



MAVİ ATLAS



Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Gumushane University
E-Journal of Faculty of Letters



M. Fatih GÖKÇEK Hakkı YAPICI Engin KIRLI Fatih UYAR
Metin BAL Orhan BİNGÖL İhsan TÜRKAL M. Fatih ELMAS
Neva BOYNUKALIN Sibel KİRAZ M. Yunus AKREP
Seda ÖZSOY

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

SAYI 5, GÜZ 2015

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir

İndeks Bilgileri

Advanced Science Index (<http://journal-index.org/index.php/asi>)

CiteFactor (<http://www.citefactor.org>)

Polish Scholarly Bibliography (<https://pbn.nauka.gov.pl>)

Research Bible (<http://www.researchbib.com>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevi Kampüsü 29100

Gümüşhane/TÜRKİYE

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas>

gu.maviatlas@gmail.com

Tel: +90 456 233 74 06 (1726)

Faks: +90 456 233 74 06

Yayın Tarihi

30 Ekim 2015

ISSN

2148-5232

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

ISSUE 5, FALL 2015

MAVİ ATLAS is a refereed journal

Indexation

Advanced Science Index (<http://journal-index.org/index.php/asi>)

CiteFactor (<http://www.citefactor.org>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

Polish Scholarly Bibliography (<https://pbn.nauka.gov.pl>)

Research Bible (<http://www.researchbib.com>)

Contact Information

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

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas>

gu.maviatlas@gmail.com

Tel: +90 456 233 74 06 (1726)

Fax: +90 456 233 74 06

Publication Date

30 October 2015

ISSN

2148-5232

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

SAYI 5, GÜZ 2015

GŞÜ Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

Yayın Kurulu

- Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY 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)
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. Ash ÜNER (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

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

ISSUE 5, FALL 2015

Owner on the behalf of Faculty of Letters at GŞÜ & Head of the Editorial Board

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

Editorial Board

Assist. Prof. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (*Editor*. 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)

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 KARAİSMAİLOĞLU (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

SAYI 5, GÜZ 2015

Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)
Prof. Dr. Nazmiye Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/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. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Üniv., Isparta/Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniv., Bursa/Türkiye)
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Üniv., Konya/Türkiye)
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN (Ankara Üniv., Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Üniv., Uppsalla/İsveç)
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Üniv., Mardin/Türkiye)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniv., Sakarya/Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Üniv., Bayburt/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniv., Kastamonu/Türkiye)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)

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

ISSUE 5, FALL 2015

Advisory Board

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)
Prof. Dr. Nazmiye Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/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. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Univ., Isparta/Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Univ., Bursa/Turkey)
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Univ., Konya/Turkey)
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN (Ankara Univ., Ankara/Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Univ., Uppsala/Sweden)
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Univ., Mardin/Turkey)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Univ., Sakarya/Turkey)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Univ., Bayburt/Turkey)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Univ., Kastamonu/Turkey)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Hakem Kurulu (5/2015)

- Prof. Dr. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye)
Prof. Dr. Numan ELİBOL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Kamil ÇOLAK (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon/Türkiye)
Doç. Dr. Özgür KÖSEOĞLU (Ege Üniversitesi, İzmir/Türkiye)
Doç. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet TOPAL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Hasan AKDAĞ (Uşak Üniversitesi, Uşak/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. A. Burhan ÇAKICI (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Gülsüm ÇALIŞIR (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Halil ERZEN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. M. Salih GÜRAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Servet TİKEN (Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye)

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

Board of Referees (5/2015)

- Prof. Dr. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa/Turkey)
Prof. Dr. Numan ELİBOL (Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Kamil ÇOLAK (Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik University, Trabzon/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Özgür KÖSEOĞLU (Ege University, İzmir/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet TOPAL (Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Hasan AKDAĞ (Uşak University, Uşak/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. A. Burhan ÇAKICI (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Gülsüm ÇALIŞIR (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Halil ERZEN (Yüzüncü Yıl University, Van/Turkey)
Assist. Prof. Dr. M. Salih GÜRAN (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane University, Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Servet TİKEN (Atatürk University, Erzurum/Turkey)

İÇİNDEKİLER**MAKALELER**

Mehmet Fatih GÖKÇEK	Avnî'nin <i>Târih-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd an-Yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân</i> İsimli Kasidesi	1-13
Hakkı YAPICI	Tarih Boyunca Erzurum'da Meydana Gelen Zelzeleler	14-20
Engin KIRLI	Veliefendi Basma Fabrikası Örneği Bağlamında Fabrika-yı Hümayunlarda Avrupalı Ustaların Yeri ve Önemi	21-42
Fatih UYAR	Orhan Kemal'in <i>Bereketli Topraklar Üzerinde</i> Romanında Kentte Yiten İnsan	43-52
Metin BAL	Varoluşçuluğun İlk Romanı <i>Yeraltından Notlar'a</i> Felsefî Bir Bakış	53-68
Orhan BİNGÖL	Genel Bağlarıyla Sosyal Hizmet ve Toplum Sosyal Medya Kullanımının Küreselleşmeye İlişkin Yaklaşımlar Üzerindeki Rolü: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Örneği	69-77
İhsan TÜRKAL	Kant'ta <i>Pratik Aklın Eleştirisi</i> Merkezinde "Tanrı" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü"	78-102
Mehmet Fatih ELMAS	Açlık, Fakirlik, Çocuk İşçi, Yamyamlık ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında <i>Hansel ve Gretel</i>	103-114
Neva BOYNUKALIN	Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma	115-125
Sibel KİRAZ		126-147

KİTAP DEĞERLENDİRME

Mehmet Yunus AKREP	Henrietta Mccall, <i>Mezopotamya Mitleri</i>	148-150
--------------------	--	---------

HABERLER

Seda ÖZSOY	"Kültürlerarası İletişim Öğrenci Sempozyumu" Hakkında	151-153
------------	---	---------

CONTENTS

ARTICLES

Mehmet Fatih GÖKÇEK	The Eulogy <i>Târih-i Feth-i Kal‘a-ı Bağdâd an-Yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi‘ İbn Sultân Ahmed Hân</i> by Avnî	1-13
Hakkı YAPICI	Earthquakes Happened in Erzurum throughout History	14-20
Engin KIRLI	The Place and Importance of European Masters in the Imperial Factories in the Context of Veliefendi Chintz Factory	21-42
Fatih UYAR	Vanished Human in City in Orhan Kemal’s Novel <i>On Fertile Lands</i>	43-52
Metin BAL	A Philosophical Look into <i>Notes from Underground</i> as the First Existentialist Novel	53-68
Orhan BİNGÖL	Social Services and Society in General Terms	69-77
İhsan TÜRKAL	The Role of Social Media Usage on Approaches Concerning Globalisation: An Example of Gümüşhane University Faculty of Communication	78-102
Mehmet Fatih ELMAS	“God” and “Immortality of the Soul” in Kant within the Context of Critique of Practical Reason	103-114
Neva BOYNUKALIN	<i>Hansel and Gretel</i> in terms of Hunger, Poverty, Child Labor, Cannibalism and Gender	115-125
Sibel KİRAZ	Mass, Culture, Crisis, and Alienation	126-147

BOOK REVIEW

Mehmet Yunus AKREP	Henrietta Mccall, <i>Mesopotamian Myths</i>	148-150
--------------------	---	---------

NEWS

Seda ÖZSOY	On the “Students Symposium for the Intercultural Dialogue”	151-153
------------	--	---------

Mehmet Fatih GÖKÇEK

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

AVNÎ'NİN *TÂRÎH-İ FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD AN-YED-İ SULTÂN MURÂD HÂN-I RÂBÎ' İBN SULTÂN AHMED HÂN* İSİMLİ KASİDESİ

Özet

Osmanlı müverrihleri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen yaklaşık altı yüzyıllık süreçte farklı tür ve isimlerde birçok eser kaleme almıştır. Müverrihlerin müşahedelerine dayanan bu eserler geçmiş ile günümüz arasında adeta bir köprü vazifesi icra etmektedir. Osmanlı şairleri de siyasi ve sosyal hayatı etkileyen bazı önemli tarihî olayları manzumelerine konu olarak seçmiştir. Bu manzumelerin bir kısmı devlet ricalinin takdirini kazanma gayesiyle kaleme alındığı için muhataplar mübalağayla methedilmiştir. Şairler, bu sayede devlet adamlarının inam ve ihsanına mazhar olmak istemiştir. Söz konusu manzumelerin yazımında üslup ön plana çıkarılmış bu da çoğu defa tarihî hadiselerin anlatımını ikinci plana atmıştır. Bununla birlikte bu manzumelerden Osmanlı tarihine dair pek çok konuyu öğrenmek mümkündür. Osmanlı şairlerinin manzumelerinde ele aldığı tarihî hadiselerden birisi de 1638'deki Bağdat'ın fethi olmuştur. Bu çalışmada Avnî mahlaslı bir şairin Bağdat'ın fethine ithafen kaleme aldığı *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd An-yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân* isimli kasidesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: IV. Murad, Avnî, Osmanlı Devleti, Safevi Devleti, Bağdat.

THE EULOGY *TÂRÎH-İ FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD AN-YED-İ SULTÂN MURÂD HÂN-I RÂBÎ' İBN SULTÂN AHMED HÂN* BY AVNÎ

Abstract

Ottoman historians had ground out many writings which have different kinds and names within approximate 600 years from foundation to collapse of Ottoman Empire. These works which are based on historians' observations act as a bridge between history and nowadays. Ottoman poets mentioned some important historical events which deeply influenced social and political life in their poems. Because some of the poems were written with the purpose of winning statesman's approval, collocutors were extolled. Thus poets wanted to reach statesmen's mercy and gift. In aforementioned poems, genre was brought into the foreground and so narrative of historical events was mostly pushed into the background. However it is possible that a lot of issues about Ottoman history have been learned from these poems. One of the historical events which were mentioned by Ottoman poets in these poems was conquest of Baghdad in 1638. In this study, the eulogy *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd An-yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân* which was written by one poet who had pen name Avnî dedicated to conquest of Baghdad will be examined.

Keywords: Murad IV, Avnî, Ottoman Empire, Safavid Empire, Baghdad.

GİRİŞ

XIII. yüzyılda Anadolu'nun kuzeybatısında küçük bir beylik olarak ortaya çıkan Osmanlılar, ilk dönemlerden itibaren Anadolu ve Balkanlar ile yakından ilgilenmiş ve çok geçmeden de içinde bulunduğu coğrafyadaki fırsatları değerlendirerek sınırlarını hızla genişletmiştir. Birkaç yüzyıl içinde güçlü bir devlet teşkilatı kuran Osmanlılar XVI. yüzyıla gelindiğinde üç kıtaya hükmeden büyük bir cihan devleti hâline gelmiştir.

Osmanlı Devleti, XVII. yüzyılda Bağdat, Girit, Uyvar ve Kamanıçe gibi stratejik öneme sahip olan bazı yerleri fethetmekle birlikte bir önceki yüzyıla kıyasla genişleme hızını kaybetmiş ve Karlofça Antlaşması'yla ilk kez ciddi miktarda toprak kaybına uğramıştır. Osmanlı Devleti, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bir taraftan kaybettiği bu toprakları geri almaya çalışırken diğer taraftan da varlığını devam ettirmek için büyük devletlerle çetin bir mücadeleye girişmiş ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ise bu mücadeleyi kaybederek siyasi olarak sona ermiştir.

Osmanlı Devleti'nin siyasi tarihini Osmanlı müverrihlerinin eserlerinden takip etmek mümkündür. Osmanlı tarih yazıcılığının ilk örnekleri kuruluşun yaklaşık yüzyıl sonra kaleme alınmaya başlanmıştır (Afyoncu 2007: 19). Yahşi Fakih'in *Menâkıb-ı Âl-i Osmân* isimli eseri en eski Osmanlı tarihi olarak kabul edilmektedir. Âşıkpaşazâde sayesinde varlığından haberdar olduğumuz bu menâkıbnâme maalesef günümüze orijinal hâliyle intikal etmemiştir (Ménage 1963: 50-54). Bize ulaşan ilk Osmanlı tarihi ise Ahmedî'nin *İskendernâme* isimli eserinin sonunda yer alan manzum *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân*'dır (Ménage 1978: 228-229; Afyoncu 2007: 19-20). Bazı tarihçiler bu bilgiye istinaden Ahmedî'yi Osmanlı tarihçiliğinin öncüsü olarak kabul etmektedir (Tekindağ 1971: 656-657).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde özellikle de II. Murad'ın saltanat yıllarında İslam eserlerinin Arapça ve Farsçadan Türkçeye tercüme edilmesi Osmanlı ilim, kültür ve sanat hayatının canlanmasına katkı sağlamıştır. Böylece derleme ve telif eserlerin kaleme alınabilmesi için gerekli olan ilmî birikim vücuda getirilmiştir. Bu birikimden Osmanlı tarih yazıcılığı da olumlu bir şekilde etkilenmiştir. Nitekim Yazıcıoğlu Ali, II. Murad'ın teşvikiyle İbn Bîbî'nin *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-umûri'l-Alâ'iyye* isimli eserini bazı ilaveler yaparak *Târîh-i Âl-i Selçûk* adıyla Türkçeye tercüme etmiştir. Ayrıca bu dönemde *Tevârih-i Âl-i Osmân* ve *gazânâme* türünün ilk örnekleri kaleme alındığı gibi Osmanlı tarihinin kuruluş devriyle alakalı kronolojik bilgiler veren *Tarihî Takvimler* de hazırlanmıştır (Tekindağ 1971: 657; Ménage 1978: 230-232; Turan 1984: 1-8; Özcan 2013a: 272-273).

II. Mehmed dönemi, Osmanlı tarih yazıcılığının gelişme safhası olarak görülmektedir. Bu dönemde Şükrullah ve Enverî gibi müverrihler, yaratılıştan kendi zamanlarına kadar geçen olayları ihtiva eden ilk umumi dünya tarihlerini kaleme almışlardır. İlk müstakil Osmanlı tarihini ise II. Mehmed'in son veziriazamı Karamanî Mehmed Paşa yazmıştır. Söz konusu eser, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan müellifin kendi dönemine kadar geçen olayları içermektedir (Ménage 1978: 233-235; Özcan 2003: 55-57).

Genel hatlarıyla belirtildiği üzere gelişim sürecini tamamlayan Osmanlı tarih yazıcılığı II. Bayezid'in saltanat yıllarında yükselişe geçerek belli bir seviyeye ulaşmış ve dönemin müverrihleri de haleflerine örnek teşkil edecek tarzda başarılı eserler ortaya koymuşlardır (Tekindağ 1971: 658; Ménage 1978: 235-239; Özcan 2013b: 143-151). Sonuç olarak Osmanlı müverrihleri devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen yaklaşık altı yüzyıllık süreçte farklı tür ve isimlerde birçok eser kaleme almışlardır (Öztürk ve Yıldız 2013: 20-27). Bu eserlerin bir kısmı mensur bir kısmı ise manzum olarak yazılmıştır.

Müverrihlerin eserlerinin yanında bazı divan şairleri de mesnevi ve kaside şeklinde kaleme aldıkları manzumelerinde zaman zaman tarihî olaylara değinmişlerdir. Şairler özellikle kasideleri devlet erkânının taktirini kazanma gayesiyle kaleme aldıkları için üslubu ön plana çıkararak tarihî hadiselerin anlatımını çoğu defa ikinci planda tutmuşlardır. Şairler kasidelerde muhataplarını mübalağayla methetmişler ve devletin düşmanlarına karşı kazandığı zaferleri de abartılı bir üslupla anlatmışlardır. Böylece devlet ricalinin inam ve ihsanına mazhar olmak istemişlerdir (Erünsal 1981: 306-339; Uzun 1993: 28; Pala 2010: 303; Gök 2014: 95).

Klasik Türk edebiyatı şairlerinin ekseriyeti kaside yazmış olmakla birlikte Âşık Paşa, Ahmedî, Şeyhî, Karamanlı Nizâmî, Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Bâkî, Hayâlî Bey, Nev'î, Rûhî, Fuzûlî, Nef'î, Sabrî, Âlî, Nâ'ilî, Nâbî, Yahyâ Nazîm, Nedîm, Şeyh Gâlib, Sünbülzâde Vehbî, Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsîf ve Keçecizâde İzzet Molla gibi şairler bu türde yazdıkları manzumelerle kendi dönemlerinde diğer şairlerden öne çıkmışlardır (İpekten 2010: 43-52).

Osmanlı şairlerinin manzumelerinde ele aldığı tarihî hadiselerden birisi de h.1048/m.1638'de IV. Murad'ın Bağdat kalesini fethi olmuştur (Gökçek 2013: 264-270). Bu çalışmada, Avnî mahlaslı bir şairin *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd An-yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân*¹ isimli kasidesi üzerinde durulacaktır. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, numara: 550/7 ve

¹ Çalışmamızda bundan sonra *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

varak: 24b-25a'da kayıtlı olan bu kasidede Bağdat'ın fethi muhtasar bir şekilde anlatılmaktadır.

AVNÎ VE *TÂRÎH-İ FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD*

Çalışmamıza konu olan *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli kasideden anlaşıldığına göre bu manzume Avnî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır:

"Muhtasar kıl sözi *Avnî* yeter itdün tasdî'
Vasfi tahrîr olımaz bahr-ı muhît olsa midâd"

Avnî'nin kasidede IV. Murad'ın Bağdat'ı fethini anlatması ve bu hadisenin anısına aşağıdaki beyitte görüleceği üzere h.1048/m.1638 tarihini düşürmesi kendisinin XVII. yüzyılda yaşadığı intibahı uyandırmaktadır:

"Kal'anun fethine târîh-i hurûf-ı pür-hâl
Zûr-ı bâzû ile hâlâ ele girdi Bağdâd, sene: 1048"

Bu intiba dışında kasidede Avnî'yle ilgili başka herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Onun hayatıyla alakalı bir bilgiye ulaşma ümidiyle şura tezkirelerine bakıldığında ise buradaki şairlerden on dokuzunun Avnî² mahlasını kullandığı görülmektedir. Bu da kasidenin hangi Avnî tarafından yazıldığı sorusunu akla getirmektedir. Fakat konuyla ilgili bilgilerin yetersizliği bu soruyu yanıtlamamızı güçleştirmektedir. Ayrıca kasidede anlatılanlardan hareketle Avnî'nin XVII. yüzyılda yaşadığı kabul edilse bile tezkirelerde aynı yüzyılı idrak eden Avnî mahlaslı başka birkaç şaire rastlanması da yukarıdaki suali cevaplamamızı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla şimdilik Avnî'nin hayatı hakkında çok fazla bir şey söylemek doğru olmayacaktır.

***TÂRÎH-İ FETH-İ KAL'A-I BAĞDÂD*'İN MUHTEVASI**

Avnî, *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli kasidesini IV. Murad'ın Bağdat'ı fethi anısına kaleme almıştır. Avnî, kasidede bilhassa söz konusu fetih hadisesinin anlatımını ön planda tutmuş ve bu zaferi kazanan IV. Murad'dan övgüyle bahsetmiştir. Ayrıca Bağdat şehrinin kuruluşu, Hülâgû'nun Bağdat'ı ele geçirmesi, Safeviyye tarikatının siyasi bir boyut kazanması, şah ve taraftarlarının "ilhad" ve "rafz" yolunu seçmesi, Kanunî Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı fethi, Şah Abbas'ın Bağdat'ı zaptı, IV. Murad'ın Bağdat seferi gibi konulara da değinmiştir. Bu tarihî hadiselerin anlatıldığı beyitler imkânlar nispetinde tarafımızdan düz yazıya çevrilerek aşağıda okuyucunun istifadesine sunulmuştur:

² <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10670,tuhfetul-hukkampdf.pdf?0>

Hilafet müessesesinin başında bulunan Abbasîler İslam âlemine uzun bir süre önderlik etmiştir. Abbasîlerin kuruluş devrinde Halife Ebû Cafer, devlet merkezi olarak Bağdat'ı seçmiştir. Bağdat şehrinin imar ve inşasına önem veren Ebû Cafer, Bağdat kalesinin temelini h.145/m.762-63'te atmıştır. Kalenin inşa sürecinde çok sayıda mimar ve usta çalıştırılarak benzeri görülmemiş bir eser vücuda getirilmiştir. Akabinde Bağdat, halifelerin adalet ile hüküm sürdüğü, çok sayıda âlim, seyyid ve zahidin yaşadığı, Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin müntesiplerinin bulunduğu bir şehir olmuştur.

Hülâgû Han yaklaşık sekiz yüz bin kişilik Moğol ordusuyla h.653/m.1255-56'da İran'ı yağmalamış ve burada büyük bir katliam yaptıktan sonra Bağdat üzerine yürüyerek şehri zapt etmiştir.

Safeviye tarikatının müessisi olan Şeyh Safî'nin halefleri mezheplerini değiştirerek "ilhâd" ve "rafz" yoluna girmiş, Safeviye tarikatı şeyhleri "Kızılbaşların şahı" olmuştur. Şah ve taraftarları bu yolda "inatla" yürümüşler, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e dil uzatarak buğz etmişlerdir.

Kanunî Sultan Süleyman Safevilerin elinde bulunan Bağdat'ı h.941/m.1534-35'te fethetmiştir. Bağdat doksan iki sene Osmanlı idaresinde kalmıştır.

Şah Abbas h.1031/1621-22'de Bağdat'ı zapt ederek Safevi topraklarını tekrar bu bölgeye kadar genişletmiştir.

Osmanlılar Bağdat'ı yeniden fethedebilmek için bölgeye birçok sefer düzenlemiştir. Fakat söz konusu seferler büyük bir hüsrarla sonuçlanmıştır. Bu gelişmeler üzerine IV. Murad bizzat ordunun başına geçerek h.1048/m.1638'de Bağdat üzerine yürümüştür. Bağdat önlerine ulaşan Osmanlı ordusu şehri dört bir taraftan kuşatma altına almıştır. Osmanlılar muhasarada başta top ve tüfek olmak üzere binlerce savaş aleti kullanarak kaleye günde bin adet gülle atmıştır. Bu durum karşısında "topa tutulmuş maymuna dönen" müdafî "rafizîler", hanları teslim olduktan sonra kaleyi Osmanlılara bırakmıştır. Muhasara ve fetih süreci "rafizîlerin" büyük bir kısmının katli ve geriye kalanların ise esareti ile sonuçlanmıştır.

Yaklaşık bir yüzyıldır Safevilerin elinde bulunan Bağdat'ın IV. Murad tarafından h.1048/m.1638'de yeniden fethedilmesi Osmanlı halkı arasında büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Padişah ülkede bir ay sürecek olan fetih şenliklerinin yapılmasını emretmiştir. Böylece fetih haberini işiten din düşmanlarının korkarak matem havasına bürünmesi arzu edilmiştir.

Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd'ın muhtevasını ele aldığımız yukarıdaki kısımda verilen bilgi ve görüşlerin Avnî'ye ait olduğu hususunu burada tekrar ifade etmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

KASİDENİN NEŞRİNDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Kasidenin neşrinde *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd*'ın Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, numara: 550/7'de bulunan nüshası esas alınmıştır.

Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun sesliler â, î, û şeklinde gösterilmiş, kelimelerde bulunan "ع" harfini göstermek için (ˆ) işareti ve hemzeleri göstermek için ise (ˆ) işareti kullanılmıştır.

Kaside metninin 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 bir yerde mana gereği müdahale edilmiş ve bu da köşeli parantez içine alınarak "asker[i]" şeklinde gösterilmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmada Şair Avnî ve onun *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd* isimli kasidesi üzerinde durulmuştur. Avnî'nin hayatıyla alakalı kesin bir bilgi ortaya konulamamakla birlikte kasidede anlatılanlardan yola çıkılarak şairin XVII. yüzyılda yaşadığı ileri sürülmüştür.

Avnî söz konusu kasidesini IV. Murad'ın Bağdat'ı fethine ithafen kaleme alması hasebiyle manzumedde özellikle bu fethin anlatımına ağırlık vermiş ve padişahın övgüyle bahsetmiştir. Avnî kasidesini IV. Murad'ı methetme düşüncesiyle yazmışsa da burada anlatılan olayların tarihî gerçeklerle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

Kasidede dikkat çeken diğer bir husus ise Avnî'nin Osmanlı ulemasının "Safevilerin mezheplerini değiştirerek ilhad yoluna saptıkları" şeklindeki görüşünü dile getirmesidir. Osmanlıların Safeviler hakkındaki resmî ideolojisini yansıtan bu ifadelerin kasidede Avnî tarafından terennüm edilmesi onun kalemini karşı taraf için adeta bir propaganda aracı olarak kullandığını göstermektedir.

Sonuç olarak edebî metinlerin satır araları dikkatlice okunduğunda buradan tarihe ışık tutabilecek bazı önemli bilgilerin çıkarılabileceği görülecektir. Elde edilen bu bilgiler meseleye çoğu defa farklı bir açıdan bakmamıza vesile olacaktır.

METİN

Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd 'An-yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân

Eyledi halk-ı cihânun dil-i maḥzûnunu şâd
İntişâr-ı haber-i müjde-i feth-i Bağdâd
Ne haber rûh-ı revân-ı heme halk-ı 'âlem
Nice 'âlem giceler Kâdr ola günler a'yâd
Halkı efsürde-dimâğ itmiş iken faşl-ı şitâ
Açılıb gonce-şifat zevk u sürûr oldı ziyâd
Geldi bir hüküm-i hümâyûn-ı meserret-encâm
Bâg-ı cennet gibi bir ay tonana cümle bilâd
Gûş idüb düşmen-i dînün ola tâ zehresi çâk
Cümlesi mâtem idüb eyleye âh u feryâd
Gerçi kim kıldı selâtn-i selef bunca gâzâ
Feth idüb niçe diyâr eylediler 'adl-ile dâd
Birisi eylemedi buncılayın feth-i 'azîm
Münkesir kalbi ola halk-ı cihânun âbâd
Bundan aḳdem niçe yıllar daḫi Âl-i 'Abbâs
Oldılar emr-i hilâfetde kavî isti'dâd
Aḫı Seffâh k'añun nâmı Ebû Ca'fer'dür
Çihl ü penc ü mi'ede kal'a'ı kıldı bünyâd
Urdılar eşref-i sâ'atde binâ-i temelin
Tûl-ı arza niçe mi'mâr ile yüz biñ üstâd
Böyle bir kal'a binâ olmadı bu âna degin
Yâd olur gerçi ki dillerde binâ-i Şeddâd
Sedd-i İskender'e fi'l-cümle müşâbih dir idüm
Yapsa pûlâd u hadîd ile binâsın haddâd
Geldi gitdi hulefâ 'adl-ile dâd eyleyerek
Bunca sâdât-ı 'izâm u 'ulemâ vü zühhâd
Şâfi'î Mâlik ile Hanbel İmâm-ı a'zam
Çâr mezhebde olub dinile İslâm'a 'imâd

Menba‘-ı ‘ilm ü ‘amel mecma‘-ı aşhâb-ı düvel
Olmaz aqlâmla tahrîr idemez elsine yâd
Oldı çün kim se vü pencâh sinîn-i şeş-şad
Kavm-i Tatâr-ı Hülâgû nice yüz biñ bî-dâd
Çapdı Îrânî’i vîrân idüb itdi gâret
Katl-i ‘âmm eylemedük kalmadı ehl ü evlâd
Kavm-i Tatâr sekiz yüz biñ idi bî-şübhe
Rağmı yoğ cümlesi bî-dîn ü kâmusı cellâd
Azdırub mezhebini Şeyh Şafi'den soñra
Şâh-ı sürh-i ser olub sâlik-i râh-ı ilhâd
Rafz u ilhâda düşüb şapdı tarîk-ı Hâk'dan
Sebb-i Şeyheyn kılub eylediler bugz u ‘inâd
Kıldı Cengiz ü Hülâgû iki def‘a gâret
Kâbil-i şerh degül anda olan zulm u fesâd
Kaşr-ı yed kıldı ‘Acem nüh-şad u çihl ü yekde
Hân Süleymân anı zabt itdi bilâ-istirdâd
Tıksan iki sene zabt eyledi Âl-i ‘Oşmân
Şâh ‘Abbâs idüb hîle tarîkın îcâd
Biñ otuz birde alub hîle-ile Bağdâd'ı
Şeyh tecdîdin o har kıldı meger istimdâd
Çok hazîne boşanub oldı telef çok ‘asker
Fethine sa‘y-ı belîg eylediler bunca ‘ibâd
Vardı serdâr olub aña niçe şadr-ı a‘zam
Feth ü teshîrine her vech-ile oldı imdâd
Feth-i Bağdâd naşîb olmadı bu âna degin
Hep tehî-dest varub geldi bu deñlü şayyâd
Olmaz iqdâm-ıla iş vaqtine merhûndur umûr
Tîz gelmez ‘acele kılmağ-ıla vaqt-i haşâd
Geldi ol dem ki zuhûra gele ‘avn-i Bârî
Feth ola kal‘a-ı Bağdâd ‘alâ-vefķ-ı murâd

Çâr-yâruñ rađıya'llâhu te'âlâ 'anhüm
İntikâmın ala tâ eyleye mülkin ber-bâd
Tâc-bahş-ı ser-i mecmû'-ı selâtin-i zamân
Ki anuñ bahtı kavî 'asker[i] encüm-a 'dâd
Rub'-ı meskûn eli altında mişâl-i Hâtem
Hükmine halk-ı cihân cümle muftı' u münkâd
Ne Süleymân'dur o kim dîvleri kıldı zebûn
Hazret-i Nûh'a çıkar silsilesi şâh-nijâd
Pençe-i kahrı ider Rüstem ile Zâl'ı zebûn
Tîğ-ı ser-tîzi ber-âverde-i kûh-i pûlâd
Mülhem-i gaybdur umûrında işâbet eyler
Zıll-ı Hağ hâk-i deri mağsem-i erzâk-ı 'ibâd
Kâr-fermâ-yı feresrân-ı diyâr-ı Îrân
Zûr-ı bâzû-yı şecâ'atle olan mâder-zâd
Hân Murâd ibn şehen-şâh-ı cihân Ahmed Hân
Mehdî-i devr-i zamân pîr ü Hızır u evtâd
Feth-i Bağdâd'a bu sâl içre 'azîmet kıldı
Âb u âteş ile tâ kim kıla cem'-i azdâd
Tîğî âteş kerem ü luftı ise âb-ı hayât
Gâh cemâl 'arza kılub gâh celâli îrâd
Niçe biñ top u tüfeng 'asker ile âlet-i ceng
Bir gâzâ oldu ki mezkûr ola tâ yevm-i mî'âd
Râfîzî kavmi olub topa diñelmiş maymun
Vire virüb didiler kullaruz eyle âzâd
Âb-ı Şağ cümle kızıl kan-ıla rengîn oldu
Kelleler başka yatur başka yaturlar ecsâd
Ekşeri katl olunub oldu eğalli tâbi'
Şatılır bir pula biñ baş aña yok hiç kesâd
Kıldı ol fethe feleklerde melekler taşsîn
Gâlibâ kılmadı ecdâdı dağı böyle cihâd

Günde biñ top atılır her yañadan Bağdâd'a
Hiç ârâm u qarâr itmez o vaz'-ı mu'tâd
Ağz olub hânları kal'a olındı teslîm
Bezî-i ihsân u 'atâ bâbını şâh itdi güşâd
Tîgını 'arşa aşub Hân Murâd-ı Gâzî
Bu fütûhât-ı 'azîm ile kazandı eyü ad
Muhtaşar kıl sözi 'Avnî yeter itdüñ taşdî'
Vaşfi tahrîr olımaz bahr-ı muhîf olsa midâd
Devr ide çarh-ı felek kutb-ı murâdınca anuñ
Baht u taht ola müyesser niçe sâl u heft-âd
Hep du'â-gûyı anuñ gökde melek yerde beşer
Aşl-ile fer'i mu'ammer ola tâ yevm-i mî'âd
Kal'anuñ fethine târîh-i hurûf-ı pür-hâl
Zûr-ı bâzû ile hâlâ ele girdi Bağdâd

Sene: 1048.

KAYNAKÇA

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

AVNÎ, *Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd An-yed-i Sultân Murâd Hân-ı Râbi' İbn Sultân Ahmed Hân*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, numara: 550/7, varak: 24b-25a.

ERÜNSAL, İsmail (1981). "Türk Edebiyatı Tarihi'nin Arşiv Kaynakları I., II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, X-XI: 303-342.

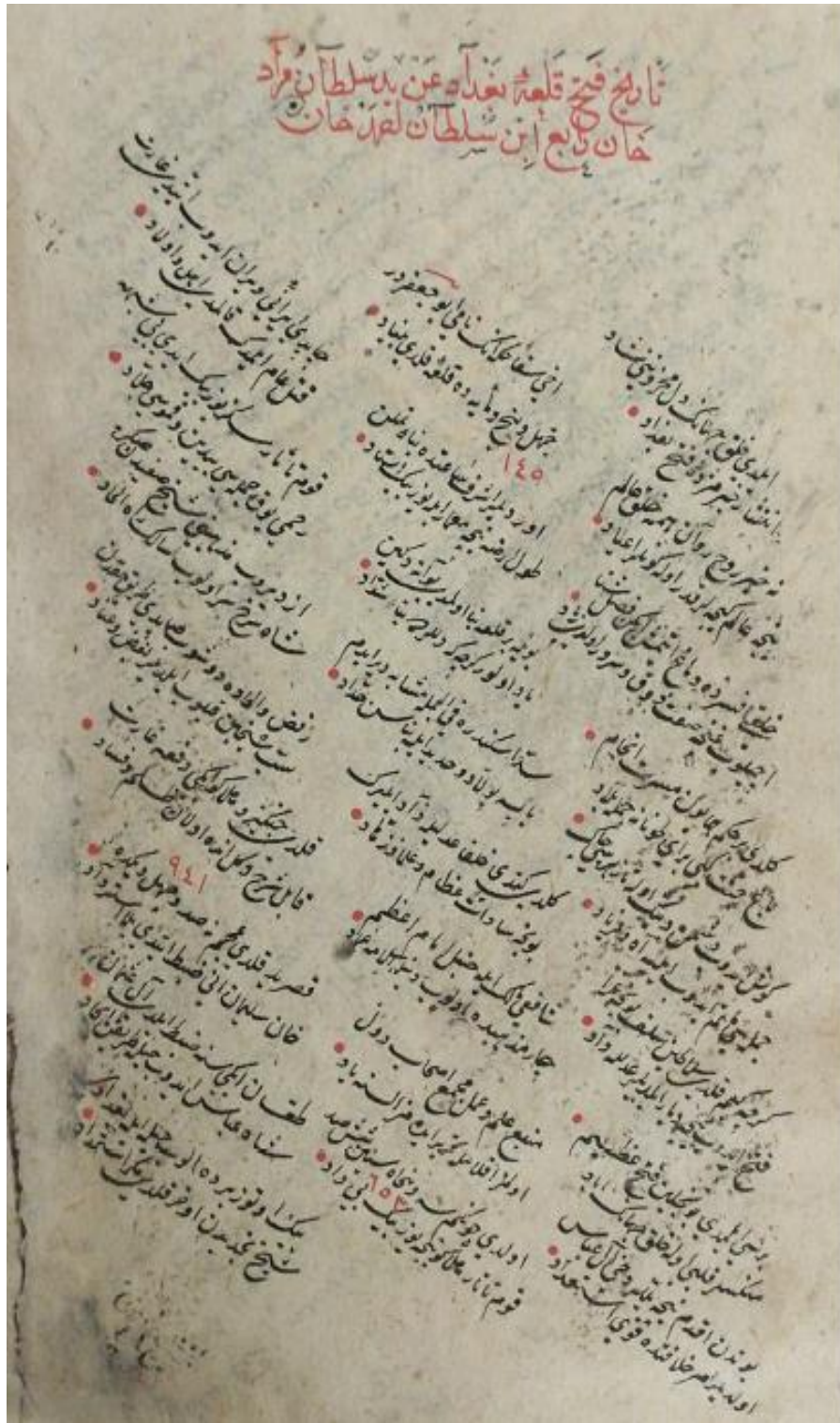
GÖK, İlhan (2014). *Atatürk Kitaplığı M. C. O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

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

İPEKTEN, Haluk (2010). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- KIRBIYIK, Mehmet (E.T. 22.04.2015). *Filibeli Avnî, Tuhfetü'l-hükkâm*,
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10670,tuhfetul-hukkampdf.pdf?0>
- MENAGE, V. L. (1963). "The Menâqib of Yakshî Faqîh", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVI, pp. 50-54.
- MENAGE, V. L. (1978). "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı", çev. Salih Özbaran, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX: 227-240.
- ÖZCAN, Abdülkadir (2003). "Fatih Devri Tarih Yazıcılığı ve Literatürü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XIV: 55-62.
- ÖZCAN, Abdülkadir (2013a). "Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, I: 271-293.
- ÖZCAN, Abdülkadir (2013b). "II. Bayezid Devri Tarihçiliği ve İlk Standart Osmanlı Tarihleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, II: 141-153.
- ÖZTÜRK, Necdet ve Murat YILDIZ (2013). *İmparatorluk Tarihinin Kalemlî Muhafızları, Osmanlı Tarihçileri, Ahmedî'den Ahmed Refik'e*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- PALA, İskender (2010). "Şair", *DİA*, XXXVIII: 302-304.
- TEKİNDAĞ, Şehabettin (1971). "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", *Bellekten*, XXXV(140): 655-663.
- TURAN, Osman (1984). *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- UZUN, Mustafa (1993). "Câize", *DİA*, VII: 28-29.

EK: Târîh-i Feth-i Kal'a-ı Bağdâd'ın Tıpkı Basımı



Hakkı YAPICI

Yrd. Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
hyapici25@hotmail.com

TARİH BOYUNCA ERZURUM'DA MEYDANA GELEN ZELZELELER

Özet

İnsanoğlu, tarih boyunca birtakım tabii afetlere maruz kalmıştır. Bunların en tehlikeli ve büyüğünü ise depremler (zelzeleler) teşkil etmiştir. Anadolu'nun hemen hemen her köşesinin deprem kuşağı üzerinde bulunması hasebiyle eski çağlardan beri değişik zaman dilimlerinde büyüklü küçüklü ölçeklerde depremlere maruz kaldığı bilinmektedir. Nitekim bu coğrafyadaki birçok şehir, deprem yüzünden yok olmaktan kurtarılamamıştı. Yapılan arkeolojik kazılar ve araştırmalar bunu teyit etmektedir. Bilindiği gibi deprem, yer kabuğu içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin aniden boşalması sonucu meydana gelen büyük yıkım ve tahribatlara sebebiyet veren doğa hadisesidir. Doğu Anadolu Bölgesi'nin tarihî çağlar boyunca aktif deprem kuşağı içerisinde yer aldığı herkes tarafından bilinen bir gerçek olmasının yanında Erzurum yerleşkesinin de aynı kaderi paylaştığı görülmektedir. Bu çalışmamızda, XIX. asırda Erzurum'da yaşanmış depremler ve neticeleri arşiv belgeleri ve ilgili kaynaklar ile gazete haberleri ışığı altında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Afet, Deprem, Fay.

EARTHQUAKES HAPPENED IN ERZURUM THROUGHOUT HISTORY

Abstract

Throughout history, the human have been exposed to many natural disasters, and the most dangerous and strongest of these have been the earthquakes. It has been known that there have been earthquakes of all sizes in Anatolia at different times since almost all regions of Anatolia are located on the seismic belt. Hence, many cities in this geography could not avoid being destroyed. This has been confirmed by archaeological excavations and investigations. As is known, earthquakes are natural events which occur as a result of sudden discharge of energy accumulated on the faults in crust. In addition to the well-known fact that Eastern Anatolia Region has been an earthquake-prone region throughout history, it has been seen that Erzurum has shared the same fate. In this study, the earthquakes happened in Erzurum in the 19th century and their results will be dealt with in the light of archival records, relevant sources, and newspaper reports.

Keywords: Anatolia, Disaster, Earthquake, Fault.

GİRİŞ

Zelzele, Arapça bir kelime olup sözlükte “bir şeyi hareket ettirmek, şiddetle sarsmak, vurmak” anlamlarını ihtiva eder (Devellioğlu 1995: 1176). Muallim Naci, *zelzele* sözcüğünü “ırgalanma, sallanıp sarsılma genellikle hareket-i arz” olarak değerlendirmektedir (Muallim Naci 2009: 764). Şemseddin Sami ise *zelzele* kelimesini “yeryüzünün bilinen alametlerinden kabul edilen toprağın titremesi, hareket-i arz” olarak ele almaktadır (Ş. Sami 1317: 686). Terim olarak ise “yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin aniden boşalması sonucu meydana gelen yer değiştirme hareketinin yol açtığı karmaşık, elastiki dalga hareketleri” şeklinde tanımlanır. Türkçede zelzelenin yerine daha çok “deprem” kelimesi kullanılır (Arslantaş 2013: 227). Depremin (Ahmet Lütfi Efendi 1986; Ambraseys & Finkel 2000; Güner vd. 2002; Özgür 1952) bütün doğal afetler arasında en kısa süreli gelişen, en fazla can ve mal kaybına yol açan doğa olayı olması da bir gerçektir (Güner 2007: 299).

Erzurum’da 19. Yüzyılda Vuku Bulan Zelzeleler

Bu yüzyılın ilk döneminde Erzurum ve havalisinde etkili bir zelzelenin olduğuna dair kayda değer bir bilgi mevcut değildir. Ancak 27 Ekim 1843 (H. 3 Şevval 1259) Cuma günü şehri sarsan bir zelzelenin vuku bulduğunu görmekteyiz. 1842 yılından itibaren Türkiye-İran-Rusya sınırında komiser görevi üstlenmiş bulunan İngiliz asıllı Robert Curzon, 27 Ekim 1843 tarihinde Erzurum’da yaşanan deprem hakkında bir görgü tanığı olarak şu bilgileri nakleder: “İkamet ettiğim ev, ağır bir geminin fırtınada sallandığı gibi büyük bir gürültüyle sarsıldı. Yatak odamın bir kenarı çöktü ve ortalığı toz bulutu sardı. Bu sarsıntı öyle bir etki oluşturdu ki doğa sanki felç olmuştu. Halk bu korkunç sarsıntı karşısında büyük bir korkuya kapıldı. Bu zelzele çevrede büyük yıkımlara yol açtı. Erzurum’un medarıftiharı kabul edilen Çifte Minareli Medrese’nin iki güzel minarelerinden biri görünmez oldu. Şimdiye kadar yaşamımda böyle bir depreme rastlamadım” (Curzon 1854: 151-152). Curzon’a ait bu ifadeler, depremin şehre verdiği zararların boyutları hakkında fikir yürütmemize yardımcı olacaktır. Ancak Curzon, bu deprem esnasında Erzurum’da ne kadar ölü ve yaralı olduğuna dair bir bilgi aktarmamaktadır.

19. yüzyılın ikinci döneminde Erzurum’da vuku bulan bir diğer zelzele ise 14 Temmuz 1852 tarihinde gerçekleşmiştir. Bu zelzele hakkında dönemin önemli gazetelerinden biri olan *Ceride-i Havadis*’in 19 Şevval 1268 tarihli, 588 numaralı sayısında şu bilgiler yer almaktadır: “Geçen Ramazan ayı içerisinde Erzurum ve havalisinde aralıklı zelzeleler

cereyan etmiştir.” Gazete haberinden de anlaşılacağı gibi birden fazla zلزelenin aralıklı meydana geldiği ifade edilmiştir.

19. yüzyılın şüphesiz ki en korkunç depremi, 2 Haziran 1859 (1 Zilkade 1275/21 Mayıs 1275) Perşembe günü saat 03.30 ile 04.00 arasında Erzurum’da vuku buldu (Ahmet Lütfi Efendi 1986: 153; Ahmet Cevdet Paşa 1986: 68; Küçük 1975: 436; Cuinet 1892: 189-190; Konukçu1992: 277). Ardından 15 dakika sonra gelen ikinci deprem dalgası âdeta şehir merkezini yerle bir etti. Toplam 600 kişinin hayatını kaybettiği zلزelede 1462 ev, 867 dükkân tamamen yıkıldı. 1200’den fazla ev oturulamayacak hâle geldi. Şehirde deprem sonrası 320 ile 330 kişi hayatını kaybetmiştir. Ölenlerin 72’si erkek, 80’i kadındı. Ayrıca 171 kadar da çocuk can vermişti. Yirmi altı cami ve mescitle altmış medrese ve mektep, altmış iki han ve hamam ya tamamen ya da kısmen tahrip oldu (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 629, 650). Şehri bu hâle sokan deprem 15 saniye sürmüştü (Ceride-i Havadis, nr.941, 19 ZA. 1275).

Bu büyük ve yıkıcı depremin haberi dönemin Erzurum Valisi Arif Paşa tarafından Bâbıali’ye ancak bir gün sonra bildirilmişti. Vali Paşa, halkın durumu ve depremin yaptığı tahribat hakkında henüz kesin bir sonuca varılmadığını, bunun için belirli bir zamana ihtiyaç olduğunu belirtti. Depremin şiddetli olduğu ikinci gün Anadolu ordusuna mensup askerlerden 7’si vefat ederken 9’u da yaralanmıştı. Arif Paşa, şehrin ve ahalinin durumunu şöyle açıklar: “Depremin artçı sarsıntıları cuma günü bile devam etmektedir. Erzurum şehrinin merkezi 7000 haneden fazla olup bunun yarısı tamamen yıkılmıştır. Diğer evlerle dükkân, cami ve minarelerin bazısının yarısı bazısının da üçte biri yerle bir olmuştur. Şehirdeki binaların çoğu tahrip olmuş tamire muhtaç hâle gelmişti. Henüz sarsıntıların arkası kesilmediğinden bütün halk ve memurlar şehir dışına çıkmış olup kimse şehre girmeye cesaret edememekteydi. Halk, çoluk çocuk ve aileleriyle birlikte şehir dışında gecelemekteydiler. Mevsimin yaz olması olası bir faciayı engellemekteydi. Erzurum halkının çoğu fakir ve yiyecek ekmeğe muhtaç olduğundan evlerini yeniden inşa etmeye asla kudretleri yoktu. Zaten Erzurum şehri ve halkı Kırım Harbi’nden dolayı önemli bir yıkım yaşamıştı. Zلزelenin verdiği bu son darbe burasını büsbütün sefaletle sürüklemişti. En ciddi sıkıntı ise barınma sorunuydu. Çünkü yeterli sayıda halka yetecek çadır mevcut değildi” (Tozlu 2002: 101).

Erzurum havalisinde yaşanan 1/2 Haziran 1859 tarihli deprem şehre büyük zararlar vermişti. Bu tahribattan şehirde bulunan cami, medrese, han, hamam gibi sosyal tesisler de nasiplerini almışlardı. Bu elim durum karşısında Vali Arif Paşa, Bâbıali’ye detaylı

izahat vererek yardım talebinde bulunmuştu. Vali Paşa’nın bu isteğine Bâbîali şu cevabı vermişti:

Evkâf-ı Hümâyûn Nazırı Devletlü Paşa Hazretlerinin 17 Muharrem 1276 tarihiyle Meclis-i Vâlâ’ya havale buyurulan bir kıt’a tezkiresiyle melfuf hülâsa defteri meallerinde Erzurum’da vuku’ bulan hareket-i arzdan dolayı harap olarak muhtaç-ı ta’mir bulunan cevami’ ve mesacid ile han ve hamam vesairenin bervechi tahmin mesarif-i mukteziyesi 7 yük 99 000 kuruşa baliğ olup 4 yük bu kadar kuruş Maliye ve Evkaf-ı Hümâyûn-u hazineleriyle vakıflarının mevdud fazlalarından ruyet olunacak ise de kûsurunun tesriyesine mahalli evkaf hasılatının tahammülü olmadığı gibi hazine-i evkafın dahi müsaadesi olmadığından iktizası isti’zan olunmuş olup bunlar âsâr ve müberrat-ı celileden olmasıyla böyle hal-i harapta bırakılması caiz olmayacağından saye-i meal-i vaye-i hazret-i şâhânedede icrâ-yı tamiratı ehem ve elzem olduğuna ve mesârif-i tamiriyesi 4 yük bu kadar bin kuruşa keşf ve tahmin kılınan mahallerden ekserisinin tesriye masraflarına vakıflar müsaid olduğu gibi maliye hazine-i celilesinden rüyeti gösterilen masraf mezkûr defterde gösterildiği vechile cennetmekân Sultan Süleyman Hazretleri’nin ihyâ-kerdeleri olan camii şerifin tahmin olunan 100 bin kuruş masarîf-ı tamiriyesi olup camii mezkûrun vâridât ve masarîfâtı hazine-i celile-i maliyeden ru’yet olunmakta olmasıyla bu akçenin dahi oradan tesriyesi tabiat-ı maslahattan olacağına binaen masarîfına karşılık olmayan mahallerin bundan böyle vakıflarından fazla zuhur ettikçe veya âhâr karşılık buldukça tamirât-ı mukteziyesine bakılmak üzere 4 yük bu kadar bin kuruş masraf tahmin kılınan mahallerin şimdiden icrâ-yı tamirat zımında hazinece icrâ-yı icabının nazır-ı müşârûnileyh hazretlerine havalesiyle maliye nezâret-i celilesine dahi beyân-ı keyfiyet olunması Meclis-i Vâlâ’da tezekkür kılınmış ise de ol babda emr û ferman hazret-i memleün emrindir (BOA. İ.MVL. 422/18488-17 Safer 1276/12 Eylül 1859).

Yukarıda tam metni verilen belgeden, Erzurum’da 1859 yılında vuku bulan depremin şehre büyük zararlar verdiği şehrin cami, medrese, mescit gibi yapılarının kullanılmayacak bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Bu büyük tahribatların tamir edilmesi için çok ciddi paralara ihtiyaç olduğu ancak devlet hazinesinin buna müsait olmadığı görülmektedir. Her şeye rağmen Osmanlı maliyesi bu yaraların ne pahasına olursa olsun sarılacağı müjdesini bildirmiştir. Depremin bu tahribatlarının bir kısmı devlet hazinesinden bir kısmı da vakıfların gelirlerinden ayrılan paydan karşılanacaktı.

Babîali deprem haberini alınca durum değerlendirmesi yaparak acilen nakdî yardım yapılmasına karar verdi. Dönemin padişahı Sultan Abdülmecid’in emriyle Erzurum’a ivedi olarak 3000 kese akçe gönderildi. Ayrıca Erzurum’da bu afetin durumunu incelemek ve gerekli çalışmaları yürütmek maksadıyla Mûnip Paşa geniş yetkilerle görevlendirildi (BOA, İrade-i meclis-i Mahsus, nr. 629).

Erzurum’a yardım noktasında sadece devlet yardımı yeterli olmayacaktı. Elbette çevre illerden gelen yardımlar da yaraların sarılmasına, acıların dindirilmesine katkı

sağlayacaktı. Bu durumda Erzurum’a yardım edecek en yakın komşu Trabzon¹ vilayeti idi. Dolayısıyla ilk olarak Trabzon Valiliğı haberdar edildi. Hatta Erzurum Valisi Arif Paşa, şehrin perişanlığını tarif etmek ve derhal yardım almak için yalnızca Trabzon Valiliğine yazı yazmıştı. Trabzon ve bağı idari birimlerden toplanacak paranın asgari sınırı kişi başına 20 kuruştı ve bu da yaklaşık olarak 143. 945 kuruş gibi bir miktara ulaşıyordu. Bu meblağın 23.728 kuruşu Erzurum’a acilen gönderilmişti. Söz konusu nakdî yardım Trabzon ve Trabzon’a bağı Görele, Vakfısagır, Of, Sürmene, Akçaabad, Tonya dâhil Vakfikebir, Rize Keşab, Tirebolu ve Ordu sancağından toplanmıştı. Ayrıca Gümüşhane sancağı da 20.900 kuruş yardımını Trabzon’a göndermişti. Toplanan bu yardım yaklaşık 100.000 kuruş gibi önemli bir meblağa ulaşmıştı. Trabzon vilayetince toplanan 100.000 kuruşun ancak 60.000 kuruşu Erzurum’a gönderilebilmişti. Paranın geri kalan kısmı o tarihlerde oldukça yardıma muhtaç olan ve Trabzon’a gelmeye çalışan Nogay göçmenlerine dağıtılmıştı (Tozlu 2002: 104-105).

Yaşanan her büyük zلزeden sonra artçı sarsıntıların yaşanması kaçınılmaz bir gerçektir. 2 Haziran 1859 depreminin ardından şehirde aralıklarla artçı sarsıntılar meydana geldi (Ceride-i Havadis nr. 944, 8 Zilhicce 1275/9 Temmuz 1859). Ancak ilk zلزeden yaklaşık bir ay sonra şehirde artçı sarsıntılar kendini göstermeye başladı. Bu artçı sarsıntılarının en etkili olanı 15 Temmuz 1859 tarihinde meydana geldi. Bu sarsıntı sırasında şehirde bazı ev, dükkân ve yapılar zarar görmüş olup herhangi bir ölüm olayı olmadığı anlaşılmıştır (Ceride-i Havadis nr. 948, 9 Muharrem 1276/8 Ağustos 1859).

Erzurum’da yaşanan 1859 depreminden sonra ilerleyen tarihlerde bazı depremler olduğu görülmektedir. Dikkate değer zلزelerden biri 12 Haziran 1866 tarihinde Erzurum, Muş ve Varto gibi yerleşim yerlerinde meydana gelmiştir. Muş ve Varto dışında kalan bu yerlerde herhangi bir can kaybı yaşanmamıştır. Muş ve Varto’nun bazı köylerinde bu depremde yaklaşık 200 vatandaş hayatını kaybetmiştir (A. Lütfi Efendi 1989: 42). Ayrıca bu depremden iki yıl sonra 1868 yılında da Erzurum’da deprem meydana gelmiş ancak mal ve can kaybı yaşanmamıştır (A. Lütfi Efendi 1989: 15) . 20. yüzyıl başlarında 1909 ve 1910 yıllarında Erzurum’da çeşitli depremlerin yaşandığı ancak küçük çaplı depremler olduğu dönemin önemli gazetesi olan Tanin’de haber olarak yer almıştır. Cumhuriyet’in ilk yıllarında (1924) Erzurum’da etkili depremler yaşandığı bilinmektedir. Bundan başka Erzurum ve çevresinde 20 Ağustos 1946, 17 Ağustos 1949, 3 Ocak 1952, 7 Mart 1966,

¹ Trabzon vilayetinden Erzurum’a yapılacak yardım hakkında detaylı bilgi için bkz. *BOA. A.MKT.UM.* nr. 337/87; *BOA. A.MKT.UM.* 355/43; *İ.DH.* nr. 28841.

30 Ekim 1983 tarihlerinde yıkıcı depremler yaşanmış can ve mal kaybı meydana gelmiştir.

SONUÇ

Depremler, hiç şüphesiz ki şehirlere verdiği zarar, tahribat ve halka olan tesirleri ile doğal afetler arasında en korkunçlarından biri kabul edilir. Erzurum şehrinin deprem fay hattı üzerinde olması bu gerçeği her zaman hatırlatmıştır. Şehir su potansiyeli bakımından oldukça zengin sayılabilecek bir konumdadır. Erzurum’un hemen hemen eski mahallelerinin çoğunda yer sularının aktığı çeşmeler şehre ayrı bir hava katar. Ancak depremin su yollarının tahrip olmasına sebebiyet vermesi, tehlikeyi de beraberinde getirmiştir. O yıllarda açıktan akmakta olan kanallara karışan bu sular halkın sağlığını önemli ölçüde tehdit etmiş, hatta salgın hastalıklara yol açmıştır.

Erzurum’u harabe hâline sokan 1859 depremi geride hafızalardan silinmeyecek derin tesirler bırakmıştır. Şehirdeki evlerin büyük bir kısmı ya yıkılmış ya da oturulmayacak duruma gelmiştir. Bütün bu olumsuz duruma rağmen devletin desteği ile tahrip olan evlerin büyük bir kısmı kışa kavuşturularak vatandaşın soğuktan korunup oturabileceği bir düzene getirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, resmî makamlar mevcut şartların elverişsizliğine; o günkü ulaşım, haberleşme yetersizliği ve teknik yetersizliğe rağmen imkânlar nispetinde hareket etmişler ve gelen seri raporları değerlendirerek gerekli talimatı hazırlayıp mahalline ulaştırmışlardır.

KAYNAKÇA

Arşiv Vesikaları

BOA. A.MKT.UM. nr. 337/87, nr. 355/43

BOA. İ.DH. nr. 28841.

BOA, *İrade-Meclis-i Mahsûs*, nr. 629, 650

BOA. *İrade Meclisi-i Vala*, nr. 422/18488

Kitap ve Araştırma Eserleri

AMBRASEYS N. N. – FİNKELE C. F (1995). *Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, a Historical Review: 1500-1800*, İstanbul.

ARSLANTAŞ, Nuh (2013). “Zلزele”, *İA*, C.44, İstanbul.

ATABEY, Eşref (2000). *Deprem*, Ankara.

Ahmet Cevdet Paşa (1986). *Tezâkir (13-20)*, haz. Cavid Baysun, İstanbul.

Ahmet Lûtfî Efendi (1986). *Vak’anüvis Ahmet Lûtfî Efendi Târîhi*, IX, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul.

Bayındırlık ve İskân Bakanlığı (1986). *Teknik ve Uygulama Genel Müdürlüğü, Deprem*, Ankara.

CUİNET, Vital (1892). *La Turquie D’Asie*, I, Paris.

CURZON, Robert (1854). *Armenia: A Year at Erzeroom and the Frontiers of Russia, Turkey and Persia*, London.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1995). *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, haz. Aydın Sami Güneyçal, Ankara.

GÜNER, İbrahim vd. (2007). *Genel Coğrafya*, Ankara: Pegem Yayıncılık.

KONUKÇU, Enver (1992). *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Ankara.

KÜÇÜK, Cevdet (1975). *Tanzimat Devrinde Erzurum*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Muallim Naci (2009). *Lugat-i Naci*, Ankara: TDK Yayınları.

SAKİN, Orhan (2002). *Tarihsel Kaynaklarıyla İstanbul Depremleri*, İstanbul.

Şemseddin Sami (1317). *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet.

ÖZGÜR, H. (1952). *Deprem Bilgisi (Sismoloji)*, Ankara.

TOZLU, Selahattin (2002). “*Erzurum Tarihinde Depremler*”, Tarih Boyunca Anadolu’da Doğal Âfetler ve Deprem Semineri, Bildiriler (22-23 Mayıs 2000), 2. Baskı, İstanbul.

Gazete

Ceride-i Havadis, nr.941, 944, 948.

Engin KIRLI

Dr. | Dr.
Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskişehir-Türkiye
Osmangazi University, Faculty of Science and Letters, Department of History, Eskişehir-Turkey
ekirli@ogu.edu.tr

VELİEFENDİ BASMA FABRİKASI ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA FABRİKA-YI HÜMAYUNLARDA AVRUPALI USTALARIN YERİ VE ÖNEMİ

Özet

Osmanlı Devleti'nde 1840'lı yıllarda, Avrupa'daki benzerleri gibi inşa edilmiş ve Fabrika-yı Hümayun olarak anılan sanayi kuruluşları vücuda getirildi. Bu fabrikaların makine ve teknik aksamlarının büyük bir bölümü Avrupa'dan ithal edildiği gibi, bu mekanizmaları kullanacak usta ve teknisyenler de yurt dışından getirildi. Yakın zamana kadar tarih literatüründe yer alan değerlendirmelerin aksine, Fabrika-yı Hümayunların açıldığı ilk birkaç sene dışında, yabancı ustaların sanayi kuruluşlarında gerçekleştirilen üretim üzerinde her hangi bir belirleyici vasfı ya da ağırlığı bulunmamaktaydı. Yüzlerce personelin istihdam edildiği Fabrika-yı Hümayunlar'da yabancı ustaların sayısı genellikle birkaç kişi ile sınırlıydı.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Sanayi, Fabrika, Avrupalı Ustalar.

THE PLACE AND IMPORTANCE OF EUROPEAN MASTERS IN THE IMPERIAL FACTORIES IN THE CONTEXT OF VELİEFENDİ CHINTZ FACTORY

Abstract

Some Industrial Enterprises, which were called Fabrika-yı Hümayun and built like European ones, had been established in the Ottoman Empire in the 1840s. The majority of the machinery and mechanical parts of these factories had been imported from the Europe, and also the masters and technicians, who were to use these equipments, had been brought from abroad. However, in contradistinction to some evaluations in literature, which were accepted until quite recently, these foreign masters had not been determinative and did not play a massive role on the production in the Industrial Enterprises apart from the first few years of the Fabrika-yı Hümayun. There were only a few foreign masters in these Imperial Factories, which had had hundreds of employees.

Keywords: Ottoman, Industry, Factory, European Masters.

GİRİŞ

Tanzimat Dönemi’nde, önemli bir bölümü Hazine-i Hassa tarafından sağlanan kaynaklarla çeşitli sektörlerde faaliyet gösteren fabrikalar kuruldu. Aralarında Veliefendi Basma Fabrikası’nın da bulunduğu bu tesisler; Zeytinburnu Demir Fabrikası, İzmit Çuka Fabrikası ve Hereke Kumaş Fabrikası gibi sanayi kuruluşlarından oluşmaktaydı. Fabrika-yı Hümayun olarak anılan bu tesislerde Avrupalı ustalar da çalıştırılmaktaydı. Yakın zamanlara kadar, arşiv kaynaklarına dayanmaksızın yapılmış Osmanlı sanayisi ile ilgili çalışmalarda, Tanzimat Dönemi’nde kurulan Fabrika-yı Hümayunlar’da yabancı ustalara-teknisyenlere yönelik ciddi bir bağımlılıktan söz edilmektedir. Örneğin; Tanzimat Dönemi Osmanlı sanayi kuruluşlarına ilişkin önemli bir çalışmanın sahibi olan Clark, Tanzimat sonrasında kurulan Osmanlı fabrikalarının iki tipik özelliğinin olduğunu aktarır: Yeni kurulan fabrikalarda makinelerin çoğu yurt dışından (Avrupa’dan) ithal edildiği gibi bu makineleri çalıştıracak ustalar da son derece yüksek maaşlar ödenerek yine Avrupa’dan getirilmişti (Clark 1992: 43).

Devlet fabrikalarında gerçekleştirilen üretimde Avrupalı ustaların hayati rolü hususunda yerli ve yabancı uzmanların geneli hemfikirdir. 19. yüzyılın ortalarında kamu yatırımlarıyla kurulan fabrikalarda ve özellikle tekstil sektöründe faaliyet gösteren sanayi kuruluşlarındaki üretimde kullanılan makine ve tezgâhlar çoğunlukla Avrupa’dan ithal edilerek bunların kurulup işletilmelerinde de yine yabancı uzmanlardan istifade edilmiştir. Hatta işçi temininde çoğunlukla Osmanlı ülkesindeki gayrimüslimlerden yararlanılmıştır (Aytemur 2010: 52). Üstelik yakın zamanlara kadar yerli araştırmacıların geneli tarafından Fabrika-yı Hümayunlar’da çalışanların etnik özelliklerine dair yapılan değerlendirmelerde de Türkleri dışarıda tutan yorumlara sıkça rastlanır. Örneğin, Abdülmecit zamanında kurulan fabrikalarda çalışanlar arasında Türklerin sayısı çok azdır. Üstelik bu tesislerde çalışan Türkler de fazla tecrübe gerektirmeyen yerlerde çalıştırılmaktadır (Turgut 1985: 506).

FABRİKA-YI HÜMAYUNLARDA AVRUPALI USTALARIN YERİ VE ÖNEMİ

Türkleri, sınai üretim faaliyetlerinden dışlayan ve sanayi tesislerindeki imalat faaliyetlerinin ise yabancılar veya Osmanlı tebaasından olan Gayr-ı Müslimler tarafından yapıldığı yönündeki değerlendirmeler realiteyle örtüşmemektedir. Osmanlı toplumunda çeşitli dinî ve etnik cemaatler arasında gündelik yaşamda oldukça yaygın, hatta yakın denebilecek ilişkiler olmasına rağmen, iktisadi hayatta “etnik işbölümü” adı altında yapılmış temelsiz ve bayağı genellemeler hüküm sürmektedir. Osmanlı tarihi hakkında yapılmış bilimsel çalışmaların geneli yaygın bir biçimde tekrarlana gelen

yorumlarda, esas olarak belirli etnik ya da dinî grupların belirli işleri yapmaya, doğaları gereği özellikle yatkın olduğu savına (ya da peşin hükmüne) dayanmaktadır. Dolayısıyla bu tür iddialara göre, mesela Türkler (Müslümanlar), belirli işleri yapıyor, ama birtakım işleri de yapamıyorlardı. Türkler hayal gücünden yoksun ve sıkıcı ama dürüstlerdir; ayrıca askerlikte ve idarecilikte iyi idiler. Çeşitli mezheplere mensup Hristiyanların her grubu ise değişik mesleklerde uzmanlardı. Bu üstünkörü ve gerçek dışı genellemeler, tarih yazımının başka alanlarında haklı olarak geçersiz sayılmaktadır. Oysa bu tür klişeler Osmanlı ya da Ortadoğu toplumlarının tarihine ilişkin yapılan çalışmalarda varlığını hâlâ sürdürmektedir (Quarter 2004: 259-260). Basma Fabrikası çalışanları, dinî mensubiyetlerine göre kategorize edildiğinde personelin yarısından fazlası Müslimlerden oluşmaktaydı. Gayr-ı Müslim Osmanlı vatandaşları arasında ise vasıfsız işçi statüsünde değerlendirilebilecek olan hamallar da bulunmaktaydı (BOA, HH. d. 563, vr. 29).

Yakın zamanlara kadar kaleme alınmış eserlerde yer alan, devlet fabrikalarında yabancı uzmanları önemli bir mevkiye konumlandıran değerlendirmelere rağmen, Fabrika-yı Hümayunlar’da çalışan yabancı personelin görevlerini ve üretimdeki ağırlıklarını fazla abartmamak gerekir. Zira arşiv vesikalarına dayalı olarak yapılmış çalışmalarda verilerden de açıkça anlaşılmaktadır ki, Tanzimat Dönemi’nde kurulan Fabrika-yı Hümayunlar’da yabancı uzmanların sayısı oldukça sınırlıdır. Nitekim 1846 yılında Hereke Fabrikası’nda çalışan 148 personelin yalnız sekizi Avrupalı (Frenk) idi. Bu kişiler ve aylıkları şöyleydi: Ustabaşı Füstomoni (2.200 kuruş), İpek Ustası Hamani (2.000 kuruş), İplikçi Vasili (1.433 kuruş), Kurdelâcı Guttudi (1.075 kuruş), Kurdelâcı Eğu (1.075 kuruş), Cilacı Galiyor (1.433 kuruş), Çulhacı Delonon (1.075 kuruş) ve Veznedar Jek (2.867 kuruş) (Buluş: 313-314.). Yine İzmit Çuka Fabrikası’na ilişkin yapılmış bir diğer çalışmadaki verilere göre de 1846-1847 yılında fabrikada 307 kişi çalışmaktadır ki bunların yalnızca yedisi Avrupa’dan getirilmiş ustalardır. İzmit Çuka Fabrikası’ndaki Avrupalı ustaların isimler ve aylıkları ise şöyleydi: Fabrikatör Neys (11.000 kuruş), Usta Ceyms (2.750 kuruş), Boris Horsan (1.907 kuruş), Edward (1.558 kuruş), Çars (1.284 kuruş), Ted (1.284 kuruş) (Karavar 2007: 67-69). Üstelik sadece devlete ait sanayi kuruluşlarında değil, özel sektör tarafından işletilen tesislerde de benzer bir durumun geçerli olduğu anlaşılıyor. Zira 1850’lerin başında Bursa şehrinde buhar veya su gücü ile çalışan ve Avrupa’daki benzerleri model alınarak kurulmuş olan 14 ipek fabrikası bulunmaktaydı. Bu tesislerde 1700 civarında işçi çalışmaktaydı. Bunlardan 20 kadarı fabrikaların sevk ve idaresinde görevlendirilmek üzere Fransa ve Avusturya’dan getirilmiş işçi ve mühendislerdi (Önsoy 1985: 224). Geri kalanlar ise

Müslim ve Gayr-ı Müslim Osmanlı vatandaşlarından oluşmaktaydı. Benzer bir durum Basma Fabrikası için de geçerliydi. Basma Fabrikası’nda da 1850’li yıllarda çalışmakta olan 300 civarındaki işçinin yalnız yedisi Avrupalı ustaydı. Dolayısıyla eldeki belge ve bilgilerden son derece net bir şekilde anlaşılıyor ki Basma Fabrikası’ndaki yabancı ustaların bu tesiste gerçekleştirilen üretim üzerinde hayati bir önemi ya da ağırlığı bulunmamaktaydı.

Sınırlı düzeyde de olsa Avrupalı uzmanlara hiçbir şart ve durumla bağımlı olmak istemeyen Osmanlı devlet adamlarının yerli zanaatkârların yetiştirilmesi ve sanayi kuruluşlarında istihdam edilmeleri hususunda özel bir gayret içinde olduklarına temas gerekir. Nitekim 19. asırda kamu kaynaklarıyla kurulan sanayi tesislerinin yanı sıra yerli veya yabancı özel şahıslara verilen fabrika imtiyaz sözleşmelerinin hemen hepsinde, imtiyaz sahibi, usta makinist ve fen memuru gibi teknik-uzman personel dışında, fabrikalarda çalıştırılacak işçilerin Osmanlı tabiiyetinde olmaları hükmü yer almıştı (Ökçün 1972: 162). Üstelik Osmanlı devlet adamlarının sınıai meziyetleri Müslüman kesimin öğrenmesinden ayrıca memnuniyet duymakta oldukları hususuna da temas etmek gerekir. Hereke Fabrikası’ndan Paris’e, sanayi tahsiline gönderilen isimlere ilişkin yazışmalarda, Sultan Abdülmecit’in Ali Efendi ve rüfekası için yapmış olduğu değerlendirmede bu memnuniyet son derece dikkat çekici bir tarzda ifade edilmektedir. Sultan Abdülmecit iradesinde, Ali Efendi ve arkadaşlarının Osmanlı tebaası olmaları ve “özellikle Müslüman olmaları” hususunu vurgulamakta ve böyle gerekli bir fen için Müslüman işçilerin Avrupa’ya giderek meslekleri hakkında malumat sahibi olmayı istemelerinin kendisini duygulandırdığını dile getirmekteydi (BOA, *HH. d.* No: 255, vr. 10).

TARİHSEL SÜREÇ BOYUNCA OSMANLILARIN YABANCI USTALARLA OLAN MÜNASEBETLERİ

Osmanlıların yabancı ülke vatandaşı olan uzmanları kendilerine ait kurum ve kuruluşlarda istihdam etmelerinin tarihi neredeyse kuruluş dönemlerine kadar gitmektedir. Nitekim XV. yüzyılda Balkanlar’daki dökümhanelerde çalışanların çoğu bölge halkından olan Sırlar ve Bosnalılar’dan oluşmakta, ancak bunların dışında Macar, İtalyan, Alman ve Fransız gibi yabancılar da bulunmaktaydı (Aydüz 1998: 813). Osmanlılarda yeni teknolojinin aktarılmasında önemli yerleri bulunan yabancı teknisyenler ve ustalar, Enderûn’daki muşere-horâna bağlı olan ehli hiref teşkilatına mensuptular. Klasik Dönem’de Gayr-ı Müslimlerin istihdam edildiği bir diğer alan da top dökümhaneleriydi. Osmanlılar, Avrupa’da gelişen yeni top ve tüfek teknolojisini

Tophane’ye aktarmak için bir yandan Avrupa ve Balkanlardan getirttikleri usta ve teknisyenlerden yararlanıyor öte yandan savaş esirleri arasında ateşli silahlar konusunda bilgi sahibi olanları tespit ederek ilgili tesislerde çalıştırıyorlardı (Aydüz 1998: 814). Klâsik Dönem’de Osmanlıların Avrupa devletlerine mensup kişileri istihdam ettiği askerî alanlardan bir diğeri de donanmadaki gemiler ile tersanelerdir. Osmanlılar, Avrupalı bazı gemicilerden gemi yapımının yanında haritacılık alanında da istifâ etmişlerdir (Aydüz 1998: 802). Bu örnekler, tüm tarihleri boyunca Osmanlıların Batı dünyasındaki bilimsel gelişmeleri yakından izlemeye çalıştıklarını göstermesi açısından önemlidir (İhsanoğlu 1992: 134).

19. asır ortalarında kurulan diğere devlet fabrikalarında olduğu gibi Basma Fabrikası’nda da Avrupalı ustalar çalıştırıldı. Ancak başka bir ülkenin üretim teknolojisini, üretim teknikleri ithal etmek, hatta imalatı gerçekleştiren makinelerin yanı sıra bunları kullanacak kalifiye elemanların (ustaların) transferi, ne Osmanlı ne Avrupa ve ne de dünya tarihi için yeni veya sıra dışı bir durumdur. Dolayısıyla 19. asırda Osmanlıların başka bir ülkeden gerek teknoloji ve gerek o teknolojiyi kullanacak kalifiye personel (usta) ithali tarihte ne ilk ne de son kez gerçekleşmiş bir olaydır. Tarih boyunca tüm toplumlar maddesel düzeyde çeşitli ürünleri ve mamul maddeleri değış-tokuş etmeleri ve bunu meşru kabul ettikleri gibi, fikirsel ve teknolojik meselelerde de yoğun bir alışveriş gerçekleştirmişlerdir. Ülkeler arası teknoloji ve iş gücü transferi hadiselerine geçmişte ve günümüzde batılı ve doğulu pek çok toplumda rastlanmaktadır. Mesela Orta Çağ Avrupa’sında, doğudaki İslam ülkelerinden gayet ince ve sanatkârane dokunmuş kumaşların ithali büyük hacimlere varınca batıdaki müteşebbisler bu sanayi dalında büyük bir servet kaynağı olduğunu görmüş ve Fransa ile İtalya’nın çeşitli merkezlerinde dokuma tezgâhları kurmaya başlamışlardı. Avrupa’da bu tezgâhlar ilk kez kurulduğunda Müslüman usta ve sanatkârlar istihdam edilmişti (Bakır 2001: 754-756). Keza 18. asır ortalarında Fransa’da Hint işi ipek ve pamuk mamullerinin gördüğü ilgiden rahatsız olan Fransız hükûmeti, bu ürünlerin ithaline son vermek ve ülke topraklarında söz konusu mamullerin muadili olan kumaşları vücuda getirmek için Hindistan’dan usta getirtilmesi yönünde girişimde bulunmuştu (Yılmaz 1992: 778-779).

18. yüzyılın sonlarında, yani Sanayi Devrimi’nin gerçekleşmekte olduğu yıllarda, üretim tekniklerinde meydana gelen yeni teknolojileri tanımak ve kullanmak ihtiyacı doğrultusunda Osmanlı ülkesine getirilmeye başlanan yabancı teknik uzmanların sayısında artış yaşanmaya başladı. Nitekim ilk olarak I. Abdülhamit devrinde askerî sanayi müesseselerine yeni bir düzen vermek için Avrupa’dan ustabaşılar ve kalifiye elemanlar getirildi (Karal 1996: 214). Ancak Osmanlılarda 18. yüzyıl sonlarına ve hatta

19. asır başlarına kadar olan dönemde yabancı teknisyenlere yönelik ciddi bir bağımlılıktan söz edilemez. Fakat bu gerçeğe rağmen, 18. ve 19. yüzyıllarda askerî fabrikalarda istihdam edilen yabancı teknik personele ilişkin çeşitli eserlerde yapılan değerlendirmelerde, ortaya çıkan yenilikler ve gelişmeler doğrudan bu yabancı personele bağlanmakta ve yerli unsurların katkıları genellikle göz ardı edilmektedir. III. Selim, ıslahat hareketlerinin daha en başında, Fransa’dan Françesko isimli bir teknisyen getirtmiş ve İstanbul Baruthanesi’nde daha kaliteli ve çok miktarda barut imal edecek iki adet çarkın yapımı için kendisine gerekli tüm imkânlar sağlanmıştı. Françesko, Baruthane-i Âmire’de çalışmalara başlamış ve hem su gücüyle ve hem de hayvan kuvveti ile çalıştırılabilen iki adet çarkı bitirmeyi başarmıştı. Ancak çarkların bitirilmesinden sonra yapılan denemede, iki beygirle döndürülmesi gereken çarklar kımıldatılamamış ve daha fazla zorlanınca da kırılmıştır. Bu başarısız neticeden haberdar olan III. Selim hiddetlenerek Reîsü’l-küttâb Raşid Efendi’den yeni bir ustanın bulunmasını istemiştir. Bunun üzerine Râşid Efendi’nin saatçisi olan Ermeni tebaasından Arakel Dadyan, daha önceki yıllarda değirmen ustalığı da yapmış olduğu için Sultan’a tavsiye edilmişti. Çarkların yapımıyla görevlendirilen Arakel Usta, derhal baruthaneye gidip çarkı muayene etmiş ve hatasını tespit ederek bunların onarımını gerçekleştirdiği gibi bu çarktan daha üstün niteliklere sahip başka bir çarkın yapımını da gerçekleştirmiştir (Çetin 2002: 813). Görüldüğü gibi 18. yüzyılın sonları gibi geç bir tarihte Baruthane’de gerçekleştirilen bu gelişme yabancı uzman sayesinde değil, yerli ustanın hünerinin sonucunda gerçekleştirilmişti.

1800’lü yılların başında, Beykoz’da Hünkâr İskeleyi civarında yapımına karar verilen Kâğıt Fabrikası’nın inşaatı tamamlanarak imalata başlanmıştı. Ancak fabrikada imalata başlanan ilk dönemde bazı makine ve edevatın noksanlığı da göze çarpmaktaydı ve bir yandan da bu eksikler giderilmeye çalışılıyordu. Nitekim gelişmeleri yerinde görmek isteyen III. Selim, Kâğıt Fabrikası’na teşrif etmiş ve bu tesiste üretilen mamulleri teker teker inceleyerek çalışanlardan bilgi almıştı. III. Selim, Kâğıt Fabrikası’nı gayet sağlam bir şekilde inşa eden Karabet Kalfa’ya, kâğıt kalıplarını yapan Kuyumcu Askeroğlu Artin’e ve kâğıt tezgâhlarının edevat, çark ve milleriyle civata ve çuha tezgâhını yapan Demircibaşı Çilingir Hezarfen Artin’e muafiyet tanımıştı (BOA, C. İKT. 21/1023: 1 Kasım 1805). Görüldüğü gibi Beykoz’daki bu tesisin kuruluş aşamasında dışarıdan herhangi bir teknik yardım almasına gerek duyulmamıştı. Çünkü yerli teknolojik bilgi yeterli bir düzeydeydi.

ON DOKUZUNCU YÜZYILDA OSMANLILARIN YABANCI USTALARA BAĞIMLI HÂLE GELDİKLERİ ALANLAR

Yakın zamanlara kadar, Osmanlı tarihi hakkında bilinenlerin sınırlı olması ve Osmanlılara karşı ön yargılı fikirlere sahip olunması nedeniyle, bu imparatorluğun Batı’ya, Batılı etkilere ve teknolojiye kapalı olduğu düşünülüyordu. Aslında Osmanlıları teknolojik gelişimin dışında tutmak isteyenler, Avrupa’da teknolojik buluşlara ve yeniliklere imza atan devletlerin bizzat kendileriydi. Nitekim Avrupa’da sanayileşme hareketlerinin tek bir merkezden yönetilmediği ve icatların çeşitli odalarda geliştirilmekte olduğu dönemlerde, yeni teknolojilerin çok sıkı bir şekilde korunmaya çalışıldığı bilinmektedir (Çetin 2002: 812). Nitekim Batılı araştırmacı Murphy’de, aslında Osmanlıların yeni teknolojik gelişmeleri benimsemeye, tatbik etmeye, yabancı teknolojiyi kullanmaya açık bir toplum olduğunu, ancak sermaye sıkıntısı yaşayan imparatorluğun kasıtlı olarak Kuzey Atlantik ekonomileri tarafından dışlandığını ve Batı dünyası ile teknolojik alışverişin dışında tutulması sonucunda geri kaldığını düşünmektedir (Murphy 1992: 17).

Osmanlılar, farklı inançlara mensup toplumların teknolojik yeniliklerini almakta herhangi bir mahzur görmedikleri gibi, Müslüman olmayan uzmanları devlete ait sanayi kuruluşlarında istihdam etmek hususunda da herhangi bir çekimser tavır sergilememişlerdi. Son yıllarda yapılan araştırmalardan da anlaşılmıştır ki, Osmanlılar ister kendi tebaası olsun isterse yabancı bir ülkenin vatandaşı olsun, İslam dinine mensup olmayan kişileri, farklı dinî inançları sebebiyle istihdam etmek hususunda hiçbir zaman en ufak bir tereddüt göstermemiştir.

Rami Mehmet Paşa, 1703 yılında İstanbul’da bir dokuma manifaktürü inşa etmeye karar vermişti. Açmayı düşündüğü işletmede çalışmak üzere, Selanik’ten yünlü dokuma ve Bursa’dan da ipekli dokuma ustaları davet etmiş ve hatta ipekli alanında Avrupa’dan da dokuma ustalarının getirilmesi için teşebbüste bulunmaya karar vermişti. Rami Mehmet Paşa eyleme geçmeden sadaret mevkiinden ayrıldı. Onun bu fikrini 1710 senesinde Çorlulu Ali Paşa hayata geçirdi. Ali Paşa, sarayın bahçesinde kurmayı düşündüğü dokuma fabrikasında çalıştırılmak üzere Selanikli Yahudilerin yanı sıra imparatorlukta yaşayan Fransız dokumacılarından da yararlanmayı planlamıştı. Ne var ki Fransız otoriteleri buna izin vermeyerek, Osmanlı topraklarında yaşayan Fransızlara, yeni kurulan Osmanlı dokuma tesislerinde görev almamalarını, şayet daha önce bu tesislerde iş başı yapanlar olmuş ise derhal Fransa’ya geri dönmelerini ihtar etti. Hatta uyarıları dikkate almayan Fransız ustaların ülkeye dönüşlerinin ardından

cezalandırılmaları gayesiyle uygun bir süre hapsedilmeleri istenmekteydi. Üstelik sadece Fransa değil, Osmanlı Devleti'nin gerçekleştireceği yatırımlar karşısında ticaretleri tehlikeye girecek diğer devletler, İngiltere ve Hollanda da benzer yatırım girişimlerine karşı ortak bir tavır takınmaya karar verdiler (Yılmaz 1993: 1658).

Avrupalı devletlerin teknolojik yenilikleri kendi tekellerinde tutmaya yönelik bu tür muhafazakâr tavırları 19. asrın ortalarına kadar devam etti. Dolayısıyla 18. yüzyılda vasıflı iş gücünü muhafazaya yönelik önlemler, üretim faaliyetlerini gerçekleştiren makinelerin ihracına getirilen yasaklarla daha da genişletildi. Nitekim 19. yüzyılın başlarında, Beykoz Çuka Fabrikası'nın kurulması çalışmaları esnasında yapılan değerlendirmelere de yansıdığı üzere, Çuka Fabrikası için Avrupa'nın hangi ülkesinden makine ithal edilmesi gerektiği yönündeki suale verilen cevabi yazıda, İngiltere'de yurt dışına makine ihraç yasağının var olduğu hususuna temas edilmekteydi (Kütükoğlu 1981: 547). Ancak tüm korumacı tedbirlere ve yasaklamalara rağmen başta İngiltere olmak üzere Avrupa'nın sanayi sektöründe önde olan ülkeleri, nitelikli iş gücü ve makine ihracatının önüne geçemeyince, bu tür uygulamalara son vererek teknolojik üstünlüklerini korumak gayesiyle farklı yöntemlere başvurdu ve uluslararası patent uygulaması bu gereksinimlerin sonucunda gelişmeye başladı.

Buhar makinesinin üretim sürecine dahil olmasıyla birlikte, bu icadın ilk dönemlerinden itibaren, buhar makinelerine ilişkin teknolojik gelişmelerin dışında kalan Osmanlılar, söz konusu yeniliğin ithalinde Batı'ya tam manasıyla bağımlı hâle gelmişlerdi. Buhardan enerji sağlayan makineler ile buhar enerjisi ile çalışan araçlar, ilk kez II. Mahmut zamanında ve onun iradesi doğrultusunda Osmanlı ülkesine getirildi. Osmanlı Devleti'ndeki ilk buhar makineleri askerî tesislerde kullanıldı. Nitekim 1833-1839 yılları arasında, İstanbul tersanelerinde, top ve tüfek imalatı gerçekleştirilen askerî tesislerde buhar gücünden istifade edilmeye başlandı. Avrupa'dan ve özellikle İngiltere'den, yeni icat edilmiş araç, gereç ve makinelerin yanı sıra, hem bu makineleri kullanacak ve hem de söz konusu yeni teknolojik mekanizmaların sevk ve idaresini Osmanlı vatandaşlarına öğretecek uzmanlar (mühendisler ve teknisyenler) getirildi (Giz 1970: 7). 1850'li yılların sonuna kadar, Avrupalı teknik personele duyulan gereksinim sebebiyle, Vapur-u Hümayunlar'da ve Tersane-yi Amire Fabrikaları'nda istihdam edilmiş çarkçıların maaş ve tayinatına dair çeşitli hususlarla Osmanlı yöneticileri yakından ilgilenmişlerdi (BOA, A. MKT. NZD. 97/67: 30 EKİM 1853). Nitekim Tersane-i Âmire Fabrikaları'nda müstahdem İngiliz çarkçı ustalardan, kazgancibaşı Biredan ve diğer altı arkadaşı, maaşlarının düşük olduğu gerekçesiyle ücretlerine zam yapılmasını talep etmişlerdi. Biredan'ın maaşına 2 lira zam yapılarak 22 liraya

yükseltilmiş ve diğerlerinin maaşlarında da % 5-10 arasında değişen oranlarda zam yapılmıştı (BOA, A. MKT. MVL. 70/29: 4 Ocak 1855).

Buharlı makinelerin işletilmesi hususunda 19. asır ortalarına kadar Osmanlı Devleti yabancı uzmanlara büyük ölçüde bağımlı kalmıştı. Zira bu alanda faaliyet gösterecek Osmanlı tebaasına mensup yeterli sayıda uzman bulunmamaktaydı. 19. asır ortalarına kadar bu yeteneklerin elde edilmesi de doğrudan kişisel tecrübelerin bir neticesiydi. Çünkü buharlı makinelerin teknolojik prensiplerini izah eden bilimsel eserler henüz yayınlanmamıştı. Bu nedenle 19. asır ortalarına kadar vapurlarda (buharlı gemiler ve sanayi kuruluşlarında buhar makinelerinin bulunduğu ve vapurhane olarak isimlendirilen kısımlarda) ve fabrikalarda kullanılan makinelere dönük eğitim, neredeyse tümüyle kişisel tecrübeler ve pratiğe dayalıydı. Çarkçı ustaları makineye ait bilgiyi edindikten sonra makinelere yaşanan arızalara da kendi bilgileri ve tecrübeleri çerçevesinde müdahale ediyorlardı. Bu dönemlerde *makine arızası* konusunda Osmanlı çarkçıların baş vurabilecekleri müstakil bir kitap bulunmuyordu. Diğer bir ifadeyle bir arıza-tespit kitabı yoktu. Bu sorun ancak 1853 Aralık ayında İngiltere Deniz Mektebi’nde basılan bir kitap sayesinde çözüldü. Bu eserin yedinci bölümü, makinede yaşanacak bir arızanın nasıl çözüleceği ve alınacak tedbirlere dair bilgileri içeriyordu. Doğrudan çarkçı zabitanına hitap eden kitabın sağlayacağı fayda düşünülerek yalnız yedinci bölümü aynı yıl içinde Türkçeye çevrilerek Bahriye’ye ait matbaa da basıldı. Kitabın İngiltere’de basılır basılmaz İstanbul’da hemen tercüme edilerek çarkçı zabitanının hizmetine sunulması, Osmanlı bürokratlarının teknolojik gelişmeleri yakından takip ettiklerinin kanıtı olmasının yanında, makine kullanma eğitiminde teorik öğretim ihtiyaçlarının da iyiden iyiye şiddetle hissedilmekte olduğunun da açık bir delilidir (Düzcü 2012: 313).

1840’lı yıllarda yürütülen sanayi çalışmalarında yurt dışından getirilen ustaların çoğu önceleri İngiliz idi. Fakat sonraları Belçika, Fransa, İtalya ve Avusturya’dan da işçi alınmaya başlandı. Osmanlı Devleti’nin yabancı işçi alımlarında İngiltere’den diğer ülkelere doğru yönelmesinin ardında iki temel faktör rol oynamaktaydı. İngiltere dışındaki Avrupa ülkelerinde işçi günlükleri daha düşüktü. Ayrıca Osmanlılar tek bir ülkeye bağımlı kalmak da istemiyorlardı (Clark 1992: 43-44). İlave olarak şu hususun da altını çizmek gerekir: 19. yüzyılda devlet tarafından kurulan sanayi tesislerinde çalıştırılmak üzere uzak bölgelerden temin edilen ustalar yalnız Avrupa’dan değil Amerika’dan, hatta Afrika’dan da getirilmiştir. Örneğin Osmanlı askerlerinin fes ihtiyacını karşılamak için Feshane kurulmuş ve fes yapımı için Tunus’tan fes yapacak

ustalar getirilmişti (BOA, C. İKT. 37/1832). Bu nedenle yurt dışından gelen ustalar yalnız Hristiyanlardan değil Müslümanlardan da oluşmaktaydı.

Tıpkı diğer sanayi kuruluşları ve Fabrika-yı Hümayunlar’da olduğu gibi Veliefendi Basma Fabrikası’nda üretimin önemli bir bölümü makinelerle yapılmakta ve söz konusu makineler de buhar makinesinden elde edilen enerji ile çalıştırılmaktaydı. Dolayısıyla Basma Fabrikası’nda da görev yapan yabancı ustalar bulunmaktaydı.

BASMA FABRİKASINDA ÇALIŞAN AVRUPALI USTALARIN İSİMLERİ VE ÜCRETLERİ

Fabrika-yı Hümayunlar’da görev yapan Avrupalı ustalar bu sanayi kuruluşlarında hiçbir zaman çoğunluğa ya da sayısal olarak önemli orana sahip olmamışlardır. Ancak diğer Fabrika-yı Hümayunların genelinde gözlemlendiği üzere, Basma Fabrikası’nın inşa ve kuruluş çalışmalarının yürütüldüğü yıllarda, bu tesiste çalışan yabancı usta sayısının diğer dönemlere nazaran bir miktar daha fazla olduğu gözlenmektedir. Zira çeşitli makinelerin kurulum ve montajında zorunlu olarak bu işlerde uzman olan Avrupalı ustalardan yararlanılıyordu. Ancak montaj çalışmalarının tamamlanmasıyla birlikte bu teknik personel derhal ülkelerine geri dönüyorlardı. Fakat çalıştıkları süre zarfında oldukça yüksek maaşlar alan bu montaj ustalarının aylıkları fabrikalar tarafından ödendiği gibi Osmanlı ülkesine geliş ve dönüş masrafları (harcırahları) da fabrika bütçesinden karşılanıyordu. Nitekim fabrikanın kuruluş çalışmalarının devam ettiği günlerde, “Basma Fabrikası için satın alınmış olan makinelerin mahallerine vaz’ında (konuşlandırma-montaj) istihdam edilmiş İngiliz Çarkçıların bir yıllık maaşları için 77.000 kuruş, çilingir, marangoz, hamal ve timurcu amelelerinin bir senelik maaşları için de 77.000 kuruş harcanmıştı (BOA, D. DRB. İ. 25/48, lef 3) İngiltere’den getirilen sekiz ustanın harcırahları için de 61.600 kuruş ödeme yapıldı” (BOA, HH. d. No: 557, vr. 123; D. DRB. İ. 25/48).

Üstelik 1846 yılının sonlarında ve henüz erken denilebilecek tarihte fabrikada Avrupa’dan getirilmiş basma ustaları da bulunmaktaydı. Nitekim 1846 Kasım ayına ait bir yazışmada, Avrupa’dan getirilmiş olan basma ustalarına, fabrikanın bir buçuk yıl sonra imalata geçeceği zamana değin ödenmesi gereken toplam aylık ücretin 119.000 kuruş olacağı bildiriliyordu (BOA, HH. d. No: 66, vr. 77-b). Tabii bu kadar erken bir tarihte üretim yapamayacakları hâlde gereksiz yere Avrupa’dan getirilen bu ustalara yapılan maaş ödemelerinden dolayı, zaten sınırlı miktarda olan Basma Fabrikası’nın sermaye kaynakları da heba olmaktaydı. Dolayısıyla bu yabancı ustalar da çalışmadıkları hâlde âdeta yattıkları yerden para kazanmaktaydılar. Elbette bu olumsuz

vaziyetin en büyük müsebbibi, böyle erken bir tarihten itibaren bu ustaları Avrupa’dan anlaşarak getiren ve Basma Fabrikası’nın yönetimini elinde bulunduran Ohannes’ti.

Hazine-i Hassa Muhasebe Kalemî, Avrupalı ustalara ödenen maaşları yakından takip etmeye çalışırdı. Hazine-i Hassa Muhasebe Kalemî kimi zaman fabrikada istihdam edilmiş Avrupalı çalışanların kontrat kayıtlarının yanı sıra ustalara ödenen maaşların kayıtlarıyla birlikte, Osmanlı tebaasına mensup olan işçilere ödenmekte olan ücretlerin listelerini de fabrika müdüründen talep ediyordu (BOA, *HH. HRK.* 6/10). Nitekim 1847 yılı Ağustos’unda, hâlihazırda ve geçmiş dönemlerde fabrikada görev yapmış olan Avrupalı ustaların çalıştığı süreleri ve maaşları belirten listeler düzenlenerek gönderilmişti.

Tablo 1. 1847 Senesinde Basma Fabrikası’nın Avrupalı Ustalarının Aldıkları Ücretler

Görevli çalışanların adı	Aylık maaşı Kuruş	Çalıştığı süre	Toplam maaş Kuruş
Ustabaşı Daffirt	4.583	20 ay	91.660
Kasarcı Con Daffirt	1604	27,5 ay	44.110
Sem Hristofir Daffirt	2.062,5	12,5 ay	25.781
Kalıp Basmacısı Komiston	2.292	12,5 ay	28.650
Kalıp Basmacısının Boyacısı Con	1.375	12,5 ay	17.168,5
Pamuk çarkçısı Filibs	3.208	9,5 ay	30.480
Çulhacı Vilyım	1.430	9,5 ay	13.585
Haşılci Daksyor	1.430	9,5 ay	13.585
Kalıpçı Cozep	900	4 ay	3.600
Litoğrafyacı Bartolomi	1.000	4 ay	4.000
Kalıp Basmacısı Eman	1.100	2 ay	2.200
Tercüman Öseb	1.200	6 ay	7.200
Çulhacı Sergis	750	11 ay	8.250
Çulhacı Bordan	300	11 ay	3.300

Çulhacı Ovakim	200	9 ay	1.800
Çulhacı Ovakim	150	6 ay	900
Çulhacı Simyon	150	6 ay	900
Çulhacı Agob	150	6 ay	900
Basmacı Aris	200	6 ay	1.200
Çulha şakirdanları (10 kişi)	600	6 ay	3.600
TOPLAM:			301.589

Yukarıdaki listede yer alan İngiliz ustaları için ayrıca 61.600 kuruş harcırah ödemesi yapıldı. Böylece 1847 yılında Basma Fabrikası'nda çalışan Avrupalı ustalara maaş olarak ödenen meblağ 363.589 kuruş gibi oldukça yüksek bir rakama ulaşmış oluyordu (BOA, *D.DRB. İ. 25/48*: Ağustos 1847).

1848 yılında Hoca Nersis tarafından düzenlenmiş verilere göre, 1847 Eylül ayından 1848 Şubat'ına kadar çalışan Avrupalı ustalar ve aldıkları maaşlar şu şekildeydi: Ressam Hristofir 2.062 kuruş, Haşılıcı Desyor 1.430 kuruş, Çulha ustası Dorle, Basmacı Eman, Kalıpcı Corci 900 kuruş, Litoğrafyacı Barilci 1.000 kuruş aylık maaş almaktaydılar. Avrupalı pamuk çarhçısı Celint Velob fabrikada 3.208 kuruş aylık ücret karşılığında altı ay çalışmış ve işten ayrıldığı zamanda avdet harcırahı olarak kendisine 7.700 kuruş ödeme yapılmıştı. Bu isimler dışında ayrıca bu altı aylık süreçte 2.292 kuruş aylık ücretle Boyacı Kompistor ve 1.375 kuruş aylık ücretle Basmacı Con Kompistor fabrikada yalnız üç ay süreyle istihdam edilmişler ve daha sonra görevlerine son verilerek gönderilmişlerdi. Bu iki Avrupalı ustanın dönüş yolculukları masrafı olan 15.400 kuruş da fabrika tarafından ödenmişti. Bu tarihlerde yabancı çalışanlarla iletişimi sağlamak için Tercüman Oseb 1.200 kuruş aylıkla fabrika da istihdam edilmişti. Henüz fabrika inşaatının yapımının sürdüğü ve dolayısıyla imalat çalışmalarının gerçekleştirilmediği bu dönemde tesiste çalışanların onu Avrupalı iken, toplam personel sayısı ise 34 kişiydi (BOA, *D. DRB. İ. 24/8*).

1848 yılında fabrikada görev alan yabancı usta sayısında ciddi bir hareketlilik gözlenmektedir. Yıl boyunca tesiste çok sayıda Avrupalı usta çalışmış olmasına rağmen bunlar arasında altı aydan daha uzun bir süre görev yapanların sayısı ise oldukça sınırlıydı.

Tablo 2. 1848 Senesinde Basma Fabrikası'nın Avrupalı Ustalarının Aldıkları Ücretler

İsmi	Maası	Çalıştığı Süre	Harcırah Ödemesi	Toplam Maası
Basmacı Eman	1.200 kuruş	12 Ay		12.000 kuruş
Kalıpçı Düdek	1.000 kuruş	12 Ay		12.000 kuruş
Sarlispor	2.060 kuruş	11 Ay	Avdet 1.000 kuruş	23.665 kuruş
Rozman	833 kuruş	8,5 Ay	Avdet 3.200 kuruş	10.280 kuruş
Elnamador?	1.430 kuruş	9 Ay	Avdet 4.065 kuruş	16.935 kuruş
Smandon?	2.020 kuruş	9 Ay	Gel.-Gid.18.150 kuruş	36.330 kuruş
ConBredor	2.020 kuruş	9 Ay	Gel.-Gid.18.150 kuruş	36.330 kuruş
Vilyım Edin	2.020 kuruş	9 Ay	Gel.-Gid.18.150 kuruş	36.330 kuruş
Buma?	733,5 kuruş	5,5 Ay	Avdet 3.025 kuruş	7.059,5 kuruş
Semin	733,5 kuruş	5,5 Ay	Avdet 3.025 kuruş	7.059,5 kuruş
Düvels	1.430 kuruş	5 Ay		7.150 kuruş
Çulhacı Filib	4.583 kuruş	8 Ay		36.668 kuruş
Basmacı Eraset?	3.667 kuruş	8 Ay		29.336 kuruş
Çarhçı Con Hek?	1.760 kuruş	8 Ay		14.080 kuruş
Ressam Bartelima	1.000 kuruş	7 Ay		7.000 kuruş
Çarhçı Antuvan	2.520 kuruş	4 Ay		10.080 kuruş
Timurcu Covanni	900 kuruş	6 Ay		5.400 kuruş
Hakkak Con	1.650 kuruş	2,5 Ay		4.125 kuruş
Hakkak Rahsi	1.833 kuruş	5 Ay		9.167,5 kuruş
Basmacı Con	1.650 kuruş	5 Ay		8.250 kuruş
KasarçıSimsın	2.017 kuruş	5 Ay		10.085 kuruş

Bürüdon	1.430 kuruş	5 Ay	3.025 kuruş	10.175 kuruş
Hamsın	1.430 kuruş	5 Ay	3.025 kuruş	10.175 kuruş
Çorapçı Elistır	733,5 kuruş	3 Ay		2.200,5 kuruş

1848 yılında fabrikada çalışan Avrupalı usta sayısı toplamda 24 olmakla birlikte (BOA, *HH. d.* No: 258, vr. 77) bunlar aynı anda değil de dönüşümlü olarak görev yaptıklarından tesiste ortalama yabancı usta sayının toplam Avrupalı uzman sayısının yaklaşık yarısı ya da üçte biri kadar olduğu söylenebilir.

1848 yılında Basma Fabrikası'nın faaliyetleri 868.936 kuruşluk zararlarla neticelenmişti. Fabrikada gerçekleşen bu zararın önemli gerekçesinden birisi de Avrupalı ustaların verimsizliğinden kaynaklanıyordu. Yüksek maaşlarla istihdam edilen Avrupalı çalışanlara ödenen yüksek ücretlere karşın, bu ustaların verimli çalışmaması ve işlerini aksatması nedeniyle işlerine son verilmiş ve anlaşmalar gereği bu ustaların ülkelerine geliş-dönüş masraflarının da fabrika tarafından ödenmesi nedeniyle 1848 yılında fabrikanın faaliyetleri büyük bir zararlarla sonuçlanmıştı. Ancak, 1848 yılında Basma Fabrikası'nın zararının tamamı Avrupalı ustalardan kaynaklanmamaktaydı. Çünkü fabrikada istihdam olunmuş 24 kişilik Avrupalı çalışanlar grubuna ödenen 289.467 kuruşu maaş ve 38.515 kuruşu harcırah olmak üzere toplamda verilen meblağ 327.982 kuruş 20 para idi (BOA, *HH. d.* No: 264, vr. 14).

1849 Ekim'imde Basma Fabrikası'ndaki Avrupalı uzmanlar ve bunlara ödenen maaşların ayrıntılarına şöyleydi: Mühendis John 2.000 kuruş, Tercüman Zoros 800 kuruş, Kasarcı Simsın 2.017 kuruş, Basmacı Ginib 1.650 kuruş, Boyacı Eman 1.500 kuruş, Kalemkâr Bercis 1.833 kuruş, Resimci Bartelima 1.000 kuruş, Kalıpçı Josef 1.000 kuruş, Haşılıcı Rudorf 1.430 kuruş, Çulha ustası Enranmon 1.430 kuruş, Çulhacı Ranzim 1.430 kuruş, Kartacı Ceyms Milis 1.430 kuruş ve pamukçu Filibs 4.563 kuruş aylık ücret alıyorlardı. Kartacı Ceyms Milis, 1849 yılı Ekim ayının sonunda fabrikadaki görevinden ayrıldı. 1849 yılında aylık 1.430 kuruş ücretle fabrikada istihdam edilmiş olan Avrupalı ustalardan Ceyms Milis'in kontrat süresi dolmuş ve kendisine ülkesine dönüşü için 4.025 kuruş avdet harcırahı ödenmişti. Böylece 1849 Ekim'inde tercüman dahil Avrupalı çalışan sayısı on üçten on ikiye inmişti ki bu sırada fabrikanın toplam personel sayısı ise 118 kişiydi (BOA, *HH. d.* 18243).

1851 senesi sonlarında Basma Fabrikası'nda çalışan Ecnebi ustaların sayısı dokuz kişiye gerilemişti. Kalıpçı Kasnet 900 ve meslektaşısı Nikola ise 500 kuruş karşılığında

çalışmaktaydı. Avrupalı boyacı ustası 5.625 kuruş aylık ücretle maaşı en yüksek olan isimdi. Fakat ismi defterde belirtilmeyen bu Avrupalı usta Basma Fabrikası’nda yalnız 7 ay kadar çalışmış ve 1852 Mart’ının sonunda görevinden ayrılmıştı. Diğer Avrupalı ustalardan Haşılıcı Purudor 1.750 kuruş, Resimci Bartelima ve Veber 1.000’er kuruş, Çelikçi Belom 1.675 kuruş, Basmacı Şumsar 1.250 kuruş, Çukacı Firiso 1.000 kuruş ücret karşılığında çalışıyorlardı. 1851 yılında Avrupalı çalışanların sayısı dokuz kişiye gerilemişti. Üstelik bu dönemde Basma Fabrikası’nda çalışan sayısı 118 kişiden 310 kişiye yükselmişti (BOA, *HH. d.No: 563*, vr. 29-30).

1853 Haziran’ında fabrikada çalışan Avrupalı sayısı tesiste tercümanlık vazifesini aylık 450 kuruş maaş karşılığında ifa eden Nikola dahil yedi kişi idi. Boyacı Arlok 5.625 kuruş aylıkla Avrupalı ustalar arasında maaşı en yüksek olan kişiydi. Haşılıcı Bururot 1.750 kuruş, Ressam Bartolima ve Veber 1.000 kuruş, çelikçi Simsın’da 900 kuruş aylık ücret karşılığında çalışmaktaydılar (BOA, *HH. d.No: 568*, vr. 139-a). 1854 Aralık ayında da çalışan Avrupalı usta sayısı yine yediydi. 1854 yılında Basma Fabrikası’nda çalışan personel sayısı ise 313 kişiydi (BOA, *HH. d.No: 568*, vr. 138-b). Bu rakama göre Avrupalı ustaların toplam personel kadrosu içindeki payı % 2,23 oranına tekabül etmekteydi.

Sonraki yıllarda da Avrupalı usta sayısının pek değişmediği, bu rakamın 1850’li yıllar boyunca altı ile sekiz arasında dalgalandığı gözlenmektedir. Örneğin 1855 senesinde Temmuz ayında fabrikada görevli Avrupalı ustaların (Frenk) sayısı yedidir. 1855 Ağustos’unda ise Avrupalı altı ustaya ödenen aylığın toplamı 10.600 kuruştur (BOA, *HH. d. No: 8*).

Basma Fabrikası’nın ilk yıllarında yabancı uzmanlarla iletişimde aracılık eden tercümanlara oldukça yüksek ücretler ödeniyordu. Örneğin; 1847-1848 senesinde yabancı çalışanlarla iletişimi sağlamak için Tercüman Oseb, 1.200 kuruş aylıkla fabrika da istihdam edilmişti (BOA, *D. DRB. İ. 24/8*). 1853 yılından itibaren yabancı ustalarla iletişimi sağlayan bu görevlilerin maaşında da ciddi bir indirime gidildiği görülmektedir. 1853 yılında Tercüman Nikola 450 kuruş aylık ücret karşılığında görev yaparken 1854 yılında bu maaşın 500 kuruşa yükseltildiği (BOA, *HH. d.No: 568*, vr. 138/b -139/a) ve sonraki yıllarda da tercümanlık hizmetinde başka bir ismin bulunmasına rağmen tercümana ödenen ücrette değişikliğe gidilmediği görülmektedir. Nitekim 1859 yılında fabrikada tercümanlık yapan Kirhor’a ödenen aylık hâlâ 500 kuruş idi (BOA, *HH. HRK. 10/1*).

1859 yılı Temmuz ayında fabrikada görevli Avrupalı ustaların sayısı yedidir. Resimci Bartelemo (1.600 kuruş), Resimci Debyır (2.000 kuruş), Basmacı Haşer (292 Frank), Hakkak Antuvan (333 Frank), Makineci David (945 kuruş), Vapurcu Röyf(?) (1.800 kuruş) ve oğluna da 260 kuruş aylık ödeniyordu (BOA, *HH. HRK.* 8/14). Tercümanlık hizmeti veren Kirhor’a aylık 500 kuruş maaş verilmekteydi (BOA, *HH. HRK.* 8/13).

Basma Fabrikası hakkında malumat veren bazı araştırmalarda, bu fabrikada çalışan Avrupalı ustaların tesisteki görevlerden uzaklaştırılmalarına ilişkin olarak 1860’lı yılların ikinci yarısı üzerinde durulur. Bu kaynaklarda yer alan bilgilere göre, 1867’de Nizamiye İdaresi (Harbiye Nezareti) emrine verilen Basmahane’de, zamanla yabancı ustalara yol verilmiş ve yerli sanatkârlar işe alınmıştır. Makinelerin idaresi de Bahriye’den getirilen çarkçı zabıtlere tevdi edilmiştir (Toprak 1985: 1345).¹ Aslında tesiste görevli Avrupalı personelin sayısında gerçekleşen indirim 1867 yılında değil, 1860 yılındadır. Basma Fabrikası’nda basma imalatına son verilmesi kararının alınmasının ardından, tesiste bu işle görevli Avrupalı personelin görevlerine son verildiği gibi, Avrupalı ustaların yanı sıra tercümanlık hizmetinde görevli personelin vazifesine de son verilmişti. 1859 yılında fabrikada Avrupalı yedi çalışan bulunuyordu. Avrupalı çalışan isimler kayıtlarda Frenk ustaları grubu içinde gösteriliyordu ki Tercüman Kirhor’da Frenk ustaları grubu içinde yer alıyordu. 1859 Haziran’ında fabrika da çalışan Avrupalı (Frenk) ustalar Resimci Bartelimo 1.600 kuruş, Resimci Desyer 2.000 kuruş, Basmacı Haşer 292 Frank, Hakkak Antuvan 333 Frank, çoraphanede görev yapan Mister Rebef 2.000 kuruş ve pamukhaneden sorumlu Mösyö Şansez 2.500 kuruş idi (BOA, *HH. HRK.* 8/14). Basma Fabrikası’ndaki basmahanede çeşitli sebeplerden dolayı bir müddetten beri üretim yapılmadığından basma imalatı için istihdam olunmuş olan usta ve ameleye beyhude maaş ve ücret verilmekteydi. Basma imal edilmesi gerektiğinde fabrikanın bez imalatı ile meşgul olan çalışanlarından bazılarıyla da bu üretimin gerçekleştirilebileceği belirtilerek, basmahanede görevli Avrupalı çalışanlardan kontrat süreleri dolmuş olan ustalara ülkelerine dönmeleri için ruhsat verilmesi ve basmahanede görevli Osmanlı tebaasına mensup çalışanların da bez tezgâhlarında istihdam edilmesine ilişkin Müdür Hurşit Efendi’nin teklifi uygun bulunmuştu (BOA, *HH. d.* No: 84, vr. 15-b). Avrupalı ustalarla iletişimi sağlamak için Tercüman Kirhor’dan yararlanılıyordu. Kirhor’un aylığı ise 500 kuruştur (BOA, *HH. HRK.* 20/40). Fabrikada basma üretimine son verilmesinin ardından Avrupalı ustalar

¹ Basma Fabrikası’nın Askeri idareye devri 1867 değil, 1876 yılındadır. 1863 yılında bu yönde bir teşebbüste bulunulmuş ise de bu gerçekleşmemiştir, bkz. BOA, *A. MKT. MHM.* 269/62 (13 Temmuz 1863).

ülkelerine gittiler ve bu nedenle Tercüman Kirhor’un da görevine son verildi (BOA, *HH. d.* No: 84, vr. 15-a). Basma Fabrikası’nda görevleri sona ererek ülkelerine gönderilecek çalışanlardan Resimci Virek(?), Tercüman Kirhor, Hakkak Antuvan, Basmacı Haşer’e yapılacak maaş ödemeleri ve yol harcırahları için de toplam 40.335 kuruş 16 para ödeme yapılmıştı (BOA, *HH. d.* No: 84, vr. 15-a).

1860 yılından sonra Basma Fabrikası’nda istihdam edilen Avrupalı usta sayısı genellikle bir-iki kişiden ibaret olmuştur. 1864 yılı Mart ayına ait kayıtlara göre fabrikada çalışan görevlilerin sayısı memurlar dahil olmak üzere 298 kişiydi. 1864 yılı Mart-Nisan aylarında fabrikada görevli tek Avrupalı usta 2.500 kuruş aylık ücret karşılığında çalışan Pamukhane ustası Mösyö Sanşez idi (BOA, *HH. d.* No: 22552). Fabrika yönetiminin Askerî İdareye devredildiği döneme yakın bir tarihte, 1876 yılı Mart’ında, fabrikada çalışan Avrupalı usta sayısı yalnızca ikiydi. Bu isimler aylık 1.800 kuruş ücret karşılığında çalışan Makineci Toridon ile çarhçı ameleleri arasında 1.200 kuruş aylık ücret karşılığında hizmet veren usta Lui idi (BOA, *HH. d.* No: 25055).

FABRİKA-YI HÜMAYUNLARDA ÇALIŞAN YABANCI USTALARDAN VERİM ALINAMAMASININ NEDENLERİ

Osmanlı idarecilerinin, Avrupalı ustalarla sonradan herhangi bir sorunla karşılaşmamak için almış oldukları tüm tedbirlere ve sözleşmelerdeki açık hükümlere rağmen yine de Fabrika-yı Hümayunlar’daki yabancı çalışanlarla fabrikadaki idareciler arasında bir takım problemlerle karşılaşmıştır. Nitekim Basma Fabrikası’nda olduğu gibi diğer Fabrika-yı Hümayunlarda çalışan yabancı ustalarla yaşananlar, genellikle sorunlu hadiselerdi. Bu sorunların bir kısmı yabancı ustaların tavır ve tutumlarından kaynaklanıyordu. Örneğin; işe zamanında gelip gitmemek, verimli ve disiplinli şekilde çalışmamak, emri altında çalışan Osmanlı tebaası işçilere kötü davranmak, amirlerinin emirlerine itaat etmemek gibi davranışlar, Avrupalı ustalardan kaynaklanan olumsuzlukların başında geliyordu. Üstelik, mesleki hünelerini Osmanlı işçilerine öğretmek üzere istihdam edilmiş olmalarına ve kendileriyle yapılan sözleşmelerde bu hususa açıkça yer verilmiş olmasına rağmen, Avrupalı uzmanlar “yaptıkları işin püf noktalarını gizlemek” için ellerinden gelen her şeyi yapıyorlardı. Yukarıda sıraladığımız olumsuz etmenler nedeniyle ve özellikle yabancı uzmanların mesleki sırlarını saklamaları sebebiyle yabancı ustalardan umulan katkı sağlanamamıştır.

Osmanlı Devleti’nin yabancı ustalardan arzu ettikleri ya da bekledikleri düzeyde istifade edemediklerini belirtmek gerekir. Mali imkânsızlıkların yetersizliği, sınai tesislerde yeterli düzeyde iş disiplininin geliştirilmemesi ve başıbozuk bir çalışma ortamı (Çetin

2002: 814) yerli işçilerin yabancı dil bilmemeleri ve yurt dışından gelen uzmanların da Türkçe konuşamamaları nedeniyle, yabancı ustalarla sağlıklı bir iletişim kurulamamıştır. Aslında bu tür sorunların farkında olan yetkililer, yabancı ustalarla iletişimi sağlamak için Fabrika-yı Hümayûnlar'da yabancı ustalarla ile iletişimi sağlamak amacıyla yabancı dil bilen tercümanlar da bulunduyorlardı. Nitekim daha fabrikanın inşa çalışmalarının sürmekte olduğu bir dönemde, 1846 yılında, Basma Fabrikası'nda tercümanlık hizmetinde Artin ve Bedros isimli tercümanlar görev yapmaktaydı (BOA, *D. DRB. İ.* 14/18 (27 Nisan 1846)). Üstelik yabancı ustaların mesleki hünerlerinin aktarılması yalnız tercümanlar vasıtasıyla da sağlanmıyordu. Şayet, yerli çalışanlar arasında yabancı dile vakıf isimler varsa bu işçiler de yabancı ustaların yanında istihdam ediliyorlardı. Örneğin Fransızcaya vakıf olduğu bildirilen Ahmet Efendi, 19 Mayıs 1852 tarihinde Basma Fabrikası'ndaki boyacı yanına çırak verilmek suretiyle bu sanatın inceliklerini öğrenmesine gayret edilmekteydi (BOA, *HH. d.No:* 644, vr. 12). Ahmet Efendi'nin Avrupalı ustalardan birisinin yanına çırak olarak verilirken boyacının tercih edilmesinin nedeni, fabrikadaki en yüksek maaşı boyacı ustalarının almasından kaynaklanıyordu. Nitekim 1851 (BOA, *HH. d.* 563: 29) ve 1853 yılında Basma Fabrikası'nda boyacı olarak istihdam edilmiş Avrupalı ustaya 5.625 kuruş aylık ücret ödeniyordu (BOA, *HH. d.* No: 568, vr. 139-a).

1840'lı yıllarda Fabrika-yı Hümayunların idaresinde özel yetkilere sahip Barutçubaşı Ohannes'de, Avrupalı işçilerin yerlilere bir şey öğretmemesinden şikâyet ediyordu. Ohannes Avrupalı ustaların memleketlerinde iken kabul ederek imzaladıkları kontrat hükümlerine burada uymadıklarını, yerli çalışanlara hiçbir şey öğretmediklerini ve türlü türlü oyunlarla memleketin parasını alıp savuşup gittiklerinden şikâyet etmekteydi. Bu nedenle, Osmanlı ahalisinden kabiliyetli muallimler yetiştirilmesi zaruretinden bahsetmekte ve bunun için de talimhaneler açılarak gerekli bilgilerin burada öğretilmesine gayret edilmesini önermekte (BOA, *HH. d.* No: 69, vr. 90/a-b ve 91a). ve Fabrika-yı Hümayûnlar için Maden, Hendese (mühendis), Kimya ve Ağnam-ı Şahane talimhanelerinin açılmasının gerekli olduğunu dile getirmekteydi. Bu amaç doğrultusunda Zeytinburnu Demir Fabrikası kompleksi içinde bulunan amele koşullarının bir bölümünün Talimhane hâline getirilmesi ve gerekli demirbaş eşyaların satın alınarak oraya yerleştirilmesi önerilmekteydi (BOA, *HH. d.* No: 69, vr. 90 a-b, 91a).

Fabrikaların ilk kez üretime başladığı 1840'lı yıllarda Osmanlı idarecileri, Avrupalı ustaların mesleki sırlarını gizledikleri ve üstelik fütursuz davranışları nedeni ile kabiliyetli yerli amelelerin bile pek fazla bir şey öğrenemediklerini ve bir aydan fazla

çalışan Avrupalı ustanın nadir olduğundan şikâyet ediyorlardı. Avrupalı ustalara ne vaatte bulunulursa bulunulsun zaman geçirmekten ve akça kazanmaktan başka bir şey düşünmedikleri yetkililerce de açıkça itiraf edilmekteydi. Fakat şimdilik bu sanatı elde edilebilmesinin böyle masraflı bir yoldan başka imkânının olmadığı da dile getirilmekteydi (BOA, *HH. d.No: 255*, vr. 39). Kalifiye personel temin etme sorunu aşmak için önerilen bir diğer yöntem de Avrupa’ya öğrenci gönderilmesiydi. Bu amaç doğrultusunda Hereke Fabrikası’nda çalışan Ali Efendi ve arkadaşlarının (Paris’e sanayi tahsili için gönderilen diğer isimler Şakir, Şeref ve Ahmet Efendiler idi) Avrupa’ya gönderilmesine karar verildi (BOA, *D.DRB. MH. 966/13*). Bu kişiler ülkeye döndükten sonra başta Hereke olmak üzere diğer Fabrika-yı Hümayunlarda çalışan yerli işçilerin yetiştirilmesinde görevlendirileceklerdi (BOA, *HH. d.No: 66*, vr. 88, 89, 96, 103-b; BOA, *HH. d.No: 67*, vr. 45 a-b).

Özellikle 1840’lı yıllarda sınai tesislerdeki yöneticilerin, Fabrika-yı Hümayunların bazı kısımlarında yabancı ustaları istihdam etme mecburiyetinden kurtulamamalarında yerli işçilerden kaynaklanan bir sorunla da karşı karşıya oldukları da bilinmelidir. Bunun böyle olmasının nedeni deyim yerindeyse “yerli işçilerden de pek fazla hayır görülmemesinden”di. Fabrikalarda yeni teknolojiyle sınai üretimi öğrenen yerli çalışanlar fabrikadaki görevlerinden ayrılmaktaydılar. Sanayi-i nesciyeyi (dokuma sanayi) öğrenen yerli işçilere, fabrikada çalışmaya devam etmeleri durumunda ne kadar iyi muamelede bulunulacağına dair yapılan açıklamalara rağmen, oraya buraya savuşup gitmekte olduklarından şikâyet edilmekte ve bu nedenle de fabrikalarda yabancı ustaları (tebaa-yı ecnebiye) istihdam etmekten bir türlü kurtulamadığına temas edilmekteydi (BOA, *HH. d.No: 65*, vr. 21 7 N 1261-29 Ağustos 1846).

Avrupalı ustalardan arzu edilen derecede faydalanılamamasında başka birtakım etkenler de söz konusuydu. Örneğin; yurt dışından uzman olarak getirilen bazı isimler mesleki bilgi ve becerileri açısından yeterli düzeyde değillerdi. Cam ve Billur Fabrikası’nda da nitelikli yabancı iş gücünden faydalanılması düşüncesiyle Paris’ten dört adet şişe ustası getirtilmişti (*Topkapı Sarayı*, d. 02756-0017-00-002.). Ancak ilerleyen günlerde Cam ve Billur Fabrikası için Avrupa’dan getirtilen bu ustaların mesleklerinde erbab olmadıklarından şikâyet ediliyordu (BOA, *MB. 16/141*).

Yurt dışından gelen ustalardan yeterli şekilde istifade edilememesinde yerli çalışanların bu uzmanlara yönelik antipatik tutumlarını da unutmamak gerekir. Zira Osmanlı tebaasına mensup bazı çalışanların yabancı uzmanlara iyi gözle bakmadıkları bilinmektedir. Kalifiye eleman olarak istihdam edilmiş yabancı ustalar, yerli işçilerin

aldıkları maaşın birkaç katı ücret almaktaydılar. Bu yüzden yerli işçilerin bir bölümü yabancı ustalara kıskanç bir tavırla yaklaşmaktaydılar. Örneğin; Mc Farlane, Osmanlı tebaası Ermeni işçilerin kendilerine nazaran çok daha yüksek maaş aldıklarından dolayı Fransız ustalardan nefret ettiklerini aktarır (Mc Farlane 1850: 609).

Avrupalı ustalarla yaşanan olumsuzluklardan bazılarının sorumlusu ise bizzat devletin kendisiydi. Osmanlı Devleti'nin sebep olduğu sorunlara gelince bunun en çok rastlanılan örneği maaşların zamanında ödenmemesiydi. Üstelik yabancı ustaların maaşlarını zamanında alamamaları gibi olumsuzluklar Fabrika-yı Hümayunların tamamında gözlenen bir durumdu. Nitekim Zeytinburnu Demir Fabrikası'nda çalışan Prusya Devleti vatandaşı işçiler, fabrikadaki aylıklarının üç aydır ödenmediği gerekçesiyle Prusya maslahatgüzarlığına müracaat etmişlerdi (BOA, A.MKT. 142/99). İstanbul'daki elçilikte görevli Prusyalı yetkililer, vatandaşlarının maaşlarının ödenmesi için Osmanlı Hükûmeti nezdinde temasa geçmişlerdi (BOA, HR. TO. 139/31).

SONUÇ

1840'lı yıllarda kurulan ve Fabrika-yı Hümayun olarak anılan devlete ait sanayi tesislerinde, Avrupa'dan ithal edilen makinelerin yanı sıra bunları kullanacak ustalarda getirilmişti. Fabrika-yı Hümayunların her biri için Avrupa'dan getirilen ustalar, iki elin parmaklarını geçmeyecek derecede sayısal açıdan sınırlı olmasına rağmen, yakın zamanlara kadar Tanzimat Dönemi Osmanlı sanayisi üzerine yapılan çalışmalarda, söz konusu devlet tesislerindeki üretim faaliyetlerinin büyük ölçüde yurt dışından gelen personel tarafından yürütüldüğü aktarılır. Arşiv verilerine dayanmaksızın gerçekleştirilen bu yorumlar Fabrika-yı Hümayunlardaki üretim gerçekleriyle örtüşmemektedir. Zira yüzlerce personelin çalıştığı tesislerde üretim faaliyetleri daha ziyade Müslim ve Gayr-ı Müslim Osmanlı vatandaşları tarafından gerçekleştirilmektedir.

Fabrikaların ilk açıldığı dönemlerden itibaren Osmanlı idarecilerinin sanayi kuruluşlarında Avrupalı ustaları istihdam etmelerinin ardında çeşitli sebepler bulunmaktaydı. İthal edilen makineleri kullanmak üzere Avrupa'dan getirilen ustalar vasıtasıyla gerçekleştirilen teknoloji transferinin yanında, Avrupalı uzmanların üretim faaliyetlerini gözlemleyen yerli çalışanların zamanla bu makineleri kullanmayı öğreneceğini ve böylece iyi yetiştirilmiş, kalifiye yerli insan gücüne sahip olunacağı umulmaktaydı. Ancak sanayi kuruluşlarında yabancı ustalarla yaşanan hadiseler sorunlarla doluydu ve daha önceden yapılmış iş sözleşmelerinde açık biçimde yer alan hükümlere rağmen, disiplinsiz şekilde hareket eden Avrupalı ustalar, üretim

faaliyetlerinde istikrarsız bir görüntü çizdikleri gibi, mesleki becerilerini saklamak hususunda da özel bir gayret sergilemişlerdi. Dolayısıyla Avrupalı ustalardan beklenen katkılar da tam olarak sağlanamamış fabrikalardaki üretim faaliyetleri ve mesleki bilgi aktarımı da daha ziyade yerli çalışanlar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Ancak yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen, oldukça yüksek ücretler ödenerek Avrupa’dan uzmanların getirilmesi, sanayileşme konusuna verilen önemin ciddi bir göstergesi olarak kabul edilmelidir

KAYNAKÇA

AYDÜZ, Salim (1998). “XIV-XVI. Asırlarda, Avrupa Ateşli Silah Teknolojisinin Osmanlılara Aktarılmasında Rol Oynayan Avrupalı Teknisyenler (Taife-i Efrenciyan)”, *Bellekten* LXII (235): 779-830, Ankara.

AYTEMUR, Ö. Janset (2010). *Türkiye’de Yönetim Düşüncesinin Erken Dönemleri: Sümerbank (1930-1945)*, İstanbul.

BAKIR, Abdulhalik (2001). “Ortaçağ İslam Dünyasında Dokuma Sanayi”, *Bellekten*, LXIV(241): 749-826, Ankara.

BULUŞ, Abdülkadir (2000). *Hereke Fabrikası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul.

CHARLES, Mc Farlane (1850). *Turkey And It’s Destiny*, London.

ÇETİN Birol (2002). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Askeri Teknolojinin Takibi (1700-1900)”, *Türkler*, Cilt 13, Ankara.

CLARK, Edward C. (1992). “Osmanlı Sanayi Devrimi” *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler*, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, 37-52, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

DÜZCÜ, Levent (2012). *Yelkenliden Buharlıya Geçişte Osmanlı Denizciliği (1825-1855)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara.

GİZ, Adnan (1970). “Türkiye’de İlk Buhar Makineleri” *İSOD*, İstanbul.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1992). “Osmanlıların Batıda Gelişen Bazı teknolojik Yeniliklerden Etkilenmeleri”, *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler*, 121-139, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

KARAL, Enver Ziya (1996). *Osmanlı Tarihi*, Cilt VI, Ankara.

KARAVAR, Hilal (2007). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İzmit Çuka Fabrikası*, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

KÜÇÜKERMEN, Önder (1998), *Feshane Defterdar Fabrikası*, İstanbul.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. (1981). “Asakir-i Mansure-i Muhammediye Kıyâfeti ve Malzemesinin Temini Meselesi”, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, 519-605, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

MURPHY, Rhoads (1992). “Osmanlıların Batı Teknolojisini Benimsemedeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askeri Uygulamalardaki Rolü” *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalara Yeni Görüşler*, 7-20, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

ÖKÇÜN, A. Gündüz (1972) “XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında İmalat Sanayii Alanında Verilen Ruhsat ve İmtiyazların Ana Çizgileri”, *AÜSBFD*, XXVII(1): 135-166, Ankara.

ÖNSOY, Rıfat (1983). “Osmanlı İmparatorluğu'nun Katıldığı İlk Uluslararası Sergiler ve Sergi-i Umumi-i Osmanî (1863 İstanbul Sergisi)”, *Bellekten*, XLVII (185): 195-235, Ankara.

QUARTER, Donald (2004). *Osmanlı İmparatorluğu 1700–1922*, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.

TOPRAK, Zafer (1985). “Tanzimat'ta Osmanlı Sanayii”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

TURGUT, Mehmet (1985). *Japon Mucizesi ve Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

YILMAZ, Serap (1992). “Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu ile Ekonomik İlişkileri: XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı-Hint Ticareti İle İlgili Bir Araştırma Fransız Arşivlerinden II” *Bellekten*, LVI (215): 31-62, Ankara.

YILMAZ, Serap (1993). “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İpekli Dokuma Endüstrisine Genel Bir Bakış ve Fransa İle İpekli Kumaş Ticareti”, *X. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Cilt IV, ss. 1651-1670, Ankara: TTK.

ORHAN KEMAL'İN *BEREKETLİ TOPRAKLAR ÜZERİNDE* ROMANINDA KENTTE YİTEN İNSAN

Özet

Modern dönemlerin yerleşim mekânı olan kent; insan ilişkilerinin zayıfladığı, akrabalık/dostluk duygularının yitirildiği, kadının kadınlık değerinden sıyrılarak cinsel sömürü metası hâline geldiği vb. özellikler taşıyan bir yaşam alanıdır. Bu mekânsal özellikleriyle kent, romanda bir mekân tercihi olarak yazarın kurgusal dünyasında yer bulur. Romanda kent, insanın yaşadığı bunalımların arttığı, çatışmalara sürüklendiği, ahlaki çözümlenin hızlandığı bir yerleşim yeridir.

Küçük adamın anlatıcısı Orhan Kemal, “Bereketli Topraklar Üzerinde” romanında, köyden kente göç eden insanların yaşadığı çatışmaları, çözümlü süreçlerini ele alır. Kentlileşen kahramanlar, kent hayatının bireyselleştirici ve yozlaştırıcı dünyasına boyun eğen tiplerdir. Kadının tecavüzlere ve tacizlere uğradığı, insanların hayvan barınaklarında ömür sürdüğü kent, ağaların/beylerin keyfince ömür sürdüğü, işçilerin ezildiği ve horlandığı mekândır.

Romanda, kent ve kentlilik değerlerinin roman dünyasındaki kahramanların yaşadığı bunalım ve çatışmalara etkisi, edebiyat sosyolojisi bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Orhan Kemal, Kent, Kentlilik, Köy, Roman, Mekân.

VANISHED HUMAN IN CITY IN ORHAN KEMAL'S NOVEL ON *FERTILE LANDS*

Abstract

City as an settlement of the modern era is a living area that carries features where the people's relation declined, the kinship/friendship feelings vanished, the value of a woman's femininity is scraped and sexual exploitation has become a commodity. This city with its spatial characteristics, takes place as a space preference in the author's fictional world. The city in narration, is a settlement where the human is became increasingly depressed, dragged into the conflict, accelerated the moral dissolution.

Orhan Kemal who is the narrator of subaltern, handles the dissolution processes and peoples' lived conflicts who have migrated to urban from village in *On Fertile Lands*. The urbanising characters are types who buckle under individuative and cankerous world of urban life. The city is a space where women are exposed to rape and harassment, people live in animal shelter, landlords/governors live within pleasure, workers are crashed and despised.

In the novel, effect of city and citizenship's values on characters' crisis and conflicts is going to be investigated within the context of literature sociology.

Key Words: Orhan Kemal, City, Citizenship, Village, Novel, Space

GİRİŞ

Türk Edebiyatı'na Batılılaşma/Modernleşme süreci sonrasında edebî bir tür olarak giren roman, yazıldığı dönemin siyasal, kültürel ve toplumsal yaşamlarının izlerini taşıması bakımından önem taşır. Toplumsal ve bireysel olanı konu edinen roman, yazılmış olduğu sosyal ortamdan ayrı düşünülemez. “Roman toplumsal olanın birebir yansımasıdır.” ifadesi, romanın anlam alanını/düzeyini daraltır. Fakat hem yazar hem de konusu itibarıyla roman, yazılmış olduğu sosyal ve toplumsal ortamdan bağımsız da değildir. Yazar, bulunmuş olduğu ortamda bir taraftır. Bütün söylemlere, fikirlere, görüşlere karşı tarafsız kaldığını iddia etse bile, bir taraftır. Yazar her zaman belli bir toplumsal katmanın kişisidir. Toplumun ve kültürün belirli çevreleriyle ilişkidedir. Eğitim çizgisi ve düzeyi başkalarından farklıdır. Bir siyasal ve düşünsel hareketin yanında yer alır. Toplumsal olaylarda, ya katılarak ya da yönlendirici olarak etkinlikte bulunur. Yazar, çerçevesi belirli bir yaşam görüşüne sahiptir ve eserlerinde dile getirdiği toplumsal idealler için saf tutar (Pospelov 2014: 28). Eser ise yazarın muhayyilesinden, toplumun kurmaca dünyada olan yansımasıdır. Edebiyat eseri belirli bir dünya görüşünü, ideolojiyi, toplumsal ve siyasal olguların doğrudan veya örtük yansımalarını bünyesinde barındırır. Bu durum edebiyat eserinin toplumla ve toplumsal olanla karşılıklı etkileşiminin doğasından kaynaklanır.

Yazar ve eser bağlamında düşünüldüğünde, roman ile toplum arasındaki bağ, esere sosyolojik anlamda veriler bulunabilecek bir kaynak özelliği sağlar. Edebiyat ve sosyoloji arasında kurulacak olan bağ, ilk olarak olarak edebî metnin daha iyi anlaşılmasına ve hangi düzlem üzerinde kurmaca dünyanın oluşturulduğunu anlamamıza katkı sağlar. İkinci olarak ise, toplumun bir ferdi olarak kurmaca dünyayı oluşturan yazar, eserde bulunan kurgusal kahramanlar ve bu metnin okuyucuları bağlamında sosyolojik bir inceleme imkânı sağlar.

Romanın toplumla olan bağı incelenirken incelenmesi gereken en önemli unsurlardan birisi, mekân seçimidir. Mekân, roman kişilerinin kişiliklerinin belirlenmesinde, dönemin ve roman kişilerinin kültürel ve ekonomik yapısını yansıtmada, yazarın sanattan beklentileriyle ve sanatsal gücüyle ilgili olarak kendisini belli eder. Aslında mekân, roman kişileri üzerinde fiziksel, toplumsal, ve psikolojik olarak fazlasıyla etkilidir (Kolcu 2006: 23).

Bu bağlamda kent, mekân seçimi olarak eser incelemesi için önem taşır. Roman ile kent ilişkisi hakkında Köksal Alver şu ifadeleri kullanır:

Yeni/modern bir edebi tür olan romanın kente ilgisi, kendisiyle ilgilidir bir bakıma. İddiası modern kentle birlikte kendi kimliğini bulduğu yönündedir. Aynı zamanda yeni bir toplumsal tabaka olan burjuvazi ile ilgisinden ötürü de roman kentle örtüşmektedir. Bu yüzden romandan söz etmek bir anlamda kent ve kent ilişkilerinden söz etmektir. Yüzu kente dönüktür romanın çoğunlukla. Roman kente uğrar ve sanki bunun kendini gerçekleştirme adına zorunlu olduğunu bilir. Kente uğramadan romanın süreklilik kazanması, hayatın değişik uçlarını yakalayabilmesi pek mümkün değildir. Bu yüzden roman, sürekli kentte dolaşır durur. Kentle örtüşür, kentle örtünür. Kenti, kendisinin kaderi ve ana yatağı bilmesi bundandır. Roman için modern kent, mekân bağlamında vazgeçilmezdir. Sosyolojik bir düzeyde yapılacak olan roman okuması, kent ve kentle alakalı kavramları anlamlandırabilmek için faydalı olacaktır (Alver 2009: 67).

Kentler insanların kendi benlikleriyle olan irtibatlarını keserek başkalarının güdümüne girdikleri ve gerçek benlikleriyle olan içsel temaslarını ortadan kaldırarak yabancılaşan bir varlık olarak kendinden kopma hâlini daha hızlı yaşadıkları mekân özelliği taşır. Şehir tarafından kuşatılarak bireyselliğini ve özgünlüğünü yitiren; kentin ve toplumun istediği forma girerek sıradanlaşan modern insan, kendine ve çevresine yabancılaşmaktan kurtulamaz. Sözü ettiğimiz bu yabancılaşma ve sıradanlaşma içerisinde Gordon Marshall'in tarif ettiği “toplumsallaşma” süreci de vardır. Kent içerisinde bulunan insan, birtakım toplumsal rolleri yerine getirmek zorundadır. Modern zamanların yöneticileri tarafından belirli normlarla şekillendirilen bu mecbur bırakılmışlıkların mekânı olan kent, insani yitim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır (Tüzer 2014).

Kentin yaşama kalıplarını zamanla içselleştiren, o kalıpların izinde yeni yaşam tarzlarıyla yüzleşen ve onları uygulayan insan kentli hâle gelmektedir. Medeni kent hayatı, insanı kendine alıştırmaktadır, onu kendi boyasıyla boyamaktadır. Kentlileşme, bir kültür ögesi, bir kültür değişimi sürecidir. Bir bütünleşme, uyum, bağlanma, çatışma, dönüşüm ortamına işaret eden kentlileşme, insanı yeni bir kültür ve yaşam tarzına kâh zorla kâh tabii bir şekilde davet etmektedir. Kentlileşme, kentin değer dünyasıyla, yeni bir bakış, düşünme, eylem edinmeyi gerektirir (Alver 2009: 432-433). Kentlileşme süreci, kırdaki bulunan güçlü akrabalık ilişkilerinin zayıflamasına, değer yargılarının yitirilmesine ve yardımlaşma/dayanışma duygularının ortadan kalkmasına sebep olur. Çünkü kentte yaşanan çalışma hayatı insanı yalnızlaştırmakta, çevre ilişkilerini azaltmaktadır. Giddens'a göre kentte yaşayan insanların büyük çoğunluğu, geleneksel karakteri baskın özelliği olan kırsal hayatlarındakinin aksine geçici ve istikrarsız bağlarla birbirlerine bağlıdırlar ve bu kır-kent ayrımının önemli farklılıklarından biridir (Giddens 2000: 507). İbn Haldun da kentlileşmenin sadece demografik bir hareketlilikten ibaret olmadığını belirterek, kentlileşmenin ahlaki çözüme ve çürümeyi de beraberinde getirdiğini vurgular. Ona göre şehir

ahalisi her çeşit lezzet, bolluk ve genişlik içinde yaşamaya alışmış, dünyanın ve kendi arzu/hislerinin düşkünü haline gelmişlerdir. Bundan dolayı da kentlileşme iyilikten/güzellikten uzaklaştırıcı bir etkiye sahiptir (Canatan 2009: 189).

Kentler kalabalık nüfuslarıyla da köyden/kırdan göç edenlerin yaşamlarında değişime sebep olurlar. Göç eden insanlar, gelmiş oldukları yerden çok daha kalabalık bir nüfus içerisinde yaşamaya başlarlar. Kalabalık içerisinde yaşayan kent insanlarını bir arada tutan faktörler de zamanla değişime uğrar. Çünkü bu kalabalık aşırı farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Kentte daha çok sayıda insanın bulunması, kişisel farklılıkların daha da artmasına yol açmaktadır. Bunun da ötesinde, karşılıklı etkileşim sürecine katılanların sayısının daha çok olması bunlar arasındaki gizil farklılıkların daha da artmasına yol açacaktır. Rekabet ve resmî denetim mekanizmaları, daha eski dönemlerde, toplumu bir arada tutmada kendisine bel bağlanan dayanışmanın yerini almaktadır (Wirth 2002: 89). Kalabalık içerisinde yaşamak rekabet etmeyi de beraberinde getirdiğinden, farklılaşmalar sürat kazanır. Öteki ile yaşanan rekabet, daha iyisini, daha güzelini arzulayan, daha çok kazanmaya çalışan insan tipini ortaya çıkarır. Köyde/kırda kanaatkârlıkla hayatını geçiren insan tipi, kentte doyumsuzluğun esiri olmaya başlar. Bu yaşam tarzı bencilliği, yalnızlığı ve bireyselliği merkeze alır.

Modern zamanlarda ortaya çıkan yerleşim tipi kentin bu değiştirici ve dönüştürücü yüzünü roman açıklıkla ortaya koyar. Sayılar, istatistikler, nüfus dağılımları, işçi ücretleri, insanların yeni yaşam tarzlarına olan tepkileri, çektikleri acılar, karşılaştıkları aşığılanmalar ve açlık sınırında gezinen yoksulluk, bilimin nesnesi olamaz. İşte bu yüzden, geçmişin imgesini yeniden canlandırmak için, sanata, edebiyata, en çok da romana başvurmak neredeyse bir zorunluluktur (Türkeş 2005: 23).

Modern zamanların anlatı türü olan roman, kendine özgü atmosferi, zaman ve mekân seçimleriyle, şahıslar kadrosuyla birçok konuya eğildiği gibi, kent ve kentlileşmenin modern insan üzerinde oluşturduğu ruh hâlini de konu edinir. Modern zamanların hafızası olan roman, toplumsal, sosyal, ekonomik ve siyasal olayların yaşandığı toplumda, insanın merkezde olduğu bir kurguyla, kentin insan bünyesinde ortaya çıkardığı sorunları, bunalımları ve yozlaşmayı da ele alır.

"Bereketli Topraklar"da Kaybolan İnsan

Küçük adamın, küçük hayatını romanlarında ele alan Orhan Kemal, 1940-50'li yıllarda ekonomik sıkıntılar sebebiyle köyden kente göç eden insanların yaşadığı zorlukların bireyde meydana getirdiği bunalımları ve çatışmaları sorgular. "Bereketli Topraklar Üzerinde" romanı, kent yaşamının ezdiği köylünün "ekmek" kaygısı uğruna yaşadığı

çatışmalardan oluşur (Eliuz 2009: 167). Köyden kente giderek, üç beş kuruş sermaye ile köylerine dönmek üzere yola çıkan üç hemşehrinin, kentteki çalışma ortamında yaşadıkları değişim/dönüşüm ve çatışma, kentin insan hayatında meydana getirdiği çözülmeyi gözler önüne serer.

Roman kahramanlarının kentte karşılıklarına çıkan ilk sorun insan olma değerini yitirmeleridir. Şehirde yaşanan çalışma hayatının zorlukları, geçim sıkıntısı ve yaşam şartları insanları "insan suretinde hayvan"lara (Kemal 2014: 63)¹ dönüştürecekler. Romanda kahramanların yaşadıkları mekânlar hem fiziksel, hem de işlevsel özellikleriyle kapalı/dar nitelikler taşır. Mekân bu özelliğiyle çözümler değerleri sembolize ederek, kişileri tekleşmeye doğru iter (Eliuz 2009: 180). Tekleşmeye ve nesneleşmeye başlayan insanlar hayvan yerine konularak, insan olmanın ayrıcalıklarını bütünüyle kaybederler. Tedavi, yemek, barınak, hastane, dinlenme gibi temel insani ihtiyaçlarını bile karşılayamayan bireylerin yaşam şartları romanın önemli bir kısmında karşımıza çıkar:

Oturdukları "ev", iki mahalle aşağıda, mahalle muhtarının bir zamanlar hayvanlarını bağladığı, tabanı hala gübre örtülü, genişçe bir ahırdı. Atsinekleri vızıltılı daireler çizerek uçuyorlardı. Harap kerpiç duvarlar yarı bellerine kadar ıslaktı. Oda ekşi ekşi fişki kokuyordu (s. 65).

Çiftliğin arkasındaki ulu dutların gölgesinde, altları harıl harıl yanmakta olan yan yana üç küçük çamaşır kazanında çapa ırgatlarının yarma pilavı pişmekteydi (s. 165).

Bilal birden ani bir kararla Hürü'nün doğurduğu ahıra yürüdü. Kadınlar ardından bakıyorlardı. O, ahırdan içeri girdi, kapının içinde durdu. Hala fişkinin üstünde yatmakta olan Hürü'ye baktı. Ilık ılık gübre ve kan kokuyordu ahırın sıcak havası. Yerlerde kanlı çaputlar... Hürü'nün çocuğu paçavralar arasında mosmordu. Yüzüne sinekler inip kalkıyordu. Çocuğun yanı başında ise iri başlı erkek bir kedi, çocuğa yalanarak bakıyordu

...

Yerdeki kanlı, paslı bir jilet birden Bilal'e kediyi unutturdu. Demek kadın doğurduktan sonra çocuğun göbeğini bu paslı jiletle kesmişti (s. 191).

İnsanca yaşama olanaklarını yitiren kahramanlar, hayvan barınaklarında yaşama, ahırlarda doğum yapma ve maddi imkânsızlıklar sebebiyle tedavi olmaktan kaçınma durumuna düşerler. Yaşam şartlarının onları sürüklediği nokta, hayvanca bir yaşamdır. Artık çamaşır kazanlarında yemek yiyen bir nesne hâline gelirler.

¹ Bu çalışmada "Bereketli Topraklar Üzerinde" romanından yapılan alıntılarda Kemal, Orhan. *Bereketli Topraklar Üzerinde*, İstanbul: Everest Yayınları, 2014. baskısı referans alınacaktır. Bu alıntılarda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

Roman mekânı kent, köyden kente göçen bireylerde ahlaki çöküntünün, değersizleşmenin ve kadının cinsel bir metaya dönüşmesinin de sebebi hâline dönüşür. Kentleşme, yalnızca köyden kente nüfus akım süreci olarak kalmamakta aynı zamanda kentte yaşayanların tabii oldukları yeni değerler, ortak davranış kalıpları ve tutumlar da yaratmaktadır (Türkdoğan 1996: 112). Kentin ortaya çıkardığı yeni değerler sistemi içerisinde ahlaki çözülme en belirgin şekilde romanın başkişisi Pehlivan Ali'de karşımıza çıkar. Cinsellik, onun en büyük zaafıdır. Köy yerindeki kadınlar ile şehirdekiler arasında kıyaslama yapar. Köyde bıraktığı “yavuklusu” bir süre sonra anlamını yitirir; aklına bile gelmez. Şehir gibi, şehir kadınları da onu tutsak eder. Kendisi gibi işçi olan Ömer Zorlu'nun on altı yaşındaki karısı Fatma'yla ilişki yaşar. Fatma, para karşılığı birçok erkekle birlikte olmaktadır; fakat Ali, her şeye rağmen ona bağlanır ve onu kaçıtır. Bu kaçıştan sonra cinsel zaafı tarlada birlikte çalıştığı Aptal Kızı ve genelevde tanıştığı Selvi ile iyice belirginleşir. Ali, artık köye Selvi ve “gaz ocağı” ile dönmek istemektedir. Kentte toplumsal değerlerin zayıflaması ve sosyal çevreden uzaklaşma bireyin hata yapma rahatlığının artmasını beraberinde getirir. Köydeki kuşatıcılık ve mahalle baskısı hata işleme payını azaltırken, kent bu konuda bireyin daha rahat hareket etmesini sağlar.

Kent kültürü kırsalda daha korunaklı hâlde yaşam sürdüren, evinin kadını olan, anne tipini metalaştırmaya ve nesneleştirmeye daha müsait bir ortama sahiptir. Eliuz, kadının nesneleştirilmesini şöyle açıklar: “Kendi bedenine sahip olma ayrıcalığı dahi elinden alınan kadının varlığı ile özdeşleştirilen bedeni ve dolayısıyla benliği nesnelleştirilerek (cinsel nesneye dönüştürülerek) özerk kimliği de yok edilir” (Eliuz 2010).

“Bereketli Topraklar Üzerinde” romanında kadının nesneleştirildiğini, cinsel bir meta hâline getirildiği, Aptal kızı, Fatma ve Selvi adlı kahramanların yaşamlarında görülür. Romanda bu kadınlar, ırgatbaşı, ağa, bey ve sevdikleri erkekler tarafından cinsel sömürü aracı olarak kullanılırlar. Ömer Zorlu ile evli olan Fatma, inşaat şantiyesinin olduğu mekânda, ustabaşı ve ırgatlar tarafından bir meta olarak değerlendirilir. Daha sonra Pehlivan Ali ile kocasını terk ederek kaçan Fatma, gittiği yerde de ağanın ve ırgatbaşının eğlencesi olmaktan kendisini kurtaramaz. Sadece maddi olarak daha rahat bir hayat yaşamamanın derdinde olan Fatma, kimi zaman zorla kimi zaman da isteksizce tacizlere ve tecavüzlere uğrayarak kadın olma değerini yitirir. Babası tarafından geneleve mahkûm edilen Selvi ve gittiği her yerde bir meta olarak cinsel merkezli bir yaklaşıma maruz kalan Aptal kızı, romanda kentin ve kentlinin kadına yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koyar.

Romanın kent hayatı açısından insana yansıyan olumsuz yönlerinden birisi de kötü alışkanlıkların insan hayatında kolay yer edinebilmesine imkân sağlamasıdır. Köyde/kırda insanların sadece vakit geçirmek için gittikleri, sohbet ettikleri, çay içtikleri kahveler kötü alışkanlıkları ortaya çıkıldığı mekânlar değildir. Fakat kent hayatında değer yargılarını yitirmiş ve daha çok kazanmaya odaklanmış insan tipi, kötü alışkanlıklara maruz kalma durumuna hazırlıksız yakalanır. Esrar, kumar, fuhuş, yalan, cinayet, rüşvet ve iftira gibi ahlaksızlık barındıran alışkanlıklar, "Bereketli Topraklar Üzerinde" eserinin hemen tüm kahramanlarını olumsuz etkiler. Tarlalarda, patoslarda zor çalışma koşulları altında yaşamak zorunda kalan nesneleşen, "şey"leşen, insani yaşam duygusunu kaybeden bireyler, daha iyi bir hayat veya yaşadıkları hayatın sıkıntılarını unutmak için kumar, fuhuş, esrar gibi alışkanlıklara kendilerini kaptırırlar. Ağa, bey, ırgatbaşı gibi yöneten kesim ise maddi imkânsızlıklar içerisinde bulunan işçileri rüşvet, haraç gibi ahlaksız alışkanlıklarla sömürmeye çalışırlar. Köy/kır gibi küçük yerleşim yerlerinde kısıtlayıcı ahlaki normlar olmasına rağmen, kentlerde bunun gevşek bir yapıda olması kötü alışkanlıkların edinilmesini rahat ve kolay hâle getirir.

Kentler, yardımlaşma ve dayanışma duygularının da yitirildiği yaşam alanlarıdır. Köydeki/kırdaki akrabalık duyguları, hemşehrilik yardımlaşmaları yerini menfaate, sömürüye, bireyselleşmeye ve bencilliğe bırakır. Üç hemşehri Çukurova'ya çalışmak için yola çıktıklarında, bir hemşerilerinin fabrikasında kendilerine iş vereceği konusunda kendilerinden oldukça emindirler. O kadar emindirler ki, kendileriyle beraber aynı trende yolculuk yapan iki karaktere dahi iş sözü verebilirler. Çünkü köy/kır gibi yerleşim yerlerinde bir kişinin bir şeye ihtiyacı olduğunda ona yardımcı olabilmek insanlar için önemli bir sorumluluktur. Hatta bu sorumluluğu yerine getirmemek kınanması gerekli bir davranıştır. Fakat "Bereketli Topraklar Üzerinde" romanının kente göç eden üç kahramanı şehirde birbirlerini unutacak, birbirlerinden kopuşu yaşayacaklardır. Köse Hasan'ın hemşehrileri tarafından ölüme terkedilişi ve Hasan'ın arkadaşlarına karşı kullandığı ifadeler, romanın trajik yanını gözler önüne serer:

"Köse Topal, yazık," dedi. "Sizsiz ne yapar böyle hasta hasta?" Yusuf uzun uzun düşündükten sonra, "Vallaha emmi," dedi. "Şaştık biz de. Alıp götürsek bir türlü, götürmeseek.."

"Bir türlü," dedi Ali.

...

Köse Hasan uyanıktı, bütün konuşulanları dinliyordu.

Köse Topal, "Demek hemşeriliğiniz bu kadardı?" dedi.

İkisi de alındı. Yusuf, "Ne yapalım emmi?" diye yere sümküdü.

"Biz hasta etmedik a. Allah'tan gelen bir şey mesela..." Pehlivan Ali kaba kaba kaşındı:

...

Köse Haşan'ın yorganı yavaşça kalktı. Bayağı uzamış kap kara sakalıyla balmumu yüzü meydana çıktı. Çukurlarına kara gömülmüş cansız gözleriyle arkadaşlarına çok üzgün baktı:

"Varın sağlıcakla gidin kardaşlar." dedi. "Beraber tuz, ekme yedik. Ola ki bana hakkınız geçti, artık eksik helal edin. Benim gücüm yok, biliyorum. Buralarda kalır malırsam, siz de köye sağlıcakla varırsanız, Eminemin kara gözlerinden bi güzel öpün..."

Kuru eli yastığının altına gitti. Kaç vakittir kızı için satın alıp sakladığı yeşil alelade saç tokasıyla yine alelade, kırmızı tarağı aldı, uzattı:

"Bunları da verin..."

Yusuf uzatılanları aldı. Kireç kesilmişti. Hasan'ın gözleri Yusuf'un yüzünde takılı kaldı. Eli yorgana düşmüştü.

Pehlivan Ali kocaman yumruklarını sıkılmış öfkeyle bakıyordu. Hemşerisi Hasan'a değil, onu bu hâllere sokan devire devrana, kahpe feleğe... (s. 101-102).

Köse Hasan arkadaşları tarafından terkedildikten kısa süre sonra ölecek ve hastanede ölü odasına atılarak burnu ve kulakları fareler tarafından yenilecektir. Köyden kente "ekmek" kaygısıyla yola çıkan üç arkadaşın hemşehrilik bağlarını unutması ve bencilliğe kapılmaları, kent hayatının oluşturduğu atmosferin trajik sonucudur.

SONUÇ

Edebiyat ve toplum arasında kurulacak bağ, edebî eserin anlaşılmasında okuyucuya önemli katkılar sağlayacaktır. Edebî metnin sanatkârının yaşadığı ortam ve metni yazdığı toplumsal düzlemi bilmek, okura metnin içine dâhil olma ve metni açık bir yapıta dönüştürerek anlam alanlarını genişletme imkânı sunacaktır. İnsanı merkeze alan, modern zamanların anlatısı roman ise zaman, mekân ve şahıslar kadrosu paralelinde okura, insanın yaşam öyküsünü kurgusal dünyada yeniden yaşatır. Özellikle mekân seçimi roman açısından sadece teknik bir husus değil, kahramanların ruh dünyasına etki eden, onların psikolojik dünyalarını açığa çıkaran değerler taşımasıyla büyük önem taşır. Romanda mekân söz konusu olunca modern dönemlerin yerleşim yeri olan kent ise bireyin yaşadığı değişim ve dönüşümün, çatışmaların ortaya çıkması bağlamında önemli bir mekândır.

Köyler insan ilişkilerinin daha samimi ve sahici özellikler taşıdığı, akrabalık ilişkilerinin, yardımlaşmanın ve dayanışmanın yaşatıldığı yerlerdir. Buna karşın kent, ahlaki çöküntünün daha çabuk gerçekleştiği, insanca bir yaşamın yitirildiği, kadının

cinsel bir nesneye dönüştüğü yaşam alanıdır. Kent köyün kuşatıcı ve sınırlayıcı ahlaki unsurlarından sıyrılan bireyin, kendi benliğiyle irtibatını kopardığı, daha çok kazanmak adına doyumsuzlaştığı, rekabetin ve bencilliğin hayata hâkim olduğu yerdir. Kentler, insanların kendilerine, değerlerine ve toplumsal ahlak ilkelerine yabancılaşarak, kendilik bilincini kayb ettikleri yitim alanlarıdır. "Bereketli Topraklar Üzerinde" romanı, köyden kente "ekmek" ve "üç beş kuruş" sermaye biriktirme kaygısıyla göç eden üç hemşehrinin trajik öyküsüdür. Roman, kentin çözücü ve çökertici atmosferinde insanca yaşama duygusundan mahrum bırakılan, rekabet ortamında hemşehriliği, ahbablığı, dostluğu unutan bireylerin yozlaşmasını ele alır. Romanda kent, insanın nesneleştiği, ahırlarda yaşayıp doğum yaptığı, çamaşır kazanlarında pişen yemeklere mahkûm bırakıldığı bir mekân özelliği taşır. Kötü alışkanlıkların çabuk kazanıldığı, yalanın, cinayetin sıradan hâle geldiği kent, romanda kadının tacizlerle, tecavüzlerle nasıl cinsel nesne hâline getirildiğini de ortaya koyar. "Bereketli topraklar" insanların huzura ve refaha, mutluluğa kavuştuğu değil yitime ve çözümlüğe uğradığı, kaybolduğu mekânlardır.

KAYNAKÇA

ALVER, Köksal (2009). "Kent ve Kültür Üzerine Notlar", *Hece Dergisi*, 150/151/152: 428-434.

ALVER, Köksal (2009). "Kent ve Kültür Üzerine Notlar", *Hece Dergisi*, 150/151/152: 428-434.

CANATAN, Kadir (2009). "İbn Haldun Sosyolojisinde Kent ve Kentleşme", *Hece Dergisi*, 150/151/152: 188-195.

ELİUZ, Ülkü (2009). *Orhan Kemal ve Romancılığı*, Ankara: MEB Yayınları.

ELİUZ, Ülkü (2010). "Orhan Kemal Romanlarında Kadının Nesne Olarak Kullanımı: Cinsel Taciz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3: 96-103.

GİDDENS, Anthony (2000). *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınları.

GÖRMEZ, Kemal (1997). *Kent ve Siyaset*, Ankara: Gazi Kitabevi.

KEMAL, Orhan (2014). *Bereketli Topraklar Üzerinde*, İstanbul: Everest Yayınları.

KOLCU, Ali İhsan (2006). *Öykü Sanatı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.

POSPELOV, Gennadiy (2014). *Edebiyat Bilimi*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Evrensel Basın Yayım.

TÜRKEŞ, Ömer (2005). "Milenyum Çağı İnsanları", *Toplum ve Bilim Dergisi*, 104: 48-7.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1996). *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

TÜZER, İbrahim (2014). "Mustafa Kutlu Hikâyelerinde İnsanî Bir Yitim Alanı Olarak Kent ve Modern Mimari: Nur Örneği", *Ayraç*, 55: 54-58.

VATANDAŞ, Celalettin (2008). *Trabzon'da Kentleşme-Kentlileşme Süreci ve Problemleri*, Trabzon: KTÜ Yayınları.

WIRTH, Louis (2002). *Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme*, çev. Bülent Duru ve Ayten Alkan, 20. Yüzyıl Kenti, Ankara: İmge Kitabevi.

Araştırma Makalesi | Research Article

Doi: 10.18795/ma.43555

Metin BAL

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir-Turkey
balmetin@gmail.com (www.metinbal.net)

VAROLUŞÇULUĞUN İLK ROMANI *YERALTINDAN NOTLAR*'A FELSEFİ BİR BAKIŞ

Özet

Bu makalede modernizmi oluşturan derinlik modellerinden biri olan varoluşçuluğun ilk romanı sayılan Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ının hangi özellikleriyle modernist döneme ve varoluşçuluğa özgü bir yapıt olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, varoluşçuluğun üzerinde durduğu "yaşam" düşüncesinin bu romanın kahramanı ve aynı zamanda anti-kahramanı olan Yeraltındaki Adam için anlam ve önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Varoluşçuluk, İnsan, Yaşam, Yeraltı, Saçma, Can sıkıntısı.

A PHILOSOPHICAL LOOK INTO *NOTES FROM UNDERGROUND* AS THE FIRST EXISTENTIALIST NOVEL

Abstract

Existentialism is one of the various depth models that constitute modernism, and Dostoyevsky's *Notes From Underground* is regarded as the first existentialist novel. Keeping these in mind, in this article, first, the features that render this novel modernist and existentialist are tried to be determined. Secondly, as it is well known, existentialism lays emphasis on the idea of "life". Moving from this point of view, the meaning of the idea of "life" according to the underground man, that is at the same time the hero and anti-hero of the novel, is tried to be investigated.

Keywords: Modernism, Existentialism, Human Being, Life, Underground, Absurd, Ennui.

Dostoyevski’nin (1821-1881) *Yeraltından Notlar*¹ (1864) kitabı modernizmin çeşitli derinlik modellerinden biri olan varoluşçuluğun ilk romanı olarak edebiyat dünyasındaki ve felsefe literatüründeki yerini almıştır.² Bu roman, adı kitap boyunca hiç anılmamış olan kırk yaşındaki bir adamın aktarıyor olduğu, memur olarak çalıştığı zamanlarda başından geçen anılardan oluşur. Dostoyevski’nin bir ad koymadığı ancak bu yazı boyunca “Yeraltındaki Adam” (Y.A.) adıyla adlandıracağımız bu adam Gogol’un (1809-1852) *Palto* (1842) başlıklı kısa öyküsünün kahramanı memur Akakiy Akakiyeviç’in paltosunun varislerinden biridir.³

Y.A. yaptıklarından kolayca utanç duyan, çoğu zaman pişmanlık duygusunu, bu duygunun kaynağı olan gerçekliğin dönüşeceği, böylece onu tam tersi düşünceleri benimsemeye götüren noktaya kadar vardırıran, şekerli çayı ve insanları seven, içinde öfke taşımayan, bundan bir yıl önce otuzdokuz yaşındayken uzak akrabalarından birinden ona kalan mirastan sonra memurluktan emekli olmuş ve kendisinin nasıl bir insan olduğu hakkında kararsız bir kimsedir. Ona göre modernite dönemi insanının belirli bir karakteri yoktur. Ondokuzuncu yüzyıl insanı ahlaki bakımdan karakterersiz olmalıdır, dahası onun için bu bir zorunluluktur, çünkü “Karakterli olan insan [...] her şeyden önce sınırlı/dar kafalı bir yaratıktır.” (NU, 5). Y.A.’nın da belirli bir karakteri yoktur, bu nedenle o kendisinin nasıl biri olduğu konusunda kararsız biridir: “Ben yalnızca ters bir insan değilim; hatta nasıl biri olduğum da belli değil: Ne tersim, ne uysalım, ne alçağım, ne onurlu, ne kahraman, ne de korkak!” (YN, 11). Y.A. kendi döneminin aydınlarını insana bir karakter yüklemeye çalıştıkları için eleştirir. “Bu aydınların hepsi de dar kafalıydı, birbirinin aynıydı; tıpkı bir sürünün içindeki koyunlar gibi.” (YN, 49).

Y.A., Dostoyevski’nin bu romanından çok daha önce yazdığı *Öteki* (1846) başlıklı romanının kahramanı Goladkin’le benzerlik gösterir. Kahramanı aynı zamanda bir anti-kahramana dönüştürerek onun kişiliğinin öteki yönünü açığa çıkaran çifte-kişilik

¹ Bu yazıda *Yeraltından Notlar*’a yapacağım göndermelerde romanın Türkçe ve İngilizce çevirilerini aynı anda dikkate alacağım. Romanın gönderme yapacağım Türkçe çevirisini YN kısaltmasıyla, İngilizce çevirisini ise NU kısaltmasıyla göstereceğim. Romanın yazı boyunca yararlanacağım Türkçe ve İngilizce çevirilerinin künyeleri sırayla şöyledir: Dostoyevski, F. (2013). *Yeraltından Notlar* [YN], çev. Ahmet Ekeş, Ankara: Doğu Batı Yayınları; Dostoyevsky, F. (2005). *Notes From Underground* [NU], ed. by Philip M. Parker, San Diego: ICON Classics.

² *Yeraltından Notlar* yapıtını varoluşçuluğun ilk romanı olarak değerlendiren yazar Berman’ın bu konudaki düşünceleri için bkz. Berman 2013: 12.

³ Dostoyevski’nin “Hepimiz Gogol’un *Palto*’sunun altından çıktık.” sözü onun Gogol’u ne kadar çok önemseydiğini gösterir. Bkz. Peace 1996: 197.

(*Doppergänger, double-goer*) teması Y.A.’da tekrar karşımıza çıkar.⁴ Dostoyevski’nin kahramanlarının acımasızlık yeteneğine Y.A. da sahiptir. Bu acımasızlık yeteneği kendisini tarifsiz bir can sıkıntısı ve kaygı sonucu çekilen eziyetin artırılmasında gösterir. Tüm bu özellikleriyle Y.A. modernizmin adını koyan Baudelaire’in⁵ tabiriyle sınırsız bir krediye, canlı bir hayalgücüne sahip bir kimse olarak, insan çölünün ortasında yaşamını sürdürmeye çalışmasıyla, modern hayatın gözlemcisi olabilecek bir imkana sahiptir.

Y.A.’nın “aramızda bulunuşunun, bulunmak zorunda oluşunun nedenlerini anlatmak istiyor” olduğu (YN, 6) *Yeraltından Notlar* iki bölümden oluşur. “Yeraltı” başlığıyla adlandırılabilir ilk bölüm onbir kısma ayrılır ve Y.A. burada kendisini, kendisine ait düşüncelerini, “felsefeye daldığım için bağışlayın beni” (YN, 31) diyecek kadar incelikli bir şekilde açıklar. İlk bölümdeki düşüncelerin bir kanıtlanması olarak örgütlenen kitabın on kısımdan oluşan ikinci bölümü Y.A.’nın daha yirmi dört yaşındayken başından geçen birkaç olayı ortaya koyan gerçek anılardan oluşur. (YN, 6).

Yazarların kendileri hakkında yalanlar uydurmadan durmadığı bir edebiyat dünyasında Y.A. bu anılarını kendisi hakkındaki tüm hakikatleri açığa çıkararak, herhangi bir yalan uydurmaksızın, kendi kendisiyle samimiyet içinde anlatmayı amaçlar. Bu nedenle şöyle der: “[...] bu notlarımın düzeltilmesi için uğraşmayacağım. Herhangi bir sistem ya da yöntem aramayacağım. Nasıl hatırlıyorsam öyle yazacağım.” (NU, 40). Y.A. samimi bir şekilde yazma eyleminin ruhu yücelterek insan olmanın ayrıcalığını ortaya koyduğuna inanır. Böylece, onun için yazma eylemi yalın edebiyatla uğraşmak değil, kendi kendini düzeltmeye dönük bir cezalandırmaydı: “Yazdığım süre içinde utancımın yerin dibine geçtim. Öyleyse bu yaptığım edebiyatla uğraşmak değil, yalnızca suçlarımın kefareтини ödemek oldu.” (YN, 141).

Önce kendisini sonra anılarını anlatan Y.A.’nın içi kırk yıldır oyulmuş ve onu orada gömülü tutan bir “yeraltı” oluşmuştur. Y.A. daha yirmili yaşlarında bu yeraltının başkaları tarafından fark edilmemesi için büyük çaba harcıyordu. İçinde yaşadığı

⁴ Dostoyevski’nin *Öteki* romanında çifte-kişilik temasıyla ilgili olarak, bkz. Breger 1989: 107-126.

⁵ Baudelaire, 1863 tarihli “Modern Hayatın Ressamı” başlıklı yazısında “modernite” terimini düşünce dünyasına kazandırır. Modern hayatın ressamının “bütün insan çölünün ortasında durmaksızın gezen, canlı imgelem gücüne sahip bu yalnız adamın, basit bir *flâneur*’dan daha yüksek bir amacı, rastlantıların getirdiği uçucu zevklerden daha genel bir hedefi vardır kuşkusuz. O, modernite adını vereceğim şeyi aramaktadır; buna modernite diyorum, çünkü zihnimdeki düşünceyi ifade edecek daha uygun bir sözcük bilmiyorum. Bu adam, modadan, tarih içerisinde barındırabileceği her türlü şiirselliği devşirmekte, geçici olandan ebedi olanı damıtmaktadır.” (Baudelaire 2003: 103-104). Yine, “[m]odernite’yle kast ettiğim, bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısıdır.” (Baudelaire 2003: 104).

toplum tarafından kendisinin de reddedemeyeceği “tembel”⁶ niteliğiyle tanınmasından rahatsızlık duyan Y.A. kendisi ve anıları hakkında bu notları yazmakla aynı zamanda bir iş yapacak olmakla övünür: “Not yazmak da bir iştir gerçekten. Derler ki, iş insanı iyi ve namuslu yaparmış. Hiç olmazsa bu da bir şans işte, denerim.” (YN, 43).

Y.A.’nın kendisine özgü yeraltının kapısını aralamaya çalışması ve bu anıları anlatması bir tür “deşme” eylemidir. Gerçekleri açığa çıkaran bu “deşme” eylemini Y.A. “derinine inmek”, “görünür kılmak” “olayları büyütme”, “abartmak”, “yürek oyunu” ve nihayet “yaşama oyunu” sözcükleriyle tanımlar: “Ertesi gün bütün bunların bozulmuş sınırlarımın uydurduğu büyütülmüş saçmalıklar olduğunu kabul etmeye hazırdım. Çünkü olayları hep bu gözle görmek en zayıf yanımdı benim. Kendi kendime: “Her şeyi de büyütüyorum, zaten hayatta aksamamın asıl nedeni de bu”. (YN, 121).

Y.A. kendisinin “tüm yeryüzünün en soyut kenti” (YN, 12) olarak tanımladığı Petersburg’ludur. Taşdığı zengin simgesellik içinde Petersburg, Avupa’ya açılacak pencere olarak temsil ettiği tüm yabancı ve kozmopolitik unsurlarla Rusya’nın kafası haline gelmiş olma özelliği yanında kirlenmenin, yozlaşmanın, dünyevi olmanın abidesidir. Y.A.’nın tüm yaşamı Petersburg’da, yalnızca karnını doyurabilmek için çalışmakla geçmiştir. Emekli olduktan sonra ne evini ne de yaşadığı kenti değiştirmiş, kendisinden beklenenin aksine, eskiden beridir oturduğu eve daha çok yerleşmiştir. Bu kararıyla, Y.A. kendi sağlık durumuna ve maddi koşullarına ters bir yerde yaşamayı tercih etmiştir. “Petersburg ikliminin sağlığıma dokunacağını, bu azıcık gelirimle Petersburg’da yaşamamın çok güç olacağını söylüyorlar. Ben de biliyorum bunu. Hem de bütün bu tecrübeli, ukala, çok bilen öğütçülerden daha iyi biliyorum. Yine de Petersburg’da kalıyorum, ayrılmayacağım Petersburg’dan!” (YN, 12).

Y.A.’nın yaşamı bir doğrular abidesinden oluşmaz. O doğrunun memuru değildir, başka bir deyişle, doğru olanı yapmakla kendisini görevlendirmiş bir kimse değildir. O bilinen doğruları takip etmekten çok, bu bilindik doğrulardan epey sapan, ters davranan biridir. “Ben hasta bir adamım... Ters bir insanım ben. [...] Neremin ağrıdığını bilmiyorum. Tedavi de olmuyorum. [...] boş inançlarım da vardır”. (YN, 9). Y.A. yirmi yıldır hasta olduğunu bilerek yaşamaktadır. Tedavi olmak istememesinin zararı doktorlara ya da tıp bilimine değil yalnızca Y.A.’nın kendisine dokunur.

Y.A. gerçekliği tutsak almadığı gibi, belirli bir gerçekliğe de saplanmak istemez. Onun için gerçeklik aşılamayacak, önünde diz çökülecek bir duvar değildir. Bu nedenle hayatının kahramanı sürekli değişen Y.A. kendi başından geçen olaylara bir kahraman

⁶ Bkz. YN, 23. “Sluggard” (NU, 20).

olarak başlar, sonunda bir “anti-kahraman”⁷ dönüşür. Bu özellikleriyle, bir gerçeğe saplantılı aydınlar sürüsünden ayrılan Y.A.’nın kendisine göre o bir “çelişki hastası” ya da paradoksalisttir. (YN, 143 / NU, 128). Örneğin onun sevgi duygusu bir süre sonra nefrete ve hınca dönüşür. “Bu iki duygu birbirini körüklüyordu. Bazen de neredeyse bir oç alma duygusuna dönüşüyordu”. (NU, 122). Y.A. kendi yazdığı anılarda bir anti-kahraman yaratarak olabilecek en tatsız etkiyi oluşturmaya çalışır. Örneğin dört gün önce Liza Y.A.’nın önünde ezilip büzülen zavallı bir kadinken şimdi roller tümüyle değişmiş ve bu defa kahraman Y.A. değil Liza olmuştur. “Şimdi artık rollerimiz büsbütün değişti. Artık kahraman olan sen değilsin, Liza’dır. Sen de tıpkı dört gün önce karşında ezilip büzülen o zavallı kızın yerindesin şu anda.” (YN, 136).

Y.A. kendi hastalığını kendisi teşhis eden bir doktora benzer. Ona göre çok fazla bilinçli olmak modernitenin özelliği olarak ondokuzuncu yüzyılın aydınlarının mutsuzluğunun kaynağıdır. Çok fazla bilinçli olmak gerçek bir hastalıktır ve bu çağda çok fazla bilinçli olan insanların böyle olmakla, başka bir deyişle bir hastalığa sahip olmakla övünüyor olduklarına çok sık rastlanır. Günlük hayatın akışının bilinçle engelleniyor olduğunu saptayan Y.A. bilince yaşamını sürdürmeye yetecek kadar başvurmamayı önerir. Y.A. için bilinçten ve zihnin öğrenebildiğinden daha derin başka bir alan, yeraltı ya da bilinçdışı söz konusudur. Bu nedenle Y.A. günlük yaşamı zehirleyen çok fazla bilinçli olma durumundan kaçınmak için pek çok kez bir böcek olmayı istemiştir, ancak çok fazla bilinçli olamama konusunda başarısız olmaktan yakınır: “[...] bir böcek olabilmek istedim. Ama bunu bile başaramadım. [...] her şeyi böyle fazla anlamak/çok fazla bilinçli olmak hastalıktır [...] normal bir insanın anlayışı [...] hatta daha da azı günlük yaşayışımıza fazlasıyla yeter.” (YN, 13 / NU, 7). Böylece, Y.A.’nın bu notlarındaki temel tezi her türlü bilincin bir hastalık olduğu görüşüdür. “Yalnızca aşırı bilinçli olmak değil, her türlü bilinç hastalıktır. Ben bunun üzerinde duruyorum.” (YN, 13). İşte bu görüş saçmacılığın (absurdism) temel tezi olarak kendisini ortaya koyar. Y.A. bu tezi öne sürerken bu iddiasının “saçma”⁸ oluşunun bilincinde olduğunu bizzat kendisi itiraf eder.

Gereğinden fazla bilinçli kimseler yüzünden içinden geldiği gibi davranan samimi insanlar ve elinden iş gelen eylem insanları değer yitimine uğraşmıştır. Y.A.’ya göre sağlıklı ve mutlu yaşamak isteyen birinin “içinden geldiği gibi/samimi davrananların ve elinden iş gelenlerin/eylem insanların anlayışıyla yetinmesi gerekir.” (YN, 12 / NU,

⁷ “Anti-hero” (NU, 127 / YN, 142).

⁸ “My contention was absurd” (NU, 7).

7). Her türlü bilincin hastalık olduğu teziyle Y.A. “yüce ve güzel şeyler”den⁹ vazgeçmeyi öneriyor değildir, tam aksine, çok fazla bilinçli kimselerin “yüce ve güzel” şeyler hakkındaki anlayışları derinleştikçe batağa daha da saplanırlar, yeraltı daha da genişleyip, içinden çıkılmaz bir hale gelir. Üstelik bu durum bu tür kimselerde rastgele değil, sanki zorunluymuş gibi gerçekleşir. Bu hastalığa bilinçten vazgeçmekle değil, daha çok bilinçli olmakla katlanılabilir. Çok fazla anlayışlı olmak bu kimseyi günlük hayatta ne iş yapıyor olursa olsun boşa çıkarır, bir tür gizli işsiz kılar. Diğer taraftan, o içinden geldiği gibi davranamaz, çünkü içinden aynı anda iki karşıt şey çıkabilir. Bu durumda Y.A.’nın yaşamı acıyı ortaya çıkarana kadar süren yaşama oyunlarına dönüşür. Böylece, Y.A.’ya göre anlamak, bilinçli olmak bir kimseyi eylemsizliğe sürükler. Y.A. eylemsizlik sonucu kendisine hakim olan temel ruh durumunu, duygu durumu “can sıkıntısı” olarak saptar. “Bütün bunlar can sıkıntısından [*ennui*] baylar. [...] Bir iş yapmamanın [*inertia*; NU, 18] beni boğacak duruma getirmesinden. [...] Her şeyi anlamanın doğal, dolaysız ve doğru sonucu, bir iş yapmamaktır.” (YN, 21). Bir iş yapabilmek bütün kuşkulardan arınıp huzur içinde olmakla başarılabilir, ancak o, huzuru bulabileceği bir dayanak arayışının boşuna olduğunun bilincindedir: “İyi ama, ben nasıl huzur içinde olabilirim? Peki, bana destek olacak başlangıç noktaları, dayanak nerede?” (YN, 22). Tüm bunlara rağmen Y.A. içinde bulunduğu bu durumdan gizli, aşağılık, normal olmayan ve acıdan doğan bir zevk alır.

Bu zevk, ufaldığınızın, bu yolda en aşağı dereceye ulaştığınızın bilincine varmaktan doğar. Durumunuzun çaresizliğini, olduğunuzdan başka türlü bir adam olamayacağınızı, değişmek için yeterli zaman ve inancınız olsa bile bu değişmeyi kendinizin de istemeyeceğinizi anlamının tadına doyum olabilir mi? (YN, 14).

İçinde bulunduğu durumun çaresizliğinin bilincinde olan Y.A. zevklerin en büyüğünün acıda gizli olduğunu keşfeder. “[...] acıda da zevklerin en büyüğü gizlidir.” (YN, 14). Bu acı, suçsuz olduğunu bildiği halde kendisini çevresindeki herkesten “daha zeki” (NU, 9) ve anlayışlı görmek nedeniyle bir şekilde suçu kendisine dayandırmasından kaynaklanır. “[...] bu yüce zevki anlayabilmek için herhalde kafaların daha çok gelişmesi, daha derin anlayışa erişmesi gerekiyor.” (YN, 20).

Bu ters karakteriyle Y.A. kendisinin, örneğin yüce ve güzel şeylerden biri olan “yüce gönüllülük” (NU, 9) gibi olumlu sayılabilecek özelliklerinden yararlanamayıp onları kendisine acı veren kaynaklara dönüştürüyor olmaktan muzdariptir. Her konuyu kendisine acı verici bir hale dönüştürme eyleminde, sonunda doğa yasalarının bağışlanamaz olduğu düşüncesine gelip dayanarak kendisine acı verir. Böylece çok

⁹ “Sublime and beautiful things” (NU, 8).

fazla bilinçlilik insanı sonunda, hiçbir kefaretin geçerli olamayacağı doğa yasalarının işleyişinden sorumlu hale getirir. Y.A. bu durumu “yürek oyunu” ya da “yaşama oyunları” (YN, 21) olarak adlandırır. Bu oyunlar ona göre yaşamaya devam etmenin kanıtlarıydı. “Yaşadığımı anlamak için kendi kendime serüvenler uydurur, yaşama oyunları oynardım.” (YN, 21). Y.A.’nın kurguladığı yaşama oyunları, insan yaşamı hakkında daha önceden gözden kaçırılan önemli birtakım şeylerin keşfini sağlar. Örneğin, gündelik konuşmalarda “onur sorunu”na asla yer verilmemiştir ya da daha önceden Heinrich Heine’nin saptadığı gibi insan kendisi hakkında yalanlar uydurmadan duramayacağı için doğru bir otobiyografi ne bulunabilir nede yazılabildi. Y.A. bu yaşama oyunlarını her türlü deneyimi acıya varıncaya kadar deşerek gerçekleştirir. Hatta aşk yaşantısını bile acıya vardırır.

En ufak bir suçum olmadığı halde birtakım hayaller kurarak kendimi suçlu saydığım çok olmuştur. [...] O zaman iyice duygulanır, pişmanlık içinde gözyaşı döker, böylece kendi kendimi aldatırdım. Bunu numara olsun diye de yapmazdım; yüreğimin oynadığı kötü bir oyundu bu. (YN, 21).

Modern hayatın dikkatli bir gözlemcisi olan Y.A. üç çeşit insan ayırt eder. İlki, onun kendisini de dahil ettiği gereğinden fazla bilinçli ya da derin anlayışlı kimseler, başka bir deyişle fareler gibi olan insanlar; ikincisi kendi çıkarlarının peşinden giden normal, başka bir deyişle boğalara benzeyen insanlar. Boğalar gibi olanlar iki gruba ayrılırlar: yapmacıksız, samimi insanlar ve elinden iş gelen eylem insanları. Üçüncüsü ise sarsılmaz bir gerçeğe ya da duvara sahip olan kimseler, başka bir deyişle öküzlere benzeyen insanlar. Derin anlayışlı insan normal insandan “tüm üstünlüğüne rağmen kendisini seve seve insan olarak değil de, bir fare olarak” görür. (YN, 16). Derin anlayışlı ya da çok fazla bilinçli insanlar gereğinden fazla bilinçli olma üstünlükleri yoluyla yapmacıksız, gerçek, normal insanlar karşısında bir fare gibi durakalırlar. Kendi çıkarlarını korumayı başarabilen boğa gibi olan insanlar ise kendi amaçlarına ulaşabilmek için kudurmuş bir şekilde boynuzlarını öne eğerek ileri atılırlar. Bu tür bir insanı “yalnızca karşısına çıkacak bir duvar durdurabilir.” (YN, 15). Boğa gibi olan insanlar duvar karşısında “tüm içtenlikleriyle dururlar. Duvar onlar için yatıştırıcı, doğru bir çözüme vardırıcı, kesin belki de mistik bir anlam taşır.” (YN, 15). Kendisini fareye benzeten çok fazla bilinçli ya da derin anlayışlı insan soruya soruyla cevap verir. En sonunda kendisini kuşkular içinde, çevresindeki normal insanların iğrenç dünyasının pislikleri içine batmış olarak bulur. Böyle bir ortam içinde onun tutacağı yol yapmacık bir gülümsemeyle utana sıkıla yeraltına sığıştır. Gerçek dünyada, normal insanlar arasında ezilmiş ve onuru kırılmış fare gibi olan insanlar bu yeraltında abartılı bir kine gark olurlar, sonsuz bir hınç beslerler. Gerçek dünyada yaşadıkları şeyleri utanç verici

en ince ayrıntılarına değin hatırlarlar, zengin hayalgüçleriyle onları gerçekleştirebilecekleri başka şekillerde tekrar ve tekrar kurgularlar, bu uydurmalarıyla kendi kendilerini yiyip bitirirler. Bunlardan onlar Y.A. gibi kendi yeraltlarında kendi hayalleriyle özgürdüler. “Benim istediğim “huzur”du; kendi yeraltımda yalnız kalmak istiyordum. Önceden alışmadığım bu “gerçek yaşam” soluğumu kesecek kadar bunaltmaya başlamıştı beni.” (YN, 138).

Boğalar ve öküzler gibi olan normal insanlar ilk nedeni, asıl dayanaklarını, başka bir deyişle “adalet” (YN, 22) ilkesini daha şimdiden bulmuş olduklarına inanırlar. Y.A. ile karşılaştırıldıklarında, boğaya benzeyenlerin, içlerinden geldiği gibi davrananların ya da eylem insanlarının ve sürekli olarak bir duvarın kendilerine eşlik ettiği öküz gibi olanların ortak noktaları “ilk karşılaştıkları nedenleri ana neden saymaları”dır. (YN, 22). Onların güzel, doğru ve iyi adına yaşamı değerlendirecekleri, yargılayıp damgalayacakları kesin bir ölçütleri vardır. Oysa çok fazla bilinçli insanlar şöyle bir düşünmeye başladıklarında ele aldıkları ilk neden, hemen kendisinin ardından başka bir nedene götürür ve bu bitimsiz şekilde böyle sürer gider. Sözün kısası “suçlu ele geçmemektedir.” (YN, 22).

Gereğinden fazla bilinçli olmakla fare gibi olan insanların acıdan duydukları yüce zevkin “tuhaf tadın tüm ruhu işte bu soğuk, iğrenç, yarı umutsuzlukta, yarı inançta, sırf üzüntüden kendini diri diri, bilinçli olarak yeraltına kırk yıl gömmededir.” (YN, 17). Bu acıdan doğan yüce zevk ince ve anlaşılması güç bir duygudur. Ne dar görüşlü normal insanlar nede sınırları sağlam öküz gibi insanlar bu tadı duyumsayabilir. Zevklerin inceliklerini kavrayamayan, doğayı olduğu gibi, zorla dayatan, sağlam sınırlı olmakla öküze benzeyen kimselerin sahiplendikleri ve itirazsız kabul edilmesi gereken bir “gerçek” vardır. Bu aşılması imkansız gerçek onlar için bir taş duvardır. Öküze benzeyen bu insanlar için “gerçek” iki kere ikinin dört ettiği gibi matematiksel bir sonuçtur. Bu kimseler bir güçlük karşısında “hemencecik siniverirler. Güçlük onlar için bir taş duvardır!” (YN, 18). Ancak Y.A.’nın “gerçek”le, “doğa”yla ilişkisi farklıdır. Öküz gibi olanlara göre “Doğa size soru sormaz; onun için isteklerinizle ya da yasalarının sizin hoşunuza gidip gitmemesiyle işi yoktur. Doğayı olduğu gibi, tüm sonuçlarıyla kabul etmek zorundasınız... Duvar, duvar demektir; duvar vardır... vb.” (YN, 18). Ancak Y.A.’ya göre eğer bir yasa onun hoşuna gitmiyorsa, onun bu yasayla işi yoktur. Bir yasayı aşılamayacak bir engel olarak, duvar olarak kabul edenlere karşı Y.A. kendi bireysel deneyimini doğa yasası gibi formüle ederek, duvarı duvarlıktan çıkarır. Y.A. kendi ontolojisini kendi deneyimlerine dayandırır: “Diş ağrısının da kendine özgü ayrı bir zevki vardır” diye cevap vereceğim ben de size. Tam bir ay diş

ağrısı çektim. Bu nedenle biliyorum ki vardır.” (YN, 19).

Boğaya ya da öküze benzeyen kimselere neden böyle normal olmayı tercih ettikleri sorulduğunda insanın çıkarlarını öne sürerler. Onlar insanın gerçeklerle olan ilişkisinin çıkar ilkeleriyle belirlendiğine inanırlar. Kuşkusuz normal insanların eylemlerine yön veren büyük kural “çıkarcı”dır. Çıkar ilkelerinin öne sürüldüğü her yerde bir mantık söz konusudur ve bu çıkar mantığı yoluyla insanların iyi ve uysal varolanlar haline nasıl getirilebileceği tasarlanır. Ancak varolanlar arasında insanı insan yapan ayırt edici tuhaf özellikler insan için çoğu zaman onun çıkarları olarak görünen şeylerden daha çekicidir. Y.A. bu nedenle insanın çıkarının ne ve nerede olduğu konusunda kesin bir şey söylemenin bir hata olduğunun farkındadır. “Eğer bir insan çıkıp da, çıkarını kendisi için iyilik değil, kötülük istemekte görürse, hatta böyle yapmak zorunda kalırsa buna ne denebilir?” (YN, 25). Örneğin Y.A.’nın belki de edindiği tek gerçek arkadaşı Simonov olmasına rağmen, bu arkadaşılığın çok geçmeden tümüyle budalaca, iyilik bilmez ve nankör bir ilişkiye dönüşmesinin nedeni Y.A.’nın kendi bencilce tutumuydu.¹⁰

Y.A. insanın ona önerilen “çıkarlar” peşinden gitmesinin, başka bir deyişle, belirli bir mantığa göre iyi ve uysal, kısacası uygar olma amacının, insanın bugün vardığı noktaya bakıldığında, insanı insan olma bakımından daha da geliştirmiş olduğunu düşünmez. Eğer insanın çıkarlar peşinden gitmesi onun uygar olmasını sağlayacak olsaydı bugün neden en barbar çağı yaşıyoruz? Bilimi ve sağduyuyu izlediklerinde insanların daha fazla bile bile yanılmak istemeyeceklerine, isteklerini çıkarlarıyla ters düşürmeyeceklerine ve tüm soruların cevaplanmış olduğu “kristal bir köşk” (YN, 29) kuracaklarına inanırız. Ancak durum böyle olmadığı gibi, süreç amaçlananın tam tersi bir yönde gelişmektedir.

Cana kıyıcılıkta en ince ustalıklar gösterenlerin uygar kişiler olduklarına hiç dikkat ettiniz mi bilmem! [...] İnsanlar uygarlık sonucu daha çok kan dökücü olmadırlarsa bile en azından daha kötü, daha iğrenç birer cana kıyıcı olmuşlardır. [...] zamanımızda kan dökmeyi iğrenç bir davranış olarak nitelediğimiz halde yine de bu iğrenç işle uğraşmaktayız, hem de eskisinden daha çok. [...] Kleopatra [...] halayıklarının [kadın kölelerinin] göğüslerine altın iğneler batırmayı sever, onların çılgınlıklarından kıvrınmalarından zevk almış. [...] insanlar çağımızda bile birbirlerini iğneleyip duruyorlar. (YN, 27-28).

Bilim sonunda kristal bir köşk inşa ederek yaşamayı kolaylaştırır ancak bilim yoluyla

¹⁰ “[...] içimde var olan zorbalık içgüdüleriyle arkadaşımı [Simonov’u] kendi istediğime göre yönetmek istiyordum. Çevresindeki öteki arkadaşlarına karşı nefret duyması için epey uğraştıktan sonra, o aşağılık ortam ile tüm ilişkilerini koparmasını ve bir daha da o ortama dönmemesini istedim. [...] Bana bütünüyle bağlandıktan sonra da ondan ben nefret ettim; bu kez kendimden soğutmaya çalıştım. Sanki tüm amacım yalnızca onu yenmek ve bana bağlandığını görmektir.” (YN, 73-74).

insanın daha çok insanlaşacağı inancı insanı yalnızca öncekinden daha büyük bir sorumsuzluğa götürmüştür. “Öyleyse bize yalnızca bu yasaları keşfetmek kalıyor; insanlar böylece davranışlarından sorumlu tutulamayacakları için yaşamak daha da kolaylaşacaktır.” (YN, 28). Kristal bir köşk inşa etmekle insan daha fazla insan olmayacaktır, yalnızca davranışlarını bir tür çıkar mantığına uyduracak, böylece yaşamı öncekinden daha sıkıcı olacaktır. Kleopatra’nın kadın kölelerin göğüslerine altın iğneleri batırmasının nedeni de işte bu can sıkıntısı değil miydi?

İnsanın nasıl uygar olacağı hakkında birbirinden üstün çıkar mantıkları üretilmiş ve önerilmiş olmasına rağmen insan neden çoğu zaman kendi çıkarına aykırı olanı seçmiştir? Y.A.’ya göre bunun nedeni hiçbir sınıflamaya girmediği için insanı insan yapan özelliklerin gözardı edilmiş olmasıdır. Varolanlar arasındaki bir varolan olan insanın ayırt edici özelliği onun “ters”, “tutarsız” (YN, 36), “dik kafalı”, “budala”, “gönlünün çektiği gibi davranan” (YN, 29), “direnen”, “kaprisli” (YN, 38), “iyilik bilmez”, “rezil” ve “lanet okuma” (YN, 34) nitelikleriyle diğer canlılardan üstün “iki ayaklı nankör” (YN, 32), “gülünç”¹¹ tek yaratık olmasıdır. İnsanı insan yapan bu özellikler “çok saçma”¹² ve “tuhaf nitelikler”dir.¹³ İnsan insan olduğunu “bu ölümcül fantastik öğeleriyle” (NU, 31) kanıtlar. Üstelik, insan başka bir şey değil de insan olduğunu her an kendi kendine kanıtlamaya çalışır. İnsanın insan olarak ayırt edici özelliklerinin kendisini ele verdiği durumların hepsi ayrı ayrı tuhaftır. İnsan kendisi için yararlı ve kendi çıkarına uygun olan şeyden en saçma olanı isteme uğruna vazgeçebilir. İnsan oluşun bu ayırt edici özellikleri onun yaşıyor olduğunun belirtileridir. Terslikler ve bunun sonucu olan acı, yaşamın, yaşıyor olmanın kanıtlarıdır. Bunlardan yoksun bir kimse tam bilinçli bir halde, rasyonalizmi ve mekanik dünya görüşünü simgeleyen kristal bir köşkte *inertia* durumundadır. İnsanın “önüne tüm yeryüzü nimetlerini serin; mutluluk denizine başı kaybolana [...] değin gömün; [...] Bakın bu insan sırf nankörlüğü, rezilliği yüzünden [...] bile bile en zararlı, çıkarına en aykırı yaramazlıklar, saçmalıklar yapmaya çalışır. [...] insanların piyano tuşu değil, hala insan olduklarını ispat etmeye çalışır kendi kendine.” (YN, 34).

İnsanın durumu böyleyken, birtakım bilge kimseler insanın rasyonel olarak avantajlı bir seçim istemesi gerektiğine nasıl karar vermişlerdir? Bu bilge kimseler insanın isteklerini sınırlayan doğal bir çerçeve ya da birtakım erdem sınırları önerirler, oysa tüm mantık, sistem ve teorileri altüst eden, öteki tüm çıkarların üstünde tutulması gereken, insan

¹¹ “Man is a comical creature” (NU, 35).

¹² “Very absurd” (NU, 35).

¹³ *Bkz.* YN, 33. “Strange qualities” (NU, 31).

olmaktan kaynaklanan nitelikler söz konusudur. Bir kimsenin kendisine özgü özgür istemi, onun kendisine özgü kaprisleri, akıl almaz hayalleri tüm diğer çıkarların üstünde yer alır. İnsanı bir makinadan ayıran bu özellikler hiçbir sınıfa dahil edilemeyeceği için unutulur ve hiçbir çıkar mantığı, teori ve sistem oluşturmazlar. “İnsanın istediği şey basitçe bağımsız seçimdir. Bu bağımsızlık neye mal olursa olsun ve neye götürürse götürsün. Seçim, elbette insanın neyi seçeceğini yalnızca şeytan bilir.” (NU, 27). Özgür iradeyi de nedensel bir açıklamayla doğa yasaları olarak anlayan düşünüş tarzı, en sonunda özgürlüğü ortadan kaldıracaktır ve “İstek diye bir şey yoktur ki!” (YN, 31) diyecektir. Bu nedenle Y.A. hayal kurmayı her şeyi rasyonalize etmeye çalışan bir akıl yürütmeye tercih eder. İnsanın ayırt edici özelliği mantık değil “Yalnızca yararlı şeyler istemek zorunluluğundan kurtulup, en saçmasından bile olsa, bir şey isteme hakkına sahip olmak”tır. (YN, 32).

İnsanın içinde mutlu yaşayacağı vaadiyle kristal bir köşk inşa eden çıkar mantıkları, teoriler ve sistemler bir süre sonra yıkılıp, dağıtılıp terk edilmemişler midir? Ya insanlar çoğu zaman hedefi değil hedefe giden yolu seviyorlarsa. Yoksa, insanlar bir hedefe ulaşmaktan, kurmakta oldukları yapıyı tamamlamaktan içgüdüsel bir ürküntü mü duymaktalar? Bu sorular düşünüldüğünde insanların kristal bir köşk inşa etmekten ve orada sonsuza dek yaşama isteğinden çok “kaos ve yıkımı” (NU, 34) sevdikleri aşikardır. Yapıyı yakından değil uzaktan severler, onun içinde yaşamayı değil, yalnızca onu “inşa etme”yi (NU, 34) düşünürler. Tüm çıkar mantıkları, teoriler ve sistemler yalnızca insanın doğru düşünme gereksinimini karşılarlar. En basit bir davranıştan en karmaşık mantığa kadar “İstekler yaşamın ta kendisidir.” (YN, 31). Y.A.’ya göre düşünme gereksinimi yaşama yeteneğimizin yirmide biri kadar bile değildir. Akıl yaşama karşısında yalnızca “öğrenebildiği kadarını bilir”. (YN, 32). Bu nedenle Y.A. yaşama gücünü tümüyle ortaya koyarak yaşamak ister.

Diğer tüm duyguları şimdiden tutulmaya uğratarak tasfiye eden kristal bir köşk vaadi acının dönüştürücü ve insanı yücelten gücünü duyumsayamaz, başka bir deyişle acıyı yok sayar, çünkü dünyevi olmayan sonsuz mutluluk yanılısamasına saplanmış normal insan temelinde kuşkuyu barındıran acı gibi bir duyguyu görmezden gelir. İdeal şartlarda kristal köşkler olarak inşa edilen yapılar insanların rahatça konaklayabilmeleri içindir, ancak kendi inşa ettiği yapıyı hızla terk eden insanların çağında, ne kadar ideal inşa edilmiş olursa olsun hiçbir yapının içinde insan bütünüyle huzurlu hissetmez. Üstelik, insan yüce ve güzel şeyler düşündükçe acıya varacaktır, çünkü “İnsanoğlu kargaşa çıkarmaktan, kırıp dökmekten kendini alamaz bir türlü. Acı! Bilincin tek nedeni, tek kaynağıdır bu.” (YN, 38).

Tüm çıkar mantıkları, teori ve sistemlere karşı Y.A. şöyle der: “En iyisi, hiçbir şey yapmamak! En iyisi bilinçli bir şekilde hiç kıpırdamamak!¹⁴ Evet, yaşasın yeraltı!” (YN, 39). Çıkar mantıkları insanlara neyi kabul etmeleri, ne yapmaları, nasıl yaşamaları ve neyi umut etmeleri gerektiği hakkında bir çok şey söylemişlerdir, ancak insanı insan yapan ayırt edici özellikler hakkında neredeyse hiçbir şey söylememişlerdir. Bu nedenle normal bir yaşam tarzının insanı götüreceği can sıkıntısını aşmanın bir yolunu Y.A. yaşama oyunlarında bulur. Y.A.’nın aktardığı anılarında sık sık sözünü ettiği yaşama oyunlarından birinin, hatta en göze çarpanının konusu “onur sorunu”dur. Y.A. onur sorununu, kendi yaşamında eksikliğini fark ettiği “manevi/ahlaki yüreklilik”¹⁵ özelliğini duyumsamak istediği için söz konusu yapar. Y.A. ne çıkar mantıklarında, teorilerde ve sistemlerde ne de gündelik konuşmalarda insani bir konu olan “onur sorunu”na yer verilmediğini saptar. Örneğin, Neva’daki bir meyhanede bir subayın Y.A.’nın farkına varmaması, onu sinek kadar bile ciddiye almaması onun için bir “onur sorunu”¹⁶ olmuştu. Durup dururken bir “onur sorunu” ortaya çıkmış ve Y.A.’nın tüm derdi kendi onurunu kurtarmak oluvermişti. Y.A. bu onur sorununu yolda yürürken önce kimin yol vereceği sorunuyla¹⁷ daha da büyütüyordu. Y.A.’nın yakın arkadaşı Simonov’un evinde, başka bir vilayete atanıyor olan ortak arkadaşları subay Zverkov adına verecekleri bir uğurlama yemeği planlamak için toplanan Ferfiçkin, Trudolyubov ve Simonov’un düzenledikleri toplantıda Y.A.’yı ciddiye almamaları, görmezlikten gelmeleri ve adam yerine koymamaları onun için bir onur sorununa daha neden olur.¹⁸

¹⁴ “Conscious inertia!” (NU, 38).

¹⁵ Bkz. YN, 55. “The moral courage” (NU, 49).

¹⁶ “Bir keresinde geceleyin berbat bir meyhanenin önünden geçerken ışık sızan pencereden, içerideki bilardo masası çevresinde adamların istekalarla dövüştüklerini gördüm. Sonra birini pencereden dışarı fırlattılar. [...] o andaki ruh durumunun etkisiyle dışarı atılan adamı kıskanmaya başladım. Hatta daha da ileri gittim ve “belki ben de biriyle kavga ederim, beni de dışarı atarlar” diye düşündüm; meyhaneye girerek bilardo salonuna daldım. [...] Sarhoş değildim ben; ama ne yapayım, can sıkıntısı insanın başına ne bunalımlar çıkarıyor! [...] kimseyle dövüşmeden çıktım oradan. [...] Ben bilardo masasının yanında duruyordum, meğer yolu kapatıyormuşum; o sırada subay da geçmek istemiş. İnsan ne istediğini söyler! Ama hayır, o hiç sesini çıkarmadan omzumdan yakaladı, bir başka tarafa fırlatıverdi beni, sonra da hiçbir şeyin farkında değilmiş gibi geçip gitti. Belki dayağı bağışlayabilirdim ama beni adam yerine bile koymadan itip kakmalarına göz yumamazdım doğrusu. [...] Benimle bir sinek kadar bile ilgilenmemişlerdi.” (YN, 53-54).

¹⁷ “[...] gecenin saat üçünde uyanıp büyük bir bunalım içinde sorular soruyordum kendi kendime: “Neden hep ilk olarak sen yol veriyorsun? Neden o değil de sen? Bunun bir kuralı, şöyle olmalıdır diye yazılı yasası var mı? Kibar insanların karşı karşıya gelip de yaptıkları gibi, her şey eşit koşullara göre yürütülmelidir. Bir adım sen, bir adım o geri çekilmeli ve birbirinize saygı göstererek geçip gitmelisiniz.” Ama nedense hiç de öyle olmuyordu; her seferinde ben yana çekiliyordum; o da benim varlığımın farkına bile varmadan yürüyüp gidiyordu.” (YN, 57).

¹⁸ Dahası, onların Zverkov’u uğurlama yemeğine Y.A.’yı davet etmek istememeleri onun gururunu bir kez daha incitti ve onda başka bir onur sorununa daha neden oldu. Buna karşılık Y.A.’nın tüm isteği

Ne kadar çok onuru kırılmış, ezilmiş, küçümsenmiş ve görmezden gelinmiş olursa olsun hayalinde de olsa “yüce ve güzel şeylere sığınmak” (NU, 55 / YN, 62). Y.A.’nın her şeyi hoş görmesini sağlayan çıkar bir yoldu. Y.A.’nın hayal dünyası onu duvara ya da bir gerçekliğe başvurmayı gerektirmeyecek kadar doyuruyordu. “Ben hayal kuruyordum, onlarsa gerçek yaşamı anlamışlardı” (YN, 72) gibi sözler Y.A.’nın işitmekten midesinin bulandığı beylik laflardır. Y.A.’yı en çok kızdıran şey onun çevresindeki kimselerin “gerçek yaşam hakkında hiçbir fikir sahibi olmamaları”dır. (NU, 66). Y.A.’ya göre gerçekler yalnızca cesaret kırıcı ve korku vericidir. Bu nedenle değişmez bir gerçekliği kabul etmek Y.A.’ya göre insanı bir öküze dönüştürür. Y.A. içine girdiği tüm deneyimlerde gerçeğin önceden verili bir şey olmadığını bildiği halde, birtakım zamanlarda gerçekle yüzyüze kalmış olmanın çaresizliğini hissediyor ve özgüvenini, eylem gücünü yitiriyordu. Örneğin yalnızca pantolonundaki bir leke bile onun değerinin onda dokuzunu alıp götürabiliirdi. Diğer taraftan, bu düşüncenin yersiz ve bayağı olduğunun da bilincindedir. Kısacası, bilincine dayatılan gerçekle Y.A. kendisine olan güvenini yitirir. Böylece, Y.A.’yı yaşam oyunlarına sürükleyen motivasyon kaynaklarından biri olan gerçeklerden duyulan korku açığa çıkar. Yaşam oyunlarına atılmak için kışkırtıcı sözleri Y.A. kendi kendisine şöyle ifade eder: “Nasıl, korktun değil mi; korktun, gerçeklerden korktun!” (YN, 75). Bilinç gerçekleri bir duvar gibi ördüğünde korku yükseliyordu. Örneğin, Y.A. bir seks işçisi olan Liza’dan satın aldığı hizmet sonrası fuhuş ile gerçek bir sevgiyi düşüncesinde karşılaştırdığında böyle bir dehşete kapılır, tüm vücudu kötü bir titremeye ürperir: “[...] fuhuş gerçek bir sevginin bittiği yerde, tüm utanmazlığı, kabalığı, sevimsizliğiyle başlıyordu. [...] Öyle ki, sonunda ansızın korku kaplayıverirdi benliğimi.” (YN, 96).

Y.A. yıllardır yeraltında gereğinden fazla bilinçli olma yeteneğiyle geliştirdiği yüce ve güzel fikirler konumundan bakarak Liza’nın kendisinin bu fikirler ışığında düzenlenecek gerçek dünyanın neresinde yer aldığını betimlemeye çalışır. Bu kurguya göre Liza maalesef kristal köşkün dışında kalmaktadır. Liza’nın bu genelevde olmak zorunda olmadığını sağlam görecek nedenlere dayandırmaya çalışan Y.A. bu fikirlerle iğnelemekten zevk alırcasına Liza’ya gereksiz yere acı vermeye çalışır. Her cümlesinde Liza’nın yüreğini bir kat daha derine inerek deşer. “Kitap gibi” (NU, 201) konuşan bu yürek deşen sözcükler Y.A.’nın çok fazla bilinçli olma yeteneğinin bir gösteresiydi. Liza’yı iğneleyerek deşen bu bilinç antremanı Y.A.’nın hoşuna gidiyordu.

onları küçültmek, aşağılamak amacına dönüştü. “Çok tuhaf bir şeydi bu, çünkü onlarla görüşmeyeli iki yıl olmuştu nerdeyse. Bana bir sinek kadar bile değer vermedikleri belli oluyordu.” YN, 65. İstenmemesine rağmen kendisini zorla davet ettiren Y.A. uğurlama yemeği sırasında arkadaşları tarafından dikkate alınmadığı için, sonuçta, kendisini bir kez daha ezilmiş, onuru kırılmış hisseder.

Liza, Y.A.’nın haklı göstermeye çalıştığı nedenleri suya düşüren nedenler bulmasına rağmen Y.A.’nın onu içine çektiği bu oyunu kaybeder. Liza’nın bu yenilgisinde Y.A. daha önce görmediği derecede büyük bir umutsuzluğu fark eder. Liza’nın yüreğini deşerek açığa çıkardığı gerçekten tiksinti duyar, çünkü Liza insanın çıkarına olan bir mantığa ikna olmuş, gerçeği bulmuş ve normal bir insana dönüşüvermişti: “gerçek [...] bu şaşkınlığın arasında parlıyordu. Hem de iğrenç gerçek!” (YN, 117). Y.A. böylece, daha önce Simonov’a yaptığı gibi şimdi de Liza’nın dostluğunu budalaca, iyilik bilmez ve nankör bir tutumla karşılar. Y.A. yeraltında geliştirdiği yüce ve güzel düşüncelerle inşa ettiği sevgi anlayışını fuhuş gerçeği ile karşılaştırarak bir yürek oyunu oynamış olur. Bu yüce ve güzel düşüncelere göre “sevgi” bir tür mücadele alanı ve bir kimsenin kendisi üzerindeki hakimiyeti bir başkasına devretmesidir:

[...] sevginin, kendi dileğiyle sevilen tarafından verilen, kendine hükmetme hakkı olduğuna inanıyorum. Ben yeraltı hayallerimde bile sevgiyi, yaşam kavgasından öte bir duygu olarak düşünemedim. Hayallerimde sevgi, nefretle başlamış ve benim manevi üstünlüğümle/ahlaki zaptetmemle¹⁹ bitmiştir; ama sonunda dize getirdiğim kadını/nesneyi²⁰ ne yapacağımı bilememişimdir. (YN, 138).

Liza evden ayrılırken, Y.A.’nın onun avucuna sokuşturduğu paranın Liza tarafından masaya bırakılmış olması Y.A.’nın oyununun dayandığı gerçekleri değiştirir. Şimdi, bu yeni gerçeklik karşısında Y.A. tekrar acıya varacak başka bir oyuna başlar. “Son derece bencil oluşum, insanlara gereken önemi vermeyişim yüzünden onun böyle bir davranışta bulunacağı aklımın köşesinden bile geçmemiştir. Buna dayanamazdım artık.” (YN, 140). Fuhuş ve sevginin karşılaştırıldığı bu yürek oyunu böylece acıya vardırılır. Y.A. için acı, gerçekleri dönüştüren, duvarı yıkan, insanı yücelten, özgürleştirici bir güçtür. O kendi kendisine şu yersiz soruyu sorar: “Acaba kolay elde edilmiş bir mutluluk mu,²¹ yoksa insanı yücelten bir acı mı daha iyidir?” (YN, 141). Y.A. bu yüceltici acıya varan yürek oyununun Liza’ya insan olmanın ayrıcalığını yaşattığını düşünerek onun için üzülmez. “Eğer o [Liza], kendini küçük düşürülmüş görerek benden ayrıldıysa bu onun için daha iyi olmaz mı? İnsan ruhunu kasıp kavuran bir duygunun –küçük düşürülmenin– gene aynı ruhu yücelteceğini kim inkar edebilir ki?” (YN, 141).

Yeraltından Notlar’da anılarını aktaran Y.A.’nın hayatında bir örneğini gördüğümüz modernist çağın yazarının konusu açıkça “yaşamla ilişki”dir: “[...] bizler, az ya da çok,

¹⁹ “Moral subjugation” (NU, 123).

²⁰ “The subjugated object” (NU, 124).

²¹ “Cheap happiness” (NU, 126).

yaşama alışkanlığını yitirmiş, aksak aksak yürümeye çalışan insanlarız. Hem de asıl “gerçek yaşam”dan iğrenecek, onun adını işitmek istemeyecek kadar yabancılaşmışızdır. Bu yadırgamayı, asıl “gerçek yaşam”ı bir iş, bir görev sayacak, bu yaşamı kitaptan öğrenmeyi her şeyden üstün tutacak kadar da ileri götürmüşüzdür işi.” (YN, 142).

Y.A.’nın yürek oyunları ya da yaşam oyunları adı altında gerçekleştirmeye çalıştığı şey insan olma bakımından canlı, yaşayan bir kimse olabilmektir. Y.A. normal insanların hayatta yarım bıraktığı şeyleri, onları, bilince yakın olma bakımından daha avantajlı olmadıkları başka bir gerçekliğe vardırana kadar yükseltir ve normal insanların kapısını aralamaktan korktukları yeraltının kapısını ardına kadar açar. Türlü çıkar mantıklarına, teorilere ve sistemlere, birtakım soyut kavramlara düşkün oldukları için normal insanlar sırf inandıkları düşünceleri haklı çıkarmak için bile bile gerçeklere gözlerini kapayıp kulaklarını tıkırlar. Normal olduğunu düşünen insanlara Y.A. şöyle seslenir: “Sizler bu ödleliğinizi ölçülü davranış sayarak kendi kendinizi aldatıp avutuyorsunuz. İşte bu duruma göre ben sizden daha canlı bir insan olmuyor muyum?” (YN, 142). Y.A.’nın ondokuzuncu yüzyıl insanı hakkındaki en çarpıcı saptaması genel olarak kabul edilmiş “insan” anlayışının canlılıktan uzak ve uzun zamandır ölü durumda oluşudur. Bu saptamaya göre kendimizi “imkansız olan genel bir insan çeşidi olmaya” (NU, 127) zorluyoruz:

[...] bize insan olmak, yani etiyle ve kemiğiyle insan olmak bile bir yük geliyor; bundan utanıyor, bunu ayıp sayıyoruz. Nedense “beşer” diyebileceğimiz tuhaf yaratıklar olmak istiyoruz. Bizler ölü doğmuşuz, zaten çoktandır canlı sayılmayan babaların soyundan doğmuşuz ve bu durum da gitgide daha çok hoşumuza gidiyor. Hatta neredeyse düşüncelerin bizleri doğurmasını sağlayacağız. (YN, 143).

Sonuç olarak, Dostoyevski modernizmin bir yazarı olduğunu ve modernizmin düşünürünün en temel özelliğinin “yaşamı gözlemlemek” olduğunu Y.A.’nın ağzından şu sözle özetler: “Kendinizi daha dikkatli gözlemleyin beyefendiler, o zaman bunun böyle olduğunu anlayacaksınız.” (NU, 17).

KAYNAKÇA

BAUDELAIRE, Charles (2003). *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.

BERMAN, Marshall (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor. Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

BREGER, Louis (1989). *Dostoyevsky: The Author as Psychoanalyst*, New Brunswick:

Transaction Publishers.

DOSTOYEVSKY, F. (2005). *Notes From Underground* [NU], ed. by Philip M. Parker, San Diego: ICON Classics.

DOSTOYEVSKİ, F. (2013). *Yeraltından Notlar* [YN], çev. Ahmet Ekeş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

PEACE, Richard (1996). “The Nineteenth Century: The Natural School and Its Aftermath, 1840-55”, *The Cambridge History of Russian Literature*, ed. Charles, A. Moser, pp. 189-247, Cambridge: Cambridge University Press.

Orhan BİNGÖL

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Gümüşhane-Turkey
orhanbingol@gumushane.edu.tr

GENEL BAĞLARIYLA SOSYAL HİZMET VE TOPLUM

Özet

Modern dünyada var olan tüm toplumsal yapıların, siyasi ve ekonomik sistemlerin merkezini birey daha doğrusu insan teşkil etmektedir. Bunun anlamı, dün olduğu kadar bugün de en büyük değer in yine insana verildiğidir. İnsanın sağlığına, güvenliğine, mutluluğuna, eğitimine, türlü ihtiyaçlarına dolayısıyla kişisel ve sosyal yaşamının kalitesine yönelmek, bunları korumak ve geliştirmek büyük bir amaçla problem edinilmektedir. İnsani problemlerin işlevsel ve gerçekçi çözümlerini hayata geçirmek maksadıyla ortaya çıkan bilimsel, yönetsel, mesleki yeni alan ve girişimler, toplumsal yaşam içerisinde kendini yoğunlukla göstermektedir. Sosyal hizmet, bu çalışma dalları içerisinde akla ilk gelenlerdendir. Sosyal hizmet, adı üzerinde “insan(lar)a hizmet”in gelişmiş ve profesyonelce yürütülen başlıca ellerindedir.

Bu elin sahibi kim veya kimlerdir? Sosyal hizmet nerede başlayıp nerede bitmektedir? Sosyal ve insani yardımlar kimlere, hangi kısıtlara göre, ne için gerçekleştirilmektedir? Bu gibi soruların yoklandığı bu metin “genel bir sosyal hizmet değerlendirmesi” niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Sosyal, Hizmet.

SOCIAL SERVICES AND SOCIETY IN GENERAL TERMS

Abstract

Individual or rather human constitutes center of all social structures which exist in modern world and of political and economical systems. So human has been mostly respected from past to present. Human's health, safety, happiness, education, different requirements and so his/her quality of social life has remained on the agenda. To protect and to develop them has been problematized with the important purpose. New scientific, methodological and occupational fields and attempts which emerge with intent to actualize functional and realistic solutions for these problems intensively manifest themselves in social life. Between these work fields, social service is the first thing coming to mind. Social service as the name implies is one of the main paths of developed and professional service for human.

Social service is carried out by whom? Where does it start and end? Why is social aid and humanitarian aid occurred and it is performed by whom and in what criterions? This paper which discusses such questions presents “a general evaluation of social service”.

Key Words: Human, Social, Service.

Sosyal Hizmet Nedir?

Sosyal hizmet girişiminin, bilim ve mesleğinin çerçevesini çizerken sosyal hizmetin şimdiki hâlini almadan önce de yürütüldüğünü belirtmek gerekir. Neredeyse her toplum ve yönetim organizasyonunda yardıma gereksinim duyan bireylere ve sosyale yönelik hizmet, hep görülmüş bir şeydir. Bunun nedenlerini, nasıllarını ve sonuçlarını bir süreç içerisinde ele almadan evvel, sosyal hizmetin ne olduğuna eğilmek gerekir.

Çengelci'nin betimlemesiyle “sosyal hizmetler, yoksulluktan kaynaklansın veya kaynaklansın toplumdaki mevcut ortalama yaşayış ve algılayış seviyesine ellerinde olmayan sebeplerle süreli veya süresiz olarak ulaşamayıp sosyal veya ekonomik yönlerden desteklenme ihtiyacı olan kişilere karşılıklı veya karşılıksız şekilde sunulan parasal veya aynı (mal, malzeme yardımı, rehberlik, yönlendirme, psikolojik destekleme gibi) hizmetlerdir” (1996: 4). Tomanbay'a göre “sosyal hizmet... özel gereksinim gruplarının bakım ve korunmalarının toplumun sorumluluğu ve görevi olduğundan hareketle resmî, yarı resmî ve gönüllü etkinliklerle bu tür nüfus gruplarının bakımlarını, korunmalarını iş edinen, insanların yardımsız çözemedikleri bireysel ve toplumsal sorunların çözümü için geliştirilen sistemli, düzenli ve sürekli faaliyetlerdir” (1999: 237). Bu ifadelerde geçen ortak vurgular “yardım ve destek” doğrultusunda “hizmet niyetini ve çalışmalarını” tırnak içine almaktadır.

Sosyal hizmetteki merkezî ögenin, ihtiyaçları doğrultusunda bireyler ve sosyal gruplarla ilgilenmek olduğu ortadadır. Sosyal hizmet, kapsamı, işleyişi ya da sistemi değişebilmekle birlikte temel olarak insanların çeşitli eksiklikleri ve yetersizlikleri üzerinden yol alır. Buradaki parola, ihtiyaçlar konusuna açılmaktadır. Söz konusu “ihtiyaçlar” olduğunda meselenin boyutları derinleşmektedir. İnsan ihtiyaçları pek çok değişkene göre her an yeniden şekillenebilmekte ve bunların çok azı salt nesne ve tüketim materyallerine yönelmektedir. Bu bakımdan “nesnelere ve tüketime duyulan ihtiyaçlar kendiliğinden değildir... İhtiyaçlar aslında nesnelere değil, toplumsal konumlara yönlendirilmiş koşullandırmalardır... İhtiyaç bir yerde kısıtılırsa, yani ihtiyaç sözcük anlamıyla alınarak falan nesneye duyulan ihtiyaç olarak tatmin edilirse, semptomun bulunduğu organa geleneksel bir tıbbi tedavi uygulanırken yapılan hatanın aynısı yapılmış olur. Semptom burada iyileştirilir iyileştirilmez başka bir yerde ortaya çıkar” (Baudrillard 2008: 70, 71, 80, 89-90).

Bu nedenle sosyal hizmetin varlık gerekçesine gönderme yapan ihtiyaçlar toplumsal karakterdedir. Yaşanılan yere, zamana, biyolojik, psikolojik, siyasi, ekonomik, en önemlisi sosyolojik yapı ve koşullara göre temellenir. Dolayısıyla sosyal hizmet

toplumsal bir faaliyettir. Ancak sosyal hizmet, ilgi alanına giren toplumsal geri planları doğrudan incelemekle yükümlü değildir. Sosyal hizmetin birincil gayesi bireylerin ekonomik, siyasi ve toplumsal eşitsizliklerden, noksanlıklardan ötürü yardıma muhtaç oluşlarını sorgulamak yerine onlara mümkün olduğunca eşit hizmetler götürmektir.

Sayer (2002: 518), sosyal hizmetin genel geçer toplumsal yüzünü şu cümlelerle resmetmektedir:

Kişi, grup veya toplulukların yapı ve şartlarından doğan ya da kendi denetimleri dışında meydana gelen bedeni, zihni, ruhi eksikliği, fakirlik ve eşitsizliği gidermek veya azaltmak, toplumun değişen şartlarından doğan sosyal sorunları çözümlenmek, insan kaynaklarını geliştirmek, hayat standartlarını iyileştirmek ve yükseltmek, fertlerin birbirleriyle ve sosyal çevresi ile uyum sağlamasını kolaylaştırmak amacıyla insan, şeref ve haysiyetine yaraşır eğitim, danışmanlık, bakım, tıbbi ve psikososyal rehabilitasyon alanlarında ifa edilen hizmet programlarının tümü sosyal hizmetin kapsamındadır.

Sosyal hizmetin bu geniş içeriği, topluma birçok koldan hizmet verildiğini gösterir. Sosyal hizmet, toplumsal veri ve gerekçelere koşut olarak ilgi alanını genişlettikçe ayrı ayrı çalışma dalları ve uzmanlıkları üretmiştir. Söz konusu uzmanlık alanları şu başlıklarla birbirini bütünlemektedir (Şeker 2012):

- Aile ve çocuklara yönelik sosyal hizmetler
- Gençlik sosyal hizmetleri
- Okul ve sosyal hizmetler
- Yaşlılık ve sosyal hizmetler
- Engellilere dönük sosyal hizmetler
- Tıbbi sosyal yardım ve hizmetler
- Yoksulluk odaklı sosyal hizmetler
- Göçmenler, sığınmacılar, mülteciler ve sosyal hizmetler
- Suçluluk ve sosyal hizmetler
- Orduda sosyal hizmetler
- Sosyal belediyeçilik

Sosyal hizmetlerin bu kapsamlı yayılımını maddelerken bir nüansı öne çıkarmak gerekir: Sosyal hizmet, belli koşullar zemininde ihtiyacı olduğu ve hak ettiği düşünülen bireylerin/grupların imdadına sırf anlık olarak yetişmek demek değildir. “Sosyal hizmetlerin en temel özelliği, aileden topluluk ve devlete kadar uzanan bir grubun mensupları olarak bireylerle ilgilenmesidir... Bu bireyler için önemli olan, bunlara gelir garantisinin sağlanması değildir. Bunun yerine ihtiyaç duyulan şey, bunlara bir hizmetin verilmesidir” (Dilik 1980: 73-84). Çünkü sosyal hizmetin uğraşı sadece maddi

yardımlarla kısıtlı değildir. Sosyal hizmet, sosyal destek, moral ve rehberlik içerikli çalışmaları da üstlenmektedir.

Bu bakımdan sosyal hizmet esasında zor ve çok yönlü bir şeyi; insan(lar)ı tatmin, memnun ve mutlu etme işini kendine sorun edinmektedir. Bir bakıma “toplumsal bir ayar” rolü görmektedir. Bu, hayli geniş bir beşeri havzaya uzandığından sosyal hizmet (her ne kadar başlangıçta öyle filizlendiyse de) artık yalnızca gönüllülükle veya tek bir elle yürütülebilecek faaliyetler dizisi değildir. Sosyal hizmet, hedefleri planlanması şart olan, işleyiş, ilke ve yollarının iyi saptanması gereken ve bunların en fonksiyonel biçimde vücuda getirilmesi lazım bulunan bir alandır. Sosyal hizmetin tarihsel dolgu içerisinde böyle bir yapıya doğru evrilmesi birtakım siyasi, ekonomik ve toplumsal aşamaların birbirine tesir etmesiyle meydana gelmiştir.

İnsana Yardım Fikrinden Profesyonel Sosyal Hizmete

Profesyonel olarak sosyal hizmet, şimdiki gelişmiş formunu modern toplum ve devlet yapılarına geçiş aşamalarında edinmiştir. Sadece içten ve duygusal bir uğraş değil, bilimsel bir branş ve uzman bir meslek dalı olarak sosyal hizmet, modern devlete ve topluma ait uzantılar düzleminde kendini var etmiştir. “Sanayi Devrimi ve kapitalist sistemin beraberinde getirdiği yeni sosyal sorunların çözümünde alışlagelmiş dini ve hayırsever sosyal hizmet yaklaşımlarının yetersiz kalması, günümüzdeki anlamıyla sosyal hizmetin bir bilim ve meslek olarak sosyal adalet ve sosyal hak ekseninde ele alınmasına yol açmıştır” (Kongar 1972: 147, 148). Buna göre sosyal hizmetin güncel durumu, çok uzun olmayan fakat çarpıcı bir tarihçeyi anlatmaktadır.

Sosyal hizmetin bugünkü olgunluk evrelerinde devlet (özellikle sosyal devlet), önemli bir cephe olarak çok zaman ciddi pozisyonlara yerleşmiştir. Alanın işlevlerine ve işlerliğine hem meşruluk hem de bir düzen getiren, sosyal devletin bu hususta bizzat benimsediği politikalarıdır. Uyguladığı ya da uygulaması gereken politikalar bağlamında “sosyal devlet, sosyal ve ekonomik yapıyı düzenleyici bir role sahiptir. Vatandaşları arasında doğumla ya da farklı nedenlerle ortaya çıkan eşitsizlikleri dengeleyici politikaları oluşturan ve uygulayan bir sistemi ifade etmektedir” (Artan 2011: 15). Sosyal devletin veya onunla anlamca benzeşen refah devletinin sosyal hizmete dair girişim ve fiilleri, daha farklı söylemlerle de kaleme alınabilir. Bu anlamda “refah devleti, kişilere ve ailelere, sahip oldukları mülklerin piyasa değerine bakmaksızın minimum bir gelir garanti ederek kişisel ve ailevi krizlere yol açabilecek hastalık, yaşlılık, işsizlik gibi belirli sosyal riskleri karşılayabilecek güce kavuşturmak suretiyle kişiler ve aileler için güvensizlik alanını daraltarak ve nihayet statü ya da sınıf ayrımı yapmaksızın tüm vatandaşlara belirli

sosyal hizmetleri en iyi standartlarda sunmayı garanti ederek piyasa güçlerinin işleyişini değiştirmek amacıyla devlet erkini politikalar ve idare yoluyla bilinçli olarak kullanan devlettir...” (Marshall 2006: 29, 30).

Sosyal devletin, temel eşitsizlikler ya da çeşitli geri kalmışlıklara el atarak bazı sosyoekonomik olumsuzlukları gidermeye çalışması, kendi varlığını anlamlı kılan durumlardandır. Devlet, iddia ettiği onlarca gerekçenin yanı sıra “sosyal hizmet” için de vardır, var olmalıdır. O nedenle toplumsal yaşam alanlarının neredeyse tümüne zaten kasten dokunuyor olan devlet, sosyal ihtiyaçlara da özellikle karışmalıdır. Realitede bu görevin en iyi nasıl yerine getirilebileceği, eşitlikler ve hakça/halkça bir paylaşımın hangi oranda tamlaştırılabileceği, böyle bir devlet aygıtını kurup işletmenin ne kadar mümkün olabileceği ise apayrı münakaşa konularına girmektedir.

Sosyal hizmetin organize oluşunda devlet desteğinin yanı sıra esas olarak toplumsal ve bilimsel gelişmeler önemlidir, denebilir. Tıpkı devlet mekanizmasının oluşumuna benzer biçimde sosyal hizmet biliminin ve mesleğinin doğuşu da toplumsal dinamiklerden gelen enerjiyle gerçekleşmiştir. Toplum, Erol’un dediği gibi (2008: 6) “insanların paylaştıkları sorunları birlikte çözme çabalarının bir ürünü” olarak alındığında sosyal hizmet bu insani ürünlerden birini örneklemektedir. Diğer elden toplum, aynı zamanda sorunları üreten de bir yerdir. Öteden beri var olan sosyal problemlerin birçoğu, toplumsal yaşama zorunluluğundan ileri gelmektedir. Belki bu nedenle toplum, kendi ürettiği problemlere “karşı bir refleks geliştirerek” bunun için çözümler üretmektedir. Bu perspektiften bakıldığı zaman sosyal hizmet, devletçe düzenlenen ama aslında toplumsallıkla beslenen bir sistem olarak belirmektedir.

Böyle yaklaşıldığında “sosyal hizmetlerin gelişimi özellikle 19. yüzyılda İngiltere ve ABD’de yoksul göçmen ailelere yapılan gönüllü ev ziyaretlerine dayalı sosyal yardımlarla başlamıştır. Gönüllülerin yapmış oldukları ev ziyaretleri ile başlayan bu süreç, sosyal incelemelerde standartların belirlenmesi amacıyla formüle edilmesi gerekliliğini de beraberinde getirmiştir” (Artan 2011: 17). Öteki ifadelerle, günlük yaşama dair ortaya çıkan sosyal bir eğilim, zamanla gündelik yaşamın dışına taşarak siyasi, ekonomik ve bilimsel disiplinleri devreye sokmaya başlamıştır. Bu paralelde “ABD’de gönüllü organizasyonların liderleri ve bilim insanları sosyal hizmetlerin daha etkili ve verimli olarak nasıl sunulabileceği konusunda çalışmalar başlatmışlardır. Bu çalışmalar sonucu 1898 yılında ilk sosyal hizmet yaz kursu New York’ta COS tarafından New York Times gazetesine verilen ilanla duyurulmuştur... Bu süreç gönüllü çalışanların sistematik olarak eğitilmelerinin yolunu açmış ve dolayısıyla sosyal hizmet mesleğinin

ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dünyada bilinen ilk sosyal hizmet okulu ise 1890 yılında Hollanda’da kurulmuştur” (Artan 2011: 17).

Sosyal hizmetin bilimleşmesinde önemli taşlardan diğeri “... 1904 yılında New York Hayırseverlik Okulu’nun bir yıllık sosyal hizmet eğitimi veren programlara başlamasıdır. Bu durum sosyal hizmet kurumlarında belirli standartların geliştirilmesi, etkinlik ve verimliliğinin artırılması açısından önemli bir aşamadır. Böylece Amerika’da yaz kurslarıyla başlayan sosyal hizmet eğitimi, tam zamanlı sosyal hizmet okullarına dönüşmüştür” (Duyan vd. 2008: 12, 13). Söz konusu okullar ilerleyen yıllarda Amerika’da ve diğerk ülkeler genelinde gittikçe yaygınlaşmış, dereceleri ve nitelikleri yükselmiştir. Türkiye’de ise alanla ilgili eğitime 1961 yılında “Sosyal Hizmetler Akademisi” ve ikinci kuruluş olarak 1967’de Hacettepe Üniversitesi’nde “Sosyal Çalışma” bölümüyle başlanmıştır (Şeker 2012: 10).

Tarihçesi hızlıca böyle aktarılabilecek olan sosyal hizmet, üniversitelerde eğitimi verilen, devletçe memur olarak tayin edilip istihdamı gerçekleştirilen bir disiplin ve meslek kolu olarak aktüelitesini bu periyotta edinmiştir.

Modern Sosyal Hizmet Disiplini ve Mesleği

Bir disiplin olarak henüz genç sıfatıyla anılan sosyal hizmetin yükseldiği zemin, kendisi gibi yaşlı kabul edilemeyecek bir konudan, “modern toplumdaki sosyal sorunlardan” arka almaktadır. Burada sosyal sorundan kast edilenler, özü itibarıyla kısmen insanlık tarihiyle yaşıttır. Aradaki fark, modernlik ve sonrasında ortaya çıkan problemlerle ondan önceki tarihe özgü olanların başkalığındadır. Zaten sosyal hizmetler daha çok bu nedenle özgür bir kol olarak gelişmiş, “sanayileşen ve kentleşen toplum yapısının sorunlarının çözümünde yetersiz kalınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır” (Şahin 2006: 6).

Sosyal hizmet biliminin ilgilendiği (modern) toplumsal sorunlar uzunca bir listeyi dolduracak kapsamdadır. Gelir dağılımı dengesizliklerinden sağlık erişimi ve hizmeti sorunlarına, eğitimde fırsat ve imkân eşitsizliklerinden bazı nüfus guruplarının yaşadığı demografik konulara kadar genişleyen bu maddeler kümesi, sosyal hizmet biliminin özele inmesini gerektiren çeşitli alt dalları işaret etmektedir. Bu, sosyal hizmetin eş zamanlı olarak disiplinler arası bir yapıda oluşuna atıf yapmaktadır. “Sosyal hizmet, evrensel değerlere sahip bir meslek ve disiplin olarak, dünyada yaşanan sosyal ve ekonomik değişimlere paralel yeni boyutlar kazanmakta ve diğerk disiplinlerle karşılıklı etkileşim içerisinde kendini geliştirmektedir” (Acar ve Duyan 2003: 18). Sosyal hizmetin ilgilendiği hemen her şey diğerk kurumların ve o kurumları inceleyen bilimlerin münasebet

alanı içerisine girmektedir. Bu değişkenlik ve tamamlanmazlık, insan temelli her disiplinin yaşadığı kaderi sosyal hizmete de uğratmaktadır.

Öte yandan, sosyal hizmetin bir bilim olarak yönetim erkinde ve toplumsal yapıda gördüğü bazı görevlerden söz açmak lazımdır. Bu işlevlere değinmek, doğrudan sosyal hizmet mesleğinden bahsetmek anlamını taşır. Çünkü meslekler, çoğu kez bilimlerin pratik yüzleri olarak yaşama karışmaktadır. Cılgı, hem bilim olarak sosyal hizmete yüklenen anlamı hem de meslek açısından sosyal hizmetin hedeflerini şöyle yazmaktadır:

“Toplumsal yaşam içerisinde bireyin etkinliğini sağlamak, insanın kendi yaşamı ve kaynakları üzerinde denetim sahibi olmasına ve karar vermesine olanak sağlamak, insanın kendi gücünü ve egemenliğini kullanmasına olanak sağlayarak üretkenliğini ve yaratıcılığını harekete geçirmek, çoğulcu ve katılımcı demokratik toplum yapısı içerisinde insanca yaşama ve gelişme koşullarını geliştirmek ve çoğulcu etkileşim dinamiği içerisinde; insanın ve toplumun gelişme düzeyini, ihtiyaçlarını karşılama olanaklarını ve sorun çözme yeteneklerini artırarak yaşam kalitelerini yükseltmek, özgür ve mutlu bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak şeklinde sıralanabilir” (2004: 32).

Kongar (1972: 4, 5) sosyal hizmetin toplumsal yapıda karşıladığı işlevleri daha farklı düşüncelerle ifade etmektedir. Ona göre:

Sosyal hizmeti bireylerin sorunlarını çözümlenmeye yönelmiş bir meslek olarak ele alan tanımlar iki farklı kaynaktan etkilenmiştir: Bunlardan birincisi hümanist duygularla insanların sorunlarına yardımcı olma isteğidir. İkincisi liberal kalkınma yönteminin kendi iç yapısından kaynaklı sosyal sorunlarını çözümlenme çabasıdır. Sosyal hizmetin görünürde iki farklı çıkış noktası olsa da temel gerekçe liberalizmle birlikte toplumsal yapıda meydana gelen sosyal ve ekonomik yaraları sarma çabasıdır.

Sosyal hizmetin ortaya koyduğu emek, nihayetinde bazı mesleki prensipleri, sistemli adımları ve bilimler arası/meslekler arası iş birliklerini kapsamaktadır. Bu, III. Millî Sosyal Hizmetler Konferansı’nda (1968: 9) aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

Sosyal hizmet, kendi kendine yardım ve iş birliği ilkesine göre değişmekte olan toplum yapısı içerisinde kişi, aile, grup ve toplulukların ihtiyaçlarının karşılanması, sorunlarının çözümlenmesi ve çevreleriyle karşılıklı uyumlarına yardım etmek ve insan kaynaklarıyla sosyal ve ekonomik koşulların korunmasını ve geliştirilmesini sağlamak amacıyla; kendine özgü bilimsel teknik ve yöntemlerle insan ilişkilerindeki becerilere dayanan düzenli çalışmaları kapsayan bir meslektir.

SONUÇ

Sosyal hizmet, hareket noktası ve hedef kitlesi açısından insan ve insan hakları odaklıdır. Bu odaklar sosyal hizmetin felsefesine yoğunlaşmaktadır. Sosyal hizmetin felsefesi

“yardıma ve hizmete gereksinen insan” düşüncesinden kalkmaktadır. Buna göre sosyal hizmet hümanist bir yaklaşımdan temel almaktadır. Sosyal hizmetin filli yönü ise planlı, sistemli ve kapsamlı bir hizmetler sunumuna açılmaktadır. Bu bilimsel, mesleki ve örgütsel hizmetler, kendilerine yardım götürülecek olanların ihtiyaçlarına göre ayarlanmaktadır. Bireylerin, grupların ve toplulukların duydukları maddi-manevi ihtiyaçlar aslında anlık veya dönemlik unsurlardan oluşmamaktadır. İhtiyaçlar, kökleri itibarıyla uzun vadeli ve toplumsaldır. Bir nesne, mal ya da duruma yönelik ihtiyaçlar, üyesi olunan toplumun işleyişine, ilişkilerine, hiyerarşisine, eşitsizliklerinin şiddetine kısacası yapısına göre şekil kazanmaktadır.

Böyle alındığında sosyal hizmet, ürünü olduğu toplum ve devlet yapılanmaları hakkında çeşitli okumaları olanaklı kılmaktadır. Bu noktada sosyal hizmetin felsefesi ve sosyolojisi arasındaki senkron dikkat çekici durmaktadır. Bir toplumsal yapıda insana verilen kıymet, sosyale gösterilen duyarlılık, mümkün olduğunca adil ve eşitlikçi paylaşımlar, sosyal hizmetin o toplumdaki iş yükünü, fonksiyonu ve niteliğini doğrudan bağlamaktadır. Benzer olarak bir toplumda sosyal, siyasi ve ekonomik eşitsizliklerin kontrastları ne kadar sert ise devletin bu konudaki misyonuna ve politikalarına dair yöneltilen beklentiler o derece yükseğe çıkacaktır. Bu durumda toplum ve devlet, gücünü, emeğini ve kaynaklarını eğitim, teknoloji ya da üretimden ziyade bu alanlara kanalize ederek aslında uzun vadede gizli bir kayıp yaşayacaktır.

Hâlbuki sosyal hizmet, toplumsal yapıya yönelik doğrudan bir düzeltme aracı veya geleceğe dönük bir yatırım kanalı değildir. Sosyal hizmet mevcut ideolojik, siyasi ve ekonomik şartlar dâhilinde elden gelenin en iyisinin yapılmaya çalışıldığı bir işleyiş zinciridir. Dolayısıyla kendi içerisindeki niyeti, gelişim süreci ve neticeleri bir yana, sosyal hizmet asıl olarak içinde var olduğu toplum ve devlet yapılarının konuyla ilgili geleneğini resmetmektedir.

KAYNAKÇA

III. Milli Sosyal Hizmetler Konferansı (1968). Türkiye’de Sosyal Değişme ve Sosyal Hizmetler
ACAR, Hakan ve Gülsüm ÇAMUR DUYAN (2003). “Dünyada Sosyal Hizmet Mesleğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 14: 1.

ARTAN, Taner (2011). Yeni Yerel Yönetim Yapılanmasında Sosyal Hizmetler, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

BAUDRILLARD, Jean (2008). *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

CILGA, İbrahim (2001). *Türkiye’de İnsan ve Toplum Sorunları Karşısında Sosyal Hizmet, İnsani Gelişme ve Sosyal Hizmet: Prof. Dr. Nesrin Koşar’a Armağan*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Y.O. Yayınları.

ÇENGELCİ, Ethem (1996). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Sosyal Hizmetlerin Örgütlenmesi*, Ankara: Şafak Matbaacılık.

DİLİK, S. (1980). “Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*; 1-4 Ocak-Aralık, 73-85.

DUYAN, Veli; ÖZGÜR SAYAR, Özge; ÖZBULUT, Mahmut (2008). *Sosyal Hizmeti Tanımak ve Anlamak, Sosyal Hizmet Uzmanları ve Sosyal Hizmet Alanında Çalışanlar İçin Bir Rehber*, Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Yayını.

EROL, Metin (2008). *Grup Dinamiği Açısından Türkiye’de Ötekileştirme Eğilimleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları No: 108.

KONGAR, Emre (1972). *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Ankara: SBD. Yayınları.

MARSHALL, T. H. (2006). “Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf”, *Sosyal Politika Yazıları*, Der. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim Yayınları.

SEYYAR, Ali (2002). *Sosyal Siyaset Terimleri*, İstanbul: Beta Basım Yayım.

ŞAHİN, Fatih (2006). *Sosyal Hizmet Uzmanlarının Sosyal Refah Politikası Süreçlerine Katılımı*, Ankara.

ŞEKER, Aziz (2012). “Bilim ve Meslek Olarak Sosyal Çalışmanın Temel Kavramları, Sosyal Hizmete Giriş, Ed. İlhan Tomanbay, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları No: 2533

TOMANBAY, İlhan (1999). *Sosyal Çalışma Sözlüğü*, Ankara: Selvi Yayınevi.

İhsan TÜRKAL

Öğr. Gör. | Lecturer

Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gumushane Univ., Fac. of Communication, Public Relations and Publicity Dep., Gümüşhane-Turkey
ihstr@yahoo.com

SOSYAL MEDYA KULLANIMININ KÜRESELLEŞMEYE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR ÜZERİNDEKİ ROLÜ: GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

Özet

Ekonomik, siyasal, kültürel vb. pek çok yönüyle küreselleşme günümüzün önemli olgularından biri durumundadır. Küreselleşmeye yol açan önemli etkenlerden biri olarak hızla gelişen yeni bilgi ve iletişim teknolojileri de neden-sonuç ilişkisi bakımından konuyla birinci derecede ilgilidir. Özünde “yeni teknolojilerin toplumsal yapıda değişimlere yol açacağı” ilkesine dayanan teknolojik belirleyicilik kuramı, iletişim teknolojilerindeki hızlı değişimlerin devam etmesi nedeniyle etkin konumunu sürdürmektedir. Bu çalışma ile teknolojik belirleyicilik kuramı çerçevesinde son on yıl içerisinde kitlesel yaygınlık kazanan sosyal medyanın Gümüşhane Üniversitesi öğrencilerinin iletişim biçimleri ve küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerindeki rolü araştırılmıştır. Araştırma, sosyal medyanın öğrencilerin iletişim alışkanlıklarında önemli bir yere sahip olduğunu göstermiş fakat küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerinde farklılaşmaya yol açan herhangi bir rolü tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Teknolojik Belirleyicilik, Küreselleşme, Sosyal Medya.

THE ROLE OF SOCIAL MEDIA USAGE ON APPROACHES CONCERNING GLOBALISATION: AN EXAMPLE OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF COMMUNICATION

Abstract

Globalisation with its economical, political, cultural etc. respects is one of the important phenomenons in these days. Rapid advances in information and communication technology which is one of the factors leading to globalisation has close relation to the case in terms of causality. The theory of technological determinism which is fundamentally grounded in the principle “a society's new technologies cause the transformation of its social structure” holds popularity due to continuance of the accelerated changes in communication technology. In this work, it was researched that the role of social media usage which widely spreaded among masses in recent decade, over the Gumushane University students' ways of communication and approaches concerning the concept of globalisation in accordance with technological determinism. The research suggests that social media take an important place on communication behaviours of students but does not lead to any change on their attitudes regarding globalisation.

Keywords: Technological Determinism, Globalisation, Social Media.

1. GİRİŞ

Küreselleşme, günümüzde kendini pek çok alanda hissettiren önemli olgularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşmenin sebeplerine dönük özellikle medya bağlamında ileri sürülen teknolojik belirleyicilik (technological determinism) hakkında eleştiriler de olmasına rağmen konuya açıklık getirmesi bakımından en popüler ve etkili kuram durumundadır. Çeşitli düşünürler tarafından medya alanına uyarlanan teknolojik belirleyicilik kuramı, en genel anlamıyla yeni iletişim teknolojilerinin toplumun kültürel yapısında ve örgütlenme biçiminde değişime yol açtığı düşüncesine dayanmaktadır (Uzun 2013: 107).

Artan ivme ile hareket eden teknolojik gelişim özellikle son 30 yıl içerisinde önemli iletişim teknolojilerini insan hayatı ile buluşturdu. Bu teknolojilere mobil telefonları, interneti, taşınabilir bilgisayarları ve son olarak bu üçünü birleştiren akıllı telefonları örnek verebiliriz. Web tabanlı iletişim teknolojilerinin küreselleşme doğrultusunda toplumlara birbirine daha fazla yaklaştırdığı tartışma götürmeyen bir gerçek durumda. Tartışma daha çok küreselleşmenin yönü, etkisi ve etkisinin olumlu ya da olumsuz sonuçları üzerinde gerçekleşmektedir.

İkinci nesil internet sistemine karşılık gelen web 2.0, son 10 yılda internet kullanıcılarını içerik üreticisi ve paylaşımcısı durumuna getirmiştir. Bu taban üzerinde yükselen Facebook, Youtube, Twitter gibi ağlar milyonlarca insanı birbirine bağlamış ve yeni bir iletişim, etkileşim ve sosyal yapılanma biçimine neden olmuştur. McLuhan (1964: 384) telgraf, radyo, televizyon vb. iletişim teknolojilerinin elektrik çağının temel unsuru olarak küresel köye neden olan küresel ağı oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede içerisinde, çalışmanın amacı; sosyal medyanın Gümüşhane Üniversitesi öğrencilerinin iletişim alışkanlıkları ve küreselleşmeye dönük yaklaşımları üzerindeki rolünü araştırmaktır.

2. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Belirleyicilik Kuramı

Belirleyicilik “genel olarak her olayın öncel olaylar ve koşullarla birlikte doğa yasaları tarafından belirlendiği düşüncesi” olarak tanımlanmaktadır (Hoefler 2010). Yani öğretiyeye göre her şey belirlenmiştir ve olayların gelişimi, değişmesi mümkün olmayan yasalarla belirlenmektedir. Merkezinde insan iradesi ve tercihlerinin olduğunu düşündüğümüz hareketlerimiz sadece bilimsel yasaların işleyişidir. Tüm evrensel yapı, neden-sonuç zinciri içerisinde ilerler. Dolayısıyla determinizmde nedensellik ilkesi temel taş görevi

görmekte ve bu sebeple kuram nedensel belirleyicilik (causaldeterminism) olarak da adlandırılmaktadır (Doyle 2011: 145).

Belirleyicilik kuramının kökleri Antik Yunan felsefecilerinden Thales’e kadar uzanmaktadır (Bertrand Russell 1947: 43). Aristoteles’in aktarımına göre Thales (Curd, 2012) dünyanın ilk çıkış kaynağının (arche) veya bir başka deyimle esas temelini su olduğunu ve her şeyin kaynağını sudan aldığını ileri sürmektedir.

Belirleyicilik kuramının önemli temsilcilerinden Spinoza “verilmiş belirli bir nedeni, zorunlu olarak bir etkinin izlediğini” ileri sürmektedir (Cottingham 1995: 63).

“Olasılıklar Üzerine Felsefi Bir Deneme” adlı eserinde Laplace (1902: 4) mevcut evreni, bir önceki evrenin sonucu ve bir sonraki evrenin nedeni olarak açıklamaktadır.

Diğer belirleyicilik türlerinde olduğu gibi teknolojik belirleyicilikte de toplumun gelişimi ve tarihsel akışı neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklanmaya çalışılmaktadır. Yaklaşımın temel çıkış noktası teknolojinin tarihteki “temel hareket ettirici” olarak görülmesidir (Uzun 2013: 108). Bu görüşün taraftarları saban, lokomotif, alfabe, matbaa gibi teknolojilerin, toplumsal yapıdaki ve örgütlenme biçimindeki değişimlerin altında yatan öncel neden olduğunu ileri sürmektedirler. Uygarlıklara yön veren, yeni teknolojilerdir. Toplumu tüm katmalarda dönüştürürler.

“Teknolojik Belirleyicilik” teriminin ilk olarak ABD’li ekonomist, sosyolog Thorstein Veblen tarafından kullanıldığına inanılmaktadır. Veblen modern kültürün, endüstrinin, endüstriyel işlemlerin ve ürünlerin insanın günlük yaşamını şekilleyen esas güç olduğunu ve bu sebeple insanların düşünce alışkanlıklarının şekillendirilmesinde temel faktörleri oluşturduğunu ifade etmektedir (Brette 2003: 455-457).

Teknolojik belirleyicilik yaklaşımını benimseyenlerin bir kısmı değişimin diğer teknolojilerden çok, spesifik olarak iletişim teknolojileri ile gerçekleştiği fikrini ileri sürmektedirler. Yazı, matbaa, radyo, televizyon ya da bilgisayar gibi teknolojilerin toplumu değiştirdiğini söylerler (Uzun 2013: 109).

Defleur’un (Akt. McQuail ve Windahl 1993: 89) ortaya attığı kültürel normlar teorisi ile medyanın yalnızca bireyler üzerinde etkili olmadığını aynı zamanda toplumun kültürü, bilgi birikimi, normları ve değerlerini de etkilediğini ileri sürmüştür.

Severin ve Tankard (1982: 213) kültür aktarıcısı olarak medyanın bir nesilden diğer nesile değerler ve normları nakletmek fonksiyonu olduğunu ifade etmektedir.

Etkinin kaynağı konusunda teknolojik belirleyiciliğin önemli temsilcileri Harold Innis ve Marshall McLuhan, iletişim teknolojilerini işaret etmektedir. Onlara göre her yeni iletişim teknolojisi o toplumun iletişim biçimi ile birlikte kültürünü, toplumsal yapısını değiştirmektedir (Fiske 1996:158).

Yirminci yüzyıl içerisinde iletişim teknolojilerini merkeze alan farklı kuramların da geliştirildiğini görmekteyiz. Modernleşme, yeniliklerin yayılımı, bilgi toplumu, bilgi açığı vb. yaklaşımlar bunlara örnek olarak sayılabilir (Uzun 2013: 107-126).

Teknolojik belirleyicilik kuramına eleştirel bir yaklaşım sergileyen görüşler ise modern toplumsal örgütlenmede güç ilişkilerinin değişmediğini hatta tam tersi var olan güç ve çıkar çevrelerinin konumlarını daha da güçlendirip pekiştirdiğini ifade etmektedir (Güngör 2013: 167-168). “Frankfurt Okulu” ve “İngiliz Kültürel Okulu”nun başını çektiği eleştirel görüşler, modern toplumsal yapıyı kitle toplumu, kültür endüstrisi, medya emperyalizmi gibi çeşitli kavramsal örgü içerisinde eleştirmektedir (Yüksel 2013: 23).

Kitle iletişim araçlarının toplumsal değişme aracı mı yoksa mevcut durumun korunmasına ve hatta güçlenmesine yardımcı mı olduğu açısından değerlendiren görüşler mevcuttur (Yumlu 1994: 23).

Günümüz dünyasında iletişim ve bilgi teknolojileri baş döndürücü bir hızla gelişmesini sürdürdüğü için teknolojik belirleyicilik yaklaşımı, tüm indirgemeciliğine karşın hâlâ güncelliğini korumaktadır.

2.2. Küreselleşme

Küreselleşme en genel anlamıyla politik, ekonomik veya kültürel alana konu olabilen değerlerin ülkeler arasında değişim ve dolaşımının artışı olarak (Bartelson 2000: 36) tanımlanmaktadır. Küreselleşme, uzak bölgeleri birbirine bağlayan ve yerel yapıların çok uzaklarda meydana gelen olaylar tarafından şekillendiği dünya çapındaki sosyal ilişkilerin artışı olarak da tanımlanmaktadır (Giddens 1996: 64). Bir başka tanıma göre küreselleşme, teknolojik ilerlemenin hız kazanması ve yaygınlaşması ile küresel sermaye, mal ve hizmet dolaşımının ulusları küresel düzeyde birbirine bağımlı hâle dönüştürmesidir (Breitenfellner 1997: 533). Başka bir bakış açısından küreselleşmeyi ulus devletler ile küresel piyasalar, ulus devletler ile bireyler ve ulus devletlerin birbirleri arasındaki karmaşık dengede anlamak gerekmektedir (Friedman 2003: 35-37). Küreselleşme, ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel sahalarda kimi ortak öğelerin yerel ve ulusal düzeyi aşip küresel düzeyde yayılması anlamına gelmektedir (Aktan 2003:149).

Küreselleşmenin genellikle ekonomik boyutu ön plana çıkmaktadır. Bu boyutuyla küreselleşmeyi sermaye, üretim, iş gücü ve malların küresel düzeyde değişim ve transferinin hızlanması olarak görmekteyiz (Castells 2013: 128).

Politik yönüyle küreselleşmenin uluslararası örgütler eliyle ulus-devletin egemenliğini zayıflatıcı yönde gelişim gösterdiğine tanık olmaktadır (Şahin 2007: 150-156).

Kültürel boyutuyla Batı'nın etken unsur olduğu giyim tarzı, yeme-içme, film, müzik gibi tüketim alışkanlıklarını kapsayan yaşam biçimleri küresel boyutta yaygınlık kazanmaktadır.

İçerisinde bulunduğumuz dönemin en önemli unsurlarından biri, değişimin ivmelenmesi ve çok yönlülük kazanmasıdır. Teknolojik, iktisadi, politik, sosyal ve kültürel sahalarda değişim hızla yayılım göstermektedir (Dinçer ve Yılmaz 2003: 20). Özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişim sonucu insanlar her an her yerde bulunma olanağına kavuşmuştur. Bu durum zamansal mekânsal sınırlılıkları belirli ölçülerde ortadan kaldırmaktadır (Başçalışkan 2011: 12). Modern kitle iletişim araçlarının elektronik atmosferi içerisinde günümüz dünyası “mekânın sonu” anlamını taşıyan küçük bir alana sıkışmış bulunmaktadır (Virilio (2003:7). McLuhan (1964: 384) iletişim teknolojilerinin elektrik çağının temel unsuru olarak küresel köye neden olan küresel ağı oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Küreselleşme kavramına kendi ideolojik bakış açıları ile yaklaşma eğilimleri belirleyici olmaktadır (Sungur 2008: 99). Kişinin genel dünya görüşü küreselleşme kavramına atfettiği manayı da etkilemektedir (Aktel 2003: 21).

Şen'e (2008:149) göre; “Küreselci perspektifi benimseyenler, çağdaş dünyayı şekillendiren ana dinamik olarak küreselleşmeye inkar edilmez, kimsenin kaçmayacağı, karşısında durulamaz ve geri döndürülemez bir olgu ve hakikat olarak anlam yükleyen zihinsel tutuma sahiptirler.”

Küreselleşme karşıtı yaklaşımlar bu görüşlere itiraz etmekte ve küreselleşmenin sömürgeciliğin günümüze uyarlanmış yeni bir şekli olduğunu vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte, kavramın yeni tip sömürgeciliğin ideolojik bağlamda meşrulaştırılmasına hizmet ettiği de ileri sürülmektedir (Alankuş 2001: 1). Erdoğan ve Alemdar'a göre (2010: 20) sömürgecilik egemen teoriler içerisinde küreselleşme biçiminde takdim edilmektedir. Küresel güçler küreselleşme süreci içerisinde ulus-devleti aşındırarak gezegeni yönetsel açıdan hâkimiyet altına almayı hedeflemektedir. Bu

bağlamda ulus-devletin ortadan kalkması kapitalizmin en büyük hedefi olan tek siyasal yönetime ulaşılması anlamını taşıyacaktır (Erdoğan ve Alemdar 2010: 433-434).

Eroğul (1996, 47-48) ise sermayenin küreselleşme ile birlikte çok daha kolay hareket edebilir hâle geldiğine vurgu yaparak şunları söylemektedir:

Sermaye sınıfının çıkarı dünya çapında serbestçe at oynatmaktadır. Bu ne demek? Dünyanın her yerinde istediği gibi üretim yapabilmek, istediği gibi mal ve hizmet satmak ve daha önemlisi de sıcak para denen spekülâtif parasını bütün dünyada istediği gibi dolaştırmak, en yüksek kâr oranı neredeyse, anında oraya ulaşmaktır (...) serbestliğini, kendi güvenliğini ve kârını gerçekleştirmek için sermaye, dünyadaki bütün engellerin kaldırılmasını istemektedir.

Küreselleşme olgusuna neden-sonuç ilişkisi içerisinde ivme kazandıran teknolojik gelişim hız, mekân ve zaman kavramlarının anlamlarında değişime yol açmıştır. Bu durum teknolojik gelişmelerin küreselleşme olgusu ile birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Özellikle iletişim teknolojileri bu iki olgunun kesiştiği bir alanı ifade etmekte ve odakta yer almaktadır. Kitlelerin iletişim biçiminde köklü değişimlere neden olan yeni iletişim teknolojileri insanlığın bütününe anlık haberdar eden eş zamanlı bir gelişim noktasına getirmiştir. Sayısal teknolojinin küresel ağ ile birleşmesi sonucu iletişim temelinde küresel köyün altyapısını oluşturmuştur (Çalışır 2009: 36-42).

2.3. Sosyal Medya

Sosyal bir varlık olarak insan, varoluşundan itibaren diğer insanlarla düşüncelerini, deneyimlerini, hislerini paylaşabilmek için çeşitli yollarla iletişim kurmanın yollarını aramıştır. Bu yollar arasında çan, davul, duman, posta güvercini, mektup, telgraf, telefon, radyo, televizyon, e-posta, web sitesi gibi araçlar sayılabilir. Bu ve benzeri iletişim teknolojilerinin hepsi medya kavramını oluşturmaktadır (Safko 2010: 4).

Son 20-25 yıllık dönem içerisinde hızla gelişen küresel ağ insanlık için yeni bir medya dönemini ifade etmektedir. İletişim biçimlerinde köklü değişime yol açmasının yanında bütün dünyayı belirli ölçülerde zaman ve mekândan bağımsız olarak bağlaması küreselleşmenin önemli nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Kara 2013: 16).

Küresel ağın başlangıcı olan 1990'lara kadar hâkim olan radyo, televizyon, gazete vb. geleneksel medyanın esas çalışma düzeni az sayıda profesyonel içerik üreticisinin hazırladıkları içeriği geniş kitlelere sunması biçiminde işlemiştir. Fakat yeni medyanın getirdiği en büyük yenilik içerik üretimini sınırlı sayıda profesyonelin elinden alıp tüm topluma aktarmasıdır (Kahraman 2013: 19).

Neuman (Aktaran Croteauve Hoynes 2003: 322) yeni medyanın;

- Coğrafi uzaklığın anlamını değiştirdiğini,
- İletişim hacmini büyük ölçüde artırdığını,
- İletişimin hızını artırdığını,
- İnteraktif iletişime olanak sağladığını,
- Önceden mümkün olmayan iletişim biçimlerinin oluşmasına izin verdiğini ileri sürmektedir.

Rogers ise yeni medyanın 3 önemli özelliği olduğunu söylemektedir (Aktaran Geray, 2003: 18-19):

- Etkileşim (interactive): İletişimin etkileşime dayalı olması gerekir.
- Kitleleşirme (demassification): Kitle içerisinde her bireyin her bireyle kişisel mesaj alışverişi yapabilmesini ifade etmektedir.
- Eş zamansız (asenkon) olabilme: Mesaj gönderme ve almayı aynı anda değil istenilen bir zamanda yapabilme yeteneğini ifade etmektedir.

Yeni medya, geleneksel medyadan ayrılan ve sayısal dil tabanlı televizyon, internet, GSM, WAP, GPRS, CD, VCD, DVD, etkileşimli CD, çift taraflı CD vb. teknolojiler yeni iletişim teknolojileri veya yeni medya şeklinde tanımlanmaktadır (Törenli 2004: 88).

2005'ten itibaren sosyal medya kavramı popülerlik kazandı. Kavram genellikle son kullanıcılar tarafından üretilen ve herkese açık olan medya içeriğinin çeşitli biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır. “Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Teşkilatı”na göre (OECD 2007) kullanıcı temelli içerik üretimi 3 temel özelliği barındırmaktadır: Birincisi, içeriğin ya kamuya açık bir web sitesi üzerinden ya da seçili bir grup insana açık bir sosyal ağ üzerinden yayınlanması gerekmektedir. İkincisi içeriğin belirli düzeyde yaratıcı çaba içermesi gerekmektedir. Son olarak da profesyonel faaliyet alanı dışında oluşturulması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle sosyal medya, kullanıcı temelli içerik üretimi ve paylaşımına izin veren Web 2.0'in ideolojik ve teknolojik yapısı üzerinde işleyen internete dayalı bir grup uygulama olarak tanımlanabilir (Kaplan ve Haenlein 2010: 61).

Solis ve Breakenridge (2009: 30) sosyal medyanın insanların çevrim içi içerik üretme, paylaşma ve yayınlama araçlarından oluştuğunu ileri sürmektedirler.

Web teknolojisinin ilk dönemini ifade eden Web 1.0'a dayalı web siteleri ise tek yönlü iletişim sunması bakımından geleneksel medya araçlarından anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır.

Web 2.0 teknolojisi içerisinde çift yönlü iletişime açık olan bloglar, mikrobloglar, sosyal ağlar gibi araçlar eğer kamulardan gelebilecek mesajlara kapatılıp tek yönlü iletişim

biçiminde kullanılmaktaysa esasen diyalogun doğasından uzak Web 1.0 araçları veya geleneksel medya araçları ile aynı anlamı taşıyacaktır (Grunig 2009: 6).

Eğer bir sosyal medya aracı yüz yüze iletişimin özelliklerini ne kadar çok gösteriyorsa o kadar zengin bir geri bildirim sağlamaktadır.

Bu noktada “yeni medya” ve “sosyal medya” kavramlarının farkını da ortaya koymak gerekmektedir. Yeni medya esasen dijital teknolojiyi oluşturan tüm araçları ifade ederken sosyal medya dijital teknolojinin yalnızca bireyler arasındaki sosyal iletişim ve ilişkilere hizmet eden araçları ifade etmektedir. Bu bağlamda tek yönlü bilgi sunan bir Web sitesi bir yeni medya aracı niteliği taşıırken bireylerin içerik üretimi ve paylaşımına kapalı olması bakımından sosyal medya aracı niteliği taşımamaktadır. Bu bakımdan tek yönlü iletişim ağırlıklı olduğu CD, VCD, DVD, Web 1.0 tabanlı web siteleri, RSS, podcast, sayısal televizyon, radyolar tipik birer yeni medya özelliği gösterirken Facebook, Twitter, Youtube vb. etkileşime açık ağlar tipik birer sosyal medya özelliği göstermektedir (Vogt 2011: 17).

2.3.1. Sosyal Medya Araçları

Web 2.0 teknolojisinin diğer adıyla sosyal medyanın kitlelerin hayatına girmesiyle birlikte, halkla ilişkilere yeni bir ortam doğmuştur. Sosyal medyanın eş zamanlı, zengin geri bildirim sağlayan yapısı çift yönlü iletişime ve etkileşime olanak sağlamaktadır.

Sosyal Ağlar

Sosyal ağlar benzer ilgi, etkinlik, deneyim veya gerçek hayat ilişkisine sahip insanlar arasında sosyal ilişki oluşturan platformlardır. Sosyal ağ siteleri, görüşlerini ve bağlantılarını paylaşan kullanıcılardan liste oluşturma ve herkese açık profil oluşturma olanağı sağlayan web-tabanlı hizmetlerdir. Sosyal ağların çoğu, e-mail ve anlık mesaj gönderimi gibi özellikler ile kullanıcılara internet üzerinden etkileşime olanağı sağlamaktadır. Sosyal ağlar kullanıcıların fikirleri, fotoğrafları, mesajları, etkinlikleri, olayları, ilgileri birbirlerinin kişisel ağları içerisinde paylaşmasına uygun platformlardır (Boyd and Ellison 2008: 211).

İnternet ortamında bulunan en ünlü sosyal ağları Facebook, Myspace, Bebo ve LinkedIn teşkil etmektedir.

Bir milyardan üzerindeki kullanıcı sayısı ve günlük olarak en çok ziyaret edilen 3 siteden biri olması bakımından dünyanın en önemli sosyal ağı Facebook'tur (<https://www.Facebook.com>) (<http://www.alex.com>).

Medya Paylaşım Siteleri

Medya paylaşım siteleri kullanıcılara videolarını, fotoğraflarını ve haberlerini limitsiz olarak sanal ortamda paylaşma imkânı sunmaktadır. İnternet kullanıcıları paylaşılan içerikleri oylayıp onlar üzerinde yorumlar yapabilmektedir. Bu sayede internette yer alan milyonlarca içerik arasında insanların ilgisini çekebilecek yazılar, resimler ve videolar ön plana çıkmaktadır (Anderson 2007: 10).

Flickr, en çok kullanılan fotoğraf paylaşım sitesi firmalara ürün ve faaliyetlerinin fotoğraflarını ücretsiz yayınlama imkânı sunmaktadır. Youtube ise en çok bilinen video paylaşım sitesidir (<http://www.alex.com>).

Bloglar

Weblog olarak da adlandırılan bloglar World Wide Web üzerinde yeni tarihten eskiye doğru yayınlanan süresiz bilgi veya tartışma içeren web günlükleridir. Çoğu blog sitesi ziyaretçilerine yorum yapma ve mesaj gönderme olanağı tanıyan interaktif sitelerdir. Bu bakımdan blog yazımı bir çeşit sosyal ağ gibi de görülebilir. Blog vasıtasıyla kullanıcılar yalnızca içerik üretimi yapmıyor aynı zamanda takipçileriyle ve diğer blog yazıcılarıyla sosyal ilişki geliştirmektedir (Richardson 2009: 17).

2014 yılı itibarıyla dünya çapında 258,4 milyon Tumblr (www.tumblr.com) ve 75.8 milyon Wordpress web sitelerine ait blog (<https://wordpress.com>) bulunmaktadır. Eleştirmenlere ve blog yazıcılarına göre en popüler blog Blogger web sitesidir. Fakat Blogger kamuya açık istatistiki bilgi sunmamaktadır.

Podcast’ler

Bir podcast abone usulü ile bir bilgisayara veya mobil cihaza yüklenen veya çevrim içi takip edilen bir farklı seride ses veya videodan oluşan bir dijital medya biçimidir. İndirilen dosyalara podcast adı verilmektedir. Podcast sisteminin internetten bir programın ses ya da video kaydını indirmekten farkı beslemelerin (feed) kullanılmasıdır. Podcast sistemi ile amatör radyo/televizyon programlarına abone olunarak herhangi bir zamanda, herhangi bir cihazla izleme yapmak mümkün olmaktadır (<http://isites.harvard.edu>).

RSS Araçları

RSS araçları kullanıcılara istedikleri içerikleri istedikleri zamanda görme imkânı sağlamaktadırlar. Bu teknoloji vasıtasıyla en son haberler ile başlıklar, en seçilmiş webloglarda yazılanlar ve web sitelerinde güncellenen bilgiler o sayfaları açmaya gerek duyulmadan sunulmaktadır (Dilmen 2007: 119).

Mikrobloglar

Mikrobloglar blog biçimindeki yayın araçlarıdır. Bir mikroblog ile geleneksel blog arasındaki temel fark içeriğin küçük bir ölçek ile sınırlandırılmış olmasıdır. Mikrobloglar kullanıcılarına küçük ölçeğe uygun kısa cümleleri, bireysel fotoğrafları ve video linklerini paylaşma olanağı sunmaktadır. Twitter gibi mikrobloglar bireylerin duygu, düşünce ve bilgi paylaşımı yapabilmesi bakımından güçlü araçlardır. Bu araçlar vasıtasıyla mikroblog kullanıcıları her an nerede olduklarını, ne yaptıklarını, hangi bilgi ve içerikleri elde ettiklerini paylaşabilmektedir. Twitter, Tumblr, FriendFeed, Cif2.net, Plurk En popüler mikrobloglar arasında sayılabilir. Twitter’ın 2015 yılı itibarı ile 302 milyon aktif kullanıcısı bulunmaktadır (Safko ve Brake 2009: 264).

Wikiler

Wikiler, katkı vermek isteyen gönüllü kullanıcıların katılımlarıyla oluşan ansiklopedi türü bilgi kaynaklarının ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Wikiler tüm kullanıcılara açık olabileceği gibi sadece üye olanlara açık bir site şeklinde de olabilmektedir. Wiki yapısı gereği iş birliktir. Topluluk katılımı ile içerik oluşturma temel farkına sahip olan wikilerde, kullanıcıların katılımı gerçekleştirmek için programlama dili gibi yüksek teknik bilgi gerektiren düzeyde internet kullanmaları gerekmemektedir. Wikilere katkı vermek için kullanıcının buna istekli olması yeterli olmaktadır (Kahraman 2013: 21-22).

Google Docs (<http://docs.google.com>), WetPaint (www.wetpaint.com), Wikispaces (www.wikispaces.com) veya PbWiki (www.pbWiki.com) gibi birçok wiki servisi olmasına rağmen en çok ziyaret edilen 6. web sitesi olarak en popüler wiki Wikipedia’dır (www.alexa.com).

Forumlar

Forumlar mesaj bırakma şeklinde insanların diyalog kurduğu çevrim içi tartışma siteleridir. Konuşma odalarından farkı mesajların daha uzun ve belirli bir süre için görünür olmasıdır. Forumun özelliğine bağlı olarak bazen mesajlar öncelikle moderatörün kontrol ve onayından geçer ve verilen izin doğrultusunda yayınlanabilir (Bickart ve Schindler 2001: 33).

Günümüz dünyasını büyük ölçüde etkisi altına alan sosyal medya ve küreselleşme olgularının ülkemize olan yansımalarını ortaya koymak önem taşımaktadır. Bu araştırma özellikle bu iki olgunun birbirleri arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.

Bu araştırma, Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıkları ile küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerindeki rolü tespit etmeye yönelik gerçekleştirilmiştir.

Bu amaç doğrultusunda öncelikle araştırmanın kuramsal çerçevesi oluşturulmuş ve literatürde yer alan bilgiler taranmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında temelde aşağıdaki sorulara yanıtlar bulunmaya çalışılmıştır:

Araştırma sorusu 1: Araştırmaya katılan öğrencilerin sosyal medya kullanım alışkanlıkları nasıldır?

Araştırma sorusu 2: Araştırmaya katılan öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları nasıldır?

Araştırma sorusu 3: Araştırmaya katılan öğrencilerin sosyal medya kullanım alışkanlıklarının küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerinde bir rolü var mıdır?

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Sınırlılıkları

Anket çalışması ile verilerin toplanması 2015 yılı Mayıs ayının son iki haftasında Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi lisans öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Diğer fakülteler kapsam dışı bırakılmıştır.

3.2. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın yapıldığı dönem içerisinde fakültede birinci ve ikinci öğretim dahil olmak üzere 694 öğrenci eğitim görmektedir.

Sekiz farklı sınıftan eşit dağılımla rastlantısal olarak toplam 240 öğrenci (8 sınıf x 30 öğrenci) örneklem olarak hedeflenmiş ve 231 öğrenci sayısına ulaşılmıştır. Bu sayı 0,05 anlamlılık ve %95 güven düzeyine sahiptir (Yazıcıoğlu ve Erdoğan 2004: 50).

3.3. Veri Toplama Yöntemi

Ortaya konulan sorulara cevap bulabilmek için uygulamaya dayalı keşfedici bir araştırma modeli benimsenmiştir. Bu amaçla bir anket formu oluşturulmuş ve birincil veriler toplanmıştır.

1. araştırma sorusuna cevap arayan anket sorularının oluşturulmasında Çalışır'ın (2015: 123-133) ve Koçak'ın (2012: 260-265), 2. ve 3. araştırma sorularına cevap arayan anket

sorularının oluşturulmasında ise Çimen’in (2009: 137-140) konuyla ilgili çalışmalarından yararlanılmıştır.

Sorular üzerinde uzman görüşleri doğrultusunda çeşitli değişiklikler, ekleme ve çıkarmalar yapılmış ve araştırmanın amacına uygun hâle getirilmeye çalışılmıştır.

Araştırma için gerekli olan birincil veriler anket metodu uygulanarak toplanmıştır. Verilerin toplanmasında yüz yüze anket yöntemi kullanılmıştır.

Anket formunda, araştırmanın temel amaçlarına ulaşmayı sağlayacak ve öğrencilerin demografik özelliklerini belirleyecek iki grup soruya yer verilmiştir. Küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları tespit etmeye çalışan sorularda 5’li likert ölçeği kullanılmıştır.

3.4. Veri Analizi

Araştırma sonucunda elde edilen veriler, SPSS22.00 programına yüklenmiş ve araştırmanın amaçları doğrultusunda frekans, çapraz tablo, güvenilirlik analizlerine tabi tutulmuştur.

4. Araştırmanın Bulguları ve Değerlendirme

4.1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyo-Demografik Özellikleri

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyo-Demografik Özellikleri

CİNSİYET	Erkek	Kız	Toplam					
Frekans	94	135	229					
Yüzde	41	59	100					
YAŞ	17-23 yaş	23 yaş üzeri	Toplam					
Frekans	180	78,6	229					
Yüzde	49	21,4	100					
SINIF	1.Sınıf	2.Sınıf	3.Sınıf	4.Sınıf	Toplam			
Frekans	55	64	49	63	231			
Yüzde	23,8	27,7	21,2	27,3	100			
AİLE GELİR	950TL'den az	951-1500	1501-3000	3001-5000	5001TL üzeri	Toplam		
Frekans	33	92	65	25	12	227		
Yüzde	14,5	40,5	28,6	11	5,3	100		
İKAMET	Dvlr. Yurdu	Özel Yurt	Öğrenci Evi	Aile Yanı	Toplam			
Frekans	115	57	55	3	230			
Yüzde	50	24,8	23,9	1,3	100			
BÖLGE	Karadeniz	Marmara	Ege	Akdeniz	Doğu A.	Güney D.A.	İç A.	Toplam
Frekans	59	41	25	38	17	23	27	230
Yüzde	25,7	17,8	10,9	16,5	7,4	10	11,7	100
YERLEŞİM	Köy/Kasaba	İlçe	Şehir	Büyükşehir	Toplam			
Frekans	52	59	55	64	230			
Yüzde	22,6	25,7	23,9	27,8	100			

Tabloda da görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetlerinin dağılımı birbirine yakın oranlardadır. Öğrencilerin %78,6’sının (180 ögr.) üniversite genel yaş dağılımı olan 17-23 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Öğrencilerin sınıflara dağılımı da birbirlerine yakın oranlar da gerçekleşmiştir. Aile gelir grubu açısından örneklemin Türkiye gelir dağılımı oranlarına (www.tuik.gov.tr) bir sonuç verdiği ve orta ve alt

gruplarda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Öğrenciler %50 (115 ögr.) oranında devlet yurdunda ikamet etmektedirler. Öğrencilerin %25,7 (59 ögr.)’lik en büyük kısmı Karadeniz bölgesinden gelmektedir. Yerleşim yeri bakımından Büyükşehir, şehir, ilçe, köy/kasaba arasında öğrencilerin yakın oranlarda dağıldığı görülmektedir. Sonuç olarak, sosyo-demografik bakımdan dikkat çeken önemli bir farklılaşma söz konusu değildir.

4.2. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları

Tablo 2. Öğrencilerin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları

Kaç yıldır İnternet kullanıcısı	1 yıldan az	1-3 yıl	4-6 yıl	7-10 yıl	10 yıl üzeri	Toplam		
Frekans	11	43	108	53	15	230		
Yüzde	4,8	18,7	47	23	6,5	100		
İnt. Girme sıklığı	Her gün	Haftada birkaç	Ayda birkaç	Toplam				
Frekans	212	15	3	230				
Yüzde	92,2	6,5	1,3	100				
Geçirilen Süre	1 saatten az	1-3 saat	4-6 saat	7 saat üzeri	Toplam			
Frekans	27	126	56	22	231			
Yüzde	11,7	54,5	24,2	9,5	100			
Bağlantı şekli	Kişisel PC	Cep Tel.	İnt. Kafe	PC/Cep Tel	PC/Cep/Kafe	Toplam		
Frekans	66	121	1	39	4	227		
Yüzde	28,6	52,4	0,4	16,9	1,7	100		
Sosyal medyaya bağlanma amaçları				Her zaman	Sıklıkla	Bazen	Nadiren	Hiçbir zaman
Tanıdıklarımla (aile, arkadaşlar vb.) iletişim kurmak için (Skype, Whatsapp, e-posta vb.)				%38,7	%30,9	%23,9	%5,7	%0,9
Sosyal ağ sitelerine girmek için (Facebook, Twitter, Instagram, Ekşisözlük, Blog vb.)				%45,4	%36,7	%13,5	%2,6	%1,7
Eğlenceli vakit geçirmek için (Youtube vb. sitelerde müzik, film, tv)				%35,8	%33,2	%23,1	%6,1	%1,7
Oyun oynamak için (Farmville, Sims, Second Life, World of Warcraft, League of Legends)				%8,8	%11	%19,4	%26	%34,8
Haberleri takip etmek için (haber siteleri)				%25	%36	%28,5	%9,2	%1,3
Alışveriş yapmak için (Hepsiburada, Sahibinden, Amazon vb.)				%8,7	%15,3	%27,1	%24,5	%24,5
Eğitim ve araştırma için (Wikipedia, web siteleri, forumlar vb.)				%27,9	%35,8	%29,3	%5,7	%1,3
Yeni insanlarla tanışmak için				%6,7	%6,7	%16,1	%28,1	%42,4
Diğer (Lütfen belirtiniz)				%0	%0	%0	%0	%0

Araştırmaya katılan öğrencilerin genel olarak internet kullanım alışkanlıkları şu şekilde özetlenebilir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu (%92,2 – 212 ögr.) her gün internete bağlanmakta, ağırlıklı çoğunluğu (%70 – 96 ögr.) 4 ile 10 yıldan bu yana sosyal medyayı

takip etmekte, yarısından az fazlası (%52,4 – 121 öğr.) internete cep telefonu ile bağlanmakta ve yarısından fazlası (%54,5 – 126 öğr.) internette 1-3 saat zaman geçirmektedir. Öğrencilerin sosyal medyayı kullanım amaçlarına baktığımız da ise büyük ölçüde Facebook, Twitter, Instagram gibi sosyal ağlara girmek için (% 82,1 – 188 öğr.), Skype, Whatsapp gibi araçlar kanalıyla tanıdıklarıyla iletişim kurmak için (%69,6 – 160 öğr.), Youtube vb. sitelerde video izleyip, müzik dinleyerek eğlenceli vakit geçirmek için (%69 – 158 öğr.) sosyal medyayı kullanmaktadır.

Öğrencilerin internet ve sosyal medya kullanım alışkanlıklarını araştıran çalışmanın bu bölümünde elde edilen sonuçların Çalışır (2015: 123-133) tarafından gerçekleştirilen araştırma sonuçları ile benzerlik gösterdiği görülmüştür.

4.3. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Küreselleşmeye İlişkin Yaklaşımları

Araştırmaya katılan öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyan frekans tabloları aşağıda verilmiştir:

Tablo 3. Araştırmaya katılan öğrencilerin güncel konulardaki küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları

	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
Ülkemde hukuki haklarımı savunamazsam uluslararası yargı kuruluşlarına başvururum.	%34,3	%37,4	%17	%6,1	%5,2
Suriye iç savaşında tarafların kimyasal silah kullanması hâlinde BM'nin askerî müdahalede bulunmasını desteklerim.	%31,3	%27,3	%23,8	%7,9	%9,7
TBMM tarafından AB standartlarına ulaşmak için çıkarılan uyum yasalarını desteklerim.	%14,2	%36	%29,3	%14,7	%5,8
Türkiye'nin “Avrupa Birliği”ne girmesini desteklerim.	%14,2	%28,3	%26,5	%21	%10
ABD ile AB ülkelerinin askerî birliği olan NATO'ya üyeliğimizin devam etmesini desteklerim.	%19,9	%45,7	%21,3	%8,1	%5
Erasmus programı çerçevesinde Avrupa ülkelerine gitmeyi düşünürüm.	%34,4	%32,2	%22,9	%6,6	%4
Yabancı ülkelere arkadaşlarımın olmasını isterim.	%36,9	%42,2	%11,6	%6,2	%3,1

İmkânım olsa bir Avrupa ülkesinde yaşamayı tercih ederim.	%23,7	%17,4	%25,4	%20,5	%12,9
Avrupalıların Türkiye’de mülk edinip yerleşmesinde sakınca görmem.	%11,9	%22,0	%18,9	%20,7	%26,4
Günümüzde İngilizce öğrenmek bir zorunluluktur.	%57,5	%23,2	%6,1	%7,0	%6,1

Öğrencilere, ülke gündemine gelen küreselleşme ile ilgili konular sorulduğunda, tablo 2’den de anlaşılacağı üzere, belirli bir kararsızlık oranıyla birlikte küreselleşmeye dönük olumlu görüş eğilimi ağırlık kazanmaktadır.

Tablo 4. Araştırmaya katılan öğrencilerin küresel ürünleri tüketim oranları

	Her zaman	Sıklıkla	Bazen	Nadiren	Hiçbir zaman
Coca Cola şirketi içeceklerini içerim (Coca Cola, Fanta, Ice-tea, Sprite, vb.).	%18,7	%23,9	%30,9	%13,9	%12,6
Yabancı müzik dinlerim.	%17	%16,5	%34,3	%21,7	%10,4
Yabancı film izlerim.	%24,3	%31,7	%29,1	%11,3	%3,5
Yabancı restoran ve kafelere giderim (Mcdonalds, Burgerking, Starbucks).	%14,8	%17,0	%26,1	%22,2	%20

Araştırmaya katılan öğrencilere küresel ürünlerin tüketimi konusunda alışkanlıkları sorulduğunda Tablo 3’de görüleceği üzere, öğrencilerin %87,4’ü en yaygın küresel ürünlerden olan Coca Cola şirketinin ürünlerini değişen oranlarda tüketmektedir. Öğrencilerin %89,6’sı değişen oranlarda yabancı müzik dinlemektedir. Öğrencilerin %96,5’i değişen oranlarda yabancı film izlemektedir. Öğrencilerin %80’i değişen oranlarda yabancı restoran ve kafelere gitmektedir. Bu durum öğrencilerin küresel ürünleri önemli ölçüde kullandığını göstermektedir.

Öğrencilerin kullandıkları cep telefonu markası, tercih ettikleri filmler, takip ettikleri film yıldızları ve müzisyenler yerli ve yabancı olması bakımından araştırıldığında Tablo 5’de yer alan sonuçlar elde edilmiştir:

Tablo 5. Araştırmaya katılan öğrencilerin küresel/yerli ürünlere sahip olma ve tercih etme oranları

	Yabancı	Yerli
Kullanılan cep telefonu markası	%89,0	%11,0
Alınması düşünülen cep telefonu markası	%93,5	%6,5
En çok takip edilen müzisyen 1.sırada	%16,2	%83,8

En çok takip edilen müzisyen 2.sırada	%21,1	%78,9
En çok takip edilen müzisyen 3.sırada	%21,5	%78,5
En çok takip edilen film yıldızı 1.sırada	%43,2	%56,8
En çok takip edilen film yıldızı 2.sırada	%34,7	%65,3
En çok takip edilen film yıldızı 3.sırada	%31,3	%68,8
En beğenilen film 1.sırada	%61,1	%38,9
En beğenilen film 2.sırada	%61,7	%38,3
En beğenilen film 3.sırada	%62,4	%37,6

Araştırmaya katılan öğrencilere küresel ürünlerin tüketimi konusunda tablo 4’teki sorular sorulduğunda cep telefonu ve filmler konusunda ağırlıklı olarak küresel isimleri tercih ettiği, müzisyen ve film yıldızı konusunda da büyük ölçüde yerli isimleri tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin düşüncelerini ortaya koyan frekans tablosu aşağıda verilmiştir. Bu sorular SPSS programında güvenilirlik testine tabi tutulmuş 23 sorudan güvenilirliği olumsuz etkileyen 7 soru çıkarıldığında Cronbach’s Alpha sayısı 0,682 olarak tespit edilmiştir. Bu sayı 0,60-0,80 güvenilirlik düzeyini karşılaması dolayısıyla cevapların güvenilir olduğu söylenebilir.

Tablo 6. Araştırmaya katılan öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin düşüncelerini

	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
İnsan hakları, özgürlük, adalet, eşitlik gibi kavramlar küresel şirketlerin yeni sömürü biçimlerini kamufle etme amaçlı kullandıkları ideolojik söylemdir.	20,7	35,2	30,8	11,0	2,2
Küreselleşme, fırsatlar kadar riskler de taşıyan, olumlulukları kadar olumsuzlukları da barındıran bir değişim ve dönüşüm sürecidir.	35,0	45,6	15,0	3,1	1,3
Küreselleşme sürecinde ulus-devletin zayıflayan konumunu insanlığın evrensel değerlerde buluşması adına olumlu buluyorum.	12,6	34,4	34,2	15,3	5,4

İhsan TÜRKAL, “Sosyal Medya Kullanımının Küreselleşmeye İlişkin Yaklaşımlar Üzerindeki Rolü: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Örneği”, *Mavi Atlas*, 5/2015: 78-102.

Küreselleşme sürecinde ulus-devletin zayıflayan konumu insanlığı evrensel değerlere değil batının değerlerine yaklaştırmakta olduğu için olumsuz buluyorum.	19,8	26,1	32,4	17,6	3,6
Küresel güçler, demokrasi, insan hakları gibi kavramları ülkelerin iç işlerine karışmak için bahane olarak kullanmaktadırlar.	29,9	33,0	21,3	11,3	4,5
BM, NATO, IMF, AB gibi uluslararası örgütler batılıların dünyayı denetim altında tutmalarına hizmet eden kuruluşlardır.	29,2	29,2	21,5	13,2	6,8
Küreselleşme milli kültürlerin yok edilerek batı kültürünün hakim kılınmaya çalışılmasıdır.	24,8	34,2	24,3	13,5	3,2
Küreselleşme kültürün Amerikalılaşmasına yol açacak büyük bir risktir.	20,5	35,0	25,9	14,1	4,5
AB tüm kimlikleri yok ederek bir Avrupa üst kimliği yaratmaya çalışmaktadır. Bu sebeple Avrupa kültürüne karşı milli kültürümüzü korumalıyız.	43,5	28,7	16,6	7,2	4,0
Yabancı sermaye, istihdam yaratarak işsizliği önlemeye katkı sağladığı için ülke yararınadır.	15,5	28,3	28,3	18,3	9,6
Yabancı sermaye, ekonomimizin dışa bağımlı hâle gelmesine yol açtığı için ülke zararınadır.	21,8	27,3	28,2	16,7	6,0
Küresel ekonomi daha kaliteli ürünü daha düşük fiyata elde etmemizi sağlamaktadır.	11,5	29,5	35,5	16,6	6,9
Küresel ekonomi yerli üreticimize ve ulusal ekonomimize zarar vermektedir.	24,0	29,0	31,8	11,1	4,1
Küreselleşme kapitalizmin küresel boyutta yayılması sonucunda geri kalmış ve gelişmekte olan ülkelere daha fazla ürün ve hizmetlerin ulaşmasını sağlamaktadır.	18,3	29,5	30,4	17,9	4,0
Küreselleşme kapitalizmin küresel boyutta yayılması sonucunda hem ülkeler arasındaki hem de toplumsal sınıflar arasındaki uçurumu artırmaktadır.	21,5	32,7	28,3	13,5	4,0
Küreselleşmenin yol açtığı karşılıklı bağımlılık geri kalmış ve gelişmekte olan ülkeleri batılı ülkelere daha da bağımlı kılan olumsuz bir durumdur.	25,3	28,0	24,0	15,1	7,6

Öğrencilere küreselleşmeye ilişkin olumsuz yargılar içeren ifadeler sorulduğunda cevaplara katılım oranları %72,2, %62,9, %59, %58,4, %55,9, %55,5, %54,2, %53,3, %53, %49,1, %45,9 şeklinde olmuştur. Bu oranlar olumsuz yargılara katılımın yüksek olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte küreselleşmeye ilişkin olumlu yargı belirten ifadeler sorulduğunda katılım oranları %47,8, %47, %43,8, %41 şeklinde olmuştur. Bu oranlar olumlu yargılara da belirli ölçüde katılımın olduğunu göstermekle birlikte olumsuz yargılara katılım ölçüsünde olmadığı anlaşılmaktadır. Toplamda öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin daha olumsuz bir yaklaşım sahibi olduğu söylenebilir. Bu sonuçlar Çimen (2009: 66-122) tarafından gerçekleştirilen araştırma ile benzer bulgulara ulaşmıştır.

4.4. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıklarının Küreselleşmeye İlişkin Düşünceleri ve Yaklaşımları Üzerindeki Rolü

Araştırmaya katılan öğrencilerin internet ve sosyal medya kullanım alışkanlıklarının küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerindeki rolünün olup olmadığı ve varsa ilişkinin anlamlılığı ve gücü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla aşağıda yalnızca iki örneği bulunan çapraz tablo analizleri gerçekleştirilmiştir:

Tablo 7. Çapraz tablo

		Küreselleşme ulus-devletlerin anti-demokratik uygulamalarına sınırlamalar getirdiği için demokratikleşmeye katkı sağlamaktadır					Toplam
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
İnternete ne sıklıkla giriyorsunuz?	Her gün	27 %13,3	63 %31	70 %34,5	33 %16,3	10 %4,9	203 %100
		%93,1	%92,6	%90,9	%91,7	%100	%92,3
İnternete ne sıklıkla giriyorsunuz?	Haftada birkaç kez	2 %14,3	4 %28,6	6 %42,9	2 %14,3	0 %0,0	14 %100
		%6,9	%5,9	%7,8	%5,6	%0,0	%6,4
İnternete ne sıklıkla giriyorsunuz?	Ayda birkaç kez	0 %0,0	1 %33,3	1 %33,3	1 %33,3	0 %0,0	3 %100
		%0,0	%1,5	%1,3	%2,8	%0,0	%1,4
	Toplam	29 %13,2	68 %30,9	77 %35	36 %16,4	10 %4,5	220 %100
		%100	%100	%100	%100	%100	%100

Tablo 8. Ki-Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	2,111 ^a	8	,977
Likelihood Ratio	3,139	8	,925
Linear-by-Linear Association	,005	1	,943
N of Valid Cases	220		

Tablo 9. Çapraz Tablo

		Küreselleşme ulus-devletlerin anti-demokratik uygulamalarına sınırlamalar getirdiği için demokratikleşmeye katkı sağlamaktadır					Toplam
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Kaç yıldır sosyal medyasınız?	1 yıldan az	2 %18,2	3 %27,3	5 %45,5	1 %9,1	0 %0,0	11 %100
		%6,9	%4,4	%6,5	%2,8	%0,0	%5,0
	1-3 yıl	5 %12,2	14 %34,1	15 %36,6	5 %12,2	2 %4,9	41 %100
		%17,2	%20,6	%19,5	%13,9	%20,0	%18,6
	4-6 yıl	14 %13,3	34 %32,4	37 %35,2	17 %16,2	3 %2,9	105 %100,0
		%48,3	%50,0	%48,1	%47,2	%30,0	%47,7
	7-10 yıl	6 %12	15 %30,0	15 %30,0	10 %20,0	4 %8,0	50 %100,0
		%20,7	%22,1	%19,5	%27,8	%40,0	%22,7

	10 yıldan fazla	2 %15,4	2 %15,4	5 %38,5	3 %23,1	1 %7,7	13 %100,0
		%6,9	%2,9	%6,5	%8,3	%10,0	%5,9
	Toplam	29 %13,2	68 %30,9	77 %35,0	36 %16,4	10 %4,5	220 %100
		%100	%100	%100	%100	%100	%100

Tablo 10. Ki-Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	6,724 ^a	16	,978
Likelihood Ratio	7,267	16	,968
Linear-by-Linear Association	2,006	1	,157
N of Valid Cases	220		

Yukarıda yer alan iki örnek tablodan da anlaşılacağı üzere, iki değişken arasındaki Significant değeri 0,05 anlamlılık eşiğinin üzerinde yer almaktadır. Dolayısıyla iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bu sonuç doğrultusunda, öğrencilerin sosyal medya kullanım biçimlerinin küreselleşmeye ilişkin yaklaşımları üzerinde anlamlı herhangi bir farklılaşmaya yol açmadığını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Radyo, televizyon gibi daha eski iletişim teknolojilerinin toplum içerisindeki yaygınlaşma hızları ile karşılaştırıldığında yeni medyanın hayli kısa bir zaman dilimi denebilecek 10 yıllık süre içerisinde geniş kitlelere ulaşması beraberinde bu teknolojinin toplum üzerindeki etkisini gündeme getirmiştir. Özü itibarıyla yeni iletişim teknolojilerinin toplumsal hayata büyük ölçüde etki ettiği fikrinden hareket eden teknolojik belirleyicilik yaklaşımı doğrultusunda yeni medyanın da toplumun ekonomik, siyasal, kültürel organizasyonunda değişikliklere yol açabileceği düşünülebilir.

Teknolojik belirleyicilik yaklaşımı çerçevesinde bu çalışma ile Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıkları ve sosyal medya kullanımının küreselleşmeye ilişkin yaklaşımlar üzerindeki rolü araştırılmıştır.

Araştırma, son on yıl içerisinde kitlesel yaygınlık kazanan sosyal medyanın araştırma konusu olan öğrenciler tarafından da büyük ölçüde kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu sonuç yakın dönemde yapılmış olan diğer bir araştırma (Çalışır 2015: 123-133)'nın sonucu ile de tutarlılık göstermektedir. Bu anlamda sosyal medyanın öğrencilerin iletişim alışkanlıklarında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir.

Öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin düşüncelerinin önemli ölçüde olumsuz olduğu görülmüştür. Küreselleşmeye ilişkin literatürde yer alan olumlu ve olumsuz ifadeleri içeren soruların sorulduğu bu bölümden elde edilen sonuçlar öğrencilerin olumsuz görüşlere daha fazla katılım göstermesi yönünde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan öğrenciler küreselleşme kavramına şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Fakat öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin ülke gündemine gelen somut konulardaki yaklaşımları ve küresel ürünler konusundaki alışkanlıkları bu sonucu desteklememektedir. Öğrencilerin sanat, gıda, teknoloji vb. alanlardaki küresel ürünleri kullanma yönünde olumsuz bir davranış içerisinde olduğu saptanmıştır. Genel düşüncelerinin ve güncel konulardaki yaklaşımları ile küresel ürünleri kullanma alışkanlıkları arasında oluşan farklılaşma, sosyal psikoloji disiplini açısından ayrıca bir araştırma konusu olmaya açıktır. Bu yönde yapılacak bir araştırma ile aynı konuda farklı bağlamlar içerisinde ortaya konan farklı yaklaşım biçimlerinin sebeplerine açıklık getirilebilir.

Diğer yandan, keşfedici nitelikteki bu araştırma çerçevesinde, sosyal medyanın yaygın kullanımına rağmen öğrencilerin küreselleşmeye ilişkin yaklaşımlarında farklılaşmaya yol açan herhangi bir rolü tespit edilememiştir. Bunun nedenleri sınırlı medya etkilerine dönük yaklaşımlar bakımından araştırma konusu hâline getirilebilir. Deneysel çalışmalara dayalı olarak ortaya konan bu yaklaşımlar bireysel ve toplumsal değişkenlere bağlı olarak kitle iletişim araçlarının sınırlı düzeyde etkili olduğunu ileri sürmektedirler. Bireyi etken ve seçici olarak gören yaklaşımlar kitle iletişim araçlarından bireye ulaşan mesajların da toplumsal gruplar ve kültürel iklim içerisinde etkisiz kalabileceğini ifade etmektedir. Hâlâ değerliliğini koruyan bu yöndeki yaklaşımlar çerçevesinde yapılabilecek yeni araştırmalar çalışmanın sonuçlarını açıklığa kavuşturabilecek veriler sağlayabilir.

KAYNAKÇA

AKTAN, Coşkun Can (2003). “Global Ekonomide Değişim: Globalleşme”, *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*, ed. Coşkun Can Aktan, ss.119-148, Konya: Çizgi Kitabevi.

AKTAN, Coşkun Can (2003). “Globalleşme, Bölgeselleşme ve Yerelleşme” *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*, ed. Coşkun Can Aktan, İçinde ss.149-153. Konya: Çizgi Kitabevi.

AKTEL, Mehmet (2003). *Küreselleşme ve Türk Kamu Yönetimi*, İstanbul: Asil Yayın Dağıtım.

- ALANKUŞ, Sevda (2001). “Globalleşme, Yerelleşme ve Yerel Medya”, <https://khas.academia.edu/SevdaAlanku%C5%9F>, Erişim: 07.09.2015
- ALEXA (2015). “The Top 500 Sites On The Web”, http://www.alex.com/topsites?ax_atid=42ce7546-8fea-4480-9746-9d8996e4b9db, Erişim: 07.10.2015
- ALTAY, Derya (2005). “McLuhan ”, haz. Rigel Nurdoğan vd., *Kadife Karanlık*, ss.9-48, İstanbul: Su Yayınevi.
- ANDERSON, Paul (2007). What Is Web 2.0? Ideas, Technologies and Implications for Education. JISC Technology and Standards Watch, 1-64.
- BARTELSON, Jens (2000). “Three Concepts of Globalization”, *International Sociology*, 15 (2): 180-196.
- BAŞÇALIŞKAN, Aydan (2011). “Küreselleşme Sürecinde Görsel İletişim Stratejileri: Nescafé Reklamları”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BİCKART, Barbara ve Schindler, Robert M. (2001). “Internet forums as influential sources of consumer information. *Journal of Interactive Marketing*”, 15 (3), 31-40.
- BOYD, Danah M. (2008). “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 210–230.
- BRETTE, Olivier (1995). “Thorste in Veblen Theory of Institutional Change: Beyond Technology and Determinism”, *European Journal of the History of Economic Thought*, 10 (3): 455-477.
- BREİTENFELLNER, Andreas (1997). “Global Unionism: A Potential Player”, *International Labour Review*, 136 (4): 531-580.
- CASTELLS, Manuel (2013). *Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ÇİMEN, Sevcan (2009). “Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Küreselleşme Olgusuna Bakış Açıkları”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- COTTINGHAM, John (1995). *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- CROTEAU, David R. & William D. HOYNES (2003). *Media/Society: Industries, Images and Audiences*, London: SAGE Publications.

- CURD, Patricia (2012), "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/presocratics/>. Erişim: 11.01.2015
- ÇALIŞIR, Gülsüm (2009). "Küreselleşmenin Ortaya Çıkardığı Olayların Türkiye'deki Televizyon Haberlerine Yansımaları", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇALIŞIR, Gülsüm (2015). "Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Bir Çalışma", *NWSA-Humanities E-Journal of New World Sciences Academy*, ISSN: 1306-3111 / 1308-7320, <http://dx.doi.org/10.12739/NWSA.2015.10.3.4C0197>, 10 (3), 115-144
- DİLMEN, Necmi E. (2007). "Yeni Medya Kavramı Çerçevesinde İnternet Günlükleri-Bloglar ve Gazeteciliğe Yansımaları", *Marmara İletişim Dergisi*, 12, 114-132.
- DİNÇER Ömer ve Cevdet YILMAZ (2003). *Değişimin Yönetimi İçin Yönetimde Değişim*, Ankara: T.C. Başbakanlık Yayınları.
- DOYLE, Bob (2011). *Free Will The Scandal in Philosophy*, USA: I-Phi Press
- ERDOĞAN, İrfan ve Alemdar KORKMAZ (2010). *Öteki Kuram*, Ankara: Erk Yayınları.
- EROĞUL, Cem (1996). "Ulus-Devlet ve Küreselleşme", ed. Işık Kansu, *Emperyalizmin Yeni Masalı Küreselleşme*, ss. 47-60, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Facebook (2015). "Kilometre Taşları", <https://www.Facebook.com/FacebookTurkiye/info/?tab=milestone>, Erişim: 07.10.2015.
- FİSKE, John (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, çev: Süleyman İrvan, Ankara: Ark Yayınları.
- FRİEDMAN, Thomas (2003). *Küreselleşmenin Geleceği Lexus ve Zeytin Ağacı*, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Boyner Yayınları
- GERAY, Haluk (2003). *İletişim ve Teknoloji: Uluslararası Birikim ve Medya Düzeninde Yeni Medya Politikaları*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- GİDDENS, Anthony (1996). *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- GRUNİG, James E., (2009). "Paradigms Of Global Public Relations in An Age Of Digitalisation", *PRism*, 6(2), 1-19.

- GÜNGÖR, Nazife (2013). *İletişim Kuramlar Yaklaşımlar*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- HGSE Multimedia Lab Knowledge Center (2015), “Podcast Production Technologies“, <http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k1967&pageid=icb.page23750>, Erişim: 12.10.2015
- HOEFER, Carl (2010), "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), <http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/#toc>. Erişim: 01.07.2015
- KAHRAMAN, Murat (2013). *Sosyal Medya 101 2.0 Pazarlamacılar İçin Sosyal Medyaya Giriş*, 2. Baskı, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- KAPLAN Andreas M & Michael HAENLEİN (2010). “Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media”, *Business Horizons*, 53 (1): 59-68.
- KARA, Tolga (2013). *Sosyal Medya Endüstrisi*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- KOÇAK, N. Gizem (2012). *Bireylerin Sosyal Medya Kullanım Davranışlarının Ve Motivasyonlarının Kullanımlar Ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İncelenmesi: Eskişehir’de Bir Uygulama*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- LAPLACE, Pierre Simon (1902). *A Philosophical Essay on Probabilities*, London: Chapman and Hall Ltd.
- MCQUAIL, Denis ve Sven Windahl (1993). *İletişim Modelleri*, çev. Mehmet Küçükkurt, Ankara: İmaj Yayınları.
- MCLUHAN, Marshall (1964). *Understanding Media*, Boston: The MIT Press.
- MCLUHAN, Marshall (2013). *Gutenberg Galaksisi*, çev. Gül Çağalı Güven, Ankara:Yapı Kredi Yayınları.
- RICHARDSON, W. (2009). *Blogs, Wikis, Podcasts And Other Powerful Web Tools For Classrooms*. USA: Corwin Press.
- RUSSELL, Bertrand (1947). *History of Western Philosophy*, Great Britain:Unwin Brothers Ltd.
- SAFKO, Lon (2010). *The Social Media Bible: Tactics, Tools, and Strategiesfor Business Success*, New Jersey: John Wiley and Sons.

- SAFKO, Lon v& David K. BRAKE (2009). “*The Social Media Bible: Tactics, Tools, And Strategies For Business Success*”, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- SEVERİN, Werner J. & James W. TANKARD JR. (1982). *Communication Theories*, Toronto: Copp Clark Ltd.
- SOLİS, Brian & Deirdre BREAKENRIDGE (2009). *Putting the Public Back in Public Relations*, New Jersey: Pearson Education.
- SUNGUR, Suat (2008). “Kültürel Emperyalizmin Ötesi: Küreselleşme, İletişim ve Yeni Uluslararası Düzen”, *Be Kent Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 1 (1): 94-138.
- ŞAHİN, Köksal (2007), *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus-Devlet*, 1. Baskı, İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayıncılık
- ŞEN, Bülent (2008). “Küreselleşme: Anlamlar ve Söylemler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18: 147-162.
- TUIK (2014). “Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması”, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=18633>, Erişim: 20.10.2015.
- TUMBLR (2015). “Basın Açıklaması”, <https://www.tumblr.com/press>, Erişim:12.10.2015.
- TEKİNALP, Şermin & Ruhdan UZUN (2013), *İletişim Araştırmaları ve Kuramları*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- TÖRENLİ, Nurcan (2005). *Bilişim Teknolojileri Temelinde Haber Medyasının Yeniden Biçimlenişi: Yeni Medya, Yeni İletişim Ortamı*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- UZUN, Ruhdan (2013). “Teknoloji Merkezli Yaklaşımlar”, ed. Erkan Yüksel, *İletişim Kuramları*, ss.107-126, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- VİRİLİO, Paul (2000). *The Information Bomb*, London: Verso.
- VOGT, Brandon (2011). *The Church and New Media*, USA: Our Sunday Visitor.
- WORDPRESS (2015). “A live look at activity across”, <https://wordpress.com/activity/>, Erişim: 12.10.2015
- YAYLAGÜL, Levent (2013). *Kitle İletişim Kuramları*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- YAZICIOĞLU Yahşi ve Samiye ERDOĞAN (2004). *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Detay Yayıncılık.

YÜKSEL, Erkan (2013). “İletişim Kuramlarına Giriş”, ed. Yüksel Erkan, *İletişim Kuramları*, ss. 2-34, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

YUMLU, Konca (1994). *Kitle İletişim Kuram ve Araştırmaları*, İzmir: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.

Mehmet Fatih ELMAS

Arş. Gör. | Res. Assist.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludağ University, Faculty of Arts & Science, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
m_fatihelmas@hotmail.com

KANT'TA PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ MERKEZİNDE “TANRI” VE “RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ”

Özet

Kant'ın felsefesinde aklın teorik kullanımı ekseninde bilgi ancak *kavramın* temelinde bir *görü* bulunduğunda mümkündür. Diğer bir deyişle, kavramsal yapılar özünde görüsel içerikle desteklenmedikleri takdirde, salt kavram ile bilme edimi gerçekleşemez. Fakat insan bilişinde, tesisi bakımından hiçbir görüye bağlı olmayan bazı kavramlar bulunmaktadır: özgürlük, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü. Ona göre, bu mefhumlar inanç dairesine ait olduklarından dolayı epistemik açıdan anlaşılabilirler. Bu nedenle onlar, aklın teorik kullanımından değil, fakat pratik kullanımından hareketle incelenmelidir. Gelgelelim, aklın farklı kullanımlarını tesis eden ve teorik işleyişten pratiğe geçişe imkân tanıyan anahtar *transendental özgürlüktür*. Her ne kadar düşünme kuvveti olarak akıl teorik fonksiyonları içerisinde derin bir antinomiye düşse de, aynı kuvvet, *transendental özgürlükü* işe koymakla pratik fonksiyonları çerçevesinde bu karmaşadan kurtulmaya çalışır. Bu çalışmada, ilk olarak, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü mefhumlarının teorik bir örgü içerisinde değil, sadece ahlaki bakımdan ele alınabileceği tartışılacaktır. İkinci olarak, bu tartışmada bir derinleşmeyle, sözü edilen mefhumların objektif gerçekliklerini pratik akıl çerçevesinde nasıl edindikleri gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Teorik Akıl, Pratik Akıl, En Yüksek İyi, Özgürlük, Tanrı, Ruhun Ölümsüzlüğü.

“GOD” AND “IMMORALITY OF THE SOUL” IN KANT WITHIN THE CONTEXT OF *CRITIQUE OF PRACTICAL REASON*

Abstract

Knowledge within the axis of theoretical use of reason in Kant's philosophy is possible only when *concepts* can be grounded via *intuitions*. In other words, the act of knowing does not eventuate simply by the way of conceptual frameworks because of the fact that concepts have to be supported intuitional content in their essential roots. However, there are such concepts or notions in human cognition take place notwithstanding depend on any intuition with respect to their constitution: Freedom, God, and immortality of the soul. He claims that these notions cannot be understood epistemically because they were belong to the field of belief. Therefore, they must be investigated through the capabilities of practical use of reason not theoretical one. Yet, *transcendental freedom* is the key that establish the different uses of reason possible while enabling a transition from the theoretical use to the practical. Despite the faculty of reason falls a deep antinomy in its theoretical function, the same faculty tries to escape this perplexity in its practical use via utilizing *transcendental freedom*. First of all, in this study, it will be discussed that notions of God and the immortality of the soul can be considered solely from the perspective of morality not within a theoretical lexicon. Secondly, deepening on this discussion, it will be shown that how these notions gain their objective reality within the field of practical reason.

Keywords: Theoretical Reason, Practical Reason, Summum Bonum, Freedom, God, Immortality of the Soul.

1. Giriş

Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde belirtildiği üzere deneyimin ve deneyim nesnelere tesisi veya en genel anlamda “bilgi” söz konusu olduğunda düşünme kuvvetinin (yani aklın) bir nesneyle ilgili kullanılışı kategorileri, diğer bir deyişle anlama yetisinin saf kavramlarını gerektirir. Çünkü kategoriler/saf kavramlar olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. Dahası, saf teorik akıl çerçevesinde bilgi, ancak kavramların temelinde bir görü var ise mümkündür. Şu hâlde ne görüsüz kavram ne de kavramsız görü tek başına bilginin oluşmasını sağlayabilir: “İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür (Kant 1993: 66 [A 51/B 75]).¹ Yine de düşünme kuvveti olarak aklın özel türden kavramları olan ideler dikkate alındığında bunların birer nesne olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Kant’ın vurgusuyla, idelerin gerçekliği yalnızca saf pratik akılca temin edilebileceğinden, burada görüleme ihtiyacı olmaksızın da idelerin düşünmeye açtığı alana dair kategoriler aracılığıyla pekâlâ düşünülebilirler. Çünkü kategoriler yapı ve köken bakımından görülerden bağımsızdır ve hep bir nesneye işaret ederler. Kategorilerin idelere uygulanmasında –görü nesnesi söz konusu olmadığından– pratik aklın, en yüksek iyi kavramıyla ortaya koyduğu bir nesneyle –en yüksek iyinin olanaklılığı için ihtiyaç duyulan kavramların gerçekliğiyle– idelerin gerçekliği, gerçekten var oldukları gösterilir. Bilindiği gibi, bahsedilen ideler de “özgürlük”, “ölümsüzlük” ve “Tanrı” olmak üzere üçlü bir sınıflamaya tabi tutulur. Bu yazıda, Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı metni ekseninde bu üç ideden ikisi üzerine bir inceleme yapılmaktadır.

2. Saf Aklın Diyalektiği: “En Yararlı Yanlış Yol”

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk ana bölümü olan “Transendental Öğeler Öğretisi”ni şu sözlerle bitirir:

Böylece tüm insan bilgisi görüler ile başlar, buradan kavramlara geçer, ve ideler ile sonlanır. Gerçi her üç öge açısından *a priori* bilgi kaynakları taşıyor olsa da –ki bunlar ilk bakışta tüm deneyimin sınırlarını küçümsüyor görünürler–, tamamlanmış bir eleştiri bizi tüm aklın pratik kullanımında bu öğeler ile hiçbir zaman olanaklı deneyim alanının ötesine geçemeyeceğine, ve bu en yüksek bilgi-yetisinin gerçek görevinin tüm yöntemleri ve bunların ilkelerini yalnızca tüm olanaklı birlik ilkeleri

¹ “Kant 1993: 66” notasyonu, *Saf Aklın Eleştirisi* diye karşılamayı tercih ettiğimiz *Kritik der reinen Vernunft*’un Türkçe çevirisindeki (*Arı Usun Eleştirisi*) sayfa numarasını; “[A 51/B 75]” ise metnin sırasıyla (“A” ile işaret edilen) 1781 ve (“B” ile işaret edilen) 1787 tarihli edisyonlarındaki sayfa numaralarını göstermektedir. Çalışmada, bu metin için Türkçe çeviriden yararlanma yoluna gidilse de, terminolojik gerekçelerle kimi değişikliklerde bulunulmuştur.

–aralarında ereklerin birliği en önemlisi olmak üzere– ile uyum içinde doğanın en içlerine dek ulaşabilmek için kullanmak olduğuna, ama hiçbir zaman onun sınırlarının ötesine yükselmemesi gerektiği çünkü onun dışında bizim içi boş uzaydan başka birşeyin bulunmadığına inandırır (Kant 1993: 328 [A 702-03/B 730-31]).

İlk ana bölümünün, bilimin ya da teorik bilginin inanca yer açmak adına ortadan kaldırılması ve dogmatik metafiziğin reddiyle sonuçlandığı eserin, yani *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci ana bölümü olan “Aşkınsal/Transendental Yöntem Öğretisi”nde ise Kant akıl eleştirisini genişleterek sürdürür. Ona göre aklın saf kullanımının teorik bilgide “kurucu” değil, fakat “düzenleyici” bir işlevinin olması, ilk bakışta kabul edilebilir görünmez. Çünkü akıl idelerle düşünülenin bir karşılığı (veya real) olmasını ister; ancak bu isteğinin boş olduğunu görmekte de gecikmez (Kant 1993: 364 [A 795/B 823]). Şeylerin kendisine teorik bakımdan ulaşamayan akıl, yine de *doğal bir yatkınlık olarak* metafizik ilgilere sahiptir. Bununla birlikte, Kant için saf aklın felsefi olarak derinlikli bir biçimde incelenmesinin bir tek yararı vardır. O da aklın bir bilgi *organonu* olarak kullanılamayacağını göstermektir (Kant, a.g.y.). Bu durumda aklın meşru ve meşru olmayan kullanım biçimlerinden söz etmek gerekir. Bunun için ise Kant’a göre öncelikle, tıpkı anlama yetisinde olduğu gibi, aklın bilgilerinin de bir çeşidinde bir kanun/yasa (*kanon*) koyucu olup olmadığı sorusunu sormak gereklidir. Diğer bir deyişle, sorulmak istenen meseleyi şu şekilde formüle etmek mümkündür: Aklın kullanımı için bir *kanundan* söz edilebilir mi? Kant, *yasa* ile genel olarak belirli bilişsel yetilerin doğru kullanılmasının bütünlük açısından *a priori* ilkelerinin tespit edilmesini anlar (Kant 1993: 364 [A 796/B 824]). Örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki genel mantık kısmı, hem anlama yetisi hem de akıl için bir *yasa* işlevi görür. Burada önemli olan, bir bilişsel gücün doğru kullanımından söz edilemediği takdirde olası bir *kanundan* da söz edilemeyeceğidir. Bu nedenle Kant’a göre, sürekli diyalektiğe götürdüğü için aklın spekülatif kullanımına yönelik bir *kanundan* söz edilemez. Saf aklın spekülatif kullanımına ait bir *kanun* olmadığından onun meşru bir kullanımının da sözü edilen bağlamda herhangi bir imkânı yoktur. Çünkü meşru kullanım ancak ve ancak aklın pratik kullanımına aittir.

Böylece aklın bir kullanımı rafa kaldırılırken bu kullanım ekseninde filizlenen bir başka kullanımı belirir. Buradan hareketle Kant, felsefesini insana ait meşhur sorularıyla²

²“ Ne bilebilirim?” (*Was kann ich wissen?*), “Ne yapmalıyım?” (*Was soll ich tun?*), “Ne umabilirim?” (*Was darf ich hoffen?*). Bu sorular ise anlaşılacağı üzere esasen “İnsan nedir?” (*Was ist der Mensch?*) sorusuna bağlanır (Kant 1993: 367 [A 804-05/B 832-33]).

sürdürerek “üzerindeki yıldızlar” ile “içindeki ahlak yasası”nı bir ve aynı ilişkide kavramaya çalışır:

İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da önemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetisine farkedilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor (Kant 2014: 174).

Saf Aklın Eleştirisi’nin “Transendental Diyalektik” kısmında aklın kullanım biçimlerini sınıflandıran Kant, bilindiği üzere, sonrasında geleneksel metafiziğin temel problemlerini tartışır. Geleneksel metafizikte ele alınan “ruh”, “kozmos” ve “Tanrı” kavramlarını sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirerek bu üç kavrama ilişkin yapılan hatalı akıl çıkarımlarını tespit etmek için uğraşır. Ona göre özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı, aklın epistemik bakımdan problematik olan ideleri olarak kalırlar. Fakat bunlar, aklın pratik kullanımında, insan yaşamına yön veren ilkeler olarak insandan, eylemlerinde kendilerine gerçeklik kazandırılmasını isteyen üç ide olarak karşımıza çıkarlar. Yani insan akli, bu idelerin uygulama alanında gerçekleştirmesini ister. Böylece, idelerin hatalı kullanımlarının tespitiyle aynı zamanda onların meşru olarak nasıl kullanılacaklarının de yolu gösterilmiş olur. Diğer bir deyişle ilgili saptamalar, aynı zamanda, aklın teorik kullanımından aklın pratik kullanımına geçişini olanaklı kılar. Aklın teorik kullanımı zemininde meşru kullanımı sadece aklın anlama yetisi işlemlerini düzenlemesiyle mümkün iken, pratik kullanımı düzleminde idelerin meşru kullanımı ise, her ne kadar duyular ötesi bir alana ilişkin bilgi sağlamasa da, düşünme üzerinden özel bir bilme tarzına kapı aralayacaktır.

Şimdi, bu konuyu derinleştiren *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin ikinci kitabı ise şu sözlerle başlamaktadır: “İster teorik ister pratik kullanılışı göz önünde tutulsun, saf aklın her zaman bir dialektiği vardır; çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar, bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir” (Kant 2014: 117).

Fakat görümsüz kavramlar boş olduğu için, bütün kavramları görülerle ilişkilendirmek gerekir ve görüler nesnelere sadece görünüşler olarak tanıttığından dolayı, koşulsuz olanın idesi görünüşlere kendi başına şeylermişçesine uygulandığında zorunlulukla bir kuruntu doğar. Akıl bu kuruntuya ilişkin sorgulamaya zorlanır. Bu sorgulama ise ancak akıl yetisine ilişkin bütünlüklü bir eleştiriyle mümkündür. Kant, saf aklın diyalektiğinden doğan antinomiye insan aklının saptığı “en yararlı yanlış yol” olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu yanlış yol aynı zamanda doğru yolun kapısını açmaya yarar. Bununla, varoluşumuzu rahatça sürdürebileceğimiz bir düzene ilişkin bakış açısı kazanma olanağı elde ederiz.

Saf aklın teorik kullanımında söz konusu diyalektiğe yönelik çözüm önerisi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ayrıntılı olarak verilmiştir. Fakat bu çözüm önerisi, pratik kullanım açısından bir anlam ifade etmez. Çünkü saf pratik akıl, pratik koşullu olanda koşulsuz olanı “en yüksek iyi” adı altındaki “nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak” arar. Felsefe, Kant’a göre, tam da bu ideyi pratik olarak belirleme çabasıdır. Bu anlamıyla felsefe, “en yüksek iyinin içine konacağı kavrama ve en yüksek iyiyi gerçekleştirecek davranışa işaret etmekteydi” (Kant 2014: 118).

3. Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçiş

Aklın meşru kullanımlarını saptama çerçevesinde Kant’ın sözünü ettiği dört antinomiden biri olan “nedensellik” ile ilgili problem, yani “özgürlük antinomisi”, sadece spekülative metafiziğin önüne bir set çekmekten ibaret bir tartışma barındırmayıp, aynı zamanda Kant’ın etik anlayışının da merkezini oluşturur. Aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişi olanaklı kılan en üst yön, “transendental özgürlük”tür. Çünkü akıl teorik kullanımında nedensellik kavramından hareketle kategorik ya da koşulsuz olana doğru arayışında düştüğü antinomiden, pratik düzlemde kurtulmaya çalışır. Kant, aklın teorik kullanımını serimlerken özgürlüğün problematik karakterde bir *ide* olduğunu göstermeyi başarmıştır. Şimdi ise pratik akıl açısından özgürlük kavramının nesnel bir gerçekliğinin olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir:

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunlu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın –hatta teorik aklın– sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar (Kant 2014: 3-4).

Kant için özgürlük, olanaklılığı *a priori* bilinen tek idedir. Dolayısıyla da Tanrı ve ölümsüzlük idelerine ancak onun aracılığıyla nüfuz edilebilir. Çünkü bu ideler özgürlük gibi ahlak yasasının koşulu değil, “bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır” (Kant 2014: 4). Şu hâlde bu idelerin olanaklılığı ancak pratik açıdan kabul edilebilir.³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin Ön sözünde söz konusu mesele yönünden amacını çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir: “Öyleyse, biz yine alalım eleştirinin silahlarını elimize ve olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlaksal kullanımında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım” (Kant 2014: 5).

Şimdi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk ana bölümünü kapatan sözlerin tersine bu kez pratik akıl söz konusu olduğundan kısaca serimlenen yukarıdaki probleme dair *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin “Giriş”inde şu deyişler yer almaktadır:

Elimizdeki Eleştiride ilkelerden başlayarak kavramlara ve ancak kavramlardan, olabildiği yerde, duyulara gideceğiz; oysa teorik akılda duyulardan başlayıp işi ilkelerde bitirmemiz gerekiyordu. Bunun nedeni ise yine şudur: bu defa konumuz istemdir ve akli nesnelere ilgisinde değil, istemle ilgisinde ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele almamız gerekir. İşte burada, deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır; böyle bir istemeyi belirleyen nedenlerle ilgili kavramlarımızı saptama, bu kavramları nesnelere, sonunda da özneye ve öznenin duyusalılığına uygulama denemesi ancak bundan sonra yapılabilir, özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor ve ancak kendisinin ilgili olabileceği nesnelere belirliyor (Kant 2014: 17-18).

Kant’a göre insan bir yanıla fenomen olarak duyulur dünyanın doğa mekanizmine tabidir diğer yanıla da doğa yasalarından bağımsız bir belirlenimi kendinde taşır (Kant 2014: 106). Bu durumda nedensellik kavramını iki farklı düzlemde veya anlam bağlantısında ele almak zorunludur: *Özgürlük* olarak nedensellik kavramı ve *doğa zorunluluğu* olarak nedensellik kavramı. Doğa zorunluluğu olarak nedensellik, “şeylerin, kendi başlarına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla, dolayısıyla görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgilidir.” (Kant 2014: 103). Yani, burada varoluşun zaman içinde belirlenmesi esastır. Özgürlük olarak nedensellikte ise kendi başına şeylerin belirlenmelerinden söz edilebilir. Kant’a göre bu

³ Kant burada özgürlük aracılığıyla Tanrı ve ölümsüzlüğün nesnel gerçekliğini ve bunları saf aklın bir gereksinimi olarak kabul etmenin zorunluluğunu göstermektedir.

birbirine zıt görünen iki kavram da aynı oranda korunmak istendiğinde yapılması gereken şey, bir şeyin zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla doğa zorunluluğunun yasası uyarınca işleyen nedenselliği sadece görünüşüne ve özgürlüğü de aynı şeyin kendi başına şey oluşuna bağlamak gerekliliğidir (Kant 2014: 104). Fakat bu uygulama –yani birbirine karşı bu iki kavram tek ve aynı eylemde birleştirmek istendiğinde– yapılmak istendiğinde de ortaya ciddi zorluklar çıkmaktadır. Çünkü öznenin özgürlüğüyle doğa zorunluluğu normal şartlarda bir arada bulunamaz. Özgürlüğün duyulur dünyasına ait bir varlıktaki doğa mekanizmiyle birleştirilmesi noktasında ortaya çıkan güçlüklerden biri, özgürlüğün tümüyle yok olma ihtimalidir. Kant, bu güçlüğü şu şekilde çözülebileceğini ifade eder:

Zaman içindeki varoluş yalnızca, dünyadaki düşünen varlıkların duyusal bir tasarımlama biçiminden ibaretse, bu yüzden de kendi başına şeyler olarak düşünen varlıkları ilgilendirmiyorsa, o zaman bu varlıkların yaratılışı kendi başına şeylerin yaratılışıdır; çünkü yaratılış kavramı varoluşun duyusal tasarımlama biçimine ve nedenselliğe ilişkin olmayıp, ancak noumenonlarla ilgi içine sokulabilir. Dolayısıyla, duyulur dünyasındaki varlıkların yaratılmış olduklarını söylediğimde, bu açıdan onlara noumenonlar olarak bakarım. Nasıl, Tanrı’nın görünüşlerin yaratıcısı olduğunu söylemek bir çelişki olursa, onun, eyleyen varlıkların (noumenonlar olarak) varoluş nedeni olan yaratıcı olarak, aynı zamanda duyulur dünyasındaki –dolayısıyla görünüşler olarak– eylemlerin yaratıcısı olduğunu söylemek de bir çelişkidir. (Zamandaki varoluşu kendi başına şeyler için değil, yalnızca görünüşler için geçerli olan bir şey diye kabul ettiğimizde) görünüşler olarak eylemlerin doğal mekanikliğine dokunmadan özgürlüğü kabul etmek, olanaklı olabiliyorsa, eyleyen varlıkların yaratılmış varlıklar olması, burada en ufak bir değişikliğe yol açmaz, çünkü yaratılış bu varlıkların duyusal varoluşuyla değil, düşünülür varoluşuyla ilgilidir, bu yüzden de görünüşlerin belirlenme nedeni olarak görülemez; ama dünyadaki varlıklar kendi başına şeyler olarak zaman içinde varolsalardı, durum bambaşka olurdu; çünkü o zaman tözün yaratıcısı, aynı zamanda bu tözdeki bütün mekanikliğin de yaratıcısı olurdu (Kant 2014: 112).

Kant’a göre insan özgür olduğunu (empirik) deneyime bağlı olarak bilemez, çünkü (empirik) deneyim anlama yetisinin kategorilerine bağlıdır. Bu durumda, insan özgür olduğunu nasıl bilebilmektedir? Eğer bunu biliyorsa bu bilgi ona deneyimden başka bir yerden gelmek durumundadır. Kant, bu bilginin kaynağını, insanın içinde duyduğu buyruk olarak belirler. Bu, aklın temel olayıdır. Bu bakımdan, insan özgür olduğunu ancak dolaylı olarak bilebilir. İnsanın pratik aklın buyruğunu bilmesi onu özgürleştirir.

Yani özgürlük, ahlaki bilgiyle gerçekleşir (tıpkı Spinoza’da olduğu gibi).⁴ Bu bakımdan insanda özgürlüğün nedenselliği gerçekten vardır. Özgür olmak, özgürlük idesine uymaktan başka türlü davran(a)mamak, yani yasaya uymak anlamına gelir. Öyleyse, pratik akıl, teorik akıldan farklı olarak davranışlara yönelik ödev adında kurallar getirir. Bu kurallar, doğa yasalarından bütünüyle farklıdır. Çünkü ödevde emirler-buyruklar vardır, ki onlar zorunluluk taşırlar. Örneğin, “Yapmalısın!”, “Mecbursun!” vb. gibi. Ancak bir şeyi yapıp yapmamakta kişi bütünüyle özgürdür: irade özgürlüğü. Burada sorumluluk da özgürlüğe dayalıdır, yani söz konusu olan istemeyi yöneten aklın nedenselliğidir. Bu tür bir nedensellik fenomenler dünyasının nedenselliğine tabi olmayıp yalnızca aklın pratik kullanımı teorik kullanımının öğelerine bağlıdır: “Ahlak yasasıyla ilişkimize tek vermemiz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür. Biz gerçi özgürlük aracılığıyla olabilen, pratik akılla saygı duymamız için bize sunulmuş bir ahlak ülkesinin yasa koyucu üyeleriyiz, ama aynı zamanda uyruğuyuz da, başı değil” (Kant 2014: 91).

Şu durumda, Kant’ın saf aklın antinomisine ilişkin çözümünden doğan birtakım sonuçlar olacaktır. Bu bağlamda pratik ilkeler açısından ahlaklılık bilinci –erdem– ile onun sonucunda ortaya çıkan mutluluk beklentisi arasında, her ne kadar analitik olarak bilinemesse de organik-zorunlu bir ilişki vardır. Ahlaklılık, en yüksek iyinin ilk koşulu olarak en üstün iyidir. Mutluluk da bunun ikinci ögesidir. Bu bağlamda saf pratik aklın nesnesinin bütünü, en yüksek iyi oluşturur (Kant 2014: 129). En yüksek iyiyi gerçekleştirmek için her türden çaba, saf pratik aklın buyruğudur.

4. “En Yüksek İyi” ve Onun Gerçekleşme Koşulları Olarak “Tanrı” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü”

Kant’ın felsefesinde özgürlük ile duyular üstü, akılla kavranan bir alana, metafizik diyara adım atılır. Onun felsefesinin *numene* açılan kapısı burasıdır. Metafizik alanla ilgili teorik bilgi her ne kadar mümkün olmasa da pratik akla dayalı inançla bu alana ilişkin bir şeyler öğrenmek mümkündür. Pratik akıl sayesinde aklın ideleri gerçeklik kazanmaktadır. Fakat bu idelerin bizatihi gerçekliğinin *teorik olarak* bilinmesi mümkün değildir. Örneğin, Tanrı pratik akıl için bir idealdir, ancak onun gerçekliği akıl tarafından asla bilinemez. Bununla birlikte, koşulsuz olanı aramaya yatkınlığından dolayı akıl mükemmel ve zorunlu olanı düşünmekten geri duramaz. Fakat öznel bir ihtiyacı karşılamak için zorunlu olanı bilebileceğimiz zannına kendimizi kaptırarak hataya düşeriz. Bu hatayla Tanrı’nın varlığını ispat yoluna gireriz, ki bu uğurda nice

⁴ Konuyla ilgili olarak, *bkz.* Spinoza 2011.

deliller ileri sürülmüştür. İleri sürülen bu delillerden hiçbiri Tanrı’nın varlığı sorununun epistemik bir mesele olmadığını anlayamamıştır. Kant’a göre asıl mesele bunun ahlaki bir sorun olduğunu kavramaktır. Bu nedenle o, bilginin sınırları dışına sürüklediği bu sorunu, inanç alanına taşır.

Kant’a göre ahlak yasası, saf istemeyi belirleyen tek formel nedendir. Formel olması nedeniyle de istemenin her türlü içeriğinden veya nesnesinden soyutlanmıştır. Bu yüzden, saf istemeyi belirleyen neden, en yüksek iyi değildir, fakat en yüksek iyiyi ve onun gelişmesini saf istemenin nesnesi hâline getiren neden, ahlak yasasıdır. Bu bakımdan en yüksek iyi kavramı en üst koşul olarak ahlak yasasında içerimlenir. Dolayısıyla ahlak yasası saf istemenin hem nesnesi hem de kavramıdır. Pratik akıl ile gerçekleşecek olan varoluşunun formu aynı zamanda saf istemeyi belirleyecektir (Kant 2014: 120). Bu durumda ortada hâlâ yanıtlanmayı bekleyen bir soru vardır: “En yüksek iyi, pratik olarak nasıl olanaklıdır?” Kant’a göre bu sorunun yanıtlanması hayli zordur, çünkü en yüksek iyinin birbirinden oldukça farklı iki ögesi vardır: mutluluk ve ahlaklılık. Bunlar arasındaki ilişki henüz analitik olarak bilinmemektedir. Bunun nedeni ise görünüşler arası ilişkilerin, kendi başına şeylerin bu görünüşlerle olan ilişkisi sayılmasıdır (Kant 2014: 125). Hâlbuki Kant’a göre bu ilişki sadece ve/veya ancak pratik bakımdan zorunlu olarak, *a priori* bilinebilir. Bu nedenle, olanağı deneysel ilkelere yaslanmadığı için, en yüksek iyi kavramı ancak transendental olarak türetilir. Öyleyse, en yüksek iyinin olanaklılığının koşulu sadece *a priori*-epistemik ilkelere dayanmalıdır.

Ahlak nasıl mutlu olunacağına ilişkin bir öğreti değil, fakat daha ziyade mutluluğa nasıl layık olunacağına yöneliktir (Kant 2014: 141-142). İnsan, mutluluğa layık olmaya gereksinmelidir; ondan pay almaya değil. Ancak, liyakat ve pay almanın birleşme olanağı akıl sahibi bir varlığın yetkin istemesindedir. Aslında Kant için bu hususun teorik bilme bakımından imkânı yoktur, fakat insan akli böyle bir imkânı düşünebilir. Bu durumda, insanı mutluluğa layık kılan, onun ahlaklılığıdır. O hâlde mutluluğa layık olma, ahlaklılığa bağlıdır. Ahlak yasası insandan “en yüksek iyi”nin gerçekleştirilmesini ister. “En yüksek iyi” kavramında mutluluktan pay almanın koşulu, ahlaki davranıştır. Demek ki, ahlaklılık ile mutluluğun birleştiği bir düzenin varlığını isteyebiliriz.

“En yüksek iyinin gerçekleşmesi”nin bir koşulu ruhun ölümsüzlüğüdür: “Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir” (Kant 2014: 132). En yüksek iyinin en üst koşulu ise niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğudur. Bu uygunluk, ahlaklı bir varlığın ulaşması gereken

nihai amaçtır. Bir başka deyişle, istemenin ahlak yasasına tam uygunluğu aslında kutsallıktır. Fakat bu kutsallık duyulur dünyadaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun en son evresine dek ulaşamayacağı bir yetkinliktir. Ancak bu uygunluğa pratik açıdan zorunlu oluş içinde rastlanabilir. Bu sonsuz ilerlemenin mümkün şartı ise akıl sahibi varlığın sonsuza kadar süregiden varoluşunun varsayılmasında saklıdır. Buna karşılık, bu sonsuza dek giden bitmez-tükenmez çaba bir şekilde engellenir. Sadece zaman koşulunun kendisi için bahis konusu olmadığı Sonsuz Varlık, ahlak yasasına uygunluğun tümünü görür ve herkesin en yüksek iyiden aldığı payda onun kutsallığına rastlanabilir. Öyleyse en yüksek iyi pratik açıdan ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır:

Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlak yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur (Kant 2014: 133).

Ruhun ölümsüzlüğü postulatı/koyutu, Kant’ın teorik bakımdan belirlediği bir varsayım veya epistemik bir problem değildir. Daha ziyade ahlak yasasının belirlediği istemeden hareketle erişilen bir vargı-inançtır ve en yüksek iyinin gerçekleşmesi için zorunlu bir koyuttur: “Sürenin, ahlak yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar” (Kant 2014: 143).

Kant’a göre ahlak yasası, saf aklın buyruğu olarak en yüksek iyinin ilk kısmı olan ahlaklılığın zorunlu yetkinliği sorununa yol açar. Ancak bu sorun tam olarak sonsuzlukta çözüme kavuşabileceği için ölümsüzlük postulatına veya koyutuna ihtiyaç duyulur. Yine ahlak yasası en yüksek iyinin ikinci bileşeni olan mutluluğa gönderir. Mutluluk söz konusu olduğunda ise tam uygun bir nedenin varlığına ihtiyaç duyulur: Tanrı. Kant, Tanrı’nın varlığını, en yüksek iyinin olanağıyla zorunlulukla ilişkili olan bir postulat/koyut olarak tesis eder:

Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı’nın varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödevle bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrı’nın varoluşuyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrı’nın varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur (Kant 2014: 136).

O hâlde, saf pratik aklın görevi ve/veya ödevi insanı “en yüksek iyi”yi istemeye zorlamaktır.⁵ En yüksek iyinin gerçekleşmesi için kabul edilmesi gereken varlık, doğanın en üst nedeni olarak Tanrı’dır. En yüksek iyiyi gerçekleştirme insan için ödevdir. Bu bakımdan, böyle bir imkânın kabulü, ödevle bağlı bir zorunluluktur. Bu noktada altı çizilmesi gereken bir husus da Tanrı’nın varlığının kabulünün bilgi değil, ahlaki bir inanç olduğudur. Çünkü Tanrı idesi, ahlak yasasının zorunlu bir sonucudur. Bu bakımdan, en yüksek iyinin gerçekleşmesi Tanrı’nın varlığına bağlı olduğu için, onun varlığının kabulü, ahlaki açıdan bir zorunluluktur:

Şimdi bu kavrama [Tanrı’ya] pratik aklın nesnesine göre bakmak istediğimde, görürüm ki, ahlak ilkesi bu kavrama ancak en yüksek yetkimliğe sahip bir dünya yaratıcısı varsayımıyla olanaklı bir kavram olarak izin verir. O her şeyi bilir olmalıdır ki, davranışımı, niyetimin en derinine kadar, bütün olabilecek durumlarda ve bütün gelecek için bilsin; tam güçlü olmalıdır ki, davranışıma uygun sonuçlar versin; aynı şekilde her yerde hazır, öncesiz-sonrasız vb. olmalıdır. Böylece ahlak yasası, saf bir pratik aklın nesnesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, en yüksek varlık olarak ilkvarlığın kavramını belirler; bunu aklın fiziksel (ve daha yüksek gelişmesinde metafiziksel) yürüyüşü, dolayısıyla bütün teorik yürüyüşü yapamamıştı. Demek ki Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlaka ait bir kavramdır; aynı şey, aklın pratik kullanılışındaki koyutlar olarak yukarda ele aldığımız diğer kavramları için de söylenebilir (Kant 2014: 151-152).

Sonuç olarak, en yüksek iyinin gerçekleşmesinin imkânı özgürlük, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğüne bağlıdır. Bu üç kavram varsayılmazsa, en yüksek iyi olanaksızdır. Böylece, aynı zamanda bir dünyada mümkün en yüksek iyinin varoluşunu buyuran pratik yasayla, saf teorik aklın bu üç kavrama sağlayamadığı nesnel gerçeklik, pratik akılla kazandırılmış olur. Çünkü pratik akıl, pratik bakımdan zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin olanağı için bu kavramlara zorunlulukla ihtiyaç duyar ve ihtiyaç duyulan bu kavramlar –en yüksek iyinin gerçekleşme olanağının temelleri oldukları için– için ve kurucu hâle gelirler. Bununla birlikte, Kant’ta Tanrı ve ölümsüzlüğe inanç, özgürlüğe inanç kadar güvenilir bir temele sahip değildir.

KAYNAKÇA

KANT, Immanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

⁵ İnsan da en yüksek iyiye ancak ahlak yasasına saygıyla zorunlu olarak yönelir.

KANT, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları.

SPINOZA, Benedict de (2011). *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Neva BOYNUKALIN

Arş. Gör. | Res. Assist.

Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fak., Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane Univ., Fac. of Communication, Public Relations and Publicity Dep., Gümüşhane-Turkey
nevaaa86@gmail.com

AÇLIK, FAKİRLİK, ÇOCUK İŞÇİ, YAMYAMLIK VE TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA *HANSEL VE GRETTEL*

Özet

Nesilden nesile aktarılan birer kültürel miras, ulusal ve uluslararası sözlü geleneğin birer ürünü olan ve edebî nitelik taşıyan masallar, toplumların yapısını ve o toplum içindeki insan ilişkilerini çözümlene bakımından oldukça önemlidir. Uluslararası bir nitelik taşıyan Grimm Kardeşler'in ünlü masalı Hansel ve Gretel de bu bağlamda incelenmeye değer bulunmuştur. Masalın temelini oluşturan açlık ve fakirlik, bir yuvaya sahip olma, çocukların birer işçi olarak çalıştırılması, tüketim ve açlığın getirdiği yamyamlık konuları ele alınan başat meselelerdir. Buna ek olarak, toplumsal cinsiyet rolleri bakımından da Hansel ve Gretel kardeşlerin masaldaki rolleri çalışmada eleştirilen bir diğer temadır.

Anahtar Kelimeler: Masal, Yamyamlık, Çocuk İşçi, Toplumsal Cinsiyet, Hansel ve Gretel.

HANSEL AND GRETTEL IN TERMS OF HUNGER, POVERTY, CHILD LABOR, CANNIBALISM AND GENDER

Abstract

Fairy tales which are cultural heritages from generation to generation, also a product of national and international oral tradition and having literary features, are so important in terms of analyzing the structure of the societies and their human relations. Brother Grimm's famous fairy tale Hansel and Gretel which has international qualification is observable in this regard. Hunger and poverty, possession of a home, employing the children as workers, cannibalism as a result of consumerism and hunger are the main matters that are dealt with. In addition to this, Hansel and Gretel siblings' roles in terms of gender roles is the other issue that is criticized in the study.

Keywords: Fairy Tale, Cannibalism, Child Worker, Gender, Hansel and Gretel.

Bu çalışma, Alman Grimm Kardeşler’in *Hansel ve Gretel* adlı masalını, genel olarak sürekli *aç kalma korkusu* duyan bir üvey annenin açgözlülüğe bitişik kimliği bağlamında, çocuklarını kendi kaderlerine terk etme eğiliminin ebeveyn ihmalkârlığıyla birlikte merkeze alınması, barınağın yüceltilmesi, çocuğun bir ekonomik getiri olarak görülmesi ve yeme eylemi odağında tüketim bakımından incelemektedir. Buna ek olarak, vahşi kapitalist sistemin dayattığı zorlu yaşam koşullarının ve ebeveynlerin hayat mücadelesinin kendi çocuklarından dahi vazgeçmeye zorlayan acımasızlığı da masalın altını çizdiği üçüncü başat mesaj olarak dikkate alınabilir. Bu sonuncu bakımdan, rahatlıkla Grimm Kardeşler’in masalı için kapitalist yaşama biçiminin hayatta kalmak için bencilce kararlar vermek zorunda kalan yabancılaşmış bireyine yöneltilmiş yıkıcı bir eleştiri olduğu söylenebilir. İkinci olarak, masalda *yeme* eyleminin belirleyici bir motif olması da gerek gizil biçimde vurgulanan bir tüketme tutkusunu gerekse insan yeme motifi, yani yamyamlık (cannibalism) bağlamında dikkate alınabilir. Ne var ki burada, yamyamlık kavramını hem tarihsel ve somut gerçekliği içinde hem de simgesel olarak (yeme ve tüketme eyleminin tüketim kültürü içindeki kutsanışı olarak) değerlendirmek belki de daha doğrudur. Masalda gizli bir düşünce olarak dile gelen bir diğer ileti de *ekonomik bir getiri olarak çocuk*’tur. Aksi takdirde, masalda ilkin anne-babalarına bir yük olarak algılanan Hansel ve Gretel’in mücevherlerle eve dönmeleriyle birlikte, birden bire benimsenen ve aileye kabul edilen kimseler oluşlarını başka türlü izah etmek güçtür.

Bir Barınak Olarak Ev ve Aile Mefhumu

Grimm Kardeşler’in ünlü masalının ilk cümlesi doğrudan ev olgusuna gönderme yaparak şu şekilde başlamaktadır: “Çok eskiden orman kıyısında minik bir kulübe varmış” (Eğitim 2012: 3). Okuyucunun zihninde öncelikle bir ev imajı çizip ve ardından evin içinde yaşayanlardan bahsederek bu ev içinde yaşayanların bir aile bütünlüğü içinde olduğunu vurgular. “Burada yoksul bir oduncu ve ailesi yaşıyormuş. Oduncunun, iki küçük çocuğu varmış. Oğlunun ismi Hansel, kızınıninki Gretel’miş” (Eğitim 2012: 3). *Hansel ve Gretel*’de barınak vakası, aile olma ve tek çatı altında bir yaşam sürme, bir arada bulunma ve çocukların bu barınaktan mahrum bırakılması bakımından oldukça önemlidir. Aile ve içinde bulunulan ev, daima korunaklı olan, tek çatı altında birleştirici ve bütünleştirici bir sığınak algısı taşımaktadır. Barınak güvenli bir sığınaktır ve dış tehlikelere karşı koruyucu bir vasfa sahiptir. Barınma ihtiyacı da canlılara doğuştan verilmiş bir güdüdür ve her canlı barınabildiği yerde kendini güvende ve huzurlu hisseder. Sokaklar, caddeler ve ev dışı alanlar kötülöklere açıkken; evin içi bir kulübe dahi olsa tüm dış etkenlere karşı emniyetlidir. Ne var ki bu masalda üvey anne inisiyatifiyle ve tamamen maddi çıkarlar doğrultusunda Hansel ve Gretel’in evden uzaklaştırılması bu algıyı tamamen yerinden ederek ailenin yozlaşmasına örnek teşkil etmektedir. Oduncu olan baba ailesini geçindiremeyecek kadar zor duruma düşmüştür ve neredeyse aç kalma endişesiyle durumu eşiyle paylaşmıştır. Duruma, “Madem durumumuz bu kadar kötü... Sabah erkenden çocukları ormana götür. Uzak bir yere bırak. Nasılsa yolu bulup geri

dönemezler. Böylece iki boğaz eksilmiş olur." şeklinde yaklaşır. Kardeşlerin maddi kaygılar sebebiyle ailenin ve beraberliğin simgesi olan evden uzaklaştırılmaları, aile olma olgusunu da yerle bir ederek barınmaya dair tüm algıları da yok etmiştir. Bettelheim, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Yoksulluk ve yoksunluk bir insanın karakterini geliştirmez, fakat onu daha bencil, başkalarının acılarına karşı daha duyarsız yapar ve bu yüzden şeytani eylemlere daha meyilli hâle getirir" (Bettelheim 1999: 157).

Üvey anne zoruyla ormana terk edilen çocuklar yuvadan uzaklaştırılırsalar bile aslında yine bir anne kucağına, doğaya emanet edilmişlerdir. Orman; vahşi hayatı, kültürsüzlüğü, bilinmezliği, doğal olanı ve dolayısıyla dişiliği simgelemektedir. "İşlenmiş toprak ve planlanmış (akıllıca) bir şehirle ilişkilendirilen güneşin gücünün tam tersine, dişil bir esasa dayanan orman, (Tanrıça ve meçhullükle ilişkilendirilmiş, bilinçaltının tehlikeli tarafı) dişiliğin sembolüdür" (Markman 1983: 35). "Yuvayı dişi kuş yapar gibi" öğretilere göre bir evi barınak hâline getiren, bütünlüğü ve kollayıcı olan evin annesidir. Öz anneleri olmayan Hansel ve Gretel'in evden uzaklaştırılarak anaçlığın ve aynı zamanda bilinmezliğin simgesi olan ormana bırakılmaları, ormanda karşılaşacakları vahşi cadıya ve başlarına geleceklere de bir işaretir aslında. Bir barınaktan edilen kardeşler, başka bir barınak arayışıyla ormanda meçhule doğru yürürler. Ölümcül karşıtlık hem ebeveyn ilgi ve korumasına muhtaç çocukların yalnız başlarına ormana bırakılmalarında hem de yüceltilen aile yapısının yozlaşarak ailevi ilişkilerden arınmış bir aile şeklinde karşımıza çıkar. Aile ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda daima anne-baba refakatine ihtiyaç duyanın çocuklar olduğu ve fedakârlığın da ebeveynlere düştüğünü görürüz. Grimm Kardeşler, bu algıyı tamamen yıkmış, anne-babayı maddi olarak rahatlatması bakımından çocuklardan feragat edildiği bir masal tasarlamıştır. Çocuklar, âdeta çıkarlara hizmet edilmediği durumda işten çıkartılabilecek işçiler konumundadır.

Hansel ve Gretel'in uzaklaştırıldıkları evin bir barınak ve aile kurumunu temsil etmesinin yanı sıra masaldaki diğer ev olan ormandaki cadının şekerden yapılmış evi de üzerinde düşünmeye değerdir. Babaları tarafından ormana terk edilip yola dizdikleri çakıl taşları sayesinde tekrar eve dönebilen kardeşler, dayanılmaz hâle gelen açlık ve sefaletten dolayı yeniden ormana bırakılmış ve bu sefer kuşların yoldaki ekmek kırıntılarını yemeleri sebebiyle eve dönememiş, ormanda neredeyse açlıktan ve yorgunluktan ölecek dereceye gelmişlerdir. "Sonunda ormanın açıklık bir yerine ulaşmışlar. İleride güzel bir ev görünüyor. Çocuklar, yaklaşınca evin pasta ve şekerlemelerden yapıldığını görmüşler. Duvarları bisküvi, pencereleri şeker, kapısı da çikolatadanmış" (Eğitim 2012: 10). Bettelheim, şekerden yapılmış evin en ilkel tatmine dayanan bir mevcudiyeti temsil ettiğini savunur. "Çocuklar, kontrol edilemeyen istekleri tarafından büyülendikleri için, kuşların ekmek kırıntılarını yemesinin onları bir şeyleri yeme konusunda uyarması gerekmesine rağmen, onlara güvenlik ve barınak sağlayacak şeyi yemekten dahi başka bir şey düşünmezler" (Bettelheim 2012: 158). Karınları aç olan Hansel ve Gretel, şekerden yapılmış evi görünce deliye dönerler ve evi yemeye başlarlar. Şekerden yapılmış

ormandaki bu ev, açlığın ve oral tatminin bir göstergesidir. Açlık vesilesiyle evden uzaklaştırılan kardeşler bir yandan bundan dolayı şeker evi yemeye korkarken bir yandan da güdülerinin verdiği baştan çıkarıcılığa dayanamayarak duygularına ket vuramamaktadırlar. Masallar, çocukların zihinsel ve entelektüel olgunluğa ulaşmadan önce onların imgesel dünyalarını oluşturan temel biçimlerdir. Bettelheim, masalların da rüyalar gibi bilinçaltı içeriğinin oluşumuna katkıda bulunduğunu ifade eder ve ekler: “Örneğin rüyalarda, imgelemlerde ve çocuğun hayal dünyasında olduğu gibi, içinde ikame ettiğimiz bir ev vücudu, çoğunlukla da anne vücudunu temsil edebilir” (Bettelheim 2012: 158). *Hansel ve Gretel*’de de şekerden evi yiyen çocukların kendi bedenini gıda olarak sunan iyi bir anneye ve onun tarafından beslenme ihtiyacına vurgu yapmaktadır. “O sırada evin kapısı açılmış. İçeriden yaşlı, çirkin bir kadın çıkmış. İki kardeş korkudan ellerindeki yiyecekleri düşürmüşler. Korkmayın, demiş. Haydi, içeri girip karnınızı doyurun” (Eğitim 2012: 10). Fakat ne yazık ki şekerden yapılmış evin içinde yaşayan kadın, yamyamlık eğilimleri olan vahşi bir cadıdır. Çocuklar, bir anne ihtiyacı ve açlık güdüsüyle evi yerken; cadı ise kardeşleri yemeyi düşünmektedir.

Aşırı Yeme İsteği Olarak “Yamyamlık”

Yeme ve dolayısıyla tüketme güdüsüyle ortaya çıkan yamyamlık olgusu *Hansel ve Gretel*’de ele alınması lüzumlu bir diğer konudur. Yamyamlık; mitolojik, efsanevi, masalsı ve destansı birçok türe konu olmuştur. Bu olgu, çoğunlukla bir cadı ya da doğaüstü bir varlıkla bağdaştırılmış ve kahramanların bu cadının ya da varlığın gazabına uğramasıyla nihayetlenmiştir. Charles Zika, “Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images” adlı makalesinde, popüler Batı bilinci ve kültüründe yamyamlığın cadılar için temel bir özellik olduğundan bahseder (Zika 1997: 77). *Hansel ve Gretel* de yamyamlık konusunu işleyen masalların en bilinen örneklerinden biridir. Masallarda insan yeme üzerine yapılan araştırmalar sonucunda, insan yeme motifinin insana zulmetme ya da intikam alma amacıyla yapıldığına rastlanmıştır. Masallarda insan yeme, çoğunlukla beslenmenin bir yolu olarak ifade edilir ve açlığı gidermek adına insanları bir bütün olarak ya da vücudunun belli bir kısmını pişirip yemek veya yutmak şeklinde yer alır. “Yaşlı kadın, aslında kötü yürekli bir cadıymış. Küçük çocukları kandırıp onları evine getirir, sonra da pişirir yemiş. Bu pasta evi de çocukları tuzağa düşürmek için yapmış” (Eğitim 2012: 12). “İnsan vücutları, cadıların kana bulanmış ayınlarının ana merkezidir; ister ziyafette, merhemlerde, tozlarda ya da iksirlerde kullanılsın ister cadıların kurbanları zehirlemek ve kuraklık getirmek ya da şeytanca davranmak için havada uçmasını sağlasın, tüm bunlar ikincil ilgililerdir” (Zika 1997: 86). Anadolu, Tatar (Kazan) ve Başkurt Türklerinin masallarında insan yeme motifi üzerinde duran Atnur, masallardan şu şekilde bahseder: “Diğer masal grubunda ise doğrudan yamyamlık hikâyeleri söz konusu değildir. Bu masalarda kahraman evlenme, para kazanma, ülkeden kovulma gerekçesiyle yolculuğa çıkar ve farkında olmadan yamyamın ülkesine gelir veya onunla karşılaşır” (Atnur 2011:136). *Hansel ve Gretel*’de

de ormanda kaybolan kardeşler, cadının şekerden yapılmış eviyle tesadüfen karşılaşır ve onun ağına düşerler.

Batı kültürü için ise cadı figürünün yamyamlık olgusuyla ilişkisi 15. ve 16. yüzyıllara dayanmaktadır. "Yamyamlık, Avrupa metaforlarının ötekileştirme ve ilkel olan için kullanılanlarından biridir. Fakat kurban etme Hristiyanlığın merkezine ve özellikle Orta Çağ sonlarına ait bir inanış ve ayinsel bir davranış olduğundan yamyamlık aynı zamanda Avrupa tininin merkezinde tehditkâr bir şekilde yer almış bir metafordur da" (Zika 1997: 78). Başlarda eril olarak imgeleyen cadı, zaman içinde feminen bir biçim almış; vahşi bir figür ya da çocuklarını öldürüp yiyen şeytan anne olarak temsil edilmiştir. Cadının bir yamyam olarak betimlenmesi yalnızca edebî bir geleneğe aracılık etmez; aynı zamanda 15. ve 16. yüzyıl görsel kültüründe sunulan endişeleri ve kaygılardan da kaynaklanır. Zika, makalesinde yaptığı analizinde Batı kültüründe cadıların yamyamlığını genellikle saldırganlık olarak algılanmış, kadın cinselliğine dayanan ahlaki bozukluk korkularına bağlar (Zika 1997: 79). Birçok cadı imajında özellikle şiddetin cinsel biçimine vurguda bulunduğu ve çoğunlukla da bu şiddetin hadım etme ile son bulduğu savunulmuştur. Zika, cadıların kusursuz cinsel düzene ve bu düzeni sürdürme konusundaki endişelere karşı bir yıkıcı güç olarak betimlendiğini iddia etmektedir. Kahramanların vücudunun bir parçasını ya da tamamını yeme eğilimindeki bir cadıyı konu edinen bir eserin sosyal hassasiyete ve toplumdaki bozulmaya göndermede bulunduğunu ifade eder (Zika 1997: 97).

Cadılar masallarda çoğunlukla atlatılması gereken bir badire olarak karşımıza çıkar. Masal kahramanlarının cadı karşısında verdikleri mücadele, gerçek hayatta insanların hayat karşısında verdikleri mücadeleyi resmeder. Cadıların masallardaki yahut hikâyelerdeki tasvirlerine bakıldığında insan etini yiyen ya da kan emen bir tüketici olarak tasarlandığını görürüz. Esasen, temel bir ihtiyaç olan açlık duygusunu bastırma niyetiyle ortaya çıkan yeme güdüsü giderek bedenleri dahi tüketme eğilimine dönüşmüştür. "Platon akıllı olmanın ve entelektüel yaşamın yegâne ölçüsünün, zihni bedenden kaynaklanan her türlü irrasyonel yönelimden arındırmakla mümkün olabileceğini söylerken, aslında bedensel arzu ve istekleri akıldışı duyarlık alanının ya da başka bir deyişle, duyumsal dünyanın başlangıcı sayarak lanetlemiş olmaktadır" (Köse 2010: 155). Masallardaki cadı figürüne bakıldığında bedensel içgüdülerle, zihni ve mantığı devre dışı bırakarak davrandıklarını görürüz. Fiziksel dürtülerine karşı koyamayarak yani akıl yoluyla bedeni ehliştiremeyerek başka bedenleri tüketme arzusuna bürünmüşlerdir. "Ortaçağ'da, ruh ve beden ikiliğini düşmanlık ilişkisi temelinde kavramsallaştıran lanetleyici bir eğilim söz konusudur. Buna göre beden, şeytanın arazisidir" (Fiske'den akt. Köse 2010: 156). Şeytani davranış, fiziksel dürtü ve irrasyonel yönelimler doğrultusunda gerçekleşir. Cadıların insan bedenini yutması, kanını emmesi ya da bedeninin bir parçasını yemesi tam da bu görüşü yansıtmaktadır.

Kanı emilen, vücudunun bir bölümü ya da bir parçası yenen kahramanın ise çoğunlukla çocuk olması hiç de rastlantısal değildir. “Cadı sahnelerinde yer alan çocuk, kadın cadılara atfedilen zührevi hazzın ve bundan mütevellit oluşan cinsel bozukluğun bir sembolüdür. Onlar, şeytana kurban edilerek, kazanlarda kaynatılarak ve fırınlara atılıp tabaklarda servis edilerek cadıların şiddetinin birer nesnesi olmuşlardır” (Zika 1997: 99). *Hansel ve Gretel*’de de *Hansel*’i kafeste besleyerek onu şişmanlatmayı ve ardından da onu yemeyi planlayan bir cadı figürü vardır. Önce şekerlemelerle çocukları kandırarak onları içeri almayı başaran ve karınlarını doyuran anaç tavırlı kadın, çocukları pişirip yemeyi planlayan bir cadıya dönüşmüştür. Âdeta şehvetli, çekici ve baştan çıkarıcı bir kadından menopoza girmiş, göğüsleri sarkmış, çocuklarına bakmaktan ve doyurmaktan vazgeçmiş, bebek katili bir anneye dönüşmek gibi (Zika 1997: 99). 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başlarındaki görsel ve basılı alanda kötü kalpli kadın imgesindeki artış, bu tip, çocuklara zarar veren ve cadılıkla suçlanan kadınların artışıyla doğru orantılıdır ve belki de bunu, bu dönemde Avrupa’daki bebek katilleriyle ilgili davaların artmasıyla da ilişkilendirilebilir (Zika 1997: 99). Aynı zamanda, 16. yüzyılda Avrupa’da Hristiyanların birbirine uyguladığı vahşet arttıkça, Amerika’da da Hristiyanların Hristiyan olmayanlara karşı uyguladığı vahşet aynı şekilde artmıştır ve cadılar Hristiyan toplumunun hem geleneksel hem de son zamanlardaki düşmanı gibi lanse edilmiştir. Bunun neticesinde, bu düşmanlar giderek Hristiyan masumiyetinin ve kaybolmaya yüz tutmuş bütünlüğünün yıkıcıları olarak yansıtılmıştır. Bu yansıtma, Hristiyanlıkta Orta Çağ’a ait şarap içme (Hz. İsa’nın kanı) ve ekmek yeme (İsa’nın eti) ayini biçiminde modellenmiştir. Hristiyan ibadet ve sembolünün merkezi olan bu ayin bedene, kana ve vücudun parçalarına odaklanmıştır ve 14. ve 15. yüzyıl Hristiyanlığında sürdürülmüştür (Zika 1997: 101). Tüm bunlardan dolayı, Hz. İsa’nın kanını içme ve etini yeme ayini, sosyal yönden anlamlı ve güçlü bir sembol hâline gelmiştir. Bu yüzden, cadıların masum çocuklara uyguladığı şiddet bu ayinin geleneksel bir sembolüdür ve popüler kültürün bir parçası olan masallara bile sirayet edip günümüze kadar gelmiştir.

Beyaz Çakıl Taşları Ya da “Kendi Yolunu Kendin Döşe”

Hansel ve Gretel’de kardeşler eve para getirme talebiyle olmasa da yine maddi bir çıkar için evden iki boğazın eksilmesi sebebiyle gönderilirler. Masallarda ev imgesi ve aile mefhumundan yukarıda bahsetmiştik. Bir barınağı, korunaklı olan yerde kalmayı, aile olmayı simgeleyen *ev* kavramından uzaklaşmak da yine bambaşka anlamlar teşkil etmektedir. Masallarda, bulunduğu evden ya da yurdundan uzaklaşan kahraman(lar)ın yolculuğa başlaması onun çocukluktan çıkıp olgunluğa attığı adımı simgeler. “Cinsel birleşme (simgesel anlatımı öpüşme), evlilik, yolculuk, tecrit, doğayla baş başa kalma, bedensel dayanıklılığın sınanması, yaşlı erkeğin iktidarını sarsma ya da yok etme temel erginlenme ölçütleridir” (Sezer 2012: 20). Evden tecrit edilen *Hansel ve Gretel* barınaktan ve ailevi destekten mahrum bırakılmış, yalnız başına hayat mücadelesiyle baş etme durumunda kalmıştır. “Evden uzaklaştırılan kahraman bu serüveni sırasında masum

insanları yemek isteyen olağanüstü bir varlıkla mücadeleye girer, bu mücadeleyi kazandıktan sonra hedefine ulaşır” (Atnur 2011:136). Şekerden yapılan eve davet edilen Hansel ve Gretel cadı tarafından gayet güzel ağırlanmış, ikram edilen kurabiye, pasta, süt ve çeşitli meyvelerden yemişlerdir. Ertesi sabah ise cadı asıl niyetini açıklamış, Hansel’i evin bir odasındaki kafese kapatmış ve Gretel’i de hizmetçi gibi kullanmaya başlamıştır. Hansel ve Gretel için olgunlaşma sürecini başlatan mücadele de burada baş göstermektedir. Artık, kardeşlerin görevi kendilerini bu cadıdan korumak ve zaferle bu işin üstesinden gelmektir. “Kahramanın yamyamlık yapandan kaçması ve onun çeşitli şekillerde öldürülmesi bu masalların ana olayıdır” (Atnur 2011:136). Hansel’i kafese kapatan cadının amacı onu her gün düzenli doyurarak şişmanlamasını sağlamak ve ardından fırında pişirerek yemektir. Gretel’i fırındaki ekmeklerin pişip pişmediğini kontrol etmesi için görevlendirmiş ancak Gretel ekmeklere uzanamadığı için kendisi fırına bakmak durumunda kalmıştır. “O anda Gretel’in aklına bir kurnazlık gelmiş. Hızla atılmış. Cadıyı fırının içerisine itivermiş. Sonra fırının demir kapağını sıkıca kapatıp arkasından sürgülemiş” (Eğitim 2012: 15). Masallarda, yenecek konumda olan kahramanın yaşı yamyama göre daima daha küçüktür. Ayrıca bu kahraman çaresiz, yalnız ve mağdur gösterilir. Ancak, bu Hansel ve Gretel’de de olduğu gibi, kahramanların aklını kullanması, fırsatları değerlendirmesi, kendi çıkar yolunu bulma girişimleri ve kurnazlık yaparak zafer kazanmasıyla tam tersi bir hâl alır. Artık, kandırılan ve fırına kapatılan yamyam cadı; özgür ve gücü elinde bulunduran kahramanlardır. Fırın imgesi *Hansel ve Gretel*’de bize değişimi ve dönüşümü ifade eder. Fırın ya da ocak, ana rahminin ve dönüşümün gerçekleştiği simyadaki tekneyi simgeler (Markman 1983: 35). Hansel ve Gretel için de dönüşüm, cadının fırına atılmasıyla başlar. Cadı, fırına atılarak yok edilmiştir ve artık hayat Hansel ve Gretel için yeni başlangıçlara gebedir. Acizlikten güce, hapsedilmişlikten özgürlüğe, muhtaçlıktan zenginliğe dönüşümün ifadesidir. Yamyam cadının fırına atılmasıyla tüm gerçeklik ters yüz edilir ve masalın akışı yön değiştirir. Artık, Hansel ve Gretel kendi yolunu çizmiş, hem kendilerinin hem de babalarının hayatlarının kurtarıcısı olmuşlardır. Hansel ve Gretel, yoksullukla mücadele ederken kendi çocuklarından vazgeçmeyi göze almış bir ailenin refaha kavuşması yönüyle umudun ve zaferin masalıdır.

Cinsiyet Rollerini Bakımından Karakterlerin Masaldaki Yeri

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta ise toplumsal cinsiyet bağlamında *Hansel ve Gretel*’in ele alınması olacaktır. İlk kez evden uzaklaştırıldıklarında kardeşlerden erkek olan Hansel’in aklını kullanarak yola çakıl taşlarını dizmesi ve bu taşları takip ederek eve dönmeleri, erkeğin daima kadından daha güçlü olduğunun altını çizmektedir. Kadın, kardeşi bile olsa erkeğin gölgesindedir, daha zeki olan ve çözüm yollarını bulan erkek kahramandır. Kardeşlerin babası olan erkek iyi huylu, eve para getirip ailesini geçindirmeye çalışan ve akıllı olarak empoze edilirken üvey anne ve cadı gibi kadın karakterler; huzuru kaçıran, açgözlü, ailenin parçalanmasına

sebepler olan, çocukları kandırıp onları yiyen bir yamyam olarak betimlenmiştir. Yalnız, Grimm Kardeşler, masalın sonunda kadın kahramanın da bir erkek kadar akıllıca davranabileceğini ortaya koymaktadır. “Çocukların kurtarılmasında önemli bir yere sahip olan Gretel, kız olan çocuğun yıkıcı olduğu gibi yapıcı da olabileceğini temin etmektedir” (Bettelheim 1999: 160). Gretel, cadının fırına yaklaşmasıyla aklını kullanarak onu fırına iter ve erkek kardeşini hapsediği kafesten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturur. Aynı zamanda, kadın daima korkulan olandır. Dişiliğini kullanarak baştan çıkararak, öldüren, açgözlü olan kadındır. “Kadını bağımlı kılmak üzere işleyen masallarda, sindirme işleminin kaynağı ‘kadın korkusu’dur. Dişilik, annelik ve ölüm simgesi olma, korkunun ana kaynaklarıdır. Bunlar da genetik hafızanın ilkel yaşamdan bugüne aktardığı sembollerle işlenir” (Sezer 2012: 21). Hansel ve Gretel için yamyam cadı mitosuna buna iyi bir örnektir. Buna ek olarak toplumsal açıdan evlilikte kadın erkek rollerine bakıldığında da masalımızın bu rolleri ters yüz ettiğini görüyoruz. “Bir gerçek var ki; aile, mutlak gücü ve aklının aile ve toplum içinde bir sistem sağladığı, güçlü ve karar verici bir erkek tarafından, evlilik yoluyla inşa edilir” (Zipes 2006: 164). Toplumsal olarak erkeğin baskın olduğu, karısını ve çocuklarını yönettiği, aile içi ve dışı kararları veren ve itaat gören *evin direği* olma rolü Grimm Kardeşler tarafından babadan alınmış ve üvey anneye verilmiştir. Maddi imkânsızlıklar dolayısıyla çocukların evden gönderilmesine karar veren üvey anne gücü ve hâkimiyeti ele alarak babayı, kendi çocuklarını kendi elleriyle ormana bırakmaya ikna etmiştir. Burada itaat gören evin babası değil üvey anne olmuştur. Geleneksel aile yapısı yeniden inşa edilerek erkek pasif konuma düşürülmüş; kadın eşine boyun eğen, çocuklarına kol kanat geren bir kadın olmaktan çıkmış, aileyi bölüp parçalayan, çıkar peşinde koşan ve ailevi kararları verecek kadar iktidar sahibi olmuştur.

Çocuk İşçi

Modern kapitalizm, her şeyi maddileşmiş değeriyle ölçüyor, insanı bile. Herkes, -buna çocuklar da dâhil- ürettiği kadar var ve anlamlı. Üretmediği takdirde de vazgeçilebilecek kadar değersiz. Çalışmanın başında da belirtildiği üzere, Hansel ve Gretel üzerinden yoğun bir kapitalizm eleştirisi de yapmak mümkün. Hayatın temel ihtiyacı olan yeme içme sıkıntısı yüzünden çocuklarından dahi vazgeçmek durumunda kalan bir anne baba modeli görüyoruz. “Bütün paramız tükendi, demiş. Kilerimizdeki erzak da bitmek üzere. Bu gidişle aç kalacağız. Yavrularımızı nasıl besleyeceğiz” (Eğitim; 2012: 4)? Kapitalizm, insanları bencilleştirmiş, ailevi değerleri yıkmış, tek amacın hayatta kalabilmek olduğu bir sistem yaratmıştır. Ailedeki herkesin açlıktan ölmesinden önce kimi kurtarsak kârdır yaklaşımını benimsetmiş, çıkarıcı ve bireysel bir aile ve toplum düzeni kurmuştur. Parasızlık ve getirdiği geçim sıkıntısı, insanları kendi çocuklarından vazgeçebilecek duruma getirmiştir. Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki kapitalizmin acımasızlığı hem ailevi değerlerin yıkılmasına hem de aile kurumunun fiilen parçalanmasına sebep olmuştur. Çocuklarını evden uzaklaştırdıkları için kınanamayacak durumda olan anne baba, toplumsal koşulların insanları nasıl insan dışı davranmaya

zorladığına dair bir farkındalık yaratmaktadır. (Markman 1983: 41) Bu bakımdan *Hansel ve Gretel*, sosyal ve ekonomik adalet inşası ve yeniden yapılandırması bakımından önemli bir rol teşkil etmektedir.

Daha dramatik olan şudur ki; cadının fırına itilmesiyle birlikte kardeşler kurtulmuş, evde buldukları altın, para ve mücevherle eşi tarafından terk edilmiş babalarına kavuşmuş ve fakirlikten uzak, mutlu bir yaşam sürmüşlerdir. Çocuklar, evde yiyici konumundayken ormana terk edilmeye mahkûm, fakat eve para ve değerli eşyalarla geldiklerinde kabul gören birer meta olarak görülmektedir. Ayrıca, bu değerli eşyaların nasıl ve ne yolla edinildiği sorgulanmaksızın çocukların kabul edilmesi, “para için her yol mübah” anlayışını da meşrulaştırmıştır. Kapitalizm ve onunla birlikte kaçınılmaz bir hâl alan tüketim kültürü, evin çocuğunu dahi tüketime hizmet ettiği sürece kabul gören bir araç konumuna düşürmüştür. Bu durumu çocukların aile geçimine katkıda bulunması olarak değerlendirmek bizi fazlasıyla iyimser olmaya ve hatta gerçeklikten uzaklaşmaya itecektir. Kapitalizm ve beraberinde getirdiği bencillik, aile kurumunu dahi endüstrileştirmiştir. Aile dahi adil olmayan toplum yapısı içinde ayakta kalmayı başarabilenin kabul gördüğü bir yapı hâlini almıştır. Daha da kötüsü, bu durum insanlar üzerinde bir kabulleniş yaratmış ve sistemin dayatmalarına ve zorluklarına herkes boyun eğmek durumunda bırakılmıştır. Ailesi tarafından ormana terk edileceğini öğrenen kardeşler, baba ve üvey anneye karşı çıkmak yerine içinde buldukları durumu çaresizce kabullenmişlerdir. “Onlar, gönüllü bir şekilde ailelerini bu şekilde davranmaya zorlayan gücü anlamaktadırlar. Yani, bu ciddi durumdan sorumlu olan sosyal güçleri idrak eder ve ebeveynlerini bir düşman gibi görmezler” (Zipes 1975: 128). Aksine, mücevherleri bulur bulmaz eve, babalarına dönmeyi düşünürler ve birlikte döndükleri mücevherler sayesinde tüm problemlere son verilir.

Çocukların, cadıyı fırına attıktan sonra evde buldukları mücevherlerin sembolik anlamlar içerdiğini de görebiliriz. Mücevherlerin ortada bir yerde olmaması, gizli saklı yerlere konulması ve cadı fırına atıldıktan sonra ortaya çıkmaları bilinçaltının gün yüzüne çıkmasını simgelemektedir. “Mücevherler de tıpkı manevi gerçekler gibi ya da sezgi biçimindeki bilinç dışı gibi yeraltına saklanmıştır” (Markman 1983: 35). Yukarıda belirtildiği üzere, cadının fırına atılmasıyla tüm roller ve gerçekler ters yüz edilmiştir. Saklanan mücevherlerin de ruhsal gerçekliği sembolize ettiğini düşünürsek cadının yok edilmesiyle *Hansel ve Gretel*’in gerçekliğinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Artık onlar için cadı korkulacak bir şey olmaktan çıkmış, hatta onların ve babalarının dönüşümü ve kurtuluşu için bir çıkar yol hâlini almıştır. Mücevherlerle birlikte eve dönüş, onların da yeniden dirilişine ve potansiyel gücün ortaya çıkmasını anlatır. Cadı artık yoktur ve kahramanların mücevherlerle eve dönmesi babalarıyla birlikte yeni, refah içinde, mutlu bir hayatın başlangıcını temsil eder. Cadının, çocukları eve alırken vaat ettiği hayat onların barınması ve karınlarını doyurmaları bakımından bir cennet gibi görünse de *Hansel*’i yeme niyetiyle kafese kapatması durumu bir cehenneme çevirmiş; fakat onun

kendi kazdığı kuyuya düşmesi çocukların hayatını asıl gerçek ve ebedi cennete dönüştürmüştür.

Masallar, çocukların zihinsel ve entelektüel olgunluğa ulaşmadan önce onların imgesel dünyalarını oluşturan temel biçimlerdir. Anne-baba ya da çevre tarafından çocuğa aktarılan çeşitli masallar, çocukların hayal dünyalarını ve dünyayı algılama biçimlerini de aynı ölçüde etkilemiştir. Dünyayı algılayış biçimi, toplumsal roller, cinsiyet görevleri çocuğun bilinçaltı oluşumuna katkıda bulunur. Grimm Kardeşler'in ünlü masalı *Hansel ve Gretel*'de insan olmanın verdiği içgüdüyle barınma ihtiyacı kendisini korumaya almak bakımından incelenmiştir. Korunmaya muhtaç olan çocukların aileden ve yuvadan ebeveynler tarafından uzaklaştırılmaları aile mefhumunu derinden sarsmış ve ölümcül bir karşıtlık doğurmuştur. Bu durumda, ailevi ilişkilerden yoksun bir barınağın yalnızca bir yapıdan ibaret olduğu savunulabilir. Ailevi ilişkilerden mahrum kalan çocukların, hayat yollarını kendilerinin çizmesi durumunda bırakılmaları da tartışılan bir diğer mevzudur. Birey, toplumda ve kendi hayatı içinde daima tek başınadır ve kurtuluşa da ancak tek başına ulaşabilir. Kendi aklı ile çizdiği yol ancak onu birilerinin avı olmaktan kurtarır ve başarıya götürür. Çocukların ormanda karşılaştıkları cadı, hayatta insanların başına gelebilecek kötü olaylar ve atlatılan badireler olarak ele alınmış, ayrıca, cadının yamyamlık vasfı üzerinde önemle durulmuştur. Yamyamlığın 15. yüzyıla dayanan kökenlerinden ve Anadolu kültüründe yamyamlık olgusunun nasıl yer aldığına altı çizilmiştir. Yamyamlıktan yola çıkarak, insan yemenin fırın ve mücevher metaforlarının verdiği mesajlar açıklanmaya çalışılmıştır. Masal kahramanları toplumsal cinsiyet rolleri, hâkimiyet kurma bağlamında incelenmiştir. Son olarak, çocuğun ekonomik bir getiri olarak görülmesi gerçeği kapitalist sistem eleştirisi üzerinden ele alınmıştır. Üretmeyen ve herhangi bir getirisi olmayan çocuğun ailede bile itibarsızlaşması ve kapitalist düzende çalışmayan ve geliri olmayanın dönen çarkın dışında bırakılmış insanın durumunu ifade etmektedir. Geçim sıkıntısı çekildiğinde gözden çıkarılacak kadar değersizleştirilen çocuklar, yasal olmayan yollarla da olsa edindikleri para ve değerli eşyalarla birlikte bir değer ve anlam kazanır hale gelmişlerdir.

KAYNAKÇA

ATNUR, G. (2011). "Anadolu, Tatar (Kazan) ve Başkurt Türklerinin Masallarında İnsan Yeme (Yamyamlık) Motifi", *Dergi Karadeniz*, 9: 132-151.

BETTELHEİM, Bruno; "Hansel and Gretel"

<http://www.uky.edu/~aubel2/eng104/dreams/pdf/bettelheim3.pdf> 1999.

EĞİTİM, Hasan (2012). *Grimm Masalları: Hansel ve Gretel*. İstanbul: Güneş Yayıncılık.

KÖSE, H. (2010). *Medya ve Tüketim Sosyolojisi*, Ankara: Ayraç Yayınları.

MARKMAN, Roberta Hoffman (1983). "The Fairy Tale: An Introduction to Literature and The Creative Process" *Collage English* NOTE Press, 45: 31-45.

SEZER, M. Ö. (2010). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Evrensel Yayınları.

ZİKA, Charles (1997). "Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images", *History Workshop Journal*, Oxford University Press, Autumn, 44: 77-105.

ZİPES, Jack; (1975). "Breaking the Magic Spell: Politics and the Fairy Tale", *New German Critique*, Duke University Press, Autumn, 6: 116-135.

ZİPES, J. (2006). *Fairy Tales and Art of Subversion: The Classical Genre for Children and the Process of Subversion*. Second edition. New York: Routledge.

Araştırma Makalesi | Research Article

Doi: 10.18795/ma.70822

Sibel KIRAZ

Doktora Öğrencisi | Phd Candidate

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul-Türkiye

Mimar Sinan Fine Arts University, Institute of Social Sciences, İstanbul-Turkey

sblkrz@gmail.com

KİTLE, KÜLTÜR, BUNALIM VE YABANCILAŞMA

Özet

Bu çalışmada, yabancılaşma kavramı, yine kendi aralarında yakın ilişki içinde olan kitle, kültür, bunalım kavramları ile ilişkisi açıklanarak irdelenmekte ve yabancılaşma kavramının söz konusu kavramlarla ilişkisi çözümlenerek yabancılaşmanın ortaya çıkma koşulları değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeleer: Yabancılaşma, Kitle, Kültür, Bunalım.

MASS, CULTURE, CRISIS, AND ALIENATION

Abstract

In this article, the concept of alienation have been investigated through revealing its relation with concepts of mass, culture, crisis, which are closely interrelated with each other; and through having analyzed the relation between the concept of alienation and aforementioned concepts, the circumstances under which the alienation emerged have been discussed.

Key Words: Alienation, Mass, Culture, Crisis.

Yabancılaşma, yine kendi aralarında yakın ilişki içinde olan kitle, bunalım ve kültür kavramları ile birlikte ele alınabilecek bir kavramdır. Kitle, dolayısıyla kitle kültürü kültürle bağlantılıdır. Kültürün de hem kendisi hem de onu oluşturan ve ona dâhil olan insanlar göz önünde bulundurulduğunda birçok noktada bunalımla ilişkili olduğu görülebilir. Bu üç kavramın yabancılaşma bağlamında ele alınması da yabancılaşmaya daha yakından bakmayı ve onu ortaya çıkma koşulları bakımından değerlendirmeyi kolaylaştıracaktır.

1.Kitle ve Yabancılaşma

1.1. Birey-Kitle İlişkisi

Tek bir insanın yabancılaşmasından söz edilebileceği gibi bir topluluğun ve hatta toplumun yabancılaşmasından da söz edilebilir. Bazen de toplumun belli bir kesiminde yabancılaşma ile karşılaşılabilir. Bir toplumda yabancılaşmanın belirgin olarak ortaya çıkmasına neden olan durumlardan biri de kitleleşmedir. Kitle kavramı her ne kadar bir insan topluluğunu anımsatsa da her insan topluluğu kitle olmadığı gibi, her yabancılaşma da kitleleşme değildir. Kitlenin önemli özelliklerinin başında bireyliği silmesi âdeta eritmesi gelir.

Kitle adamı, boşlukta asılı hayali bir yaşamı tercih eder. Her şeyi oluruna bırakır. Kitlenin içinden birinin çıkıp bir şeye muhalefet ettiği nadiren görülür (Gasset 2003: 98-99). Bu nedenle kendine özgü, bağımsız bir yaşama sahip olmayan kitle insanı bireyliğini yitirmiş insandır. Erich Fromm da kapitalist ekonomi sisteminin etkisiyle bireysel benliği zayıflatma eğilimindeki etmenlerin ağırlık kazandığını, bireyi güçlendiren etmenlerin ise görece olarak zayıfladığını ifade eder (Fromm 2008: 108). Bireyliğin aşınması kitleyi karakterize eden diğer özellikleri de beraberinde getirir. Bu özelliklere kitlenin nasıl oluştuğundan söz ederken değineceğiz.

Elbette ki; kitle ilk olarak günümüzde ortaya çıkmamıştır. Fakat kitlenin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı, hangi dönemlerde, hangi toplumlarda, hangi koşullarda görüldüğü daha çok sosyal antropolojik bir çalışmayı gerektirir. Bununla birlikte kitle, tarihin pek çok döneminde ve özellikle de son yüzyıllarda ağırlıklı olarak kendini göstermiştir. Kitlenin yabancılaşma ile ilişkisi göz önüne alındığında aynı yargı yabancılaşma için de dile getirilebilir. Bu nedenle son yüzyılları temel alarak kitlenin nasıl oluştuğuna kısaca değinirken kitle ile ortaya çıkan yabancılaşmaya da değinme olanağı elde edeceğiz.

1.2. Birey Olmak ve Zorlukları

İnsan dünyaya geldikten sonra yavaş yavaş güçlenmeye, kendi kendine yetecek hâle gelmeye başlar. Kendi kendine yetiyor olmak yani tek başına bir bütün, bir birey olmak aynı zamanda bağımsızlaşmaktır. Bağımsızlaşan yani birey olan insan kendi kararlarını verip, ona göre davranabilir. “İnsan varoluşu, güdülerle hareket etme düşkünlüğünün bulunmama ölçüsü belli bir noktayı aştığında, doğaya uyarlanma artık zorlayıcı niteliğini yitirdiğinde ve davranış biçimleri artık kalıtsal olarak var olan mekanizmalar tarafından ayarlanamaz hâle geldiğinde başlar. Başka bir şekilde söylemek gerekirse *insan varoluşu ve özgürlüğü, daha baştan birbirinden ayrılmaz iki öğedir.*” (Fromm 2008: 41). Bu nedenle kendi özgürlüğünü kullanmayanın ya da kullanamayanın birey olma özelliği de gevşemiştir ve bu insan yabancılaşmaya açıktır.

“İnsan birey olma özelliğini neden yitirir?” sorusunun yanıtı birey olmanın zorluklarında gizlidir. Bu zorlukların başında birey olmanın getirdiği yalnızlık gelir. İnsan bir yandan birey olmak zorundadır ama birey olduğu sürece de başka her şeyden ayrı olmak zorundadır. “Kişinin kendi bireysel var oluşuyla kıyaslandığında son derece güçlü ve yenilmez ve çoğu kez ürkütücü ve tehlikeli olan bu dünyadan ayrı olma bilinci, bir güçsüzlük ve kaygı duygusu yaratır. Kişi o dünyanın ayrılmaz bir parçası, bireysel olasılıkların ve sorumlulukların farkında olmayan bir parçası olduğu dönemde, ondan korkması gerekmiyordu” (Fromm 2008: 39). Bütün bunlar tek bir insanın birey olmaktan kaçınma nedenleri olarak görülebilir. Fakat bizi asıl ilgilendiren, bütün bu nedenlerin daha fazla insan için, o insanları bir kitleye dönüştürecek şekilde etkili hâle gelmesinin nasıl gerçekleştiğidir.

Erich Fromm’a göre birey olmanın getirdiği yalnızlık ve korkuyu aşmanın tek yolu özgürlükten kaçmak değildir. İnsan dünya ile sevgiye ve üretkenliğe dayalı bir bağ kurarak da bu konudaki sıkıntılarını aşabilir (Fromm 2008: 40). Fakat günümüzde kitleye dâhil olan yani bireyliği gelişmemiş insanların üretici olmadığını söyleyemeyiz. Bu durumda üretmek için birey olmanın şart olmadığı ve üretmenin insanı bireyleşmenin sıkıntısından kurtarmak için yeterli olmadığı söylenebilir.

19. yüzyıl insanın özgürce eylemesini engelleyen, bireyi kendisine bağımlı kılmak isteyen, sınırları bulunan bir yaşam sunan ideolojilerin âdeta patlarcasına ortaya çıktığı bir çağdır. Nietzsche çağını eleştirdiği ve “...bana dışarıdan bulaşmış her türlü *yüksek yutturmaca ya, ülkücülüğe* (...) son vermek için kendi kendime koyduğum sıkı düzenin bu anıtı...” (Nietzsche 1993: 93) olarak nitelediği *Ecce Homo* adlı kitabında çalışan, üreten fakat aydınlanmak ve özgürleşmek için çaba göstermeyen, katılaştıran kanımlarla,

ülkülerle (idealler) savaşa girmeyen gençlerden; “Çevreme yakından bakınca, bu tehlike başlarında olan çok sayıda genç gördüm(...) Almanya’da, *Alman Devleti* içinde çok kimse erkenden seçip, karar verir, bir daha da bu yükü üzerinden atamaz, altında çürür gider; Bunun kurtuluşu yoktur...” (Nietzsche 1993: 92) diye söz eder. Dolayısıyla bir meslek edinmek, o mesleğe kapılmak ve üretmek birey olmak için yeterli değildir. O hâlde günümüz insanını birey olmaktan alıkoyarak yabancılaştıran şey nedir?

Kitlenin oluşmasına zemin hazırlayan koşullar Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan değişimler sonucu oluşmuştur. Sanayi Devrimi ile birlikte “üretim” ve “geçim tarzları” da değişikliğe uğramıştır. İşte birçok insanın aynı anda birey olmaktan vazgeçerek kitleyi oluşturmasının en önemli nedeni üretimle iç içe olan ekonomik boyuttur. Her şeyden önce çağımızın dünya düzeni başka bir seçeneğe yeterince imkân tanımadığı için ekonomik ihtiyaçların karşılanma biçiminin ortak olması kitle için hazırlayıcı olmaktadır.

Eğer insan istediği şeyi, istediği şekilde ve miktarda üretme özgürlüğüne sahip olmak yerine ekonomik anlamda yaşamını sürdürebilmek için kendisinden istenen üretimi yapıyorsa bu üretim ona mutluluk getirmeyecektir. Marks da yabancılaşmanın ortaya çıkışını insanın üretimle olan ilişkisinin bu şekilde olmasına bağlar. Ona göre yabancılaşma dört şekilde gerçekleşir:

a) Emek insana özgüdür ve insanın özgürce etkinlikte bulunmasıyla anamlanır. Fakat kapitalist ekonomi sisteminde çalışanlar kendilerinin değil de işverenin denetiminde olması nedeniyle emeklerine yabancılaşırlar.

İnsan *cinsil* varlık olduğunun kanıtlarını, demek ki tam da nesnel dünyayı işleyip geliştirme olgusunda gerçekten vermeye başlar. Bu üretim onun etkin cinsil yaşamıdır. Bu üretim aracılığıyla doğa, *onun* yapıtı ve onun gerçekliği olarak görünür. Çalışmanın (emeğin) amacı demek ki *insanın cinsil yaşamının nesneleşmesidir*: çünkü insan, bilinçte olduğu gibi, kendini yalnızca entelektüel bir biçimde değil ama etkin bir biçimde gerçek bir biçimde ikiler ve böylece kendini yaratmış olduğu bir dünyada seyrederek. Demek ki yabancılaşmış emek insandan kendi üretim nesnesini çekip alırken, ondan *cinsil yaşamını*, onun gerçek cinsil nesneliliğini de koparıp alır... Aynı biçimde insana özgü etkinliği, özgür etkinliği araç durumuna düşürürken, yabancılaşmış emek insanın cinsil yaşamını, onun fizik varlık aracı durumuna getirir (Marx 2007: 28-29).

b) Kendi ürettikleri, kendi ellerinden çıkan ürünün kendilerine değil de işverene ait olması çalışanları bu ürüne de yabancılaştırır. Çalışanın kendi ortaya çıkardığı ürün ondan kopmuş ve karşısına geçmiştir.

Eğer emek ürünü işçiye ait değilse eğer bu ürün işçi karşısında yabancı bir erk ise bu ancak o ürün *işçi dışında bir başka insana* ait olduğu için olanaklıdır. Eğer işçinin etkinliği onun için bir işkence ise bir başkasının *zevki* ve bir başkası için yaşama zevinci olmalıdır. İnsan üzerindeki bu yabancı erk, ne tanrılar olabilir ne de doğa; ancak insanın kendisidir bu.... Öyleyse o kendi emek ürününe karşı, kendi nesneleşmiş emeğine karşı, *yabancı*, düşman, güçlü, ondan bağımsız bir nesne olarak davrandığı zaman, bu nesne ile kendisine yabancı, düşman, güçlü, kendisinden bağımsız bir başka insan ona sahipmiş gibi bir ilişki içindedir. O kendi öz etkinliği karşısında, özgür-olmayan bir etkinlik karşısındaymış gibi davrandığı zaman, ona karşı bir başka insanın hizmetinde, bir başka insanın egemenliği, zorlaması ve boyunduruğu altındaki bir etkinlik olarak davranır (Marx 2007: 30-31).

c) Emeğine, emeğinin ürününe yabancılaşan insan kendisine de yabancılaşır. Çünkü kendisini açığa çıkarmak, gerçekleştirmek için özgürce etkinlikte bulunması, etkinliğinin ürününe yansması ve bu üründe kendisini bulması gerekirken ne özgürce bu ürüne yansıyabilir ne de yansıdığı ürüne sahip olabilir.

İnsanın cinsil varlığı, doğa kadar onun cinsil entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna dönüşürler. Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, *insansal* özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır (Marx 2007: 29).

d) Kendine yabancılaşmış olan insan başkalarına da yabancılaşmıştır. Kendisinin bile yabancı olan insanın kendisi dışındakilere yabancılaşmaması düşünülemez. İnsanın emeğine yabancılaşması emeğinin ürününe ve kendisine yabancılaşmasının yanı sıra onu diğer insanlara da yabancılaştırır. “İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey, insanın öteki insana ve onun emek ve emek nesnesine ilişkisi için de doğrudur” (Marx 2007: 29).

İnsanı yabancılaştıran etkenler bu denli baskınken özgür olmak kolay değildir. Erich Fromm’un deyişi ile “Özgürlükten Kaçış”ın nedeni de çağımız insanının zaten özgür olmaması, ne yapsa kendisi dışındaki güçler tarafından yönlendiriliyor olmasıdır. Diğer taraftan insan sadece ekonomik ihtiyaçlarını karşılama biçimi bakımından kitleye dâhil değildir. İnsan için kitlenin yaşam alanı dışında bir yaşam alanı bulunmaması onun her bakımdan kitleye dâhil olmak zorunda kalmasına neden olur. Ayrıca böyle bir durumda kitleye dahil olmak istemeyen insan yalnızlaşacaktır. Günümüzün sosyoekonomik yaşama koşulları içinde birey kitleleştirilmiş bir toplumsal yaşama bağımlı kılınmaktadır. Öyle ki; bireyliğini ortaya koymak, bir birey olarak davranmak toplumun

dışına çıkmak gibi bir baskıyı getirmektedir. Bu baskı bireyi daha çok kitle adamına, toplumu da daha çok üretim-tüketim-günlük yaşama-günübirlik hazlarla sınırlanmış kitleye dönüştürmektedir.

Bunlara yukarıda dile getirilen, birey olmaktan kaçmanın diğer nedenleri de eklenirse insan kitlenin dışında kalıp birey olarak yaşamın sıkıntılarına katlanmak yerine, birey olmaktan vazgeçecektir. Burada birey olmamak kitleden bağımsız olmamaktan ve ona uyum sağlamaktan kaynaklanır. Kitlenin bir parçası olmak insanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği bir şey değildir. İnsanı sıradanlaştırarak içine alan kitle bireyliğini kuracağı niteliklerini uyutmuş insanlardan oluşur.

Nitelik bakımından ele alındığında kitle insanın kendini türünün bir modeli olarak tekrar ettiği ve diğer insanlardan farksız hâle geldiği, sıradan bir insan topluluğudur (Gasset 2003: 10). Niteliksizleşme ise birini diğerinden ayıran özelliklerin yok olmasıyla birlikte aynışmaya neden olur. Aynışmış olan insanlar böylece nitelik bakımından farklılık içermeyen kitleyi meydana getirir. Kitle:

Kendisini “sadece herkes gibi” hisseden herkesi kapsar ve aslında kendisini diğerleriyle bir bütün olarak hissetmekten mutludur ama ne yazık ki bu konuyla ilgili hiçbir endişe duymaz... hiçbir üstün niteliğe sahip olmadığını farkına varan aciz fikirli birisini düşünün. Böyle biri kendisini orta derecede, sıradan, kabiliyetsiz hissedecek ama kitlenin bir parçası olduğunu hissedemeyecektir. (Gasset 2003: 11)

Herkes gibi olmak kitleyi oluşturan insanlar için yalnız olmamak demektir. Böyle bir ortamda sıradan olmayan insan farklı olmanın yalnızlaştırıcılığını yaşayacaktır. Kitleye dâhil olan ise onu herkesten farklı olduğu için anormal görerek kendini normalleştirecektir. Oysa insanın herkes gibi olmaya çalışarak gizlendiğini, “insan olma”nın sorumluluğunu en az “Herkes” kadar yerine getirerek kendisine düşeni, yapması gerekeni yaptığını düşünmesi bir yanılgıdır:

Kökten gerçeklik olarak insan yaşamı ancak herkesin kendisinininkidir, yalnızca *benim yaşamım*'dir... Ötekinin yaşamı, isterse o bizim en yakınımız ve mahremimiz olsun, benim için salt gösteridir, tıpkı bir ağaç, bir kaya ya da geçip giden bulut gibi. Gözüm görür onu ama ben o değilimdir, yani yaşamam onu.” (Gasset 1995: 53.)

İnsanın “Herkes” içinde kendisine bir yer edinerek bu gerçeğe sırtını dönmesi yabancılaşmasıdır. Ortega da “Herkes” gibi olmayı, insanın çevresiyle bütünleşerek silikleşmesini, Öteki'ye (kendi dışındakine, çevreye, herkese) benzemek anlamında ötekileşme başka bir deyişle yabancılaşma olarak görür. Yabancılaşan insan etkinliğini

yitirir ya da etkinliğini yitiren insan yabancılaşır. İnsan’ın yabancılaşmayı aşması akla dayalı etkinlikte bulunmasıyla mümkün olur.

İnsanlık tarihi boyunca dönemsel olarak ve giderek daha karmaşık ve yoğun biçimlerde yinelenen üç ayrı aşama görülür: 1. İnsan kendini yitirmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar; *ötekileşme*’dir bu. 2. İnsan güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur; bu *benliğe dalma*’dır. Romalıların *düşünsel yaşam* dedikleri, Yunanlılar’ın *theoretikos bios*’u, *theoria*’sı. 3. İnsan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer; bu da *eylem, aktif yaşam, praxis*’tir.” (Gasset 1995: 38).

Yabancılaşma ile ilişkisi bağlamında kitleyi irdelemeye devam ederken “yönlendiriliyor olma” ve “insan için kitlenin yaşam alanı dışında bir yaşam alanı olmaması” durumunu daha ayrıntılı ele almak gerekir. Bu, “kitle”yi oluşturan insanları aynılaştıran etkenlere biraz daha yakından bakılmasını da sağlar. Yukarıda Sanayi Devrimi’nden sonra ortaya çıkan değişikliklerin kitlenin oluşmasında etkili olduğunu dile getirmiştik.

1.3. Kitleleştirilme (Yabancılaştırılma)

Sanayi Devrimi ile birlikte insanlar iş bulma olanağı vb. nedenlerin etkisiyle kent merkezlerinde toplanmaya başlamıştır. Horkheimer ve Adorno’ya göre kentleşme projeleri bireyi düşmanına yani sermaye iktidarına yaklaştırmaktadır (Adorno & Horkheimer 1996: 8). Sermaye iktidarının amacı ise kentlerde toplanan insanları kendi çıkarları doğrultusunda bir tüketim toplumuna dönüştürmektir. Böylece ilk önce istenilen tüketimi gerçekleştirecek olan insanları üretmek için uygun zemin hazırlanmış olur. Aşağıda daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi konuyu Adorno şu şekilde dile getirir:

Kültür endüstrisinin yaptığı, müşterilerinin tepkilerine uyarlanmaktan çok, onları kalpazanca imal etmektir. Kendisi de onlardan biriymiş gibi davranarak biçimlendirir müşterilerinin tavırlarını. Bütün bu uyarlanma ideali bir ideolojidir aslında: İnsanlar, toplumsal iktidarsızlığın kamusal göstergesi olan abartılı bir eşitlikçilik tavrıyla iktidardan ne kadar pay almaya çalışır ve böylece eşitliği ne kadar çarpıtırlarsa başkalarına ve toplumsal bütüne uyarlanmaya da o kadar istekli davranırlar (Adorno 2005: 207).

Dünyanın, ihtiyaçlarına göre şekillendiğini sanan insanlar fark etmeden, kendilerinden bağımsız olarak belirlenen ihtiyaçlara sahip olma yönünde şekillendirilir. Aslında uyarlanan kendileridir. Kendisi de bir ürün olan insan artık bir özne değil nesnedir. O da

standart bir şekilde üretilir yani aynılaştırılır. Bu nedenle Frankfurt Okulu “kitle kültürü” yerine “kültür endüstrisi” kavramını kullanmıştır.

“Kültür endüstrisi” terimiyle kültürü alınıp satılabilen, üzerinden para kazanılabilen bir alan hâline getiren sektörler ve kurumlar kastedilmektedir. Kitle iletişim araçları, reklamlar ve sanat üretimleri kültür endüstrisinin parçalarıdır. Kitle kültürü kapitalist örgütlenişin sermayenin değil de kitlenin ihtiyaçlarına göre belirlendiği anlamını içermektedir (Adorno 2003: 76). Oysa onlar yukarıda ifade ettiğim gibi tam tersini düşünür ve kapitalist örgütlenişin kitleyi kendi çıkarlarına göre nelere ihtiyaç duyacakları konusunda şekillendirdiğini söyler.

Frankfurt Okulu’nun terimi ile “kültür endüstri”sinin aynılaştırdığı insanın değeri de düşmüştür. Çünkü artık insanlar da standart olan diğer ürünler gibi birbirlerinin yerine geçebilirler. Bu yüzden, söz gelişi çağımızda ölen insanların arkasından tutulan yas da fazla uzun sürmez. Nasıl olsa o kendine özgü olan farklı bir insan değildir ve yeri kolayca doldurulabilir. Kitleyi oluşturan insanlar da dâhil olmak üzere düzenin elinden çıkan bütün ürünler için geçerli olan standartlaşma, söz konusu “birbirinin yerini doldurma” yani değiştirilebilir olma özelliği nedeni ile maliyeti düşürdüğü için kâr getiren bir durumdur.

Fakat aynı zamanda standart olma, aynılaşma kültür endüstrisi için istenmeyen bir durumdur. Çünkü o, ürünleri pazarlayabilmek için onları yeni birer ürümmüş gibi gösterip onlara olan ilgiyi artırmalıdır. Bu nedenle sahte de olsa bir bireyselleşmeye ihtiyaç duyar. Bu sahte bireyselleşme hem insanlar hem de ürünler için geçerlidir.

Kültür endüstrisinde ilerleme olarak gösterilen, sürekli yeni diye yüceltilen her şey, başsız-sonsuz bir aynılığı gizlemektedir; bu bağlamda değişimler, kültüre ilk egemen olduğu günden beri kâr güdüsü ne kadar değiştiyse o kadar değişmiş olan bir iskeleti maskelemektedir (Adorno 2003: 78).

Dolayısıyla standartlaşmayı sağlayan kanallar aynı zamanda sahte bir bireyselleşme yaratmak için de kullanılır. Adorno’ya göre insanlar hâlâ onların eylemlerine bağlı bir şey varmış gibi, romanlarda hâlâ özne olarak davranma kapasitesine sahip kişiler gibi sunulurlar. Ona göre yaşama bakışımız artık yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür (Adorno 2005: 13).

Böylece yukarıda sözü geçen “yönlendiriliyor olma” ve “kitlenin yaşam alanı dışında bir yaşam alanı olmaması” biraz daha açık hâle gelmiş oluyor. Çünkü Frankfurt Okulu’nun tabiri ile kültür endüstrisi her yere yayılmıştır ve kitleye sürekli tek taraflı olarak mesaj vermektedir.

Kitleler artık bir gönderen olmaktan çıkmışlardır. Çünkü artık temsil edilememektedirler. Ses vermeyen bu kitleler sondajlar aracılığıyla sık sık yoklanmaktadır. Düşünceleri yansıtılmamaktadır. Yalnızca ne düşündükleri konusunda testler yapılmaktadır. Referandum (kitle iletişim araçları da sonsuz bir soru/yanıt referandumudurlar) politik gönderenin yerini almıştır (Baudrillard 2006: 26).

Kitleyi karakterize eden özelliklere değinirken onu oluşturan insanlarla ilgili kullanılan birey olma özelliğini yitirmiş, kendi özgürlüğünü kullanmayan ya da kullanamayan, aynılaştırmış, kendini türünün bir modeli olarak tekrar eden, yönlendirilen ve özne değil nesne olan vb. gibi ifadeler tek tek ve hep birlikte insanın yabancılaşmasına işaret etmektedir. Bütün bunlar insanın yabancılaşma kökenli bir mutsuzluğa, sıkıntıya veya bunalıma sürüklenmesine de neden olabilmektedir. Konunun bu boyutu yabancılaşmanın bunalımla ilişkisini irdelediğimiz bölümde yer almaktadır.

Kitle bağlamında gerçekleşen yabancılaşma veya yabancılaştırma doğal olarak ortaya çıkan ve kaçınılmaz olan yabancılaşmadan en başta içerisinde barındırdığı yapaylıktan dolayı farklıdır. Ayrıca hâlâ bunun başarılammış olduğuna dair bir ümitle dünyayı tümüyle etkisi altına alabilecek bir potansiyele sahiptir, denebilir. Fakat bu yabancılaşma kendi kendisini üretmeye devam ederken kullanmakta olduğu ve her geçen gün biraz daha tahrif ettiği insan malzemesini korumayı başaramazsa artık insanın yabancılaşmasından değil yok olmasından bahsetmeye başlamak kaçınılmaz olacaktır.

Yabancılaşma bağlamında kitleyi irdelemeye çalışırken insan son derece edilgin gösterilmiş olabilir. Fakat bu durum karmaşık bir konuyu anlaşılır bir biçimde ele almaya çalışmanın belli bir duruş noktasına sahip olmayı ve belli bir bakış açısı geliştirmeyi gerektiriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca insan bütün bu süreçler içinde aynı zamanda aktiftir. Çünkü kitleyi yönlendiren de kitleye dâhil olsun olmasın yine insandır. Onun dışında başka bir güç değildir. Yabancılaşma da yine insanın kendi kendisini içine düşürdüğü bir durumdur.

2. Bunalım ve Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramının ilişkili olduğu ve birçok noktada kesiştiği kavramlardan biri de bunalımdır. Bunalımdan söz edilen yerde, yabancılaşmanın da bulunması olanaklıdır. Çoğu zaman bunalım ve yabancılaşma karşılıklı etkileşim içindedir. Bunalım yabancılaşmayı doğurabilir ya da yabancılaşma bunalıma yol açabilir. Bu nedenle yabancılaşmayı anlamaya çalışırken onun bunalımla olan ilişkisini de ele almak gerekir.

Bunalım Tük Dil Kurumu sözlüğünde “alışılmış olan durumda meydana gelen bir bozulma, yolunda gitmeme, kriz, karamsarlığı ve umutsuzluğu güçlendiren, sıkıntı veren bir durum” (TDK 2010) olarak belirlenmektedir. Bunalımın yarattığı gerginlikten kurtulmak bozulan durumu düzeltip yolunda gitmeyen şeylerin tekrar yolunda gitmesini sağlamakla mümkündür. Burada bunalım hem bozulma hem de bozulmanın sebep olduğu sıkıntı olarak görülebilir. Sorunun çaba gösterilmesine rağmen aşılabilmesi ise her iki anlamdaki bunalımı artırabilir. Söz konusu bozulma, yolunda gitmeme, yabancılaşmayı da içeren bir değişim sonucu meydana gelmiş olabilir ve insanın da yabancılaşarak bunalım yaşamasına neden olabilir. Çünkü insanın yabancılaşması da yolunda gitmeyen bir durumdur.

Bunalım dendiğinde akla ekonomik bunalımdan, toplumsal bunalıma, ahlaki bunalımdan, psikolojik bunalıma kadar birçok bunalım çeşidi gelmektedir. Bunalım, yabancılaşma ilişkisi de birçok ayrı noktada kurulabilir, irdelenebilir. Burada son yüzyıllarda artmış olan değişimin yabancılaşmayı da artırmış olması nedeniyle 19. yüzyıl ve sonrasını temel alıp örnek olarak bu ilişkinin bazı belirgin noktalarını irdeleneceğiz.

Üzerinde duracağımız belirgin noktalar genel anlamda çağın içinde bulunduğu bunalım, çağın bunalımına dâhil edilebilecek olan ahlaki bunalım ve yine bu çağda ortaya çıkan gelişen varoluşsalcılıkla birlikte dikkat çeken insanın varoluşsal bunalımı olacak. Buna ek olarak bir de bunalım kavramı psikoloji ile yakından ilişkili olduğu için yabancılaşmanın psikoloji ile ilişkisine ve insanın psikolojik boyutu üzerindeki etkisine kısaca değineceğiz.

2.1. Çağın Bunalımı

19. yüzyıl ve sonrası dünya tarihinde daha önce görülmemiş birçok değişimi yaşadı ve yaşamakta. Bu dönemde diğer bölümlerde üzerinde durduğum Sanayi Devrimi, kentleşme, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ilgili değişimlere ek olarak ulus devlet modelinin ortaya çıkması, İkinci Dünya Savaşı, Soğuk Savaş, terörizm, küreselleşme vb.leri ile de ilgili bir çok değişim yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Artan bir hızla gelişen bu değişimlerin yol açtığı olumsuz sonuçlar çağın genel anlamda bir bunalım yaşamasına neden olmuştur.

Sorokin’in insanlığın bütün tarihindeki muhtemelen en bunalımlı dönem olarak gördüğü 20. yy’da “...milyonlarca insanın zihninde, kişinin kendisinin, ailesinin, halkın ve ulusun, insanlığın nereden geldiği ve nereye gittiği, nasılı ve niçini, etkin ve edilgin olarak bir nabız gibi atmaktadır.” (Sorokin 1977: 17). Söz konusu değişimlerin olumsuz

etkileri insanın huzursuz olmasına ve gelecek kaygısı taşımasına da neden olmuştur. Yanı sıra bu çağ aynı değişimlerin olumsuz etkileriyle yaşamayı düzenleyen değerlerde zayıflamanın ve giderek profanlaşmanın başladığı dolayısıyla ahlaki bir bunalımla birlikte yabancılaşmanın da yaşandığı bir çağdır.

Burada profanlaşmayı biraz açıklamak gerekirse; sözcük anlamı “mabet”in önündeki insan olan “profan” mabete karşı kayıtsızdır. O bir kutsala inanan ve inanmayanın dışında kalandır, dindar ya da dinsiz olmayandır. Profanlaşmış olanın kutsal olanla bağları kopmuştur. Burada kutsal olanla kutsallığını dinden alan ya da almayan bütün değerleri ve yine kutsallığını dinden alsın almasın ahlaki da kastediyorum. Bu bağlamda profanlaşmış insan her anlamda yabancılaşmış insandır. (Erdemli 2007: 75) Çünkü profanlaşmış insanın dine yabancılaşmış, dinsizliğe yabancılaşmış, din yerine koyulmuş kutsala yabancılaşmış, insanın kendisi de bir değer olduğu için değerlere yabancılaşmakla doğrudan kendisine de yabancılaşmış insan gibi karşılıkları vardır.

Nihilizm’in baş gösterdiği, ahlakta immoralistlerin seslerini yükselttiği bir çağda yabancılaşmanın da sorun olarak kendini göstermesi kaçınılmazdır. Çünkü söz konusu ahlakın kaynağı ne olursa olsun ahlaki bağlamından koparılan insan yabancılaşmış insandır. Sözü edilen immoralistler arasında “Arılar Efsanesi ya da Genel Refahı Yapan Kişisel Erdemsizliklerdir” isimlik kitapçığı ile kuvvetli bir etki uyandıran Bernard de Mandeville dikkat çekmektedir. O bir arı kovanını tasvir ettiği bu eserinde kovanın refahını sağlayan şeyin erdemler değil de erdemsizlikler, yükselme tutkusu, açgözlülük ve çekememezlik gibi kötü huylar olduğu sonucuna varmıştır. (Heimsoeth 1978: 35) Ona göre ahlaki ilkelerle donanmış bir toplumun kalkınması mümkün değildir. Bilimsel ve teknolojik anlamda günümüze doğru artarak devam eden bir kalkınmanın gerçekleşmiş olduğu ortadadır. Fakat bunun yanı sıra insan dünyası için kalkınma olarak adlandırılmayacak ahlaki çözümler de meydana gelmiştir.

2.2. Varoluşsal Bunalım (İnsanın Varoluşuna Yabancılaşması)

Yine son yüzyılların dünyaya, insana, felsefeye olan etkisi bunalım ve yabancılaşma çerçevesinde ele alınabilecek bir akım olan varoluşçuluğu doğurmuştur. Varoluş felsefesi çağımızın durumu ile sıkı bir bağlantı içindedir.

Antik dünyanın insanı kendini evrenin bir parçası olarak duyuyordu. Ortaçağ’ın insanı kendini Tanrıya bağlamıştı. Yeniçağ’ın insanı aklın gücüne güveniyordu. Günümüzde ise insan bütün dayanaklarını yitirmiştir ve bunun sonucunda da insan kendi kendisi için sorunsal olmuştur (Akarsu 1994: 188).

Kendisine bir dayanak bulamayan insan boşlukta olduğunu hissetmiştir. Bunun üzerine bazı şeyleri sorgulamaya başlamıştır.

Varoluş felsefesinde, insan varoluşunun anlamı, söz konusudur; insanın kendini gerçekleştirmesi, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konusudur; güçsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, zaman içinde ve tarihselliği içinde insan, ölüme mahkum bir varlık olarak insanın varoluşu, hiçlik karşısında insanın varoluşu... (Akarsu 1994: 187).

Özellikle 20. yüzyılda kendisine önemli bir yer edinen varoluşçuluk bağlamında bir “varoluşsal bunalımdan, yabancılaşmadan” söz edilebilir. İnsan kendisi dışındaki her şeyin olduğu gibi kendi varlığının da farkında, bilincinde olan tek varlıktır. Varoluşsal yabancılaşma ise insanın kendi varlığını yadırgaması, kendi varlığına yabancı olması, var olmayı anlamlı bulmaması, var olmaktan sıkıntı duymasıdır.

Varoluşçu filozoflara göre insan zaten doğuştan bu dünyanın bir yabancıdır. Örneğin Kierkegaard, insanı bu dünyaya bağlayan hiçbir dış nedenin bulunmadığını belirtir. Ona göre insanın dünyada ve yaşamda nasıl bir yer tuttuğunu kimse bilemez (Öztoğat 2005: 69). Varoluşsal yabancılaşmayı ve bu yabancılaşmanın neden olduğu bunalımı varoluşçu filozofların eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin Sartre’ın “Bulantı” isimli romanında roman kahramanı var olmaktan duyduğu sıkıntıyı şu şekilde ifade eder:

İnsanın içine kapanması için bundan elverişli gün olmaz. Güneşin acımasız bir yargı gibi yaratıkların üzerine saçtığı bu soğuk aydınlıklar; gözlerimden içime akıyor; yoksullaştırıcı bir ışıkla aydınlanıyorum. Kendi kendimden tiksinnemem doruğuna erişmem için on beş dakika yeter, eminim (Sartre 2010: 27-28).

Camus’nün “Yabancı” isimli romanında da roman kahramanın kendi varlığına ve dünyaya büyük ölçüde yabancılaştığı görülmektedir (Camus 2006). Henüz kendi varlığına anlam verememiş insan kendisini bile bir yabancı olarak gördüğü için her şeyden önce insan olmaya yabancılaşmıştır. Elbette ki çağımızdaki yabancılaşma varoluşçu filozofların eserlerindeki kadar fazla değildir. Aynı zamanda birer edebiyat eseri olan bu çalışmalar sanatın verdiği gerçeğe bağlı kalmama imkanı ile üretilmiştir. Yine de varoluşçuluğun ilgi uyandırmış olması, büyük ölçüde tanınması, üzerinde durulması ve konuşulması insanların bu filozofların eserlerinde kendilerinden bir şey bulmuş olabileceğini gösterir.

2.3. Yabancılaşma ve Psikoloji

Son olarak bunalım bağlamında, yabancılaşma psikoloji ilişkisine ve yabancılaşmanın insanın ruhsal yapısı üzerindeki etkisine bir bakımdan kısaca değinelim; bunalım, psikoloji alanında depresyon anlamına geldiği ve yabancılaşma insanın psikolojisini de etkilediği için konunun bu boyutunu göz ardı etmemek gerekir. Erich Fromm’un aktardığı üzere:

“Yabancılaşma” sözcüğü eskiden akıl hastalarını tanımlamak için kullanılıyordu. Fransızca’daki *aliene*, İspanyolca’daki *alienado* sözcükleri eskiden psikoza, yani bütünüyle, kesinlikle kendisinden kopmuş insanı tanımlıyordu (İngilizce’de bugün bile akıl hastalarına bakan doktorlara “alienist” denir).” (Fromm 2006: 116).

Sözcüğün akıl hastalarını tanımlamak için kullanılmış olmasının nedeni insanın ayırıcı özelliklerinden birinin akıl sahibi olması olabilir. Çünkü bu durumda akıl konusunda sorun yaşayan insan yabancılaşmış bir insan olacaktır. Fromm’un aktardığı bu bilgiye konuyu ilgilendiren ilginç bir bilgi olduğu için yer veriyoruz. Elbette günümüzdeki anlamıyla yabancılaşma bu denli ciddi bir psikolojik rahatsızlığa karşılık gelmez. Fakat yine de onun insanın ruhsal yapısı üzerinde olumsuz bir etkisi olabileceğini söyleyebiliriz.

Örneğin, Melvin Seeman yabancılaşmış insanın kendi yaşamını etkileyen koşullar üzerinde etkin olamayan, kendi eylemlerini anlamlandıramayan, yaşamı düzenleyen kurallara inanmayan, toplumda yüksek değer verilen inançları değerli bulmayan ve kendinden uzaklaşmış, kendi eylemlerinden doyum sağlayamayan (Seeman 1959: 787) bir insan olduğunu söyler. Böyle bir insanın yaşama sıkı sıkıya bağlı, kendisini, çevresindekileri, dünyayı seven ve psikolojik düzeyde mutlu bir insan olabileceğini söylemek zordur. Psikolojisi, fizyolojisi vb. ile bir bütün olan insanın yabancılaşması onun her boyutuna etki edecektir. Buna ek olarak depresyonun yani bunalımın kendisi de insanın hayatla olan bağlarını zayıflattığı, üretkenliğini olumsuz yönde etkilediği, huzursuzluk verdiği, insanı kendisine ve hayata yabancılaştırdığı için yabancılaşma sayılabilir.

Yabancılaşmanın psikolojiyle ilişkisi kapsamında dikkat çeken noktalardan biri de yabancılaşma ve psikolojik bir rahatsızlık olan “nevroz” arasındaki ilişkidir. Kesin bir tanımının yapılması zor olan nevroz “çatışan eğilimler için uzlaşmalı çözümler bulmaya yönelik girişimler tarafından yaratılan ruhsal bir hastalık” (Horney 1998a: 192-193) olarak açıklanabilir. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere “nevroz”u karakterize eden temel özellik insanın kendi ile çatışmasından kaynaklanıyor olmasıdır. Kendi ile çatışan

insanın ise kendini karşısına almış olmasından dolayı kendine yabancılaşmış bir insan olduğu anlaşılır.

Nevrotik birey kendini beklenmedik bir biçimde boy aynasında gördüğü zaman tanımayabilir. Benzer bir biçimde, evinin kendi evi olduğu duygusu taşıyor olabilir. Bir insanın gerçekte ne olduğuna ya da nelere sahip olduğuna ilişkin duygularının tamamı bulanmış ya da silinmiş olabilir. Bu sürecin bir bölümü yapısal olarak her nevrozda vardır (Horney 1998b: 192-193).

Dolayısıyla her nevroz yabancılaşma içerir. Kendine yabancılaşmış olan insanın kendi ile çatışan eğilimleri de onu güçsüzleştirir ve bir anlamda baskı altında tutarak yaşamını olumsuz yönde etkiler. Nevrozu insanın kendine yabancılaşması olarak nitelendiren Karen Horney’e göre nevroitik birey duyguları da eğilimleri tarafından baskı altına alınmış, kendi enerjisine sahip çıkmayan, kendini yaşamında etkili bir güç olarak görmeme duygusu taşıyan ve kendi sorumluluğunu üstlenme konusunda yetersiz olan bir bireydir (Horney 1998b: 199-208). Bütün bu özellikler yabancılaşmanın insanın psikolojik yönü üzerindeki etkileri arasında sayılabilir. İnsanın kendine yabancılaşmasına neden olan eğilimleri ise yaşamını uygarlık yaratma doğrultusunda düzenleyip şekillendiren istek ve amaçları ile ilgilidir. İnsan bu istek ve amaçları uğruna kendi özüne ait olan ve söz konusu istek ve amaçlara uyum sağlamayan yönlerini baskı altında tutar. Sigmund Freud bu yüzden bütün uygarlığı, tarihi, başka bir deyişle kültürü söz konusu çatışmadan dolayı nevroz olarak nitelendirir.

O, kültürü karmaşık bir toplumsal sürecin sonucu olarak değil bastırılan biyolojik güdülerin sonucu olarak görür. Güdülerin yoğun olarak bastırılması da nevroza yol açabildiği için, ona göre toplumsal gelişme nevrozun gelişmesi anlamını taşır ve nevrozlar, insanlığın kültürel gelişme için ödemesi gereken bedeldir (Horney 1998a: 225). Buradan yabancılaşmanın da kültürel gelişmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğu çıkarılabilir. Bu durumda “uygarlık ne kadar çok gelişme gösterirse yabancılaşma da o kadar artış gösterecektir” denebilir. 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan büyük değişimlerle birlikte uygarlığın da hızla geliştiği göz önünde bulundurulursa yabancılaşmanın da aynı oranda arttığı söylenebilir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere yabancılaşmanın bunalımla yoğun bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi irdelemek ise yabancılaşmanın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Görüleceği üzere bu ilişkiye genel bir bakış bile bunalım ve yabancılaşma etkileşiminin ağırlığını hissettirmektedir. Bu konuda yapılacak daha ayrıntılı çalışmalar değişik sonuçlar verebilecektir.

3. Kültür ve yabancılaşma

Yabancılaşma ile yakından ilişkili olan kavramlardan biri de “kültür”dür. Hatta kültür ilişkili olduğu bütün kavramlarla birlikte yabancılaşmayı da içine alır. Çünkü “insan” eli değmeden önce doğada var olmayan her şey kültürün bir parçasıdır. İnsan etkinlikleri sonucunda meydana gelen bütün değişimler kültüre dâhildir ve kültürü oluşturur. Dolayısıyla kültürün kapsamı oldukça geniştir.

Bir belirlemeye göre kültür insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçekliktir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimidir. Teknik, ekonomi, hukuk, estetik, bilim, devlet vd. gibi insanın meydana getirdiği her şey kültüre girer. Örgütler, dernekler, kurumlar, okullar tüm kendilerine ilişkin şeylerle birlikte kültürden sayılırlar (Uygur 2003: 17).

İnsan akli, istekleri ve duyguları ile doğayı aşan, dolayısıyla bir yanı ile doğaya dâhil olmayan bir varlıktır. Doğaya dâhil olmayan yanı ile insan, doğal zorunluluklara da bağlı olmayan, özgür bir varlıktır. Hayvan bütünüyle çevrenin içinde, çevre ile uyumlu ve çevrenin bir parçası iken, insanın kendine ait özellikleri bulunur.

[İnsan] çevrenin bağlarından kurtulmuştur. Biz bu duruma dünyaya açık olma diyoruz. Böyle bir varlığın artık “dünyası” vardır. O, çevresindeki “direnç” ve karşı koyma merkezlerini, hayvanın kendisini bunların içinde kaybederek erimesine karşılık, “obje” haline getirebilir (Scheler 1968: 41).

İnsan obje hâline getirebildiği çevre hakkında düşünebilir ve çevreye bütünüyle uyum sağlamak ya da boyun eğmek yerine istekleri doğrultusunda onu şekillendirebilir. Böylece doğaya dâhil olan çevreden farklı olarak doğaya dâhil olmayan kültürü meydana getirir. Kültür insanın kendi oluşturduğu yaşama çevresidir. Doğal dünya içinde onunla bütünleştirerek oluşturduğu doğal olmayan bir yaşama dünyasıdır.

İnsan sınırsız bir şekilde dünyaya açılabilir. Hayvan ise kendi çevresi içinde kendinden geçmiş olarak yaşar. Salyangozun kabuğunu beraberinde taşıdığı gibi, hayvan da kendi çevresini, kendisine has bir yapı olarak, gittiği yere beraber götürür. Hayvan mesafe alarak ve isimlendirerek “çevreyi” “dünyaya” çeviremez (Scheler 1968: 43).

Onun bir kültüre ihtiyacı olmadığı gibi kültürü meydana getirebilecek donanımı da yoktur. Doğanın dışında kalan her şey kültüre dâhil olduğuna göre “Kültür, doğa olmayan, doğaya yabancı olan bir insan ürünüdür.” denebilir. Buna dayanarak; “insan etkisi olmadığı takdirde doğada yabancılaşma yoktur. Doğadaki her şey o bütünün bir parçası, ögesi; onu tamamlayan bir yanıdır. Dolayısıyla bu öğelerin bütünüle ya da diğer

parçalardan biriyle yabancılaşması söz konusu değildir. Yabancılaşma insanla birlikte ortaya çıkar. Aynı deyişle yabancılaşma kültürde ortaya çıkar.” diyebiliriz.

3.1. İnsan, Doğa ve Kültür

İnsan, olmakta olan bir varlıktır. İnsan olmayı başarmak insana onun evrendeki yeri ve varlık yapısı tarafından bir görev olarak verilmiştir (Scheler 1968: 5). Doğanın insanlaştırılması ise insanlaşma yolunda kendini yani aklını, zekâsını, duygularını istekleri doğrultusunda doğaya yansıtması, aktarmasıdır. İnsan yine doğada bulunan malzemeleri şekillendirerek maddi ve manevi öğeleriyle kültürü meydana getirirken kendini dışa vurur, gerçekleştirir. Bu anlamda insan doğaya yansımakla, yabancılaşmıştır. Çünkü doğada, doğa kullanılarak doğal olmayan üretilmiştir. Böylece doğaya aykırı bir ortam ortaya koyulmuş ve doğa insanlaşmakla yabancılaşmıştır. Dolayısıyla kültür insanın ve doğanın kısmen yabancılaşarak birbirlerine dönüşmelerinin ürünüdür. İnsan böylece doğayı aşan yönünü cisimleştirerek kültüre dönüştürmektedir.

Kültür bu anlamda bir nesneleşmeler sürecidir. Bu nesneleşmeler toplumsal düzenlemelerden, ahlaka, geleneğe, hukuka, dine, siyasete ve bilimlere kadar uzanırlar (Köktürk, 2006: 178). İnsanın gerçekleştirdiği bu etkinlikler bir yandan kültürü meydana getirirken bir yandan da insanı meydana getirir. İnsan kendini gerçekleştirmek için bu etkinlikleri yerine getirmelidir. Cassirer’e göre de insan yaptığı etkinliklerle açığa çıkar:

İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemlerle araştırabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırıcı özelliği, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı işidir. İnsanlık halkasını tamamlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Söz konusu etkinlikler ise dil, mitos, din, sanat, bilim ve tarih yoluyla kültür’ü oluşturan etkinliklerdir (Cassirer 1980: 71).

Dolayısıyla “kültür inşa etme” insanın hayvandan ve diğer varlıklardan farkını ortaya koyan ayırıcı bir özelliktir. Özgür bir varlık olan insanın birbiri ile etkileşim içinde olan etkinlikleri, bu etkinliklerin ürünleri insanı her anlamda kuşatan, içine alan onun ihtiyaçlarına karşılık veren ve yeni ihtiyaçlar doğurarak sürekli yenilenen kültürü oluşturur.

Öyleyse tarih ve kültür alanı, bir doğa varlığı olarak insanın bir doğal belirlenim altında zorunlu olarak ürettiği bir biyolojik uyum çevresi değil; özgür bir varlık

olarak ürettiği, kendini dışa vurduğu bir dünyadır. İnsan sadece bir doğal varlık değil dış etkenleri kendisi için şekillendiren bir kültür öznesidir (Özlem 1986: 15).

Elbette insan, kültür oluşturma yolundaki adımları doğadan bütünüyle bağımsız nedenlerle atmamıştır. Kimi zaman doğayla savaşmış kimi zaman ondan ilham almıştır. Her zaman ondan faydalanmış ve onu anlamaya çalışmıştır. Kültür insanın doğa ile olan ilişkisiyle biçimlenir. Özellikle ilk ortaya çıktığı dönemlerde kültürün doğa ile çok daha yakın bir ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan kültür oluşturmak en azından kültürün ilk ortaya çıktığı dönemler göz önüne alındığında insanın bir projesi değildir. Binlerce yıl önce insanlar çiftçiliği, hayvan yetiştirmeyi ve madenleri bilmiyorlardı. Avlanarak ve yenilen bitkileri toplayarak yaşıyorlardı. Daha sonra yenilecek bitkileri bilinçli olarak ekmeye ve hayvanları ehlileştirmeye başladılar. Ardından yüksek kültürün şartları olan büyük nüfus, yerleşik hayat ve geniş ölçüde hububat ekimi gerçekleşti (Gehlen 1954: 35-36).

İnsan bütün bu etkinlikleri bir kültür meydana getirmek için yapmamıştır ama bu etkinlikler bir araya gelip devam ederek kültürü oluşturmuştur ve oluşturmaya devam etmektedir. Buna ek olarak yukarıda belirttiğimiz üzere aynı zamanda bir doğa varlığı olan insanın doğayı aşan yönüyle kültürü oluşturması onun için olumsuz bir durum da yaratabilmektedir. İnsanın kültür vasıtasıyla doğadan fazla uzaklaşması ya da kültürün insanı doğadan fazla uzaklaştıracak bir şekilde ortaya çıkması insanın hem kendi dışındaki doğaya hem de kendi doğasına yabancılaşmasına neden olmaktadır.

3.2. Kültürün Yabancılaştırıcı Etkisi

Buraya kadar insan, kültürü oluşturan varlık olarak ön plana çıktı. Kültürün mimarı olan insan sonrasında verili bir düzen olan kültürün içinde doğar. Devraldığı bu kültür mirasını değiştirip yabancılaştırarak yani yeniden üreterek sonraki kuşaklara aktarır. Devralınanı aynen devam ettirmek insanın doğasına uygun değildir. Hayvan ise türünü aynen devam ettirir. Onun devraldığı veya devredeceği bir miras yoktur. İnsan zamana ve yere göre farklı kültürlerin içine doğarken hayvanın içinde yaşadığı ortam kültür işareti taşıyacak bir biçimde değişmez.

Diğer taraftan insan kendini mevcut olan kültürle yeterince dışa vuramıyorsa ifade edemiyorsa yenilik peşinde olacak, değişim arayışı içine girecektir. “Bunu yaparken, elinde hazır olanı kaldırıp atmayacak, onu yeniden yorumlayıp yeni duruma uygun bir senteze ulaşacaktır. İşte buna, kültürel yeniden üretim diyebiliriz.” (Köktürk 2006: 259). Görüldüğü gibi kültürün ilk üreticisi de devam eden süreç içinde onu yeniden üretmeyi

sürdüren de insandır. Sonuç olarak kültürü insan yaratır, kültür insandan etkilenir fakat aynı zamanda insan da kültürle biçimlenir. Bu noktada insanı kültürden etkilenen bir varlık olarak da ele almak gerekir.

Kendi yarattığı kültür de insanı geliştirir. İnsanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği insan varlığının en başta gelen varolma koşuludur (Uygur 2003: 18). Fakat kendi ürettiği kültür varlığı tarafından gereğinden fazla şekillendirilen, yönlendirilen insan bu varlığa yabancılaşmış demektir. Çünkü insanın ürettiği ve hükmettiği bir varlığın zamanla insana yani kendi üreticisine hükmeder hâle gelmesi insanın bu ürüne yabancılaştığı anlamına gelir. Eğer kültürün insan üzerindeki belirleyici etkisi artarsa bununla birlikte insanın kendini istediği doğrultuda belirlemesi, gerçekleştirmesi de zorlaşır. Bu yolla özgürlüğü de kısıtlanan insan kendine yabancılaşabilir.

Yukarıda insanın insanlaşmak için yaptığı etkinliklerin kültürü meydana getirdiği dile getirilmişti. Anlaşıldığı üzere insanın kültürü meydana getirecek etkinliklerde bulunmaması, onun açığa çıkmasını engelleyerek yabancılaşmasına neden olabilecekken, kültürü meydana getirmesi de yabancılaşmasına neden olabilmektedir. Öyle ki; kültür insanı kendine has öğeleri ve normları ile belli bir yaşama biçiminin içine alarak kısıtlayabilir. Kültürün sınırları etkisi artarsa insanın istekleri doğrultusunda özgürce etkinlikte bulunması zorlaşabilir.

Georg Simmel kültürel ve toplumsal dünyanın kendilerini yaratan ve her gün yaratmaya devam eden aktörleri gittikçe daha fazla egemenliği altına aldığını söyler. Ona göre bu kültürel dünya kendine ait bağımsız bir hayata kavuşmuştur ve bireyin onu yaratma, özümseme ve kontrol etme kapasitesi azalmıştır (Ritzer 1992: 3-9).

Simmel 19. yüzyıldan itibaren kültürün birey üzerindeki egemenliğinin arttığını ve bu durumun birey bakımından tehdit oluşturduğunu söyler (Ritzer 1992: 10). Bu bağlamda kültürün, gelişme biçimine bağlı olarak insanı kendine yabancılaştıran etkenlerden biri olduğu söylenebilir. Hatta o, insanı kendine yabancılaştıran bütün etkenleri içine alan en geniş çerçevedir. İnsan doğanın egemenliği altına girerek yabancılaşmamak adına kültür varlığını meydana getirerek doğa ile arasına mesafe koymuştur.

Fakat bu kez de kültürün egemenliği altına girerek yabancılaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. “Modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin, varoluşunu sürdürebilmek için

doğayla giriştiği savaş, bu modern form altında en son şeklini almıştır.” (Simmel 2008: 85).

19. yüzyıl ve sonrasında kültürel alandaki düşünsel çalışmalar da artış göstermiştir. “Bunun en temel sebeplerinden biri, Sanayi Devrimi’nin toplumsal yapıyı tamamen değiştirmesi, kültürel yaşantının derinden sarsılması, bilgi ilgisinin kültürel alana yönelmesi ve bu alandaki bilgi birikiminin artmasıdır.” (Köktürk 2006: 123). Toplumsal yapıdaki değişimler yabancılaşma bakımından ele alınabilecek başka kültür sorunlarına da yol açmıştır. Bu kültür sorunları genelde “çok kültürlülük”ten kaynaklanmaktadır. Kültürel yozlaşma da bunlardan biridir.

Burada “çok kültürlülük”ün “çeşit çeşit kültürlerin aynı zamanda, yan yana, birlikte varolmaları” anlamı üzerinde duruyoruz. Bu özellikle, iki dünya savaşından sonra Batı Avrupa’yı, dolayısıyla tüm yeryüzünü kuşatan önemli bir sorun olarak ön plana çıkmaktadır (Uygur 2003: 22-28). Farklı kültürlerin iç içe yaşaması o kültürlere ait insanlar için uyum sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Bu durumun insanlarda yabancılaşma hissine neden olmasının yanı sıra kültürel yozlaşmayı da doğurabileceği söylenebilir.

Kültürel yozlaşma bir kültürün sağlığının bozulmasıdır ve yozlaşmış bir kültür yok olmaya yazgılıdır (Soykan 2007: 60). Kültürün yozlaşması, olumsuz yönde farklılaşması, değişmesi, kendi içindeki uyumu kaybetmesidir. Bu bir anlamda kültürün kendi kendine yabancılaşmasıdır. Kendi kendine yabancılaşan kültürde kendisi ile örtüşmeyen, uyuşmayan ve bir anlamı olmayan durumlar ortaya çıkarabilir. Söz konusu yozlaşma ise en iyi kültürün taşıyıcısı olan dilde kendini göstermektedir. Günümüzde dil ile ilgili tartışmalar da artmıştır. Bu durum dil ile kültür arasında hayati bir bağ olmasından ve dildeki yozlaşmanın kültür bakımından bir tehlike oluşturmasından kaynaklanır.

Oswald Spengler’e göre kültürler belli aşamalardan geçtikten sonra en son uygarlık aşamasına gelirler ve bu aşamadan sonra da yok olurlar (Sorokin 1972: 100-101). 20. yüzyılda ortaya çıkan şey belki de budur. Bu konuda çalışmamın kapsamı dışında olduğu için değinmeye gerek duymadığım çeşitli fikirler vardır ve kültür oldukça kapsamlı bir alandır. Bizi asıl ilgilendiren; kültürün insanın yaşama ortamını oluşturuyor olmasıdır. Çünkü kültürdeki bozulmalar insana da yansır ve onun yabancılaşmasına neden olabilir.

İnsan kültür yaratır. Çünkü yalnızca insan belirsizlik içindedir ve yaşayabilmek için belirlenmeye ihtiyacı vardır. Doğadaki bütün canlılar belirlenmiş olarak doğarlar. İnsan

yaşayacağı ortamı yani kültürü maddi ve manevi her yönüyle kendisi yaratır. İnsan belli bir çevreye değil fakat dünyaya geldiği için dünyanın değişik yerlerinde kendi yaşama ortamını yani kültürü yaratır. Böylece değişik kültürler ortaya çıkar. Bu kültürlerin her biri insanın aynı ihtiyacına, var oldukları doğal ortam uyarınca farklı yanıt vermektedirler. Örneğin; yemek kültüründe olduğu gibi. Birbirinden farklı kültürlerden herhangi biri kendi içine kapanacak olursa yani başka bir kültürle karşılaşmayacak veya başka kültürlerle kendini kapayacak olursa beslenmesi, yenilenmesi, varlığını koruması ve sürdürmesi zorlaşır. Bu nedenle kültürlerin başka kültürlerle ticaret, savaş, seyahat vb. aracılığıyla karşı karşıya gelip etkileşmesi gerekir.

Böylece şöyle bir görünüm ortaya çıkar; Her bir kültür doğa karşısında insanın yarattığı bir belirlemedir. Ayrıca her bir kültür diğer kültürlerden de kendini ayıran bir belirlenmedir. Bunun yanında yine de her bir kültürün doğayla ve diğer kültürlerle ilişkisi yaşamsaldır. Burada bir kültür hem doğa karşısında bir yabancılaşmadır hem de diğer kültürleri kendine yabancı görür. Kültürler arası çatışmanın nedeni kültürler arası yabancılaşmadır. Bu yabancılaşma manevi kültür alanındaki kimi öğelerin örneğin; din anlayışlarının, siyasi anlayışların ya da dünya görüşü veren ideolojilerin mutlaklaştırılmasıyla daha da keskinleşir. Bunlar yalnızca değişik kültürler arasındaki yabancılaşmaya değil aynı toplum, aynı kültür içindeki bireylerin birbirlerine yabancılaşmalarına da neden olur.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor (2003). “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken” *Cogito*, çev. Bülent O. Doğan, 36: 76-84, İstanbul: YKY.
- ADORNO, Theodor (2005). *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- AKARSU, Bedia (1994). *Çağdaş Felsefe-Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, 7. Basım, Ankara: İnkılap Yayınevi.
- BAUDRILLARD, Jean (2006). *Jean, Sessiz Yiğınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, 3. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- CAMUS, Albert (2006). *Yabancı*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Can Yayınları.
- CASSIRER, Ernst (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi.
- ERDEMLİ, Atilla (2007). “Profanlaşma” *Yozlaşma, Felsefelogos Dergisi*, 33: 73-81 Bulut Yayınları.

- FROMM, Erich (2008). *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, 5. Basım, İstanbul: Payel Yayınları.
- FROMM, Erich (2006). *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman ve Zeynep Tanrısever, İstanbul: Payel Yayınları.
- GASSET, Ortega Y. (1995). *İnsan ve "Herkes"*, Çev. Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- GASSET, Ortega, Y. (2003). *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Koray Karaşahin, İstanbul: Babil Yayınları.
- GEHLEN, Gehlen (1954). *İnsan*, çev. Bedia Akarsu, İstanbul: İst. Üniv. Ed. Fak. Konferansları 2.
- HEIMSOETH, Heinz (1978). *Ahlak Denen Bilmece*, çev. Nermi Uygur, İstanbul: İst. Üniv. Ed. Fak. Yay.
- HORKHEIMER, Max & Theodor Adorno (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği 2*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HORNEY, Karen (1998a). *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi.
- HORNEY, Karen (1998b). *Nevrozlar ve İnsanın Gelişimi*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi.
- KÖKTÜRK, Milay (2006). *Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş*, Ankara: Hece Yayınları.
- MARX, Karl (2007). *Yabancılaşma: 1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Ahmet Kardam, 3. Basım, Ankara: Sol Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (1993). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları.
- ÖZLEM, Doğan (1986). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÖZTOKAT, Nedret (2005). "Varoluşçuluk: Felsefeden Edebiyata Uzanan Bir Yol" *Kitaplık Dergisi*, 69-75, İstanbul: YKY.
- RITZER, George (1992). *Sociological Theory*, çev. Ümit Tatlıcan, Erişim Tarihi: 10.08.2010
([http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20%20\(George%20Ritzer-1991.pdf\)](http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20%20(George%20Ritzer-1991.pdf)).

SARTRE, Jean Paul (2010). *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, 11. Basım, İstanbul: Can Yayınları.

SCHELER, Max (1968). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Genel Kitaplığı.

SEEMAN, Melvin (1959). “On The Meaning Of Alienation”, *American Sociological Review*, 24(6): 783-791.

SIMMEL, Georg (2008). *Modern Kùltürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim Yayınları.

SOROKIN, Pitirim A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Bilgi Yayınevi.

SOYKAN, Ömer Naci (2007). “Kùltürel Yozlaşma”, *Yozlaşma, Felsefelogos Dergisi*, 2/3, 33-34, Bulut Yayınevi.

T.D.K. Sözlüğü, Erişim Tarihi: 16.04. 2010

(<http://www.tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=bunal%FDm&ayn=tam>).

UYGUR, Nermi (2003), *Kùltür Kuramı*, İstanbul: YKY.

Kitap Değerlendirme | Book Review

Doi: 10.18795/ma.81658

Mehmet Yunus AKREP

Arş. Gör. | Research Assistant
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
m.yunusakrep@gumushane.edu.tr

HENRIETTA MCCALL, *MEZOPOTAMYA MİTLERİ*

Özet

Eski Mezopotamya hakkındaki bilgilerimizin büyük bir bölümü dinî konulardan oluşmaktadır. Bu bağlamda Mezopotamya Mitleri ve destansı hikâyeleri bu bölge hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Tam da bu noktada incelediğimiz eser Mezopotamya Mitleri hakkında araştırma yapmak isteyenler için bir başvuru eseri niteliğindedir. Ayrıca destanların yorumlamaları yapılırken güncel transkripsiyonlardan yararlanılmıştır. Bu metinler incelenirken Akkadca belgeler ile desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezopotamya Dini, Sümer Destanları, Mitoloji, Ritüel.

HENRIETTA MCCALL, *MESOPOTAMIAN MYTHS*

Abstract

A large part of our knowledge about of Ancient Mesopotamia is composed of religious issues. In this context, Mesopotamian Myths and epic tales enable us to have an idea about this area. Precisely at this point we examine the work is provided as a reference work for those who want to do research on Mesopotamian Myths. It has also benefited from the current transcription while interpretation of the epics. The text is supplemented by Akkadian documents.

Keywords: Mesopotamian Religion, Sumerian Epics, Mythology, Ritual.

Henrietta Mccall, **Mezopotamya Mitleri**, Çev. Bircan Baykara, 127 sayfa, Phoenix Yayıncılık, Ankara, Haziran 2011, ISBN: 978-605-5738-77-8.

Arkeolojik açıdan Mezopotamya, dünyanın gözünü diktiği, Antik Çağ yazarlarının övgüyle bahsettikleri bir yerdir. Buradaki kazı çalışmalarını değerlendiren bilim adamları, medeniyetin bu bölge üzerinden dünyaya yayılmış olması hususunda, büyük bir oranda hemfikir olmuşlardır. Bu bağlamda Mezopotamya'nın, civarındaki devletlere en büyük etkisi şüphesiz din konusunda olmuştur. Mezopotamya geleneğinden olsa gerek tanrıların sayısı sürekli artmış ve devletler birbirlerinin tanrılarını benimseme ihtiyacı duymuşlardır. Tanrıların birbirleri ile olan efsanevi mücadeleleri yazıya geçirilmiş ve çivi yazısıyla düzenlenen tabletler kırık dökük şekilde günümüze kadar gelebilmiştir. Tam da bu noktada Henrietta Mccall'ın “Mezopotamya Mitleri” isimli eseri ön plana çıkmaktadır. Henrietta Mccall Oxford Üniversitesinde Egyptoloji yani Mısır bilimi çalışmıştır. Aynı zamanda “British Museum Dernek Konseyi Üyesi”dir. Her ne kadar bu esere Mezopotamya Mitleri denilse de Sümer Mitleri de denilebilecek olan bu eser 127 sayfadan oluşmaktadır. Eser, Giriş bölümü (s. 9-11), Keşif ve Deşifre (s.13-24), Tanımsal ve Yazınsal Gelenekler (s. 25-36), Tanrılar ve Ölümlüler, Yazarlar ve Dinleyiciler (s. 37-55), Gılgamış ve Tufan (s. 57-78), Yaratılış Destanı (s.79-89), Daha Kısa Mitler (s. 91-112), Mit ve Anlamı (s.113-119), İlave Okuma İçin Öneriler (s. 121-123) ve Dizin kısımlarından oluşmuştur. Orijinali İngilizce olan bu eserin Türkçe tercümesi kitabın ilk bölümlerinde iyi olmasa da ilk yarından sonra biraz daha düzgün bir hâl almaktadır. Bu eserde, temelde bir gerçeklik payı olduğunu düşündüğüm, geçen süre içerisinde vuku bulan olayların kahramanlarına efsanevi güçler ve görevler yükleyen aynı zamanda da isimler veren Mezopotamya insanının dünya görüşleri ve psikolojileri ile ilgili çıkarım yapabilmemizi sağlayacak olan mitlerin derlemesi yapılmıştır. Meseleye girmeden önce giriş bölümünde, klasik bir şekilde Mezopotamya yazınsal geleneğinde Smith ve Winckler'in ön plana çıkma süreci ve destanları içeren kırık tabletlerin keşfi hakkında bilgiler verilmiştir. Tanımsal ve yazınsal gelenekler kısmında, bu tabletlerin nerede ve kaç tane olduğu, günümüze kadar nasıl geldiği, kopyalama sıkıntıları, fetihler sırasında nasıl tahrip edildikleri hususuna kısa bir şekilde değinilmiştir. Bir diğer bölüme gelindiğinde Mezopotamya tanrılarının isimleri hakkında ansiklopedik bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler haricinde ilginçtir ki toplumsal statü, sınıflar ve insanların hangi iş grupları ile uğraştığı meselesi üzerinde yine kısaca durulmuştur. Ayrıca yazar, Sümer mitlerini yazıya döken kâtiplerin psikolojilerini felsefi bir açıdan ele almaya çalışmış ki bu da eser içerisinde sırtmıştır. Gılgamış ve Tufan hikâyelerine ait tablet parçalarından bahseden bölüme geldiğimizde bu destan ile

İlgili kırık tablet parçalarının Pensilvanya ve Yale Üniversiteleri tarafından nasıl toparlandığına değinilmiştir. Bunlara değinilirken özellikle XI. Tufan tabletinin Akadca karşılığı üzerinden gidilmiştir. Yaratılış destanının anlatıldığı kısımda bu hikâyeye ait tabletlerin Mezopotamya'nın hangi taraflarında ele geçirildiği hususu üzerinde durulmuştur. Bir sonraki bölümde hakkında daha az bilgi sahibi olunan Erra, Etana, Adapu, Anzu destanlarından bahsedilmiştir. Bu bölüm anlatılırken yine tablet transkripsiyonları yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu destansı mitlerin Mezopotamya'da ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bir sonraki kısım eserin can damarı diyebileceğimiz ilave okumalar için öneriler başlığı adı altında verilen yerdir. Burada eserde anlatılan meseleler ile ilgili başka hangi kaynaklarda kayda değer bilgiler olduğu belirtilmiştir. Mezopotamya Mitleri ile ilgili giriş niteliğinde kalabilecek bu eser sıfırdan bu işe merak sarmış bir okuyucunun da kafasını karıştırabilir. Zira meseleler arasında denge kurulamamıştır. Önemli bir konu hakkında bilgi verilirken o bilgi çok kısa verilmiş, bu nedenle okuyucu konudan uzaklaşmış ve anlatılmak istenilen meseleyi tam anlayamadan bir sonraki konuya geçmek zorunda kalmıştır. Eserin son bölümdeki ilave okumalar kısmı gibi Mezopotamya Mitleri hakkında tamamen bir bibliyografya çalışması olması durumunda daha iyi olacağı kanaatindeyim.

Seda ÖZSOY

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
sedazsy@yahoo.com.tr

**“KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU” HAKKINDA
[ON THE “STUDENTS SYMPOSIUM FOR THE INTERCULTURAL
DIALOGUE”]**

“Geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak” ifadesinde anlam bulan kültür kavramı, insan tarafından meydana getirilen bir tür yapay doğayı/evreni işaret etmektedir ve tarihsel süreç izlendiğinde kavramın, sosyal bilimlerin her alanında bir araştırma ve inceleme nesnesi olarak kendisine yer edindiği karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda konunun öneminin kavranması açısından Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi “Kültürlerarası İletişim Öğrenci Sempozyumu” adıyla 15-16 Ekim 2015 tarihlerinde ulusal ölçekte lisans ve lisansüstü (yüksek lisans ve doktora) öğrencilerinin katıldığı bir sempozyum düzenlemiş bulunmaktadır. Sempozyumda gerçekleştirilen dokuz oturumda farklı disiplinlerde çalışmalar yürüten lisans ve lisansüstü öğrencileri tarafından yirmi sekiz bildiri sunulmuştur. Bu bildiler ışığında oluşturulan sonuç bildirisi ise şöyledir:

Toplumsal kutuplaşmaların aramıza duvar ördüğü, adeta birbirimizi duyamaz hale geldiğimiz bir ortam ve zamanda “Kültürlerarası İletişim”in konuşulmasının yeni iletişim kanallarının açılmasına katkı sağlayacağını umut ediyoruz. Farklı kültürlerin tarihsel olarak ne tür ortaklıkları olduğunu, bugün birbirlerini ne düzeyde etkilediklerini, kültür olgusunun durağan bir yapısının olmadığını, süreç içinde ne tür değişimler geçirdiğini ve tekrar tekrar nasıl yeniden oluştuğunu görünür kılmamız gerektiğini dikkatlerinize sunuyoruz. Artık birbirini ötekileştiren, diğerini önyargılı bir şekilde olduğundan farklı gösteren, kültürü bir sömürü aracı olarak kullanan zihinsel anlayışın kültürlerarası iletişime zarar verdiği görülmüştür. Bu minval üzere 15-16 Ekim 2015 tarihlerinde gerçekleşen dokuz oturumda sunulan pek çok farklı bildiri ile “Kültürlerarası İletişim”in ne kadar kapsamlı bir alan olduğu ortaya çıkmıştır. Buna ilişkin olarak şunları söylemek mümkün görünmektedir:

- Farklı coğrafyalarda karşımıza çıkan kültürlenme biçimlerinin nasıl şekillendiği, toplumda kadının yeri, işçi hareketlerinin iktisadi ve siyasi boyutunun yanında kültürel bir boyutunun da olduğu karşımıza çıkmaktadır.
- Milliyetçilik olgusunun ülkemizdeki farklı tezahürleri, göç olaylarının kültürel yansımaları ve insanların yeme-içme biçimlerinin kültürel iletişimdeki yerinin önemli bir araştırma alanı olduğunun farkına varılmıştır.
- Dinin, kültürün oluşumunun temeli hüviyetinde olduğu ve geriye dönüp bakmak isteyen toplumlar tarafından, yaşanan hadiseleri açıklamak için bir başvuru mercii şeklinde kabul edildiği görülmüştür.
- Romanın kültürlerarası iletişimde nasıl bir işlev üstlendiği ele alınmış, yazarların kendi kültürlerine ilişkin kavrayışları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.
- Çeviri faaliyetlerinin farklı kültürleri kaynaştıran önemli etkilerinin olduğu gündeme getirilmiş ve eğitimin, kişinin kültürünü nasıl biçimlendirdiği tartışmaya açılmıştır.
- Kültür kavramının tanımlanmasında birtakım zorluklarla karşılaşıldığı, kültür endüstrisinin toplumlar üzerinde negatif etkilere sahip olduğu ve kültürel gelişimde halkbilimin önemli bir görev üstlendiği ifade edilmiştir.
- Klasik Türk Edebiyatı’nın önemli şahsiyetlerinin çalışmaları ekseninde kültürümüzün kökenleri ele alınmıştır.
- Geçmişten günümüze kadar gelen süreçte bürokratik faaliyetlerin kültür üzerindeki etkileri farklı perspektifler bağlamında tartışılmıştır.
- Son olarak yaşadığımız yüzyılda önemli bir işlev üstlenen sosyal medyanın kültür üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkileri değerlendirilmiştir.



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT
FAKÜLTESİ



KÜLTÜRLERARASI
İLETİŞİM
ÖĞRENCİ
SEMPOZYUMU

DÜZENLEME KURULU

- BAŞKAN
Prof. Dr.
M. Muhsin KALKIŞIM
- KOORDİNATÖR
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY
- Arş. Gör. Fatih UYAR
- Arş. Gör. Alperen
GENÇOSMANOĞLU
- Nurselin TUĞCU
(Türk Dili ve Ed. Böl.)
- Gülbahar YILMAZ
(Türk Dili ve Ed. Böl.)
- Turgut GÜRBÜZ
(Tarih Böl.)
- Rıdvan PALANCI
(Tarih Böl.)
- Dilan GÜNEŞ
(Felsefe Böl.)
- Nesim SAVAŞ
(Felsefe Böl.)

KONULAR

- Şiir, kültür ve ulusal imgeler
- Çok kültürlü toplum
ve edebiyat
- Dil ve kültürlerarası iletişim
- Tarihte kültürlerarası
etkileşim
- Tarihte çatışma ya da
uzlaşma alanı olarak kültür
- Merkeziyetçilik, çok
ulusluluk ve çok kültürlülük
- Toplumsal kurumlar ve
kültürlerarası etkileşim
- Kültürlerarası iletişim ve
göç olgusu
- Küreselleşme sürecince
kültürlerarası etkileşim ve
sosyal medya
- Kültür inşasında bilim ve
felsefenin rolü
- Gelenekler, ritüeller ve
yaşam pratiklerinde
kültürlerarası iletişimin yeri
- Mitoloji, dinler ve kültürel
etkileşim

SEMPOZYUM TAKVİMİ

- Özetlerin Son
Gönderiliş Tarihi:
01.07.2015
- Kabul Bildirimi:
15.07.2015
- Sempozyum Tarihi:
15.10.2015-16.10.2015

İletişim

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Bağlarbaşı Mahallesi Gümüşhanevi Kampüsü 29100 Gümüşhane, TÜRKİYE
Telefon: +90 (456) 233 10 76 – 1740 Faks: +90 (456) 233 10 83 E-Posta: gsu.kulturleraras@gmail.com

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 rayiçteki 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.

Mavi Atlas’taki tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

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 görülür 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.