bulunmasına dayanmaktadır (Heimsoeth 2007: 81-82).

Bilginin diğer kökü ise anlama yetisidir. Anlama yetisi, duyusal görünümün nesnesini kavramamızı sağlayan bir yetidir. Burada alıcı olan duyarlık yetisine karşılık, bağlantılar kuran düşünmenin bir öz etkinliği vardır (Kant 1929: 93). Kant'a göre, a

priori bilgi nasıl olanaklıdır sorusuna cevap verebilmek için, deneyimin ve araştırmayı olanaklı kılan, bağlar kuran düşünmenin formlarının bilinmesi gerekir. İşte salt anlama yetisinin bu temel kavramlarına Kant daha sonra kendisinden ciddi bir şekilde ayrılacak olsa da Aristoteles'in yolunu takip ederek "kategori" adını verir. Kategoriler şeylerle ilgili deneyimimizin olanağını oluşturan a priori formlardır.

Kant'ın kategoriler tablosu dört ana grupta toplanan on iki düşünme formundan oluşur. Birinci grup kategoriler, evrendeki herhangi bir objeyi "çokluk", "birlik" ya da "bütünlük" altında kavramamızı olanaklı kılan *nicelik* kategorisidir. İkinci grup kategoriler nesneye verilen ya da onda olmayan özellikleri kavramamızı sağlayan "gerçeklik", "olumsuzlama" ve "sınırlama" olarak bilinen *nitelik* kategorileridir. Üçüncü grupta yer alan *bağlantı* kategorileri ise kategorilerin en önemlileridir. "Cevher", "neden-etki" ve "karşılıklı bağlantı" bu gruba dâhildir. Son olarak ise "zorunluluk", "olanak" ve "gerçeklik" olarak sıralanan *kiplik* (modalite) kategorileri bulunmaktadır. Kategoriler tablosunda da görüldüğü üzere nedensellik Kant'ta anlama yetisinin a priori bir kategorisi olarak mevcuttur (Kant 1929: 113). Fakat nedensellik kategorisi tek başına alındığında hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Kategorilerin tamamının görevi görünüşleri birbirine bağlamak ve deneyimi olanaklı kılmaktır (Reyhani 2010: 240-245).

Bağlantı kategorilerinin ikincisi olan neden-etki, doğa bilimlerinde karşımıza çıkan nedensellik ilkesinin temelidir. Doğa bilimlerinin nedensellik ilkesine dayanan sentetik a priori yargıları, neden-etki kategorisine ve algı formlarından zaman içinde olup biten olayların tersine çevrilemez art arda gelme tarzına dayanmaktadır. Kant'a göre bütün değişimler, nedensellik bağlarının ilkesine göre olup biter. Bir olayın meydana gelmesi için, bunu düzenleyen bir ilkenin önceden var olması gerekmektedir. Hume'un aksine Kant, nedensellik kavramının temelini, anlama yetisinin a priori formu olan neden-etki kategorisi olduğunu söylemektedir (Heimsoeth 2007: 97).

Hume nedenselliği kuşkuçuluk sınırları içinde alışkanlık gibi bir temele bağlarken, Kant bilgi öznelerinde bulunan zorunlu bir kavram olmasından dolayı anlama yetisinin bir kategorisi olarak kabul etmiştir. Kant'a göre nedensellik sayesinde özneler görünüşleri birbirine bağlarlar ve bu yüzden söz konusu kavram çokluk barındıran görünüşleri bir birlik altında toplamak için gereklidir. Tüm varlıklarda nedensellik kavramının olduğu varsayıldığından onu a priori bir kavram olarak görmek zorunlu olacaktır. Şu noktaya özellikle dikkat edilmelidir ki Kant'da nedenselliğin kendisi a priori bir kavram iken nedensellik bildiren yargıların tümü ise sentetik a priori yargılardır.

## KAYNAKÇA

- CEVİZCİ Ahmet, (2007), **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi.
- COPLESTON Frederick, (1989), **Çağdaş Felsefe: Kant**, (Çev. Aziz YARDIMLI), İstanbul: İdea Yayınları.
- HEIMSOETH Heinz, (2007), **Kant'ın Felsefesi**, (Çev. Takiyettin MENGÜŞOĞLU), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- DAVID Hume, (2007), **An Enquiry Concerning Human Understanding**, (Ed. Peter MİLLİCAN), New York: Oxford University Press.
- DAVID Hume, (2009), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, (Çev. Ergün BAYLAN), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- KANT Immanuel, (1929), **Immanuel Kant's Critique of Pure Reason**, (Trans. Norman Kemp SMİTH), London.
- KANT Immanuel, (1996), **Prolegomena**, (Çev. Ioanna KUÇURADİ-Yusuf ÖRNEK), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- LOCKE John, (1994), **An Essay Concerning Human Understanding**, (Ed. A. D. WOOZLEY), New York: The New American Library.
- ÖKTEM Ülker, (2004), "David Hume'da ve Immanuel Kant'ta Kesin Bilgi Anlayışı", **Ankara: DTCF Dergisi**, S. 2, s. 29-55.
- REYHANİ Nebil, (2006), "Bilgi Teorisinin Klasiklerinde Özne Anlayışı", **Uluğ Nutku'ya Armağan**, (Ed. Mehmet ELGİN), s. 479-494, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- REYHANİ Nebil, (2010) "Sentetik a priori: Tarihsel Arka Planı ve Bugün İçin Anlamı", **Bilgi Felsefesi**, (Ed. Betül ÇOTÜKSÖKEN), s. 211-251, İstanbul: Heyamola Yayınları.

## **ONTOLOJİK TEMELLERE DAYANAN FELSEFİ ANTROPOLOJİ**

### **Özet**

Düşünce tarihi insan ve insanla ilgili problemlerin tarihidir. Çünkü her bilim ve felsefe anlayışı az ya da çok insanla ilişkilidir. Bununla birlikte insan ve insana ait problemlerin özel ve bağımsız bir disiplinin konusu olması felsefi antropolojinin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Bu çalışma, felsefi antropolojide ortaya konulan kimi yaklaşımları eleştiren ve ontolojik temellere dayalı yeni bir antropoloji anlayışı geliştiren Takiyettin Mengüşoğlu'nun görüşlerini ele almaktadır. Bu antropolojik anlayış insanı herhangi bir kavramdan değil, somut biyopsişik bütünlüğünden hareketle incelediğinden, onu varlık koşullarının bütünlüğünde değerlendirme imkânı sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Felsefi Antropoloji, Ontoloji, İnsan.

## **PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY FOUNDED ON ONTOLOGICAL BASIS**

### **Abstract**

History of thought is history of the human and human's problems. Because all field of sciences and philosophy have relation greater or less to human. However human and human's problems are with established of philosophical anthropology has been the subject of a special and independent discipline. This essay deals with Takiyettin Mengüşoğlu's views who criticizes some approaches asserted in philosophical anthropology and develops a new anthropology based on ontological grounds. This anthropology approach enables to evaluate human in totality of human's being contestations as not analyzing any conception but his concrete biopsychic wholeness.

**Keywords:** Philosophy, Philosophical Anthropology, Ontology, Human.

## 1. Giriş: Bir Disiplin Olarak Felsefi Antropoloji

Felsefi antropolojinin diğer felsefe dallarında olduğu gibi uzun bir gelişme tarihi olmasına rağmen, bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkması yirminci yüzyılda gerçekleşmiştir (Mengüşoğlu 1988: 17). Felsefe tarihinin başlangıcından yirminci yüzyıla gelinceye kadar insan ve insana ait problemler felsefenin diğer problemlerinden ayırt edilerek ele alınmamış, yani bu problemler bağımsız ve özel bir problem alanının konusu olarak görülmemiş, tersine felsefenin öteki problemleri ile ilgisinde dolaylı olarak incelenmiştir (Mengüşoğlu 1988: 17). Bu nedenle insan, bir problem olarak yani, bir felsefe sorusuna konu olarak birçok filozofun ana problemleri çerçevesinde ve/veya ilgisinde ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca insana ait problemlerin, felsefenin farklı disiplinleri içinde ayrı ayrı ele alınması -örneğin insanın tarihsel oluşu, dili, inancı, bilgisi gibi problemlerin tarih felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, bilgi felsefesi gibi disiplinler çerçevesinde birbirlerinden yalıtılarak incelenmesi-birlikli bütünlüklü bir insan anlayışının oluşmasını büyük ölçüde engellemiştir.

Bununla birlikte, insanın yirminci yüzyılda doğa bilimleri alanındaki ele alınış tarzı felsefedekinden pek de farklı olmamıştır. Bu yüzyılda insan, adeta doğa bilimlerinin bir *metası* hâline getirilerek aralarında herhangi bir bağlantının tesis edilemediği parçalara ayrılmıştır. Çeşitli bilimlerin, özellikle de insanı inceleyen biyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin elde ettiği sonuçlar ve bu sonuçları temel alan kimi yaklaşımlar aşırı indirgemeci olmaktan kurtulamamıştır. Biyolojik bakış açısından insan bir *bios* varlığı olarak tanımlanarak insana ait bütün süreçler canlılık ilkesinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Psikolojik bakış açısından ise insan, davranışları ve zihinsel süreçleri temel alınarak çeşitli gelişim evreleri bakımından anlaşılmaya çalışılmıştır. Böylece insan bütünselliğinden kopartılarak birbirinden ayrı parçalara bölünmek suretiyle analiz edilmiştir.

Açık olduğu üzere, insan ve insana ait problemlerin bir bütün olarak hem felsefi hem bilimsel araştırmaların özel ve bağımsız bir problem alanı hâline gelmesi ancak yeni bir felsefe disiplininin, yani felsefi antropolojinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Yirminci yüzyıldaki bilimsel insan kavrayışından kaynaklanan çıkmazlara işaret eden ve bu çıkmazların felsefi bakış açısına dayanan bir antropolojiyle giderilebileceğini düşünen Max Scheler, söz konusu düşünceleriyle felsefi antropolojinin özel ve bağımsız bir disiplin olarak kurucusu olmuştur (a. e., 20).

İnsanın kendisine dair açık seçik bir fikre sahip olmamasını önemli bir problem olarak gören Scheler, yirminci yüzyılda yaygın olarak benimsenmiş insan anlayışlarını belirleyerek bunların yetersizliğine işaret etmiş, bu anlayışlardan yola çıkarak insan sorunlarına ışık tutulamayacağını tespit etmiştir. Ona göre, bu problem Avrupalı insanın kafasında birbiriyle bağdaşmayacak olan üç insan tasarısının yan yana durmasında kendi açıkça gösterir:

Bugün eğitilmiş bir Avrupalıya, “insan” denince ne düşündüğü sorulsa hemen hemen hiç yan yana gelebilecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir. Buna göre insanın “akıl”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* –*logos* burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamına da gelmektedir.-Sahibi bir varlık olarak görülmekte ve dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer var olanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir. Buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca –her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan- enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır. Bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu olarak bugün biri doğa bilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiç ilgisi olmayan, üç antropolojimiz var –*ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz* (Scheler 1998: 35).

Scheler’in ifadelerinden anlaşılacağı üzere insanın kendisine ilişkin ilk tasarısı, özellikle Yahudi-Hristiyan (*teist*) çevrelerde benimsenen dinsel bir anlayışın ürünüdür. Dinî dogmalara bağlı olarak tasarlanan insan, Tanrı’nın kulu, inanç ve ibadetler varlığı olarak görülmektedir. Egemen olan ikinci insan tasarısı temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulmaktadır. Bu tasarıya göre insanı insan yapan, ona dünyada özel yer kazandıran şey “akıl”dır. Kısaca *homo sapiens* olarak adlandırılabilir bu tasarı, felsefe tarihinde Aristoteles’ten Hegel’e kadar pek çok filozof tarafından kabul görmüştür. Üçüncü egemen insan tasarısı ise doğa bilimleri ve genetik psikolojisine dayanmaktadır. Bu tasarıya göre insanla hayvan arasında bir varlık farkı değil, sadece bir derece farkı bulunur. Pozitivist, naturalist, pragmatist öğretilerin, *homo faber* olarak adlandırdığı insan, diğer tüm canlılardan sadece daha karmaşık bir yapıya sahip olması bakımından ayrılır.

Dolayısıyla Scheler’e göre bir teolojik, bir felsefi ve bir doğa bilimsel antropolojimiz vardır ancak henüz insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşeceğimiz bir fikrimiz



yoktur (a.e., 35). İnsanla uğraşan bilimlerin gittikçe çoğalıp geliştiği ve insan hakkında ortaya konulan birçok düşüncenin olduğu yirminci yüzyılda birlikli bütünlüklü bir insan anlayışı oluşturulamamış, dahası insan birbiriyle bağdaşmayan çeşitli yaklaşımlar içinde değerlendirilmek durumunda kalmıştır. İşte Scheler'i felsefi antropolojinin kurucusu yapan şey, tam da insanın söz konusu parçalanmışlığına dikkat çekerek bu parçalanmışlığa karşı bağımsız bir disiplin olarak felsefi bir antropolojiyi önermesi olmuştur.

## 2. Felsefi Antropolojide Kimi Yaklaşımlar

Felsefi antropoloji çok çeşitli eğilimleri, yaklaşımları içeren bir alandır. Özellikle insanın varlık yapısı ve diğer canlılar arasındaki özel yeri sıkça tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorunların başında gelir. Bununla birlikte bu alanda ortaya konulmuş yaklaşımları, insanı tanımladıkları zemin ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun görüşleri ekseninde şu şekilde gruplandırmak mümkündür: Biyoloji ve Psikolojiye dayanan Darwinist kaynaklı yaklaşımlar, insanı *Geist* ilkesiyle açıklamaya çalışan Max Scheler'in görüşü, biyolojik temellere dayanan Arnold Gehlen'in yaklaşımı ve kültür antropolojileri.

Doğa bilimlerinin insan görüşünü, özellikle Darwinizmi hareket noktası alan psikoloji kaynaklı “gelişmeci” yaklaşım, “en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi kabul eder” (Mengüşoğlu 1988: 18). Darwinizme göre yüksek bir basamak üzerinde bulunan canlılar, en alt basamak üzerinde bulunan canlıların gelişmesinden oluşmuştur. Bu nedenle bir canlının gelişmişliğini belirleyen şey üzerinde bulunduğu basamaktır. Özellikle biyoloji alanında benimsenen ve insanı sadece bir organizma olarak inceleyen bu anlayış, yirminci yüzyılın başında hızlı adımlarla ilerlemeye başlayan psikoloji alanında kabul görmüş ve insanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar kesintisiz sürüp giden, giderek yükselen psişik yetenekler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böyle bir anlayışın neticesinde insan, canlılar arasındaki hiyerarşinin en üstünde konumlandırılmış, ancak onun hayvandan yapı/varlık bakımından farklı olmadığı insan ile hayvan aralarında sadece bir derece farkının olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu nedenle insana ilişkin doğrudan bir kavrayışa ulaşamamış, yalnızca insana özgü olan ve insan dünyasında oraya çıkan problemler göz ardı edilmiştir. Nitekim daha sonra ortaya çıkan kimi yaklaşımlar, söz konusu problemin çözümü

noktasında insan ile hayvan arasında varlık farkını göstermek yönünde adımlar atmışlardır.

Darwinizmi hareket noktası alan fakat onunla hesaplaşarak ve/veya onu aşarak insanın kendisine özgü yapısını-hayvaninkinden apayrılığını- ortaya koymaya çalışan felsefi görüşlerin başında Scheler'in *Geist* anlayışı gelmektedir. Scheler insanın hayvanla olan farkını, yalnızca bir derece farkına işaret eden biyo-psişik alanda değil, fakat özsel bir farka işaret eden *Geist* alanıyla temellendirmeye çalışır (a.e., 19-20). Scheler için *Geist* insanı insan yapan, sadece insana has olan, biyo-psişik alana, hayata karşıt olan bir varlık alanıdır. *Geist*, "aklı", belli bir kavrama yolu olan neliği kavramayı ve bunun sonucu olan "ide bilgisi"ni, aynı zamanda temel fenomenlere ilişkin belli türden "görü"yü ve iyilik, sevgi, saygı, mutluluk gibi "istemli ve duyusal" edimleri de içine almaktadır (Scheler 1998: 67-68). Ancak Mengüşoğlu'na göre, Scheler'in söz konusu yaklaşımı, insanı ontik bir düaliteden yola çıkarak birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana ayırmış, bu nedenle insanın varlık bütünlüğünü parçalamak durumunda kalmıştır (Mengüşoğlu 1988: 22).

Scheler'in düalist insan anlayışına karşı biyolojiyi temele alan Arnold Gehlen ise insanla hayvan arasında bir derece farkı değil, bir yapı farkı olduğunu göstermeye çalışmış, bunun için insanla hayvan arasındaki biyolojik-organolojik analogilere dayanan bir anlayış geliştirmiştir. Kısaca ifade edilirse bu yaklaşıma göre insan, biyolojik yapısı bakımından diğer bütün hayvanlar arasında en geç gelişen varlık olarak "organ ikelliği"ne sahip "eksiklikler varlığı"dır (a.e., 23-25). Bununla birlikte insanın bu eksikliğini davranışlarını "etikleştirme" ve "rasyonelleştirme" yoluyla telafi etmesi mümkündür (a.e., 24-25). Mengüşoğlu'na göre, söz konusu yaklaşım, insanı insan yapan her şeyi onun biyolojisine dayanarak açıklamaya çalışmış, bu nedenle insanla hayvanı organlarının gelişmişliği bakımından karşılaştırmıştır (a.e., 39). Ancak ona göre, insanla hayvanı bu şekilde karşılaştırmanın herhangi bir anlamı olmadığı gibi bilimsel bir değeri de yoktur. Çünkü her canlının yalnızca kendine özgü başarıları, "hayat koşulları" vardır ve bunlar temelini şu ya da bu organda değil, canlının somut bütünlüğünde bulur. Bu yüzden insanla hayvan arasında yapılan böyle bir karşılaştırma, birinin diğerinden neye göre daha ilkel ya da eksik olduğunu ve bunu nasıl dengelediklerini açıklayamadığı gibi, insanın yapıp etmelerini yöneten değerleri biyolojiye dayandırdığı için onun değer duygusunu, özgürlüğünü de yok saymaktadır (a.e., 38-39). İşte tüm bu nedenlerle Mengüşoğlu'na göre "Scheler'in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı

görüşün içine düşmüş” ve insanı biyolojik bir ilkedan hareketle açıklamaya çalışsa da “metafizik sonuçlara” ulaşmaktan kaçınmamıştır (a.e., 40).

Felsefi antropoloji alanında insanın varlık yapısını açıklamaya çalışan yaklaşımlardan bir diğeri, Erich Rothacker, Ernst Cassirer gibi düşünürlerin “kültür antropolojisi” adıyla anılan görüşlerden oluşmaktadır (a.e., 28). Bu görüşlerin genel özelliği ise insanı kültürün üyesi bir varlık olarak tanımlayarak onu kültürün yaratıcısı olması bakımından diğer bütün canlılardan üstün tutmaktır. Ancak diğer yaklaşımlarda olduğu gibi Mengüşoğlu kültür antropolojisinin vardığı sonuçları yetersiz bulur. Çünkü ona göre “kültür-antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil, ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabilir” (a.e., 29).<sup>1</sup> Felsefi antropoloji, tek tek ulusların ya da insan gruplarının değil, insanın ayırt edici özelliğini, insanı insan kılan fenomenleri açığa çıkarmak amacındadır. Bu nedenledir ki, felsefi antropoloji “bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan” fenomenlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmalıdır (a.e., 32).

Görüleceği üzere yukarıda kısaca ele alınmaya çalışılan insan anlayışları, ya gelişme ya *Geist* ya eksiklik ya da kültür kavramını temele alıp bu kavramlardan hareketle insana yaklaşmışlardır. Bu nedenle, ya insanla hayvan arasında herhangi bir yapı farkının olmadığı ya insanın ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki farklı alan içinde değerlendirilmesi gerektiği ya insana özgü olan her şeyin biyolojik açıdan ele alınabileceği ya da insanın içinde bulunduğu kültürden hareketle anlaşılacağı neticesine ulaşmışlardır. Ancak Mengüşoğlu’nun dikkat çektiği üzere, “herhangi bir kavramdan -bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir. Yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur” (a.e., 49). İşte bu nedenle, kavramlardan hareketle değil, doğrudan doğruya insanın varlık yapısından, ontik bütünlüğünden yola çıkarak yeni bir felsefi antropoloji anlayışına, yani “ontolojik temellere” dayanan felsefi antropolojiye ihtiyaç vardır.

### **3. Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji**

“Olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını göstermeye çalışan” ya da “nesne edinilenin varlıkça yapısına

---

<sup>1</sup> Felsefi antropoloji ile kültür antropolojisi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için ayrıca bkz. Güvenç 1997.

veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını” temele alan anlayış, ontolojiktir (Kuçuradi 1997: 158). Ontolojik temellere dayanan bir anlayış, var olanı bir bütün olarak ele alıp var olanın farklı alanlarını, onların özel yapısını dikkate aldığından bilgisel bir değere de sahiptir. Çünkü araştırılacak problemlerin ele alınmasında böyle bir hareket noktası, bir şeyin varlık yapısını ya da neliğini temel aldığı için bir fenomeni ya da olguyu açıklamada nesne edinilenin kendisi kadar ilgili olduğu alanın varlıkça yapısını da göz önünde bulundurur.

Bu bağlamda, insanı tür olarak insana özgü etkinliklerin bütünüyle ilişkisinde ele alan, yani bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmayı sağlayan felsefi antropoloji anlayışı da ontolojik temellere sahiptir. Bir başka ifadeyle, böyle bir antropoloji, insanı özel ve bağımsız bir varlık alanı olarak ele alır ve insanın varlık alanıyla da, “insan fenomenlerini, insan doğasının varlık öğelerini, insanın yarattığı, ortaya koyduğu şeyleri, insan başarılarını” ifadede eder (Mengüşoğlu 1988: 54). Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojiyi şu şekilde değerlendirir:

Nasıl doğa bilimleri doğal varlığın bütününe, onu determine eden ilkeleri; tarihsel bilimlerde tarihsel varlığın bütününe, onu determine eden ilkeleri araştıramıyorlarsa aynı şekilde insanı inceleyen bilimlerde de insan adını alan varlığın bütününe, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştıramıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu onun başka varlık- alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık-dünyasına katılan anlam boyutlarıyla yeni varlık-sferlerinin ne olduğunu ve bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri ve problemlerini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, burada da problemleri incelemek felsefenin işidir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji” ya da aynı anlama gelmek koşuluyla “insan ontolojisi” adını veriyoruz (Mengüşoğlu 1992: 253).

(...) İnsan felsefesinin hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir hedefe, ancak ontolojik bir görüşle varılabilir (a.e., 257).

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, insanın somut varlık bütünlüğünü, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarını, fenomenleri temel aldığı için insanı yalnızca kendine özgü özellikleriyle doğrudan kavramanın yolunu açar. Çünkü bu antropoloji anlayışının temel aldığı insanın yapıp-etmeleri, bu yapıp-etmeler ile gerçekleştirdiği başarıları, yani insan fenomenleri, varlık koşullarıdır. İnsan fenomenleri ile insanın somut bütünlüğünde, yani yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat,

eğitim, çalışma, inanma, devlet kurma gibi insan başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri kastedilmektedir. İnsanın somut bütünlüğünün bir ifadesi olan bu fenomenler, insanın varlık koşullarıdır, çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsa orada bu fenomenlerle zorunlu olarak karşılaşırlar (Mengüşoğlu, 1988: 49). Mengüşoğlu insanın somut bütünlüğünde ortaya çıkan fenomen ve başarıları şöyle tarif eder:

Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olan insan (a.e., 49).

Görülebileceği üzere, insanın fenomen ve başarıları temelini, onun sadece psişik ya da biyolojik varlığında değil, fakat somut bütünlüğünde, yani biyopsişik varlığında bulmaktadır. Somut insanla ise günlük hayattaki en basit işlerden, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlere kadar her yerde karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, herhangi bir kavrama ya da teoriye dayanmadan tespit edilebilecek basit insan fenomenlerini ve başarılarını hareket noktası almakta böylece herhangi bir peşin hükme ya da analogiye dayanmadığı gibi, insanın varlık bütünlüğünü de parçalamamaktadır.

#### **4. İnsanın Varlık Koşulları**

İnsan “bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden görüp-önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık” olarak tüm bu fenomen ve başarıların asli kaynağıdır. Bu fenomenler bilgi, sanat, teknik, din, devlet vb. doğrudan doğruya insan başarıları olabileceği gibi dil-konuşma, biyopsişik varlığa sahip olmak vb. temelini insanın varlık yapısında bulan yeteneklerde olabilir. Daha da çoğaltılabilecek bu fenomenler, yalnızca insan varlığına ait olan, bu nedenle uygarlık düzeyleri ve çağları ne olursa olsun tüm insan topluluklarında ortaya çıkan fenomenlerdir. Dolayısıyla bunlar, gerçeklikteki insanın dünyada yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan varlık koşulları aynı zamanda onun kendi başarılarıdır.

Söz konusu varlık koşullarından ilki, insanın “bilen bir varlık” olmasıdır (a.e., 61-64). Mengüşoğlu’na göre antropoloji bilginin “nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu” ya da “hakikat veya hata olup olmadığıyla” değil, onun “insanla, insanın varlık-yapısıyla” olan ilişkisiyle ilgilenir (a.e., 64). Dolayısıyla antropolojide bilginin insan hayatı ve hayat ilişkileri içindeki yeri, neleri başardığı, nelerle ilişkide olduğu gibi problemler ele

alınır. Bilgi insanı insan yapan, onun yaşamasını, var olmasını sağlayan, onun varlık yapısında temelini bulan bir fenomen olduğundan en önemli varlık koşullarından biridir. Bilginin kendisi bir insan başarısı, bir insan ürünü olduğundan bu fenomenin taşıyıcısı insan “bilen bir varlık” tır. Bu nedenle bilgi yalnızca suje-obje arasında olup biten bir bağa indirgenemez, çünkü insanın temel bir edimi olarak öteki edimlerin de canlandırıcısı ve taşıyıcısıdır (a.e., 65). Görüleceği üzere bilgi insanın diğer varlık koşullarıyla desteklenen, buna karşın diğer varlık koşullarını da destekleyen bir fenomen olduğundan, insanın bilen bir varlık olması ile diğer fenomenler arasında kopmaz bir bağlantı vardır. Bir başka deyişle bilgi, hayatı; hayat, bilgiyi karşılıklı ve sürekli etkilediğinden bir yandan bilgi insan başarılarını etkileyerek onların gelişmesini sağlamakta diğer yandan değişen ve gelişen insan başarıları bilgiyi etkileyerek onun varlık alanı sürekli gelişmeye ve değişmeye açık tutmaktadır.

Bununla birlikte insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda hayatta karşılaştığı olaylar ve bunların getirdiği kaygılar içinde yaşamını sürdürmek için “yapıp-eden”, aktif bir varlıktır (a.e., 92-96). İnsanın eylemde bulunan, yapıp-eden, aktif bir varlık olması, onun varlık yapısının özelliklerinden biri olduğu için ontolojik temelle dayanan felsefi antropoloji insanın her tür eylemini bu fenomen altında değerlendirilmekte böylece yeteneklerinden hiçbiri bir diğerinden üstün tutulmamaktadır. Bu bağlamda insanın yapıp-etmeleri, bilim, felsefe ya da sanat alanında eserler ortaya koymaktan, günlük hayatta bir işyerinde çalışmaya kadar hayatın bütün eylem alanlarını kapsamaktadır.

Ancak insan hayatı boyunca pek çok eylemde bulunmak zorunda kaldığından insanın onları belli bir sıraya koyması, onların gerçekleşmesini sağlayacak seçimlerde bulunması ve buna uygun davranması gerekir. Bunun için insanın “değer duygusuna sahip” bir varlık olması gerekir (a.e., 97). Bir başka ifadeyle, insanın yapıp-etmesi, ancak değerleri duyan, düşünen, yaşamını bu değerlere göre yönlendiren, kısaca değer duygusuna sahip bir varlık olmasıyla mümkündür. İnsanın sahip olduğu değer duygusuyla çevresinde olup bitenleri değerlendirmesi, bir şeyden yana ya da ona karşı çıkması, aynı zamanda onun “tavır takınan bir varlık” olduğunun göstergesidir (a.e., 110). İnsan içinde bulunduğu olaylarla başa çıkabilmek için onlara karşı ya da onlardan yana tavır takınmakta ve bunun için değer duygusunu, bilgisini, yapıp-etmelerini kullanmaktadır.

Aktif olan, kendine amaçlar koyan ve onları gerçekleştirebilen bir varlık olarak insan, “önceden gören, önceden belirleyen” bir varlıktır (a.e., 115). Önceden görerek ve

belirleyerek olayların akışına aktif bir şekilde karışabilen ve onların akışına yön verebilme kuvvetine sahip tek varlık insandır. Ayrıca insanın eylemde bulunması, onları sürdürebilmesi, yani aktif olmasının temelinde “isteyen varlık” olması yatmaktadır (a.e., 123). İnsanı harekete geçiren güç olarak isteme, onun bütün yapıp-etmeleriyle ilişkilidir. Bu nedenle insanın isteyen bir varlık olmasıyla diğer tüm fenomenleri arasında içten bir bağ vardır. Bir başka ifadeyle insanın tüm amaç ve niyetlerinin, yapıp-etmelerinin, değer duygusuna sahip olmasının ardında, onun isteyen bir varlık olması bulunur.

İnsanın yaptıklarının sonuçlarından sorumlu tutulabilmesi ise “özgür bir varlık” olmasıyla mümkündür (a.e., 132). Özgürlük insanın varlık yapısında temelini bulan bir imkân olduğu için gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insanın kendisine bağlıdır. Dolayısıyla özgürlük insan türüne verili bir şey olmadığı için her insan aynı derece ve ölçüde özgür değildir. Böyle bir özgürlük anlayışı insanı, doğa ve onun nedensel determinasyonu dışında ele almayı sağlamakta, böylece insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan tüm başarılar rastlantı ya da tesadüflere bırakılmış olmamaktadır.

Üç boyutlu bir zaman dilimi içinde yaşamını idame eden bir varlık olarak insan, yapıp-etmelerini ve başarılarını zaman içinde gerçekleştirmektedir. Bu nedenle “tarihsel bir varlık”tır (a.e., 142). İnsan şimdi içinde yaşayan, ancak başarılarını şimdiden geleceğe aktaran, diğer yandan da geçmişe bağlı kalan bir varlıktır. Çünkü insan gelecekle ilgili planlar, programlar yaparak eylemde bulunmaya çalışırken geçmişten ders alıp geleceğini yönlendirebilmektedir. Bu bağlamda, insanın tüm yapıp-etmeleri onun tarihselliğini oluşturmaktadır. İnsanın amaçları, hedefleri, değerleri, kendisi ve dünya hakkındaki görüşleri ise dinsel inançlar, bilgi gibi çeşitli faktörler tarafından yönlendirilmekte ve tüm bu faktörler insanın tarihsel oluşuna bir bütün olarak, yani bütün varlık koşullarıyla birlikte katılmasını sağlamaktadır. Yine insanın eylemleri, kimi değerler, amaçlar tarafından yönlendirildiği için onların bir anlamı bulunmaktadır. Bu ise insanın hayatına bir anlam veren, yani “ideleştiren” bir varlık olması sayesinde (a.e., 150). Böylece insan doğa olayları ile tarihsel oluş arasında bir fark yaratmaktadır.

İnsanın yapıp-etmelerinde bir anlam görmesi, kendini bir şeylere yönlendirmesi ise “seven bir varlık” olduğu içindir (a.e., 159). Bir başka deyişle, insanın amacını gerçekleştirmesi, hedefine ulaşması, onun içinde bulunduğu durumlara anlam vermesini, onlarda bir değer görmesini, kısaca seven bir varlık olmasını gerektirir. Bununla birlikte insanın bütün başarılarının temelinde “çalışan bir varlık” olması bulunur (a.e., 167). İnsan hayatta kalmayı, geleceği önceden düşünüp önlemler almayı,

başarılarını devam ettirmeyi çalışarak başarır. İnsan yalnızca çalışan bir varlık olarak amaçlarını gerçekleştirdiği ve bu sayede başarıya ulaşabildiği için onu hayvandan ayıran tüm başarılar, yani felsefe, sanat, bilim insanın çalışan bir varlık olmasının bir sonucudur. Söz konusu başarıların, yeteneklerin gerçekleşmesi ise insanın “eğitme ve eğitime” yeteneği sayesinde gerçekleşir (a.e.,173). Her türlü değişime ve gelişime açık bir varlık olan insan, sahip olduğu bu potansiyelle hayatı boyunca değişebilecek, gelişebilecek, işlenebilecek yeni formlar kazanabilecek bir varlıktır.

Ancak insanın varlık koşullarını rahatlıkla yerine getirebilmesi, düzenli bir toplumsal yaşama sahip olmasıyla mümkündür. Çünkü o tek başına yaşayabilen bir varlık değil, toplum içinde yaşamak zorunda olan disharmonik (uyumsuz) bir varlıktır. Bununla birlikte insan hem iyinin hem kötünün, hem haklılığın hem haksızlığın nüvelerini kendisinde barındıran bir varlık olarak bu disharmonik yapısını “devlet kuran bir varlık” olarak dizginlemek durumunda kalmıştır (a.e., 184). Böylece insan bir yandan başarılarını bir düzen içerisinde geliştirip sürdürme imkânına sahip olurken diğer yandan yine bir insan başarısı olan devleti ortaya çıkarmıştır.

İnsanın varlık yapısında temelinde bulunan bir diğer varlık koşulu ise “inanma”dır (a.e., 196). İnsanın yapıp-etmelerini ideleştirmesi, çalışması, kendini yapıp-etmelerine vermesi, devlet kurması, inanan bir varlık olmasıyla mümkündür. İnsanlar arası ilişkilerden günlük hayattaki bütün yapıp-etmelere kadar, her durumda inanma fenomeniyle karşılaşılır. Dolayısıyla antropolojik anlamda inanma ne bir şeyi olduğu gibi kabul etme, dogmatik olma anlamına gelmekte ne de dinsel bir anlamda kullanılmaktadır.

Dünyada olup biten şeylerin tüm açıklığıyla ve etkili bir şekilde ifade edilmesini sağlayan varlık koşulu ise “sanat”tır (a.e., 204). İnsan istemesini, niyetlerini, görüş tarzlarını, dünya ve kendisiyle olan ilişkilerini sanat aracılığıyla ifade etmekte, böylece sanat aracılığıyla ifade edilen şey aslen yine insan olmaktadır. İnsanın fenomenlerinin ve başarılarının taşıyıcısı ise dildir. İnsanın yaşamını anlamlandırması, eylemlerini ve başarılarını kuşaktan kuşağa aktarılması “dile sahip bir varlık” olmasıyla mümkündür (a.e., 212).

Son olarak insan “biyopsişik” bütünlüğe sahip bir varlıktır (a.e., 220). İnsanın biyopsişik bir varlık olması her ne kadar onun kendi başarısı olmasa ona doğa tarafından verilen ve değiştirilemez olan bir varlık koşulu olsa da insan, biyopsişik yapısında temelini bulan tüm yetenekleri geliştirerek varlık koşullarını



gerçekleştirebilen bir varlıktır. İnsan ne ise biyopsişik bir bütün olarak odur. Çünkü insanın “bios”u ve “psyche”si birbirine bir eklenti değil, birbirinden ayrılmayan bir bütündür (a.e., 220). İnsanı somut bir bütün olarak incelemek, onu bütün varlık koşullarıyla birlikte, kısaca bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir. Bu nedenle, ontolojik temellere dayanan bir antropoloji, insanı sadece bir akıl, ruh, geist varlığı olarak gören tüm anlayışlardan farklı olarak onun ontik bütünlüğü, birlikteliği üzerine kurulmuştur.

Görüleceği üzere, yeryüzünde insan varlığıyla birlikte ortaya çıkan ve daha da çoğaltılabilecek bu fenomenleri temel alan bir antropoloji anlayışı, somut bir bütün olarak insanı, yani onun tüm yapıp-etmelerini ve bunun sonucu gerçekleştirdiği başarıları göz önünde bulundurmaktadır. Böylece tüm bu fenomenler birbirinden kopuk ayrı ayrı şeyler değil, aralarında sıkı bir bağ olan, birbirini gerektiren fenomenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 5. Değerlendirme

Yapılan betimlemelerden anlaşılacağı üzere ontolojik temellere dayalı bir antropolojinin en önemli özelliklerinden biri kavramlardan değil, insanın varlık koşullarından hareket etmesidir. İnsanın somut varlık bütünlüğünü dikkate alan bu anlayış, metafizik nitelikli kavramları ayıklamada başarılı olmuş (Örnek 1997: 71), bilimin bulgularını da göz önünde bulunduran bir yaklaşımla insanı insan yapan fenomen ve başarıların neler olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte insan var oldukça hep olabilecek, değişip gelişebilecek fenomen ve başarıları temele almak suretiyle hem bu fenomen ve başarıları sınırlandırmamış hem de onlar üzerine yapılacak yeni araştırmalara yol gösterici olmuştur. İnsanı somut varlık bütünlüğünde ele alan bu yaklaşım indirgemeci olmadığı gibi insan gerçekliğine aykırı sonuçlara da ulaşmamıştır. Ayrıca herhangi bir ön kabule başvurmaksızın saptanabilen ve temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ve başarıları ele alan bir yaklaşım olduğu için “felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada hareket noktası” olmuştur (Kuçuradi 1997: 84).

## KAYNAKLAR

GÜVENÇ Bozkurt, (1997), “Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji –Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler–”, (Haz. İoanna KUÇURADİ), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)**, s. 191-200, Ankara: TFK.

KUÇURADI İoanna, (1997), **Çağın Olayları Arasında**, Ankara: Ayraç Yayınevi.

KUÇURADI İoanna, (1997), “20. Yüzyıl Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, (Haz. İoana KUÇURADI), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)**, s. 75-85, Ankara: TFK.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, (1988), **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, (1992), **Felsefeye Giriş**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖRNEK Yusuf (1997), “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, (Haz. İoanna KUÇURADI), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)**, s. 67-73, Ankara: TFK.

SCHELER Max (1998), **İnsanın Kosmostaki Yeri**, (Çev. Harun TEPE), Ayraç Yayınları, Ankara.

**Tarık Tuna GÖZÜTOK**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye  
Ankara University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Ankara-Turkey  
tgozutok@ankara.edu.tr

## BİR BİLİMSEL İHTİLAFA ÖRNEĞİ: LSD VE MİSTİK TECRÜBE

### Özet

Bilimsel problemlerin yanıtı her zaman net bir şekilde verilmeyebilir. Bu gibi durumlarda bilimsel ihtilafın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun bir örneği de mistik tecrübe ile sanrı gördüren ilaçların etkilerinin aynı olup olmadığı konusunda yaşanmaktadır. Böylesine ihtilafı konular bilim sosyolojisinin alanına girmektedir. Bu çalışma, bilim sosyolojisi içinde önemli bir yer tutan, pozitivist ve konstrüktivist yaklaşımlar kullanarak söz konusu ihtilafı kısaca analiz etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel İhtilaf, Pozitivist Yaklaşım, Konstrüktivist Yaklaşım, LSD, Mistik Tecrübe.

## A SCIENTIFIC CONTROVERSIAL SAMPLE: LSD AND MYSTICAL EXPERIENCE

### Abstract

Answers to scientific problems may not be always clear-cut. In such cases, it is inevitable for scientific controversies to emerge. One example of this is discussed about whether the effects of mystical experience are the same as hallucination drugs. These kind of controversial topics are included in sociology of science. This paper aims to analyze this controversial topic briefly by using positivist and constructivist approaches within sociology of science.

**Keywords:** Scientific Controversy, Positivist Approach, Constructivist Approach, LSD, Mystical Experience.

Bilimsel araştırma alanlarının analiz edilmesi ve işleyişinin açıklanması için bilim tarihi, bilim felsefesi, bilim psikolojisi ve bilim sosyolojisi gibi “metabilim” incelemeleri işe koyulmuştur. Bu makalede, bilimsel olarak ihtilafli olan bir örnek konu üzerine bilim sosyolojisi açısından bir değerlendirme sunulacaktır. Bu analizin temelini teşkil eden “bilim sosyolojisi” ve “bilimsel ihtilaf” kavramlarını kısaca açıklayarak değerlendirmeye başlayabiliriz. Bilimin sosyolojik bir fenomen olduğunu ve sosyolojisinin yapılabileceğini ilk olarak Robert Merton ifade etmiştir.<sup>1</sup> Robert Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* adlı çalışmasında, amacının, bilimin modern toplumda görmekte olduğu onayın ve himayenin kültürel köklerine odaklanmak, geniş ölçekli bilim uğraşının altında yatan kültürel değerlerin ortaya çıkışını ve gelişimini *empirik* olarak incelemek olduğunu belirtir (Merton 1938: 360).

İhtilaflar ise bilimi icra edenlerin icra tarzına ve bilimin bulgularına bağlı olanların konularına yaklaşım tarzında merkezi rol oynar. Bilimsel ihtilaflar genellikle, olgulara ve olgulara ilişkin kesin delillere başvurularak çözülmesi gereken tartışma türleri olarak görülürler. Fakat birçok bilimsel ihtilafın önemli politik, etik ve ekonomik imaları bulunmaktadır (Engelhart ve Caplan 2012: 142). Bu ihtilaflar ayrıca bilimsel, teknik ve tıbbi uzmanlar arasındaki kamusal uyuşmazlıkları karakterize ederler. Bu ihtilaflar, psikoloji alanında ister *hayvanların bilişleri* (animal cognition)<sup>2</sup> ister *ırk ve zekâ* (race and intelligence)<sup>3</sup> ister *dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu* (attention deficit hyperactivity disorder controversies)<sup>4</sup> ister *homoseksüelliğin psikolojik bir hastalık olup olmadığı* (homosexuality as a mental disorder)<sup>5</sup> gibi başlıklarda olsun bilim insanlarının ve uzmanların tartışmaya katılımını gerektirir. Bu durum, katılımcıları tartışmada bir tarafın savunucusu hâline getirebilir.

Geleneksel olarak tarafsız, ön yargısız ve objektif olan uzmanlar ve bilim insanları, ihtilafların rasyonel ve otoriter hakemi olarak-en azından bilim cemaati tarafından desteklenmiştir. Ancak, olgulara dayanarak yapılan bilimsel çalışmaların yorumları, ihtilafı çözme ve sorunları giderme konusunda yetersiz kaldığı iddia edilerek eleştirilmiştir. Şimdilerde uzmanların uyuşabilecekleri ve uyuşmayacakları yolunda yaygın bir kamusal anlayış vardır. Bu yaygın anlayışa göre uzmanlar “objektivitelerini” garantileyen kesin bir bilimsel metodolojiyi kullanmamaları nedeniyle yanılmaz

---

<sup>1</sup> Merton’un bilim sosyolojisi metinleri için bakınız: Norman W. Storer (editör), *The Sociology of Science: Theoretical Empirical Investigations*, The University of Chicago and London 1973.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Douglas Fox, “The Limits of Intelligence”, *Scientific American*, 14.06. 2011. (<http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=the-limits-of-intelligence>)

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Nisbett, R. E., Aronson, J., Blair, C., Dickens, W., Flynn, J., Halpern, D. F., & Turkheimer E., “Group Differences in IQ Are Best Understood as Environmental in Origin”, *American Psychologist*, Eylül 2012.

([http://people.virginia.edu/~ent3c/papers2/Articles%20for%20Online%20CV/Nisbett%20\(2012\)%20Group.pdf](http://people.virginia.edu/~ent3c/papers2/Articles%20for%20Online%20CV/Nisbett%20(2012)%20Group.pdf))

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Dr Jennifer Erkulwater; Dr Rick Mayes; Dr Catherine Bagwell, *Medicating Children: ADHD and Pediatric Mental Health*. Cambridge: Harvard University Press 2009.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton: Princeton University Press 1987.

değildirler, ayrıca düşünüldüğü üzere farazi “tarafsız” tavsiyelerini mesleki, ekonomik ya da politik mülahazalar etkilemiş olabilir (Martin ve Richards 2012: 172).

Bilimsel ihtilaflar gerek bilim tarihçilerinin gerekse bilim sosyologlarının ilgisini cezbetmektedir. Çünkü Anne E. Edder’in de ifade ettiği gibi “İhtilaflar, ihtilafın yaşandığı konunun cesurca araştırılmasına ve bilimin ilerlemesine neden olurlar” (Engelhart ve Caplan 2012: 142). Ayrıca ihtilaf üzerine yapılan tartışmalar, literatür açısından oldukça verimlidirler. Bu literatürü analiz edenler, bilim insanlarını ve bilim insanı olmayanların sergiledikleri tutumları ve takındıkları rolleri inceleyebilirler. İhtilafların nasıl ve neden ortaya çıktıklarını, bilim cemaatinin bunları nasıl karşıladığını ve sonlandırma süreçlerini analiz edebilirler.

İhtilaf analizlerine yönelik birçok farklı yaklaşım çeşidi vardır. Bunlardan en yaygın olanları, *pozitivist* yaklaşım, *konstrüktivist* yaklaşım, *grup politikası* yaklaşımı ve *sosyal yapısal* yaklaşımdır. Bu makalede pozitivist yaklaşımla konstrüktivist yaklaşımı ele alarak, ihtilaf analizi yapmaya çalışacağız. Her iki yaklaşımında avantajlarını ve dezavantajlarını göz önüne alarak *LSD kullanımı ile mistik tecrübenin benzerliğine* ilişkin ihtilafı açıklamaya çalışacağız. Daha sonra bu konu hakkındaki görüşleri pozitivist yaklaşım ve konstrüktivist yaklaşım ile analiz edeceğiz. Son olarak ise incelemelerimizin ışığında, bu iki yaklaşımın farklı yönlerine değineceğiz. Sonuç olarak LSD kullanımı ve mistik tecrübenin benzerliği konusuna geri dönerek ihtilafın sonlandırılmasına ilişkin önerilerimizi sunacağız. Amacımız ne ihtilafı konu hakkında net bir hüküm vermek ne de bu iki yaklaşımdan birini diğerine üstün tutmak veya övmektir. Nihai kararı okuyucuya bırakmaktır.

Bu çalışmada kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu ihtilaf üzerine yapılan önemli çalışmalar, literatür taraması yapılarak gözden geçirilmiştir. İhtilafı konu üzerinde çalışmalar yürüten bilim insanları ile mülakatlar yapamamamız ve konu ile ilgili olarak yapılan bütün araştırmalara ulaşamamış oluşumuz bu araştırmamızın sınırlılığdır.

### **LSD Kullanımı ve Mistik Tecrübenin Benzerliği**

Sanrı gördüren (psychedelic)<sup>6</sup>, LSD (liserjik asit dietlamid), DMT (dimethyltryptamine), meskalin, psilocybin, vb. ilaçların ve bazı mantar çeşitlerinin yaşattığı tecrübe ile trans, meditasyon, yoga, sema, vecd hâli gibi mistik tecrübeler<sup>7</sup> aynı ya da benzer tecrübeler midir? Bu ilaçlar mistik tecrübeleri tetikler mi? Mistik tecrübe aslında beyinde meydana gelen kimyasal bir değişikliğin ürünü mü? Mistik tecrübeler ile sanrı gördüren ilaçlar benzerliğin ötesinde tamamen aynı yapıda ise mistik tecrübe ile şizofreni gibi (sanrı görülen) çeşitli ruhsal hastalıklar aynı kategoride mi değerlendirilmelidir? Bu sorulara verilen yanıtların farklılığı ihtilafı meydana getirmektedir.

---

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Grinspoon, Lester, & Bakalar, James. B. (Eds.). *Psychedelic Reflections*, New York: Human Sciences Press, 1983.

<sup>7</sup> Mistik tecrübe: Yüksek ve büyük bir güç ile temas kurma, birlik olma hissinin olduğu ekstazik bir deneyimdir. Dinî tecrübelerin, mistik deneyimleri katkısı olmakla birlikte herhangi bir dinî inançla ilişkili olması gerekmez. Hatta dinî inanca sahip olan insanların bir kısmı mistik tecrübeleri hiç yaşamazlar.

Bu konudaki en meşhur deney Walter N. Pahnke'nin 1962 yılında Boston Üniversitesinin Marsh Şapel'inde gönüllü Harvard İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapmış olduğu The Marsh Chapel Experiment (The Good Friday Experiment)<sup>8</sup> adıyla bilinen deneydir. Öğrenciler rastgele iki gruba ayrılmıştır. Öğrencilerin yarısına psilocybin verilmiş, diğer yarısı olan kontrol grubuna ise niyasin (nikotinik asit) verilmiştir. Fakat deneklerin tamamı psilocybin aldığını düşünmektedir. Bu deneyde niyasinin, *placebo* etkisi göstermesi beklenmiştir. Niyasinin beklenen etkileri (yüz kızarması vs.) bir saat içinde sona ermiştir. Ancak psilocybin etkileri giderek yoğunlaşmıştır. Deney sonucunda psilocybin alan deneklerle kontrol grupları benzer davranışlar sergilemiştir<sup>9</sup> (Pahnke 1963: 295-313). Good Friday Deneyi'nin metoduna yöneltilen ilk ciddi eleştiri 1991 yılında psikolog Rick Doblin tarafından yapılmıştır. Mutidisipliner Pschedelic Çalışmaları Derneğinin kurucusu olan R. Doblin, *Pahnke's "Good Friday Experiment" A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique*<sup>10</sup> adlı eserinde W.N. Pahnke'yi eleştirmiştir. Bu konudaki son ciddi deney Johns Hopkins Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Bölümünde çalışan Profesör Ronald R. Griffiths başkanlığında yapılmıştır. Söz konusu deney, 36 gönüllü denegin 30 mg psilocybin almasının ardından geçen 14 hafta boyunca davranışları ve duyu durumları gözlemlenerek yapılmıştır. Deneklerin % 64'ü hayatlarındaki en anlamlı ve kayda değer deneyimin bu olduğunu söylemiştir. Yine aynı deneklerin % 58'i hayatlarından daha fazla zevk aldıklarını ve bunun mistik bir deneyim olduğunu ifade etmiştir (Griffiths vd. 2008: 10).

Bu konu ile ilgili olarak yapılmış en önemli deneyleri yukarda sıraladık ancak psilocybin gibi sanrı gördüren ilaçların yaşattığı tecrübe ile mistik tecrübenin benzer olduğunu savunan birçok bilim insanı bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bunlardan önemli gördüğümüz birkaçının sadece isimlerini vermekle yetineceğiz. Alman antropolog Christian Rätsch<sup>12</sup> 400'ü aşkın bitki çeşidinin sanrı gördüren özelliklerini incelediği *The Encyclopedia of Psychoactive Plants*<sup>13</sup> adlı eserinde iki tecrübenin bir birine benzer özelliklerine değinir. Psikiyatri ve Psikofarmakolog Rick Strassman<sup>14</sup>, *DMT: The Spirit Molecule* adlı eserinde 60 gönüllü üzerinde 400 doz DMT ile yaptığı deneyin sonucunda iki yaşantının benzer doğalara sahip olduğunu göstermiştir. Çek psikiyatrist Stanislav Grof<sup>15</sup> yazmış olduğu 24 eserin büyük bir kısmında LSD gibi sanrı gördüren ilaçları konu edinmiştir.

<sup>8</sup> Marsh Şapeli Deneyi (Kutsal Cuma Deneyi) Kutsal Cuma: Hristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine inandıkları Paskalya Pazarından önceki cumaya denk gelen gündür.

<sup>9</sup> Bu deneyi konu alan belgesel film çekilmiştir. Söz konusu belgesel fragmanını şu adresten izleyebilirsiniz: (<http://www.youtube.com/watch?v=G6mlyt34-gc>)

<sup>10</sup> Rick Doblin, "Pahnke's "Good Friday Experiment" A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique", *The Journal of Transpersonal Psychology* 1991, Vol. 23. No.1. ([http://www.neurosoup.com/pdf/doblin\\_goodfriday\\_followup.pdf](http://www.neurosoup.com/pdf/doblin_goodfriday_followup.pdf))

<sup>11</sup> Bu konu hakkında Coleen LeDrew Elgin tarafından Purdue Üniversitesi'nin kütüphane arşivlerine dayanarak çekilmiş Science and Sacraments adlı belgeselin web adresi: (<http://scienceandsacraments.com>)

<sup>12</sup> Kişisel web adresi: (<http://www.christian-raetsch.de>)

<sup>13</sup> Rätsch, Christian, *The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and Its Applications*, Park Street Press, U.S 2004.

<sup>14</sup> Kişisel web adresi: (<http://www.rickstrassman.com>)

<sup>15</sup> Kişisel web adresi: (<http://www.stanislawgrof.com>)

Bunlardan en önemlisi *LSD Doorway to Numinous* adlı eseridir. Amerikan nörolog ve aynı zaman Zen Rahibi James H. Austin<sup>16</sup>, *Zen and The Brain* adlı eserinde beynin nörolojik işleyişi ile meditasyon yapma arasındaki bağı göstermiştir. Bu eseri kendisine Scientific and Medical Network Kitap ödülünü 1998 yılında kazandırmıştır. Yapılan deneyler her iki tecrübenin de insan beyninde benzer etkiler oluşturduğunu göstermektedir. Ancak ihtilaf iki deneyimin farklı sonuçlar verdiği konusunda çıkmaktadır. Ayrıca her iki deneyimi “benzer” kabul etmek ile “tamamen aynı” olduklarını kabul etmek konusunda ihtilaf yaşanmaktadır. Bu ihtilaf psikologları, fizyologları, nörologları, psikiyatristleri, nöroteologları<sup>17</sup> ve teologları (kendi içlerinde de) karşı karşıya getirir. Bu itilaf ayrıca LSD gibi maddelerin yasal kullanımını ile ilgili olarak kamusal bir yön taşır ve bu bakımdan kanun koyucuları da tartışmaya dâhil eder.

## İhtilaf İnceleme Yaklaşımları

### Pozitivist Yaklaşım

Pozitivist yaklaşım kısaca sosyal bilimcinin, nesnel ve olgulara dayanan bilimsel metotları benimsemesini ve problemlerin analizine bu yöntemlerle yaklaşmasını temel alır. Bilim insanları LSD tecrübesiyle mistik tecrübenin benzer hatta bire bir aynı olduğunu söylüyorsa bu analizi yapan için başlangıç noktası olur.

Bazı durumlarda bilimsel kanıtlar eksik veya çelişkili olabilir. Soğuk füzyon (cold fusion)<sup>18</sup> veya tropik fırtınaların küresel ısınmaya yol açması<sup>19</sup> gibi konularda bilimsel tartışmalar olağandır. Ancak belirsizlikler ortadan kalkarsa ispatlanan görüşe karşı çıkması beklenen çok az sayıda bilim insanı olacaktır.

Bilimsel sorun (problem) net bir çözüme kavuşmuş olsa bile ihtilaf devam edebilir. Bu problem daha sonra bir şekilde ihtilafın var olmasını açıklayan bir olgu hâline gelir. Bu genellikle bilimsel görüşün eleştirilmesi manasına gelir. Eleştirmenler delillere rağmen neden direnmektedirler? Eleştirmenler kimdir ve görüşlerini idretmelerindeki kazançları nedir? Eleştirmenler şirketler, hükümetler ve “hakiki müminler”den oluşan gruplar gibi daha büyük güçlerle nasıl ilişkiye girmektedirler? Bu yaklaşım bir “hata sosyolojisi”dir: Yanılanların yanılma nedenleri keşfedilmek üzere analiz yapılır (Martin ve Richards 2012: 174).

LSD ve mistik tecrübe benzerliğini pozitivist yaklaşım üzerinden analiz edecek olursak:

Dinî ve mistik tecrübe sırasında beyindeki prefrontal korteks, temporal loblar ve parietal alanlarda çeşitli değişimler meydana gelmektedir. Benzer değişimler LSD gibi sanrı gördüren ilaçlar kullanıldığında da gözlemlenmiştir (Previc 2006: 533; Huntenlocher ve Courten 1987: 6). Beyinde gerçekleşen nörolojik bulgulara rağmen ikisinin farklı

---

<sup>16</sup> Kişisel web adresi: (<http://zenandthebrain.weebly.com>)

<sup>17</sup> Dinî ve mistik yaşantıların biyolojisini araştıran bilim dalına nöroteoloji adı verilir.

<sup>18</sup> Bu hakkında derlenmiş çok sayıdaki kitap listesi için bakınız: <http://www.dieterbritz.dk/fusweb/index.php>

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: H.T.E., and Caplan, A.L., eds., *Scientific controversies: Case studies in resolution and closure of disputes in science and technology*: Cambridge, Cambridge University Press. (<http://www.visionlearning.com/en/library/Process-of-Science/49/Scientific-Controversy/181>)

yaşantılar olduğu söylemi devam etmektedir. Bu noktada sosyal bilimcinin görevi bu karşı çıkışın nedenlerini araştırmak ve olgulara dayanarak ispatlanmış bu benzerliğin en iyi şekilde nasıl destekleneceğini araştırmaktır. Ayrıca bu benzerliğe karşı çıkan tarafların psikolojik, kültürel ve sosyal temellerini incelemelidir.

Bu yaklaşım pozitif bilimlerin, yöntem ve metotlarının sosyal bilimlerde de uygulanabileceğine dayanır. Doğanın tek bir hakikatinin bulunduğu ve bilimsel bilginin bu hakikate en yakın bilgiyi sunduğu kabul edilir. Bilim insanlarının inandıkları şeye neden inandıklarını sorgulamaya gerek yoktur, çünkü doğayla bilimsel bilgi arasında etkili hiçbir sosyal faktörün olmadığı düşünülür. Doğanın bu ifşalarını kabul etmeyenlere farklı şekilde muamele edilir. Onların davranışının sosyal bir açıklaması olması gerektiği varsayılır. Bildik sosyal bilim araçlarından yararlanır: Bireysel psikoloji, inanç sistemleri, sosyal roller, etkili çıkar grupları vb. nin analizi (Martin ve Richards 2012: 176).

Pozitivist yaklaşımla analiz yapanlar, aynı zamanda bilimsel bulguların destekleyicisi konumundadır. Bu yaklaşımın sınırlılığı tam da bu nokta üzerinden eleştiri alır. Çünkü analiz edilen durumun belirlenmesi bilim insanlarına bağımlıdır. Bilim insanlarının görüşleri değişirse bu yeni duruma uygun analiz yapması gerekir. Diğer bir sınırlıma ise sosyal bilimcinin kognitif<sup>20</sup> alandaki, özellikle Ortodoks konumun formasyonunda ve sürdürülmesindeki sosyal faktörleri incelemelerinin engellenmesidir. Fakat bunlar yalnızca, pozitivist yaklaşıma temel teşkil eden varsayımlardan bazılarını reddedenlerin bakış açısına göre “sınırlamalar”dır.

### **Konstrüktivist Yaklaşım:**

Konstrüktivist yaklaşım analistlerine göre bilimsel ihtilaflar, bilimsel bilgiyi meydana getirmenin önemli bir parçasıdır. Onlar öncelikle sosyoloğu, doğal dünyaya ilişkin bir hazır (ready-made) alternatif açıklamalar takımıyla teçhiz ederler ve dolayısıyla bu açıklamaların doğrudan doğa tarafından verilmediğini aksine, onlara bilim insanlarının doğal dünya hakkındaki açıklamalarına aracılık eden sosyal süreçlerin ve müzakerelerin ürünleri olarak yaklaşılabileceğini ima ederler (Martin ve Richards 2012: 178).

Bu yaklaşım temelde pozitivist yaklaşımla hesaplaşma gayretindedir. Çünkü pozitivist yaklaşımda bilimsel bilgi iddiaları analist tarafından kabul edilir. Buna bağlı olarak yapılan sosyal analiz bilimsel bilgi tarafını destekler nitelikte yapılır. Konstrüktivist yaklaşımda durum farklıdır çünkü sosyal analiz, ihtilafli konuyu savunanlara olduğu kadar ihtilafli konuya da uygulanır. Ayrıca ihtilafın tarafları aynı kavramsal araçlarla analiz edilir. Bu analizin altında simetri ilkesi yatmaktadır. Yani bu durum çatışan iddiaların tarafsız olarak ele alınmasına vurgu yapar. Sosyolog ya da tarihçi, ister doğru ister yanlış ister rasyonel ister irrasyonel ister başarılı ister başarısız olarak algılsın, doğal dünya hakkındaki bütün inançlara bağlılığı eşit ve simetrik bir tarzda açıklamaya

---

<sup>20</sup> Kognitif ihtilaf, bilgi konusundaki ihtilaf-deney ve gözlem sonucunda çözülebilir. Sosyal ihtilaf, bilimsel olmayan meseleler hakkındaki ihtilaf-belirsiz bir şekilde devam edebilir. (Bu dipnot altını yapılan makalede verilmemiştir.)



çalışmalıdır (Martin ve Richards 2012: 178). Kısaca hiçbir tarafı diğeri üzerinde tutmamalı ve bir ayrıcalık tanınmamalıdır.

Bu çalışma alanı için en verimli alanlar çözülmemiş ihtilaflardır. Çünkü bilimsel bilginin inşa edilme sürecinde inceleme yapılabilir. İhtilaflı konuya benzer daha önceden çözülmüş sorunları gündeme getirebilir. İhtilafın sona ermesi durumunda, bir tarafın nasıl doğru yolu izlediğini ve diğer tarafın nasıl yanıldığını rahatlıkla inceleyebilir. Bu noktada şu noktaya özellikle değinmek gerekir. Çünkü konstrüktivist yaklaşımda bilimsel bilginin “doğruluğu” ya da “yanlılığı” doğada ve olgularda yatan hakikat olarak değil, bilim insanlarının yorumlarından, eylemlerinden ve pratiklerinden doğan şeyler olarak görülür. Yani ihtilafın çözümünde bilimsel bilgidен daha çok baskın olan tarafın (cemaatin) görüşü etkili olur.

LSD ve mistik tecrübe benzerliğini konstrüktivist yaklaşım üzerinden analiz edecek olursak:

LSD ve benzeri sanrı gördüren ilaçların mistik tecrübeye benzerliğini gösteren deneyler, sanrı gördüren ilaçların beyindeki prefrontal kortekste ve temporal lobların işlevlerindeki değişimin mistik tecrübeye benzediğini göstermiştir. Serotonerjik sistem başta olmak üzere nörotransmitterlerin mistik yaşantılarda ve sanrı gördüren ilaçların alımında rol aldığı ortaya konmuştur. Ayrıca deneylere katılan deneklerin ifadeleri büyük oranda bu iki deneyimin benzer olduğu yönündedir. Birkaç bilim insanı ve eleştirmenin -ki bu eleştirmen genellikle ilahiyat kökenlidir- bu deneylerdeki metodolojik hatalara değinmesi ya görmezden gelinmiş ya da yok sayılmıştır. Eleştirmenlerin değindiği bir diğer husus olan bu iki deneyimin benzer olması tamamen aynı olduğu anlamına gelmediği yönündedir. Ayrıca dinsel ve mistik tecrübeler, özü gereği başka bir kimseye tam olarak aktarılamaz ve anlatılamaz. Dinsel ve mistik tecrübenin kişiye özel olması mistisizmi eleştiren birçok filozofa göre, mistik tecrübeyi, yanılısamadan (illüzyon) ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır (Aydın 1999: 92). Bu bağlamda mistik tecrübeleri kimyasal bir tepkimeye indirmek ruhsal yaşantıları yok saymak anlamını taşıyabilir. William James bu tutumu ağır ifadelerle şu şekilde eleştirmiştir: Dinsel tecrübeyi bulanık bir şekilde karacığere bağlamak suretiyle değerini küçültmek eğiliminde olan Tıbbî Materyalizmin yanı sıra, Freud ve izleyicilerinin yaptıkları gibi onu içgüdülere ve özellikle cinsiyet içgüdüsüne indirgemeye kalkışmak da mantıksız, keyfî, saçma, çelişkili ve basite irca edici bir tutumdan başka bir şey değildir (James 1902: 22-23).

Konstrüktivist yaklaşım, bilimsel bilginin içeriğini de tartışma konusu hâline getirir. İhtilaflı konuda her iki taraftan görüşlerine aynı değerde önem vererek analizini yapmaya gayret gösterir. Bu durum sosyolojik analizi yapanın, bilimsel bilginin içeriği ile ilgili olan iki görüşe de aynı mesafede olmasını gerektirir. Bu durum kaçınılmaz olarak bilimsel olmayan yaklaşımında desteklenmesini gerektirir.

Konstrüktivist yaklaşım pratisyenleri tartışmalı bilgi iddialarının derin sosyal analizleriyle ilgili hedeflerini izlerken neredeyse yalnızca, bilimsel cemaatteki gruplarla aktörler arasındaki mikro düzeyde eylem ve etkileşime odaklanmışlardır. Bu pratisyenlerin bilimsel bilginin oluşumundaki mesleki rollerinden, sosyal güçlerinden ve

daha kuşatıcı yapısal etkilerden karakteristik kaçınışları ciddi bir sınırlama olarak görülebilir (Martin ve Richards 2012: 181).

### **İhtilaf Yaklaşımlarının Karşılaştırılması:**

Yukarıda ana hatlarıyla iki farklı yaklaşımın bir ihtilafı nasıl analiz ettiklerine değinmiş olduk. Her iki yaklaşımda kendine has avantajlara ve dezavantajlara sahip olduğunu kısaca göstermeye çalıştık. Bu denli kısa ve sınırlı çalışmada bunu tam olarak serimlemek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak her iki yaklaşım hakkında genel bir fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Bu iki yaklaşımın bilimsel bilgiyi ele alış biçimleri farklıdır. Pozitivist yaklaşım bilgiyi pozitivist olarak ele alırken, konstrüktivist yaklaşım rölativist bir tutumla ele alır. Pozitivist yaklaşımın analiz odağında bilimsel cemaatin içi varken, konstrüktivist yaklaşımda bilimsel cemaatin dışı bulunmaktadır. Ayrıca pozitivist yaklaşım tartışmanın kapanması hususunda olgulara dayanan bilimsel bilgiyi yeterli bulurken, konstrüktivist yaklaşım bilimsel cemaatin mikro politikasındaki üst düzey ikna etme ve iletişim gücünü (yeteneğini), bilimsel bilgiyi ve politikayı uygun bulabilir.

Konstrüktivist yaklaşım, bir araştırma programı olarak en olgun ifadesini 1970’lerde Edinburgh “güçlü program”ında bulmuştur. Temel tez, bilimsel bilgi olarak kabul edilenin, içine gömülü olduğu kültüre ya da hayat tarzına görece olduğu fikridir. Dolayısıyla metodolojik açıdan Güçlü Program’ın Merton’un “normlar”a verdiği açıklayıcı gücü “çıkarlar”a aktardığı da söylenebilir. Bu program, bir yanıyla Karl Mannheim’in bilgi sosyolojisinin bilimsel bilgiyi de kapsayacak şekilde genişletilmesi talebidir (Öğütte ve Balkız 2010: 15).

Pozitivist yaklaşım sosyal bilimlerde uzun bir tarihe sahip pozitivist geleneği yansıtır ve bu yaklaşımın en güçlü takipçileri ABD’de dir. Bilimsel bilginin rölativist sosyolojisini, büyük ölçüde Britanya merkezli Social Studies of Science (Bilimle ilgili Sosyal İncelemeler) dergisiyle tanınan bir grup araştırmacı yürütmektedir (Martin ve Richards 2012: 184).

Pozitivist yaklaşım, bilimsel doğruluk ve geçerlilik kriterlerinin hiçbir tarihsel kökene bağlanamayacağını ve bu husustaki sosyolojik soruşturmaların meşru olmadığını savunmakta ve buna bağlı olarak da bilim topluluğun “kendine has” normlara sahip, “özgür” birey araştırmacılarından oluşan “özel türden” bir topluluk olduğunu iddia etmekte idi. Rölativist yaklaşımlar ise ironik bir biçimde, bilimsel bilginin üretim sürecinin öznesi olarak bilim topluluğunu koymakla birlikte, hiçbir karşılaştırmaya ve ilişkilendirmeye olanak vermeyen anlayışları sonucu, “özel türde bir topluluk” olarak tanımladıkları bilim topluluğunu her türlü politik ve ekonomik soruşturmaya kapatmaktadır (Öğütte ve Balkız 2010: 17-18).

### **Kapanma:**

İhtilafı bir konunun sona ermesine ya da başka bir ifade ile çözümlenmesine kapanma denir. Her iki yaklaşımda daha önce kısaca değindiğimiz üzere farklı kapanma tarzları vardır. Pozitivist yaklaşıma göre problemin kapanması apaçık olarak olgulara dayanarak gösterilebilir. Olguların rasyonel analizinin ve incelenmesinin belirlediği bilimsel bilgi

açısından doğru (haklı) olan taraf bilim cemaatinde kabul görmelidir. Fakat bazı durumlarda ekonomik ve politik baskılar altında bu durum gerçekleşmeyebilir. Çeşitli sosyal süreçlerin bilimsel ihtilafın doğru çözümünü sekteye uğrattığı ya da çarpıttığı için ihtilafın kapanmasıyla ilgili inceleme pozitivist analistlerin zihin meşgalesi olmuştur (Engelhart ve Caplan 2012: 156-159).

Konstrüktivist yaklaşım analistleri de kapanmaya önem verirler. Ancak pozitivistlerden farklı olarak kendi ilgileri bilginin üretimindeki her sosyal sürece yöneltilmiştir ve kapanma, çekişmeli ihtilaf sürecinde bilginin sertifikasyonunun son aşamasıdır ve dolayısıyla konstrüktivist analizin açıklayıcı kriteridir. İlgili odağının genellikle bilimsel cemaatin içi olması nedeniyle kapanma analizi çoğunlukla bilim insanları, araştırma grupları ve mesleki ilişkiler ağı üzerindeki başarıları ikna etme süreçlerine odaklanır.

Sonuç olarak, bilim sosyolojisi alanında yapılan analizler, incelemeler ve açıklamalar sadece bir yaklaşım açısından değil de olabildiğince çok farklı yaklaşımla, eklektik bir biçimde ele alınırsa daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir. Çünkü her yaklaşımın kendine has sınırlılıkları bulunmaktadır.

## KAYNAKLAR

- AUSTIN James H., (2006), **Zen Brain Reflections**, Massachusetts: MIT Press.
- AYDIN Mehmet, (1999), **Din Felsefesi**, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- BAYER Ronald, (1987), **Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis**, Princeton: Princeton University Press.
- CHRISTIAN Rättsch, (2004), **The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and Its Applications**, U.S: Park Street Press.
- DOBLIN Rick, (1991), "Panhke's "Good Friday Experiment" A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique", **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 23, No. 1, [http://www.neurosoup.com/pdf/doblin\\_goodfriday\\_followup.pdf](http://www.neurosoup.com/pdf/doblin_goodfriday_followup.pdf), Erişim Tarihi: 14.03.2014.
- ENGELHARDT, H.T., CAPLAN, A.L., (Ed.), **Scientific Controversies: Case Studies in Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology**, Cambridge, Cambridge University Press, <http://www.visionlearning.com/en/library/Process-of-Science/49/Scientific-Controversy/181>, Erişim Tarihi: 21.05.2014.
- ENGELHART, H. Tristram, CAPLAN, Jr. & CAPLAN, Arthur, (2012), "İhtilaf ve ihtilafın Kapanma Modelleri: Bilginin, Değerlerin ve Politik Güçlerin Etkileşimi", **Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar**, (Çev. ve Ed. Mihriban ŞENSES), s. 141-171, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- ERKULWATER, Dr Jennifer, MAYES, Dr Rick, BAGWELL, Dr Catherine, (2009), **Medicating Children: ADHD and Pediatric Mental Health**, Cambridge: Harvard University Press.

FOX, Douglas, “The Limits of Intelligence”, **Scientific American**, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=the-limits-of-intelligence>, Erişim Tarihi: 14.06.2014.

GRIFFITHS, R. R., RICHARDS, W. A., JOHNSON, M.W., McCANN, U.D., JESSE, R., (2008), “Mystical-Type Experiences Occasioned by Psilocybin Mediate the Attribution of Personal Meaning and Spiritual Significance 14 Months Later”, **Journal of Psychopharmacology**, Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: SAGE Publication Ltd, pp. 2-12, <http://csp.org/psilocybin/Hopkins-CSP-Psilocybin2008.pdf>, Erişim Tarihi: 11.07.1014.

GRINSPOON, Lester, BAKALAR, James. B. (Ed.), (1983), **Psychedelic Reflections**, New York: Human Sciences Press.

GROF, Stanislav, (2009), **LSD: Doorway to the Numinous: The Groundbreaking Psychedelic Research into Realms of the Human Unconscious**, U.S.: Park Street Press.

HUTTENLOCHER, P.R, COURTEN, C., (1987), “The Development of Synapses in Striate Cortex of Man”, **Human Neurobiology**, V. 6, pp. 1-9. <http://europepmc.org/abstract/MED/3583840>, Erişim Tarihi: 20.08.2014.

MARTIN, Brain, EVELLEEN, Richards, (2012) “Bilimsel Bilgi, İhtilaf ve Kamusal Karar Alma”, **Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar**, (Çev. ve Ed. Mihriban ŞENSES), s. 171-197, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

MERTON, Robert K., (1938) **Science, Technology and Society in Seventeenth Century England**, Osiris: The University of Chicago Press.

NISBETT, R. E., ARONSON, J., BLAIR, C., DICKENS, W., FLYNN, J., HALPERN, D. F., TURKHEIMER E., (2012), “Group Differences in IQ Are Best Understood as Environmental in Origin”, **American Psychologist**, [http://people.virginia.edu/~ent3c/papers2/Articles%20for%20Online%20CV/Nisbett%20\(2012\)%20Group.pdf](http://people.virginia.edu/~ent3c/papers2/Articles%20for%20Online%20CV/Nisbett%20(2012)%20Group.pdf), Erişim Tarihi: 21.03.2014.

NORMAN, W. Storer, (Ed), (1973) **The Sociology of Science: Theoretical Empirical Investigations**, Chicago: The University of Chicago and London.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın, BALKIZ, Bekir, (Ed.), (2010) “Bilim Sosyolojisi Üzerine Bazı Tespitler ve Gündem Önerileri”, **Bilim Sosyolojisi İncelemeleri**, s. 11-29, Ankara: Doğubatu Yayınları.

PAHNKE, Walter N., (1963), **Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness**, Harvard University, June. [http://www.erowid.org/entheogens/journals/entheogens\\_journal3.shtml](http://www.erowid.org/entheogens/journals/entheogens_journal3.shtml), Erişim Tarihi: 21.03.2014.

PREVIC, Fred H., (2006), “The Role of the Extrapersonal Brain Systems in Religious Activity”, **Conscious Cognition**,

[http://www.student oulu.fi/~taneliha/%20/The\\_role\\_of\\_the\\_extrapersonal\\_brain\\_systems\\_in\\_religious\\_activity.pdf](http://www.student oulu.fi/~taneliha/%20/The_role_of_the_extrapersonal_brain_systems_in_religious_activity.pdf), Erişim Tarihi: 02.09.2014.

STRASSMAN, Rick, (2001), **DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences**, U.S.:Park Street Press.

WILLIAM, J., (1902), **The Varieties of Religion Experience**, New York, Londra: Longmans, Gren and Co., <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/wjames/varieties-rel-exp.pdf>, Erişim Tarihi: 12.06.2014.

## 1864 KAFKAS GÖÇÜ HAKKINDA BİR RAPOR\*

### Özet

Osmanlı İmparatorluğunun 19. yüzyılda maruz kaldığı göç hareketlerinden Kırım Savaşı sonrası gerçekleşenler, imparatorluk coğrafyasında yeni bir sosyal hareketlilik başlattı. Bilhassa 1864 yılında Çerkeslerin sürgünü ile başlayan büyük göç, Osmanlı hükümetini daha öncekilerle mukayese edilmeyecek bir göç hareketi ile karşı karşıya bıraktı. Bu göç dalgası, göçmenlerin Osmanlı topraklarına giriş yaptıkları Trabzon ve Samsun gibi limanlarda çok ciddi sorunlara neden oldu. Temelde Muhacirin Komisyonu tarafından yönetilen bu göç süreci, ortaya çıkardığı siyasi ve sosyal sonuçlar bakımından uluslararası kamuoyunun da ilgisini çekti. Bu bakımdan uluslararası bir nitelik taşıyan Meclis-i Tahaffuz bu süreci yakından takip etti. Bu çalışma, Meclis-i Tahaffuz'un bir delegesi olarak Bâb-ı Âlî tarafından Mart 1864'te özel bir görev ile Trabzon ve Samsun'a gönderilen Dr. Barozzi'nin Meclis-i Tahaffuz'a gönderdiği raporlarından hareketle, meclisin Fransa delegesi olan Antoine Fauvel'nin Trabzon ve Samsun'daki göçmenlerin koşullarına ilişkin hazırladığı raporu konu almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** 1864 Kafkas Göçü, Trabzon, Samsun, Dr. Barozzi, Fauvel, Meclis-i Tahaffuz, Salgın Hastalıklar.

## A REPORT ON THE CAUCASIAN MIGRATION OF 1864

### Abstract

The immigrations that the Ottoman Empire was exposed in the 19th century launched a new social mobility in Ottoman territories after the Crimean War (1853-1856). Especially, the immigrations in 1864, starting with the great emigration of the Circassians after the Russian conquest, faced the Ottoman government a huge and massive migration movements that could not be compared with the previous immigrations. This immigration process, led to serious issues to Ottoman ports as Trabzon and Samsun which served as main entry points in Ottoman territories. This process, managed basically by the Refugee Commission, was an issue for international community in terms of the political and social consequences of the immigration. In this context, the Quarantine Council that had an international character closely followed this process. This study aims to investigate the report on the conditions of immigrants in Trabzon and Samsun by Antoine Fauvel, French Delegate of Quarantine Council, which based on the reports of Dr. Barozzi, who was sent by the Sublime Porte, as a member of the Quarantine Council to these port cities.

**Keywords:** The Caucasian Migration of 1864, Trabzon, Samsun, Dr. Barozzi, Fauvel, The Quarantine Council, Epidemic Diseases.

\* “L’Émigration Circassienne en Turquie, Imprimerie de Levant Herald, Constantinople 1864” künyeli çalışmanın çevirisine dayanan bu yazının “Özet”ler, “Anahtar Kelimeler”, “Giriş”, “Sonuç” ve “Kaynakça” bölümleri Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ tarafından hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

Osmanlıda tarihinin her dönemi için en önemli olgulardan olan göç, bilhassa 18. yüzyıldan itibaren “içe doğru göç” şeklinde yeni bir boyut kazandı. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan toprak kayıpları, kaybedilen bu bölgelerden Osmanlı ülkesine doğru göç hareketleri başladı. Özellikle bu sürecin başlangıcı olarak Karadeniz’deki Osmanlı hâkimiyetine son veren 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, sonuçları itibarıyla Kırımlı Müslüman halkın geleceği açısından önemli bir dönüm noktası oldu. 1783’te Rusya’nın Kırım’ı tamamen ilhak etmesi, ileride gerçekleştireceği Kafkasya’nın ilhakı için ilk adımı teşkil etti (Saydam 1997: 29-36). Bundan sonra Rusya, Kuzey Kafkasya’ya yönelik olarak uzun vadeli bir işgal ve yerleşme politikası uygulamaya başladı. Rus hâkimiyeti ve yerleşme politikası Müslümanların Kırım’dan göç etme sürecini de başlattı. Daha 1772’de başlayan bu göç sürecinde göçmenlerin sayısı sürekli olarak arttı. 19. yüzyılın ilk yarısında Rusya’nın, Osmanlı Devleti ve İran ile yaptığı savaşıardan galibiyetle ayrılması Rusların topraklarını Kafkasların güneyine doğru genişletmelerine fırsat verdi (İpek 2006: 28). Fakat Rusların Kafkasya’daki siyasetleri için asıl önemli dönüm noktası Kırım Savaşı oldu (Williams 2000: 79-108). Savaş sürecinde Osmanlı-İngiliz ve Fransız ittifakı, uzun zamandan beri Kafkasya’da Ruslara karşı direnen halklar arasında Kafkasya’nın geleceği için umut vaat etse de ne Batı’nın ne de Osmanlıların Kafkasya’daki Rus hâkimiyetini engellemeye yönelik aktif bir desteği gerçekleşti (Çiçek 2009: 64). Buna, Kafkasya’da Rusya’ya karşı olan direnişi organize eden Müridizm hareketinin, Şeyh Şamil’in 1859’da Ruslar tarafından ele geçirilmesiyle zayıflaması da eklenince Kafkasya’dan yeni bir göç dalgası başlamış oldu (Turgay 1991: 198; Habiçoğlu 1993: 49-66). Kafkas halklarının Hristiyanlaştırılması, planlanan yerlere iskân edilmeleri ve ellerindeki arazilerin alınarak angarya gibi hizmetlerde kullanılmalarını öngören Rus siyaseti (Karpat 2010: 164) kitlesel göçlerin başlayacağı 1863 yılının sonlarında Kafkasyalıların karşısına sadece iki seçenek sundu: Kuban steplerine yerleşerek Rus ordusuna asker vermek veya vatanını terk ederek Osmanlı ülkesine sığınmak (Yılmaz 2014a: 7-8; Şaşmaz 1999: 342; Çiçek 2009: 64). Dolayısıyla Rusya’nın bu sert politikası, Kırım Savaşı sonrasında 1856-1857’de başlayan ve 1860-1862 yılları arasında devam eden göç sürecinin üçüncü ve en büyük dalgası olan 1864-1865 dönemini de başlatmış oldu.<sup>1</sup> Şüphesiz bunlar içinde gerek göçmenlerin sayıları gerekse de yolculuk esnasında ve Osmanlı

---

<sup>1</sup> Kaynaklar Kafkaslardan yapılan göç hareketlerini, göçmenlerin sayıları, geldikleri yerler ve yerleştikleri mahaller dikkate alındığında üç dönem hâlinde incelemektedir. Bunlar 1856-1857; 1860-1862 ve 1864-1865 dönemleridir (Saydam 1999: 679; Yılmaz 2014a: 8).

topraklarında karşılaştıkları zorluklar açısından en kötü koşullar altında gerçekleşenleri, Kasım 1863'te başlayan kitlesel göçlerdi.

Bu sene 150. yıl dönümü olan bu büyük sürgün ve göç hadisesi hakkında her ne kadar geçtiğimiz senelerde bazı önemli bilimsel faaliyetler (Hacısalıhoğlu 2014) tertip edilse de konu hakkındaki çalışmaların istenilen seviyede olduğunu söylemek zordur. Türkiye'de yerli araştırmacıların daha çok yerel ölçekte incelemeyi tercih ettikleri (Keleş 2009; Satış 2012; Bayraktar 2007) Çerkes Göçü olarak da bilinen bu kitlesel göç, neden olduğu ölümler, göçmenlerin Osmanlı ülkesine sığınması ve burada karşılaştıkları sorunlar ve sonrasında çok geniş bir çerçevede incelenmeyi hak etmektedir. Bu bağlamda, bu çalışma şimdiye kadar çok az kullanılan (Yılmaz 2014a: 5-44; Yılmaz 2014b: 315-345; Yılmaz 2014d: 114-124) ve göç sürecine ilişkin oldukça önemli bilgiler veren bir raporun çevirisi ile bu alandaki çalışmalara katkı yapma ve 150 yıl önce büyük bir yıkıma uğrayan göçmenlerin yaşadığı drama bir nebze olsun ışık tutma amacındadır.

Raporu değerlendirmeden önce, göç hakkında olduğu gibi raporun kaynağı olan Meclis-i Tahaffuz, Antoine Fauvel ve Dr. Barozzi hakkında da bilgi vermek gerekmektedir. II. Mahmud döneminde sağlık alanında, koruyucu sağlık uygulamalarının ilki olarak 1838'de İstanbul'da bir Karantina Meclisi tesis edilmişti (Sarıyıldız 1994: 346). Salgın hastalıkların ortaya çıktığı ve yayıldıkları alanlar ile Avrupa arasında bir köprü vazifesi gören Osmanlı topraklarında karantina kurulmasını gerektirecek pek çok salgın zuhur etmişti. Bu salgınlardan biri olan ve 1831-1833 arasında Hindistan'dan yayılarak Yakın Doğu yoluyla Avrupa'ya sirayet eden kolera salgını, Osmanlıların karantina sistemini tesis etmelerinin dönüm noktasını teşkil etmiştir. Fakat etkili bir karantina ve sağlık sisteminin oturması biraz daha zaman aldı. İlk kez 1831 yılında İstanbul Boğazı'nda bir karantina uygulaması gerçekleştirilse de çok geçmeden salgın hastalıklara karşı mücadelede sadece karantina uygulamasının yeterli olmadığı ve konu ile ilgili bir meclisin tertip edilmesi gerekliliği görülünce Nisan 1838'de Karantina Meclisi (*Meclis-i Tahaffuz*) tesis edildi (Akyıldız 1993: 265-267; Şehsuvaroğlu 1954: 296; Şehsuvaroğlu 1951: 1-4; Yıldırım 1986: 1325-1326). Her ne kadar bu meclisin bir alt organı olarak Meclis-i Tahaffuz-ı Sâni tesis edilse de ilerleyen zamanlarda sağlık konularındaki en yetkili birim Meclis-i Tahaffuz (Fransız kaynaklarında *Conseil de santé Supérieur*; İngiliz kaynaklarında *Ottoman Board of Health*) olmuştur (Yıldırım 2010: 23; Akyıldız 1993: 269-270). Osmanlıların sağlık alanındaki bu hamlesi sadece Osmanlı Devleti'nin değil Avrupa'nın da sıhhi durumunu ilgilendirdiği için bu meclis kısa zaman sonra uluslararası niteliğe kavuştu (Sarıyıldız 1996: 9; Aydın 2004: 189). Çünkü Meclis-i



Tahaffuz'un varlığı ve iyi bir şekilde çalışması yabancı devletlerin de menfaatine olacağından bu meclise yabancı devletlerin delegelerinin dâhil olmasına karar verildi (Şehsuvaroğlu 1954: 355-357). Bunun yanında bu dönemde halk sağlığı konusunda yetişmiş Osmanlı hekimlerinin az olması nedeniyle yabancı delegelerin meclise dâhil olmaları da istenmişti (Ünver 1999: 949). Bu durumda sıhhi bir kurum olan *Meclis-i Tahaffuz*'un, yapısı itibarıyla diplomatik bir yönü de ortaya çıktı. Asıl önemlisi ise bu meclisin Avrupa'nın 17. yüzyıldan itibaren tecrübe ederek geliştirdiği uygulamaları Osmanlı Devleti'nde de tatbik eden bir kurum hâline gelmesiydi. Meclis, karantinaların tesisi, gerekli personelin tedarik edilmesi ve karantinalarda uygulanacak vergi tarifeleri gibi konuları belirleyen bir kurum oldu (Panzac 1995: 167; Panzac 1997: 223-224). Bunun yanında istihdam ettiği Avrupalı hekimler, Osmanlı sağlık teşkilatlanmasında görev yaptıkları gibi hastanelerde çalışmış, sağlık derneklerinde bulunmuş ve bu derneklerin yayınlarında yazılar kaleme almışlardır. Nitekim bu çalışma Anthoine Fauvel'nin Meclis-i Tahaffuz'a sunduğu ve daha sonra hem *Gazette Médicale d'Orient*'ta hem de ayrı basım olarak yayınlanan rapora dayanmaktadır.

Burada söz konusu olan raporu Meclis-i Tahaffuz'a sunan Fauvel'nin faaliyetlerine bakıldığında bu Fransız epidemiyoloğun 1847'den beri Meclis-i Tahaffuz'un Fransa delegesi olarak görev yaptığı görülür. 1813'te Paris'te doğan ve aldığı tıp eğitiminden sonra bronşit gibi akciğer hastalıkları konusunda uzmanlaşan Fauvel'nin Osmanlı Devleti'ndeki kariyeri 1847 kolera salgını ile başladı. Fauvel, İstanbul'a geldikten kısa bir süre sonra Meclis-i Tahaffuz'un Fransa delegesi oldu ve 1867'ye kadar bu görevde kalarak önemli çalışmalarda bulundu (Yılmaz 2014c: 190-206).

Dr. Barozzi'nin Samsun ve Trabzon'daki misyonu açısından bakıldığında ise bu görevin ortaya çıkmasında Fauvel'nin etkili olduğunu görmekteyiz. Zira 1864 Kafkas Göçü'nün Osmanlı limanlarında büyük sağlık sorunlarına neden olması üzerine Meclis-i Tahaffuz, halk sağlığı ile ilgili gerekli tedbirlerin alınması konusunda bazı uyarılarda bulunmuştu. Ayrıca, Karadeniz sahil şeridindeki tüm sağlık birimlerine Çerkes göçmenlerin vardığı yerlerde alınacak sağlık tedbirlerini içeren genelgeler hastalar, şehirlerin temizliği, gemilerin dezenfeksiyonu ve ölümlerin gömülmesi ile alakalı bazı talimatlar da gönderildi. Meclis-i Tahaffuz'un tavsiyeleriyle hükûmetin İstanbul'da aldığı sağlık tedbirleri iyi neticeler verse de bu tavsiyeler Trabzon gibi bazı yerlerde dikkate alınmadı (Yılmaz 2014a: 13). Trabzon ve diğer sahillerde gittikçe kötüleşen koşullar karşısında Fauvel, Meclis-i Tahaffuz'a Trabzon'a özel bir komiserin gönderilmesini tavsiye etti. Fauvel bu görev için ise Paris Tıp Fakültesinden mezun olan ve 1859'da İstanbul'a gelerek Meclis-i Tahaffuz'un hizmetine giren İtalyan hekim Barozzi'yi seçti. Zira Dr.

Barozzi görevine başladıktan hemen sonra Bingazi'ye giderek burada etkili olan veba salgını hakkında incelemelerde bulunmuş ve önemli bir hizmet icra etmişti (Yılmaz 2014a: 10-11). Fauvel'nin sunduğu, Dr. Barozzi'nin ayda 6.000 kuruş maaş ile görevlendirilmesi teklifi, 9 Şubat 1864'te Meclis-i Tahaffuz tarafından kabul edildi ve ertesi gün Bâb-ı Âlî'ye sunuldu (Yılmaz 2014a: 13). Meclis-i Tahaffuz'un Trabzon ve Samsun'daki bu koşulları düzeltmek için Dr. Barozzi'nin Trabzon'a gönderilmesine yönelik teklifi Bâb-ı Âlî tarafından da uygun görüldü (Dulaurier 1866: 47). Böylece Fauvel, Meclis-i Tahaffuz'un bu göç sürecindeki en önemli aktörü olarak Barozzi vasıtasıyla Trabzon ve Samsun limanlarında göçün neden olduğu sorunları takip etmek imkânına sahip oldu. İşte bizim ele aldığımız rapor bu sürecin Haziran 1864'e kadar olan dönemine ilişkin olarak Fauvel'nin Barozzi'den gelen bilgileri derlemesinden ve bizzat Dr. Barozzi'nin Meclis-i Tahaffuz'da yaptığı sunumdan ortaya çıkmıştır.

## ÇERKESLERİN TÜRKİYE'YE GÖÇÜ

“Yılın başından itibaren gazete<sup>2</sup> pek çok defa Rus hâkimiyetinden kaçarak Türkiye'ye sığınan ve sığınmaya devam eden Çerkes halklarının göçü hakkında bazı haberler yayımladı. Bununla birlikte, bu mesele ne sonuçları ne de ortaya çıkardığı sağlık sorunları itibarıyla ele alınmıştır. Biz bugün bu eksikliği gidermek istiyoruz. Özellikle son aylarda, daha öncekiler ile mukayese edilmeyecek ölçüde devasa boyutlara ulaşan bu göçün Türkiye için artan tehlikelerine değineceğiz.

Bu sayıda<sup>3</sup> Bay Dr. Barozzi'nin görevinden döndükten sonra 28 Haziran'da Meclis-i Tahaffuz'a sunduğu raporu yayınlıyoruz. Raporu Bay Barozzi, Trabzon ve Samsun'daki göçmenlerin durumlarına dair içler acısı bir tablo çizmektedir. Rapor bu durumun tehlikelerini, bu tehlikeleri ortaya çıkaran ve onları büyüten nedenleri göstermekte, nihayetinde de bu büyük felaketin önünü almak için Bay Barozzi'nin alınmasını gerekli gördüğü tedbirleri ortaya koymaktadır. Esas itibarıyla pratik bir amacı olan bu raporda Bay Barozzi, daha önce de işaret ettiği olaylara geri dönmemektedir. Bay Barozzi sadece göçmenlerin mevcut durumlarına ve bu durumun gerektirdiği acil tedbirlere ilişkin muntazam bir fikir vermektedir (L'Émigration Circassienne 1864: 4).

Okuyucularımızın da takdir edeceği gibi, biz de Bay Barozzi'nin zor bir görevi icra ettiğine, özveri ve samimiyetle göçmenlerin gerçek durumlarını göstererek bu saygıdeğer meslektaşımızın bu zavallılar için yeni bir görev aldığına ve durumlarına dikkat çektiğine, aynı şekilde de hükûmetin<sup>4</sup> himayeci niyetine de karşılık verdiğiğine inanıyoruz.

Bay Barozzi'nin bu raporunu, başından itibaren bu hüzünlü göçe eşlik eden başlıca koşulları ortaya çıkaran bir başka rapor ile bitirmeyi düşünüyoruz. Şüphesiz bu meseleyi sadece bizim yetkimizde olan sıhhi bakımdan ele almaktayız; fakat doğrusu, sıhhi koşullar her şeyden daha önemlidir ve sorunun diğer yönlerine az veya çok değinmeksizin makul bir şekilde ele alınamaz. Amacımız elimizdeki imkânlar ölçüsünde bu ülkeye faydalı olmak ve yardım etmek olduğu için hükûmetin kendi topraklarına atılan ve korkunç bir felaketin içinde olan bu zavallı Çerkesleri kurtarması adına, Barozzi örneğinde olduğu gibi, gösterilen çabalara dikkat çekiyoruz. Aynı şekilde faydalı dersler çıkarmak için, Bâb-ı Âlî'nin tüm iyi niyetine rağmen daha önceden de kötü olan durumu büyüten koşullara da eğiliyoruz.

Öncelikle, şimdiki göçün, dört sene önce şahit olduğumuz göçten pek çok açıdan farklı olduğu görülmektedir. Bu önceki göç büyük oranda Çerkes olmayan Nogay Tatarlarından oluşuyordu. Fakat bu göç daha uygun koşullar altında idare edilmişti. Göçün başında göçmenlerin sefaleti daha azdı ve göçmenler açlıktan ölmüyordu. Göçmenlerin yığınlar hâlinde bindikleri büyük gemilerle Osmanlı topraklarına vardıkları doğrudur; fakat onlara gıda yardımı yapılıyordu. Göçmenlerin sayısı önceleri çok yüksek değildi ve bunlar Osmanlı sahillerinin değişik noktalarında, şimdiki ile mukayese edildiğinde çok büyük kalabalıklar oluşturmayacak şekilde karaya çıkıyorlardı. Bu dönemde en büyük yığılma İstanbul'da görülmüştü. 1860 yılının kışında yaklaşık 25 bin göçmen şehirde birikmişti (L'Émigration Circassienne 1864: 5). Daha sonra Ağustos'tan Aralık'ın sonuna kadar yeni

<sup>2</sup> Gazette Médicale d'Orient (Ç.n.).

<sup>3</sup> Bu uzun rapor ilk defa Gazette Médicale d'Orient'in Temmuz 1864 sayısında da yayınlanmıştı. Bkz. Antoine Fauvel, “L'Émigration Circassienne en Turquie”, Gazette Médicale d'Orient, VIII<sup>me</sup> Année, No. 4, Temmuz 1864, s. 49-60. (Ç.n.)

<sup>4</sup> Fauvel burada Çerkes göçmenlere kapılarını açan Bâb-ı Âlî'yi kastetmektedir. (Ç.n.)

konvoylar ile 30 bin göçmen daha geldi. Bunlar büyük oranda şehrin dışındaki kamplara sevk edilmekteydiler. Bu dönemden beri göçlerin ardı arkası kesilmedi, fakat bu göç süreci yavaş yavaş göçmenlerin yerleştiği bölgeler tarafından idare edildi. Osmanlı hükûmeti, Kırım'dan veya Rusya'nın değişik bölgelerinden 200 binin üzerinde Nogay Tatarının ve diğer Müslüman kabilelerden kişilerin Osmanlı topraklarına geldiğini tahmin etmekteydi ki, dört yıl içinde gelen bu göçmenler Osmanlı Devleti'nin değişik vilayetlerinde iskân edilmişti.

Bu göç hadisesi hastalıklardan kurtulamamıştı. Önceleri, 1860 yılında ilk yığılmaların görüldüğü dönemde, göçmenlerin biriktiği gemilerde tifüs vakaları görülmeye başladı. Hastalık kış esnasında sadece göçmenlerin iskân edildiği hanlarda ve diğer yerlerde ortaya çıktı. İstanbul'da göçmenlerin kaldığı yerlere yakın olan pek çok mahalle de bundan etkilenmişti. Tifüs vakaları şehrin değişik yerlerinde sık görülmekteydi. Göçmenlerin yerleştiği her yerde salgınlar görülmüyordu. Hatta göçmenleri nakleden gemilerin mürettebatı bile bu salgınlardan etkilenmekteydi.

Yazın ve güzün görülen ikinci yığılmada ise dizanteri ve ateş göçmenler arasından pek çok kurban almıştı. Göçmenlerin şehir dışında iskânı ve alınan tedbirler sayesinde bu salgın büyük boyutlara ulaşmadı. Taşraya yönlendirilen göçmenlerin durumu hakkında pek bir şey bilmemekteyiz ama bize ulaşan haberlere göre hastalık göçmenleri gittikleri her yerde takip etmiş ve önemli oranda ölümlere neden olmuştur.

Şimdiki göç hadisesi daha önce görülenlerden daha farklıdır zira bu göçmen grubu tamamıyla Tatar olmayanlardan ama Kafkasya'da bulunan ve Karadeniz'e doğru yol alan Çerkes kabilelerinden oluşmaktadır (L'Émigration Circassienne 1864: 6). Bu göç hadisesi bir felaketin sonrasında gerçekleşmekteydi. Bu insanlar kaçmaktan ya da itaat etmekten başka bir seçeneklerinin kalmadığı bir baskının sonunda bu yola başvurmuşlardı. Bu göç kısa süre içinde önceleri tahmin edilmeyecek devasa bir boyuta ulaştı ve göçmenlerin içinde bulunduğu sefalet ve bundan kaynaklanan hastalıkların yanında korkunç bir hastalığın, çiçeğin, tohumlarını da beraberinde getirdi.

Göçler geçen Kasım<sup>5</sup> ayında başlamıştı. Göçmenler bu tarihten itibaren başta Trabzon olmak üzere Osmanlı kıyılarına akın etmeye başlamışlardı. İlk gelenlerin bir kısmı Samsun ve Sinop'a kadar gönderilmişti; fakat daha sonra göç büyük oranda Trabzon istikametinde yapılmaya başlandı ki göçmenlerin sayısı burada önemli bir rakama ulaştı. Aralık ayının ilk günlerinde Trabzon'da yaklaşık olarak beş bin kadar göçmen birikmiş durumdaydı. Göçmenler şehre oldukça kötü şartlar altında yerleşmişti ve bu durum halkın da sağlığını tehdit eder bir durum almıştı. Göçmenler arasında pek çok can alan çiçek ve tifüs yerli halkın arasına da yayılmaya başlamıştı. Bu durum endişeye yol açtı ki, konsoloslar toplu bir şekilde hareket ederek bazı koruyucu sağlık tedbirlerine başvurulmasını ve hepsinden önemlisi, göçmenlerin şehirden çıkarılmasını talep ettiler.

Aralık ayında birkaç bin göçmen buharlı gemilerle Samsun, Sinop ve Varna istikametinde sevk edilmişti. Bunlardan İstanbul'a giden 2.000 kadarı şehirdeki bazı hanlara yerleşti. Taşıdıkları tifüs ve çiçek civar yerlere yayılmayı ihmal etmedi. Bu hastalıklar göçmenleri nakleden gemilerin personelinin de etkilemekteydi. Bu arada Trabzon'daki durum da gittikçe kötüleşmekteydi. Yaklaşan kışın tehlikelerine rağmen göç kabilelerinin arkası kesilmeksizin devamı geliyordu. Bu zavallılar Çerkes kıyılarından Trabzon'a kadar tekne ve kayıklarda sahile çıkmaktaydılar (L'Émigration Circassienne 1864: 7). Her şeyden mahrum edilen ve

---

<sup>5</sup> Kasım 1863 (Ç.n.)

yiyecekleri de olmayan göçmenler kayıklara o kadar kalabalık bir şekilde doluşmaktaydılar ki, aralarında hareket etmek neredeyse imkânsızdı. İnanılması güç olsa da bu kayıkların her biri dört ya da beş yüz kadar insan taşımaktaydı. Bunun gibi, daha önce hastalık ve sefaletin vurduğu açlıktan ve soğuktan ölen bu insanlar uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Trabzon'a varmaktaydı. Göçmenlerin bir kısmı yolculuk esnasında öldü; fakat yığılmalar öylesine büyük boyutlardaydı ki, ölümler göçmenlerin karaya çıktığı noktalara kadar yaşayanlar ile yan yana kalmaktaydı.

Karada ise göçmenlerin durumu daha iyi değildi. Göçmenler şehirde soğuk ve yağan kardan korunmak için hanlarda, dükkânlarda, evlerde, çadırlarda ve bulabildikleri yerlerde yığılmakta, hastalık ve kötü şartlarla boğuşmaktaydılar. Burada da yeterli gıdadan da mahrum bulunuyorlardı ki, bu koşullar tifüs ve çiçeğin neden bu kadar fazla ölüm sebebi olduğunu da açıklamaktadır. Bununla birlikte bu yüksek ölüm oranına ve şehirden yapılan sevkler rağmen yeni gelenler nedeniyle şehirdeki göçmenlerin sayısı artmaya devam etmekteydi.

Her ne kadar göçmenlerin nakli Trabzon'u boşaltmak için yapıldıysa da bu nakil işi zaman zaman bazı nedenlerden ötürü yavaşlamaktaydı. Göçmenleri nakleden gemilerin mürettebatı da tifüs ve çiçek hastalıklarından etkilenmekteydi ve hastalık onları çalışamaz duruma getirmekteydi. Bunlardan ilki bir Osmanlı buharlısı idi ki, Aralık ayının ilk on beş gününde bu gemi göçmenleri İstanbul'a taşımakla meşgul olmuştu. Bu gemi Trabzon'dan yola çıktıktan sonra göçmenlerden sekizi ölmüştü. Yolcularını İstanbul'a bırakıp tekrar denize açılan bu gemide şiddetli bir tifüs salgını ortaya çıktı. Salgından ölenler arasında kaptan ve şef teknisyen de gelmekteydi. Gemi dönüşünde dezenfekte edildi, ama mürettebatın geri kalanı başka yerlere gönderildi (L'Émigration Circassienne 1864: 8). Bu hadise bazı koruyucu tedbirlerin alınmasını gerekli kıldığı için bunun üzerinde duruyoruz. Fakat daha sonra buna benzeyen hadiseler olağan bir hale geldi ve şimdiye kadar görülmeye devam etti.

Özellikle Messageries Impériales Kumpanyası'nın bir gemisinin yaşadığı bir duruma değinmek istiyoruz: 13 Aralıkta 113 göçmen ile Trabzon'u terk eden bu gemi taşımak için sağlık durumları iyi olanları seçmişti ve güverteye yerleştirilen göçmenlerin geminin içine girmeleri yasaklanmıştı. *Tamise* adlı bu gemi 19 Aralıkta mürettebattan üç kişinin hafif çiçek belirtileri göstermesinin dışında herhangi bir sağlık sıkıntısı yaşamadan İstanbul'a vardı. *Tamise* 28 Aralıkta tekrar Trabzon istikametine yöneldi. Gemi Karadeniz'e girer girmez güvertede tifüs patlak verdi ve birkaç gün içinde mürettebattan hastalığa yakalanan 17 kişiden içinde kaptan, iki görevli, başteknisyen ve başgarsonun bulunduğu yedi kişi öldü. 115 kişinin taşınması için alınan bu tedbirlerden sonra bu şekilde bir salgını hesaba katmak çok zordu. Fakat daha sonra, Sinop açıklarında kötü havanın neden olduğu bir duraklama esnasında, kaptanın, güverte karla kaplı olduğu hâlde burada soğuktan ölmek üzere kırk kadar kadın ve çocuğa makine dairesinin yanında olan bir odada 24-36 saat kalmalarına izin verdiği anlaşıldı. Bu durumda gemiye enfeksiyonun bulaşması için başka bir şey yapmaya gerek yoktu. Şüphesiz bu salgın, hasta olmayan; fakat enfeksiyonlu bir ortamdan çıkan kişilerin kısa bir sürede ve uygun sıcaklıkta hastalığı muhafaza edebileceğini ve ölümcül bir salgına neden olarak bir gemiyi dezenfekte edebileceğini göstermektedir.

Bütün bunlar olurken Osmanlı Sağlık Konseyi<sup>6</sup> tepkisiz kalmamıştı (L'Émigration Circassienne 1864: 9). Çerkeslerin Trabzon'a vardıklarının ilk haberleri gelir gelmez Meclis-i Tahaffuz, hükûmetten bazı hijyen önlemleri, daha önce görülen salgınların yeniden görülmesini engellemek veya ülkeyi de böyle bir sıkıntıdan korumak için bir dizi tedbirin alınmasını istedi. Meclis-i Tahaffuz bu zavallıların belirli noktalarda yığılmalarının ki, bunlar enfeksiyonlu bölgeler hâline gelen şehrin ortasındaki hanlar ve bulabildikleri muhtelif yerlerdi, getirdiği tehlikeler konusunda da uyarılarda bulundu. Meclis-i Tahaffuz göçmenler gelmeye devam ettikçe mümkün olduğunca göçmenleri değişik yerlere dağıtmayı, şehirde yerleşmelerine engel olmayı, şehre belirli bir mesafede onlara yeni mekânlar bulmayı, onlara çadırlar ve diğer gerekli şeyleri vermeyi tavsiye etti. Bu tavsiyelerden bağımsız olarak, Karadeniz sahil şeridindeki tüm sağlık birimlerine, Çerkes göçmenlerin vardığı her yerde alınacak sağlık tedbirlerinden bahseden ve sadece sağlık durumu iyi olanların gönderilmesine ve gemilerin güvertelerinde kalabalık oluşturulmamasına ilişkin bir genelge gönderildi. Bu genelgede hastalar, şehrin temizliği, gemilerin dezenfeksiyonu ve ölümlerin gömülmesi ile alakalı bazı talimatlar da vardı.

Hükûmetin aldığı sağlık tedbirleri sayesinde İstanbul, göçmenlerin buraya taşımaya başladığı hastalıkların yayılmasından bir derece olsun kurtuldu. Bâb-ı Âli hiçbir göçmen konvoyunun İstanbul'a gelmemesini emretti. Ne yazık ki, Meclis-i Tahaffuz'un diğer tavsiyeleri ve önlemleri tam olarak uygulamaya konulmadı ve Trabzon gibi bazı yerlerde ise bunlar hiç hesaba katılmadı. Bu ihmalden ötürü Trabzon'da göçmenlerin artan sayısı nedeniyle bu tedbirler gittikçe daha hayati bir hâl aldı ve şehirdeki durum daha da vahimleşti. Çerkesler Trabzon'a varmaya devam ediyorlardı (L'Émigration Circassienne 1864: 10). Bunlar şehrin cadde ve meydanlarına, karantina mahalline, dükkânlarla ve müsait olan evlere yığılmaktaydılar. Hastalıklar ve ölüm oranları artmaktaydı ve bu durum artan bir şekilde yerli halkı da kırıp geçirmekteydi. Yerli halk büyük bir çöküntü içindeydi. Şehirde işler durmuştu. Ölüler çok az bir toprakla veya yağın karla örtülmüşler ve şehrin ortasındaki mezarlığa yayılmışlardı. Özellikle karların erime dönemlerinde, doğru bir şekilde gömülmeyen cesetlerden çıkan çürüme kokusu daha önce var olan enfeksiyonları daha da arttırma endişesi yaratmaktaydı. Bunlara ilaveten, şehrin su kanalının mezarlığın yakın bir yerinden geçmesi ve buradan bir sızıntı olması nedeniyle içme suyunda kötü bir koku ortaya çıkmıştı.

Ocakta Trabzon'daki durum bu şekilde idi. Şubatın ortalarında şehir halkından çiçek ve tifüsten ölenler hariç neredeyse 3.000 göçmen ölmüştü. Bu dönemde Trabzon'da yığılan göçmenlerin sayısı on bin ila on iki bin arasında değişmekte ve günden güne de artmaktaydı. Bundan dolayı Meclis-i Tahaffuz, yaptığı tavsiyelerinin işe yaramadığını görünce hükûmet nezdinde bir dilekçe ile durumun ciddiyetini ifade etti ve bu durumu engellemek için buraya Bay Barozzi'nin gönderilmesini teklif etti. Komiser sıfatıyla Bay Barozzi bu işin altından kalkabilecek ve gerekli hijyen tedbirlerini alabilecek biriydi. Konseyin bu tavsiyesi hükûmet tarafından da kabul edildi. Bay Barozzi Trabzon'a doğru yol aldı ve 10 Martta Trabzon'a vardı.

Bay Barozzi'nin Trabzon'a vardığı sırada göç yeni bir seyir almaya başlamıştı. Yukarıda sınırlarını belirlediğimiz ve kış dönemi olarak tarif edebileceğimiz ilk göç dalgaları sıhhi

---

<sup>6</sup> Fauvel burada Osmanlı kaynaklarında Karantina Meclisi ve Meclis-i Tahaffuz denilen sağlık örgütünden bahsetmektedir. Bundan dolayı raporda geçen daha sonraki kullanımlarda Sağlık Konseyi yerine Meclis-i Tahaffuz kullanılmıştır. (Ç.n.)

açından tahlil edildiğinde sefaletin, soğğun ve tifüsün arttırdığı hastalıklar karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta göçmenlerin beraberinde getirdikleri çiçek ve kötü beslenmenin neden olduğu bağırsak enfeksiyonları öne çıkan hastalıklardı (L'Émigration Circassienne 1864: 11). Fakat çok geçmeden bu hastalıklara göğüs hastalıkları ve tifüs de eklendi. Bununla birlikte Çerkes göçünün bu ilk dönemi, ortaya çıkan ıstırap ve önemli miktardaki ölüm oranına rağmen baharın başı ile haziranın sonu arasındaki dönem kadar önemli değildi. Tam bu dönemde, her taraftan kuşatılarak dağlık mekânlarından tamamen sökülüp atılan ve denizden başka bir kaçış yönleri olmayan Çerkes göçmenler Osmanlı topraklarına varmak için kıyılarda yığılarak kayıklara binerken göç hiç umulmayan bir durum almaya başladı. Bununla birlikte bu dönemden itibaren olmak üzere 4, 5 hatta 10 bin kişilik kabileler hâlinde, açlığın, sefaletin ve şimdiye kadar görülmemiş bir kötü koşulların altında olan göçmenlerin geldiğini görmeye başladık.

Bay Barozzi'nin Trabzon'a vardığı dönemde şehrin durumu yukarıda bahsedildiği gibi kötüydü ve şehir enfeksiyonlarla boğuşan 12 bin göçmene ev sahipliği yapmaktaydı. Özellikle çiçek ve tifüs kaosun vurduğu halkın arasında büyük bir kırım yapıyordu. İlk önce gittikçe büyüdüğü görülen bu duruma bir dur demek gerekiyordu. Bunun için gecikmeden göçmenleri şehrin dışına çıkarmak, iyi seçilen mekânlarda onlara kamp yerleri oluşturmak, onları bu kamplarda uygun bir şekilde beslemek, şehri dezenfekte etmek, göçmenlerin şehirde tekrar yığılmalarını ve büyük tehlikeli kalabalıklar oluşturmalarını engellemek, gerekli tedbirleri almak ve göçmenleri nihai iskân mahallerine doğru bir an önce sevk etmek gerekiyordu.

Yeterli vasıtalar ve yerel otoritelerin akıllı mücadelesiyle bütün bunlar göçmenlerin sınırlı sayısının da yardımıyla gerçekleştirilebilirdi ama Bay Barozzi'ye yapılması gereken yardımlar, (çadır, nakliye gemileri, peksimet) yerel otoritelerin hükümetin emirlerini uygulamamasından ötürü bekletilmekteydi (L'Émigration Circassienne 1864: 12). Lakin zaptiyeler halkın güvenliğini korumakta ve gerekli olan tedbirlerin alınmasında yetersiz kalmaktaydılar. Yerel otoriteler bir uyuşukluk, korkaklık ve her şeye muhalif bir tutum sergiliyordu. Fakat Bay Barozzi'nin alınmasını istediği tedbirler merkezi İstanbul'da olan bir komisyonun,<sup>7</sup> görevi burada göçmenlerin ihtiyaçlarından sorumlu olan görevlisinin işine gelmiyordu.<sup>8</sup> Oysaki Bay Barozzi'nin görevini belirten sadrazam mektubunda yerel otoritelerin entrikalarını temizlemek ve onlarla mücadele etmek yoktu. Kısaca bizim cesur temsilcimiz mühim bir ihmal, uyuşukluk, isteksizlik ve görevlilerin şevkini kırarak bir kaynak eksikliği ile karşı karşıyaydı. Bununla birlikte amacına varmak için korkusuz tavı ile mücadele etmesini ve art niyetlilerin saygısını kazanmayı bildi. Kesin ve dayanıklı tavrıyla pek çok tedbiri bir araya getirdi ve ifade ettiğimiz pek çok zorluğun üstesinden geldi. Bu fedakârlığı sayesinde Bay Barozzi göçmenlerin ve genel idarenin güvenini kazandı.

---

<sup>7</sup> Fauvel burada, 5 Haziran 1860'ta Trabzon Valisi Hafız Paşa başkanlığında, gittikçe artan göç ve göçmen sorunları ile ilgilenmek üzere kurulan Muhacirin Komisyonu'nu kastetmektedir. (Ç.n.)

<sup>8</sup> Fransız konsolosluk arşivlerindeki yazışmaların da gösterdiği gibi, gerek Trabzon'daki Fransız konsoloslu Schefer gerekse de Dr. Barozzi bu süreçte Muhacirin Komisyonu Başkâtibi olarak göçmenleri iskân yerlerine sevk etmek, isimlerini kaydetmek, kalanların da ikamet ve yaşelerini sağlamak göreviyle Aralık 1863'te Trabzon'a gönderilen Yaver Efendi'yi her fırsatta eleştirmiştir (Yılmaz 2014a: 5-44). (Ç.n.)

Çok az yerli kaynak, valinin<sup>9</sup> kendi çabaları ve özellikle isimlerini zikretmekten memnun olduğumuz karantina Müdürü Halil Efendi, Tulumbacıbaşı Ali Efendi<sup>10</sup> ve göçmelerin şeflerinden İsmail Bey gibi zeki ve enerjik kişilerin yardımıyla Bay Barozzi görevinin ilk kısmını başarı ile idare edebildi ve şehri bir felaketten kurtardı. Birkaç gün içinde şehir tamamen boşaltıldı ve göçmenlerin barındığı binalar dezenfekte edildi. Meydanlar ve sokaklar temizlendi, mezarlıklar olası bütün enfeksiyon riskine karşı bir miktar toprak ile tekrar kapatıldı. Şehrin su getiren arklar tamir edildi ve herhangi bir sızıntı ihtimaline karşı gerekli tedbirler alındı. Daha sonra sıra karantina binasına geldi ki, burada müşkülât oldukça mühim bir hâlde idi. Çünkü burada pek çok hasta bulunmakta idi ki bunları da tedbirli bir şekilde nakliye etmek gerekiyordu. Burası enfeksiyonun en kötü olduğu yerd (L'Émigration Circassienne 1864: 13). Zira bu yargıya, şubat ayında burada ikamet eden 2.300 kişiden 1.600'ünün öldüğü belirterek varılabilir. Burası da yavaş yavaş boşaltılmaya başlandı ve burada arındırma işlemleri uygulandı.

Şehre makul uzaklıkta göçmenlere oldukça uygun iki kamp yeri tahsis edildi. Bunlardan doğuda olan Campos<sup>11</sup> adında idi ve buradaki çadırlarda 8.000 göçmen barındırılmaktaydı. Şehrin batısında bulunan diğer kamp yerinin adı ise Seredere'ydi<sup>12</sup>. Burası da 5-10 bin kadar göçmene barakalar ve hangarlarla hizmet etmekteydi. Bunların yanında bir üçüncü kamp yeri ise şehre birkaç saat uzaklıkta olan Akçakale'ydi. Bu kamp yeni gelecekler için ayrılmış bulunmaktaydı. Bu arada, İstanbul'dan çok fazla ihtiyaç duyulan 500 çadır gönderilmişti. 250 kişilik bir zaptiye de güvenliği sağlamak için buralara tahsis edilmişti.

Bu düzenlemelerin yapılmasının zamanı idi; çünkü yeni göçmenler ardı arkası kesilmeden gelmeye devam ediyordu. Bir günde 6 bin göçmenin karaya çıktığı oluyordu. 26 Martta bu üç kamp yerine gönderilenlerin sayısı 20 bindi. Bu sayı 9 Nisanda ise 40 bine ulaşmıştı. Bu dönemde sadece Akçakale'deki kamp yerinde 27 bin kadar göçmen bulunmaktaydı. Bunların büyük bir kısmı burada açık havada, yağmurun ve soğuğun altındaydı. Çünkü yeteri kadar malzeme, işçi ve zaman yoktu. En son varanlar ise tam bir felaketti. Sayıları 6 bin kadardı ve yaklaşık yirmi kadar tekneye ölü ve ölmek üzere olanlar sıkışmışlardı. Yolculukları uzun olduğu ve yanlarında da yeterli yiyecek ve su olmadığı için deniz suyunu içmeye mecbur olmuşlardı. O kadar zayıf bir hâlde gelmişlerdi ki karaya çıkmak için onları elde taşımak gerekmişti. Bunların çoğunda dizanteri, tifüs ve çiçek hastalığı vardı, tümü açlıktan ölmek üzereydi.

Bu arada göçmenlerin Trabzon'dan çıkarılmaları ve bunu takip eden dezenfeksiyon tedbirleri beklenen neticeyi vermeye başlamıştı. Kısa bir zaman içinde halkın sağlık durumu iyileşmeye başladı. Çiçek ve tifüs etkisini kaybetmeye, şehirde hayat normale dönmeye başladı (L'Émigration Circassienne 1864: 14). Açık havadaki kamp yerleri yukarıda bahsettiğimiz kötü koşullarına rağmen göçmenler için koruyucu bir tedbir oldu. Burada göçmenlerin karaya çıkmalarını takip eden ilk hafta en kötü zaman dilimi idi. Çünkü hastalıklar ölümcül etkilerini bu zaman dilimi içinde göstermekteydiler. Tifüs ve

---

<sup>9</sup> Bu dönemde Trabzon Valisi Emin Muhlis Paşa'ydı. (Ç.n.)

<sup>10</sup> Barozzi mart ayının sonlarında Trabzon'dan gönderdiği bir takrird kendisine bağlı bir yardımcı olmadığını ileri sürerek Ali Efendi'nin maaş tahsisiyle kendi hizmetinde görevlendirilmesini talep etmişti. (Yılmaz 2014a: 20). (Ç.n.)

<sup>11</sup> Şehrin doğusunda tesis edilen bu kamp yeri Değirmendere'nin sağ yakasında yer alıyordu (Yılmaz 2014a: 20). (Ç.n.)

<sup>12</sup> Seredere kampı diğer kamp yerlerinde de olduğu gibi, gerekli hijyen tedbirleri için bugünkü Yıldızlı Beldesi'nden denize dökülen dere civarında tesis edilmişti. (Ç.n.)



çiçek kayda değer bir oranda azalma göstermişti. Yine de özellikle kadınlar ve çocuklar arasında kurban almaya devam eden hastalıkları ishal ile beraber görülen bitkinlik oluşturuyor ve bu hastalıklar yetersiz yiyecekte ve verilen yiyeceklerin yapısından kaynaklanıyordu.

Şehrin göçmenlerden boşatılmasının olumlu sonuçlarını tamamlamak ve göçmenler gelmeye devam ettikçe tehlikeli bir yığılmanın önüne geçmek için ister karadan ister denizden bu işlemin devam ettirilmesi gerekiyordu. Bay Barozzi görevinin bu önemli kısmına çok büyük bir ihtimam gösterdi; ama Bay Barozzi'nin bu çabaları malzemelerin yetersizliği, göçmenlerin beklenmeyen yığılmaları, bunu özellikle demek gerekir ki, daha önce de bahsedilen görevlinin<sup>13</sup> isteksizliği ve entrikaları ve de Trabzon'daki büyük kalabalığa bağlı olan bazı çıkarlar nedeniyle etkisiz kalmaktaydı. Deniz yoluyla yapılacak nakliyelerde vasıtalar tamamen yetersizdi. Bu işe tahsis edilen ve mürettebatı da hasta olan iki buharlı gemi nakliye işini çok yavaş yapmaktaydı. Burada yeni gelenleri başka yerlere mi nakletmek gerekiyordu? İyi durumda olan bazı tekne ve gemilerin Samsun'a doğru yönlendirmesinde başarılı olunmuştu; fakat bu sadece şimdilik yapılan bir hamle idi. Biraz sonra göç hareketleri Samsun istikametine yöneldi ve buraya oldukça büyük sıkıntılar taşıdı.

Bay Barozzi hem yelkenli gemileri hem de daha önce göçmenleri taşıyan küçük teknelere ara seferler yaptırmayı denedi. İlk gelenler Varna'ya, diğerleri ise Karadeniz'in güney limanlarına çıkmalıydı. Barozzi aynı şekilde göçmenleri iç kısımlara naklettirecek bir konvoy da organize etmeye çalıştı. Yukarıda bahsedilen muhalif durumlara rağmen bu girişim başarılı oldu (L'Émigration Circassienne 1864: 15). Hemen hemen martın ortalarından nisanın sonlarına kadar bir kaç bin Çerkes göçmen Trabzon'dan nakledildi. Yine de günde 300-400 arasında değişen yüksek ölüm oranlarına rağmen şehirde göçmenlerin sayısı ve bu sayı ile birlikte kamp yerlerindeki enfeksiyonlar, kaynakların yetersizliği ve sonuçta genel olarak göçmenlerin durumundaki müşkülart artmaya devam etti. Mayıs ayının ortalarına doğru Trabzon civarındaki göçmenlerin sayısı 60 bin civarında idi ve çok az bir zaman sonra bu rakam hemen hemen 70 bine kadar yaklaşmıştı.

Biz, Bay Barozzi'nin görevinin bu kısmındaki yardımsever faaliyetini engellemek için, karşısında geri çekilmediğimiz menfur araçlardan bahsetmeyi faydasız görmekteyiz. Bizim için söylemek yeterlidir ki, Bay Barozzi engelleyici tüm teşebbüslere rağmen enerjisi sayesinde başlıca sonuca ulaşmayı başardı, bu da Trabzon'un göçmenlerden arındırılması idi. Bab-ı Ali'nin, Meclis-i Tahaffuz'un çağrısına uyarak sürekli sorunlara neden olan bu can sıkıcı kimseyi<sup>14</sup> görevden almaya ve yerine bu dönemde çok büyük bir desteği görülen başka birini<sup>15</sup> tayin etmeye karar verdiğini de ilave edelim. Bunlar mayıs ayının ilk günlerinde vuku bulmuştu ve Bay Barozzi, kendisinin de oraya gitmesine neden olan büyük sıkıntıların yaşandığı Samsun'a gitmek için hazırlandı.

Kış boyunca ve baharın başlarında Samsun'un sıhhi durumu çok kötü değildi. Göçmenlerin buradaki yığılmaları hiçbir zaman çok büyük olmamıştı. Çünkü önceleri buraya gelen göçmenlerin sayısı Trabzon'daki kadar fazla değildi ve iç kısımlar ile olan kolay ulaşım koşulları, göçmenleri Amasya ve Çarşamba istikametine göndermeye imkân tanıyordu. Fakat Trabzon'daki göçmenlerin sayılarının endişe verici boyutlara ulaştığı ve Trabzon'a

---

<sup>13</sup> Yaver Efendi. (Ç. n.)

<sup>14</sup> Yaver Efendi. (Ç. n.)

<sup>15</sup> Yaver Efendi'nin yerine Tevfik Efendi Trabzon'a tayin edilmiştir (Yılmaz 2014: 26-27). (Ç. n.)

gelen bazı kabilelerin Samsun'a doğru yönlendirildiği Nisan'ın ortalarına doğru, büyük bir göç dalgası bu yöne akmaya başladı (L'Émigration Circassienne 1864: 16). Bunu önceden gören Bay Barozzi buradaki karantina doktoruna alınması gereken hijyen tedbirlerini ilettiler ve idarecilere de iâşe ve nakliye vasıtaları konusunda bazı talimatlar gönderdi. Fakat Trabzon'da olduğu gibi burada da aynı fikirde ve aynı çıkarları güden Muhacirin Komisyonu'nun bir görevlisi<sup>16</sup> bulunuyordu. Fakat bu görevli tavsiye edilen hiçbir tedbiri almadı. Biz bu görevlinin burada Samsun'un karşılaştığı bu insan seline karşı gereken şeyleri yaptığını düşünmüyoruz. Biz, biraz akıl, istek ve gayretle buradaki güçlüğü hafifletilebileceğini düşünmüyoruz ki, Barozzi daha önce bu gayreti göstermişti.

15-20 Nisan arasında Samsun'daki göçmenlerin sayısı 10 bin kadardı ve bu sayı öyle hızlı bir şekilde artmaya başladı ki, birkaç haftanın sonunda bu rakam 80 bine yaklaştı ve her gün artmaya devam etti. İlk gelenler şehre yığıldılar. Şehir yeni gelenlerle doldu. Bunlar barınaklar kurarak şehir yakınlarına yerleştiler, barınaklar yapmak ve ısınmak için ağaçları kestiler. Gelenlere yenileri eklendi. Kamp yerleri körfez civarında idi. Karantina doktoru, şimdiye kadar görünenden daha fazla bir ölüm oranı, (çiçek, dizanteri ve tifüs) açlık ve tarif edilemez sefalet yüzünden ölümcül olan durum hakkında bazı uyarılarda bulundu.

Bay Barozzi Trabzon'a gelen yeni görevlinin iyi gayretlerinden emin olduktan sonra acilen Samsun'a hareket etti ve 15 Mayıs'ta Samsun'a vardı. Şehrin sergilediği durum tam bir felaketti. Açlığın teslim aldığı bir kalabalığın ortaya koyduğu bu görüntü gerçekten üzüntü vericiydi. Dükkânların önleri, evler, caddelerin ortası, meydanlar ve bahçeler ölen ve ölmek üzere olan insanlarla doluydu. Dehşet içinde hastalığın kendilerine bulaşmasından ve yağmadan korkan halk şehirden kaçmaya başladı.<sup>17</sup> Kampların durumu daha az üzüntü verici değildi (L'Émigration Circassienne 1864: 17). Buralarda hastalığın kırıp geçirdiği, barınsız ve defnedilmeyen ölülerinin aralarında açlıktan ölmek üzere olan 50 binden fazla insan bulunuyordu. Bu durumla mücadele etmek için, cesareti kırılmış, elinde yeterli para, kredi ve peksimeti olmayan yerel otoritelerin elinde sadece beş zaptiye vardı.

Bay Barozzi mümkün olduğunca bu durumu azaltmak için çalıştı. Onun ilk faaliyetlerinden biri ölümlerin gömülmesiydi. Karantina İdaresi'nin kasasında bulunan birkaç bin kuruş paranın yardımı ile bu işi gerçekleştirmek için bir teşkilat oluşturdu. Bu iş için kendi adamlarını da buraya tahsis etti. Denizin kenarında bulunan ve otuz kişi alabilecek bir mağazada içinde hasta ve ölü olan 207 kişi bulunuyordu. Hamalların bile içine girmeyi reddettikleri bu enfeksiyonlu yeri boşalttı. Daha önce Barozzi'ye Trabzon'da da yardım eden cesur Ali'nin sayesinde içinde çürümeye yüz tutmuş cesetlerin olduğu bu mahalli kendi elleriyle temizledi.

Bay Barozzi'nin Samsun'daki gayretleri yerel otoriteleri de ümitlendirdi. İstanbul'dan yardım beklenirken göçmenlerin gıda ihtiyaçlarını karşılamak için Trabzon'dan 150 bin kuruş gönderildi. Fakat hâlen daha halkın enfeksiyondan kırıldığı bu şehri göçmenlerden temizlemek ya da buradaki kalabalığı azaltmak gerekiyordu. Bay Barozzi burada da işi eline aldı ve yerel otoritelerin, karantina doktoru Markoaldi ve İsmail Bey'in yardımı ile bazen ikna bazen de zorla bütün göçmenleri ikamet ettikleri yerlerden ve nihayetinde de şehirden

<sup>16</sup> Daha sonra Samsun'da gelecek olan Yaver Efendi'nin Miralay Salih Bey'in yerine tayin edildiğinden hareketle burada Fauvel'nin Salih Bey'den bahsettiği sonucuna ulaşılabilir (Saydam 1997: 111; İpek 2006: 46). (Ç.n.)

<sup>17</sup> Dr. Barozzi Samsun'a varır varmaz karşılaştığı bu manzarayı 20 Mayıs tarihli bir rapor ile İstanbul'a bildirmiş ve bu rapor 13 Haziran 1864 tarihli The Times gazetesinde de yayınlanmıştır (Rosser-Owen 2007: 68-71). (Ç.n.)

çıkarmayı ve civardaki uygun kamp yerlerine nakletmeyi başardı. Bu müdahale ile Samsun gerçek bir harabe hâline gelmekten kurtuldu.

Diğer taraftan göçmenlerin sayısı günden güne gelen konvoylar sonrasında sürekli artarken bunların imdat çağrıları da yükselmekteydi (L'Émigration Circassienne 1864: 18). Mayısın ortasında 80 bin olan bu sayı aynı ayın sonlarına doğru 100 bine, haziranın ilk günlerinde ise 120 bine ulaşmıştı. Bay Barozzi, bu dönemde göçmenler arasında günde 500 ölüm olduğunu tahmin etmekteydi. Bununla birlikte mevsimin uygun koşulları ile tifüs etkisini büyük oranda kaybetmişti ve çiçek de nadir olarak görünüyordu. Bu zavallıların büyük oranda açlıktan öldüğünü söyleyebiliriz.

Bay Barozzi'nin gerekli yardım olmaksızın tüm enerjisi ile mücadele ettiği koşullar bu hâlde iken İstanbul'daki Meclis-i Tahaffuz, durumun ne hâlde olduğunu öğrenmek, bu durumu düzeltmek ve gerekli araçları teklif etmek için Bay Barozzi'yi İstanbul'a çağırdı. Birazdan okuyacak olduğumuz rapor Bay Barozzi'nin Meclis-i Tahaffuz'a vermiş olduğu cevaptır. Bay Barozzi bu raporunda Samsun'dan ayrıldığı haziran ayının ilk günlerinde durumun nasıl olduğunu göstermektedir. Meclis-i Tahaffuz'un Barozzi'nin bu raporunu onaylamakla yetinmediğini ve konseyin tüm üyelerinin imzası ile buradaki durumun ciddiyetini göstermek ve alınması gereken tedbirleri ifade etmek için raporu sadrazama gönderdiğini de söyleyelim.

Görevimizi takip ediyoruz, bize sadece şimdiye kadar bu göç hadisesinde nelerin olduğunu söylemek kalıyor. Haziran ayının ortaları bizim göçün ikinci kısmı dediğimiz ve göçmenlerin yığınlarla bu iki liman şehrine biriktiği bir dönemin, sağlık hizmetlerinin ve göçmenlerin beslenmelerinin eksik bir şekilde yapıldığı ve bundan kaynaklanan açlık ve hastalıklardan kırıldıkları bir dönemin sonuna işaret etmektedir.

Göçün bahsettiğimiz üçüncü kısmı ise yaklaşık olarak 15 Hazirandan sonra başladı. Trabzon ve Samsun'daki yığılmalar tam zirvedeydi. Bir zaman sonra bir duraklama belirdi. Gittikçe nadirleşen yeni gelmelerin yerini ise ölümler almaya başladı. Daha sonra ise göçmenlerin tahliye işi şimdiye kadar görünmeyen bir şekilde hız kazandı (L'Émigration Circassienne 1864: 19). İstanbul'da tersane<sup>18</sup> tarafından gönderilen gemiler Trabzon ve Samsun'a yönlendirildi. Bu iki yere para, gıda ve güvenliği sağlamak üzere bir miktar asker gönderildi. Göçmenlerin imdat çağrılarında cevap verecek bir hamle belirdi. Çağrılar duyulmuş ve tehlikenin farkına varılmıştı. Bâb-ı Âli, Çerkesler için bu komisyonu<sup>19</sup> içinde bulunduğu uyuşukluktan çıkaracak ve bu komisyona sahip olmadığı bir yetkinlik kazandıracak mıydı? Ya da bu işi eline mi alacaktı? Bunu bilmiyoruz. Her hâlükârda, Bay Barozzi'nin dönmesinden sonra göçmenler için gerekli olan pek çok hamlenin yapıldığını belirtmek önemlidir.

Bundan sonra ne olduğuna bakalım. Samsun'da 30 Haziranda göçmenlerin sayısı 100 bine geriledi. Karantina doktorunun günlük ölüm oranı tahminine göre 300 civarındaydı. Göçmenlere hâkim olan hastalıklar yine aynıydı. Göçmenlerin şehir dışına çıkarılması işi Bay Barozzi'nin ayrılmasından sonra gerektiği gibi devam ettirilmedi. Hatta buradaki tifüs vakalarında, özellikle de esnaflar arasında, artış görülmeye başlandı. Endişe de yeniden ortaya çıktı.

Saygıdeğer biri olan Karantina Doktoru Marcoaldi, sağlık idaresine gönderdiği 7 Temmuz tarihli son bir raporunda, kızamığın Çerkesler arasında endişe verici bir boyuta ulaşmasını

---

<sup>18</sup> Tersâne-i Âmire (Ç.n.)

<sup>19</sup> Muhacirin Komisyonu.(Ç.n.)

ve şehirdeki tifüs vakalarındaki artışı haber veriyordu. Göçmenlerin sayısı gerek kara yolu gerek deniz yolu ile yapılan nakiller ve gerekse de ölümler nedeniyle 80 bine kadar geriledi. Yine de günlük ölüm oranı en azından 200 kadardı. Bütün sağlık önlemleri ihmal edildi. Marcoaldi bu konuda, Trabzon'daki görevi çok kötü sonuçlar ortaya çıkaran ve aynı sorumluluk ile Samsun'a da gelen Muhacirin Komisyonu'nun görevlisine işaret etti.<sup>20</sup> Umarız bu uyarılar dikkate alınır ve bu saygıdeğer doktorun sağlık konusundaki vasiyeti yerine gelir. Birkaç gün sonra Marcoaldi mücadelesini kaybetti ve tifüsten dolayı öldü (L'Émigration Circassienne 1864: 20). Öldüğü gün olan 20 Temmuzda yazdırdığı ve imzalamakta zorlandığı mektupta eski sıkıntılarının geri geldiğini, günde ortalama 300-350 insanın öldüğünü, şehirde defnedilmeyen ölümlerin ortalıkta kaldığını bildirerek hükümetin yardımı için son bir çağrı yapmaktaydı.

Trabzon'da ise 29 Haziranda yaklaşık olarak 60 bin göçmen bulunuyordu ve sağlık durumu, kamp yerlerinde görülen salgınlar, yetersiz ve kötü gıdalardan dolayı epeyce vahimleşmekteydi. Değişik kaynaklardan gelen bilgilere göre günlük ölüm oranı 300-600 arasında idi. Trabzon civarındaki göçmenlerin sayısı bu dönemden itibaren biraz azalsa da 22 Temmuzda bu sayı 50-55 bin arasında idi. Fakat durum günden güne daha acıklı bir hâle geliyordu. Hastaların ve ölümlerin oranları her geçen gün artmaktaydı. Ölüm oranı günde 300-400 arasında idi.

Bununla birlikte tek bir müspet netice, İstanbul'dan yapılan bir hamle ile Trabzon ve Samsun'daki göçmenlerin sayısının azaltılması olmuştu. Geri kalanlar için şartlar kötüleşmekteydi. İkinci derecedeki görevliler eski uygunsuz davranışlarını yeniden yapmaya başladılar. Hiçbir hijyen tedbiri alınmıyordu, beslenme de kötü idi ve ölüm oranı artmaktaydı. Daha önce başlayan dizanteri ve ateş gibi hastalıklara gelince, bunlar mevsimin uygun koşulları ile birlikte en üst seviyeye çıkacaklar mıdır?

Son zamanlarda Trabzon ve Samsun'un boşaltılması için deniz yolu ile nakliye işlemleri organize edildi. Bu sayede şimdiye kadar 30 bin Çerkes İstanbul Boğazı'ndan itibaren Marmara'nın değişik noktalarına, Bandırma, Mudanya, Gelibolu, Rodos ve Silivri'ye taşındı ki, buralardan da peyderpey iç kısımlara nakledildiler. Bu kabilelerin en sonuncusu Çanakkale Boğazı'nı geçerek İzmir Körfezi'ndeki Sanderli'ye 1.600 göçmen bıraktı ve bir diğeri de Selanik istikametine doğru gitti. Bu nakliye işi önemli bir ölüm oranı ve gemi mürettebatının da güvertede görülen enfeksiyonlardan muzdarip olmaksızın gerçekleşmiyordu (L'Émigration Circassienne 1864: 21). İstanbul'dan geçişleri esnasında iki ya da üç yüz denizci karaya çıkarıldı ve donanma hastanesinde tedavi edildi. Kış boyunca hastaların daha önce kaptığı tipik bazı hastalıkların görülmediğini söylemek bizim için sevindiricidir. Çerkeslere gelince, hastalıklar ve ölümler karaya çıktıklarından sonra da peşlerini bırakmıyordu. Öyle ki, Bandırma'ya indirilen 6.302 göçmenden 793'ü bir aydan kısa bir süre içinde hayatını kaybetmişti.

Bitirmeden önce yine Karadeniz'e dönelim. Trabzon ve Samsun dışındaki diğer sahil kesiminde karaya çıkan göçmenler buralardan tahliye edildi. Bununla birlikte küçük bir miktarda Akçaabat, Sinop ve Ereğli'ye, daha sonra da küçük bir kasaba olan İnebolu'ya 10 bin kadar göçmen yığıldı. Ereğli'deki bu göçmenler gerçek bir felakete neden oldu. 26 Haziranda Batum'dan gelen 62 teknelik bir konvoy yanlarında hayvanları ve işeleri olan 8.500 Abhaz getirdi. Bunlar şimdiye kadar gelenlerin içinde bu kadar iyi koşullar altında gelen ilk kabile idi. Bununla birlikte, çiçek bunların aralarında da hüküm sürmekteydi.

---

<sup>20</sup> Yaver Efendi.(Ç.n.)

Karadeniz'in diğer uzak noktasında, Varna başlangıçtan itibaren ve daha sonra da Köstence kış ve bahar döneminde göçmenlerin nakledildiği ilk limanlar oldu. Bu limanlarda yaklaşık olarak 40 bin kadar göçmen birikti ve buradan Bulgaristan'ın iç kısımlarında Vidin tarafına, bir kısmı da demiryolu, bir kısmı da Tuna yoluyla ve küçük bir kısmı da kara yoluyla iç bölgelere nakledildiler. Buralardan gelen haberlere göre, diğer yerlerde olduğu gibi, göçmenlerin durumu iyi değildi. Göçmenler sayıları çok olan ölümlerini nehirlere ve Bulgaristan'daki tarım alanlarına terk etmiş ve onlarla temasa geçen halka, çiçek ve tifüs hastalığını bulaştırmışlardı.

Bu acıklı hikâyenin sonunda, Osmanlı topraklarına gelen muhacirlerin sayısı bizim hesaplarımıza göre geçen kasım ayından temmuz ayının başına kadar 300 bini geçmişti ki, bu rakamın üçte biri ve belki de daha fazlası öldü. Kaygı verici olan ise, mevcut durumun devam etmesi durumunda diğer üçte birinin de ölmesinin muhtemel olduğudur (L'Émigration Circassienne 1864: 22). Burada eklemek gerekir ki ölüm vakaları daha çok kadınlar ve çocuklar arasında görülmektedir ve bu da Çerkes ırkının geleceğini etkilemektedir. Göçün tehlikeli olması bir yana, göçmen naklinin çok yavaş yapıldığı Trabzon ve Samsun gibi hastalıklı iki merkez bütün ülke için felaket olabilecek bulaşıcı bir hastalığı yayabilir. Doğrusu, Çerkes kabilelerinin Türkiye'ye doğru olan hareketi on haftadan beri epey yavaşladı. Göçler düzenli bir hâle gelene kadar bu duruma engel olmak gerekir. Eğer bu yapılmazsa mevcut koşullarını daha da kötüleştirecek olan durum ile mücadele edilecek bir zaman olmayabilir.

Bütün bunlardan sonra bazı şeyleri işaret etmekle yetineceğiz. Hadiseler kendi büyüklüklerini göstermektedir. Kesindir ki, bu büyük insan kitlelerinin göçleri, beraberinde acıları da getirmektedir. Fakat bu felaketin varlığında, ne kadar vahim olursa olsun sadece kollarını kavuşturup başını eğenlerden de değiliz. Üstelik uygunsuzluklar önleri alınabilecek mahiyette oldukları için bunlara karşı harekete geçmek gerektiğini düşünmekteyiz. Şimdiki durum da bu şekildedir.

Sorun şüphesiz büyüktür. Fakat Osmanlı Devleti'nin kaynaklarını aşan bir mesele değildir. Fakat göçmenlerin ihtiyaçlarını karşılamak için tahsis edilen imkânların, şimdi de olduğu gibi, beklenildiği gibi orantılı bir şekilde verildiğini söylemek zordur. Göçmenlere yapılan yardımların akıllı bir şekilde yapılmadığı ve mevcut durumu daha da kötüleştirdiği kesindir. Tartışmasızdır ki, özellikle Samsun ve Trabzon'da hükûmetin babacan istediğinin aksine hem göçmenler hem de yerli halk için hükûmetin niyetlerinin aksine bazı şeyler de yaşanmıştır.

Diğer taraftan, hâlen daha harekete geçmek için zamanın olduğuna ve bu büyük felakete engel olmanın mümkün olduğuna inanıyoruz (L'Émigration Circassienne 1864: 23). Bunun için çabaları iki misline çıkarmak gerekir. Bundan dolayı biz Bay Barozzi'nin aşağıdaki raporundaki tavsiyelerinin pratiğe geçirilmesinden başka daha iyi hiçbir bir şey bilmiyoruz. Bu zavallılara ve kendi halkına yeni bir şefkat belirtisi vermesi Osmanlı hükûmeti'ne yakışacaktır.

Antoine FAUVEL

## **Çerkes Göçü ile İlgili Olarak Görevlendirilen Dr. Barozzi'nin 28 Haziran 1864 Tarihli Oturumunda Meclis-i Tahaffuz'a Sunduğu Rapor**

Meclis-i Tahaffuz'un talebi üzerine İstanbul'a dönmüş ve konseyin 14 Haziran tarihli oturumunda size sözlü olarak Trabzon ve Samsun civarında bırakmış olduğum Çerkes göçmenlerin maruz kaldığı şartlar hakkında bir sunum yapmıştım. Bu sunumun size yazılı ve özet bir şekilde yapılmasını istediniz ki, ben de bugün burada size bunu sunuyorum. Size görevimin Trabzon ve Samsun ayağında ne yaptığımı yeniden anlatmak niyetinde değilim. Bu konuda size daha önceki değişik raporlarımda bahsetmiştim. Size şimdiki mevcut koşullar ve mutlaka alınması gereken tedbirler hakkında bilgi vereceğim.

Durum gittikçe daha vahim bir hâl almaktadır; zira göçmenlerin sayısı her geçen gün çoğalmakta, kaynaklar azalmakta, göçmenlerin yığılmasından kaynaklanan sakıncalar ve bunlarla mücadele etmedeki yetersizlik artmaktadır. Bu durum dört aydan beri sürmektedir. Baylar, gerçekten biliyorsunuz ki geçen mart ayından itibaren göç büyük bir ivme kazandı. Göçmenler Karadeniz'in değişik noktalarında ve bazı iç kısımlarda yığıldılar ve bununla birlikte, bu yayılmaya rağmen 60-70 bin göçmen Trabzon'da, 110-120 bin göçmen de Samsun'da toplandı. Üstelik bu rakam yeni gelenlerle birlikte sürekli olarak artmaktadır ve bazı kati bilgilere göre, bu büyük kitle çok geçmeden daha da büyüyecektir. Bundan ötürü göç şimdilik durmaktan uzaktır (L'Émigration Circassienne 1864: 24).

Yolculuk sırasında göçmenlerin durumu korkunçtur. Göçmenler gıda ve sudan mahrum bir şekilde küçük teknelere ya da kayıklara doluşmakta ve deniz suyunu içmeye mecbur kalmaktadırlar. Osmanlı topraklarında karaya çıktıklarında göçmenlerin çoğu daha yolculuk sırasında ölüyordu ve bunlar yaşayanlarla karışık bir hâlde kalmaktaydı. Karada ise kamp yerlerindeki koşullar çok daha iyi değildir. Göçmenler kamp yerlerinde barınaksız, kendi başlarına terk edilmiş, bakımsız, sağlık polisi ve hiçbir denetim olmadan çok feci bir sefalet altında bulunmaktadır. Kendilerine bulaşan ve başkalarına da yaydıkları çiçekten, aralarında görülen tipik hastalıklardan, dizanteriden, yetersiz beslenmeden ve sefaletin doğurduğu tüm patolojik durumlardan kaynaklanan hastalıklardan ölenlerin ortasında bulunmaktadır.

Kamp yerlerinde pek çok ailede birden fazla hastalıklı birey bulunmaktadır. Bu şekilde o kadar hasta vardı ki, bunların hepsi yavaş yavaş ölmektedir. Hastalar hiçbir yardım almıyorlar. Bunlar hiçbir yardım görmeksizin çıplak bir şekilde toprağın üzerinde yatmakta ve tüm hava koşullarına maruz kalmaktadırlar. Hastalarla ilgilenmek üzere bu kamp yerlerine gönderilen 4-5 doktor özellikle de hastalar için gönderilen malzemelerin acınacak durumu nedeniyle verimli olamamaktadır. Bu durumda ölüm bu zavallıları vurmaktadır. Kadavraların büyük bir kısmı ortalığa terk edilmekte ve çürümeye bırakılmaktadır.

Kamp yerlerinde özellikle kadınlar ve çocuklar arasında ölüm oranı oldukça yüksektir. Erkekler ise acıya, ıstıraba ve açlığa daha fazla direnmektedirler. Geçen nisan ayında Trabzon'da 27-30 bin göçmenin içinde günde 400 kişiden fazla ölüm olmaktadır. Bu şehirdeki sağlık idaresi doktorunun verdiği son bilgilere göre Seradere'deki kamp yerinde günde 300'den fazla göçmen ölmekteydi. Fakat Samsun'da ölüm oranı gerçekten korkunç boyutlara varmış bir durumdadır. Buradaki son ölüm oranlarını veremeyeceğim; ama benim Samsun'dan ayrıldığım zaman Derbent<sup>21</sup> ve Irmak'taki<sup>22</sup> kamp yerlerinde 40-50 bin kişilik

---

<sup>21</sup> Derbent mevki Samsun'un doğusunda ve Samsun Körfezi'nin başlangıç noktasını oluşturan bir yerdedir. (Ç.n.)

göçmen arasında günlük ölüm oranı 500'den fazla idi. Hâlen daha gerçek verilere dayanıyorum. Samsun'a iki fersah uzaklıktaki Hanianly'daki küçük kamp yerinde 300 kişilik bir göçmen arasında bir hafta içinde günde ortalama 14 ölüm olayının olduğu bana bildirildi. Şunu belirtmek gerekir ki, bu kamp yerinde işler daha iyi yürümekteydi ve kamp yeri de iyi bir şekilde kurulmuştu.

Samsun'da ölüm oranı gibi sefalet de o derece yüksek olmaktadır. Göçmenlerin yeterli derecede beslenmediklerini söylemek doğrudur; ama özellikle Samsun'da açlık gerçekten göçmenleri kırıp geçirmektedir (L'Émigration Circassienne 1864: 25). Burada geçirdiğim 22 gün boyunca otoriteler 100 binden fazla göçmene günde sadece on bin okka peksimet dağıtmıştı. Bu da her biri 100 dirhem olan 40 bin tayinat etmektedir. Bu arada, bu dağıtım işi de doğru bir şekilde yapılmamakta ve gerçekten ihtiyacı olanlar yardımlardan hiç istifade edememektedir. Bu zavallılar günlerce bu zayıf yardımı almayı beklerken kabile şeflerinin ve maiyetlerinin hemen hemen tüm tayınatı aldığı duyulmaktadır. Peksimet eksikliğinden dolayı göçmenler ağaç kökleri, bitkiler ve toplayabildikleri yemek artıklarıyla beslenmektedirler.

Bu yetersiz beslenme daha önce göçmenler arasında yayılmış olan hastalıklar için ölümcül sonuçlar ortaya çıkardı. Size daha önce vahim neticeleri olan ve çocuk yetişkin tüm bu talihsiz halkın maruz kaldığı hastalıkları belirtme fırsatım olmuştu. Göçmenler arasında sindirim yolu hastalıkları, yüzlerde uların çıkması, ayaklarda sızlanma gibi pek çok hastalık görünmekteydi. Kaşeksi,<sup>23</sup> sıtma ve depresyon göçmenlerin ölümüne neden olmaktaydı. Böylesine yüksek ölüm oranının bu şekilde zararlı ve yetersiz bir beslenmeden kaynaklandığı muhakkaktır ki, size daha önce de belirttiğim nedenler açlıktan sonra gelmektedir.

Deniz ve kara yolu ile yapılan tahliyeler gerek yeterli vasıta olmamasından gerekse de uygun bir varış yeri tespit edilememesinden dolayı oldukça yavaş işlemektedir. Göçmenlerin nihai yerleştirilmelerinin hâlen daha başlamadığını söyleyebiliriz. Bu arada mevsim de ilerlemiştir. Sahilin değişik noktalarına nakledilen göçmenler buralarda terk edilmiştir. Buralarda sefalet ve ölüm kol gezmektedir. Canik, Amasya ve Sivas eyaletlerindeki göçmenlerin durumu da aynıdır. Genel olarak söylenebilir ki, göçmenlerin nakledilmesi sadece uygunsuzlukları yaymak ve bunları çoğaltmaya yaramaktadır.

Bu sunumu bitirirken Samsun ve Trabzon'da göçmenlerin gönderildiği bütün yerlerin sıtmalı ve sağlığa zararlı yerler olduğunu söylüyorum. Aralıklarla görülen sıtma salgınları bu yerlerde hüküm sürmektedir. Göçmenler öncelikle bataklıklardan çıkan hastalıkların etkisinde kalmaktadır. Bu yıkıcı etki göçmenlerin içinde bulunduğu kötü hijyen koşulları ile katbekat artacaktır.

Baylar, özetle, başlıca yerlerde göçmenlerin durumu bu şekildedir. Buna işaret etikten sonra aynı şekilde, size göçmenlerin bu durumunu ortaya çıkaran, bunları devam ettiren ve büyüten nedenleri göstermek de benim görevimdir (L'Émigration Circassienne 1864: 26). Burada idarenin alanına girmek zorundayım zira göçün sıhhi durumuna bağlı olan meseleler sıkı bir şekilde idari meseleler ile bağlantılıdır ki, birine değinmeden diğeri ele almak imkânsızdır. Açıktır ki, bu durumun nedeni, olabildiğince çok insanın çok kötü koşullar altında bir araya gelmesidir.

---

<sup>22</sup> Bu kamp yeri İpek'in Osmanlı arşiv belgelerinde tespit ettiği Kürt Irmağı kampı olabilir veya şehrin içinden akan Merd Irmağı olabilir (İpek 2006: 46).(Ç.n.)

<sup>23</sup> Aşırı zayıflama. (Ç.n.)

Yardımların yetersizliği ve bunların uygulanmasındaki yanlışlar bu kadar kalabalık bir yığınin ortaya çıkardığı ölümcül tehlikelere eklendi. Her şey uygulanan yardımların göçmenlerin ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olmadığını teyit etmektedir. Aynı şekilde, yardımların dağıtımını işinin istenilen düzeyde olmadığını kabul etmek gerekir. Gerçekten, devletin göçmenlere verdiği tek gıda olan peksimet her yerde yetersizdir. Bununla birlikte, bu miktar her ne kadar yetersiz olsa da, eğer ihtiyacı olanlara verilseydi bu uygunsuzluklar daha az olurdu. Şu anda geçerli olan yardım dağıtım sistemine göre, sadece birkaç şef, bunların adamları ve köleleri bu yardımdan istifade etmektedir. Çünkü bunlar dağıtım işinde bir aracı rolündedirler. Bu durum her gün sadece peksimet konusunda değil, geri kalan her şeyde tekrarlanmaktadır. Fakirler unutulmuş bir hâdedir. Uygunsuzluklar dengeli ve akıllı bir idarenin eksikliği yüzünden daha da artmaktadır. İyi bir idarenin eksikliği her yerde karşımıza çıkmaktadır. Eğer iyi niyetli olursa mesela yetkin insanların tavsiyeleri dinlense kamp yerleri şu anki acınacak durumda olmazdı. Mali durumun yetersizliğine rağmen koruyucu bazı tedbirler alınabilir, hastalara yardımda bulunulabilir, ölümler gömülebilir, çok gerekli olan gıda maddeleri temin edilebilir ve bu şekilde buradaki engeller ya da mahsurlar ortadan kaldırılırdı.

Durumun içinde hapsediği bu tehlikeyi engellemek ve mevcut durumu iyileştirmek için ne yapılabilir? Sebepler daha önce belirtildi. Memnuniyet verici bir çözüme ulaşmak için bu duruma neden olan etkenleri ortadan kaldırmaktan bahsedilmektedir. İlk önce yeni geleceklerin neden olacağı yeni yığılmaları engellemek gerek. Eğer Osmanlı hükûmeti Çerkes sahillerindeki muhacirlerin nakliyesini düzenlemek yetkisine sahip olur ve kendi iskân siyasetine uygun olarak bunu devam ettirirse yığılmalar bundan sonra olmayabilir. Bu tedbir için hiç de geç kalınmış değildir. Bu tedbir hâlen daha ehemmiyetini korumaktadır; çünkü büyük kitleler halinde göç devam etmekte ve her gün yeni göçmenler gelmektedir. Bu yeni gelenler kaynakların da artmaktan uzak olduğu Trabzon ve Samsun'daki göçmenlerin durumunu daha da kötüleştirecektir. Diğer taraftan nakliye işleminin yapıldığı yerlerde yığılmaları engellemek ve göçmenleri daimi olarak yerleştirilecekleri yerlere gecikmeden nakletmek ve bu noktalarda da yığılmaları engellemek gerekmektedir (L'Émigration Circassienne 1864: 27). Bu nakiller ve iskânlar bir an önce yapılmalıdır çünkü yaklaşan kış göçmenlerin durumunu daha da ağır bir hâle getirecek ve bir felaket de kaçınılmaz olacaktır.

Yapılması gerekenler kayda değer bir oranda arttırılmalıdır. Burada mali kaynaklar elzemdir. Göçmenlerin her birine günlük belli bir tayinat temin edilmelidir. Ekmek ve peksimet miktar olarak yeterli derecede değildir. Göçmenlerin gıdalarını biraz olsun çeşitlendirmek çok acildir. Göçmenlere tahsis edilen ekmek onların alışkanlıklarına uygun değildir. Göçmenler mısır unu ve kuru sebzeyi tercih etmektedirler. Ayrıca devlet bu değişikliği yaparak önemli bir miktar tasarruf yapabilir. Hastalar özel bazı gıdalar talep etmektedirler. Onlara et gerekmektedir. Lakin bu, açlıktan ölümün ve sefaletin hâkim olduğu bu kalabalığın sağlığı için yapılacak sıhhi bir müdahale değildir. Göçmenleri sadece uygun olarak beslemek değil, büyük barakalarda bu duruma maruz kalanları da korumak gerekmektedir. Bu talihsiz insanlar buralarda bir hekimin yardımını alabilirler.

Mevcut durumun gerektirdiği değişik hizmetler oluşturmak gerekmektedir. Tek bir kelime ile şimdi var olandan farklı olarak gerçekten yardım edebilecek bir idare oluşturmak gerekmektedir. Yardım dağıtım işi emin ve yetenekli kimselerin eline verilmelidir. Yardımlar gerçekten ihtiyacı olanlara ve hiçbir kaynağı olmayanlara verilmelidir. Neden



kendi kendine yetebilecek Çerkes kabilelerin şefleri hükûmetin üzerinde bir yük olmaktadır?

Daha önce sağlık hizmetinin olmadığını söylemiştim. Bundan dolayı bir sağlık servisi kurulmalı ve uygun araçlar ile donatılmalıdır. İdarenin tüm ihtimamı kamp yerlerinin sağlık durumuna yönelik olmalıdır. Enfeksiyonun hâkim olduğu kamp yerleri dezenfekte edilmeli ve iyi bir duruma sokulmalıdır. Bu işi yapacak bir birim oluşturulmadığı için ölümler defnedilmeksizin her tarafta ortada kalmaktadır. Sağlık koşulları açısından ilk olarak şehirlerde ve köylerde göçmenlerin büyük kalabalıklar oluşturmasına izin vermemek önemlidir. Koşulları iyi durumda olan kamp yerleri şimdilik en uygun yerler olarak gözükmektedir.

Son olarak da göçmenlerin nakliyesi organize edilmelidir. Her şey göçmenlerin bu sorununa bağlı olduğu için Meclis-i Tahaffuz göçmenlerin nakliyesi ile ilgilenmektedir (L'Émigration Circassienne 1864: 28). Göçmenlerin nakliyesi tedbirli, özenli ve önceden hazırlanmış bir plana göre yapılmalıdır. Nakliye gemilerindeki yığılmaları engellemek, hastaları güverteye oturtmak ve onları gemilere yığmamak alınacak en önemli tedbirlerdir. Sağlık idaresinin talimatlarına rağmen bu tedbirlerin göz ardı edilmesi sonucunda yalnızca göçmenler ve yerli halk değil gemilerin mürettebatı da hâlen daha şiddetle tifüsten muzdarip olmaktadır.

Göçmenlerin nihai olarak yerleştirilmelerini hızlandırmak için ne yapılması gerektiğini bilmiyoruz. Bundan dolayı göçmenlerin nakliyesinin ve dağıtımlarının büyük tehlikeleri olan bu duruma bir son vermesi için yığılmaların doğurduğu tehlikeler üzerinde duruyorum. Daha önce size bahsettiğim bu uygunsuz koşullar, yığılmalar, sefalet, açlık, hastalıklar ve idarenin yanlışları ölümcül bazı sonuçlara neden oldu. Yığılmalardaki artış, kaynaklarda devam eden azalma, durum karmaşıklaştıkça büyüyen düzensizlik, yaz sıcakları ve göçmenlerin etrafında olan enfeksiyonlu mekânlarla birlikte bu neticeler daha tehlikeli olmaya devam edecektir. Bundan şüphe etmeye gerek yoktur. Eğer yığılmaların olduğu yerlerden göçmenler nakledilmezse kötü neticeler sadece göçmenler arasında değil yerli halk arasında veya karışıklıkların görüldüğü yerlerdeki yakın çevrelerde de hissedilecektir. Durum çoktan vahim bir hâl almıştır ki, bazı bulaşıcı salgınların bu durumu daha kötü bir hâle sokacağından ve bunun bir felaket getirmesinin çok uzak olmadığından endişe edilmektedir.

Fakat kesin, hayati ve kaçınılmaz olan şey, eğer kışa kadar bu durumda bir değişiklik olmazsa kışın beraberinde getireceği felakettir. Bütün göçmenler aç, hasta bir hâlde ve yokluk içinde topluca yerleşim yerlerine gitmekte ve buralarda gıda ve barınak aramaktadırlar. Bunlar arasında tifüs ve zor şartlar ortaya çıkmakta ve tam bir yıkım yapmaktadır. Bizi tehdit eden tehlikenin farkına varmanın zamanıdır. Her hâlükârda, bu tehlikenin önünü almak ve felaketi önlemek için uygun tedbirlerin gecikmeden alınması gerekmektedir. Yakında olacak olan bu tehlike ve felaket yaklaştığı için bu raporda bazı tedbirler sunmaktayım. Bunları özetlemek gerekirse;

1. Yığılmaları önlemek gerekir, ortaya çıktıkları her yerde gecikmeden bu yığılmalar sona erdirilmelidir (L'Émigration Circassienne 1864: 28).
2. Para, gıda ve nakliye yardımlarını kayda değer bir oranda arttırmak gerekmektedir.
3. Göçmenlerin ihtiyaçlarına daha uygun olan bir teşkilat tesis edilmelidir.
4. Son olarak da yetkili otoriteler tarafından verilen hijyen talimatlarını titizlikle uygulamak gerekmektedir.”

## SONUÇ

1863'ün Kasım ayında başlayan ve 1864'ün Eylülüne kadar devam eden Çerkes Göçü'nün boyutlarına ilişkin kesin rakamlar ortaya koymak zordur. Fakat bu raporda konu edilen Temmuz 1864'e kadar ki dönemde kaynaklar Trabzon'da 180 bin, Samsun'da da 150 bin kadar göçmenin karaya çıktığını hesaplamaktaydı. Diğer bir ifadeyle Dr. Barozzi'nin görev bölgesi olan Trabzon ve Samsun'a yaklaşık olarak 350 bin göçmen gelmişti. Daha da acı olan ise göçmenler arasındaki ölüm oranıydı. Yine kaynaklar sadece Trabzon'da 35 bine yakın bir ölüm oranının ortaya çıktığını belirtmektedir. Yani, tüm bu göç sürecinde göçmenlerin üçte birlik bir kısmının, yukarıda Dr. Barozzi'nin pek çok kez ifade ettiği etkenler sonucunda ölmüş oldukları tahmin edilmektedir.

Bu süreçte devletin resmî görevlisi olarak Dr. Barozzi'nin misyonu açısından bakıldığında ise bu İtalyan hekimin Trabzon'da iki ay ve Samsun'da da 22 gün süren görevi, yapılan çalışmaların yanında, bize bu şehirlerdeki drama farklı bir açıdan bakabileceğimiz kaynaklar bırakmıştır. Gerek Barozzi'nin Meclis-i Tahaffuz'a, Trabzon ve Samsun'daki konsoloslara gönderdiği raporlar gerekse de Trabzon ve Samsun'daki İngiliz ve Fransız konsolosların elçilik ve dışişleri bakanlıklarıyla yapmış oldukları yazışmalar bize, Osmanlı arşiv kaynaklarında bulamayacağımız bazı ayrıntıları göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Fakat yukarıda örneğini gördüğümüz üzere, bu belgelerde aşırı eleştirel bir lisanın kullanıldığını da göz ardı etmemek gerekir. Dönemin yabancı diplomatik belgelerinde sıkça rastlayabileceğimiz bir “*Batılı*” bakış açısı çerçevesinde, Osmanlı kurum ve yetkililerine karşı bir ön yargının olduğu bu dönemde, hem konsolosların hem de Barozzi'nin göç sürecinde bu bakış açısının örneklerini sergilediğine tanık olmaktayız. Diğer bir ifadeyle, yabancı belgelerde, devletin elindeki sınırlı kaynaklarla bu göç sürecini idare etmeye çalıştığı bir dönemde yapılan faydalı faaliyetlerden çok karşılaşılan eksikliklere ve görevlilerin yanlışlarına değinmeleri şeklinde bir bakış açısı hâkimdir.

Oysaki göçün başlıca muhatabı olan devletin resmî yazışmalarında görüldüğü üzere Barozzi'nin Trabzon'da, yabancı kaynaklarda belirtilmeyen bir dizi sert uygulamaları olmuştu. Özellikle göçmenlerin şehir dışına çıkarılmaları, karantina usulleri ve ölümlerin gömülmesi konusunda Trabzon'da Emin Muhlis Paşa'nın ısrarı, yani göçmenleri İslami usullere göre defnetme, Barozzi'nin hijyen tedbirleri açısından en çok muhalefet ettiği konulardan biri oldu. Bu bakımdan yabancı kaynakların da meseleyi kendi ülkelerinin bakış açısı ile yansıttığının altını çizmeliyiz. Fakat yine de Meclis-i Tahaffuz'un konuya

ilişkin bu raporda gördüğümüz bu uyarılarının, devletin özellikle 1864 yazından itibaren göçmenler ve neden oldukları sorunlar ile daha sistemli bir şekilde mücadele etmesinden hareketle etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Göçün en büyük muhatabı olan Osmanlı Devleti'nin böylesine büyük bir kitlesel göçe hazır olmadığını söylemek gereksizdir. Devletin elindeki imkânların sınırlılığı, göç ve göçmen işlerini uygulayacak etkili bir teşkilatın eksikliği en başından beri hissedilen unsurlar oldu. Bâb-ı Âli'nin aldığı tedbirler, Yaver Efendi'nin göçlerin başlamasından bir iki ay sonra Trabzon'a gönderilmesi gibi, göçmenlerin Osmanlı limanlarında hem kendileri hem de yerli halk için tehlike oluşturmaya başlamalarından sonra alınmaya başlandı. İaşe, çadır, kıyafet, nakliye vasıtası, güvenlik ve sağlık hizmetleri bakımından bu dönemde çok büyük eksiklikler çekildi. Ama yine de Bâb-ı Âli, boyutlarının büyüklüğünü ve mücadelenin zorluğunu yabancı kaynakların da belirttiği bu kitlesel göç sürecini elinden geldiğince iyi yönetmeye çalıştı. Bunda, her ne kadar Yaver Efendi örneğinde eleştiriye maruz kalanlar olsa da sınırlı imkânlarla göçten kaynaklanan meseleler ile uğraşan yerel idarecilerin çok önemli olan katkılarını göz ardı etmemek gerek.

Sonuç olarak Kırım Savaşı'ndan sonra başlayan göç sürecinde 1864 Kafkas Göçü daha öncekiler ile mukayese edilmeyecek büyük sorunlara neden oldu. Bu zor süreci eksiklikleriyle idare etmeye çalışan Bâb-ı Âli bu sayede imparatorluğun sonuna kadar devam edecek göç meseleleri konusunda daha da tecrübeli bir hâle geldi. Zira daha sonraki göçlerde çok daha sistemli ve düzenli bir göç süreci yaşandı. Göçmenlerin Osmanlı ülkesine sığınmaları devleti büyük bir maddi külfetin altına soksa da, Osmanlı Devleti Müslümanların hamisi olduğunu bu erken dönemde de göstermekten geri durmadı. Bu hâliyle, günümüzde de hâlen daha önemli bir sorun olmaya devam eden göç-mülteci sorunlarıyla karşılaşan ülkemizin, Osmanlı Devleti'nin "*Müslümanların hamisi*" olarak gösterdiği korumacı yaklaşımı sürdürdüğü ve her ne kadar ağır bir külfet getirse de çevresindeki drama seyirci kalmadığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

AKYILDIZ Ali, (1993), **Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform**, İstanbul: Eren Yayınevi.

AYDIN Erdem, (2004), "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması", **OTAM**, S. 15, s. 185-207.

BAYRAKTAR Hilmi, (2007), “Kırım ve Kafkasya’dan Adana Vilayeti’ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869–1907)”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 22, ss. 405-434.

ÇİÇEK Nazan, (2009), “Talihsiz Çerkeslere İngiliz Peksimetî”: İngiliz Arşiv Belgelerinde Büyük Çerkes Göçü (Şubat 1864-Mayıs 1865)”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 64-1, s. 57-88.

DULAURIER Édouard, (1866), “La Russie dans le Caucase: L’exode des Circassiens et la colonosation Russe”, **Revue des Deux Mondes**, S. 61, s. 41-67.

HABIÇOĞLU Bedri, (1993), **Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler**, İstanbul: Nart Yayınları.

HACISALİHOĞLU Mehmet, (Ed.), (2014), “1864 Kafkas Tehciri Kafkasya’da Rus Kolonizasyonu”, **Savaş ve Sürgün**, İstanbul: Balkar.

İPEK Nedim, (2006), **İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler**, Trabzon: Serander Yayınevi.

KARPAT Kemal, (2010), **Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler**, İstanbul: Timaş Yayınları.

KELEŞ Erdoğan, (2009), “Kırım Savaşı’ndan Sonra Gelen Muhacirlerin Menteşe Sancağı’nda İskânı”, **Turkish Studies**, C. 4, S. 8, s. 1165-1188.

PANZAC Daniel, (1995), “Vingt ans au service de la médecine turque: le Dr Fauvel à Istanbul (1847-1867)”, **Santé, médecine et société dans le monde arabe**, dir. E. Longuenesse, Paris: Harmattan.

PANZAC Daniel, (1997), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba (1700-1850)**, (Çev. Serap YILMAZ), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

SARIYILDIZ Gülden, (1994), “Karantina Meclisleri’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, **Bellekten**, C. LVII, S. 222, s. 329-376.

SAYDAM Abdullah, (1997), **Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)**, Ankara: TTK.

SATIŞ İhsan, (2012), “Kırım Savaşı’ndan Sonra Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler ve Şanlıurfa Yöresine İskânlar”, **Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, C. XII, S. 1, s. 517-531.

ŞAŞMAZ Musa, (1999), “Immigration and Settlement of Circassians in the Ottoman Empire on British Documents 1857-1864”, **OTAM**, S. 9, s. 331-366.

ŞEHSUVAROĞLU Bedi N., (1951), “Türkiye Karantina Tarihine Bir Bakış”, **Sağlık Dergisi**, C. 2, S. 25, s. 1-4.

ŞEHSUVAROĞLU Bedi N., (1966), “Tarihi Kolera Salgınları ve Osmanlı Türkleri” **İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası**, C. 17, S. 2, s. 282-299.

TURGAY A. Üner, (1991), “Circassian Immigration into the Ottoman Empire, 1856-1878”, (Ed. Wael Hallaq and Donald P. Little), **Islamic Studies Presented to Charles J. Adams**, s. 193-217, E. J. Leiden: Brill.

WILLIAMS Glyn, (2000), “Hijra and Forced Migration from Nineteenth Century Russia to the Ottoman Empire”, **Cahiers du Monde Russe**, C. 41, S. 1, s. 79-108.

YILDIRIM Nuran, **A History of Healthcare in İstanbul**, Düzey Matbaacılık, İstanbul 2010.

YILMAZ Özgür, (2014a), “An Italian Physician in the Caucasian Migration of 1864: The Mission of Dr. Barozzi in Trabzon and Samsun”, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. XIV, S. 28, s. 5-44.

YILMAZ Özgür, (2014b), “1864 Kafkas Göçünde Trabzon”, **1864 Kafkas Tehciri, Kafkasya’da Rus Kolonizasyonu, Savaş ve Sürgün**, (Ed. M. HACISALİHOĞLU), s. 315-345, İstanbul: Balkar-IRCICA.

YILMAZ Özgür, (2014c), “Fransız Epidemiyolog Antoine Fauvel’nin Osmanlı Devleti’ndeki Çalışmaları (1847-1867)”, **Uluslararası Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, s. 190-206, (Ed. M. Fatih GÖKÇEK), Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

YILMAZ Özgür, (2014d), **Tanzimat Döneminde Trabzon**, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

**“ULUSLARARASI KATILIMLI OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ  
SEMPOZYUMU” HAKKINDA [ON THE “INTERNATIONALLY  
PARTICIPATED SYMPOSIUM ON THE HISTORY OF OTTOMAN SCIENCE  
AND THOUGHT”]**

Bir beylikten bir imparatorluğa doğru ilerleyen süreçte Osmanlı, salt diplomasi tarihi açısından değil, bilim ve düşünce tarihi açısından da önemli gelişmelere imza atmıştır. Bu gelişmelerin siyasi tarih ile ilgili kısmı büyük bir külliyat oluştursa da, kapsayıcılıktan uzak gözükmektedir. Benzer bir durum bilim ve düşünce tarihi çalışmaları için de geçerlidir. Mevcut literatür, Osmanlı düşün hayatını bütün yönleriyle ele almak şöyle dursun, önemli ölçüde eksikliklerle maluldür. Oysaki bilim ve düşünce tarihi üzerine yapılan araştırmalar, siyasi ve iktisadi başarıların, bilimsel ve kültürel gelişmelerle organik bağlantısının olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bakış açısına koşut olarak, Osmanlı düşünce hayatının incelenmesine katkı sağlamak amacıyla Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından 08-10 Mayıs 2014 tarihleri arasında “Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu” düzenlenmiştir.

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Başkan / Gümüşhane Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN (Gümüşhane Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAİ (Gümüşhane Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK (Gümüşhane Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi) ve Atilla DURMAZ'ın da (Gümüşhane Üniversitesi) aralarında bulunduğu kurul tarafından düzenlenen sempozyumun açılış toplantısı 08 Mayıs 2014 Perşembe günü 09: 30'da, Gümüşhane Üniversitesi Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi Kâtib Çelebi Salonu'nda gerçekleşmiştir. Kâtib Çelebi ve Ali Kuşçu salonlarında yapılan 16 oturumda, toplam 52 bildirinin sunulduğu sempozyum, 09 Mayıs 2014 Cuma günü akşamında düzenlenen gala yemeği

ve 10 Mayıs 2014 Cumartesi günü yapılan şehir turunun ardından noktalanmış ve matematik, tıp, geometri, astronomi, mühendislik, felsefe, mantık, kelam, tasavvuf, fıkıh, edebiyat alanlarındaki sunumlarla bağlantılı olarak aşağıdaki sonuç bildirisi kaleme alınmıştır.

Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, bu alanda ne kadar çok çalışma yapılırsa yapılsın alanı tüketici ve kuşatıcı araştırmaların henüz yeterli düzeyde olmadığını ortaya koymuştur.

1. Taşköprülüzade ve Kâtib Çelebi örneğinde görüldüğü üzere Osmanlı'da ilimler tasnifinin öncelikli çalışma alanı olarak belirlenmesi, akli ve nakli ilimlerin birlikte ele alınması gerektiğini bir kez daha ön plana çıkarmıştır.

2. Özellikle Osmanlılarda doğa bilimleri ve matematik bilimleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Matematiksel bilimler (astronomi, fizik, aritmetik, geometri) derlemesi olan Hoca İshak Efendi'nin Mecmû'a-i Ulûm-i Riyâziyye'si her yönüyle çeşitli bildirilerin içinde sunulmuş ve eserin önemi vurgulanmıştır. Ancak görülmüştür ki bu konularda İshak Hoca'nın ötesine geçmek gerekmektedir. Osmanlılardaki modern matematik sembolleri, eski sembollerle karşılaştırılarak incelenmiş ve bunların temelindeki mantık ortaya konmuştur.

3. Gazali'ye ilişkin önyargıların yani ondan sonra ortaya konulanların birer tekrardan ibaret olduğu düşüncesinin ya da Gazali'den sonra felsefenin İslam dünyasında tıkanıdığına dair görüşlerin dayanaksız olduğu belirginlik kazanmıştır. Bu alanda salt felsefe araştırmaları yerine Osmanlı'da kelâma ve tasavvufa dayalı felsefi yaklaşımların ön plana çıktığı görülmüştür.

4. Osmanlı döneminin düşünsel yapısının daha iyi anlaşılması için edebi metinlere dayalı yeni felsefe ve bilim okumalarına ihtiyaç hissedilmiştir.

5. Osmanlı bilim ve düşünce geleneğini anlamak için felsefi okumalar yanında tasavvufi ve kelami anlayışların da derinlemesine incelenmesi gerektiği anlaşılmıştır.

6. Günümüz çevre sorunlarına, Mecelle örneğindeki kanun koyuculuğuyla örfün hukuk nezdindeki itibarına, ilmiye sınıfının sosyal ihtiyaçlarına cevap veren yaklaşımlarıyla Osmanlı hukukunun modern dönemde yeniden ele alınması gerektiği ortaya çıkmıştır.

7. İstanbul'da gayrimüslimlerin tıp alanındaki çalışmaları ve azınlıklar tarafından açılan hastanelerin yapısının aktarımıyla birlikte Osmanlı Devleti'nde tıp alanında

karşımıza çıkan yabancı etkisi gündeme taşınmıştır. Bu etki aynı zamanda Osmanlı coğrafyasındaki azınlıklara yönelik hoşgörülü tavrın da bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

8. Osmanlı siyasi düşüncesi bağlamında değerlendirebileceğimiz Osmanlı-İran savaşlarında Safevilere karşı Osmanlı tarih yazıcılarının bakış açısı değerlendirilmiştir. Kimi kriz dönemlerinde yönetime karşı gündeme gelen fetvalarla katılımcı ruh, Hoca Sadeddinzâde ailesi örneğinde tartışmaya açılmıştır. Osmanlı elçilerinin buldukları ülkelerin bilimsel konumunu öğrenme konusundaki gayretleri sefaretnameler örneğinde ortaya konulmuştur.

9. Osmanlı bilimler nazariyesinde mantık ilminin öncelikli bir yeri olduğu belirlenmiştir.

10. Osmanlı tekkelerinin sadece dini bakımdan önemli olmayıp topluma rehberlik yapan ve düşünce geleneğine hizmet eden birer ocak olduğu anlaşılmıştır.

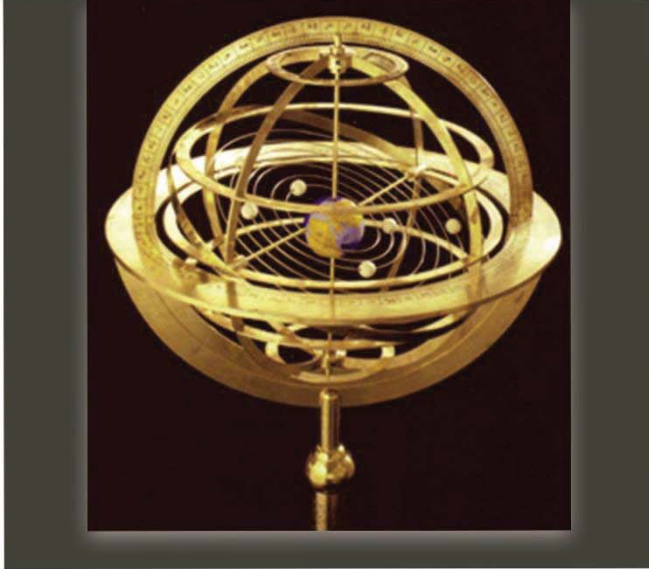
11. Günümüz Türkiye'sinin yaşadığı toplumsal ve siyasi sorunlarına çözümler üretilmesi amacıyla tarihsel arka plan olarak Osmanlı'nın siyaset düşüncesi de dikkate alınmalıdır. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sini anlamak için Osmanlı ve Selçuklu gibi Türk tarihinin temel dinamikleri olan devletlerin de düşünsel yapısının anlaşılması gereklidir.

12. Osmanlı'nın her bir bilim dalı için yeni inceleme ve araştırmaların sunulduğu sempozyum ve kongrelerin düzenlenmesi gerektiği, genelden özele doğru inilecek çalışmalara kapı aralanmasının önemi ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bunun disiplinler arası ortak çalışmalarla daha çok anlam kazanacağı tespit edilmiştir.





## GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ



# ULUSLARARASI KATILIMLI OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ SEMPOZYUMU

### AÇILIŞ

GŞÜ Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak.  
Çok Amaçlı Salon, Bağlarbaşı, GÜMÜŞHANE  
08 Mayıs 2014 Perşembe  
Saat: 09.30-10.30

### OTURUMLAR

GŞÜ Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak.  
1. Kâtib Çelebi Salonu  
2. Ali Kuşçu Salonu  
08 Mayıs 2014-09 Mayıs 2014

### ONUR KURULU

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN  
(Gümüşhane Üniversitesi Rektörü)  
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY  
(29 Mayıs Üniversitesi)  
Hilmi YAVUZ  
(Bilkent Üniversitesi)

### DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM - Başkan  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan AYIK  
(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ  
(Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
(Atatürk Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Seda OZSOY  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK  
(Gümüşhane Üniversitesi)  
Atilla DURMAZ  
(Gümüşhane Üniversitesi)

### İLETİŞİM

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Bağlarbaşı Mah., Gümüşhanevi Kampüsü  
29100 Gümüşhane, TÜRKİYE

Tel. / Faks: +90 (456) 2337406  
E-Posta: [bilimtarih@gumushane.edu.tr](mailto:bilimtarih@gumushane.edu.tr)  
Genel Ağ: <http://bilimtarih.gumushane.edu.tr>

### DESTEKLEYEN KURULUŞLAR





### **MAVİ ATLAS HAKKINDA**

*Mavi Atlas* (ISSN: 2148-5322), Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi desteğiyle elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

*Mavi Atlas*, Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler bulunur. Bu türdeki eserlerin önce “Yayın Kurulu” denetiminden daha sonra da “Hakem” değerlendirmesinden geçmesi mecbûrîdir. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Tartışma,” “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Bu gruptaki eserler “Hakem” değerlendirmesinden geçmez, sadece “Yayın Kurulu” veya “Danışma Kurulu” onayı ile yayımlanabilir. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “gu.maviatlas@gmail.com”

### **MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ**

1. *Mavi Atlas* (ISSN: 2148-5322), Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi desteğiyle, Bahar (*Nisan*) ve Güz (*Ekim*) olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.
2. Dergiye gönderilecek eserler daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.
3. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: ilk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” eserleri bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Tartışma,” “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesi’nde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.
4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Arapça dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 3”te belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).
5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserlerde sırasıyla Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için geçerli değildir).
6. Dergide, “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bununla birlikte “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler, “Hakem” değerlendirmesinden geçmez.
  - 6.1. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.
    - 6.1.1. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir.

Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

6.1.2. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu” veya “Danışma Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

6.2. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

6.3. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” (veya gerekli görülen durumlarda “Danışma Kurulu”) karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

7. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin görüşünü yansıtmaz.

8. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

9. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.