

ONDOKUZMAYIS ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAMSUN

1988

SAYI : 1

**EĞİTİM FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**

Sahibi :
Eğitim Fakültesi Adına
Dekan
Prof. Dr.
Bayram KODAMAN

**

Mesul Müdür :
Doç. Dr.
Ahmet NİŞANCI

**

Yazı İşleri Müdürü :
Doç. Dr.
Celâl TARAKÇI

Üniversitelerin temel görevleri bir yandan ülkenin ihtiyaç duyduğu miktar ve kalitedeki insan gücünün, büyük Atatürk'ün İzmir İktisad Kongresi sonunda kaleme aldırıldığı Misak-ı İktisadide belirtildiği gibi, dünyanın her tarafında hayatını kazanacak şekilde yetiştirilmesi, öte yandan da bilimsel araştırma ile bilim üretme ve bilimsel bilgiyi her türlü yolu kullanarak yaymadır.

Yetişmiş insan gücüyle, bilim yapma, yayma ve bilimsel bilginin her alanda uygulamaya aktarılması anlamındaki teknoloji, kalkınma ve gelişmenin en dinamik unsurlarıdır.

Ondokuzmayıs Üniversitesi bütün mensuplarıyla bu temel görevlerin idrâki içinde, bilimsel çalışma ve yayınlara gittikçe artan ölçüde ağırlık ve öncelik vermektedir.

Eğitim Fakültesi Dergisinin bu ilk sayısını yayın faaliyetlerimizde bir önemli adım sayıyor, basım ve yayımında emeği geçen arkadaşlarıma takdir ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Mehmet SAĞLAM
Ondokuzmayıs Üniversitesi
Rektörü

OSMANLI DEVRİNDE DOĞU ANADOLU'NUN İDÂRÎ DURUMU

Prof. Dr. Bayram KODAMAN *

Giriş :

Doğu Anadolu 1071'den itibaren Türklerin anavatanı, özyurdu ve yerleşim merkezi olarak Türklüğün, millî kültürün ve müslümanlığın kök saldığı, geliştiği ve yaşadığı bir bölgedir. Bu yönüyle, Doğu Anadolu'nun Batı Anadolu'dan ve Trakya'dan, Edirne'nin Hakkâri'den, Bursa'nın Diyarbakır'dan Konya'nın Van'dan farkı yoktur. Her biri, bütün olan millî varlığın, devletin ve vatanın ayrılmaz değişik parçalarıdır. Bugünkü millî hudutlarımız içinde, Selçuklu imparatorluğu, Osmanlı imparatorluğu, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Artukoğulları, gibi irili ufaklı Türk devletleriyle ve Beylikleriyle sürdürülen 900 yıllık Türk varlığı, millî bütünlüğümüz aleyhine içerde ve dışarda söylenen her türlü fikri ve iddiayı çürütecek ve mesnedsiz kılacak, inkârı mümkün olmayan, en büyük tarihî delilidir. O halde, Doğu Anadolu'da 900 yıldır kültürüyle, devletleriyle, imparatorluklarıyla insanıyla eserleriyle var olan gelen Türk varlığı ilmî araştırmalarla sıhhatli bir şekilde ortaya çıkarılmalı ve ilim âlemine duyurulmalıdır. Bu tür araştırmaların şimdiye kadar tam mânâsıyla yapıldığını söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Türk tarihçilerine önemli ve millî bir görev düşmektedir.

Bilindiği üzere, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyayı menfaat sahaları şeklinde paylaşan Batılı büyük güçler, (özellikle İngiltere, Rusya, Fransa) aynı şekilde Osmanlı imparatorluğu'nu da çeşitli şekil ve vasıtalarla bölerek, Orta Doğu'da kendi nüfuz ve tesir sahalarını, genişletmek temâyülünde idiler. Osmanlı imparatorluğu'nun parçalanması meselesini ve Osmanlı'nın dahilî problemlerini «Şark Meselesi» çerçevesi içinde ele alan Büyük Devletler Balkanlarda, Afrika topraklarında ve diğer bazı yerlerde siyasî emellerini büyük nisbetde gerçekleştirdiler. Sıra Anadolu'ya gelince, Doğu bölgelerinde dağınık ve azınlık halinde yaşayan Ermeniler'le ilgilenmeye ve onları tahrik etmeye başladılar. Bunun üzerinedir ki, Doğu Anadolu'nun tarihi ve mevcut durumu hakkında siyasî maksatlı kitaplar, makaleler yazılmaya ve yayınlanmaya başladı. Bütün bu siyasî yayınların ve propagandanın maksadı Doğu

(*) Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü

Anadolu'nun «Ermenistan» olduğu fikrini dünya kamuoyuna benimsetmekti. Tarihen ve ilmen bu fikrin yanlışlığına rağmen özellikle Avrupa kamuoyu, Haçlı zihniyetiyle, Ermeni iddialarını desteklemekte hiç bir sakınca görmemiştir. Fakat, bu şekilde evvelâ fikren, daha sonra özellikle 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra fiilen başlatılan Doğu Anadolu'yu Ermenileştirme veya Ermenistan payma gayretleri 900 yılık tarihî gerçekler ve Türk-İslâm varlığı karşısında netice vermemiştir. Bununla birlikte Doğu Anadolu'yu Türk devletinden koparmak için yapılan faaliyetler durmamıştır. Nitekim, Doğu Anadolu'yu bölmek için Ermeniler veya Ermenistan fikri ve tezi kâfi gelmeyince, bölgedeki müslüman halkın bir kısmını Türklerden ayrı bir etnik cemâat şeklinde takdim ve telkine başladılar. Hattâ öyle ileri gittiler ki, muhtemelen Orta Asya kökenli ve müslüman olan Kürt unsurunun Ermenilerle akraba oldukları gibi iddialar ortaya attılar. Ancak, bölge halkının dîni ve tarihî şuûru, bu tür iddiaların ne kadar geçersiz olduğunu fiilen göstermiştir. Zirâ, müslüman halk imparatorluk zamanında daima halifenin ve padişahın, Cumhuriyet devrinde ve devletin yanında yer alarak Ermenilerin ve emperyalist devletlerin niyet ve arzularını boşa çıkarmıştır. Ermenilerin, Kürtçülerin ve Türkiye'nin parçalanmasından fayda bekleyen büyük devletlerin Ermenistan ve Kürdistan gibi hayalî devletler kurmak için kendilerinin yarattıkları son ve büyük fırsat olan Sevres Antlaşması ve Millî Mücadele devrinde dahi Doğu Anadolu halkı, evvela Kâzım Karabekir'in, daha sonra Mustafa Kemal'in etrafında birleşerek, bölgenin insanıyla, toprağıyla, kültürüyle ve diniyle Türk milleti ve devletinin ayrılmaz bir parçası olduğunu bütün dünyaya isbat etmiştir.

Bütün bunlara, yani bir Ermenistan ve Kürdistan kurma işi fiilen son bulmasına rağmen içte ve dışta bulunan bölücü mihraklar, Doğu bölgelerini Türkiye'den ayırmak için bir yandan etnik ve dîni unsurları istismara, öbür taraftan da fikri alanda hayallerini canlı tutabilmek için teorik çalışmalarını, yâni tarihî gerçekleri çarpıtarak ele alan yayın faaliyetlerini sürdürmeye gayret etmektedirler. Bu husustaki çalışmaları, kendilerini Türkiye aleyhine vasıta olarak kullanmak isteyen devletlerce de teşvik ve destek görmektedir. Neticede, Türkiye aleyhine ve Doğu Anadolu üzerine yazılmış pek çok kitabı, dergiyi ve gazete haberini dünya kamuoyuna arz ederek sempati ve destek toplayabiliyorlar. Ayrıca, bu yolla meselâ Ermenilerin isyanını ve devlete karşı hıyanetlerini önlemek için Osmanlı Devleti'nin aldığı tedbirleri «katliam» mış gibi gösterebiliyorlar ve Doğu Anadolu'da sanki Türkler'den ayrı bir etnik gurup varmış gibi bir intibâ uyandırabiliyorlar. Kısaca, bölücüler tarafından yazılan ve yazdırılan siyasî ve ideolojik maksatlı çeşitli yazılar dünya kamuoyunu Türkiye aleyhine yönlendirmede önemli bir rol oynayabiliyor.

Hemen ifade etmek gerekir ki, gerek Ermeni ve gerekse Kürtçülerin iddia ve hayalleri kitaplara, makalelere, sanat faaliyetlerine ve metodik araştırmalara konu olmaktadır. Bu tür faaliyetler tarihî hakikatlerin tahrifi şeklinde sürdürülmesine rağmen, Türkiye aleyhine zihinlerde iz bırakmaktadır. Bütün bunlar karşısında, Türk Devleti diplomatlarıyla, aydınlarıyla ve tarihçileriyle sessiz kalmış ve bu sessizliği büyük bir siyaset olarak görmüştür. Bu sessizlik iki zihniyetin eseri olmuştur: Birincisi; «Ermeni meselesi bizim meselemiz değildir, bizi ilgilendirmiyor. O mesele Osmanlı Devleti ile Ermeniler arasında olup bitmiş tarihî bir hâdiseden ibarettir. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti ile herhangi bir münâsebeti yoktur.» Bu zihniyetin sahipleri Ermenilerle ve diğer bölücülerle beraber Osmanlı Devleti'ni kötülemekte ve itham etmekte. Hattâ bölücülerin iddialarının haklı olduğunu dolaylı bir şekilde imâ etmeye kalkışmaktadırlar. İkincisi ise, «aman bu tür meseleleri kurcalamayalım, üstüne gitmeyelim. Ermeniler ve Kürtçüler ne derse desin cevap vermeyelim; onlar Türkiye'yi tartışmanın içine çekmek istiyorlar, oyunlarına gelmeyelim» diyen zihniyettir. İşte bu iki zihniyettir ki, Doğu Anadolu'nun tarihi hakkında ilmî araştırmaları engellemiş ve lehimize olan tarihî kaynakların gün ışığına çıkarılmasına mâni olmuştur. Bunun sonucu, aydınlarımız ve diplomatlarımız millî tehlikeler karşısında şuursuz ve bilgisiz kalmış, nihâyet 1970-1985 yılları arasında tehlikeyi fark etmiş ise de, bu defa da fikir edinebileceği ilmî neşriyatın yetersizliğini, hattâ yokluğunu görmüştür.

Bu bakımdan 12 Eylül 1980 harekâtından sonra Tarih ve Dil Kurumlarına yeniden şekil verilerek Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu çatısı altında toplanmaları tesadüfi değildir. Bu teşebbüs, hiç şüphesiz mâziden kopmakla, mâziyi, özellikle Osmanlı Devleti'ni kötülemekle bir yere varılamayacağı ve istikbâlin kurulamayacağı iyice anlaşılmuş oluğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Ermeniler ve Kürtçüler tarihten medet umarken, kendi hayallerine tarihî dayanaklar bulmak için arşivlerdeki ufak bir vesikayı lehlerine kullanırken ve marxistler Osmanlı tarihini kendi teorilerine temel teşkil edecek tarzda yorumlarken, Türk Devleti elbette kendi mâzisine, tarihine ve kültürüne bigâne kalamazdı. Şüphesiz tarih araştırmaları, mâzide övünç kaynakları bulmak ve mâziyi yeniden ihyâ etmek için değil, fakat istikbâli temellendirmek, kurmak ve tarih şuûrünü beslemek için yapılmalıdır. Bu anlayışla Doğu Anadolu tarihi üzerinde yapılacak ilmî araştırmaların, günümüzde karşılaşılan bazı problemlerin çözümünde bize kolaylıklar sağlayacağı muhakkaktır. Zirâ, dış güçlerin Doğu Anadolu'da istismar konusu haline getirdikleri etnik ve mezhep meselelerinin tarihî kökenleri ve evrimi aydınlığa kavuşturulduğu takdirde tedbir almak ve çözüm

getirmek daha da kolaylaşacak ve istismar unsuru olmaları böylece ön-
lenebilecektir. Meselâ, mahdut araştırmalara rağmen Doğu Anadolu'da
Ermenilerin hiç bir bölgede çoğunluğu teşkil etmedikleri ve halkının
yüzde 80 veya 90'ının müslüman olduğu bir bölgede devlet kurma istek-
lerinin hayal ve bu istikametteki faaliyetlerinin mâcera niteliğinde olduğu
anlaşılmıştır. Ayrıca, günümüzde Doğu Anadolu'da, bazı şehirlerdeki bir
kaç Ermeni ailenin dışında, hiç bir yerde Ermeni yerleşim merkezinin
olmadığı bilinen bir gerçektir.

Aynı şekilde, emperyalist emeller için diğer önemli bir istismar un-
suru ise Türk milletinden ayrı bir etnik gurupmuş gibi empoze edilmeye
çalışılan Kürtler'dir. Burada Kürt kelimesinin ve bu ad altında kasdedi-
len topluluğun menşei hakkında görüşler ileri sürecek değiliz. Bu konuda
bilhassa yabancılar tarafından yapılan ve bir çoğu maksatlı olan araştı-
rmalara rağmen Kürtler'in ayrı bir ırktan geldikleri tezinin ispat edile-
memiş olduğunu belirtmekle yetineceğiz (1). Her ne kadar Türkçe, Arapça
ve Farsça kelimelerin çoğunluk teşkil ettikleri ve belirli bir gramer ya-
pısına sahip olmayan bir dilden ziyâde bir çok ağızların varlığı ve konu-
şulması, bölücülerin dayanak noktasını teşkil etmekte ise de, millî bir di-
lin olmadığı açıktır. Dil konusunun dışında, Kürt aşiretleriyle Türkmen-
ler arasındaki, özellikle folklor ve kültür açısından benzerlikler, ileri sü-
rülen iddiaları ihtiyatla karşılamayı, hattâ meseleye farklı bir şekilde
yaklaşmayı gerekli kılmaktadır (2).

Bugün Doğu Anadolu'da Zaza ve Kurmanço gibi iki ayrı gurubun
farklı konuşması, kürtçe konuşan bazı aşiretlerin Orta Asya'dan geldik-
lerini ve Türk olduklarını beyân etmeleri ve Bazı arşiv vesikalarında
«Türkman Ekradı» ve «Ekrad Türkmanı» gibi tabirlerin kullanılması,
Kürt ve Türkmen aşiretlerinin uzun asırlar boyunca tefrik edilemeyecek
derecede kaynaşmaları ve 900 yıllık müsterek mâzî ve aynı kültür potası
içinde bulunmaları sebebiyle, Doğu Anadolu'da yaşayan halkı birbirin-
den ayrı mütâlâa etmek mümkün görünmemektedir (3). Doğu halkı bir-
birine o kadar karışmış ve kaynaşmıştır ki, XVI. ve XXII. yüzyıla ait ta-
rihi belgelerde dahi «Ekrad» ve «Etrak» tabirleriyle zikredilen aşiretler
genellikle karıştırılmıştır (4). Dolayısıyla, Doğu Anadolu halkı arasındaki

- (1) Bu konular için bakınız : B. Ogel, H. D. Yıldız, M. Eröz... Türk Millî Bütünlü-
ğü içerisinde Doğu Anadolu, (Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü), Ankara
1985. seri IV, sayı A. 17. Mehmet Eröz, «Kürt Adı Üzerine», Türk Kültürü
Dergisi, Ağustos, 1984. sayı 256; Doğu Anadolu'nun Türklüğü, İstanbul, 1982
- (2) M. Alishan, Sissouan, Venise, 1885, s. 28; La Province d'Adana, Constantino-
polis, 1920, SS. 67 - 75.
- (3) Mühimme Defteri, 124/51; Hüccet-i Zahriyye, D. BŞM - 1144
- (4) Cevdet Türkay, Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorlu-
ğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler, İstanbul, 1978.

mahallî farklılıkların menşei ne olursa olsun milli kültür bütünlüğümüzü meydana getiren folklorik çeşitlilikler olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Her milletin hayatında bu tür farklılıkları ve çeşitlilikleri görmek mümkündür.

Dikkati çeken bir diğer husus da kendilerine zeâmet tevcih edilen «Ekrad» ümerâsının adlarının Orta Asya kökenli eski Türk adları olmasıdır. Meselâ 1518 tarihli Diyabekir Mufassal Tahrir Defterinde zeâmet tevcih edildiği görülen ve «Ekrad Ümerâsı» olarak zikredilen Çemişkezekli Saruhan Bey'in ve XVI. yüzyılda Palu'da teşkil edilen «hükümet sancağı»nın hâkimleri olan Mirdesi aşiretinden Kara Cemşid Bey'in oğullarının bazılarının isimlerinin Orta Asya kökenli Türk isimleri olduğu görülmektedir (5).

Netice itibâriyle, Türklerle Kürtler arasında mevcut ufak ve önemsiz farklılıklara nazaran büyük ve önemli, tarihi, kültürel, coğrafî ve dinî bağlar ve müşterek noktalar ağır basmaktadır. Bu bakımdan ufak mahallî farklılıklardan hareket ederek Doğu Anadolu'nun siyasî, dinî, kültürel ve idarî bütünlüğünü bozmak ve parçalamak maksadıyla içerde ve dışarda yapılan faaliyetlerin, bölge halkı arasında müessir olması mümkün değildir. Yeter ki, müşterek bağlar, modern çağın icablarına göre devlet tarafından muhafaza edilsin, kuvvetlendirilsin ve yeni bağlarla takviye olunsun.

A — Osmanlı Devleti'nin İdare Anlayışı :

1071'den itibaren Türklerin hâkimiyeti altında bulunan, Türkler tarafından iskân edilmeye başlanan ve üzerinde yine Türkler tarafından çeşitli adlar altında (Selçuklu, Saltuklu, Mengücek, Artuklu, Atabeylikler vs.) pek çok Türk devletleri kurulan Doğu Anadolu bölgesi, nihayet 1517 Çaldıran zaferiyle yine bir Türk devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içine dahil edilmiştir. Bu bölgede tatbik edilen idarî ve siyasî statüyü izah etmeden önce, Osmanlı Devleti'nin genel siyâsetinin ne olduğunu görmek gerekmektedir. Bilindiği üzere, imparatorluk dahilinde uygulanan siyâsetin, genelde değişmeyen bazı temel prensipleri var idi. Bununla birlikte bu siyâsetin bölgelerin, toplumların tabîi ve içtimaî yapısına, konjonktürel değişikliklerin seyrine göre çeşitlilik arzettiği bilinmektedir. Osmanlı'nın değişmeyen siyâsetinin kaynağı ve dayandığı hukukî temel, islâmiyetin getirdiği hükümlerdi. Osmanlı Devleti, kitap ve sünnet yoluyla konan bu hükümlere uygun bir tarzda devlet hayatının sosyal, iktisadî ve idarî yönlerini tanzim etmeye çalışmıştır. Dev-

(5) Tapu Tahrir Defteri, No: 64 tarih: 1518.

letin farklılık veya çeşitlilik gösterebilen siyâseti ise örfe dayanmakta idi. Örfün kaynağını da millî kültür, töre, gelenek, kısaca Türk devlet felsefesi teşkil etmekte idi. Her ne kadar örfî uygulamalar şeriatla sınırlandırılmış ise de osmanlı ülemâsı şeriatla uymayan örfî uygulamaları, genellikle şer'î hale getirmesini bilmiştir.

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, dahili siyâsetini şer'î ve örfî hukuk sistemleri çerçevesinde yönlendirmiş ve tanzim etmiştir. Böylece, birinin yetersiz kaldığı konularda öbürüne müracaat ederek, kendi kurduğu devlete ve müesseselerine işlerlik kazandırmaya çalışmıştır. Özellikle belirtmek gerekir ki, devlet yönetimine ve askerliğe ait hususlarda daha çok örfî hukuka yer verilmiştir. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti her iki sistemi kaynaştırarak kendisine has bir «Osmanlı hukuku» meydana getirmeye çalışmıştır.

Osmanlı siyâsi ve idârî sisteminin bir diğer özelliği de şudur : Osmanlı Devletinin, sahip olduğu topraklar üzerinde, yâni imparatorluk sınırları dâhilinde ırka ve maddî sömürüye dayanan bir ayrıma gitmemiş olmasıdır. Gerçekten Osmanlı İmparatorluğu'nda, Avrupalı devletlerde olduğu gibi bir tarafta «Anavatan», «Metropolit», öbür tarafta sömürgeleler, müstemlekeler, deniz aşırı ülkeler, dominyonlar gibi ayrımlar söz konusu olmamıştır. Osmanlıyı Avrupalı'dan ayıran en önemli farklardan biri budur. Osmanlı devlet anlayışında, özünde sömürü, asimilasyon, yok etme ve emperyalist fikri olan bir siyâsete yer verilmemiştir. Zaten, Türk devlet felsefesinde ve İslâm devlet fikrinde bu tür bir zihniyet yoktur. Bu bakımdan, Osmanlı Devleti imparatorluk sınırları dâhilinde bulunan toplumların kendi özelliklerini muhafaza ederek sulh ve sükûn içinde hayatlarını sürdürmeleri için gerekli tedbirleri almakta kusur etmemiş ve bunu prensip edinmiştir. Nitekim, «Nasihât-nâmeler» de, «Siyâset-nâmeler» de «Kanun-nâmeler» de devletin en çok adalet, barış, düzen, ahenk üzerinde durmuş olması, bu zihniyetin ve davranışın fiilen varlığını göstermektedir. Adalet, barış, düzen, ahenk sağlamada baskı, zor, tabiatı bozma, insanı aslıyetinden uzaklaştırma gibi metodlar yoktur. Bölgelere ve toplumlara göre idâre tarzında meydana gelen çeşitlilikler bu anlayışın en iyi somut delilidir. Netice itibâriyle, Osmanlı Devleti'ni, bugün sahip olduğumuz fikirlere ve içinde bulunduğumuz şartlara göre değil, Yeniçağ'ın şartları ve fikirleri çerçevesi içinde kalarak değerlendirmek lâzımdır. Bu yapıldığı takdirde, yaşadığı devirde Osmanlı'nın niçin büyük olduğu ve nasıl büyük bir medeniyet kurduğu ve nasıl bir çok ve farklı topluma hâkim olduğu, onları bir arada barış içinde tuttuğu daha kolay anlaşılır.

B — Doğu Anadolu'da Osmanlı Hakimiyeti :

Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu ile ilgisi XV. yüzyıla kadar uzanır da, bölgenin tamâmen imparatorluğa dâhil edilmesi ve idâri statüsünün tesbiti, Çaldıran Zaferini (1514) takip eden yıllarda olmuştur. Bilindiği üzere, Şah İsmail İran'da kısa bir zamanda fevkalâde kuvvetlenen Safevî Devletini kurarak, Doğu'da Osmanlı Devleti için hem siyasî hem de ideolojik (dinî) tehlike teşkil eder hâle gelmiştir⁽⁶⁾. Şehzâde Selim, bu iki tehlikeyi daha Trabzonda Sancak Beyliği yaparken sezmiş ve müşâhade etmişti. Bunun üzerine, Selim İstanbul'u ikaz etmiş ve tedbir alınmasını istemişti. Fakat, II. Bâyezid zamanında tedbir alamamış ve neticede Şah Kulu isyânının çıkmasına mânî olamamıştı. Bu sebeptendir ki, Yavuz Selim daha padişah olur olmaz İran'dan gelen iki tehlikeyi bertaraf etmek üzere hazırlıklara başlamış ve neticede 1514 tarihinde Çaldıran Zaferi ile Şah İsmail'in Anadolu üzerindeki siyasî ve dinî emellerine son vermiştir⁽⁷⁾. Çaldıran zaferi esnâsında ve daha sonra büyük bir kısmı sünnî olan halk ve mahallî beyler Yavuz Selim tarafını tutmuş, başta Diyarbakir olmak üzere bir çok şehir, kapılarını Osmanlılara açmıştır. Yavuz Selim, daha sonra Osmanlı hâkimiyetinin bölgede, özellikle Siirt, Mardin ve Musul taraflarında tam mânâsiyle tesisi için Diyarbakir Beylerbeyi tâyin ettiği Bıyıklı Mehmet Paşa'yı ve meşhur âlim İdris-i Bitlisi'yi görevlendirmiştir⁽⁸⁾. İdris-i Bitlisi, Yavuz Selim'e İran seferi dönüşünde takdim ettiği bir arzıda Diyarbakir, Mardin ve çevresinin de fethinin gerekli olduğunu telkin etmiştir. Çünkü bu havâlide yaşayan halkın ve mahallî beylerin çoğu sünnî olmaları münâsebetiyle Şîî Safevî devletinden memnun değillerdi ve İran'a karşı isyân halinde idiler. Neticede İdris-i Bitlisi'nin yardımı ile Bıyıklı Mehmet Paşa bölgenin fethini 1515'te tamamlamıştır.

Fetihden sonra, Osmanlı Devleti bölgenin «tahrîrini» başlatmış ve idarî statüsünü belirleme çalışmalarını sürdürmüştür. Bu işlerin yapılabilmesi için yine İdris-i Bitlisi'ye mürâcaat edilerek yardımı temîn edilmiştir. Bunun üzerine, Yavuz Selim İdris-i Bitlisi'ye bölgenin meselelerinin halli için yetki vermiş, tuğralı ferman göndererek padişah adına

(6) Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklüğünün Rolü, Ankara 1976, s. 4. vd.

(7) Şinasi Altundağ, «Selim I, Yavuz», İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1967, cilt 10, ss. 423 - 434

(8) İdris-i Bitlisi, devlet adamı ve tarihçidir. Şeyh Hüsameddin'in oğludur. Osmanlı'nın hizmetine girmiş. İranlılara karşı Yavuz'u desteklemiş ve Güney Doğu Anadolu'nun fethinde büyük rolü olmuştur. 1520'de vefat etmiştir. Bakınız: «İdris-i Bitlisi», İ. A., cilt: 5/11, s. 936

tasarruflarda bulunmasını sağlamıştır⁽⁹⁾. Bu sebeple, bölgenin idari statüsünün tesbiti işlerinin ve ilk «temessüklerin» hazırlanmasının İdris-i Bitlisi' tarafından yürütüldüğü bilinmektedir. Nitekim Kanunî Sultan Süleyman zamanında İrakeyn seferinden önce bu bölgede yarı müstakil vaziyette yaşayan beylere yollanan bir «emr-i şerif» de geçen «kadimden temessükleri üzere» ibâresi, idarî statülerin Yavuz devrinde verildiğini doğrulamaktadır. Kanunî Sultan Süleyman bu emr-i şerif'de kısaca şöyle diyordu : «...Yavuz zamanında İran'a karşı cephe alarak hayırlı hizmetlerde bulunan ve şimdi de devlete sadakatla hizmet ifâ eden, bilhassa sefere katılarak yararlık gösterene öteden beri ellerinde ve tasarruflarında bulunan yerler kendilerine temlik ve ihsân edilmiştir...»⁽¹⁰⁾

Bundan da anlaşılacağı üzere Kanunî mahallî beylere yeni haklar ve imtiyazlar vermiyor, sadece babası zamanında verilehlerin geçerli olacağını bildiriyordu. Nitekim daha sonraki devirlerde de gönderilen ferfermanlarda «**ellerine verilen kadim temessükler mütebince**» denilerek «**yurtluk ve ocaklık**» yoluyla sancak ve dirlik tasarruf edenlerin imtiyazları yenileniyordu. Bu şekilde imtiyazlara sahip olan bölge halkı ve beyleri genellikle devlete sadık kalmış ve Osmanlı ordusuyla birlikte İran'a karşı sefere katılmışlardır. Dolayısıyla imtiyazlı statüleri değişmeden devam etmiştir.

İstanbul'daki merkezi otoritenin tanıdığı imtiyazlar sayesinde Doğu ve Güney Doğu Anadolu'nun özel statüsü, yani mahallî karakteri ve padişah fermanlarıyla kendilerine yurtluk ve ocaklık yoluyla dirlik verilen beylerin hakimiyeti Tanzimat devrine kadar devam etti. Bu devirde yapılan reformlar ve yeni düzenlemelerle Doğu Anadolu'daki geleneksel statülerin devamı mümkün görünmüyordu. Çünkü merkezi otorite güçleniyordu. 1870'te kabul edilen Vilâyet Nizamnâmesi ile yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Bu gibi tedbirler sonunda Doğu'daki mahallî beylerin hâkimiyeti ve nüfuzları azalmıştır. Neticede, imtiyazlı statüler ortadan kaldırılmış ve beylik düzenine son verilmiştir. Bu arada, Doğu Anadolu'da mahallî otoritelerin ortadan kaldırılmasıyla meydana gelen otorite boşluğunu Bâb-i Âlî tam mânasıyla dolduramadığından, bölgede Ermeni faaliyetleri artmış ve bazı huzursuzluklar olmuştur. Bu durumu gören II. Abdülhamid merkezi otoritenin gücünü takviye etmek ve Ermeni faaliyetlerini frenlemek için eski beylerin ve hânedanların rakibi durumunda olan bölgedeki kalabalık ve güçlü aşiretleri teşkilatlandırma yo-

(9) Hoca Sadeddin, Tacüt Tevarih, cilt : 2, s. 322. M. Şükrü Sekban, Kürt Meselesi, Ankara, 1979, s. 131.

(10) Nazmi Sevgen, Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, (Yayına hazırlayanlar : Şükrü Kaya, Seferoğlu - Halil Kemal Türköz), Ankara, 1982 s. 42

luna gitmiştir. II. Abdülhamid bu şekilde bir siyaset takip etmekle şu hususları temine çalışıyordu : Aşiretlere sahip çıkarak, onlara psikolojik olarak devletin kendilerini himaye ettiğini hissettirmek, Aşiretleri ve reislerini hilâfet ve Saltanat'a bağlamak ve sâdakatlarını sağlamak. Eski beylerin ve hânedanların, bu aşiretleri suistimal ederek eski nüfuzlarını yeniden temin etmelerini önlemek, Ermenilere karşı mahalli bir denge unsuru ortaya çıkarmak. Nihayet merkezî otorite ile mahallî güçler arasında iş birliği sağlayarak iç ve dış tehlikelere karşı Doğu bölgelerinde devletin itibârını ve hâkimiyetini tesis etmektir. Böylece, eski sistem ve statüden tamamiyle farklı, devlet hâkimiyetinin ağır bastığı, kontrollü bir düzene geçilmeye çalışılmıştır. Bu yeni düzenleme, Ermeni faaliyetlerinin arttığı, Rus ve İngiliz emperyalizminin bölgeyi imparatorluktan ayırma gayretlerinin doruk noktaya çıktığı şartları içinde mâkul ve geçici bir tedbir olarak görülebilir⁽¹¹⁾. Nitekim, bu tehdid ve tehlikelerin kalktığı Cumhuriyet devrinde millet ve milli devlet anlayışı içinde bölgenin idâri statüsü diğer bölgelerden farksız olarak düzenlenmiştir. Böylece, asırlardan beri mahallî beylerin hakimiyetinin söz konusu olduğu Doğu ve Güney Doğu bölgelerimiz millî irâdeye müstenit bir idâre tarzına kavuşmuştur.

C — Osmanlı İdari Sistemi İçinde Doğu Anadolu'nun Statüsü :

Osmanlı Devleti'nin, mutlak bir merkezîyetçilik fikrinden tamâmiyle uzak bir anlayışla, idaresi altına aldığı bölge ve toplumların hususiyetlerine göre çeşitli idâre tarzları tatbik ettiği malûmdur. Ancak bu çeşitlilik, şekilden ziyâde muhtevada da kendini göstermiştir. Çünkü, Osmanlı idâre sistemi ve idarî taksimâtı şekil olarak genelde Eyâlet ve Sancak temeli üzerine oturtulmuştur. Fakat, bu Eyâlet ve Sancak'ların İstanbul'la olan bağlarında bir takım farklılıklar olduğu için ayrı statüler altında ele alınması gerekmektedir. Meselâ, ilk dönemlerde Eyâletler «Has» ve «Sâliyâne» olmak üzere statü bakımından ikiye ayrılmışlardır⁽¹²⁾. Aynı şekilde Sancaklar için de bir ayırım söz konusu olmuştur. Bu arada Eyâlet ve Sancakların sayı ve nitelik bakımından zaman içinde değişikliklere uğradığını unutmamak lâzımdır.

Osmanlı Devleti, Çaldıran zaferinden sonra söz konusu bölgede Diyarbakir merkez olmak üzere Musul, Bitlis Mardin, Harput, Dersim ve

(11) Bu konular için bakınız : Bayram KODAMAN, *Şark Meselesi Işığında II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, İstanbul, 1983.

(12) Şerafettin Turan, «XVII. yüzyıld aOsmanlı İmparatorluğunun İdari Taksimatı», *Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı*, Erzurum, 1962, s. 201. İlhan Şahin, «Timar Sistemi Hakkında Bir Risale», *Tarih Dergisi*, (İ. Hakkı Uzunçarşılı Armağanı), İstanbul, 1979, sayı : 32, ss. 905-935.

Çapakçuru'da içine alan gayet geniş bir eyâlet vücuda getirmiştir. Kanunî Sultan Süleyman devrinde yeni bir düzenleme yapılarak Van'da ayrı bir eyalet teşkil edilmiştir. Sivas ve Erzurum konumuz dışında kaldığından bu iki eyâlete temas edilmeyecektir. Van, Diyarbakir her ikisi de İran sınırında olmaları bakımından hem ordunun hareket noktası hem de önemli merkezler durumuna gelmişlerdir. Diyarbakır : a) İstanbul - Samsun-Amasya-Sivas-Malatya-Harpüt-Diyarbakır-Musul-Bağdat, b) Beyrut ve İskenderun - Halep-Antep-Urfa - Diyarbakir; Van : a) Trabzon - Erzurum-İran, b) Batum - Erivan - Van - Hakkari - Musul - Bağdat ticaret ve ulaşım yolları üzerinde bulunmakla önemli şehirler idiler. Özellikle Diyarbakir'de devrin pek mühim şahsiyetleri Beylerbeyilik yapmıştır. Bunlar arasında sonradan sadrazam olan ünlü vezirler de bulunmaktadır (13). Eyâletlerden sonra sancaklar gelmektedir. Esas üzerinde durmak istediğimiz idarî birim sancaklar olduğu için bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almayı uygun bulduk.

1 — Doğu Anadolu'da Sancaklar :

Osmanlı idari teşkilâtının esâsını ve temel birimini sancak oluşturmakta idi. Sancak tabiri Osmanlılar'dan önceki Türk-İslâm devletlerinde belirli bir idari bölgeyi ifâde etmekten uzak, daha çok hükümdarın hâkimiyet sembolleri arasında yer almıştır. Osmanlılar'ın ilk devirlerinde tuğ ve sancak, hattâ davul hükümdarın temsilcisi durumunda olan kişilerin de sembolü haline gelmiştir (14) Kesin tarihini bilmemekle beraber, sancak tâbiri zaman içinde üzerinde dalgalandığı araziye ifâde eder olmuştur (15). Bu mânâyı kazanması muhtemelen XV. yüzyılda olmalıdır. Çünkü imparatorluk müesseselerinin en mükemmel çağını yaşadığı XVI. yüzyılda sancak teriminin yerleşmiş olduğunu görüyoruz.

İmparatorlukda, devletin vergi hâsılatını belirlemek ve asker temin etmek maksadıyla yaptırılan tahrirlerde birim olarak sancak esas alınmıştır. Her sancağın kanun-nâmesi Tahrir Defterlerinin başına yazılmıştır. Aynı şekilde, Merkez-i hükümetten çıkan imparatorluğun idâresiyle ilgili bütün yazışmalarda da sancak idâresi esas olarak kabul edilmiştir. Gerçi, Tahrir Defterlerinde bazı nâhiyeler, cemâatler ve vakıflar hakkında kanun-nâmeler yer almışsa da, bu durum idarî açıdan sancağın temel birim olmasına engel teşkil etmiyordu.

(13) M. Halil Yananç. «Diyarbakir», İslâm Ansiklopedisi, cilt : 3.

(14) İ. Metin Kunt. Sancaktan Eyalete, 1550 - 1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi, İstanbul, 1978, s. 15

(15) J. Deny. «Sancak», İ. A. cilt : 10, s., 188

Diyarbakir ve Van eyâletlerinin teşkilinden sonra, fethedilen her yerde olduğu gibi, tahrir işlemine başlanmış ve bir kaç sene içinde tamamlanmıştır. Osmanlı idâresinin prensiplerine riâyet edilerek her bölgenin mahallî coğrafî ve tarihî özelliklerine göre farklı teşkilâtlanmaya gidilmiştir. Hattâ, bu farklılık veya çeşitlilik sadece aynı eyâlete bağlı sancaklar arasında değil, bazen aynı sancağa bağlı kaza, nâhiye ve cemâatler için de söz konusu olabiliyordu. Bu yüzden her sancak için olduğu gibi farklı bazı nâhiyeler ve cemâatler içinde kanun-nâmeler düzenleme yoluna gidilmiştir. Bu farklılıklardan ötürü, bâzı sancaklar özelliklerine göre değişik statülere bağlanmıştır. Farklı statülerin belirlenmesinde bölgenin fizikî yapısı, aşiretlerin nüfusu ve dağılımı, Osmanlı öncesi idarî, siyasî ve içtimâî vaziyeti mühim rol oynamıştır. Fetihden sonra, Diyarbakir ve Van merkez olmak üzere teşkil edilen iki eyâlet dahilindeki sancaklar, yukarıda belirttiğimiz çerçeveye göre sınıflandırılmışlardır. Bu sancakların statülerini izaha geçmeden önce, Van ve Diyarbakir eyâletlerinde bulunan sancakların adlarını ve statülerini gösterir bir cetveli, Prof. Dr. Şerafettin Turan'ın yayınladığı 1631-1632 tarihli bir idarî taksimat defterini esas alarak vermeyi uygun bulduk (16).

Diyarbakir Eyâleti

a — Hükümet adı altında geçen sancaklar :

1 - Hazzo	Ocaklık	4 - Tercil	Ocaklık
2 - Cizre	Ocaklık	5 - Palu	Ocaklık
3 - Egil	Ocaklık	6 - Genç	Ocaklık

b — Sadece Sancak (Livâ) adıyla anılanlar :

1 - Çermik	Ocaklık	9 - Kulp	Ocaklık	17 - Mifarkin	Ocaklık
2 - Sağman	Ocaklık	10 - Atak	Ocaklık	18 - Bohtan	
3 - Hasankeyf	————	11 - Ergani	Arpalık	Zilan	————
4 - Pertek	Ocaklık	12 - Mihrani	Ocaklık	Bespan	
5 - Mazgirt	Arpalık	13 - Çapakcur	Ocaklık	19 - Nusaybin	Voyvodalık
6 - Çemişkezek	————	14 - Siirt	Ocaklık	20 - Akçakale	————
7 - Harput		15 - Görgil	Ocaklık	21 - Sincar	————
8 - Siverek	Arpalık	16 - Ağakıs	Ocaklık	22 - Zaho	————
				23 - Hemkürdkân	Ocaklık

Van Eyâleti

a — Hükümet adı altında geçen sancaklar :

1 - Bitlis	Ocaklık	3 - Hizan	Ocaklık
2 - Hakkâri	Ocaklık	4 - Mahmudi	Ocaklık

(16) Şerafettin Turan, Aynı makale, S. 201-232

b — Sadece Sancak (Livâ) adıyla anılanlar :

1 - Deriki	Ocaklık	7 - Albak	Ocaklık
2 - Şervi	Ocaklık	8 - Kotur	Ocaklık
3 - Müküs	Ocaklık	9 - Esyabert	Ocaklık
4 - Keşab	Ocaklık	10 - Erçiş	_____
5 - Şıtak	Ocaklık	11 - Adilcevaz	_____
6 - Kesan	_____	12 - Bargiri	Ocaklık
		13 - Şikak	Aşiretlik

Yukarıdaki tabloya göre idarî taksimat ve statü açısından Diyarbekir ve Van eyâletlerinde genelde iki ana ayırım göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Hükümetler, ikincisi Sancak (Livâ) lardır. Bu sonuncular da kendi aralarında farklılık arz etmektedirler. Buna göre, klâsik Osmanlı sancağı statüsüne sahip olanlar ve ocaklık tarikiyle tasarruf olunup, özellik arzeden sancaklar olarak bunlar da kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadırlar. Özellik arzeden bu sancaklara «Ekrad» sancakları demek de mümkündür. Netice itibariyle Diyarbekir ve Van eyâletlerinde bulunan sancakları aşağıdaki şekilde üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir :

- 1 — Klâsik Osmanlı Sancakları
- 2 — Ekrâd Sancakları
- 3 — Hükümet Sancakları

a) **Klasik Osmanlı Sancakları :** Bu sancaklar Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün bölgelerinde tatbik edilen ve geçerli usûle göre idare olunan klâsik Osmanlı sancaklarından farklı değildir. Sancakbeyi doğrudan merkez tarafından tâyin edilmekte ve lüzum görüldüğünde derhal görevinden alınabilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir imtiyâza sahip değildirler. Sancakbeyi, sancak dâhilinde hem mülkî hem de askerî yetkilere sahip bir âmir durumundadır. Sancak timar sistemine dahil olup, vergileri yaptırılan tahrirlere göre kanunlar çerçevesinde devletçe toplanır. Bu vergilerin mühim bir kısmı haslara ayrıldıktan sonra, geri kalanı timar ve zeamet sahiplerine taksim edilmektedir.

Diyarbekir ve Van eyâletlerindeki bu tür sancaklar umûmiyetle aşiret yapısının kuvvetli olmadığı veya belirli bir aşiretin ekseriyete sahip olmadığı yerlerde teşkil edilmiştir. Özellikle şehirleşmenin, yerleşik hayatın ve ziraat (tarım) hayatının hâkim olduğu bölgelerde bu sancakların bulunduğunu görüyoruz. Bunların sayıları fazla olmamakla beraber, buldukları yer ve merkezler açısından önem kazanmaktadırlar. Diyarbekir eyâletinde, Harput, Hasankeyf (Hıskeyf) Akçakale, Sincar, Zaho ve Bohtan-Zilan-Bespan. Van eyâletinde ise, Erciş, Adilcevaz ve Kesan

klâsik statüye dahil sancaklardır. Arpalık yoluyla tasarruf olunan Sive- rek, Ergani ve Çemişkezek sancakları da bunlar arasında yer almaktadır. Ayrıca, Diyarbekir «Paşa Sancağı» ile Van «Paşa Sancağı» da bu tür sancakların arasında yer almaktadır. Böylece, iki eyâlette klâsik Osmanlı sancak sisteminin geçerli olduğu ondört sancağın mevcut olduğunu görüyoruz. Bu sancaklara tâyin edilen Sancakbeyleri umûmiyetle bölgede tanınmış, nüfuzlu ümerâ arasından seçilmektedir. Meselâ, Çemişkezek Sancakbeyi Timurtaşın oğlu Kılıç Bey'in Harput Sancakbeyi olduğu görülmektedir (17).

b) **Ekrad Sancakları** : Bu sancaklar biraz evvel izah ettiğimiz klâsik Osmanlı sancaklarından farklıdır. Çünkü bu sancakların idâresi genellikle bölgeye eskiden beri hakim olagelen nüfuzlu, eski mahallî beylere ve hânedanlara mülkiyet tarikiyle «yurtluk ve ocaklık» olarak verilmiştir. Buna sebep, evvelâ bu eski beylerin fetih zamanında Osmanlıya verdikleri hizmetleri ve itaatleri, sonra bölgenin özellikleridir. Bu şekilde sancağa sahip olan beyler çoğunlukla ölünceye kadar Sancakbeyliğini yürütmekte ve ölümü halinde kaide olarak oğlu veya akrabalarından biri yerini almaktadır. Ancak, ihânetleri hâlinde Sancakbeyi İstanbul tarafından derhal değiştirilebilmekte ve yerine yine oğlu veya hânedandan birisini tâyin edebilmektedir. O halde ölüm ve ihânet dışında Sancakbeylerinin değiştirilmesi söz konusu olamazdı. Değişiklik teklifi, Beylerbeyinin «arzı» üzerine «Divân-ı Hümayûn» tarafından görüşülür, teklif edilen şahıs uygun görüldüğü takdirde tâyin edilirdi.

Bu «Ekrad» sancakları da birer Tahrir Defterine sahipti. Yani, klâsik Osmanlı sancaklarında olduğu gibi bunların gelirleri (mahsûlâtı) de «tahrir-i defter» olunmakta, padişah ve sancakbeyi hasları çıktıktan sonra, geri kalan hâsılat zeâmet ve timar sahiplerine dağıtılmaktadır. Sefer zamanında Sancakbeyi askerleriyle birlikte Beylerbeyi'nin hizmetine girmekle mükellefdir. Yine bu tür sancaklara merkezden kadı tâyin edilmektedir. Bu kadılar malî ve hukukî konularda geniş yetkilere sahipti.

Bu şekilde yani ocaklık yoluyla tasarruf olunan «Ekrad» sancaklarının sayısı Diyarbekir eyâletinde onüç, Van eyâletinde ise dokuz olmak üzere toplam yirmiki idi. Yalnız hemen ifâde edelim ki, bu rakamları kesin olarak kabul etmemek lâzımdır, zirâ bunların sayısı devirlere, yıllara göre değişebilmektedir. Kısaca «Ekrad» sancaklarının klâsik Osmanlı sancaklarından farkı, ocaklık tarikiyle tasarruf edilmesi ve Sancakbeyi'nin sâhip olduğu bir takım imtiyazlarla tâyin ve azil şekline ileri gelmektedir. Hükümet sancaklarından ayrıldığı nokta da esas itiba-

(17) Başvekâlet Arşivi, Mühimme 44, s. 132 (25 Zilhicce 990 tarihli hüküm).

riyle bölgenin tahririnin yapılmış olması ve merkezden tâyin edilen Osmanlı memurlarının bir takım yetkilere buralarda sahip olmasıdır.

c) **Hükümet Sancakları** : Hükümet olarak nitelendirilen bu sancakların sayısı kaynaklara ve devirlere göre değişmekle birlikte bizim yukarıda verdiğimiz tabloda Diyarbekir dâhilinde altı, Van dâhilinde dört olmak üzere toplam on kadar olduğu görülmektedir. Bu hükümet sancakları da «Ekrad» sancaklarında olduğu gibi sahiplerine «**Hin-i fetihde hizmet** ve itaatleri mukabilinde tefviz ve temlik olunmuşlardır.» «Yine, aynı şekilde ocaklık yoluyla mülkiyet şeklinde tasarruf bulunmaktadır. Sancakbeyleri «**ellerine verilen ahidnâmeleri mücebince**» «azl ve nasb» edilememektedirler. Bunların en önemli özellikleri «**mefrûzül-kalem**» ve «**maktuül-kadem**» olduklarından tahrir işlemine tâbi tutulmamış olmalarıdır. Böyle olunca bu sancaklara «**kalem erbâbı**» olan Osmanlı memurları girmemiştir. Tahrir yapılamadığından timar sistemi de bu sancaklarda uygulanmamış, dolayısıyla «**Ümera-i Osmaniye**» den de kimse bu bölgelere gelmemiştir. Durum böyle olunca adı geçen sancaklar Osmanlı memurlarının selâhiyetleri ve nezâretleri dışında kalmaktadır. Diğer sancaklardan en büyük farkları bu hususlar olmuştur.

Hükümet sancaklarında yine sancakbeyleri ölümü ve ihaneti hâlinde, yerine evlâtlarından veya akrabalarından biri tâyin edilmek şartıyla değiştirilebilmektedir. Bu tür değişiklikler «**kadîmden olageldiği üzere**» kanunlaştırılmıştır. Ancak, Hükümet sancağına sahip olan âile tamâmen yok olursa o takdirde normal sancaklarda olduğu gibi «**ümerâ**» dan bir kişi devlet tarafından oraya tâyin edilebilirdi. Soy tükenmedikçe hariçten bir kimse tâyin edilemezdi. Meselâ bu statüde olan Palu'da Yusuf Bey'in ölümü üzerine, onun yerine ümerâdan Ahmet Bey'in tâyin edilmesi Beylerbeyi tarafından teklif edilmişse de Divân-ı hümâyûn bu teklifi, beyliğin «**kadîmden beri mutasarrıf olanların oğullarına verileceği**» gerekçesiyle reddelmiştir⁽¹⁸⁾.

Hükümet sancağı tasarruf eden Beyler, sancak dâhilinde vergileri bizzat toplama hakkına sahip oldukları gibi, yargı (kaza) yetkilerini de üzerlerinde bulunduruyorlardı. Her ne kadar Osmanlı kadısının teorik olarak yetkisi bütün kazaî işleri kapsıyorsa da pratikte sancakbeyi de söz sahibi durumunda idi. Bu imtiyazlı durumuna rağmen hükümet sancakları da sefer zamanında kuvvetleriyle birlikte beylerbeyi'nin emrine girmek mecburiyetindedirler. Askeri kuvvetleri aşiretlerinin büyüklüğüyle doğru orantılı idi. Kısaca bu sancakların diğerlerinden ayrıldığı en mühim hususlar tahrir ve timar usulünün olmaması ve sancakbeyi'nin yetkilerinin daha geniş bulunmasıdır.

(18) Başvekkâlet Arşivi Mühimme, 48, s. 271

Yukarıda idari taksimat açısından üç bölümde incelemeye çalıştığımız bu sancakları tasarruf şekli açısından da bir sınıflamaya tâbi tutmamız gerekirse, bu sınıflamayı aşağıdaki tarzda yapmak mümkün görünmektedir⁽¹⁹⁾.

- 1 — «Ocaklık» lar,
- 2 — Arpalıklar
- 3 — Voyvodalık
- 4 — Aşiretlik
- 5 — Doğrudan devletin tasarrufunda olanlar.

Özellikle «Hükümet» ve «Ekrad» sancaklarının tamamının ocaklık yoluyla tasarruf edildiğini görüyoruz. Her iki eyâlette de bunların sayısı, ondokuz'u Diyarbakir'de, onüç'ü, Van'da bulunmak üzere toplam otuz iki idi. Ocaklık tabiri genellikle bâzı kaynaklarda «Yurtluk ve Ocaklık» şeklinde geçmektedir. Her ikisi de bir yerin gelirinin birine tevcih edilmesi anlamında kullanılan birer tâbirdir. Yalnız «yurtluk» kayd-ı hayat şartıyla tasarruf edildiği halde; «yurtluk ve ocaklık» şeklinde müştereken veya sadece «ocaklık» olarak irs yoluyla sürekli tasarruf edilirdi. Ocaklık yoluyla kendisine arazi geliri tevcih edilen kîmse resmen o yerin sâhibi değildir. Arâziyi satamaz, bağışlayamaz ve vakfedemezdi. Sâdece o yerin şer'i ve örfi vergileri kendisine âit olurdu. Timar'dan farklı bir sistemdi. En bâriz fark, ocaklığın hizmet karşılığı olup olmadığına bakılmadan bir âilenin sürekli tasarrufuna bırakılması tasarruf edenin imtiyazlı bâzı selâhiyetlere sâhip bulunması ve bâzılarında tahrir yapılmamasıdır. Bu sistem daha çok Doğu Anadolu'da uygulanmıştır. Sebebi ise, fetihden önce bu bölgede müstakil veya İran'a tâbi Beylerin fetih esnasında Osmanlıya vermiş oldukları hizmet, gösterdikleri sadakattır. Başlangıçta hizmet karşılığı verilmişse de, sonraları âilelerin tasarrufuna bırakmak temâül hâline gelmiş, hiç bir padişah da bunu değiştirmeyi düşünmemiştir. Aşiretlerin veya bu sancakların sadâkat ve itâatleri devam ettikçe, ocaklık sistemi de muhâfaza edilmiştir. Tanzimat devriyle birlikte bu sistemden vaz geçilmeye başlanmıştır.

Arpalık, Osmanlı imparatorluğu'nda muhtelif zamanlarda muhtelif şekillerde bazı yüksek rütbeli devlet memurlarına vazifede iken maaşlarına ilâveten, azil veya tekaüd hâlinde maaş kabilinden verilen tahsisât anlamına kullanılan bir tâbirdir. Başlangıçta belirli kimselere verilmiş-

(19) Mehmet Zeki Pakalın, «Yurtluk ve Ocaklık» Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1955, cilt : 3 s. 639

ken, zamanla muhtelif kimselere de verildiği görülmüştür. Arpalık olarak bir sancak, bazan da iki sancak tahsis edilebilirdi (20).

Mîr-i Aşiretlikler sancak biriminin dışında tutulmuştur. Yine, «hîn-i fetihde hizmet ve itâatleri mukâbilinde» kendilerine «yurtluk ve ocaklık» târikiyle dirlik verilen aşiretlere ve tasarruf ettikleri bölgeye «mîr-i aşiretlik» adı verilmiştir. Zeâmet ve timar şeklinde verilen bu dirlikler «yurtluk ve ocaklık» hükmünde olup, aşiret sahibi ölür veya hizmet etmezse dirliğin, yâni mîr aşiretlik oğluna veya akrabasına verilir. Aşiretliğin, reisin oğlu veya ailesi münkariz olmadıkça «ahara verilmek kanun değildir» (21) Görüldüğü üzere, Mîr-i Aşiretliklerde «Ekrad» ve «Hükümet» sancaklarında olduğu gibi aynı haklara sahip bulunuyorlardı. Aşiret reisinin selâhiyetleri oldukça genişti. Bu aşiretliklerin sayısını kesin olarak bilemiyoruz. Bizim tablomuzda, bu hakka sadece Van dolaylarında bulunan Şikak aşiretinin sahip olduğu gösterilmiştir. Ancak bazı kaynaklarda bunların miktarının XVII. yüzyıl başlarında 400 kadar olduğu ifade edilmektedir.

Aşiretler için Tahrir Defterlerinde ayrı ayrı kanunnâmeler vazedildiği görülmektedir. Meselâ, 1540 (hicrî 947) tarihli Diyarbekir vilâyeti kanununda «aşiret tâifesi»ne ayrılan kısımda aşiretlerden ne miktar ve ne şekilde vergi tahsil edileceği etraflıca anlatılmaktadır. Bu aşiretlikler de sefer zamanlarında kendi efrâdı arasından askeri birlikler teşkil ederek, Beylerbeyi'nin emri altına girer ve sefere katılırlardı. Tanzimat'la birlikte ocaklık târikiyle sancak tasarruf eden mahallî bey ve hânedanların eşki önemlerini kaybetmeleri ve nüfuzlarının azalması üzerine bu tür aşiretler ve reisleri II. Abdülhamid'in tatbik ettiği siyâset sonucu teşkil edilen «Aşiret Alayları» sâyesinde önem kazanmaya başlamıştır. Devletin teşebbüsü ile bu şekilde teşkilâtlandırılan aşiretler, ermeni mezâlimi ve tehdidine karşı merkezî otorite tarafından himâye edildiklerini görerek Saltanat ve Hilâfet makamlarına daha fazla bağlılık göstermişlerdir.

1631-1632 tarihleri arasında Diyarbekir eyâletinde sâdece Nusaybin'de bulunan «Voyvodalık» sistemine gelince : Voyvoda ıslavca bir kelime olup, ağa, reis mânâsına gelmektedir. Osmanlılar'da vâliler ve muşarırflar kendi eyâlet ve sancaklarında bulunan kazalara bazan Voyvoda tâyin ederlerdi. Voyvoda, ekseriyâ muteber memurlar veya halkın isteğiyle mahallî ileri gelenler arasından tâyin edilirdi. İşte bu şekilde idâre edilen yerlere Voyvodalık deniliyordu. Voyvodalara merkezce mukataat hazinesi kaleminden «evâmîr-i şerife» verilir. Zamanla, Voyvodalar kay-

(20) Arpalık hakkında bakınız : İslâm Ansiklopedisi, «Arpalık» maddesi, cilt: I, s. 592-595, Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e. cilt: I, s. 84

(21) Başbakanlık Arşivi, Mühimme 48. s. 271

makamlık vazifesini yürüten kimseler durumuna gelmişlerdir. Timar ve zeâmet usulünün geçerli olduğu yerlerde ise vergilerin tahsili ile meşgul olmuşlardır (22).

SONUÇ :

Hiç şüphesiz, Doğu ve Güney-Doğu Anadolu dokuz yüz yıldır Türk coğrafyası içinde, Türk devletlerinin idâresi altında, Türk kültürü hâkimiyetinde ve Türk milletinin tasarrufunda bulunduğu bilinen ve inkârı mümkün olmayan tarihî gerçektir. Her ne kadar üzerinde Bizans'tan tevârüs edilen (miras alınan) dağınık ve az sayıda Ermeniler, Yezîdiler, Süryânîler gibi gayr-i müslim etnik guruplar yaşamışsa da bu durum bölgenin Türk olduğu gerçeğini değiştirememiştir. Bugün, bu cemâatlere mensup insanların sayısı yok denecek kadar az olması itibâriyle, artık onların adlarından bile bahsetmeye gerek kalmamıştır. Bu durumu kabullenmek mecbûriyetinde kalan iç ve dıştaki bölücü mihraklar Doğu bölgelerinde Türk milletini parçalamak maksadıyla, yeni etnik guruplar aramak ve ortaya çıkarmak gayreti içine girmişlerdir. Neticede, dokuz yüz yıllık müşterek mâzinin, kültürün, dinin, törenin, devletin, toplumların hayatı bakımından sosyolojik ve tarihî açıdan ne mânâ ifâde ettiği düşünülmeden, özellikle ırkçılığın çok gerilerde kaldığı bir çağda, Doğu bölgelerinde yaşayan halkın bir kısmını Türklerden ayrı bir etnik gurup gibi gösterme faaliyetlerine girişmişlerdir. Üstelik, kendi iddialarını doğrulamak için tarihi tahrif etmeye kalkışmışlardır. Böylece, kendilerine mâzi yaratabileceklerini zannetmektedirler. Halbuki, ilimle, tahrif edilmiş gerçeklerle, propogandayla, iddialarla k endisine mâzî ve tarih bulmuş hiç bir toplum yoktur. Bu basit gerçeği bile görememektedirler. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu'da tesis ettiği «Yurtluk ve Ocaklık» gibi özel sistemler de yanlış değerlendirilmiştir. Bu sistemin, bölgenin verimsiz coğrafi yapısından, nüfus kesâfetinin azlığından, İstanbul'a uzaklığından ve Osmanlı'nın idâre anlayışından kaynaklandığı açık bir şekilde bilinmektedir. Ayrıca İran tecâvüzlerine ve XIX. yüzyılda Ermeni tehdidinde ve Rus saldırılarına karşı yerli halka özel statüler tanıyarak kendi kendini savunur hâle getirmek isteği de mühim rol oynamıştır. Böylece Osmanlı Devleti, Doğu'da devamlı olarak kalabalık bir ordu bulundurma külfetinden de kurtulmuş oluyordu.

Şüphesiz, Osmanlı Devleti'nin Doğu'da tatbik ettiği değişik özel sistemler, bölgedeki mahallî yapıyı muhafaza etmiş, hattâ kuvvetlendirmiştir. Ancak mahallî düzeni Osmanlı kurmamış, daha önce var olan dü-

(22) Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1955, cilt : 3, s. 598 (Voyvoda maddesi).

zeni kendi sistemine göre uyarlamaya çalışmıştır. Kaldı ki, o çağlarda hemen hemen dünyanın pek çok yerinde feodal düzen hakimdir. Osmanlı Doğu-Anadolu'yu ve halkını, imtiyazlı ve farklı durumuna rağmen, imparatorluğun aslı parçası, aslı unsuru olarak görmüş ve öyle kabul etmiştir. Başta İdris-i Bitlisi olmak şartıyla bölgedeki halk ve beyler, Saltanat ve Hilâfete itaat ve sadakatla bağlı kalmıştır. Rumeli ve Batı Anadolu'daki mahallî Âyânlar kadar gâile çıkarmamışlardır. Batı'yı Doğu'dan, Doğu'yu Batı'dan ve Van'lıyı Edirne'liden ayırmayan tarihtir, kültürdür, coğrafyadır, dindir, devlettir. Bu unsurlar ebedidir. O halde birlik de ebedî olacaktır. Bu birliği bozmak tarihe, coğrafyaya, dine, kültüre ve devlete meydan okumaktır ki, buna şimdiye kadar kimsenin gücü yetmemiştir.

«EDEBİYAT TARİHİ» KAVRAMI ETRAFINDA *

Doç. Dr. Sâdık TURAL **

Üç Temel Kavram : Edebi Eser, Edebiyat, Tarih

Etrafımızda gördüğümüz her türlü «hareket» in, oluşmuş veya oluşmakta olanın, kısaca mevcutların, mevcudun üstünde ve vücûda ihtiyacı olmayan, doğmamış, doğurulmamış, bir başkasına ihtiyacı bulunmayan, tek, ezeli ve ebedî olan bir yaratıcı tarafından meydana getirildiğini anlamak için, idrâk sahibi bir insan olmak gerekir.

İdrâk sahibi insan, Allah'ın insanlara bahsettiği mühim üç özellikten birincisinin «idrâk etme» gücü, ikincisinin, bu çileli hayatta «sabır gösterip topluluk hâlinde ve daha az bedenî enerji harcayarak yaşayabilme arzu ve iradesi» ve üçüncüsünün «dil» denen imkân olduğunun farkındadır.

Diğerleri üzerinde durmaksızın, dil konusunda birkaç cümle yazmalıyız :

Dil, bir ferdin ve toplumun idrâk etme gücünü, sosyalleşme sürecindeki meydana getirdiği oluşumları ve ulaşabildiği teknolojik seviyeyi gösteren, adlandırma ve ifadelendirme sistemidir. Her dil, duygunun, hayâlin, düşüncenin bir başkasına aktarılmasını sağlayan, bilinmeyen zamanlardan beri gelişip zenginleşen, fertlerin üstünde bir anlaşma sistemidir.

Herhangibir sözlü veya yazılı ifadenin altında, yaşayan veya daha sonra gelecek insanlara, bazı fikirleri, duyguları, hayâlleri aktarmak, ulaştırmak, bildirmek, duyurmak niyeti bulunur. Her yazılı veya sözlü ifade, ifade edenin yaratan, yaratılan, sosyal hayat karşısında aldığı tavrı -idrâki demeliyiz- ortaya koyar.

Her insan, yaratan, yaratılmış olan ve sosyal hayata ait kavranı, kabul ve davranışlar üzerinde, sözlü veya yazılı olarak, kendi tavrını ifade

(*) «Edebiyat Tarihi Kavramı ve Türklerde Edebiyat Tarihi Denemeleri» başlıklı daha geniş planlı bir araştırma yaptığımızdan haberdar olduğu için, elinizdeki dergide, çalışmanın bütünüyle işlenmemiş şekliyle de olsa, yayınında ısrar eden Dekan Prof. Dr. Bayram Kodaman'a teşekkür ediyoruz.

(**) Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

edebilir; ancak, insanın tavrını ortaya koyarken, merak, ilgi ve heyecan konu ve temanın kıymeti okuyucuların tercihin sonucu olan bırakılmış bulunan, estetik yönü ağır basmak üzere meydana getirilmiş, nazım veya nesir halindeki ifade birliğine edebî eser diyoruz.

Bir takım kaideler tesbit etmek, bir tezi müdafaa etmek, bir ilim dalına ait bilgileri öğretmek düşüncesinden yola çıkmayan, ele aldığı konu ve temanın kıymeti okuyucuların tercihine bırakılmış bulunan, estetik yönü ağır basmak üzere meydana getirilmiş nazım veya nesir halindeki ifade birliğine edebî eser diyoruz.

Edebiyat ise, edebî eserlerin dünyasıdır.

Bugünkü anladığımız mânâsı içinde «edebiyat» kavramı, Batı'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı-Türklüğü sahasında XIX. yüzyılın ikinci yarısında «ad» ve «tarif» bakımından mustakilleşmeye başlar.

«Belâgat» kelimesi, İbrahim Şinasi'ye kadar «edebiyat» kelimesinin yerini tutan, içinde bugünkü dilbilgisinin kuralları da bulunan bir bilgi şubesiydi. Hemen belirtelim ki, edebî eserlerin sayısı, tekniği ve muhtevâsı edebiyat hayatının zenginliğini, devirlere ve toplumlara göre değişiyor bir toplumun içinde hem de aynı nesil içinde edebiyat kavramı konusunda farklı anlayışlar bulunabiliyor (1).

Bedî (estetik) ihtiyaç ve bu ihtiyacın karşılanması bakımından, kültür aristokrasisi yahut zevki gelişmiş özellikle şehirli tabaka ile geniş halk kitlesi az çok ayrılık gösterir. Diğerlerini geçerek söyleyelim ki, ma'zemesi dile dayanan sahaya âit ihtiyaçların giderilmesiyle ilgili tezâhürler, (edebî eserin yaratıcısı), (edebî eserler) ve (hitâbedilen çevre) olmak üzere üç ayrı grupta değerlendirilebilir.

Edebiyat eseri, hayata bakışın, hayat karşısında alınan tavrın ifadesidir, demiştik. Edebî eserle, okuyucusu veya dinleyici arasında, seviyesi yüksek bir anlaşma -telekomünikasyon- kuruluyor. Bu anlaşma sırasında eser bilgilendiriyor, yönlendiriyor da olabilir. Nâsir veya nazım, gerçeklerden yola çıkarak, «gerçeğimsi» bir hayat kuruyor. (2) Bu «gerçeğimsi» hayat, olmuş, olmakta ve olması mümkün olana az çok benzeyen «zihnî» bir hayattır.

(1) M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat Atatürk Üni. y., Ank. 1980, «Edebiyat Kelimesinin Menşei ve Türkçeye girmeden önce geçirdiği safhalar» (s. 1 - 18) başlıklı giriş kısmında daha geniş bilgi bulunmaktadır.

(2) Sadık Tural, «Gerçek, Hakikat ve Edebiyat Eserinde Gerçek Kavramları Üzerine Bir Deneme» Türk Kültürü Araştırmaları, Ank., 1985 Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağan'dan Ayrı Basım, TKA Enst. y.

Yaşanmış veya yaşanmakta olan hayatın «mantık» ı ile edebiyat eserinin «mantık» ının aynılık -tıpatıp- göstermemesi, genel olarak sanatın, özel olarak da edebiyatın kendine mahsus bir «imkân» ıdır.

Zaman, mekân unsurlarına bağlı ve geçmişe âit gerçeği yansıtan metinler -«tarihleşenler»- ile gerçeği yansıtan metinlere sâdik kalarak değerlendirme çalışmaları - tarihleşenin araştırılması- iki ayrı realitedir; ancak, her iki durum (günümüzden geçmişe doğru olan, zamana, mekâna bağlı olmuşlar, kılınmışlar ve bulunmuşlar da, bunları değerlendiren bilgi dalı da) da aynı kelimeyle, «tarih» kavramı ile karşılanıyor. Ne yazık ki, «edebiyat» kavramı için de durum böyledir: **Edebiyat** kavramı, hem edebî eserler dünyasını, hem de edebî eserlerle ilgili çeşitli araştırmaları ve nazariyât bilgisini de içine alan bir ilmi faaliyetin de adıdır.

Edebî eserler bir devrin hayatına tutulmuş bir aynada görülen «gerçeğimsi» bir görüntü olduğuna göre, tarih araştırmacısı edebî eserlerden istifade edebilir. (3)

Edebiyat Tarihi Kavramı

Edebî eserlerin ve onların meydana getirdiği okuyucu/dinleyici ile eser arasındaki tesir alışverişinin dünyasına edebiyat hayatı demektediriz. Tarih kavramını da, geçmişe âit medeniyet, siyaset ve devletlere âit malzeme yığınını, değil, bu malzemeleri değerlendiren bilgi dalı olarak anlayalım. Tarih, inceleyicisi tarafından şahidi olunmamış ve o devreye âit «karar verici şahsiyetler»inin sahneden çekildiği devirlerin, siyasi, askerî ve sosyal yapısını, zaman, mekân unsurlarına bağlı ve kronolojik olarak değerlendiren bir ilim dalıdır. Tarih, devletlerin ve milletlerin hayatının hadiselerle bağlı dünyasını tanıyıp değerlendirmesi ile sanat tarihinden de, edebiyat tarihinden de farklı bir gelişme çizgisi seyretmiştir. Edebiyat hayatını anlatan edebiyat tarihi ise, tarih bilgi sahasından ayrılıp mustakilleşme çalışmalarını sanat tarihinden de, arkeoloji ve etnolojiden de, dinler tarihinden de önce neticelendirmiştir. Bu durum niçin, nasıl ve ne zaman olmuştur sorularını bir kenara bırakıp, mevcut örneklere başka sorular yöneltelim :

Edebiyat tarihi, kültür tarihi midir? Edebiyat tarihi, sosyal tarihin bir parçası mıdır? Edebiyat tarihi, edebî hayatın tarihi mi, yoksa edebî eserlerin tarihi mi olacaktır? Bu iki sorunun cevapları arasındaki fark-

(3) Sadık Tural, «Tarihçinin Edebiyat Dünyasından Alması Gerekenler veya Metoda Ait Düşünceler» (Fırat Üniversitesince 21 - 26 Mayıs 1984 tarihlerinde Elazığ'da düzenlenen «Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollok-yumu'nda sunulan tebliğ) Türk Kültürü, Araştırmaları, Ank., 1986, Dr. Emel Esin'e Armağan'dan ayrı basım, T.K.A. Enst. y.

lıktır ki, hem ülkemizde hem de başka ülkelerde iki ayrı türden edebiyat tarihine sebep oldular.

Bu iki çıkmaza, Lunacarski gibi marksist tenkidçilerin edebiyat tarihçiliği ile eleştirinin aynı iş olduğunu iddia edip «...bir edebiyat eseri her zaman yazarın temsil ettiği sınıfın faktörlerinin yazar üzerindeki etkilerini verir.» hükmünü «...bilimsel eleştiri bilimsel sosyalizmin bir parçasıdır...» anlayışıyla destekleyen fikirlerin doğduğu çıkmazı ekleyelim.

Edebiyat tarihini edebî hayatın -dile dayalı her türlü edebiyat metninin tarihi olarak anlayanlar, âdeta bir sosyal tarih yazılmasından yanadırlar. Edebiyat eserlerini, bir milletin hayatını aksettiren biraz özelvesikalar sayan bu anlayış, edebiyat tarihini medeniyet tarihinin tamamlayıcısı veya onun bir bölümü olarak kabul etmektedir.

Edebiyat tarihini, edebî şahsiyetler veya biyografiler kronolojisi olarak anlayanlar da ayrı bir gruptur.

Edebiyat tarihinin sınırlarının kesinlikle çizilerek, edebiyat nazariyatı ve edebî tenkitten de, kültür ve medeniyet tarihinden de ayrılması, sanıldığı kadar kolay değildir. En azından, bu sahada çok örnek ortaya konmuş olan ülkelerdeki anlayış ve tariflendirmeye ile daha az edebiyat tarihi yazılmış ülkelerde farklıdır. Çalışmaların çokluğu ve azlığı faktörüne, hür ve metodlu düşünme imkân ve geleneğinin varlığı ve yokluğunu da eklemeliyiz.

Edebiyat tarihini, edebiyat bilgileriyle -edebiyatın nazari kısmı ile denilmeliydi - şekillendirmeye kalkmamak veya sınıf yahut zümre taassubuyla sempati veyahut antipati ifade eden bir kitap haline getirmemek gerektiğini de belirtmeliyiz.

Bütün bu açıklamalara rağmen edebiyat tarihinin tam ve birleşilebilir bir tarihi de bulunmuyor.

Türklerde Edebiyat Tarihi Denemeleri

Önce, Osmanlı-Türklerindeki edebiyat tarihi denemelerine işaret etmek istiyoruz.

Eserlerden çok şairler hakkında biyografik ve bibliyografik bilgi veren eserlere dâir pek az değerlendirme kırıntıları bulunduran tezkireler, bizim ilk edebiyat tarihlerimizdir. Ama ne yazık ki, tezkirelerde eserle, yazar, eserle toplum arasındaki tesir alışverişine, eserin bünyesindeki gelenekli veya orijinal unsurlara âit tahlilî bilgilere pek az ratlanır. Tezkirelere, Keşfü'z-Zünûn, Esmâü'l-Müellifin cinsinden bibliyografya ve biyografya kitaplarını, padişah, vezir, şeyhülislâm ve şeyhlerin, bilginlerin

hayatını anlatan biyografik eserleri de ilâve etmeliyiz (4). Bu türden eserlerin son üç örneği Fatin Efendi'nin Tezkîresi (Hatimetü'l-Eş'âr) (5) Bursalı Mehmed Tahir'in üç ciltlik «Osmanlı Müellifleri» (I., II. cilt 1333, III. cilt 1342) İbnü'lemin Mahmud Kemâl İnal'ın, Fatin tezkiresine zeyl (ek) olarak hazırladığı ve ilk baskısı 1930-1941 yıllarında (12 cüz) yapılmış olan, sonra yine Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1967-1972 yılları arasında ikinci baskısını okuyucuya ulaştırdığı **Son Asır Türk Şâirleri**'dir. (Eserin şimdilerde Dergâh Yayınevi üçüncü bir baskısını yapmaktadır.).

Osmanlı Türklerinde adı **edebiyat tarihi** olan ilk eser Abdülhalim Memduh'a âittir : **Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye** isimli eser bâzı zirve şahsiyetlerin eserleri üzerinde kısa bilgiler veren bir kitaptır (İst., 1306/1890). **Kudemadan Bir Kaç Şâir; Esraf** (Faik Reşad) gibi eserlerden çok farklı olduğunu pek söyleyemeyeceğimiz Abdülhalim Memduh'un eserinin, **edebiyat tarihi** ibâresini bir kitaba geçirmek ve bu isme yaklaşmaya çalışan bir kitap meydana getirmekten fazla değeri olduğuna inanmıyoruz.

Liseler için hazırlanmakla beraber Şahabettin Süleyman'ın hazırladığı Âşık Paşa'dan Servet-i Fünûn şâirlerine kadar geniş bir sahayı ele alan **Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye** adlı (1328/1912) eseri (6) girişi ve şahsiyetler konusunda seçiciliği ile dikkate değer bir çalışmadır : Onun kullandığı «fetret-i edebiyye» teriminin bu mektep kitabından fırlayıp aydınların kafasına girdiğini, ne yazık ki, bu yanlış değerlendirmenin uzun müddet devam ettiğini görüyoruz.

Osmanlı Türklüğü sahasında, zirveler üzerine bina edilmiş ve ne yazık ki edebiyat hayatını nazımdan ibâret saymak ve yazarının ölümü üzerine üç cilt olarak tasarlandığı halde sadece ilk cildi basılmak gibi iki kusuru ve eksiği bulunan Fâik Reşad'ın **Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye** adlı eseri -A. S. Levend'in fikrine göre 1913'te- 399 sayfa olarak, tarih belirtilmeksizin forma forma basılmıştır. Bu eserin giriş bölümü bir bakıma

(4) Agâh Sırrı Levend'in **Türk Edebiyatı Tarihi**'nin ne yazık ki sadece kaynaklara ayrılan birinci cildi basılabilen (T. T. Kurumunun yayınevi Ank., 1973 dördüncü bölümünde (s. 249 - 379) «Edebiyat Tarihimizin başlıca kaynakları» başlığı altında bu konuda geniş bilgi vardır.

(5) Ömer Faruk Akün, «Şinâsi'nin Bugüne kadar ele geçmeyen Fatin Tezkîresi Baskısı» İst. Üniv. Edb. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Derg., c. IX, İst. 1961; «Şinâsinin Fatin Tezkîyesi Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler» **Türkiyat Mecmuası**, c. XIV, İst. 1964.

(6) Şahabeddin Süleyman'ın o devirdeki tesisleri için bakınız : Sadık Tural, «Yahya Kemal'in Arayışlarının Yol Açtığı bir Edebi Topluluk : Nâyiler» **Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal**, TKA. Enst., y., Ank. 1983, s. 111 - 122; Nazım H. Polat, «Yeni Nesil tarafından Rübâb Mecmuasında Fecr-i Âtiye karşı yürütülen mücadele» **Türk Dünyası Araştırmaları**, Nu. 19, İst., 1982, s. 138 - 153.

edebiyat tarihi yazımı meselelerinde metod arayışının da ilk ciddi örneğidir.

Bu çalışmalardan sonra, Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın üniversite ders notlarının basımı şekliyle de olsa meseleye hâkim olduğu görülür.

Fuad Köprülü'nün edebiyat tarihi yazma çalışmalarının ilk denemeleri olan, her ikisi de taş basma olan «Türk Tarih-i Edebiyatı Dersleri» (1329, 1330) dir: Türk dilinin tasnifi, alfabe meseleleri, destanlar, din, âdet ve medeniyetleri ile en eski Türk edebiyatı konularını ele alan ilk kitap da; «Garp Türklerinde Edebiyat ve Şekli-i Tekâmülü» başlıklı Selçuklu medeniyetini sarayı, halkı, mânevi, fikrî ve edebî hayatı ile değerlendiren ikinci kitap da Türklük Bilgisi (Türkiyat, Türkoloji) çalışmalarıyla, edebiyat tarihi yazma tecrübesinin birbirinden henüz ayrılmadığını gösteren örneklerdir; bu iki kitap Hâmid Sâdi isimli bir öğrencinin gayreti ile basıldığına göre, eksikliklerinin Hoca'dan doğmamış olduğunu düşünmek gerekir.

Edebiyat nazariyatçısı, edebiyat tenkidçisi ve edebiyat tarihçisi hüviyetleri ile devrinde fazlaca ilgi toplamış bir yazar olan, genç yaşta kaybedilen Şahâbeddin Süleyman'ın, bu sefer Köprülüzâde Fuad Bey'le elele verip iki cilt olarak tasarladıkları **Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı** adlı eser, sâdece yeni açılan **sultani**'lere ders kitabı olarak değil, edebiyat tarihi manâsında da bir anlayışın ilk temsilcisidir: Türklerin tarihî kökleri, dilleri ve medeniyetleri, eski Türk edebiyatı, Mevlâna, Sultan Veled ve Yunus Emre ile Selçukluların dil ve medeniyetlerini sergileyen genişçe giriş bölümünden sonra edebiyat hayatı şu şekilde tasnif ediliyor: Devr-i tasavvuf, Saray devri, Devr-i Kemâl, Devr-i Fikrî. Her devrin sonunda bahsedilen devre âit siyasî, sosyal ve kültürel tarihçe ve değerlendirmeler ile, dil, edebiyat ve zihniyetteki değişmeler ve gelişmeler de özet halinde verilmektedir. Birinci cildi Nâimâ ile biten (İst., 1332/1914-1915, 392 sayfa) eserin, ne yazık ki ikinci cildi basılamamıştır.

Bir müfredata bağlı iltisâs bilgisi yerine, tanıtıcılığı, öğreticiliği esas alan bu kitaplardan sonra, biri zirvelerden harekete devam eden (Ali Ekrem, **Türk Edebiyat Tarihi** -devr-i cedîd- taşbaskı, 1339) diğeri üzerinde hakikaten uzun uzun durulması gereken (İbrahim Necmi, **Tarih-i Edebiyat Dersleri**) iki eserler karşılıyoruz.

İbrahim Necmi (Dilmen)'nin eseri (1338/1922) iki cilttir. «İki Söz» başlıklı takdim yazısında, bir mektep kitabı olduğu söylenen eserin, bilakis sadece bu saha ile ilgilenen özel bir kesim için yazıldığına inanıyor, yazarın söylediklerinin -en azından günümüz için- fazlaca tevazu olduğunu kabul ediyoruz.

Zaten **Tarih-i Edebiyat Dersleri**'nin birinci cildinin başındaki «medhal» kısmında «edebiyat tarihinin mâhiyeti» başlığı altında «tarih nev'ileri ve edebiyat tarihi, edebiyat tarihinin vesikaları, edebiyat tarihinde usûl, edebiyat tarihinin muhit, edebiyatın milliyeti, Osmanlı Edebiyatı ne demektir?» gibi konulara, bir tarafla Ziya Gökalp'a, diğeri tarafla F. Giese ve F. Köprülü'ye bağlı metodlu bir yaklaşma görülmektedir. Mukaddimenin edebiyat tarihinin mâhiyeti alt başlıklı bölümünün sonunda tezkirelerimize işaret eden cümleleri şu mânâlı ifadeler takip etmektedir :

«Son asır esnasında te'lif ve neşr edilmiş bir kaç parça kitap» vardır. «Bu kitaplar da tezkiretü's-Şuâralardan yalnız şekil itibariyle bir parça ayrılmışlar ruh itibariyle yine o mâhiyeti muhafaza etmişlerdir. Abdülhalim Memduh Bey merhumun **Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye'si** kudemâ-yı üdebâdan Sinan Paşa, Fuzûlî, Nef'î Nedim, Nâbî, Koca Râgıp Paşa ve Şeyh Galip gibi bir kaç ma'rûf zât ile bâzı müceddidinin sâirâne tavsiflerinden ibâret küçüçük bir eserdir. Fâik Reşad Bey merhumun yalnız Nef'î'ye kadar olan kısmı münteşir bulunan **Tarih-i Edebiyat'ı** da, tercüme-i hâl ve misal mecmuasından ibâret ve fikr-i terkîbden mahrumdur. Şahabeddin Süleyman Bey merhumun **Tarih-i Edebiyat'ı** Osmaniyesi tedkikat ve muhteviyât itibariyle bir çok nekaais arz eder. Nisbeten az kusurlu olan Köprülüzâde Fuad ve Şahabeddin Süleyman (müştereken hazırladıkları demek istiyor S. T.) Beyler'in eserleri de maateessüf ikmâl edilmemiştir. Şüphe yoktur ki, başlıca edebî şahsiyetler hakkında ciddi tetebbu'lara müstenid monografiler ve muhtelif âsar-ı kadîme hakkında ayrıca tetebbu'lar yapılmadıkça umûmî ve terkîbî bir tarih-i edebiyat mükemmel olarak vücuda gelemez. Bu nokta-i nazardan şimdiye kadar tarih-i edebiyat yolunda çalışanlar sâde(ce) ma'zur değil, bu müşkil vâdiye atıldıkları için takdirlere de lâyıktır.»

Bu cümlelerin değerlendirmesini sonraya bırakalım.

İbrahim Necmi'nin edebiyat tarihi, Türk dilinin tarihçesi ile en eski yâdigârlara, Orhun Anıtları'na Kutadgu Bilig ve Hibetü'l-Hakaik (Atabetü'l-Hakaik demeliyiz) a temastan sonra «Türk edebiyatında İslâmî ve tasavvufî tesirler» başlığı altında Mevlânâ, Sultan Veled ve Yunus Emre'ye ve Eski Anadolu Türkçesiyle verilmiş edebî eserlerin özelliklerine dâir hükümlere yer veriyor.

Birinci cildin özel adı yahut alt başlığı, «Eski Edebiyatımızın Tarihine Bir Nazar»dır. Bu ibârede yine bir tevazu yahut çekingenlik görüdüğümüzü ifade etmeliyiz.

İlk bölümü (birinci fasıl) 14. asırla (Sekizinci Asr-ı hicrî edebiyatı) başlıyor. Âşık Paşa'dan başlayarak Vasıf'a kadar gelinecek birinci cildin

(275 sayfa) sonunda, onbeş sayfalık, doğruya yakın hükümlerin çoğunlukta olduğu genel bir değerlendirme bulunmaktadır.

İkinci cilt «Edebî Teceddüdümüzün Zuhur ve Tekâmülü» ana başlıklı kısımdır. Yazar sosyal tarihçilikle başlayıp, şahsiyetlerle devam ediyor : Mütercim Âsım, Hoca İshak, Akif Paşa'dan sonra Tanzimat sonrasını ele alıyor. Kitabın Servet-i Fünûn'a ve Millî Edebiyat Cereyanına ayrılan kısımları - yazıldığı devir düşünülünce - olabildiğince objektiftir (327/sayfa).

Bu eserin üslubu ise edebiyat tarihine pek yakışan bir üsluptur.

Eserdeki bu usul, tasnif, kendinden öncekilerinin kusurlarını gidermişlik özelliği ve bakış açısı yanında, tenkidin sahasına giren, 1911-1920 yılları arasındaki devre ait sağlam hükümler sebebiyle ilk, ilmî edebiyat tarihi saydığımız **Tarih-i Edebiyat Dersleri**'nden sonra, İsmail Habib'in, İsmail Hikmet Ertaylan'ın Köprülüzade Mehmed Fuad'ın edebiyat tarihleri ortaya çıkıyor.

İsmail Habib (Sevük) in **Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi** adlı çalışmasının «sözbaşı» saydığımız (başlıksız) takdim yazısında «kitapta takip ettiğim başlıca yol, nakiseleri ta'dattan ziyade meziyetleri izhâra çalışmak oldu..» ifadesini okuduğumuzda, «Medhal» in «Hayattaki Tebeddül» alt başlığı altında tarihî bilgiye de, edebiyat tarihçiliğine de uygun düşmeyen hükümlerle, bir takım müesseseleri red etmesine (s., 596-602) mâzeret aramış olacağını düşündük.

Dipnot sistemini kullanması; «medhal», dahil her ana bölümün sonunda «mehazlar» vermesi; ele aldığı bir şahsiyeti «ehemmiyeti, hayat, şairliği, neşri, hizmeti, eserleri» ve eserlerinden örnek metinler gibi başlıkları ile ortaya koyması; edebiyat hayatımızın Fransız edebiyatıyla ilgisine yer yer değişmez hükümler oluşturduğu teşhisleri kitabın üstünlükleridir. «Teceddüt» kavramından mucizeler bekleyen, her değişikliği orijinal ve yepyeni zanneden, yer yer sohbet havasına girmekten âdetâ zevk alan, edebiyat tarihi -veya ders kitabı- metodolojisi ve üslubu konusunda endişeli görünmeyen, İbrahim Necmi'deki objektivite yerine, devirlere, şair ve yazarlara karşı sempatisini veya antipatisini saklamayan tavrı ise, eserin ciddiyetini gölgeleyen kusurlarıdır.

«Tanzimat Edebiyatı» (s. 71 - 423); «Servet-i Fünûn Edebiyatı», «Servet-i Fünûna zeyl : Fecri Âti» (426 - 593) Millî Cereyan Edebiyatı» (s. 596 - 618) «Muasır Fransız Edebiyatı» (s. 620 - 625) Bugünkü Edebiyat (s. 627 - 698) bölümlerini taşıyan eserin, daha sonraki yıllarda, tenkidleri de hesaba katarak, «Edebî Yeniliğimiz» (1932) ve «Yeni Edebî Yeniliğimiz» (1940) adlı ilk kitaptan farklı, müfredatla bağlantılı baskıları yapılmıştır.

1340/1924 tarihinde basılan bu eserden bir yıl sonra İsmail Hikmet (Ertaylan) in dört ciltlik eseri yayınlandı (Bakû, 1925 - 1926, 4 cilt, 1448 sayfa).

Bolşevik Rusya'daki ihtilâl kavramının ve hadisesinin sıcaklığı devam ederken, edebiyata, tarihe ve o coğrafyada hayata, kaskatı bir ideolojik bakış açısı hâkimken, Bâkû'da «müderreslik» yapan İsmail Hikmet'in eserinde, yine İsmail Habib'de karşılaştığımız kusurların büyük bir kısmı bulunmaktadır. Özellikle üçüncü ve dördüncü ciltte antipatiler ve sempatikler bu eserin ilmiliğini yer yer yoketmektedir. Kitabın yayınlanması üzerine, İstanbul muhitinde farklı kanaatlar ortaya konulmuş, bu arada Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), **Hayat Mecmu'ası**'nda (cilt 3, sayı 63, İst., 1928) «Türk Edebiyatı Tarihi» başlıklı bir tenkit yazısı yayınlanmıştır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde akademik sayılabilecek bir Türkçülük faaliyeti vardır. Bu faaliyeti Türk-Yunan Harbi ve «Türkçe Şiirler» in yarattığı kendini arayış arzusu takip eder. Gökalp ve Ömer Seyfeddin'in «Genç kalemler» ile temelini attığı, Türkocağı ile siyasî, ilmî, edebî meyvelerini vermiş bulunan, Millî Edebiyat Akımının içinde yoğrulan Köprülüzâde Mehmed Fuad, 1913 yılından itibaren Türk dili, medeniyeti, edebiyatı üzerindeki tarih araştırmalarını kitap haline getirme düşüncesini onüç, ondört yıl sonra gerçekleştirilmiştir.

«Türk Edebiyatı Tarihinde Usul» (**Bilgi Mecmuası**, cilt I, İst., 1913, s. 3-52) adlı uzun makalesi ile bu işin niçin ve nasıl yapılabileceği konusundaki düşünceleri ortaya koyan, daha önce işaret edildiği üzere, dikkatli bir öğrenci tarafından «ders notları» formalar halinde basılan Köprülü, 1920-21 de ilk iki fasikülü yayınlanmak üzere 1926'da «Türk Edebiyatı Tarihi» adlı 386 sayfalık, meşhur eserini yayınladı.

Eserin girişindeki edebiyat tarihi ve bizdeki duruma ait kısmı şimdilik bir kenara bırakalım, eserin konularına göz gezdirelim : «İslâmiyetten Evvel Türkler ve Medeniyetleri», İslâmiyetten Önceki Tarih Lehçe ve Alfabeti» «Millî Türk Destanı», İlk Şiirler ve İlk Şâirler, İslâm Medeniyeti ve Türkler» İslâmî Edebiyata İtmünî Bir Bakış (Arab ve Acem edebiyatları), İslâmî Edebiyatta Tasavvuf Tesirleri, İslâmî edebiyatta vezin ve Şekil» İslâmî Türk Edebiyatının Başlangıcı :

Karahanlılar, Selçukîler ve Moğollar Devrinde Türk Edebiyatı, hayatı ve medeniyeti; XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu sahasındaki Türk Edebiyatı ve Türk kültürü; aynı yüzyıllarda Çağatay sahasındaki edebî-ilmî hayat ve eserler...

Ne yazık ki, eserin daha sonraki devirleri ele alan cildi basılmamıştır.

Köprülü Ekolü

Türk dili ve edebiyatını, kültür ve medeniyetini, siyasî tarihini, Azeri ve Çağatay sahasını da kucaklayacak tarzda ele alan bu eser, uzun müddet sahaflarda aranan kitapların en başta gelenlerinden biri - belki de birincisi - olarak ehemmiyetini korudu.

Merhum Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün **Türk Edebiyatı Tarihi**, Dr. Orhan Fuad Köprülü ile Nermin Pekin tarafından yapılan dip not ilâveleri ile Ötüken yayınevi aracılığıyla 1980 yılında yayınlandı.

Kitabın yeni düzeni hakkında bir fikir vermek üzere önce ana bölümlerin başlıklarını alalım :

Giriş; Birinci Bölüm : İslâmiyetten Önce Türkler ve Medeniyetleri; İkinci Bölüm : İslâmiyetten Önceki Türk lehçe ve Alfabeleri; Üçüncü Bölüm : Millî Türk Destanı; Dördüncü Bölüm : İlk Şiirler ve İlk Şâirler; Beşinci Bölüm : İslâm Medeniyeti ve Türkler; Altıncı Bölüm : İslâmî Edebiyata Umumî Bir Bakış; Yedinci Bölüm : İslâmî Edebiyatta Tasavvuf Tesirleri; Sekizinci Bölüm : İslâmî Edebiyatta Vezin ve Şekil; Dokuzuncu Bölüm : İslâmî Türk Edebiyatının Başlangıcı; Onuncu Bölüm : Selçuklular Devrinde Türk Edebiyatı; Onbirinci Bölüm : Moğollar Devrinde Türk Edebiyatı. Bu son bölüm (s. 215 - 330) Moğolların medenî ve edebî hayatları ile Anadolu'da Moğol kasırgasını, Selçuklu devletinin parçalanışını ve bu arada XIII. yüzyılda Anadolu sahasında meydana gelen dinî, tasavvufî, lâdinî edebiyatın tarihini verdikten sonra (s. 215 - 274), ayrı bir alt başlıkla değişik bir bahis açar : «XIV. Asırda Çağatay Edebiyatının İnkişafı». Köprülü'ye göre, «Anadolu ve Azerbaycan sahaları müstesna olmak üzere, Timurhular devrinden başlayarak, son zamanlara kadar vücuda gelen doğu lehçeleri mahsulleri, hattâ Timur'dan evvel Hâzrem ve Altınordu eserleri de dâhil olmak üzere **Çağatay Edebiyatı** ünvanı altında toplanabilir.» Timur öncesi ve sonrasında, Orta-Asya'daki medenî, siyasî ve edebî hayatı inceleyen Köprülü, sonra Altınordu Hâzrem ve Memluk Sahası ile Timur'un bu yüzyıl içindeki siyasî, edebî ve sosyal hayat üzerindeki tesirleri üzerinde duruyor.

1926'da baskısı yapılan kitap burada tamamlanıyor. Ancak yeni baskıda bir son bölüm olarak Köprülü'nün Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış (XIII. - XVI. Asır), başlıklı meşhur makalesi (s. 331-400) ile indeks (401-437) eklenmiştir.

Yazdıkları ile «Köprülü Ekolü» kurmuş bulunan Köprülüzade Mehmed Fuad merhumun eserinin alt bölümlenmesiyle ilgili olarak düşündürmek üzere onbir bölümlük eserin sadece giriş ile birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerinin alt başlıklarına bakalım :

Giriş

1. Edebiyat Tarihi
2. Diğer Tarih üşeleriyle Münasebetleri
3. Büyük San'atkârlar ve «Şaheserler»
4. Edebiyat Tarihi ve Edebî Tenkid
5. Zümre ve Sınıf Edebiyatları
6. Edebiyat Tarihimizin Meçhullüğü ve Bunun Sebepleri
7. Edebiyatımızın Devrelere Taksimi

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMİYETTEN EVVEL TÜRKLER VE MEDENİYETLERİ

1. **İslâmiyetten Önceki Türk Tarihine Umumî Bir Bakış**
 1. Orta - Asya Yaylası
 2. Hiyung-Nu'lar ve Yue-şi'ler
 3. «Yue-şi»lerin Mağlûbiyet ve Muhaceretleri
 4. «Hiyung - Nu» ların Yıkılışı
 5. «Attila» ve Hunların İstilâsı
 6. «Ak Hunlar» veya «Eftalitler»
 7. Tu - kiie (Göktürk) İmparatorluğu
 8. Batı Tu-kiie'lerinin Asya Tarihinde Mevki'i
 9. Uygur Devleti
 10. Uygurlar ve Maniheizm
2. **İslâmiyetten Önce Türk Medeniyeti**
 11. Din ve Dinî Âyinler
 12. Aile ve Gelişmesi
 13. Eski Türk Devleti
 14. Ahlâk ve Âdet
 15. İktisâdî Hayat ve Millî Refâh
 16. Kervan Yolları
 17. Güzel San'atlar
 18. Türkler Arasında, Yabancı Din ve Medeniyetler

İKİNCİ BÖLÜM

İslâmiyetten Önceki Türk Lehçe ve Alfabeti

1. Türkçenin Eskiliği
2. Eski Türk Lehçeleri
3. Eski Türk Alfabetleri
4. Orhun Alfabeti, Mâhiyeti, Menşe'i ve Yayılma Sahası
5. Uygur Alfabeti, Mâhiyeti, Menşe'i ve Yayılma Sahası
6. Uygur Alfabetinin İslâmiyetten Sonra Devâmı

1. «Gök Türk» Lehçesi Verimleri

7. Gök Türk Kitabeleri
8. «Kültekin» ve «Bilge Hâkan» Kitabeleri
9. Üslûb Hususiyetleri
10. Tonyukuk Kitâbesi

2. «Uygur» Lehçesi ve Muhtelif (Karışık) Lehçeler Verimleri

11. Doğu Türkistan Medeniyeti
12. Uygur Eserleri
13. Dinî Edebiyat Kalıntıları
14. Türkçenin Temsil Kudreti

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Millî Türk Destanı

1. Millî Destan
2. Türk Destanı
3. Türk Destanlarının Coğrafi Sahalara Taksimi
4. Türk Destanının Tarihî ve Kavmî Dâirelere Taksimi

1. Yaradılış Ustûresi

5. Şamânî Kozmogonisi

2. Eski Türk Veya Hiyung - Nu Dâiresi

6. Alp Ertunga (Efrâsyâb) Parçası
7. Oğuz Menkıbesi
8. Oğuz Menkıbesinin Daha Sonraki Gelişmesi

3. «Göktürk Dâiresi»

9. «Tu-kiie» Menkıbesinin İlk Şekli
10. Ergenekon
11. Göktürk Menkıbesi Hakkında Tarihî Bilgi
12. «Göktürk» Dâiresinin İkinci Derecedeki Menkıbeleri «Kör-
oğlu»

4. «Uygur Dâiresi»

13. «Uygur» Menkıbesinin Eski Şekli
14. Acem Kaynaklarındaki Şekil
15. «Maniheizm» in Kabulü Menkıbesi

5. Netice

16. Türk Destanlarına Aid Diğer Menkıbeler
17. Türk Destanının Ortaçağ Avrupa Destanlarına Te'siri

Köprülüzâde Mehmed Fuad, bir zaruret ve mecburiyetle karşı karşıya idi : Henüz kavramların (tarih, edebiyat tarihi, tenkid, Türk kültürü veya Kapuz Sagu v.b.) tarif kazanmadığı bir devrede edebiyat bilgileri ve metodoloji münakaşaları da yaparak Türklük gerçeğini dil ve edebiyat zemininde medeniyet tarihine oturtmak .. Bu yüzdendir ki, «Mukaddime» nin «motto» su sayabileceğimiz hazırlayıcı ibaresinde, «Başlangıçtan bugüne gelinceye kadar Türk edebî vicdanının ne gibi tezâhürlerde bulunduğunu, içtimâî şe'niyette olduğu gibi yahut ona en yakın bir surette gösterebilmek : İşte başlıca gayemiz!» demektedir.

Kendinden önceki diğer yazarlar gibi - nedense bu âdetâ gelenekleşmiş - Köprülü de «Edebiyat Tarihi» nedir sorusuna cevap arayarak kitabını başlatır : O'na göre, «Edebiyat tarihi, umümiyetle tarihin-daha açık bir ifade ile medeniyet tarihinin- en mühim bir kısmıdır. Bir milletin uzun asırlar esnâsında geçirdiği, fikrî ve hissî gelişmeyi belirten bütün kalem mahsûllerini tetkik ile, onun ma'nevî hayâtını, gerçekte olduğu gibi tasvire çalışır. Bir milletin edebiyâtı, millî ruhu ve millî hayatı göstermek için en samimî bir ayna sayılabilir. Bir millet hayâtı nasıl görüyor? Nasıl düşünüyor? Nasıl hissediyor? Biz bunu en doğru ve en canlı olarak o milletin fikir ve kalem mahsûllerinde bulabiliriz. Şu halde edebiyat tarihi, bir milletin ma'nevî ve maddî gelişmesini edebî eserlerin menşûru arkasından gören ve gösteren canlı bir târih şubesidir.» Bu mantığı benimseyen Köprülü bu istikametteki fikirlerini şu şekilde devam ettirir :

«Edebiyat, cemiyetin bir müessesesi olmak itibâriyle, kendisini vücûda getiren cemiyetin diğer müesseseleriyle bağlı ve onlarla âhenklidir. Hakikaten bir milletin coğrafi çevresiyle, sonra dinî iktisâdî, hukukî, ah-lâkî, bedîî, siyâsî, hayâtiyle edebiyatı arasındaki bağlantılar o kadar açıktır ki, bu hususta izahatı bile fazla görüyoruz. Geçmiş zamanlara ait bir «edebî eser»i lâyıkıyla ve -tarihî mânâsıyla- anlamak için, evvelâ o devrin umumî hayâtını, yaşayış ve düşünüş tarzlarını, o devir insanlarının hayat ve kâinat hakkında nasıl telâkkiler beslediklerini öğrenmemiz gerekir. Demek oluyor ki edebiyat târihi, bir milletin coğrafi çevresini, din, hukuk, ah-lâk, iktisad, bedîyât gibi müesseselerini ve siyâsî hayâtını umumî heyetiyle gösteren «Medeniyet Târîhi»nin -yahut umumî ve yaygın mânâsıyla «Tarih»in çerçevesi içinde tetkik olunmalıdır. «Filoloji» yâni «lisâniyat» ve «Tarih» üzerine dayanmadan «Edebiyat Tarihi» vücûde getirilemez.»

Buraya kadar olan görüşleri bugün yer yer oldukça aşınmış bulunan Fuad Köprülü'nün bundan sonraki üç paragrafının bugün dahi birleşilen hükümler ortaya koyduğunu belirtelim :

«Edebiyat Tarihinin mevzuu olarak sâdece «Büyük san'atkarları ve onların «Şâhceser»lerini hedef alan eski telâkkiler artık ortadan kalkmıştır.

Gerçekten bugün de Edebiyat Tarihi tedkiklerinde *Büyük san'atkar*'ları ve onların *Şâheser*'lerini bir mihver yapmaktayız; lâkin, bununla, eski hal tercümeçilerinin yaptıkları iş arasında, «usûl» ve «gaye» itibâriyle çok derin bir fark vardır.

Evvelâ : Yeni telâkkilerimize göre, edebiyatın gelişmesi muntazam ve birbiri ardınca bir silsile hâlinde gösterilmekte ve târihî âmillerle tamâmen Âfâkî = Objectif bir suretle izah edilmektedir. Bir dağ silsilesinin şâhikalarını anlamak için nasıl o havâlinin arâzî şekillerini ve silsilenin bütün uzanışını bilmek lâzımsa, o, şâhika'lara benzetebileceğimiz «şâheser»ler için de aynı usûlü tatbik mecburiyetindeyiz.

İkinci olarak : Bir şâheser'i tedkikteki gayemiz, o milletin edebî gelişmesini gereği gibi ve doğru olarak anlamak içindir; çünkü bir «şâheser» neticede mutlaka 'İçtimâî bir mefkûrenin ifâdesidir'. Hattâ bunun için, her devrin ikinci ve üçüncü derecedeki verimlerini de lâyıkiyle tetkik icabeder ki, büyük san'atkarın muhitinden aldığı unsurları ve onların terkiib tarzında kendi şahsiyetünden neler kattığını ayırtetmek kabil olsun. Bununla berâber «şâheser»lerin sırf «ferdî» bir mahsûl olduğu neticesi çıkarılmamalıdır : «Dâhiler», mensub oldukları içtimâî heyetin hâle veya istikbâle ait bir mefkûresini âzamî muvaffakiyetle temsil eden insanlar olmak bakımındandır ki Edebiyat Tarihinde başlıca hedef olurlar.» (...)

«Edebiyat tarihçisi, bir eserin kıymetini takdir ederken, vesikalara dayanarak onun yüzyıllarca halk arasında nasıl bir rağbet kazandığını, sebepleri ve neticeleri ile anlamağa çalışır; halbuki «münekkid» doğrudan doğruya kendisinin o eserden aldığı «duygulanma payı»nı şahsî zevk ve kanaatine göre, izâh eder» (...)

«Edebî eser «muayyen bir zevk seviyesine mensup okuyuculara herhangi bir tesiri telkin ve tebliğ eden» eserdir. Zevk seviyeleri, ilerlemiş cemiyetlerde birbirinden çok farklıdır. Çünkü içtimâî iş bölümü, bir cemiyet içindeki ferdleri ayrı ayrı vazifelere tahsis etmek suretiyle, onlar arasında yaşamak, görmek ve duymak itibâriyle birçok farklar doğuruyor. İçtimâî sınıfları, meslekî zümreleri vücûde getiren bu âmil, tabiatıyla çeşitli birtakım zevk seviyeleri de vücûde getiriyor». (7)

Fuad Köprülü'nün Türk edebiyatını bir bütün olarak görme, anlayışı başta olmak üzere, çeşitli terimleri hem İsmail Habîb'in, hem de daha

(7) M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Gerekli sâdeleştirmeler ve notlar ilâvesiyle yayımlayanlar: Orhan Köprülü - Nermin Pekin) Otüken y. İst. 1980, s. 1 - 5

sonra bu sahada eser veren Agâh Sırrı Levend, Hüseyin Nihal Atsız ve Nihad Sami Banarlı ile Vasfî Mâhir Kocatürk'ün eserlerinde devam etti.

Değişik Görüşler

Edebiyat nazariyatı (edebiyatşinâslık, edebiyat teorisi) nin, sosyal ve siyasî tarihçiliğin sınırları üzerinde düşünebilme imkânı verecek sayıda ve kalitede yeterli monografilerin bulunmadığı bir devir için Köprülü'nün ve Köprülü ekolünün fikirleri hiç şüphesiz, benimsemesi ve uygulanması gerekli hükümlerdi. Dil tarihi ve edebiyat tarihinin, mezhepler ve tarikatlar tarihinin ve sosyolojik araştırmaların birbirinden — yardımlaşmayı daha da şuurlu bir şekilde artırarak — ayrıldığı bir devrede bu hükümlerin bazıları büsbütün unutulacak, bazıları az çok değişikliğe uğrayacak, bazıları da hayâtiyetlerini sürdürecekti.

Köprülü ekolünden büsbütün kopmamakla beraber bazı hükümlere açıklık kazandırma gayretleri üç isimle karşımıza çıkıyor.

İlk edebiyat doktorumuz Ali Nihad Tarlan...

Tarlan şunları söylüyor :

«Edebiyat tarihlerini açınız : İçinde bol bol tarih, coğrafya, biyografi, fikir tahlilleri, indî hükümler ve psikoloji kırıntıları bulacaksınız. Yeğâne rastlayamayacağınız şey, edebiyat tarihidir; çünkü, bunların hiç birisi edebiyat değildir. Bazan edebiyata giren varsa da ekseriya bu giriş disiplinsiz ve başiboştur». (...)

«(.) Edebiyat tarihi, insanın teessürî hayatına ait mevzuları, kül veya cüz hlinde ve muayyen bir dozda ihtiva eden eserleri ele almak zarûretindedir. Edebî eseri edebiyat tarihi bakımından ayırdetmek hayli mühim bir meseledir. (...)

«(.) Bu merhalede metinler üzerine yüklenmek lâzımdır. Zaten edebiyat nâmına tek mevcut onlardır.

«Edebî hâdiseleri tedkik ve tasnif ederken gözönünde bulunduracağımız şey, daima edebî eserdir.

«Edebiyat tarihçisi hangi cemiyetin edebiyat tarihini yazıyorsa, o cemiyetin teessürî hayatına ait bu malzemeyi bir obje olarak eline alıp, asırlar boyunca yürüyüşlerini bize gösterecektir.

(...)

«İtiraf etmeli ki, bu yol çok güçtür. Çok uğraşmak, her san'atkârın her eserini ayrı ayrı gözden geçirmeli, fişlemek lâzımdır. Her edebî devir ve nev'î ile bu devir ve nev'e mensup san'atkârlar hakkında ilmî monog-

rafiler yazmak icab eder ki, bunların sentezinden bir edebiyat tarihi meydana gelsin».

Bu görüşlerdedir ki, Ali Nihad Tarlan da, mektepleşti, metin şerhi yolu ile edebî hadiseyi ve edebiyat hayatını edebî olandan dışarı çıkmadan-kronolojik tarzda tesbite çalışan eserler verdi⁽⁸⁾.

Değişik görüşlere örnek olarak kabul ettiğimiz ikinci isim Ahmed Hamdi Tanpınar'dır.

1939'da son çağ Türk Edebiyatı'nı inceleme ve öğretmek üzere üniversiteye tayin edilen Tanpınar, on yıl sonra «XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi» adıyla bir eser meydana getirdi. Ahmet Hamdi Tanpınar, eserinin ilk baskısında eserler ve şahsiyetleri incelemek konusunda gayretli görünürken, 1956'da yapılan gözden geçirilmiş ve çok ilaveler yapılmış ikinci baskısının önsözünde metod konusunda eklektik tavrını şu cümlelerle ortaya koyuyor :

«(...) İctimaî ve tarihî karakteri ararken metodda çok seyyal kaldığımızı görecektir; filhakika Brunetière'in nev'ilerin gelişmesi ana fikrine dayanan metoduyla, devir veya asır bölümlerini esas alan oldukça klâsikleşmiş edebiyat tarihi metodunu, Almanlardan Petersen ve Wechsler'in, Fransızlardan eserini yakından tanıdığımız Albert Thibendet'nin nesiller görüşüne ve Taine'in bilhassa zaman ve muhit fikirlerine sık sık baş vurduk. (...)

«Şahısları ve eserleri tetkikte fazla tahlilci olmamızın» (... sebebi) «... ictimaî karakter ne kadar kuvvetli olursa olsun, bir edebî eser her şeyden evvel kendisidir ve getirdiği duygu, görüş ve düşünüş yükü...» olmasındandır. Biz bu birikimi «... ister istemez kendi hudutları içinde bir vâkıa olarak alırken, devriyle yaptığı konuşmayı da ihmal etmemeye çalıştık. Sanatkârların hayatı üzerinde fazla durmamızın sebebi de bu konuşmanın şartlarını açıkca belirtmekti».

XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nin dördüncü baskısında Prof. M. Kaplan, eseri ve yazarını «XX. yüzyılın adamı olan Tanpınar, bu çağın büyük fikir ve sanat adamlarının eserleriyle derlenmiştir. O da edebiyatı, vücuda geldiği devrin içine yerleştirmeyi ihmal etmemekle beraber, bir san'atkâr olarak, eserlerin, muhtena, yapı, dil ve uslûbuna ayrı bir dikkatle bakıyordu»⁽⁹⁾ cümleleriyle takdim ediyor.

(8) Ali Nihad Tarlan, «Edebiyat Tarihi Hakkında» Edebiyat Mesaleleri, Ötügen y.) İst. 1981, s. 23 - 25 (Adı geçen eserin başında Prof. Dr. Ali Alpaslan tarafından yazılan Tarlan'ın hayatı ve eserleriyle ilgili bir makale vardır.)

(9) Ahmed Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 4. baskı, İst. 1976, VII - XIV.

Bu sahadaki üçüncü farklı görüşler Merhum Mehmet Kaplan'a aittir.

«Nesillerin Ruhü» başlıklı bir denemesinde, daha 1948 yılında «Aynı içtimâî siyasî ve iktisadî şartlar altında yaşayan aynı çeşit' terbiye müesseselerinde yetişen aynı endişe ve meselelerle meşgul olan ve aşağı yukarı aynı yaşta bulunan insan toplulukları arasında müşterek bir ruhun teşekkül etmesi gayet tabii bir hadisedir. Milleîlerin tarihî hayatında nesiller, büyük fertlerden daha mühim rol oynarlar; zira devirlere şekil ve renk veren esas kitleyi onlar teşkil ederler. Hattâ sivrilmiş şahsiyetlerin, kendi nesillerinden tamamıyla ayrı varlıklar değil, bilakis onların en iyi surette temsil ve ifade eden kaabiliyet ve dehâ sahibi insanlar olduğu iddia olunabilir.» temel fikirlerini ileri süren Kaplan Hoca, nesiller arasında mevcut olduğuna inandığı diyalektik yanında, duygu kategorileşmesi olduğunu belirtiyordu. Buna dayanarak, Tanzimat sonrasındaki nesilleri 'beş ana grupta topluyordu. 1967 yılında **Nesillerin Ruhü** adlı kitapta yazıları biraraya getirilirken aynı adı taşıyan denemeye 1948 - 1967 yılları arasındaki nesilleri ilâve ediyordu. Bu anlayışla, 1952 yılında nesillerini (veya zümrelerini) temsil kaabiliyeti taşıyan şâirlerin karakteristik bir şiirini alıp hem o şâirin diğer eserlerine hem de neslinin özelliklerini ortaya koyma anlayışının örneğini verdi : **Şiir Tahlilleri I**. Tanzimattan Cumhuriyet'e kadar olan deveri ele alan, eserden hareketi esas sayıp neslin ve devrin ruhuna giden Kaplan'ın bu eseri büyük alâka gördü. İlk kitaptan sonra, bugüne kadar sekiz baskı yaptı. 1965 yılında eserin dış ve iç yapısıyla beraber yazarın hayatı ve fikirlerini de göstermek suretiyle neslin ve zümrelerin ruhunu çözmek suretiyle edebî hadisenin ve edebiyat hayatının kronolojisini yapmaya çalışmıştır. Önce, Şiir Tahlilleri II adıyla yayınlanan kitap, gözden geçirilmiş ve ilâveli şekliyle 1973 yılında **Cumhuriyet Devri Türk Şiiri** adıyla yayınlanan eser altı ay içinde tükendi, 1975'te yeni bir baskısı daha yapıldı.

Merhum Kaplan'ın **Edebiyatımızın İçinden, Hikâye Tahlilleri ve Tıp Tahlilleri** adlı eserleri de, **Atatürk Devri Edebiyat Hayatı** adlı antolojisi - ki başındaki etüd edebiyat tarihinin nesillerin ruhu açısından nasıl yazılabileceğinin anahtarlarını verir - de sosyal değişmeler karşısında insan ve edebî eser anlayışının örneklendirilmesidir.

Sonuç Yerine

Edebiyat tarihi ve Türkiye'de edebiyat tarihi yazma çalışmaları konusu etrafında düşünmeye gayret ettiğimiz bu yazımıza bir sonuç yazmayı acelecilik sayıyoruz.

(10) Merhum Prof. Mehmed Kaplan'ın bütün eserleri Dergâh yayınevince bir külliyyat halinde yayınlanmaktadır.

Edebiyat Fakültelerinde Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde yeterince eleman bulunmayışı — Fransız dili ve edebiyatı öğretim üyeleri bile Türk Dili ve Edebiyatıyla uğraşanların ikibuçuk katıdır — kütüphane hizmetlerinin yeterli olmaması; bibliyografya, biyografya konularında edebiyat tarihçisinin dışında halledilmesi gerekli müracaat çalışmalarını da edebiyat tarihçisinin kendisinin yapmaya mecbur olması; konu, tema, şahsiyet ve devir incelemelerinin örneklerinin çok az sayıda bulunması; bilhassa 1800'li yıllardan önceye ait kıymetlendirilmemiş eser ve şahsiyetlerin varlığı; gazete ve dergi koleksiyonlarının belli kütüphaneler dışında ++ her zaman başvuramayacağınız gibi tam olması da zordur — saklanamamakta olması; mukayeseli çalışmaların yetersizliği; akademik çalışmaların — bilim uzmanlığı ve doktora — çoğalmasına rağmen haberleşme imkânı sağlayan yılda iki defa çıkararak yapılanların tanıtımını ihtiva eden bir süreli yayının bulunmaması gibi problemler edebiyat tarihçisinin işini güçleştiren engellerdir (11).

Edebiyat hadiselerini hayatla bağlantıları bakımından ele alıp, insanı, nesli, devri, çağı anlamak üzere yapılan çalışmalar öncelikle eserlerin kronolojisi olsa daha iyi olmaz mı?

Her mesleğin bir diğerinden metod veya bilgi, bulgu bakımından faydalanmasına ihtiyaç vardır; hatta bu faydalanma ilmî çalışmanın sağlıklı olması için bir zarurettir. Faydalanmayı tedâhül haline getirmeden, asıl hayat ve çalışma sahasını ana çizgileriyle tayin etmek, bilgi alanları için öncelikle halledilmesi gerekli bir husus değil midir?

Metin tahlillerine, monografilere ihtiyaç vardır.

Metin tahlilleri, şahıs veya tema etrafında gelişen monografiler, eserlerden hareketle bir milletin bir devresinin önceki nesillere bağlanan veya değişen duygu, düşünce ve hayal dünyasının tarihini yazmak üzere kullanılmayacak ise ne için yapılırlar?

(11) Bu meselelerin geniş bir şekilde ele alındığı bu kitap (A. S. Levend, Türk Edebiyatı Tarihi: I. Cilt «Edebiyat Tarihimizin başlıca sorunları - Edebiyat Tarihçisi Gözü ile Edebi Eserlerimiz - Arap ve Fars Edebiyatları, Edebiyat Tarihimizin kaynakları» Türk Tarih Kurumu, Ank. 1973, XXIV - 666 sayfa; Kenan Akyüz, Türkiye'de Edebiyat Tarihçisinin sorunları», I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İst., 15 - 20. X. 1973) - Tebliğler, İkinci cilt, İst., 1979, s. 307 - 310; hemen belirtelim ki aynı meselelere İbrahim Necmi'nin ve Fuad Köprülü'nün eserlerinin başında haklı olarak temas edilmiştir. O günden bu güne kadar bir çok mesele halledilemez miydi?

ÇAĞDAŞ TARİHÇİLİK *

Doç. Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ **

Önce konunun sınırlarını çizelim. Her şeyden önce burada iki kavramla karşı karşıyayız. Çağdaş ve tarihçilik. Bunlar neyi ifade etmektedirler?

Çağdaş kelimesinin sözlüklerde iki mânâsı bulunuyor: 1. aynı çağda olanlardan herbiri; 2. bulunulan çağda olan, yani muâsır.

Tarihçilik ise, tarih incelemeleri yapma işi olarak tanımlanıyor. O halde tarih nedir? Bu sorunun cevabı, kollokyumun ilk tebliğinin konusudur. Ancak ben de bir hatırlatma yapmakta fayda görüyorum: Bugün tarihin iki mânâsı birbirinden ayrılıyor. Bunlardan birincisi, objektif tarihi süreç, ikincisi ise bu sürecin tasviri, tahlili ve hikâyesidir. Yani tarih kavramı, bir taraftan, dışarda, tanıyan bir iziminden bağımsız olarak varolan gerçekliği; diğer taraftan, bu gerçekliğe âit araştırma ve düşünceyi ifade etmektedir. Bu gerçekliği araştırıp tahlil ederek anlamaya ve anlatmaya çalışan kişinin işi de tarihçilik olmaktadır.

O halde, ayrı ayrı mânâlarını belirttiğimiz bu çifte terimden, yani çağdaş tarihçilik'ten, bu kollokyumun kapsamı çerçevesinde neyi anlamamız icap etmektedir? İçinde bulunduğumuz zamandaki tarihçiliği mi? Türkiye'de, Rusya'da, Amerika'da, Fransa'da, Arabistan'da ve daha başka ülkelerde bugün tarihçilik yapılmaktadır. Bunları, hattâ bu memleketlerden herbiri içinde yapılan tarih araştırmalarının hepsini aynı ölçüler içinde değerlendirmemiz mümkünmüdür? Değişik ülkeler ve aynı ülkedeki değişik tarihçi gruplarının tarih görüşleri ve inceleme metodları arasında fark yok mudur? Şüphesiz bunları aynı kategoride toplamamız mümkün değildir. Çünkü kimi tarihçiler hâlâ olaylar tarihiyle uğraşırken, kimi-leri sosyal tarihle meşgul olmaktadır. Bir kısım tarihçiler, tarihî realite-leri olduğu gibi tesbit ve geçmiş zamanı yeniden inşa etme inancı ve çabası-bası içinde bulunurken, diğerleri, bunun mümkün olmadığına inana-

(*) Bu yazı, Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi tarafından 21-26 Mayıs 1984 tarihleri arasında Elazığ'da tertiplenen «Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu»na tebliğ olarak sunulmuş ve özeti Töre (1984/158, 5. 34. 37)'de yayımlanmıştır.

(**) Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

rak, tarih incelemelerinin geçmiş olgular üzerinde yapılan fikir egzersizi, ve ortaya konulan tarih eserlerinin de, bir ilmi tahlil olmaktan daha çok, bir sanat eseri olduğunu ileri sürmektedirler. Kemiyeti araştırmalarında hâkim unsur hâline getiren tarihçiler yanında, ona önem vermeyip, keyfiyet üzerinde ısrar eden tarihçiler de vardır. Bütün bu anlayış ve uygulamalar, yaşamakta olduğumuz çağın ürünleridir, yâni çağdaşırlar. Üstelik herbiri de birbirinden üstün olduklarını iddia edebilmektedirler. O hâlde, **çağdaş tarihçilik** adlı bir incelemede dünyadaki değişik tarih anlayış ve uygulamalarının, yâni tarihçiliklerin bir panoraması mı çizilecektir? Şüphesiz bir tebliğ boyutları içinde böyle bir çalışmayı gerçekleştirmek mümkün değildir.

Burada üzerinde durulması gereken ikinci bir nokta daha vardır ki, o da şudur: Bâzi kavramlar değişik ilim dallarında farklı mânâlara gelmektedirler. Meselâ, **çağdaş** kavramının tarihte ayrı bir yeri vardır. Avrupalılar tarafından yapılan, daha sonra bütün dünya tarafından kullanılmaya başlanan, fakat bugün bizzat Avrupalı ilim adamlarının şiddetle tenkit ettiği, tarihin kronolojik bölümlerinden birisi «*histoire contemporaine*» yâni **çağdaş tarih** adını taşıyor. Fransa'nın çağdaş tarihi 1789'da, İspanya'nınki 1808'de, İngiltere, İtalya ve İsviçre'ninki ise 1815'te başlıyor ve günümüze kadar uzanıyor (1). Bu tasnif, sözkonusu tarihlerde, yâni içinde yaşanan zamanda yapıldığı için, o dönemlerin tarihine **çağdaş tarih** denilmiştir. Tarihin bu bölümü, önceleri Türkiye'de de «karn-ı hâzır tarihi», «kurûn-i ahîre, müteahhire tarihi» yâni **çağdaş tarih**, **sonçağ tarihi** diye adlandırılmıştır. Daha sonraları ülkemizde tarihin bu bölümüne «yakınçağ tarihi» denilmesinin sebebi, her halde onu günümüzden ayırmak için olmalıdır. O hâlde, (Çağdaş tarihçilik)le, sözkonusu dönem hakkında yapılan tarih araştırmaları mı anlaşılacaktır? Şüphesiz kastedilen o da değildir.

«Çağdaş» yerine «modern» veya «yeni» kavramlarını kullanacak olsak, yine aynı tehlikeyle karşı karşıya gelmekteyiz. Çünkü bu kavramlar da tarihin bir bölümünü nitelendirmek için kullanılmış, onlar da tarih olmuşlardır. Dolayısıyla, modern veya yeni sıfatı ananevi olarak bir tarih tipini değil bir devri belirlediği için tarihe yakıştırılamamaktadır. Bütün bunlara rağmen yeni bir tarih vardır. Bu yeni tarihin temel hususiyeti, ilim olarak bizzat kendisini yeniden mesele-hâline getirmesidir.

(1) Tarihin muhtelif taksimlerinin tenkidi için bkz. Léon-E. Halkin, *Eléments de critique historique*, H. Dessain, Liège 1974. Bu eserin tarihin taksimleri ile ilgili bölümünün tercümesi için bkz. İB. Yediyıldız, «Tarihin taksimleri», H. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi (Özel Sayı), Ankara 1983, s. 209-216. Krş. İ. Kafesoğlu, «Üniversite tarih öğretiminde yeni bir plan», *Tarih Dergisi*, XIX İstanbul 1984), ve aynı yazarın bu kollokyuma sunulan tebliği.

Yeni yaklaşımlar arayışı içine girmesi ve eskiden uğraşmadığı yeni konuları inceleme alanına sokmuş olmasıdır. Kollokyumun çalışma programından anlaşıldığına göre, bu hususlardan bir kısmı diğer tebliğlerde de ele alınacaktır. Yine programda görüldüğü üzere, «Türk tarihinin meseleleri»nin ele alınacağı oturumda, Türk tarihçiliğinin dünü kadar bugünü de tahlil edilecek ve tartışılacaktır. Onun için ben, çağdaş Türk tarihçiliğinin tahliline de girmeyeceğim. Sâdece Jacques Le Goff ve Pierre Nora yönetiminde neşredilmiş olup yeni Fransız tarihçiliğinin bir muhasebesini yapan, ve herbiri sırasıyla yeni meseleler'e, yeni yaklaşımlar'a ve yeni konular'a tahsis edilmiş bulunan üç ciltlik eser (2) için editörlerin yazmış olduğu takdim yazısı çerçevesinde, - «Annales Ekolü» ile ortaya çıkıp diğer ülkelerin tarihçiliğini de etkilemiş bulunan - yeni Fransız tarihçiliğinin bazı hususiyetlerinden bahsedeceğim.

Her şeyden evvel, yeni Fransız tarihçiliğinin, Annales ekolünün temsilcileri M. Bloch, L. Febvre ve F. Braudel'e, ayrıca yaratıcı bir şekilde onları takip edenlere çok şey borçlu olduğunu vurgulamak gerekir. Adı geçen bu üç kişi, pozitivist tarihçilerin (3) gömülmüş buldukları me-

(2) *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris 1974.

(3) Fransa'da 1874'de Michelet'in ölümü ve 1875'de Fustel de Coulanges'in *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* adlı eserinin yayınlanması sembolik olarak tarihin edebi veya ideolojik anlayışından pozitivist anlayışa geçisi belirlemektedir. İlimci tavır yavaş yavaş tabiat ilimlerinin modelini sosyal ilimlere de empoze etmiştir. Felsefe ilmi çalışmanın dışında bırakılmıştır. İdeolojinin ilimde yeri olmadığı vurgulanmıştır. Sübjektiflik mahkum edilmiştir. Derleme ve olayların tasnifiyle elde edilen malzemenin tarafsız ve objektif bilgi olduğuna ve bunlardan kanunlar çıkarılabileceğine inanılmıştır. Tarihi pozitivistizmin, XIX. asır sonunda yayımlanan iki metod kitabında sistematik bir şekilde geliştirildiğini görmekteyiz. Bunlardan birisi, E. Bernheim'in 1889'da Almanya'da neşredilen *Lehburch der Historischen Methode* adlı eseridir. (E. Bernheim'in, *Einführung in die Gechichts Wissenschaft* (Göschel Sammlung, 270), III. Auflage, Berlin 1926 künyeli eserini, Ş. Akkaya bazı yerleri ihtisas ederek *Tarih ilmine giriş* (İstanbul 1936) adıyla Türkçeye çevirmiştir). İkincisi ise, Ch. - V. Langlois ve Ch. Seignobos'un 1897'de Fransa'da yayımladıkları *Introduction aux études historiques*'dir. İkinci eseri, G. Ataç, *Tarih tetkiklerine giriş* (İstanbul 1937) adıyla Türkçeye çevirmiştir. Bu eser pozitivist ekolün temel kitabı olmuştur. Bu kitapta ortaya konan teknikler ve metod geliştirilerek tarih çağlara göre ve konulara göre ihtisas alanlarına ayrılmıştır. Fransa'da pozitivist ekolün meşhur temsilcileri arasında P. Lacombe, P. Mantoux, H. Berre, L. Halphen bulunmaktadır. Fransız pozitivist ekolünün gelişmesinden yarım asır önce 1830'larda alman Léopold von Ranke, tarihin ahlakçı ve felsefi anlayışına karşı çıktı. O, tarihçiye yargılamak veya tedaris etmek değil fakat «olayların gerçekten nasıl geçmiş olduklarını» tasvir görevini yüklüyordu. Ranke'ye göre, olguların titiz bir şekilde toplanması, olayın sadakatle tasviri, vesikaların bolluğu, haberleri naym noktada birleşmesi tarih ilminin esasını teşkil eder. Takdir, yorum, nazari ve felsefi tefekkür fay-

Yeni tarihçilikte, «Annales Ekolü»nün rolünü ve öropeosantrizme sırt çevrilmesi olgusunu vurguladıktan sonra, Le Goff ve Nora, tarihte-ki yeniliklerin üç sürece bağı olduğunu belirtiyorlar. Onlara göre, 1. yeni meseleler, bizzat tarihi yeniden problem hâline getirmekte, 2. yeni yaklaşımlar, tarihin ananevî bölümlerini değişikliklere uğratmakta, 3. nihâyet yeni konular, tarihin epistemolojik sahasında boy göstermektedirler.

Bugün tarih yeniden tanımlanmak mecburiyetiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu mecburiyet her şeyden önce, tarihçiler tarafından ilimlerinin izafiliğinin şuuruna varılmış olmasından kaynaklanıyor. Tarih artık geçmişin kaderci veya pozitivist tarihçilerinin inandıkları gibi mutlak olarak değil, fakat bir durumun, bir tarihin ürünü olarak değerlendiriliyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tarih kavramı, hem bir realiteyi yani yaşanan tarihi, hem de bu realite üzerindeki inceleme ve düşünceyi yani bilgi olan tarihi ifade ediyor. İşte bu iki tarih arasında dalgalanan bir ilmin bu özel hususiyeti, bu orijinal münasebetin şuurunda olan tarihçileri, üzerinde çalıştıkları ilim dalının epistemolojik temelleri üzerinde yeniden düşünmeye, yani ilimlerinin mantıkî menşelerini, değerini ve kapsamını belirlemeye yönelik tetkikini yapmaya mecbur kılmıştır. Tarih yapıp da onu yazmayan veya yazamayan milletler olduğu gibi, yazdıkları halde, ne yazdıklarını, nasıl ve niçin yazdıklarını bilmeyen ve bunun şuurunda olmayan milletler de vardır. Halbuki diğer sosyal ilimlerde olduğu gibi, tarihte de yenilikler yapılabîlmesinin en önemli şartı, onun metodolojisi ve epistemolojisi üzerinde yapılmış ve yapılacak olan araştırmaların sayısına ve vasfına bağı bulunmaktadır (12).

Yeni tarihçiliği belirleyen olgulardan birisi de, demografi ve ekonomi gibi kemiyetin hâkim olduğu sosyal ilimlerin tarih üzerindeki etkisidir. Öyle ki tarih bugün neredeyse sözkonusu ilim dallarına âit dallarına âit varsayımların deneme labaratuvarı hâline gelmiştir. Dola-

(12) Bu tür araştırmaların Batı dillerindeki sayısı bir hayli kabarıktır. Meselâ bir kısmı için bkz. L. - E. Halkin, Aynı eser, s. 9 - 12. Türk tarihçiliği ve tarih metodolojisi hakkındaki Türkçe yayınlar ise, H. G. Yurdaydın'ın bu kollokyuma sunacağı tebliğde de görüleceği gibi, son derece sınırlı ve azdır. Üstelik bunlardan bir kısmı da tercümelere ibârettir. Türk tarihçiliğini geliştirmek için, bugün yeni araştırma teknikleri ve metodları arayışı içine girilmesine ihtiyaç vardır. Tarihçiliği sırf bir kayna kıyayıcılığı vey aaktarmacılık şeklinde anlamamak icap eder. Tarihimizin meselelerini çok değişik açılardan ele almak mecburiyetindeyiz. Meselâ, verilere dayalı fakat kısa zamanda gerçekleştirilebilecek bir Türk sosyal tarihi nasıl yazılabilir? Coğrafya ve kaynaklar üzerinde uygulanacak bir sondaj metodu, herhâlde böyle bir meselenin çözümlenmesinde son derece işe yarayacaktır. Sondaj metodu için bkz. J. Dupaquier, «De l'application de la méthode des sondages à l'histoire sociale», L'Histoire sociale, sources et methodes, P.U.F., Paris 1967, s. 183 - 193.

yısıyla, yeni tarih, istatistikî kesinlik kazanmak için, izlenimciliği terketmek, belgelerin sayılabılır, ölçülebilir verilerinden hareketle yeniden kurulmak mecbûriyetiyle karşı karşıya bulunuyor. Ancak, bu mecbûriyeti verine getirirken tarihçinin, keyfiyet endişesini de terketmeksizin fakirleştirmeler veya sakatlamalar kadar sağlamaştırmalar ve zenginleştirmeler de ihtiva edebilen ölçülebilire bağımlılığın faydalarını ve tehlikelerini çok iyi hesaplaması gerekiyor (13).

Fransa'da yeni tarihçiliğin gitgide tarih felsefesinden uzaklaştığı, hattâ onu reddettiği müşâhade olunmaktadır. Artık tarih kendisini Vico'larda, Hegel'lerde, Croce'larda ve Toynbee'lerde aramıyor (14). Bununla birlikte pozitivist tarihin hayalleriyle de yetinmiyor (15).

Eski tarihçiler farklılıklar veya nüanslardan daha çok benzerlikler üzerinde duruyorlardı. Bu farklılıkların şuurunda değillerdi veya onları ifade edecek kelimeleri yoktu. Onları algılamıyorlardı. Bugünün tarihçisi ise, incelediği konu veya sahanın asıl hususiyetlerini kavramak ve onları ifade edebilmek için yeni kavramlar yaratma çabası içinde bulunmaktadır. Sosyal zümreler, hayat tarzları, zihniyetler, iktisadî vaziyet-alışlar, sosyal hareketlilik, vs.. gibi yeni kavramlar teşkili meselelere bakış açısını zenginleştirmektedir. Bugün tarihin gelişmesinin, eski bilgi tasnifi ve kalıplarıyla veya mevcut ortak fikir ve mefhumlarla yetinmemekten ve yeni kategoriler kavramlaştırabilmekten ibârettir. Tarihî düşüncenin zenginleşmesi, tarihçinin sâhip olduğu kavram sayısının artmasına ve onun, vesikalarına sorabileceği soru listesinin uzamasına bağlıdır. Değişik medeniyetler çerçevesinde ortaya konan umûmî kategorilere âit listeler birbirinin tamamlayıcısı olmaktadır. Bu listeler ne kadar uzun olursa, tarihçi orada, inleyeceği konu için en iyi anahtarı bulma şansına sahip olacaktır (16). Tarihî olgu veya olayın nihâî tenkidini aşarak ulaşılan bu kavramlaştırma eğilimi tarihçiyi marksist gâiyetlere, Weberci soyutlamalara veya strüktüralist zamansızlıklara sürük-

(13) Tarihde kemmiyet, tarih, demografi ve ekonomi ilişkileri için bkz. François Furet, «Le quantitatif en histoire», Faire de l'Histoire, c. I, s. 42-62; André Burguière, «La démographie», Faire de l'Histoire, c. I, s. 74-105; Pierre Goubert, «Histoire sociale et démographie», L'Histoire sociale, sources et méthodes, Paris 1967, s. 223-237; J. Bouvier, «Histoire sociale et histoire économique», L'Histoire sociale, sources et méthodes, Paris 1967, s. 239-257; P. Chaunu, «Nicel tarih veya dizisel tarih» (çev. N. Acar), Tarih İncelemeleri Dergisi (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını), I, İzmir 1983, s. 145-155.

(14) Umûmî olarak felsefi tarih nazariyeleri için bkz. Alban G. Widgery, Les grandes doctrines de l'Histoire de Confucius à Toynbee (İngilizceden çev. S. Bricianer), Gallimard, Paris 1965 (Vico için, S. 214-221; Hegel için, s. 260-264, Croce için, s. 281-288; Toynbee için, s. 359-369.)

(15) Pozitivist tarih ve tenkitleri için bkz. not: 3.

(16) Bu kavramlaştırma konusu hakkında bkz. P. Veyn, Comment on écrit l'histoire, Seuil, Paris 1971.

lenme tehlikesi içine atmaktadır ki, bu tehlikelerden de kaçınılması gerekmektedir.

Sosyal ilimlerden herbiri ilk kuruluşlarından itibaren uzun bir müddet dar ihtisaslaşma sahaları içinde kalmışlar ve istiklallerini ilân etmişlerdir. Ancak, insan veya topluma bir cephesinden yaklaşmak, onu tam olarak anlamaya yetmemiştir. Bu sebeple, bir disiplinin dar sınırları içinde yapılabilecek çalışmalar bugün yerlerini disiplinler-arası araştırmalara terk etmişlerdir. İşte bu içiçe girme neticesinde, toplumları zaman açısından izah etme sistemi olarak tarihin tek başına işgal etmiş olduğu saha, sınırları iyi belirlenmemiş olan diğer sosyal ilimlerin müdahalesine maruz kalmıştır. Bu saldırı karşısında tarihin diğer sosyal ilimlerle olan münasebetlerinin (17) biçimi ve bunların epistemolojik perspektif içinde tartışılması da yeni tarihçiliğin ayrıcalığı hususiyetlerinden birisi olmaktadır. Bu tartışmalar şüphesiz her araştırma dalı için yeni sınırlar teşbit edecektir. Fakat bunların birbirinden kopması söz konusu olmayacaktır. Her sosyal ilim diğerlerinin ortaya koyduğu neticelerden yararlanacak ve kendisi kendi asli sahasında her bakımdan yaratıcı ve üretici olacaktır.

Gerçekten, bu metodolojik ve epistemolojik tartışmalar veya yeni yaratıcı uygulamalar neticesinde, bugün tarihin ilgi alanlarının son derece genişlediğini görmekteyiz. Bu büyüme ve genişleme, tarih tahlillerinde kullanılan en emin sistemleri mesele hâline getirmiştir. Kelimenin yaşan, realite ve bu realite hakkındaki bilgi ve düşünce şeklinde tezâhür eden iki anlamıyla, tarihin sentezci görüşlerinin en globali olan marksizm, Le Goff ve Nora'nın ifâdeleriyle, «yeni beşerî ilimlerin hücumuna uğramıştır». İnsanlar arasındaki sosyal münasebetleri, ve onların değişme modalitelerini (18) incelemekle işe başlayan sosyal tarih (19), «sosyal tasavvurlar, ideolojiler ve zihniyetler tarihinin tahliline yönelmiştir. Sosyal tarih bu alanda, alt-yapı ve üst-yapı kavramlarına dar görüşlü bir başvuru imkânsız kılan etkileşimlerin ve aykırılıkların karmaşık bir oyununu keşfetmiştir.» Sosyal tarih bugün sosyal ilimlerin araştırma konuları arasında imtiyazlı bir yer işgal eden tabiat-kültür arasındaki bağlantılar üzerinde durmakta; bunlar arasında bir sentez araştırma gayreti içinde bulunmaktadır. Tabiatın sosyalleşmesi ve sosyal münasebetlerin tabiileşme-

(17) Tarih ve diğer sosyal ilimler arasındaki münasebetlerin muhtelif cepheleri ve tahlilleri için bkz. F. Braudel, Aynı eser, s. 41-239; L. - E. Halkin, Aynı eser, s. 53-109; B. Verhaegen, Aynı eser, s. 88-92; *Aujourd'hui l'histoire* (J. Berque, J. Bouvier, J. Bruhet, vs'nin işbirliğiyle), Editions Sociales, Paris 1974, s. 31 vd..

(18) Kişilik, müveccehiyet: varlığın veya olayların varoluş biçimi, tarzı. Bir şeyin nasıl olup bittiği veya nasıl düşünüldüğünün türlü biçimleri.

(19) Sosyal tarih için bkz. *L'Histoire sociale, sources et méthodes*, P.U.F., Paris 1967.

si yolunda çalışmaktadır. Bu anlamda tarihçi, birinci elden maddeleri yani ilk bilgileri standart ürünler yani ikinci elden bilgiler hâline dönüştürerek, onu, tecessüsler, arşivler, koleksiyonlar, vs.'nin temsil ettiği bir kültür sahasından diğer bir kültür sahasına yani tarihe aktarmaktadır. Böylece, ortaya konan eseriyle o, toplumun tabîiyi faydalıya - meselâ ormancılık işletme hâline - veya estetiğe -meselâ dağ manzaraya- dönüştürme, veya bir sosyal müesseseyi bir statüden başka bir statüye -meselâ, medreseyi müzeye -dönüştürme hareketine iştirak etmektedir. «Tarihçi, çimenlikleri şehrin ulaştırma sistemiyle birleştirirken şehircinin, gölü baraj biçiminde düzenlediği vakit mimarın, kapı gıcirtısını müzik motifi hâline getirdiği vakit Pierre Henry'nin, ve 'gürültü' ve 'mesaj' arasındaki münasebetleri alt -üst eden şâirin yaptıkları gibi uzayı değiştirmektedir» (20).

Bugünün tarihçisi, zamanını, zorunluluk -tesâdüf, belirleyicilik -hürriyet, kitle -fert, ekonomik -spiritüel kavram çiftlerini karşı karşıya getirmekle değil, bunlar arasında âhenk sağlama çalışmalarıyla geçirmektedir.

Yeni Fransız tarihçiliğinde, tartışma konusu yapılan meselelerden birisi de, «aracısız tarih» (histoire immédiate) veya «şimdiki zamanın tarihi» (histoire du présent) kavramları çerçevesinde kendisini arayan bir tarih anlayışıdır. Bu yeni tarih anlayışı, şimdiki zamanı yeni başlayan bir geçmişe indirgemeyi reddederek, tarihin, «tarih geçmişin ilmidir» şeklinde zihinlere iyiden iyiye yeretmiş bulunan klasik tarifini mesele hâline getirmektedir. Tarih, antropoloji ve sosyoloji üçlüsünün kavşak noktasında bulunan bu disiplinin iki özelliği vardır: Bir taraftan o, ilim adamı ve bilginin konusu arasındaki tekanamlı ananevi münasebeti yıkmak istemektedir. Bu münasebet, konunun pasifliği; konu ile ilim adamı arasındaki büyük bir mesâfenin varolduğu anlayışı üzerine temellendirilmiştir. İşte bu münasebet yerine «aracısız tarih», -tarihi aktör olarak- nesnenin kendisinin bilinmesine gerçek katkısını ve sonunda fert olarak ilim adamının kayboluşunu gerektiren bir değiş - tokuşlar münasebeti koymak istemektedir. Diğer taraftan ve yukarıdaki hususa bağlı olarak, «aracısız tarih» metodu, kendisini sosyal ve politik bir uygulamaya doğru yönlendirmeyi ve dünyanın inkılâpçı bir değişimine angaje olmayı arzulamaktadır. O ne geriye bakarak tarihin mânâsını keşfetme ne de hükümran bir tarzda insanlara gelecekteki davranış çizgilerini dikte etme iddiasındadır; fakat sâdece, tamamlanmış aksiyonu, fâillerin aksiyon hakkında sâhip oldukları bugünkü şuuru ve onların gelecek için öngördükleri projeleri bütünleştiren uygulama hareketi sayesinde aşılmayı dilemektedir (21).

(20) M. de Certeau, «L'opération historique», Faire de l'Histoire, Paris 1974, I, s. 18 - 19.

(21) B. Verhaegen, Aynı eser, s. 189 - 190.

Bu önemli teorik münakaşaların yanında, yeni tarih, tarihin analitik bölümlerinden bazılarının temel problematiklerini tartışma sahasına sokmaksızın, uygulama planında gerçekleştirdiği derinliğine incelemeler ve yeni katkılarla yoluna devam edip gidiyor. Hemen hemen daima bu kısmi tarihlere âit konuların bütünlükler hâlinde inşası doğrultusunda gelişen bir eğilim söz konusudur. Meselâ, iktisat tarihi, bir bütünlüğün düzenlenmesini ve mekanizmasını, konjonktür çerçevesinde, keşfetme imkânı sağlayan «krizler» kavramı gibi kavramlar etrafında düğümleniyor. Ayrıca o, dizesel ekonomik tarihin, siyasi, psikolojik ve kültürel'in birbiri içine girdiği bir kümeyle bütünlüşmesi sayesinde kendisini aşıyor. Aynı şekilde, demografi tarihi, modellerini zihniyetler ve kültürel sistemlerden oluşan bütünlükler içine yerleştirerek daha karmaşık bir yapı kazanıyor. Din tarihi, edebiyat tarihi, ilimler tarihi, siyasi tarih ve sanat tarihi de sırasıyla kutsal, metin, kod, iktidar ve âbide gibi küllileşen kavramlar üzerinde odaklaşarak, külli bir tarihe doğru yöneliyor.

Nihâyet, tarih, Le Goff ve Nora'ya göre, bugüne kadar elinden kaçan ve sahası dışında kalan yeni konuları kendi inceleme alanına dahil etmek suretiyle de yeni olduğunu isbatlamaktadır. Bunlar arasında iklim, insan vücudu, mit, bayram, zihniyet, gençler, psikanalizin şuuraltı, modern dilbilimin dili, sinamanın filmi, kamuoyu sondajları, mutfak, ve nihâyet, seçkinlerin üretimi olarak değil, kitlenin bir ürünü olarak telâkki edilmiş olan kitap gibi konular bulunmaktadır⁽²²⁾.

Bütün bu anlatılanlar arasında yeni tarihi belirleyen en önemli husus, onun, bizzat kendisiyle ilgilenmesi, ve gitgide tarihin tarihine büyük ve öncelikli bir yer ayırmasında yatmaktadır. Ürün olarak tarih, bugün, üreticisi yani tarihçi hakkında da sorgulama yapmaktadır. Saha açıcı, mâcerâcı ve fâtih olan modern tarihçi, bu sorgulamalar karşısında kendisini pek rahat hissetmemektedir. Şüphesiz, tarihçi, belli araştırma sahalarında, günden güne ihtisaslaşmaktadır. Buna rağmen o, bir taraftan, kendisini halk yayıncılarının, hikâyeci kalem efendilerinin müdahalesinden koruyacak, diğer taraftan da, büyüklü formüllerle, atomla oynayarak Nobel ödülüyle mükâfatlananların prestijine kavuşturacak bir tekniğe ulaşmamıştır. Tarihçi hâlâ bir sanat adamı olarak değerlendirilmektedir.

Fakat bugün esas olan, Le Goff ve Nora'nın ifâdesiyle, «dünün ve yarının prestijii hayal etmek değildir. Bugünün ihtiyacı olan tarihi yazmayı bilmektir. Geçmişe hâkim olmanın ilmi ve şimdiki zamanın şuru olan tarih, değişmenin, istihâlenin ilmi olarak da tanımlanmak zorundadır».

(22) Bu yeni konular hakkında yapılan örne araştırmalar için bkz. *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris 1974, c. III; E. Le Roy Ladurie, *Le territoire ede l'historien*. Gallimard, Paris 1973.

TÜRK KÜLTÜRÜ VE KAYNAKLARI

Doç. Dr. M. Abdulhalûk ÇAY *

Milletlerin ortaya çıkışında, varlıklarının devamında en önemli rolü şüphesiz kültür olarak nitelendirdiğimiz unsurlar oynamaktadır. Kültür, insan toplulukları arasındaki farklılığı belirleyen, milleti millet yapan başlıca faktördür. Her milletin kültürü ayrı bir özellik taşımaktadır. Dil, din, örf-âdet, tavır ve davranışlar, hukuk vb. müesseselerin tarihî seyrî içinde birbirleriyle kaynaşmaları, bütünleşmeleri sonunda bir milletin ortaya çıkışındaki en önemli unsurlardan birisi olan kültür unsurları meydana gelmektedir. Gökalp bu özelliği : «Bir cemiyetin fertlerini birbirine bağlayan yâni aralarındaki tesanüdü husule getiren müesseseler harsî müesseselerdir. Bu müesseselerin mecmuu, o cemiyetin harsını teşkil eder » (1) şeklinde belirttikten sonra başka bir yazısında da şöyle demektedir : «Hars yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî muakalevi, bedîî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkdâr bir mecmuasıdır.» (2).

Gökalp'ten beri medeniyet ve kültürün farklı olduğu, bu farklılığın belirtilmeye, tariflerinin yapılmaya çalışıldığını görüyoruz. Ortaya çıkan görüşe (3) göre kültür unsurlarının milletlerarası ortak değer kazanması, başka bir ifadeyle milletlerarası ortak değerler haline gelen kültür unsurları, ait oldukları toplumların medeni unsurlarını teşkil etmektedirler. Meselâ Batı medeniyeti, Roma Hukuku, Hristiyanlık ve müsbet ilimden ibarettir. Doğu medeniyetlerinden farkı, müsbet ilmin sonucu olarak Batı'nın kazandığı teknolojik üstünlüktür. Bu şekilde kültür-medeniyet tanımlarının dikkate alınması şöyle bir sonuç ortaya çıkarmaktadır : Bir medeniyet zümresinde yer alan her milletin kendine has millî bir kültürü vardır. Meselâ Batı medeniyeti zümresinde yer alan Alman, İngiliz, İtalyan, Fransız gibi milletlerin birbirlerinden farklı kültürleri vardır. Aynı şekilde İslâm medeniyeti zümresindeki Türk, Arab, Fars, Hindû topluluklarının da birbirlerinden ayrı millî kültürleri vardır. Bundan, her kültürün

(*) Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

(1) Ziya Gökalp, «Hars ve Medeniyet», Yeni Mecmua, Sayı : 60 (5 Eylül 1918).

(2) Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Haz. Mehmet Kaplan), İstanbul 1970, s. 30 vd.

(3) Z. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 30 - 45; Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, İst. 1969, s. 39 - 56; İbrahi mKafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 2 vd.

mez. Bunlarla sağlam ve kuvvetli bir askeri kuvvetin vücuda getirilebileceğini düşünmek asla doğru olmaz. Nitekim hâdisat bunu göstermemiş midir? Her ne kadar bugün Babıâlinin az çok Avrupalı gibi giyinmiş asker ve zabitanı varsa da ordusu yoktur.»

Daha sonra 3 Kasım 1839 tarihinde Tanzimat'ın ilânıyla, memleketimizde daha köklü bir düzen değişikliğine gidilmişti. Batı müesseseleri aynen kopye edilmiş ve Türk toplumu bu müesseselere uydurulmaya çalışılmıştı. Ancak getirilmek istenen bu yeni düzen dahil olduğu medeniyetin dejenere haliyle alınan müesseseleri, toplumumuzdaki ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel alandaki çöküntünün başlıca sebebinin teşkil etmişti. Aynı şekilde 23 Aralık 1876 tarihinde ilân edilen I. Meşrutiyet döneminde de aynı talihsizliğin devam ettiğini görüyoruz. Sosyal yapımız, hayat telâkkimiz, devlet ve memleket yapımız dikkate alınmadan hayranlık duyulan İngiltere'deki yönetime benzer bir idarenin kurulmasıyla her şeyin düzeleceği zannedildi. Ancak bu düzenleme de kopyecilikten öteye gidemedi.

Gerek Tanzimat'ı ve gerek I. Meşrutiyet'i getiren kadroların yetersiz olduğu, kültür ve medeniyet meselelerine vakıf olmadıkları görülmektedir. Tazminat hareketiyle başta İngiltere olmak üzere Batı dünyasına yaranma, onlara sığınma söz konusudur. Mısır vb. gibi siyâsi konularda Batı'nın geçici de olsa desteği sağlanmış, ancak devlet ve sosyal yapımızdaki meydana gelen tahribat büyük olmuştur.

Kültür değişmelerinde ortaya çıkan bu dejenarasyonun tehlikelerine M. Turhan şöyle temas etmektedir: «Fakat bir cemiyet için en zararlı, en tehlikeli değişme tarzı, hiç şüphesiz, ikisinin ortası bir yol tutmaktır: Bir taraftan garba ait teknik vasıtalar, teşkilât, yaşayış tarzı, kılık ve kıyafet, muhtelif müesseseler sadece formel, iğreti bir şekilde taklit edilir ve bunlara ait bazı sathî bilgi ve malûmat alınırken diğer taraftan asırların mahsülü tecrübe ve bilgiler, örf ve âdetler, an'ané ve kıymetler, kanaat ve telâkkiler düpedüz terk olunmaktadır. Neticede cemiyet ne garblı olabiliyor, ne de, neyse o kalabiliyor; çünkü amprik ve an'anevî bilgi ve tecrübelerini kaybetmiş, bunların yerine garp ilmini, metod ve zihniyetini koyamamıştır. Böylece cemiyetin, zihniyet ve atitudünü garbda olduğu gibi esash bir şekilde değiştirmeden ona ait unsurları alıp kendisine has olanları terketmesi, kazandıklarından daha çok kaybetmesine sebep olmaktadır. Bu arada maddî kültürle manevî kültür arasındaki münasebet de -yerine daha objektif, daha sağlam bir başkası konmadan- gevşeyip mânasını kaybettiği için içtimaî muvazene bozulmakta, bu yüzden cemiyette huzursuzluk ve buhran baş göstermektedir.»⁽⁸⁾

(8) M. Turhan, s. 382-383.

II. Meşrutiyet (23 Temmuz 1908) ve Cumhuriyet dönemlerinde ise daha değişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Ahmet Vefik Paşa, Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin gibi Türk aydınlarının öncülüğüyle Batılılaşma meselesine daha gerçekçi bir yaklaşım sağlanmıştır. Bilhassa Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinde ortaya çıkan fikir hürriyeti birçok meselelerin tartışılmasına, yeni fikir akımlarının savunulmasına vesile teşkil etmiştir. Gene burada belirtmekte fayda mülâhaza ettiğimiz bir mesele de şudur: gerek Tanzimat döneminde, gerekse I. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilmek istenen yeni düzeni kuracak «beyin gücü» ne sahip değildik. II. Meşrutiyet ve sonrasının talihli yönlerinden birisi de Sultan II. Abdulhamîd (3 Ağustos 1876-27 Nisan 1909) zamanında başlayan ve giderek yaygınlaşan eğitim kurumlarımızdır⁽⁹⁾. Bu okullardan yeni neslin temsilcisi ve Cumhuriyetimizin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün kültür meselesine bakış açısını burada kendi ifadeleriyle belirtmekte fayda var: «Her milletin kendine mahsus gelenekleri, kendine mahsus âdetleri, kendine göre milli hususiyetleri vardır. Hiçbir millet aynen diğer bir milletin taklitçisi olmamalıdır. Çünkü böyle bir millet ne taklit ettiği milletin aynı olabilir, ne de kendi milliyeti içinde kalabilir. Bunun neticesi şüphesiz ki acıdır.»⁽¹⁰⁾. «Münevverlerimiz milletimi en mesut millet yapayım der. Başka milletler nasıl olmuşsa onu da aynen öyle yapalım der. Lâkin düşünmeliyiz ki, böyle bir nazariye hiçbir devirde muvaffak olmuş değildir. Bir millet için saadet olan birşey diğer millet için felâket olabilir. Aynı sebep ve şeriat birini mes'ut ettiği halde diğerini bed'baht edebilir. Onun için bu millete gideceği yolu gösterirken dünyanın her türlü ilminden, keşfiyatından, terâkkiyatından istifade edelim, lâkin unutmayalım ki, asıl temeli içimizden çıkarmak mecburiyetindeyiz.»⁽¹¹⁾.

Yüzyıllar öncesinden kalan ve sosyal bir miras olan kültür, geçmiş zaman içinde yoğrulan millî bir unsurdur, nesilden nesile intikal eder⁽¹²⁾, süreklilik gösterir. Bu süreklilik kültürlerin devamlı gelişme göstererek varlıklarını idame ettirmeleri ile bir anlam kazanır. Çünkü gelişme kaabiliyeti kaybeden veya gelişme imkânı bulamayan kültürler tarihin sahifelerinde kaybolurlar. Kültürlerde görülen bu gelişmeler ve zenginleşme kaabiliyeti, kültür değişimleri veya alış-verişi ile mümkün olabilmekte ve ait oldukları milletlerin siyasî alanda güçlü bir devlet olmalarını da sağlamaktadır. Milletlerarası münasebetler, kültür değişimlerinde, kültürlerin gelişmelerinde oldukça önemli rol oynamaktadır. Kültür değiş-

(9) Bayram Kodaman, Abdulhamîd Devri Eğitim Sistemi, İst. 1980.

(10) Atatürk, Söylev ve Demeçler II. Ank. 1959 s. 150 (20 Mart 1923, Konya Kadınlarıyla Konuşma).

(11) A.g.e. s. 138-143 (Konya Gençleriyle Konuşma)

(12) İ. Kafesoğlu, Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri, İst. 1970, s. 56.

meleri konusunda M. Turhan şöyle demektedir : «Yeni bir kültür unsurunun alınmasında olduğu gibi bir cemiyet içinde yayılmasında da müessir olan en mühim faktörler esas itibariyle şunlardır : fayda temini, itibar kazanma, yenilik arzusu veya temayülü ve bir de yeni unsurun mevcut kültür şekillerine, sistemine uyması.» (13). Ancak meydana gelen değişiklikler esasta değil yüzeydedir. Yüzeyde görülen bu değişiklikler kültürlerin bünyesine uyarlarsa kabul edilirler. Aksi halde kısa zamanda tasfiye olurlar. Bazen kabul edilen bir kültür unsurunun kısa bir süre sonra terkedildiği de görülür. Millî kültürlerin bu tasfiye kaabiliyetini, millet çoğunluğunun tutum ve davranışlarında görmemiz mümkündür. Millet çoğunluğunu oluşturan geniş halk kitlelerinde kültür değişimleri çok yavaş meydana gelmektedir. Kalite ve fayda yönünden hayat şartlarını değiştiren teknik araç, makine ve âletler kolayca benimsenebildiği halde, yabancı kültür unsurları kolayca kabul edilememektedir. Toplu ıgneden uçağa kadar tekniğin son harikâları kolayca kabul edilebildiği halde, ölüm, doğum, düğün gibi törenler, örf ve âdetler, dil, din, ahlâk vb. unsurlarda görülen değişimler oldukça ağır cereyan etmektedir. Genellikle millî kültürden uzak dejenere fert veya grupların farklı davranışları, getirdikleri veya benimsedikleri yenilikler çoğunluk tarafından kınanmakta, bu gibi tutum ve davranışlar moda olmaktan öteye gidememektedir. Bunun birçok misallerini günlük hayatta fikir alanında, politika alanında görebiliriz.

Bir milletin dil, edebiyat, sanat, fen ve sosyal teşkilât gibi elde etmiş olduğu çeşitli müesseseler kadar o milletin hayat felsefesi, inançları, an'aneleri gibi ruhunun akislerini bulabileceğimiz tutum ve davranışlar o milletin kültürünü meydana getirdiğine göre bugün bizim için gerekli olan Türk kültürünün kaynaklarına inmek, belge ve bulguları ortaya çıkarmak, sınıflandırmak ve yorumunu yapmak olmalıdır. Bu sebeple kültür yâdigârlarımızı, kaynaklarımızı aşağıda tanıtmaya çalışacağız.

A. TÜRK DİLİ

Her milletin kendine has, fertlerinin anlaşmasını sağlayan, fertlerini sürükleyen, o fertlerin bir millet olarak ortaya çıkmasında en önemli rolü oynayan kuvvetli bir bağ vardır ki bu dil müessesedir. Milleti meydana getiren kültür unsurunun en önemli moral değeri dildir. Aynı dili konuşan fertler aynı şura sahiptirler ve bir milleti oluştururlar. Dilin önemi bu bakımdan çeşitli ilim adamları tarafından çeşitli vesilelerle vurgulanmaktadır. Meselâ M. Arsal : «**Dil, bir milletin ruhunun kalıbıdır.**» (14) ifadesiyle bunu veciz bir şekilde belirtmiştir. Bir ırka mensup

(13) M. Turhan, s. 71 - 72

(14) Sadri Maksudi Arsal, Tür kDili İçin, İst. 1935, s. 56.

fertlerin farkında olmaksızın yarattıkları müşterek bir değer olan dil, o ırkı veya milletin geleceğinin teminatı olduğu için önemli bir unsurdur. Her millet tarihî boyunca kültür unsurlarından birçok şeyleri değiştirmiştir. Milletler tarihi bunun misalleriyle doludur. Dinlerini, giyim-kuşamalarını, iktisadî yapısını, siyâsî düzenini birkaç defa değiştiren toplumlar görülmüştür. Türk tarihinde de bunun birçok misallerini görebiliriz. Ancak kültür unsurları arasında değişmeyen, ait olduğu milletin hayatın da başka bir benzeri olmayan yalnızca dildir.

Dilin millet hayatındaki önemi konusunda R. R. Arat şöyle belirtmektedir : «Dil bir milletin özüdür. Başlangıçtan bugüne kadar olduğu gibi, bugünden sonsuz geleceğe doğru da her millî topluluğun en mühim ve değişmez bir temeli olarak devam edecektir. Bir dile sahip olmayan millet yoktur. Eğer bir millet şu veya bu sebeple kendi dilini kaybetmişse, o millet topluluk olarak ortadan kalkmıştır. Beşer tarihinde dilini kaybettiği halde ortada duran bir millet yoktur.» (15).

Dünyanın en eski dillerinden biri olan Türk dili'nin tarih boyunca istiklâlini muhafaza etmesi, zaman zaman görülen yabancı dil istilâlarına rağmen varlığını günümüze getirebilmesi, Türkçe'nin mükemmelliği, zenginliği, kendisini besleyen kaynakların (Türkçe eserler) büyüklüğüyle izah edilebilir.

Bilinen en eski Türk dili yâdigârları kitâbelerdir. VII-VIII. yüzyıllarda Asya'da büyük bir imparatorluk olarak ortaya çıkan Kök-Türkler çağından kalan kitâbeler gerek Türk dili açısından gerek bu dönemden günümüze gelen tarihî bir kalıntı olarak çok önemlidir. Tuva yurdu, Abakan-Kem boyu, Altay bölgesi, Selenga havzası, İrtiş Nehri boyları ve Talas bölgesinde son yüzyıllarda yapılan kazılarda 300 civarında Kök-türk alfabesiyle yazılmış kitâbeler bulunmuştur. Orjinal bir yazıya sahip olan Kök-türkler, kendileriyle ilgili bu hatıraları bıraktıkları gibi, kendilerinden sonra bölgede hükümran olan diğer Türk hânedânlarına da etkili olmuşlardır. Doğu'da Çin Denizi'nden, Batı'da Macaristan ortalarına kadar Avrasya kıtasında Kök-türk alfabesi bütün ortaçağ boyunca Türklerce kullanılmıştır. XVI. yüzyıla kadar süren Kök-türk alfabesinin hakimiyeti, bu yüzyıldan sonra yerini diğer alfabelere bırakmıştır. Kök-türk kitâbelerinden ilk defa olarak Poltava Savaşı (1709)'nda Ruslar'a esir düşen ve bölgeye sevkedilen İsveçli bir subay olan STRAHLENBERG bahsetmiş (1710), çok sonraları Rus arkeoloğu YADRİNTSEFF 1890 tarihinde bu kitâbelerin kopyelerini çıkarmıştır. Heikel başkanlığında bölgeye giden Fin heyeti çalışmalarını bitirdikten sonra 1892 yılında kitâbelerin eslampaajlarını ilim âlemine sunmayı başardılar. Aynı tarihlerde başlayan

(15) R. R. Arat, «Dil Tarihi Bir Varlıktır», Türk Kültürü, Sayı 3 (Ocak 1963), s. 1

kitâbeler üzerindeki çalışmayı Danimarkalı W. Thomsen, 29 Kasım 1893 tarihinde «Tanrı, Türk ve Kùltigin» kelimelerini çözerek noktalamış ve bunların birer eski Türk yadigarı olduğunu dünyaya ilân etmiştir. Bu çözüm 15 Aralık 1893 tarihinde bir tebliğle ilân edildi. Türklük Bilgisi çalışmalarının Batı'da yoğunluk kazandığı bu dönemde W. Thomsen (1842-1927) (16)'den başka W. Radloff (1837-1918) (17), W. Barthold (Ölm. 1930) (18) gibi Türkologlar bu kitâbeler üzerinde durmuşlardır. Avrasya kıtasında bulunan bütün bu eski Türk kitâbeleri Hüseyin Namık Orkun tarafından «Eski Türk Yazıtları» (19) adlı eserde toplanmıştır. Kök-türk kitâbelerinin en önemlileri Tonyukuk (730-735 yılları arasında dikilmiştir), Kùltigin (27 Şubat 731 tarihinde ölen Kùltigin adına ağabeyisi Bilge Kağan tarafından 1 Ağustos 732'de diktirilmiştir) ve Bilge Kağan (25 Kasım 734 de ölen Bilge Kağan adına 735'de dikilmiştir) kitâbeleridir.

Köktürk devletini yıkan Uygur-Karluk-Kırgız konfederasyonu dağılıp Ötüken havzasına Uygurlar hakim olduktan sonra (745-844) yılları arasında bölgede Uygur Kağanlığı'nı kurmuşlardır. Kök-türk Kağanlığı'nın bir devamı niteliğinde olan Uygur Kağanlığı döneminden de Kök-türk alfabesiyle yazılmış kitâbeler günümüze kalmıştır. Bunlar içinde en önemlileri Şine-Usu ve Kara Balgasun kitâbeleridir. Büyük Uygur Kağanı Bilge Bayan-çur (Moyun-çur) (746-759) adına dikilen bu kitâbede, Bayan-Çur'un babası ve Uygur Kağanlığının kurucusu Kutlug Bilge Kül Kağan (Ölm. 746)'dan bahsedilir. Bu kitâbe Kuzey Moğolistan'da Selenga Havzasında Şine-Usu Gölü kenarında Finli Ramstedt tarafından 1909 yılında bulunmuştur.

Kuzeydoğu Avrupa'da bulunan eski Türk kitâbelerinden en önemlileri Madara Kaya Kitâbesi (20), Peçenek (21) ve Sekel (22) kitâbeleridir. Madara Kaya Kitâbesi Bulgaristan'da Madara Köyü yakınlarında kaya üzerinde bir süvari kabartması ve aşağısındaki yazılardan ibarettir. Bu kitâbe Türk-Bulgar Kağanı Kurum Han (Ölm. 813) adına oğlu Omurtag Kağan tarafından yaptırılmıştır. Macar G. Feher kitâbeyi okumuştur. Peçenek Kitâbeleri ise Macaristan'ın Nagy Szent Miklós köyü civarında bulunan 23 parça altın kap-kaçak eşya üzerindeki yazılardır. Uzun za-

(16) W. Thomsen, *Inscription de l'Orkhon*, Helsingfors 1896;

Aynı yazar, *Turcica*, Helsingfors 1916

(17) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei I.*

Das Denkmal zu Ehren des Prinzen Kül Tegin, Petersburg 1894

(18) W. Barthold, *İçturiya izuçeniya vostoka v Evrope i hissir*, Petersburg 1911

(19) Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları I-IV*, İstanbul 1936-41

(20) Hüseyin Namık Orkun, aynı eser, ss.

(21) Hüseyin Namık Orkun, C. II, s. 185-207.

(22) Aynı eser, s.

man «Atilla (Ölm. 453) nın hazineleri» olduğu zannedilen bu eşyalar üzerindeki yazılar Macar Gy. Németh tarafından 1932 yılında okunmuş ve bu altın eşyaların Peçenek Türkleri (XI. yy)'na ait olduğu anlaşılmıştır. Sekel Kitâbeleri de G. Németh tarafından okunmuştur. Sekeller'e ait bir kitâbede İstanbul'da Çemberlitaş karşısındaki alanda eskiden bulunan «Elçihan» da bulunmaktaydı. 1515 yılında bu handa göz hapsine alınan Macar elçileri tarafından duvarlara yazılan yazılardan ibaretti. Bu Macar elçilerinin Sekel Türkleri'nden olduğu anlaşılmaktadır.

Bunlardan başka İslâmiyet döneminde de binlerce kitâbe günümüze kalmıştır. Bu kitâbelerden bazıları Türkçe ifadeli Arap alfabesiyle, bazıları ise ifade ve alfabe bakımından Arapça olarak yazılmışlardır. Şehir tarihçileri konularıyla ilgili kitâbeleri eserlerinde yayınlamışlardır.

Türk dili için kaynak teşkil eden diğer hatıraların başında çeşitli basılı veya yazma eserler yer almaktadır. Uygur Kağanlığı'nın yıkılmasından sonra Kırgız katliâmından kurtulabilen Uygurlar (844), Tarım Havzası'nda Turfan, Koço, Beşbalıg, Bar-köl, Karaşar ve Kansu'da yerleşmişlerdir. Uygurlar'ın bundan sonraki dönemleri (850-1200) bilhassa Türk kültür tarihi bakımından oldukça önemlidir. Güzel sanatlardan resim, mimarlık, yazı, el sanatları, edebiyat ve çeşitli bilim dallarında önemli eserler verdiler. Yazma veya baskı olarak Uygur Türkleri'ne ait şiir örnekleri R. R. Arat tarafından toplanmış ve yayınlanmıştır⁽²³⁾.

Uygurlar'dan sonra bölgede hakim olan Karahanlı Hânedânı (840-1212) devrinden günümüze iki şaheser eser kalmıştır: Kutadgu Bilig ve Divan-ı Lûgat'it-Türk. Kutadgu Bilig⁽²⁴⁾ Balasagunlu Yusuf tarafından yazılmış, h. 462/1069-1070 yılların da Karahanlı Hakanı Ebu Ali Hasan b. Süleyman Arslan Han' (Bu Karahanlı hükümdarı Hasan Buğra Han Harun ve Tabgaç Kara Buğra Han olarak da bilinmektedir. 1074-1102/1103) a takdim edilmiştir. Aruz vezniyle yazılmış 6645 beyitten meydana gelen Kutadgu Bilig Türkler'de devlet siyâsetini öğreten⁽²⁵⁾ ilk eser mahiyete

(23) R. R. Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965.

(24) Kutadgu Bilig I. Viyana Nüshası, Tıpkı Basım, İstanbul 1942 (Uygur alfabesiyle); II. Fergana Nüshası, Tıpkı Basım, İstanbul 1943 (Arap alfabesiyle); III. Mısır Nüshası, Tıpkı Basım, İstanbul 1943 (Arap alfabesiyle); Arat, Reşit Rahmeti,

Kutadgu Bilig I. (Metin), İst. 1947; Arat, R. R.,
Kutadgu Bilig II. (Çeviri), II. Baskı, Ank. 1974; Arat, R. R.
Kutadgu Bilig III. (İndeks), İstanbul 1979.

(25) İ. Kafesoğlu, «Yazılışının 900. Yılı Münâsebetiyle Kutadgu Bilgi ve Kültür Turizmindeki Yeri», İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı 1 (İst. Ekim 1970), s. 3 vd.

tindedir. Karahanlı Türk devlet teşkilâtını, Türk hukuku, örf ve âdetlerimiz bakımından olduğu kadar Türk dili bakımından da bir hazinedir. Eser İslâmiyet'in etkisiyle Arapça 100 kadar kelimenin dışında tamamen Türkçe'dir. Yapılan indeksinde eserde kullanılan kelime sayısının 2861 olduğunu dikkate alırsak, Türkçe'nin 2500 kadar kelimesini bu bir tek eserde bulmamızın mümkün olduğu anlaşılır.

Karahanlılar döneminin diğer önemli dil yadigarı Kaşgarlı Mahmud'un yazdığı ve Bağdad'da Abbasî Halifesi el-Muktedî Billâh'a sunduğu **Divan-ı Lûgat-it Türk** (26) adlı eserdir. Türkler'in dil, edebiyat, tarih, coğrafya, etnoğrafya, mitoloji ve folklor alanlarındaki durumu hakkında kaleme alınmış bu eser bir çeşit Türklük Bilgisi (Türkoloji) ansiklopedisidir. h. 470/1077 tarihinde (27) tamamlandığı zannedilen eserimiz altıbine yakın Türkçe kelimeyi ihtiva etmektedir.

Ortaasya Türkçesi'nin Kaşgar şivesiyle kaleme alınmış olan bir diğer eser de **Atabet'ül-Hakayık** (28) tır. XII. yüzyıldan önce yazıldığı zannedilen eser Mahmudoğlu Edîb Ahmed Yükneki tarafından kaleme alınmıştır. Edîb Ahmed'le çağdaş olan Ahmed Yesevî (Ölm. 1166)'nin (29) «**Hikmet**»leri bu yüzyıldan kalan değerli kaynaklarımızdandır.

XV. yüzyılda yaşayan ve Türk dilinin en büyük önderlerinden birisi de Ali Şîr Nevayî (9 Şubat 1441-3 Ocak 1501)'dir. Aslen Uygur Türkleri'nden olan Ali Şîr Beğ, Kıpçine Bahadır'ın oğlu olup, Heratlıdır. Artaasya'dan Önasya'ya kadar Türk ülkelerini gezen Nevayî: «Cihanda Türk edebiyatı bayrağını kaldırmakla Türkleri tek bir millet, tek bir cema haline sokmuş olacağım» (30). düşüncesinden hareketle Türkçe'nin Farsça'dan üstün olduğunu ispat eden «**Muhakemet'ül Lûgateyn**» adlı eserini yazmıştır (1949). Ayrıca Nevayî'nin «**Mecâl's en-Nefâyis**» (1491), «**Nesâim el-Mahabbe**» (1495), «**Mahbûb el-Kulûb**» (1500) eserleri de vardır.

Türk dilinin diğer önemli kaynaklarından binisi de Türk destanlarıdır. Destanlar, milletlerin hayatında büyük yankılar uyandırmış tarihî olayların, çağdan çağa gelişmiş ve halkın muhayyilesinden çıkan yeni unsurlarla zenginleşmiş, millî ülkülerle donanmış manzum eserlerdir. Destanların nesilden nesile intikali millî ruhun varlığıyla izah edilebilir. Birçok millet destanlarını toplayıp onları işlemişler ve millî ruhu ayakta tu-

(26) Resim Atalay, *Divanü Lûgat-it - Türk Tercümesi*, I-III, Ankara 1939-1941.

(27) Zeki Velidi, Togan, «Mahmüd Kaşgariye Ait Notlar», *Atsız Mecmua*, Sayı 17 (1932)

(28) Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili*, II. s. 78-82

(29) M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, II. Baskı, Ankara 1966.

(30) Ziyaeddin Fahri, Fındıkoğlu, Ali Şîr Nevayî ve Zamanımız, İst. 1962, s. 7

tabilmek için destanlardan istifade etmişlerdir. Destanlar yaratan bir millet olmamıza rağmen Türk destanlarıyla ilgili çalışmalar ne yazık ki yok denecek kadar azdır. Türk destanlarının tasnifi, ilmî tenkidi, tarihî olaylarla ilgisi konusunda araştırmaların azlığı destanlarımızdan millî terbiye hususunda faydalanmamızı da önlemektedir. İlk defa olarak Z. V. Togan, Türk destanlarını tasnife çalışmış (31), ayrıca İlhanlı veziri Reşideddin Fazlullah'ın **Câmi'üt-tevârih** adlı eserinden Oğuz Destanı'nı dilimize kazandırmıştır (32). Destanlar üzerinde uzun mesafî sarfeden A. Onan'ın gerek yayınladığı makaleleri (33) ve gerek müstakil bir eser olarak sunduğu **Manas Destanı** (34) zikredilmeye değer eserlerdir. Oğuz Kağan Destanı'nın İslâmiyetten önceki rivayetini ihtiva eden Uygurca metin 1936 tarihinde R. R. Arat ve W. Bang tarafından günümüz Türkçesi'ne çevrilmiştir (35). Bu arada destanî mahiyeti itibariyle Dedem Korkud hikâyelerini de burada zikretmek istiyoruz. Genellikle Oğuz Türkleri'nin Müslümanlığı kabul ettikleri X-XI. yy.'lara ait olduğu ve Doğu Anadolu ile Azerbaycan bölgesinde geçtiği kabul edilen Dedem Korkud (36) üzerinde en çok durulan bir kültür yadigârımızdır. Ancak sayısı yüzün üzerinde olan Türk destanları halâ araştırmacıları beklemektedir.

Türk Dili ile ilgili olarak eski edebî eserlerimizi çeşitli adlar altında toplamamız mümkündür. Bu eserlerin başında «Divân» lar gelir. Divan, şairlerin çeşitli şekillerde yazdıkları manzumelerden derlenmiş eserlerdir. Divanlarda kasideler, tarih kıt'aları, gazeller, musammatlar, müstezatlar, rubailer, tuyuglar, beyitler vb. gibi çeşitli manzumeler yer alır. Günümüze 1000'in üzerinde Türkçe divan kalmıştır.

Edebî eserlerimizden birisi de mesnevî ve hamselerdir. Kaside veya gazelde olduğu gibi tek bir kafiye'ye bağlı kalınmıyarak, şairlerin düşüncelerini, duygularını rahatça ifade ettiği eserlerdir. Mesnevîler de genellikle başta tevhid, münacaat ve na't ile devrin hükümdarına övgü yer alır. Beş mesnevîden meydana gelen edebiyat türüne ise hamse adı verilmektedir. Hamse sahibi Türk edîpleri arasında Ali iŞr Nevayî (Ölm. 3 Ocak 1501), Fuzulî (Ölm. 1555) vb. gibilerini sayabiliriz.

Gerek dil bakımından gerek tarih bakımından oldukça önemli olan Münşeât Mecmuaları'dır. Müşeât Mecmuaları arasında en önemlisi Feri-

(31) Zeki Velidi, Togan, «Türk Destanları'nın Tasnifi», *Atsız Mecmua*, Sayı 1-3, 5 (1931).

(32) Zeki Velidi Togan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1969.

(34) Abdulkadir İnan, *Manas Destanı*, İstanbul 1972; Ayrıca bk. Dursun Yıldırım, *Manas Destanı ve Köketay Haning Ertegüşü*, Ankara 1969, H. Ü. Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, Basılmamış Doçentlik Tezi.

(35) W. Bang - R. R. Arat, *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul 1936; II, Baskı, İst. 1970

(36) Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkud'un Kitabı*, İstanbul 1973.

dun Ahmed Beğ (Ölm. 1582/1583)'in **Münşeât'üs-Selâtin** adlı eseridir. 1574 yılında tamamlanan bu eserde 1880 belge toplanmıştır. Peygamber'le Dört Halife'nin mektupları başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Sultan III. Murad (1574-)'a kadar olan Sultanlara ait yazışmaları bu eserde bulmamız mümkündür.

Hikâyeci bir üslûpla kaleme alınan ilk Osmanlı tarihi ile ilgili eserlerde Türk dili bakımından oldukça önemlidir. Bunlar arasında Enveri'nin **Düsturnâme'si** (37), Oruç Beğ (38), Aşıkpaşaoğlu (39), Neşri (40) ve Lütfi Paşa (41) tarihleri XIV-XV. yüzyıl Türkçesi'yle kaleme alınmışlardır.

İlk Osmanlı tarihçilerinden sonra Sultan II. Mehmed'le birlikte şehnâmecileri görüyoruz. Genellikle sultanların özel ve resmî hayatı, yapılan seferler, kazanılan zaferler bu kimseler tarafından kaleme alınır. XVII. yüzyıldan başlayarak İmparatorluğun yıkılmasına kadar süren devrede şehnâmecilerin yerini valkanüvisler almış, devletin resmî tarihçileri sıfatıyla dönemlerinin siyâsî, içtimâî olaylarını tesbit etmişlerdir.

Edebî eserler içine giren tezkireler, herhangi bir meslekten yetişmiş kişilerin hayat hikâyelerini toplayan eserlerdir. Genellikle mesleklere göre «**Tezkiretü's-şüara**», «**tezkiretü'l-evliya**», «**tezkiretü'l-hattâtin**» adları verilen bu tezkirelerden başka çeşitli meslekten kişileri bir arada karışık olarak toplayan eserler de vardır. Bunlar içinde en önemlisi «**Şakayikü'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**» adlı eser ve bu eserin zeylleri. Eserin ilkinin Taşköprülüzâde İsmâmeddin Ahmed Efendi (Ölm. 1561), 1558 tarihinde «**eş-Şakayik en-Nu'mâniyye**» adıyla kalem almıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1558 yılına kadar, Osmanlı ülkesinde yaşamış olan müderris, kadı, kadasker ve tarikat şeyhlerinin haltercümelerini ihtiva etmektedir. Daha sonraki yıllarda bu esere üç önemli zeyl yapılmıştır. Bu zeyllerden ilki Nev'î-zâde Atâullah Atâyî (1583-1635) Efendinin «**Hadâyik el-Hakayik**» adlı ve 1577-1635 yıllarını ihtiva eden eseridir. İkinci zeyl Uşşâkî-zâde İbrahim Hasîb Efendi (Ölm. 1724)'nin «**Hadâyik el-Hakayik zeyli**» veya «**Atâyî Zeyli**» denilen eserdir ki 1632-1695 yıllarını ihtiva eder. Üçüncü zeyl Sîmkeş-zâde Şeyhî Mehmed Efendi

(37) XV. yy.'a ait manzûm bir Osmanlı tarihidir. 1469'da tamamlanmış ve II. Mehmed (1451-1481)'in veziri Mahmud Paşa'ya takdim edilmiştir.

(38) Oruç b. Adil'in bu eseri II. Murad ve II. Mehmed devirleri ilgili bir kaynak mahiyetindedir. Bk. Oruç Beğ Tarihi, Haz. Atsız, İst. 1972

(39) Aşıkpaşaoğlu (1392/1393-23 Mart 1481)'nin eseri **Tevârih-i Âli Osman** adını taşır ve Osmanlı devletinin kuruluşundan II. Mehmed dönemine kadar olan siyâsî tarihi anlatır. Bk. Aşıkpaşaoğlu Tarihi, Haz. Atsız, İst. 1970.

(40) Mevlâna Mehmed Neşri Efendi (XIV-XV. yy), **Kitab-ı Cihân-nümâ** (Haz. Faik Reşid Unat-Mehmet Altay Köymen), I-II, Ankara 1949-1957

(41) Lütfi Paşa, **Tevârih-i Âli Osman** (Haz. Ah. Bey), İst. 1925

(Ölm. 1733)'nin «Vekâyi el-Fudala» veya «Âtâyi Zeyli» denilen ve 1634-1718 yıllarını ihtiva eder eserdir. Son esere Sımkeş-zâde'nin oğlu devam ederek 1719-1730 yılları arasındaki bilgileri de katmıştır.

Bunların dışında dinî, tasavvufî, ahlâkî eserler, siyâsetnâmeler, hikâyeler, hicivler vb. gibi edebî eserler de Türk dilinin kaynakları arasında yer alır.

B. MİTOLOJİ, İNANÇLAR, ÖRF-ADET VE HUKUK

Kültürün en önemli unsurlarından birisi de topluma ait mitolojik inanışlar ve rivayetlerdir. Tutucu bir toplum olmayan Türkler, tarihlerinde birçok dine girmişler ve bunlardan çeşitli kültür kalıntıları yeni bünyeye uyarak günümüze kadar gelmiştir. Bir kutsal varlığa inanma ve bu kutsal varlık etrafında meydana getirilen inançlar manzumesi ve ibadet şekilleri olarak tariflenen dinler aynı zamanda insan düşüncesinin derinliklerine kök salmış kuvvetli bir ihtiyaçtan da kaynaklanmaktadır. Aslında bir medeniyet unsuru olan din müessesesi, milletlerin hayatında oynadıkları önemli rol icabı kültür unsuru olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan millet bağıni kuvvetlendiren bir unsur olarak din müessesesini her millet kendi düşüncesine, felsefesine, hayat telâkkisine, ruh yapısına göre kabul etmiş, hissetmiş ve yorumlamışlardır. Mitolojiden hareketle ortaya çıkan inançlar, din ve bunun getirdiği ahlâk felsefesi, örf ve âdetler, bu müesseselerden hareketle gelişen hukuk zamanla toplumların en önemli kültür unsurları olmuşlardır. Kanun hükmünde olan âdetler, örfler muayyen zamanlarda meydana gelirler ve topluma malûlurlar. «Sosyal bakımdan itibar edilen hareket tarzları cemiyetin âdetleridir.» (42). Âdetler bu bakımdan kanun kuvvetinde değildir, alışkanlık sebebiyle yapılagelen, inanılan hareketlerdir. Eğer halk âdetlerini sadece davranış şekilleri olarak değil, fakat davranışların nizamlayıcısı olarak alırsak, bunlara örfler olarak bakıyoruz demektir. Hukuk, örf ve âdetler, dinî inançtan da güç alarak bir milletin ahlâk mefhumunu ortaya koyar. Millî hukuk, millî ahlâkın yükselmesine sebep olur. Ahlâk ise millet yapısının temelidir. Kültür unsurları arasında en az değişen ve değişmenin en uzun süreli olan unsuru örf ve âdetler, hukuk ve ahlâk anlayışıdır. S. M. Arsal : «Milletlerin örf ve âdet ve hayâtî telâkkileri halk içinde asırlarca yaşar.» (43) diyerek bu hususu vurgulamaktadır.

Türk mitolojisi, örf ve âdetleri, din ve inanışları ile Türk ahlâkî konusunda en eski bilgileri Çin yıllıklarında bulmaktayız. X. yüzyılda İdil (Volga) Bulgarları'na gönderilen heyet içinde yer alan Arap Seyyahı Ah-

(42) R. M. Mac Iver - C. H. Pake (Ter. Amiran Kurtkan), Cemiyet, İst. 1969, s. 30

(43) S. Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İst. 1947, s. 14

med b. Fazlan'ın «Seyahatnâmesi», (44) bu çağdaki İdil Bulgar Türkleri'nin örf ve âdetleri, inançları, ahlâk ve hukuk anlayışlarıyla ilgili çok kıymetli bilgiler vermektedir. Daha önce adı geçen **Orkun Kitâbeberi**, **Divan-ı Lûgat'it-Türk**, **Kutadgu Bilig**, eski Türk Destanları, **Dedem Korkud** gibi kaynaklardan konumuzla ilgili geniş bilgiler bulabilmekteyiz. Gerek Çin kaynaklarından ve gerek bu Türk kaynaklarından faydalanılarak yerli ve yabancı sayısı oldukça çok telif eser neşredilmiştir (45).

Elimizde Türk devlet teşkilâtı, sosyal yapı ve hukukla ilgili olarak birçok eser bulunmaktadır. Bunların içinde en önemlilerinden kısaca bahsedeceğiz. İslâmiyetten önceki Türk hukuku ile ilgili olarak Çin kaynakları'ndan bazı bilgiler elde edilmiş bunlar bütün içinde eserlerde neşredilmiştir. Hun, Kök-türk ve Uygurlar'a ait hukuki hususlarla ilgili olarak 45 sayılı dipnotumuzda verdiğimiz eserlere müracaat edilebilir. Uygurlar'la ilgili olarak çok sayıda belge ele geçirilmiş ve bunlar Alman alîmi Müller (Ölm.) tarafından **Uigurica** serisi içinde yayınlanmaya başlandı (46). Ayrıca Uygur hukuk vesikaları üzerinde Radloff, **Le Coq** gibi bilgiler de durmuşlardır (46). **İbn Fazlan Seyâhatnâmesi** (Bk. Dip not : 44)'nde x. yy. daki İtil Bulgarları ile ilgili hukukî kaideleri bulabiliriz. **Kutadgu Bilig** adlı eserde Türk hukukun bazı esaslarını tesbit etmek mihümündür. İslâmiyet'ten sonraki dönemde Türk devlet teşkilâtı, sosyal yapı ve kanunlarla ilgili birçok eser yazılmıştır. Bunlar arasında xı. yy.'a ait en önemli eser **Nizâmülmülk**'ün **Siyâsetnâme'sidir**. Büyük Selçuklu Devleti'nde Sultan Alparslan (1063-1072) ve Sultan Melikşah (1072-1092) devri veziri olan **Nizâmülmülk** (Hasan b. Ali et-Tusî, 1018-1092), eserini Sultan Melikşah'ın emri üzerine 1076/87 yılında yazmaya başlamış, ölümünden kısa bir süre önce tamamlamıştır. Farsça olan eser elli bölümden ibarettir. Eserde Büyük Selçuklu devri idarî, siyasi, askerî, malî, içtimai ve kültür bakımından geniş bir şekilde tanıtılmaktadır. Eserin son bölümünde sapık mezhepler, bilhassa o zaman için büyük bir teh-

(44) İbn. Fazlan Seyahatnâmesi, Haz. Ramazan Şeşen, İst. 1975.

(45) W. Eberhard, **Çin Tarihi**, Ankara 1947; Aynı Yazar, **Çinin Şimal Komşuları**, Ankara 1942; E. Chavanne, **Le cycle turc de douze animaux**, Leiden 1906; **Documents sur les Tou - kiue (tuross) occidentaux**, Petersburg 1903; R. Grousset, (Ter. Reşat Uzman), **Bozkır İmparatorluğu**, İst. 1980; İbrahim Kafesoğlu, **Türk Millî Kültürü**, Ank., 1977; Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi I**, Ank. 1971; Aynı yazar, **Türk Kültür Tarihine Giriş I - V**, Ank. 1978; Emel Esin, **Türk Kosmolojisi (İlk Devir Üzerin eAraştırmalar)** İst. 1979; Abdulkadir İnan; **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ank. 1954; Aynı Yazar, **Makaleler ve İncelemeler**, Ank. 1968, Aynı yazar, **Eski Türk Dini Tarihi**, İstanbul 1976; M. Fuad Köprülü, **Influence du Chamanisme Turco - Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans**, İstanbul 1929; Hikmet Tanyu, **Türklere de Taşla İlgili İnançlar**, Ank. 1968; Osman Turan, **Oniki Hayvanlı Türk Takvimi**, İst. 1941.

(46) W. Radloff, **Vigurich sprachdenkmöler** Lenin grad, 1928;

like olan Batınlık ele alınmıştır. Elimizde 18 kadar yazması bulunan bu kıymetli eser Batı dillerine ve Türkçe'ye çevrilmiştir (47).

Bu yüzyıldan Sultan Melikşah'a ait olduğu bilinen fakat kayıp iki hukukî metin daha vardır. Bunlardan birincisi «**Risâle-i Melikşâhi**» adını taşımakta ve bazı bölümleri Hamdullah Mustafa Kazvinî (Ölm. xiv. yy.)'nin «**Nüzhət-ül Kulüb**» adlı eserinde bulunmaktadır. Diğeri ise «**el-Mesâ-ilü'l-Melikşâhiyye**» adını taşımakta ve Muhammed b. Nizam el-Hüseynî'nin «**El-Urâza**» adlı eserinde yer almaktadır.

Gerek Selçuklu ve gerek Osmanlı hânedânları döneminin en önemli hukuk vesikaları arasında vakfiyeleri sayabiliriz. Vakfiyeler dinî, içtimâî bir hayır kurumunda, kurumun amacını, bölümlerini, çalışmak şekillerini, hizmetlilerini, masraflarını karşılamak üzere vakfedilmiş olan taşınmaz malları, bütün bunların idaresinin tesbit edildiği bir hukuk belgesidir. Türkiye Selçukluları ile ilgili bazı vakfiyeler Osman Turan (48) tarafından yayınlanmıştır. Osmanlılar döneminde daha da gelişen vakıf müessesesi içtimâî ve ikdisadî tarihimiz bakımından büyük önem taşımaktadır.

xiii. yüzyılın hukuk vesikaları arasında Çengiz Han' (Ölm. 1227)'a ait yasaları (49) oldukça önemlidir. Çengiz Han oğullarından sonra bir ara Türkistan Emiri olan Temür (Ölm. 1405) Bey'e ait «**Tüzükât**» (50) da Türk hukuku alanında oldukça değer taşır. Osmanlılar dönemiyle ilgili olarak bilinen en eski hukukî metinler Fatih Sultan Mehmed Han (1451-1881)'a aittir. Gerek Osmanlılar dönemiyle ilgili olarak ve gerek daha önceki dönemlere ait Ömer Lütfi Barkan'ın yaptığı araştırmalar (51) şükranla anılacaktır.

Fatih'le çağdaş olan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Beğ ()'in kanunları da oldukça ilgi çekicidir (52). xvi. yüzyılın ünlü tarihçilerinden olan Gelibolulu Mustafa Âli Çelebi (1541-1600)'nin

(47) Dada geniş bilgi için bk. s. Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* ist. 1947

(48) Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ank. 1958. «Şemseddin Altun - Aba Vakfiyesi ve Hayatı», *TTK Belleteni*, 42 (1947); «Celâleddin Karatay ve Vakfiyeleri», *TTK Belleteni*, 45 (1948); «Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku», *Belleten* 42 (1947)

(49) George Vernadsky, «Çengiz Han Yasası», *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Ank. 1944.

(50) Langlès, *Instituts politiques et militaires de Tamerlan*, Paris 1787, 1856 (Türk. Terc. Mustafa Rahmi). *Timurun Tüzükâtı*, İst. 1339

(51) Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul 1980

(52) Ömer Lütfi Barkan, «Uzun Hasan Kanunları», *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İst. 1980, s. 545 - 574.

Mevâ'idü'n-Nefâis Fi Kavâ'idü'l-Mecâlis (53) adlı eseri 1599 tarihlerinde yazılmış olup xvi. yüzyıldaki Osmanlı Türkiyesi'nin örf ve âdetlerini, sosyal yapısını anlatmaktadır. Gene burada xvii. yüzyılın iki önemli kaynağını belirtmeden geçemeyeceğiz. Bunlardan ilki Müezzinzâde Ayn Ali Efendi'nin **Kavânin-i Âli Osman** adlı eseridir. Hayatı hakkında bilgimiz olmayan Ayn Ali Efendi bu eseri devrin sadrazamı Kuyucu Murad Paşa (Ölm.)'nın emriyle yazmıştır. 1607 yılında tamamlanan eserde tımar ve zeamet hakkındaki kanunların açıklaması yer alır. Aynı yüzyılda Sultan IV. Murad (16-1639) ve Sultan İbrahim (1640)'e iki risâle sunan Görüceli Koçi Bey'in eseri de gene teşkilât, sosyal yapı vb. ilgilidir.

C. TÜRK TARİHİ, COĞRAFYASI, ETNOĞRAFYASI ve FOLKLORU

Türkler'in dağıldığı coğrafya ile ilgili olarak biline nilk önemli eser **Hudûd el-Âlem min el-Maşrik ilâ'l-Mağrib** adını taşımaktadır. h. 372/982-983 yılında Afganistan'da Farsça olarak yazılan eserin tek yazması 1892'de Buhara'da bulunmuştur. Oğuzlar hakkında coğrafi olduğu kadar, Oğuzlar'ın yaşayışları, örf ve âdetleri hakkında geniş bilgi vermektedir. V. F. Minorsky tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (54)

XI. yüzyıl tarihçilerinden olan Ebû Said Abdülhayy Gerdizi'nin «**Zeyn el-Ahbâr**» adlı eseri de oldukça önemlidir. Gazne hükümdarı Sultan Abdurreşid (1049-1053)'e ithaf edilen eser tahminen bu hükümdarın saltanatı esnasında tamamlanmıştır. Eser Farsça olup Horasan'ın 1041 yılına kadar gelen tarihini ele alır. İçinde asya kavimleri hakkında bilgi verilirken Türk kültürü, soyu, yaşadıkları coğrafi bölge, takvimleri, yazıları, bayramları, örf ve âdetleri hakkında da uzunca bir şekilde durulmuştur.

Güneydoğu Avrupa bozkırlarının X-XII. yüzyıllardaki hakimi olan Kuman (Kıpçak) Türkleri'ne ait bilgileri ihtiva eden **Codex Cumanicus** adlı eser oldukça değerlidir. Bu eser iki defterden ibaret olup bilâhare 1303'de bir cilt haline getirilmiştir. Codex'in 55 yapraklık birinci bölümü bir İtalyan rahbi tarafından Lâtince, 27 yapraklık ikinci kısmını ise bir Alman Fransisken rahibi tarafından gotik yazısıyla yazılmıştır. Kumaneler'a ait atasözleri, türküler, bilmeceler, vb. gibi halk edebiyatı örnekleri yanında dinî, ticarî bilgileri de ihtiva eder (55). Eserin tek nüshası Venedik'te Saint Marcus kütüphanesinde dir.

(53) Gelibolulu Mustafa Âli, **Mevâ'idü'n-Nefâis fi Kavâ'idü'l-Mecâlis**, (Haz. Cemil Yener), İst. 1975.

(54) V. F. Minodsky, London 1937.

(55) Daha fazla bilgi için bk. Ahmed Caferoğlu, **Türk Dili II**, İst. 1964, s. 168 vd.

Türk tarihi ile ilgili olarak genel tarihler, gerek özel tarihler yıllık- lar halinde çeşitli tarih kitapları yazılmıştır. Çağlara göre bunları tasnif etmek mümkündür. Burada büyük önem taşıyan bazı tarih eserlerini zikretmekle yetineceğiz. Türk tarihi açısından oldukça önemli bir yazar Ortaçağların en büyük tarihçisi kabul edilen Reşideddin Fazlullah ()'tır. Türk tarihi kadar, içtimâî hayatından, Oğuz Kağan destanından, gelenek ve göreneklerden bahseden eser «**Câmi üt-Tevârih** adını taşımaktadır. İlhanlı Hanları Gazan ve Olcaytu () Han'lar zamanının İlhanlı veziri olan Reşideddin Fazlullah'ın bu eseri, hakkında kendisinin başkanlığında bir heyetçe yazıldığı iddiası da vardır. Eserden bölümler halinde çeşitli dillere tercüme yapılmıştır. Oğuz Kağan'la ilgili bölüm Zeki Velidi Togan tarafından (bk. Dip Not : 32) Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmiştir.

Hindistan'da Türk Babur hânedânının kurucusu olan Gâzî Zahîred- din Muhammed Babur Şah (1483-1530)'ın bir nevi hatıratı olan «Vekâyî» veya «Baburnâme» adlı eser Batı Türükistan ve Hindistan'ın kuzeyinde, Baburşah'ın görüp işittiği hususları ihtiva etmektedir. 1529 yılında ta- mamlanan eser R. R. Arat tarafından neşredilmiştir (56)

XVII. yüzyılın hükümdâr bilginlerinden olan Hive Hanı Ebulgâzî Bahadır Han (1603-1663) iki eseri de oldukça önemlidir. Özbek Türkleri' nden olan Ebulgazi'nin ilk eseri «**Secere-i Terâkime**» adını taşımaktadır. 1659 yılında tamamlanan bu eser Muharrem Ergin (57) tarafından neşre- dilmiştir.«**Secere-i Türk**» adını taşıyan ikinci eseri ise 1663 yılında ölü- münü takiben oğlu Enuşe tarafından tamamlanmıştır. Rıza Nur (58) ta- rafından neşredilmiştir.

XVII. yüzyılın büyük Türk bilgini Kâtib Mustafa Çelebi (Hacı Kalfa, Hacı Halife, 1609-1658)'nin tarih, coğrafya ve bibliyografya alanında yaz- dığı eserler gerek yurtdışında ve gerek bizde oldukça takdir kazanmıştır. Tarihle ilgili eserleri arasında **Takvim üt-Tevârih**, **Fezleke**, bibliyografya ile ilgili olarak 10 bin yazar ve 15 bin kitabın tanıtıldığı **Keşfü-z-Züppün'u** sayabiliriz.

XXII. yüzyılın ünlü seyyâhı Evliya Çelebi'nin **Seyâhatnâmesi**, yaza- rın 1611-1693 yılları arasında Osmanlı ülkesinde gezip gördüğü erlerdeki tarih, coğrafya, güzel sanatlar, etnoğrafya, folklor ve edebiyatla ilgili bil- gileri ihtiva eder. 1890-1938 yıllarında basılmıştır. Gene bu yüzyılın bü- yük tarihçilerinden birisi Münecimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi (1632-1702)'dir. 1672 yılında Arapça olarak kaleme alınan «**Câmi ed-Düvel** adlı eseri tarih bakımından büyük değer taşır. Bugün bu eserin yeni baş- tan Türkçe'ye çevrilmesi büyük bir boşluğu dolduracaktır.

(56) R. Rahmeti Arat, **Vekayi (Babur'un Hatıratı)** I, Ank. 1943; II, Ank. 1946.

(57) Muharrem Ergin, **Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)**, İst.

(58) Rıza Nur, **Şecere-i Türk**, İstanbul,

Coğrafya konusunda iki önemli eseri de zikretmek gerekiyor. Bunlardan birisi Diyan-ı Lügat'it-Türk'te bulunan harita ile, ünlü Türk denizcisi Piri Reis (Ölm. 15) 'in 1517 yılında Yavuz Sultan Selim (1502-1520)'e takdim ettiği dünya haritasıdır.

Türk musiki tarihinin aydınlanmasında eserlerinin büyük hizmeti görülen Hâce Kemâleddin Abdulkâdir Meragî (1353-1435)'nin «Câmi el-Elhâm», «Mekasın el-Elhân» ve «Şerh el-Edvâr» adlı eserlerini zikretmeden geçemiyeceğiz.

Ç. KALINTI VE BULUNTULAR

Üzerinde yazı ve resim bulunsun veya bulunmasın her türlü maddî kalıntılar da önemli kaynaklarımız arasındadır. Daha çok arkeoloji, sanat tarihi ve etnoğrafyanın malzemelerini teşkil etmekle beraber, bu maddî kalıntı ve buluntular mahiyetine göre daha değişik bilim dallarının da konusu içine girmektedir. Bunların başında eski konaklama yerleri, kurganlar, şehir, kale, bengutaşları vb. gibi kalıntılar gelir. Sibirya'da Yenisey nehrinin yukarı ve orta bölümünden Macaristan içlerine kadar uzanan geniş Avrasya bozkırlarında bu kalıntılardan yüzlercesi ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca kullanılan kap-kacak, her türlü silah, hayvan koşumları, halı ve kilim gibi eşyalar da bu yerlerde bol miktarda bulunmuştur. Bugün buralardan ele geçirilen eşyalar birçok Batı ülkesinin müzelerini süslemektedir. Kalıntılar arasında kitâbeler oldukça önemli yer tutar. Buluntular arasında en önemli yeri madenî paralar (meskûkât) alır. Türk paralarıyla ilgili olarak oldukça geniş yayın yapılmıştır. Eski Eserler Müzesi'ndeki Türk paralarının muntazam katalogları yapılmıştır. Ayrıca meskûkâ üzerine Halil Edhem, Ahmed Refik, İsmail Galib, İbrahim Artuk, Behsat Butak gibi nümizmatlarımız çeşitli eserler yayınlamışlardır.

Orta Asya'da Cov Türk Devleti ()'den beri nesilden nesile süzülüp gelen Türk süsleme motiflerinin, İslâmiyet'ten sonra da Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Türkmen Beylikleri ve Osmanlılar'da gelişerek devam ettiklerini görüyoruz. Taş işlemeciliği, taş, tahta oymacılığı, kakmacılık, tezhipçilik, halık, çini ve minyatür sanatları, kümbetlerden cami ve medreselere kadar Türk mimarîsi üzerinde buldukları topraklara ilelebed Türk damgasını vurmuşlardır. Bu sanat eserlerimizle ilgili olarak yurdumuzda oldukça geniş neşriyat yapılmaktadır⁽⁵⁹⁾. Ancak Türk kültürünün bu şaheserleri başta V-IX. yüzyıllara ait Uygur minyatürleri olmak üzere, İslâmî dönemdeki sanat şaheserlerimiz renkli, açık-

(59) Bk. Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ank. 1962; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İst. 1972. Heyet tarafından, Türk Kültürü El-Kitabı, Cilt II/1a; Celal Esad Arseven, Türk Sanatı, İst. 1970; Abdullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ank. 1969; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı I, İst. 1972, II. İst. 1973; Aynı yazar, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İst. 1979 vb.

MUALLİM NÂCİ EFENDİ'NİN DİL HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Celâl Tarakçı *

a — Türkçeye Verdiği Ehemmiyet

Nâci Efendi'nin şâir olmadığı, edebiyatı anlamadığı ileri sürülmüş. Fakat lisan muallimi olduğu, onu sevmiyenler tarafından bile, kabul edilmiştir. Bu konudaki eserleri incelenip fikirleri ortaya konulunca Türkçe'ye hizmeti açıkça görülür. O, «şive-i lisân»ın nasıl olması gerektiği, «hürriyet-i lisân»ın ne olduğu, bu bakımdan Türkçe'nin durumu, «muntazam bir lisâna mâlik» olabilmek için neler yapmak lazım geldiği hususlarında fikirler ileri sürmüştür.

Mecmua-i Muallim müessisine göre «muntazam bir lisâna malik olan bir millet» mutlaka mesûd olur. «Talebe-i ulûmun» bu hususu herkesden güzel anlamış olmaları» gerekir ki lisânın düzelmesi kolaylaşsın. Çünkü «bir lisânın intizâmı» her şeyden önce «o lisân üzerine yazı yazar kalem sahiblerinin çoğalmasıyla» sağlanır. (1) Şâirimiz, Osmanlı lisânına (2) dâir söz söylemeğe cesâret edişim bir Türk olduğumdandır, yoksa meselâ bir Arab olsaydım bu lisâna müteallik olan bir mesâilde öyle ah-rârâne idare-i lisân edemezdim» (3) diyor.

Nâci, Türkçe'yi «sevgili» olarak vasıflandırıyor. Lisân sevgisinin «her kavm için cibillî» olduğunu ifade ediyor. İnsan terbiyesi için vasıtanın tahsîl, tahsîlin vasıtasının da millî dil olduğunu bildiriyor :

Yegâne sevgilimizdir lisân-i Osmânî
Lisân muhabbeti her kavm için cibillîdir
Medâr-i terbiyet insân için ta'allümdür
Ta'allümün da medârı lisân-ı millîdir (4)

Nâci, millî dille, duygu ve düşüncelerin açık bir şekilde ifade edilmesini, «tekellûf» den uzak kalınmasını ister. Şâirimiz, Tercüman-ı Hakikat'in edebiyat mümeyyizi olmadan evvel, adı geçen gazeteye çeşitli im-

(*) Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

(1) Tercüman-ı Hakikat, nr : 1417, 2 Mart 1983. Muallim. s. 180.

(2) Nâci, «Osmanlı lisânı»ndan Türkçe'yi kastediyor.

(3) İntikad, s. 46 - 47

(4) Yadigâr-ı Nâci, s. 42

zalarla gönderdiği varakalar ilgi ile karşılanır. O, bu yazıları kitab hâline koyunca mukaddimesine bu ilginin sebebini şöyle anlatır :

«Şimdi herkes öyle külfetli ifadeden hoşlanmıyor. Külfetden âzâde sâde sözü seviyor. Anın için benim varakalarım da sevildi» (5)

Kendine külfetli mektub yazan arkadaşına verdiği cevabda : «Ben sana defa'at ile «ıstılah paralamakdan vaz geç». dememiş mi idim? Bu defaki mektubun yine bir takım anlayamayacağım ta'birât-i acibe ile memlû» (6). diyerek kızgınlığını belirten şâirimiz, diğer bir yazısında yer alan : «Ben seviniyorum. Siz de sevinin. Külfetsiz yazı yazmak hevesi ta'ammüm ediyor. Makamat-ı resmiyyeye yazılan kâğıtlar bile sâdelikle tezyin olunmağa başladı» (7) sözleriyle tabii, külfetsiz yazılara verdiği ehemmiyeti belirtiyor.

Nâci, bir yazının sâde ve külfetsiz oluşuyla beraber «şive-i lisâna» da uygun olmasını ister. Diller, tıpkı insânlar gibi, bir hâlde durmayıp değiştiklerinden «şive-i lisân» da göz önüne alınacak devir, dilin tekâmülle vardığı son merhalesidir. «Teceddüd ve terakkıyı sevenler bunu gözden uzak tutmamalıdır.

Nâci, «ve»nin fazla kullanılmasının lisânın tabiiliğini bozduğunu söyleyerek bunun tekrarını önleyebilmek için virgülün kullanılmasını teklif eder. «Dikkat olursa onlaşırlar ki bir ibarede vav ne kadar az olursa o kadar sâde olur. Lisânımızın asıl letafeti ise sâdelik içinde bulunur. Bir söz ne kadar tabii söylenir, ne kadar tabii yazılırsa o kadar sade, o kadar lâtif olur. Fesahat, belâgat denilen şeylerin tabii'lik de aranması lâzım gelir. Söze tekellif karıştığı gibi fesahat, belâgat aradan çıkar» (8) der.

Nâci'nin bu fikirlerini beğenmeyen Elhac İbrahim Efendi, «Virgüle Dâir Makale»sinde «muharrerat-ı adıye-i Türkiyede vav-ı 'atfin isti' mâli' kalil ise de terakib-i Osmaniyyede ve 'ale'l-husus eş'arda vav-ı 'atfa ihtiyacımız kesirdir» (9) diyor.

(5) Yazmış bulundum, s. 3.

(6) Mektuplarım, s. 3.

(7) Mecmua-i Muallim, nr: 16, s. 62.

Nâci, Ahmet Midhat'a gönderdiği bir mektup da da şöyle diyor :

«Külfetsiz söyleşmeye muvafakatınız memnuniyetimi artırdı. Bu mektubunuza evvelkilere nisbet kabul etmeyecek derecede lezzetle okudum. Pek şirin olmuş. Sade ifade ile hikmet söyleyen lisânları öpeceğim gelir. Bunlar sanâyî-hâne-i cihân-da temaşa etmekte olduğumuz yed-i kudretten çıkma makinaların en güzellerinden dir.» (Muhaberat ve Muhaverat, s. 77-78).

(8) Mecmua-i Muallim, nr: 6, s. 23.

(9) Elhac İbrahim Efendi, Edebiyat-ı Osmaniye, cüz: 3, s. 73.

Şâirimiz, bu ibareyi, «Muhaverât-ı 'adiye-i Türkiye» deyüb da ge-
çivermeyelim. Asıl selika-i kavmî gösteren işte o muhaveratdır. Yazışi-
mız söyleşimize hiç uymasın mı?»⁽¹⁰⁾ cümleleriyle tenkid eder. Biz, bu
tenkidden Nâci'nin konuşulan Türkçe'yi aynı zamanda yazı dili hâline
getirmek istediği kanaatine varıyoruz.⁽¹¹⁾

b — Yabancı Diller Karşısında Türkçe

aa — Fransızca Karşısında Türkçe

Yabancı bir dil bilmenin hüner, kendi lisânına yabancı olmanın ise
ayıp olduğunu söyleyen Nâci Efendi, «Türkçe konuşurken lüzümsüz
yere yabancı kelimeler kullanmayı, meselâ «mevsim müsa'ade etmiyor»
diyecek yerde «sezon müsa'ade etmiyor» demeyi garîb karşılar⁽¹²⁾.

Yabancı bir dili, hususiyle Fransızca'yı öğrenmeğe bizim için «lü-
zûm-ı kat'ı vardır». Fakat her şeyden önce «kendi lisânımızı öğrenip in-
tizam altına almağa çalışmamız elzemdir.»

O, kendi dilini bilmeden yabancı dil öğrenmeğe çalışanları şu kıt'
asıyla yerer :

Cehl ile kendi lisânından değilken bâ-haber
Diğerin tahsile kalkışman tuhaftır zor ile
İftihar etmekde fi'l-vâkı' verirdim hak sana
Olsa tahsil-i lisân pardon ile bonjur ile⁽¹³⁾

Dilin korunmasına itina edilmez ise kullanılan yabancı kelimeler
günden güne artar. Bu artış, zamanla dili büsbütün çığırından çıkarır.
Nihayet, dil, öyle bir hale gelir ki «lüzûmu kadar Fransızca bilmeyenle-
rimiz gûyâ Türkçe olarak yazılmış olan makalelerden hemen hiç bir şey
anlamamağa başlarlar. Terakki ediyoruz derken tedenni etmiş oluruz⁽¹⁴⁾.

Yabancı dillerden hiç kelime almayacakmıyız Nâci Efendi za-
ruret halinde bu soruya «evet» cevabını veriyor. Fakat kendi kelimeleri-
mizi cehlen veya zulmen mahcûriyet hâline koyub da onların yerine ya-
bancı kelimeleri getirmeği meselâ «imlâ, hâl-i hâzır» dururken «dicté
statico» demeyi normal mi karşılayacağız? Tabii'ki hayır⁽¹⁵⁾.

(10) Mecmua-i Muallim, nr: 32, s. 127.

(11) Genç Kalemler'in açmış olduğu «Yeni Lisan» hareketi de bu fikri savunmuş-
dur. (Ali Câniîb Yöntem, Ömer Seyfeddin, s. 14, 15, 19, 125, 133). Ziya Gökalp
da Türkçülüğün Esasları'nın İkinci bölümünde (Türkçülüğün Programı). «Li-
sani Türkçülük» bahsine, bu fikri savunan «Yazı Dili ve Konuşma Dili» adlı
yazısıyla başlar (Türkçülüğün Esasları, Varlık Yayınları, 3. bs. 1958, s. 77 - 78).

(12) Mecmua-i Muallim, nr: 12, s. 48.

(13) Mektuplarım, s. 201.

(14) Mecmua-i Muallim, nr: 12, s. 48.

(15) a.y.

Batıdan her sahada «edeceğimiz iktibasları, işimize yarayacak süretde etmemiz lâzım geleceği gibi lisânımıza» ait şeylerin alınmasında da aynı şekilde davranmamız gerekmektedir (16).

Batı ile temasımız neticesinde elde ettiğimiz ilerlemelere uygun olarak bazı yeni kavramlarla karşılaşmamız ve bunları ifade edecek kelimelerin meydana çıkması tabiidir. Ancak» bazı âsâr-ı terakkî ile beraber Avrupa'dan gelmekte olan» hususî tabirlerin aynen kabulü «zarurî» değildir. Gerekdikçe «böyle şeylere erbâbı tarafından» Arapça, Farsça, veya Türkçe uygun bir isim konularak kullanılmalrı umumîleştirilirse (17) «lisânımız bir dereceye kadar karışıklıktan» korunmuş olur (18).

bb — Arapça ve Farsça Karşısında Türkçe

Avrupa lisânları Lâtin ve Yunan lisânlarından bir çok kelime almışlardır. Bu lisanlar, almış oldukları kelimeleri kendi şivelerine uydurmuş, kendilerine mal etmişlerdir. Öyle ki kelimenin ilk şekli ile son şeklini karşılaştıranlar onun Lâtincelikden çıktığını söylemekte tereddüt etmezler. Bizde ise hâl böyle değildir. Dilimizde Arapça ve Farsçadan aldığımız kelimeleri değiştirmeden kullanıyoruz (19).

Bu durum, dil hürriyeti ile bağdaşamaz. Diğer diller gibi Türkçe de hür olduğu için Arapça'dan, Farsça'dan «aldığı kelimelerden hiç birini -velev cüz'i olsun-» değiştirememek» esâretini kabul etmez». Alınan kelimeler «arasında Arab'ın, Acem'in kıyasına muhalif olduğu hâlde bizim kıyasımıza müvâfık olanları bulunabilir». Meselâ Arab'ın «esselahat» kelimesini biz «Selâhiyet», Acem'in «nazük» kelimesini biz «nazik» hey'etinde kullanıyoruz. Arapça'nın «kindil, mindil» kelimelerini «kandil, mendil» şeklinde kullanmamız da böyledir (20).

(16) a.y.

(17) Ziya Gökalp «Avrupai mefhûmları ifade edecek yeni kelimelerin» kaynakları hakkında şöyle diyor:

«Tercüme esnasında, memleketimizce büsbütün yeni olan bir çok mefhûmlara ve manâlara tesâdüf edileceğinden bunlar için mukabiller bulmak lâzım gelecek: Bunun için ne yapmalı?»

«Evvelâ, bu manaların kelimeleri yazı lisânımızda yok olsa da, konuşma dilimizde belki vardır.» Bunun için «iptida halk diline müracaat etmemiz lâzım gelir. Bu vasıtaya müracaatdan sonra da bulamadığımız yeni manâlar kalırsa o zaman Türk edatları, sıygaları ve tertib kaideleriyle yeni kelimeler ibdana çalışmalıyız. Bu vasita da kifayet etmezse o zaman bizzarure Arapça ve Acemce'ye müracaat ederek bunlardan yeni kelimeler alırız.» (Türkçülüğün Esasları,

Varlık Yayınları, 3. bs., 1958, s. 92).

(18) Mecmua-i Muallim. nr: 12, s. 48.

(19) İntikad, s. 91.

(20) Mecmua-i Muallim. nr: 11. s. 43.

Araplar, «nakd, tenakkad, tenakkud» kelimelerini aynı anlamda kullanıyorlar. Fakat «tenkid» kelimesini kullanmıyorlar. Bu duruma vakıf olanlardan dilimizi Arapça açısından değerlendirenler bizim de «tenkid»i kullanmamamız gerektiğini söylerler. Nâci Efendi, bunun «tabi'ata karşı bir hareket olduğunu ifade ile, Arapları kasederek «ister tenkidi isti'mâl etsünler, ister etmesünler. Tenkid kelimesi bizim lisânımıza «intikad» dan daha tatlı geliyor. Arap beğenmiyorsa biz beğeniyoruz. Biz Arab'ın keyfine tâbi olacak olur isek elimize kalem aldıkça pek çok ezilip büzülmeye mecbûr oluruz. O kadar da esaret içinde yazı yazılmaz. Lisânımız var ise tasarruf etmek hakkımız da vardır» (21) der.

Gittikçe gelişmekte olan Garb ilmini tam olarak lisânımıza nakledebilmek için pek çok yeni kelimelere muhtacız. Bunu türetme ile yapacağız. Zaten «lüzûm göründükçe masâdır ve sâir mevâd-ı Ârabiyyeden kelimeler peyda edilmek usulunun ittihazı çokdan derece-i vücûba gelmiştir.» Ancak, bu hususda da tabi'atı rehber etmek gerekir. Aksi hâlde lisân hürriyetine zarar verilmiş olur.

Biz bunları düşünüp fikirlerimizi söyleyecek yerde hâlâ «Arab hemze ile «Bedai» yazar, biz yâ ile «Bedayi» yazar isek galat etmiş oluruz» gibi faidesiz şeylerle uğraşyoruz (22) diyen Nâci Efendi, bu konudaki görüşlerini şöyle özetliyor :

«Biz demek istiyoruz ki lisânımız diğer hiç bir lisânın kavâid ve şivesine ittiba'a mecbur değildir. Osmanlı lisânı başlı başına bir lisândır. İçinde elsine-i sâire lugatları bulunması bu müdde'aya kat'a münâfi düşmez. Her lisân diğerinden isti'âne edegelmiştir. Biz de isti'ane ederiz. Fakat aldığımız kelimeleri zevkimize tevfikten isti'mal eyeriz (23). Bir dereceye kadar imlâ hususunda dahi keyif bizimdir» (24).

Haberleşme manâsına gelen «muhavere» yerine Araplar «Munâbaa» kelimesini kullanıyorlarmış. Bu, bizi ilgilendirmez. Orasını Araplar düşünsün. Biz, şunu unutmamalıyız ki, Osmanlıca'yı tamamıyla Arap lisa-

(22) İntikad, s. 21, 22.

(22) Mecmua-i Muallim. nr : 11, s. 43.

Bu hususda başka bir yerde Nâci şöyle diyor :

«Türkçe söyler ve yazarken yâ ile bedayi demek lisânımıza hâlâvetli geldiği halde kaide-i Arabiyye ittiba ederek hemze ile bedei yazub bunu okurken dahi hemzeyi güzelce mahrecinden çıkarmak için ayn çatlatmağa mecbûr olurcasına külfetlere girmek bir Türk'ün nesine gerek? (İntikad, s. 48.)

(23) Şinâsi, «Mebhüsetü anhá» mübahesesinde şu kaideyi koymuşdu : «her bir lisan dil ve tahvil etmek tabi'idir.»

(Mehmed Kaplan, Namık Kemâl, Hayatı ve Eserleri, 1948, s. 137'den naklen).

(24) İntikad, s. 47 - 48.

nının kaidelerine uydurmağa çalışmak, boş şeyle uğraşmak demektir (25). Bu kanaatde olan Nâci Efendi, böyle davranmanın akıllı kişilere yakışmıyacağına işaretle «Osmanlı edipleri lisanımızda kullanılması gereken Arabca kelimelerde bile tasarruf hakkına sâhibdirler. Her yerde mezak-ı Arab-ı gözetmeğe hiç bir mecburiyetleri yoktur» (26) der.

Arabca ve Farsça'nın tahsilinin lüzumlu oluşu bir gerçektir. Ancak Türkçe doğru yazabilmek için bu lisanların kaidelerini bütünü ile öğrenmeğe ihtiyâç yoktur. Lüzümü kadar öğrenmek kâfidir.

Virgülin «nefsi daha ziyade» yordugunu söyleyen Elhac İbrahim Efendi, delil olarak, «lisân-i aslî» dediği Arabca'da atf harfinin kullanılması, «Osmanlılar ile Acemlerin» de buna uymalarını gösterir (27). Nâci, İbrahim Efendi'den, Arabca'ya neden «lisân-i aslî» dediğini sorduktan sonra «Lisânımız Arabîye de tab'iyet eder Farîsiye de, fakat lüzümü kadar. Vaktıyla lisânımıza ehemmiyet verilmiş mi ki Arabîye ve Farîsi'ye ne kadar tab'iyet etmesi lâzım geleceği tebeyyün etmiş olabilsin?» (28) diyerek Arabca ve Farsça'dan istifadeyi kabul lâkin her şeyde bu dillere uymayı reddediyor.

c -- Türkçe'nin Hâlihâzır Durumu ve Buna Karşı Nâci'nin Teklifleri

Türkçe, henüz intizam altına alınmamış. Ne mükemmel sayılacak bir lügatı yapılmış ne de grameri yazılmışdır. İmlâsında da istikrar yoktur. Mekteplerde lisanın «ne yolda tedris edileceği meselesi» de hallolunmuş değildir.

(25) Elhac İbrahim Efendi'nin «Mecmua-i Muallim'de vâv-ı atfın sikletinden bahisle velev iki vâvın olsun te'akubune meydan verilmemesi tavsiye olunuyor. Hal bûki Kur'an-ı Kerim'de on aded vâv-ı atf birbirine bilâfâsıla veli ve ta'kib eyliyor.»

(4)/22) «İşte hurrimet aleykum ussehatakum ve benatukum (Kur'an-i Kerim, en-Nisa) âyet-i kerimesinde mütevâliyen on 'aded vâv-ı atf vardır. Yanlız bu âyetde değil Kur'an-ı Kerim'de tevâli-i vâvât bi-hisâbdır. «(Edebiyyat-ı Osmaniyye, Cüz: 3, s. 74) sözlerine verdiği cevabda Nâci Efendi, «Türkçe, her cihetle Arapça'ya uymaz hazret-i üstâd: Bihûde yoruluyorsunuz.» dedikten sonra, misâl olarak verilen âyeti kasederek «Pek güzel: Zâten belâgat-ı Arabiyye öyle olmasını iktiza eder. Fakat bu husûs bizim müddeamızı nakzetmez» kanaatını belirtir. Cevabına şöyle devam eder: Biz vâv-ı 'atıfaya dâir olan mülâhazatımızı lisân- Arab hakkında yazmış olsaydık vakı'a bu delil ile mulzem olurduk. Ne faidesi var ki Arabca başka Türkçe yine başkadır. Lisânımızda Ümmehatınız ve benâtiniz ve ahavatınız» demekden «ümmehatınız, benâtiniz, ahavatınız» demek elbet evlâdır. Bun uhisse -mend-i zevk-i lisân olan hiç bir Türk inkâr edemez.»

(26) İntikad, s. 23.

elsine-i sâireden aldığı kelimatı lafzan ve ma'nen şivesini niktizasına göre ta-

(27) Edebiyyat-ı Osmaniyye, cüz: 3, s. 75, 76.

(28) Mecmua-i Muallim, nr: 35, s. 139.

Türkçe'yi «sive-i zamana göre güzel yazmanın çaresini» arayan Nâci Efendi⁽²⁹⁾, yanlışsız Türkçe yazabilmek için Türkçe'yi mükemmel bilmelidir⁽³⁰⁾ kanaatine varır. Bunun için Türkçe kaideleri hâvi bir kitaba ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu kitabın nasıl meydana konulacaktır? Bir dilin kaideleri, kullanılmış şekillerini gösteren örneklerin bir araya getirilmesinden ibaret olduğuna göre, biz, dilimizi, kullandığımız şekiller içinde örnekleyip bir araya getirirsek kaideleri tesbit etmiş oluruz. Dil, kaideye dayanarak doğmaz, kaide dilin kullanılışından meydana gelir. Bizde kullanılış var, kaide yok. Onun için kaideye bağlanmış dillerin etkisinde kalıyoruz. «Yoksa biz dahi isti'mâlden kaide çıkarabilecek kadar lisan kadri bilir adamlar olabilesek lisanımızı taht-ı mazbûtiyete alarak ve gündün güne ikmaline çalışarak kavmiyetimizi ilâ ederdik»⁽³¹⁾ diyen Nâci Efendi'ye göre, eğer lisan düzene konulursa, yani kaideleri tesbit edilip kitab haline getirilirse tahsili de kolaylaşır. O zaman üç dört senede kabiliyeti olanlar fesahatla düşüncelerini ifade edebilirler. Fakat karışıklık devâm ederse on sene değil onbeş sene bile mükemmel Türkçe öğrenilmez⁽³²⁾.

Türkçe'yi karışıklıktan kurtararak onu «intizam altına» ancak erbabının alabileceğini söyleyen Nâci Efendi, «her eli kalem tutan bu hizmeti ifaya kalkışacak olursa lisan bütün bütün herc ü merc olur. İslah edelim derken ifsad etmiş oluruz.» görüşünü ileri sürer. O, ayrıca, bu işde en emin yolun «muktedir bir cemiyet-i edebiye»⁽³³⁾ teşkil etmek olduğunu da sözlerine ekler⁽³⁴⁾.

Bu edebî, ilmi cemiyet ne yapacak? Lisanını intizam altına alabilmek için gereken işleri. Bunlar, nelerdir? Yukarıda işaret ettiğimiz gibi «henüz bir imlâ kitabımız yok»⁽³⁵⁾ yine «bir kavaid kitabı» ve «bir lûgat kitabı»ndan mahrumuz. Bunlar yapılmadıkça dilin düzelmesi mümkün değildir⁽³⁶⁾. Biz, biliyoruz ki «imlâımızda mevcûd olan ihtilâf» nasıl «erbâb-ı kaleme söz dinledebilecek bir encümen-i edebî» yokluğundan ileri

(29) Tercüman-ı Hakikat, nr: 1456, 17 Nisan 1883.

(30) İntikad, s. 90, 91.

(31) a.e., s. 24 - 25.

(32) a.e., s. 89.

(33) Nâci, muhtelif yazılarında bu cemiyetin lüzümünden bahsetmiştir. O, bu cemiyete bazan «Encümen-i Edebi» (Tercüman-ı Hakikat, nr. 1390, 30 Kânûn-i sâni 1883. Tercüman-ı Hakikat, nr: 1472, 7 Mayıs 1883. Muallim, s. 74.), bazan «Encümen-i Dâniş» (Mecmua-i Buallim, nr: 33, s. 132), bazan da «Cemiyet-i ilmiyye» (Mecmua-i Muallim, nr: 12, s. 48.) diye isim vermiştir.

(34) Mecmua-i Muallim, nr: II, s. 43. İntikad, s. 23.

(35) İntikad, s. 89.

(36) a.e., s. 90.

geliyorsa kelime türetmedeki kararsızlık ve yanlış anlayışlar da yine böyle bir «cemiyet-i ilmiyye»nin yokluğundan doğuyor⁽³⁷⁾.

Bir dili, sanatkârlar işler, geliştirebilir. İlim adamları da kaidelerini ortaya koyarlar. Dilin, diğer dillerle münâsebetlerini de yine sanatkârlar ile âlimler tayin ederler⁽³⁸⁾.

Bir nevi dil akademisi demek olan, Nâci'nin teşekkülünü arzu ettiği «Cemiyet-i ilmiyye», kendisine verilecek olan vazifeleri yerine getirdiğinde dildeki karışıklıklar son bulacaktır. O zaman kullanılmak istenilen bir kelimenin, hazırlanmış olacak lügat kitabında yer almış olması fesahat yönünden yeter sayılacak, başka kavimlerin bu kelimeyi kullanıp kullanmadıkları hususları araştırılmayacaktır. Bu lügat kitabındaki kelimelerin fasih oluşlarından hiç bir zaman şüphelenilmeyecektir⁽³⁹⁾.

d — Nâci Efendi Dilde Tasfiyeci Değildir

Başka dillerden kaide almamak gerektiğini söyleyen Muallim Nâci, diğer dillerin kelimelerinden istifadeye taraftardır⁽⁴⁰⁾. O, yabancı kaidelerin dilin hürriyetini engelliyeceğini söyler. Kelme bakımından yapılan istifadelerin dilin letafetini arttıracığına samimiyle inanır⁽⁴¹⁾.

Nâci, lisânın ihtiyaç duyduğu kelimeyi, hangi kaynakdan gelirse gelsin «isti'mâl», fakat dilin «müstâğni» olduğu kelimeyi de «ihmâl» etmek gerektiğini savunur⁽⁴²⁾. Biz bu anlayışı Max Müller'in «bir lisan kendi cezirlerinden değil, kendi tasarruflarından müteşekkildir»⁽⁴³⁾ sözüne uygun buluyoruz.

(37) Tercüman-ı Hakikat, nr: 1390, 30 Kânûn-i sâni 1883. Muallim, s. 73-74. Mecmua-i Muallim, nr: 11, s. 43.

(38) Nâci, bu hususda şöyle diyor:

«Ma'nâsının lisânımıza nakline lüzum görünen elfaz-ı ecnebiyye yerinde istimâlî ta'mim edilecek kelimatın ta'yini birinci derecede öteden beri teşekkülü arzu olunan mükemmel bir cemiyet-i ilmiyye, ikinc iderecede serâmedân-i erbâb- kalemî âid olan vâzâif-i mühimmedendir.» (Mecmua-i Muallim, nr: 12, s. 48).

(39) Muallim Nâci diyor ki:

«Hakikaten fesahat nedir? Bir kavmin isti'mâl eylediği kelimat ve her terâkibin anlarca doğru addolunması değil mi? O halde üdebâmız hangi kelimeyi, hangi terkibi fasih addederse anda bizce fesahat tahakkuk eder. Akvâm-i sâirenin bizim lisanımıza karışmak hiç haddi değildir.» (İntikad, s. 24.)

(40) Ali Cânib Yöntem diyor ki:

«Yeni Lisan» unvanıyla propaganda etmeğe başladığımız lisâni da'vâmız şöyle hülâsa edilebilirdi: «Bir dil, başka dillerden kelime alabilir, fakat kaide alamaz.» (Ömer seyfeddin, Hayatı Eserleri, s. 14.)

(41) İntikad, s. 47-48.

(42) Mecmua-i Muallim, nr: 10, s. 38.

Bu bahse Hüseyin Hüsnü imzasıyla Tercüman-ı Hakikat'e gönderilen ve sırf Türkçe olduğu ifade olunan gazele Nâci'nin yazmış olduğu mütalââ ile son verelim :

«Sırf Türkçe söylemeğe çalışmak hususiyle şi'rde dâire-i ifâdeyi bütün bütün daraltmak demek olduğundan sırf elfâz-ı Türkiye ile âsâr yazmak iltizamında devam etmemeniz daha ziyâde arzu olunur.»

«Tabi'atınıza müraca'at ediniz. Böyle sırf Türkçe söylemekden lisânımızda me'nûsu'l-isti'mâl olan o güzel elfâz-ı Ârâbiyye ve Farisiyye ile elfâz-ı Türkiyye meze ederek fasih ve belîğ söz söylemek daha lâtif değil midir? İşte bizim meftûn-ı hüsn ü çivesi olduğumuz (sade Türkçe) budur. Lisânı sadeleştirmeli amma bu yolda sadeleştirmelidir. Bu maksadın temâm-ı husûlune hizmet etmekte olan üdebamızla sizi de hem-fikir ve hem-kalem bulacağımızdan eminiz» (44).

(43) Ali Cânib Yöntem, Ömer Seyfeddin, Hayatı - Eserleri, s. 16'dan naklen.

Ziya Gökalp, bu sözü şöyle ifade ediyor:

«Bir milletin lisânı, kendisinin cansız cezirlerinden değil, canlı tasarruflarından tereküb eden canlı bir uzviyyetdir.» (Türkçülüğün Esasları, Varlık Yayınları, 3. bs. 1958, s. 95.).

(44) Tercüman-ı Hakikat, nr: 1401, 13 Şubat 1883. Muallim, s. 125 .

F E L S E F E — B İ L İ M
ÇIKIŞI, GELİŞMESİ, ANLAMCA SINIRLARI
Felsefe, Hayatın Kılavuzudur.

Doç. Dr. Teoman DURALI *

— I —

Genel Olarak FELSEFE'nin BELİRLENİŞİ'ndeki Zorluklar

Sokakta birini çevirip «afedersiniz, mesleğiniz nedir?» diye sorsak, o kişi de «berberim» yahut «tornacıyım» yahut da «ağır taşıt sürücüsüyüm» şeklinde bir karşılık verse, cevabından ne kastedtiğini derhâl kolayca anlayabiliriz. Çünkü verdiği cevapla o kişi belli bir nesne alanına şüpheye yer bırakmayacak derecede işâret etmektedir. Nitekim «berber» dediğimiz zanaatkârın işi öncelikle saçladır. Burada şu hâlde üstünde durulan nesne bellidir, somuttur, ortadadır. Bu bakımdan Türkçeyi iyi anlayan biri, karşısındakinden «berberim» sözünü işittiğinde, «berberlik ne demekmiş acaba?» diye sormaz. Ama sorunuza karşılık veren, «hekimim» derse, durum değişir. Hekimin uğraştığı alanın sınırlarını ana çizgileriyle kestirebilmekle birlikte, ne yapıp ettiğini dar anlamda bilemeyiz. Hekimlik, her ne kadar bir mesleğe de, zanaatkârlık değildir artık. Yer yer 'zanaatkârlık' olmakla birlikte, yer yer de 'bilim' niteliğini göstermektedir. Hekimlik sahasının böylesine geniş olmasına bakarak, «hekimim» diyen kişiye «ne hekimisiniz?» şeklindeki yeni bir soruyla yöneliriz. «Ne hekimisiniz?» demekle ne kastederiz peki? Şunu kastederiz : «Uzmanlığımız nedir?», başka bir deyişle, «konunuz nedir», «hangi konuyla uğraşıyorsunuz?» demek isteriz. Zira terim olarak «hekimlik» bize belirgin, sınırlanmış bir konuyu yahut konu alanını göstermez. Gerçi konu, 'insan' olmalı. Ama 'insan', son derece muğlak bir sözdür. Nasıl tarif edeceğiz? Etsek bile, bu tarifin kapsamına alacağımız fertler birbirlerine ne kadar benzerler? Hekim, böyle tek tek fertlerle mi yoksa onların her birinin belirli bir organıyla mı uğraşır? Elbette çağdaş tıpta hekim dediğimiz uzman kişi, belirli bir organ yahut organlar topluluğu, belli bir süreç yahut süreçler bütünü üstünde dikkatini odaklaştırır. Ama ilk ağızda «hekimim» diyen kimse, doğrudan doğruya asıl teknik anlamdaki tıptan değil de, tıbbın yardımcı alanlarından birinde, sözgelisi genel

(*) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

fizyolojide, çalışıyorsa, işler yine zorlaşacak demektir. Çünkü genel fizyoloji, nefritoloji, nevroloji, kardioloji, hücre fizyolojisi gibi, tek tek alanlarla sınırlanmış uzmanca fizyolojilerin tersine, belirlenmiş bir konuya ilişkin değildir.

Genel fizyolog, «canlıdaki organların yahut organcıkların görevlerini araştırır. Daha yerinde bir söyleyişle : Hem canlının kendisinde hem de canlı ile ortam arasında beliren süreçlerin» (1) genel yasallıklarını inceler. Görüldüğü gibi, burada konu belirginliğini, sınırlanmışlığını büyük ölçüde kaybetmektedir. İlk örneğimiz olan 'berberliğ'in gözümüzdeki canlılığı ile biraz önce sözünü etmiş 'bulduğumuz genel fizyolojinin zihnimizde tam bir açıklığa kavuşamayışı, bayağı çarpıcı bir zıtlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da bize zanaattan yahut sanattan bilime. bilimin kendi içerisinde de deney düzleminden teori seviyesine geçildikçe konuların kendilerine has belirli sınırlarını ne kadar kaybedip genelleştirdiklerini gözümüzün önüne sermektedir.

Sorumuza muhatap olan, «ben, genel fizyologum» demeyip de «biyologum» derse, artık bundan ne anlayacağız? Genel fizyolog, «canlıdaki organların yahut organcıkların görevlerini araştırır» dedik. Ya, biyolog? Onun alanına fizyologun da, morfologun da, sistematikçinin de, taksonomun da, genetikçinin de, embriyologun da, çevrebilimcinin de, evrimbilimcinin de, davranışbilimcinin de gördüğü işler girer. Kısacası dallı budaklı bir sürü araştırma konusu ile alanı biyologun önünde olanca çetrefillğiyle uzanır gider. Hâlbuki 'berberimizin bir tek konusu vardı : Hâliyle burada bile uzmanlığı arttırabilecek bir ayırım söz konusu olabilir : Berberimiz, ya erkek ya da kadın saçına biçim vermekte mahirdir. Ancak, saçın kesilmesi ile buna biçim verilmesinin ötesinde onu meslekten ilgilendirecek başka bir konu yoktur. Hâlbuki biyologumuzun meslek sahasının sınırlarını tayin etmek bayağı zordur. Demin saydığımız tek tek dallı budaklı biyoloji kollarının yanında, fizik-kimya bilimleri ile psikolojinin de birtakım kesimlerinde onu ilgilendirebilecek veriler vardır. Ama bütün bunların üstüne, incelediği nesneye hangi yoldan hangi yöntemle yaklaşması gerektiğini kendikendisine sorarsa, biyologumuz, bağlı bulunduğu bilimin metodolojisiyle ilintili araştırmaya girişmiş olur. Biyolojide geçerli ve kapsamlı varsayımların, teorilerin ve nihâyet yasaların nasıl kurulması gerektiği hususundaki soruşturmaları onu biyolojinin epistemolojisine götürür. Ama özellikle bağlı bulunduğu, araştırmalarını yürüttüğü bilimin temel kavramı olan 'canlı'nın ne olduğunu, «hangi olaylara, hangi süreçlere, hangi nitel ve nicel durumlara bakarak 'şu canlıdır, bu canlı değildir' demek hakkını kendimizde bulabiliriz»? çeşidinden sorularla, kendisini canlılar metafiziğinde bulur. 'Yaptığım araştırmaların sonuçları insanları gerek fert gerekse toplum olarak

naşıl, hangi yönlerden etkileyebilir? Bu sonuçlar, insanların yararına mıdır? Yoksa bilim midir? diye sorduğunda, bilim faaliyetleri hakkında bir ahlâk muhasebesine girişmiş olur. Bütün bu hususlar, daha açık bir anlatıyla, metodolojik, epistemolojik, metafizik ve etik (ahlâkî) mülâhazalar ile mütalâalar, felsefesinin geniş sahasına aittir. Artık manzara iyice bulanıklaşmış bulunuyor. Geniş bir görüş kazanılmasına karşılık, manzarada ayrıntılar görülemez olmuştur. Burada vakıaları işleyen belirli bir bilimin değişik araştırma alanları arasında sıkı mantık bağlantılarının kurulmasıyla tek tek kapalı uzmanlık ortamlarının aşılması ve o bilimin üstünde sağlam, düzgün, ama genel bir görüşün elde edilmesi söz konusudur. Bu görüş bir teori değildir; bir felsefe-bilim sistemidir. Az önceki örneğimizde söz konusu olan biyoloji felsefesi, bir felsefe-bilim sistemidir. Burada felsefe ile bilim iç içedir. Öteden beri teâmül de böyleydi.

Dünya henüz birlikli bütünlüklü bir görünüm sunarken düşünen ve araştıran kişiler, hangi alana ilişkin olursa olsun, bilgi edinme faaliyetlerini felsefenin geniş çerçevesi içerisinde yürütmüşlerdir. Tek tek bilimlerin, felsefenin değişik varlık alanlarına yönelmiş kollarıydı, disiplinleriydi. Oysa yüzyılımızda dağılıp parçalanmış bir dünyatasavvuruna paralel olarak bilgi kurup geliştirme çabaları da sunî uzmanlık alanları hâlinde bölünüp saçılmıştır. Felsefe çatısı altında derlenip toparlanmış durumdaki bilimler, 'bağımsızlık'larını peyderpey ilân edip kendilerine uygun düştüklerine inandıkları bir kimlik geliştirme sevdâsına kapıldılar. Ayakları altından bilimlerin meydana getirmiş olduğu taban kayıp gittikçe felsefe, yer yer sâdece bir bilimin, yer yer de bütün varolan bilimlerin üstünde geniş bir görüş sağlayan en son müracaat mercii olmak imkânını kaybetmiştir. Kendisini pozitif unsurlarla beslemiş olan kaynaklar ile desteklerden yoksun kalan felsefe, ya Johann Gottlieb Fichte'de, Friedrich Schelling ile Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de gördüğümüz gibi, olaylar dünyasından büyük ölçüde kopuk spekulatif metafizik sistemler hâline gelmiş; ya Herbert Marcuse ile Jean-Paul Sartre'da karşılaştığımız üzere, ne idüğü belirsiz edebiyatvari denemecilikte kismetini aramış; ya da kitleleri afyonlayıp felâkettten felâkete sürüklemiş ideolojiler batağına saplanmıştı.

Felsefe, bilim yanını yitirmenin yanı sıra, kendisini tarihte hemen her filosof nesline özenle korunmağa çalışılmış, insanlığın zihin faaliyetlerinde en seçkin makama oturtulmuş bulunan ahlâkî değerlerinden ve denliliğinden de böylece yoksun kalmıştır. Medeniyetin en üst seviyelere ulaştığı her devirde ve her yerde baş tâcı kılınan felsefe, itibarını en çok kaybettiği çağ, XX. yüzyıl olmuştur.

FELSEFE - BİLİM ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ

XX. yüzyılın başlarına değin felsefe-bilim tarihinde elbette değişik birçok akım, çığır ve okul yer almış; filosof-bilginler arasında, az yahut çok, görüş ayrılıkları başgöstermiştir. Değişiklikler, gelip geçen çağlara, ayrıca filosof-bilginden filosof-bilgine göre ortaya çıkmışlardır. Sözge-lişi. Anaksimandros, Herakleitos, Demokritos, Empedokles ile Anaksago-ras gibi Sokratesöncesi düşünürler, varolanı oluş aracılığıyla açıklamağa çalışmış olmalarına karşılık, bu, Ortaçağda Tanrı adı altında tanınan ulu Varlık yönünden anlaşılmağa çaba harcanmıştır. Aslında Ortaçağdaki bu durum, büsbütün yeni sayılmaz. Çünkü Stoacıların, Parmenides'ten, Ef-lâtun ile Aristoteles'ten devralıp inceden inceye işlemiş oldukları, sonra-dan da Ortaçağ düşünürlerine devretmiş buldukları görüşler, Temel İlk yahut düpedüz Tanrı düşüncesini içeriyordu. Bu ulu Varlık, başka bir ifadeyle, Tanrı düşüncesi, Eflâtun'da ideaların İdeası («en yüce İyi»), Aristoteles'te en yüce olan İlk Kıvılcık, Stoacılar da bütün oluşlara yol açır varolanlar evrenindeki düzeni sağlayan Doğa, Plotinos'ta da var-olanların tümünün kendisinden türedikleri ulu Bir biçimlerinde anlatı-ma kavuşarak Kutsal kitaplarda vahiy yoluyla dile gelen Tanrının, dü-şünceyle 'algılanma'sına imkân hazırlamışlardır. Ancak, vahiy dinleriyle ülfeti bulunan felsefelerde Tanrı, artık yalnızca İlk Kıvılcık, Hareket ettirici Neden, en güçlü, ulu Varlık olmakla kalmayıp süreklince yaratan, durmadan düzenleyen 'Varlık' olma niteliğini de kazanmıştır. Bundan dolayı, varlık yahut varolan kabulü, yerini 'yaratığ'a bırakmıştır.

Birtakım aslı kavramların anlam değiştirmesi yahut ihtiyaç duyulan birtakım yeni kavramların meydana getirilmesi felsefe-bilimin temelinde önemli çatlakların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yine de felsefe-bilim, esastaki birliğini bütünlüğünü büyük ölçüde yüzyılımıza değin koruya-gelmiştir.

Günümüzde korkunç bir hızla yol alan gelişmeler, her şeyden önce yerleşik kavramları da köklerinden söküp atmışlardır. Köksüz kalıp da sağa sola savrulanların başında, başka birçok görevi yanında 'kavram araştırması' yapmakla da yükümlü bulunan FELSEFE gelmektedir. Birkaç olağanüstü 'sıçrama'yı yaşamış olmakla birlikte, Eskiçağ Ege, (4) Orta-çağ Müslüman ile Hıristıyan irfan âlemlerini kucaklamış bulunan Batı Felsefe Geleneği, tutarlılığından, sürekliliğinden hemen hiçbir şey yitir-meksizin yüzyılımızın başlarına değin inişli çıkışlı bir ömür süregelmiş-tir. Söz konusu gelenek içerisinde nirengi noktası sayılabilecek bütün düşünürler, FELSEFE dediklerinde belli bir şey kasetmişlerdir. Bütün

bu 'kasetmeler'in ise, birbirleriyle çelişir yanları yoktur. Zamanla FELSEFE'nin tarifine elbette yeni birtakım unsurlar eklenmiştir. Ama bunların hiçbiri, XIX. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte patlak veren değişik okulların, akımların çığırların sergilediği tarif denemeleri gibi, birbiriyle taban tabana zıtlaşmamıştır. Tarihi boyunca «Batı felsefesi, en azından görebildiğimiz kadar, manâ birliğini (unité d'intention) göz önüne sermektedir.»⁽⁵⁾ Bu felsefe geleneğinin en önemli özelliği, tek bir ilkeye, ölçüye dayanmaması, dolayısıyla, çok yönlü, çok yanlı olması, sonuçta da öteki bellibaşlı -Çin, Hint, Eski İran- felsefi düşünce geleneklerinden farklı şekilde deneye dayalı (empirik) araştırma tutumlarına kendi bünyesi içerisinde yön ve çekidüzen vermesidir.

«Felsefi düşüncenin, çoğunlukla şaşmak ve ilgi duymaktan kaynaklandığı söylenir. Felsefenin, şaşmak duygusundan çıktığı kanısına, genellikle Eflâtun'a atfedilir. Ne var ki, açıkca görüldüğü kadar, Çin ile Hint felsefeleri şaşmak duygusundan ziyade, başka kaynaklardan doğmuşlardır. Kimi yaşama felsefelerinin, şaşma duygusundan kaynaklandıkları görüşü, gerçekten de pek su götürür. Yaşamayla ilgili meseleler, zaman zaman şaşmağa bile inkân bırakmayacak kadar ciddidirler de ondan...»⁽⁶⁾

«Çin felsefesi, toplum ile devlet çıkarlarının gözetilmesi açısından ağırlık noktasını nefse hâkim olmak ilkesine tanımıştır. Hint felsefesinin de aslında dayandığı temel ilke, nefse hâkimiyet olmuştur. Ancak, her iki felsefi düşünce geleneğinin nefse hâkim olmak ilkesine bakış açıları aynı olmamıştır. Çin felsefesinden farklı olarak Hintte manevî yücelme uğruna sonuna dek tutarlıca sürdürülen çabayla nefse hâkim olmak, ilke kılınmıştır.»⁽⁷⁾ Buna karşılık, Batı FELSEFE-BİLİM geleneğinin beşiği diye kabul edilen Eskiçağ Ege düşünce âleminde ilk bakışta birbiriyle çelişir gözükken birkaç temel görüş dikkati çekiverir : Batı Anadolu'dan Miletli Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, varolanları asıl kaynağını; İstanköylü Hippokrates, canlı varlık olarak insanı; Bodrumlu Herodotos da tarihli varlık olarak insanı; Efesli Herakleitos, oluşma ile bozulmayı; Güney İtalyadan Eleali Parmenides salt varlık olarak varlığı; Sicilyadan Akraşlı Empedokles varlığı da oluşmayı da kuşatan bütüncü canlı bir evreni; Atinalı Sokrates ise değerler varlığı olarak insanı hep akıl temelinden kalkarak ele almışlardır. Bir başka Atinalı, Eflâtun da, insanın gerek kendine, gerek topluma gerekse evrene yönelişinde, anlama kabiliyetini, kavrayışını olabilir kılacak kalıcı, sarsılmaz bir ölçüye ihtiyacı olduğunu vurgulayarak, Eskiçağ Ege felsefesinin gündemine doğayla ilgili araştırmaların, ferde eğilmenin, toplum ile devlet işlerine ilişkin incelemelerin yanında Tanrı ile inanç konularına da esaslî surette ağırlık vermiştir. Dış

dünyayı kavramanın ise, hiç de doğadışı yahut doğaötesi görüşlere sapsaksızın, ilk elde insanın kendisini kuşatan toplum çevresini anlamaktan geçtiği kanısına varmış olan Trakyadan Abderalı Protagoras, felsefeyi akıldışı ve pozitif olmayan unsurlardan arındırmak dileğini beslemiştir. Bu da onu ister istemez ölçüleri ile değerlerin gelip geçici oldukları, çağa, ortana, duruma, konum ile kişiye göre de değişebilecekleri sonucuna sevk etmiştir. Bütün bu çeşit çeşit meseleleri, alanları, kaygıları, titiz bir aklilikle, ölçülü bir nesnellikle irdeleyerek kendisine konu edinen Makedonyadan Stagiralı Aristoteles'e gelince; o, tanıdığımız, bundan da öte, içerisinde yaşadığımız Batı FELSEFE-BİLİM geleneğinin ilk sistemcisi-dir.

XX. yüzyılın başlarına değin Batı geleneğindeki yukarıda değindiğimiz felsefe-bilim damarlarından biri yahut birkaçı kendi çağına damgasını basmıştır. İlk bakışta, her ne kadar bu damarlar arasında uzlaşmaz bir zıtlık göze çarpıyorsa da, bunların tabanına inildiğinde tümünün bellibaşlı birtakım özellikleri paylaştıkları, inkâr götürmez bir şekilde karşımıza çıkıyor. Önemli olan, her felsefe-bilim damarının, her felsefe-bilim tutumunun en önde gelen, en üstün sözcüsünü yerinde teşhis edebilmektedir. Eskiçağı, Demokritos'un, bugün kullandığımız bir terimle söylersek, 'maddecilik'e, Protagoras'ın da 'görecilik'e kayan tutumlarından ibâret sayar; Eflâtun'un akılla temellendirilmiş 'maneviyatçılık'ı ile Aristoteles'in mantığı kendisine esas kılmış, sağduyu sınırlarınıysa hiçbir veçhile zorlamamağa çaba harcamış 'gerekircilik'ini göz ardı ederek değerlendirirsek, yanlış yollara sapmamız işden bile değildir. Aynı şeyler, Ortaçağ felsefe-bilimi için de söylenebilir : Bu uzun dönemin en parlak düşünürlerini, yâni Farabi'yi, İbn Sina'yı, Bîrûnî'yi, İbn Rüşd'ü, Büyük Albertus'u, Ockhamlı William'ı dogmalara batmış birer spekulativ metafizikçi olarak kabul edebilir miyiz? Meseleleri ele alıştaki felsefe tutumu bakımından, çağın kendisine has şartların ve her birinin kişilik yapısının yol açtığı farklılıklar dışında Parmenides ile Eflâtun, Aristoteles ile İbn Sina, René Descartes ile İmmanuel Kant arasında özden bir ayrılık aykırılık görülemez. Gerçi Batı geleneğinde genellikle zamanca sonraki düşünürler, ele aldıkları meseleleri kendilerinden önce deşmiş olanları eleştirerek işe koyulmuşlardır Ama bu, bir inkârdan, bir kopmadan çok daha fazla, sürekliliğe, yöntemler ile meselelerin miras bırakılmış olduğuna işâret eder.

FELSEFE - BİLİMİN ANLAMCA SINIRLARI

-SPEKULATİV METAFİZİK'ten Farklı bir Düşünme ve Araştırma Tutumu olarak FELSEFE - BİLİM-

Genel olarak Batı düşünce geleneğinde birtakım dönemlerde kimi düşünürlerin, gerçeklik tabanıyla bağlarını iyiden iyiye gevşetip spekülasyonlara kaymış bulduklarına tanık oluyoruz. Ne var ki kimi çağlarda spekulativ tutum ağır basmış bulunduğundan, felsefeyi spekülasyonla özdeşleştirmek elbette saçmadır. Spekulativ metafizikle uğraşmak, özel bir felsefe yapma tavrı, uslubu, usulüdür. Spekulativ metafizik dışında kalan felsefe yapma tutumlarında genellikle 'olaylar dünyası'na dayalı savlara, öne sürmelere, önermelere yönelinir. Bu tür bir felsefî tavırda bir söz yahut işaret dağarcığı ile söz yahut işaret dizisinden yararlanılarak dile getirilmiş görünüm, dile getirilişleri bakımından araştırılıp incelenirler. Görünüm, en geniş anlamıyla, evrenin görünümüdür. Spekulativ metafizikçi olmayan felsefecinin amacı, evrenle ilgili dile getirme tarzlarını, bu arada da evrene ilişkin çeşitli bilgileri edinmektir. Şu var ki, evrenle ilgili her dile getirme işi, az yahut çok 'meta-fizik' bir uğraşı olduğunu unutmazsak, 'doğa'nın 'öte'sine işaret eden bu kavram, felsefenin yanında her çeşit din, bilim, sanat ifadelerini de kucakladığı apaçık ortadadır. (9) Bu anlamdaki 'meta-fizik', doğrudan doğruya «tü-müyle evreni bilme denemesi» (10) olan **spekulativ metafizik**'ten ayrılır. Birincisinde evrenin **bilinebilir** belirli yöreleri hakkında dile getirilmiş **gerçeklikler üstüne** analizci-sentezci-kuşatıcı bir çalışma denemesi söz konusudur. İkincisindeyse, **bilinebilir** mi, **bilinemez** mi, buna bakılmaksızın, evreni kuşattığı varsayılan **hakikatlar**, toptancı ifadelerle ortaya koyulurlar. Birincisi, bir varsayımlı (farazî, hipotetik) soruşturma, evrene parça parça, bölük bölük çekingen tavrılı soru yöneltme girişimidir. (11) Burada alınacak cevaplardan ziyade, sorunların niteliği ile yapısı önemlidir. Böyle bir soruşturmada cevap, daha soru'nun kendisinde sırtmamalı. Çünkü sorunun kendisi cevabın yerini tutarsa, artık yenilikten, buluştan söz açılmaz. Gerçi her felsefe-bilim sorusunun temelinde kaçınılmazcasına bir **varsayım** yatar, yatmalıdır da. (12) Bu varsayım, cevabın anlamlandırılmasına yarayan bir anahtar görevini görür. Ama kilide uymuyorsa, anahtar değiştirilir. İşte, spekulativ metafizik olmayan felsefe yapmanın, araştırma, soruşturma **denemesi** olması, işe girişilirken eldeki varsayımın, nihaf olmamasındandır. Soruya alınan yahut verilen cevap, varsayımla çelişiyorsa, duruma göre, ya varsayım onarılır ya da iptâl edilerek yenisi oluşturulur. Bu bakımdan belli bir felsefe-bilim sorusuna tam, tüketici

bir karşılık bulmak ihtimali son derece düşüktür; öyleki imkânsızdır demek daha yerinde olur. Ancak, soru'nun işaret ettiği gerçekliğe yakın düşen her cevap, evren gerçekliği karşısında nice bölük pörçük, eksik gedik kalırsa kalsın, evreni bir bütün olarak tasavvur etmemizi sağlayabilecek ufak bir adımdır. Evrenin tümü hakkında bilgiye değil de, sâdece bir tasavvura ve inanca sahip bulunabileceğimizi; bu tasavvur ile inanç bütününü de evrenin şu yahut bu kesimine ilişkin bilgilerle dayayıp döşeyebileceğimizi kabul ettiğimizde, yaptığımız, spekulativ metafizik olmayan felsefedir. Ancak, evrenin şu yahut bu kesimine ilişkin derlediğimiz bilgilerin büyük çoğunluğu, evren hakkında kurduğumuz tasavvur ile inanç bütünü içerisinde eğerti durabilir. Bu durumda ya evren hakkındaki tasavvur ile inanç çerçevemizi gerçekliklere uyacak hâle getirmek üzere, yeniden gözden ve elden geçiririz; ya da gerçeklikleri inkâr ederek çerçevemizde diretiriz. Daha çok birinci yolu izlemiş olan Batı düşünce geleneği, 'pozitiv' dediğimiz, dogmacı-olmayan, vakaları da dikkate alan akıl eleştirisine açık felsefe-bilim tutumunu doğurmuştur. Ancak bu yönünden dolayı, Batı düşünce geleneğinin başta gelen özelliğinin, maddencilik ile salt şüphecilik olduğunu hiçbir surette öne süremeyiz. Söz konusu geleneği tümüyle göz önüne aldığımızda, onda maddiyat kadar maneviyata da, yerine göre, şüphe ile zorunluluğa da ağırlık tanınmış olduğunu görürüz. Bunun böyle 'tesviye' edilmiş olmasıysa, Batı düşünce geleneğine içkin 'a priori' bir'eşitleme' endişesinden ileri gelmiş değildir elbette. En geniş anlamıyla evrene ilişkin gerçeklikler, Batı düşüncesinin, özellikle de felsefe-bilim geleneğinin önde gelen temsilcilerine, maddiyatın da maneviyatın da, yerine göre, tek başına yahut birarada bulunabileceğini gereğine göre ise şüphe edilebileceğini yahut zorunluluğa bel bağlanabileceğini, kabul ettirmişlerdir.

Şu hâlde Batılı gelenek uyarınca, kök anlamı bakımından FELSEFE-BİLİM olarak anlaşılması gereken FELSEFE, bir dünyagörüüşü, yaşamaya bakma tarzı, herhangi bir temel meseleyi şu yahut bu bakış açısında 'donduran' bir öğreti değildir. FELSEFE, kendisinden temel meselelerin doğduğu, ama onları hep ilk ve aslı kökte birleştiren 'ilk bilim'dir' (13), 'bilim-doğuran-bilim'dir. İşte bu bildirdiğimiz, aslında iki bin yılı aşkın bir geleneğin 'hülâsa'sıdır :

«...Filosofu, her şeyden önce, her konunun kendisine has bilimin değii de, imkânlar ölçüsünde tüm bilginin mâliki olarak görüyoruz. Filozof ayrıca, insan bilgisi için büyük güçlük doğuran, zahmetli işlerin adamıdır. Nitekim bilgi edinmek, her birimizin harcıdır. Bu çeşit bilgiyi duyular aracılığıyla elde etmek kolay olduğundan, onun felsefi yanı yoktur. Bütün bunlara ek olarak, nedenler hakkında daha kesin bilgilerle donanmış olup bunları öğretmekte daha ustalık gösteren, daha fazla filo-

softur. Bilimler arasında da, kendisine bilgi derlemeği biricik gaye edinen, başka emellerin peşinden koşana, nihayet üstün durumdaki alitta bulunana oranla daha felsefidir. Filozofu yasalar bağlamamalı; filozof, yasa-sını kendisi koymalıdır. Onun, tutup baş eğmesi yakışık almaz. Daha az filozof olan, ona itaat etmelidir.

Felsefe ile filozoflara dair yargılarımız şu hâlde bunlardır. Buradan da, her şeyin bilgisine, tümel'in bilimiyle donanmış olanın, mâlik bulunduğu çıkar. Zira o, tümellik çatısı altında toplanmış hâlde duran 'cüzi' leri, belli bir tarzda (14) bilir. Ancak en tümel, en 'külli' hakikatların bilgisine erişmek insanlar için olağanüstü zordur. Zira onlar, duyuların en ulaşamayacağı uzaklıktadırlar.

En kesin bilimler, en keskin, en sağın ilkelerin (ta prôta) bilimleridir. Daha basit (ekz elattonôn) ilkelerden hareket eden bilimler, daha karmaşık (eks prosthezeôs) olanlardan kalkanlara oranla daha kesindirler. Nitekim aritmetik, geometriden daha kesindir. Nihâyet, nedenlerin (15) irdelenmesinde derinleştiği branda bir bilimin öğretilmesi önem kazanır. Zira ilk nedenler bize, her varlığın nedeni hakkında bilgi sunar. Bilgiyi kovuşturmak; bilmek için bilmek : İşte bilinebilir en üstün gerçekliği kovuşturan bilimin hâkim özelliği budur.. Bilinebilirliği eksiksizce öğrenmek ise, ilkeler ile nedenleri bilmekten geçer. Çünkü öteki bütün şeyleri ancak ilkeler ile nedenler aracılığıyla tanıyabiliriz; yoksa, öbür bütün şeyler yoluyla ilkeler ile nedenlerin bilgisine varamayız. Alttaki bütün bilimlerin üstünde yer alan, en yüce bilimdir. Her şeyin hangi amaç uğruna yapıp edildiğini bilip bildiren işte bu yüce bilimdir. Söz konusu amaç da her varlığın iyiliğidir. Bütün doğayı kuşatan ise, başlıbaşına 'iyi'dir (tö ariston).

Bütün bu söylediklerimizden şu çıkarılmalıdır : Felsefe, temel ilkelerin ve nedenleri teorik bilimi olmasından ötürü, 'gayeye-yönelmişliği' (tö ou hêneka) de dikkate almak zorundadır. Çünkü gaye de, nedenlerden biridir. Uygulamaya dönük bir bilim (epistêmê poiêtikê) olmadığını da bize en eski filozoflar bile bildirmektedir... -A,2 982a (8. 10, 15, 20, 25, 30); 982b (5, 10). (16)

İbn Sina da, «felsefenin amacı, insan için, olabildiğince, varlıkların özünü incelemektir» (Msl, f, 2a, 1/24-25) diyor. «Felsefenin asıl çabası, bütün varlıkların dayandığı temel gerçekliği kavramaktır» (Log., f, 2, r, 1, 1/5-7). (17)

İbn Sina, «Şifa» adlı eserinde sözlerini şöyle sürdürüyor : «... Felsefe bilimleri..., teorik (18) ile uygulamalı (19) olmak üzere, başlıca iki kola ayrılırlar.. Teorik bilimler, zihnin, teorik, daha açık bir deyişle, etkin (20) düşünme kâbiliyetini bilemek amacını güderler...

Teorik felsefenin kendisine gelince; o da, yine üçe ayrılır : Doğa bilimi (21), matematik (22) ile metafizik...

Metafizik..., hem varolanın durumlarını hem de onun parçaları ile türleri durumundaki şeyleri inceler. Böylelikle bilgimize konu olan nesnelere tesbit edebiliyor, buradan da doğa biliminin konusunu belirleyebiliyoruz. Ayrıca, doğa biliminkisi gibi, metafizik, matematik ile öteki bilimlerin de konularını belirler.

.. Metafizik, ayrıca ilk felsefedir. (23) Çünkü o, varolanın temel şeyleriyle, bakışa bir deyimle, ilk nedeniyle, (24) en küllî, en tümel yanıyla ilgili bilimdir. O üstelik evren düzeninin temeli, ana nedeni olan en tam, mükemmel Varlık, başka bir deyimle, Tanrı hakkında da bilgi sağlar. Bu sebeple metafizik, aynı zamanda İlâhiyat (25) olarak da tarif edilir...» (26)

İbn Sina'dan yaklaşık altı yüz yıl sonra yaşamış olan René Descartes ise, felsefeyi şöyle belirlemiştir :

«...Gerçek felsefenin en önemli yanı, Tanrının başlıca sıfatlarına ilişkin açıklamaları; ruhun maddî olmamasıyla, ve bizdeki hem açık hem de basit kavramlarla (notions) ilgili bilgilerin dayandığı ilkeleri barındıran metafiziktir. Felsefenin ikinci alanı, fiziktir. Burada da maddî varlıkların gerçek ilkeleri (vrais principes) bulduktan sonra, tüm evrenin genelde nasıl, nelerden meydana geldiği; özeldede de yeryüzü ile onda en çok bulunan miktatıs ve öteki madenler, hava, su, ateş gibi, bütün cisimlerin yapılışı, doğası soruşturulup incelenir. Bunun ardından ise, özellikle bitkilerin, hayvanların, elbette bütün bunların üstünde de insan doğasının araştırıldığı alan gelir. Böylece felsefeden gerektiğince yeni yeni bilimler doğar. Görüldüğü gibi, felsefenin tümünü bir ağaca benzetebiliriz. Bu ağacın kökleri metafiziktir, gövdesi fizik, gövdeden biten dallar ise, başlıca üç bilime, âni tıbbı, mekanik ile ahlâka indirgenebilecek öteki bütün bilimlerdir. Mükemmel ahlâk hem bilgeliğin en üst aşamasıdır hem de öbür bilimlere ait tüm bilgileri öngören âmildir.» (27)

Bilimleri bellibaşlı üç kümeye ayırmış olan Gottfried Wilhelm Leibniz, bu öbeğlendirmenin başına doğa felsefesini -fiziği- koymuştur. «Fizik yahut doğa felsefesi, yalnızca cisimler ile bunların şekilleri ve sayıları gibi etkilenme tarzlarını değil, ama aynı zamanda ruhları, Tanrıyı, öyleki melekleri de araştırılacak konular arasında görür. Doğa felsefesinin ardından, uygulamaya-dönük felsefe (philosophie pratique) yahut öbür adıyla, ahlâk gelir. Bu felsefe de bize iyi ve yararlı şeylerin nasıl elde edilebileceklerini öğretir. Ayrıca hakikat bilgisini sunmakla kalmayıp bunun nasıl uygulamaya aktarılacağını de gösterir. Üçüncü olarak ise, işaretler bilgisi demek olan mantığı (logique) -nitekim nutk (logos), söz anlamındadır- saymak gerekir. Gerek düşünce alışverişinde buluna-

bilmek gerekse kullanmak üzere kayda geçirebilmek amacıyla fikirlerimizi (nos idées) temsil eden işâretlere (signes) ihtiyaç vardır... İşte, fizik, ahlâk ile mantık öbekleri, zihin âleminin birbirinden tamamıyla ayrılmış bellibaşlı üç yöresi durumundadır.» (28)

İmmanuel Kant'ta «felsefe, zihnin kendisinde düzgün bir bağdaşmışlığa (systematischer Zusammenhang) sahip bulunan, öteki bilimlerin de birlik ile bütünlüklerini düzenleyen (systematische Einheit) biricik bilimdir. Dünyatasavvuru (Weltbegriff) açısından felsefe, aklımızı kullanmağa dair en temel kuralın (Maxime) bilimidir. Yine o, bütün öteki gayeleri çatısı altında toparlayıp birliğe kavuşturmak zorunda olan insan aklının son hedefinin gelip dayandığı her şeyle ilgili aklı kullanılmasının ve her çeşit bilgi arasındaki bağıntının bilimidir. Felsefe, dört temel soruyla uğraşır :

- 1) Ne bilebilirim (was kann ich wissen)?
- 2) Ne yapmalıyım (was soll ich tun)?
- 3) Ne umud edeyim (was darf ich hoffen)?
- 4) İnsan nedri (was ist der Mensch)?

— bu dört soru bize dört araştırma alanını sunar :

Metafizik, ahlâk, din, antropoloji. Filozof öyleyse,

- 1) insan bilgisinin kaynaklarını,
- 2) her türlü bilginin olabilir ve yararlı kullanımını, ve nihâyet
- 3) aklın sınırlarını ortaya koymalıdır...» (29)

«Sürekli araştırmalar ve yalnızca kendisi için girişilen çalışmalar yoluyla felsefe yapmak öğrenilebilir. Felsefe, henüz verilmiş, önümüze sürülmüş bir konu olmadığından, onu öğrenmenin de imkânı yoktur. Felsefe sistemleri, aklın kullanımının tarihidir... Felsefe aynı zamanda, bilim çenberini kapatmak suretiyle bilim dünyasında düzen ve bağdaşmışlık sağlar...» (30)

Bir de yüzyılımızın kayda değer filozoflarından José Ortega y Gasset'in, 'felsefe'yi bize nasıl tanıttığına bakalım :

«Her felsefenin, kendilerini dialektik diziler hâlinde gösteren yapıtaşları ile aşamaları vardır. Bütün bir eski sistem, bir kalıntı olarak az yahut çok belirgin biçimde, en yenisinde görünümüne kavuşur. Gerçekten de, sonraki bir felsefeyi kendisinden öncekilerle karşılaştırdığımızda bu durum gün gibi ortaya çıkarılır. Buna karşılık da, artık bizlere alacakaranlıkta kalan en eski felsefelerden birine baktığımızda, onda ileride boy atacak düşüncelerden birçoğunun, henüz ete kemiğe bürünmüş olmasa bile, eğildiğimiz zamanca ırak, geçmişe ait felsefenin, kurulduğu

çağın boyutlarını, düşünme ile açıklama seviyelerini de dikkate aldığımızda, bellibelsiz biçimlerde mayalandığını görmekte gecikmeyiz. Bunun başka türlü olması da, nasıl olsa beklenemez. Felsefi meseleler, köklere benzetilebilir. Bundan dolayı da onların, her şeyi taşıması yahut kapsamaması söz konusu olamaz. Köklü meseleler, birbirleriyle çözülemezcesine düğümlenmiş durumdadırlar. Bunların bir ucuna asılmak, geri kalanları ancak kördüğüm hâline sokmak demektir. Her birinin açık seçik bilincine varmasa dahî, filosof, bunları her zaman görür. Aydınlik bir görüş edinemediğinde de, el yordamıyla yürür. İşte, meslekten felsefeci olmayanların kanısının tersine, felsefelerin kendi aralarında böylesine iyi anlaşabilmeleri bundandır. Bunların arasında hep işleyegiden felsefeden felsefeye, nesilden nesle aktarılan aynı çetin meselelerin varlığından kaynaklanan bir dilde üç bin yıldır sürdürülen bir sohbet, kesintisiz bir söyleşi (dialog) ile tartışma vardır.» (31)

İşte, Batı düşünce tarihinin bütün bu bellibaşlı simalarının tariflerinden ve belirlemelerinden FELSEFE'nin mesleğin dışından ona hevesli gözlerle bakanların sandıklarının tersine, hiç de öyle çağdan çağa, filofoton filofosa belirgin biçimde anlam değışikliklerine uğramamış olduğunu görüyoruz. Hâliyle üzerinde konuştuğumuz, sözün dar anlamıyla, esas anlamıyla FELSEFE'dir -asıl, halis 'felsefe'yi, saptırılmış, sakatlanmış 'felsefe'den, yâni 'felsefemsi' tutumlardan ayırmak maksadıyla ona zaman zaman yersiz de olsa, 'bilimsel', 'pozitif', 'sağın' sıfatlarından birinin yakıştırıldığına tanık olunur.

Geniş anlamda kullanıldığında FELSEFE teriminin ne ifade ettiğini arı duru bir biçimde ortaya koymanın hemen hemen imkânı yoktur. Böyle bozubulanık kullanışlarda 'felsefe', kâh edebiyatla, kâh dünyagörü-şüyle, kâh yaşama uslubuyla, kâh siyasî ve iktisadî tavır alışla, kâh tasavvufumsu anlatımlarla, kâh gündelik basmakalıp 'kahvehâne bilgiçlikleri'yle karıştırılır. Hâlbuki asıl anlamında alındığında felsefenin, teorik bilimden pek de öyle ayrısı gayrisi yoktur. Teorik bilim, denel (eksperimantal) araştırma kesimlerine biçimsel -hemen hep matematik- ifade imkânları sunarken, felsefe, olaylar dünyasının verilerini gözardı etmeksizin teorik bilimin de dayandığı temel ilkeleri oluşturur. Teorik bilim bu ilkelerden kalkarak keskince belirlenmiş terimlerden kurulu ifade sistemini yahut sistemlerini meydana getirir. Sonra eldeki varsayımın isteği doğrultusunda derlenen deney verileri, söz konusu ifade sistemi aracılığıyla değerlendirilir. Her dile getirme seviyesi, genelleme sürecinde bir basamaktır. Bu sürecin en üst basamaklarını felsefi dile getirmeler oluşturur. Burada yapılan, deney verilerinin, başarılımış değerlendirilişleri üzerine düşünmek, mantıkça kuruluşlarını gözden geçirerek sınamak, bunları başka değerlendirmelerle ilişki içerisine sokarak daha genişlet-

mek, daha kuşatıcı kılmaktır. Gerçekten de, «felsefeye konu olan nesneyi bize sunan fiili ne algı ne de sezgi ele verir; onu tanımanın tek yolu, düşünmeye dalmadı (reflexión). Şu da var ki düşünmeye dalarak yeni bir nesne keşfetmeğe imkân yoktur. Yine bu, varlıkların yapılışı hakkındaki bilgimizi genişletici bir fiil değildir. Felsefeden bize, matematikten, fizikten yahut biyolojiden farklı olarak fizik kuvvetlerden, canlılardan yahut üçgenlerden söz etmesini asla beklememeliyiz» (32) diyor Xavier Zubiri. Çünkü Albert Einstein ile Leopold Infeld'in dedikleri gibi, «felsefi genellemeler, bilimsel araştırma verileri üzerine bina edilmelidirler. (33) Öte yandan ancak, bir kere belirlenip genelgeçerlik kazandılar mı, sürecin tasarlanabilir birsürü imkânına işaret edebileceklerinden, bilimsel düşümenin ileriki gelişmelerini geniş çapta etkileyebilirler. Yürürlükteki görüşe karşı başarıyla tâçlanmış bir başkaldırı, çoğunlukla beklenmedik yepyeni bir gelişmeye yol açarak hiç hesapta bulunmayan felsefi bakış açılarının kaynağı olabilir...

Çokçeşitli (vielfälting) bir görünüş sunan doğayı, birkaç az ama öz düşünce ile temel bağıntı çerçevesinde derleyip anlamlandırma denemesi tâ Yunan felsefesinden çağımız fiziğine değin bilim tarihi boyunca sıkça tekrarlanagelmıştır. İşte bu ilke, her doğa felsefesinin özünü oluşturur. Bunun örneğine atomcuların düşüncelerinde dahî rastlıyoruz. İşte Demokritos, 2500 yıl önce şöyle diyordu :

Biz, alışlagelmiş anlayış uyarınca, tatlıyı tatlı, acıyı acı, sıcakı sıcak, soğuşu soğuk, renkliyi renkli olarak kabul ediyoruz. Oysa gerçeklikte yalnızca atomlar ile boş mekân vardır. Başka bir deyişle, duylulara dayalı algılarımıza konu olanların, gerçeklik diye kabul edilip görülmeleri âdet olmuştur. Hâlbuki bunlar, hiç de gerçeklik değildir. Sâdece atomlar ile boş mekân gerçekliklerdir.» (34)

Tarihi boyunca felsefede ortaya çıkmış kayda değer görüş ayrılıkları öncelikle 'gerçekliğin kavranılışı çevresinde odaklaşmıştır. Burada da başlıca iki anlayışın etkili olmuş bulunduğunu görüyoruz : Duyu verilerimizi gerçeklik diye kabul edenler ile bunlar hakkında dile getirilen açıklamaları yahut bunların yorumlanışını, asıl gerçeklik olarak görenler. Bu iki anlayış da kendi içlerinde ılımlıdan aşırıya giden bir derecelenme gösterir. Gerçeklikten, duyu verilerimizle birlikte bunlar hakkında dile getirdiğimiz düşünceleri de anlayanların bulunduğu gibi, düşüncelerin de duyu verisinden başka bir şey olmadıklarını, dolayısıyla, gerçekliği salt duyu verileriyle bir tutanlar dahî var. Ayrıca duyu verilerinin, doğru bilginin meydana getirilişinde hiçbir etkilerinin bulunmadığını; çünkü onların kaynaklandığı nesnelere de eninde sonunda düşüncelerimizin ürünü olduğunu; böylelikle de asıl gerçekliği zihin dünyasında aramamızı salık verenler bile vardır.

Esasında söz konusu iki anlayışın her biri temelli bir biçimde irdelenecek olursa, tutarlılık açısından hiç de farklı olmadıkları görülecek. Sözgelisi Demokritos'a katılıp atomlar ile boş mekânı, tatlıdan acıdan, sıcaktan soğuktan, sertten yumuşaktan daha gerçek sayabilir miyiz? Başlıbaşına ne tatlı ile acıdan, sıcak ile soğuktan ne de boş mekândan söz açılabilir. 'Tatlı' ile 'acı', 'sıcak' ile 'soğuk', duyularımıza konu olan nesnelere, 'boş' ise mekâna yüklediğimiz niteliklerdir. Bu yüzden de hep görelî kalmağa hükümlüdürler. Kişiden kişiye, öyleki kişinin çeşitli hâllerine göre değişiklik gösteren şeyleri nasıl genelgeçerliliğe sahip gerçeklikten sayabiliriz? Hele duyularımıza hiçbir şekilde konu olamayan varlığın en ufak birimi olarak Demokritos'un vargörmüş olduğu 'atom'u 'vaka'ya dayalı (faktual) gerçeklik diye kabul edebilir miyiz?

Duyumcularla (sensualist'lerle) birlikte, sâdece duyu verilerinin bize ilettikleri bölük pörçük vakaları gerçeklik olarak benimseyebiliriz. Ancak, bölük pörçük vakaların algısıyla yetinemeyiz. Çünkü o durumda yaşayabilmek için gereksediğimiz bilgilere hiçbir surette ulaşamayız. Bilgi, her hâl ve kârda çıplak gerçekliği aşkın ölçüler uyarınca, algıların bütünleşip belli düzenlere varmasıyla meydana geliyorsa -ki bu, böyledir, yapıcı nice basit, dile getirdiği vakaların miktarı bakımından da ne kadar cüzî olursa olsun, hiçbir şekilde nesnel gerçeklerin ⁽³⁵⁾ yalınkat yansıması olarak görülemez. Her bilgi öyleyse, vakalar arasında vargörülen bağlantıların belli bir tümelliğini dile getirir. 'Vargörmek' ile 'varolmak', anlaşılacağı üzere, apayrı durumlardır. Birincisi, ikincisinin cüzîliğini bozarak bunun hakkındaki yorumumuzdan başka bir şey değildir. Nasıl 'varolanlar' arasında zihnimizde kurduğumuz basit bağlar sonucunda 'vargörmeler'e ulaşıyorsak, 'vargörmeler' arasında oluşturduğumuz daha kapsamlı bağlantılar da bizi bu sefer 'varsayım'a götürür. 'Vargörmeler' aracılığıyla 'varolanlar' tabanı ile bağlarını koparmadığını süreklîce denetleyebildiğimiz benzer 'varsayımlar'ın belli bir meseleye ışık tutmak üzere meydana getirdikleri iyice küllîleşmiş (tümelleşmiş) bir düzene de 'teori' diyoruz. Benzer 'teoriler' arasında kurulan ilintilerin sonucunda ortaya çıkan 'sistem'ler, artık öylesine kuşatıcı bir tümelliğe, bir küllîliğe kavuşmuş yapılardır ki, bunları kimizaman 'varolanlar' tabanı ile 'yüzleştirmek' suretiyle denetlemek imkânından yoksun kalırız. Bununla birlikte, 'varolanlar' tabanı ile ilgilerini, pek dolaylı da olsa, sürdürebilen ve kendilerine vucut vermiş teorileri dikkatten uzak tutmayan sistemler ile artık bunlarla olan bütün köprülerini atmış sistemleri birbirlerinden ayırdetmek şarttır. Ancak, tarihî gelişmesi boyunca ikinci tutumdan birincisine geçmiş sistemlerle de karşılaşabiliriz.

Teoriden, hele varsayımdan çok farklı olarak, birinci türdeki sistemlerden bile, 'gerçeklikler' hakkında bize bilgi sunmalarını beklememeliyiz.

'SİSTEM' bize çok çeşitli 'gerçeklikler' arasında tıkHz sayılmayacak bağlantılarla ortaya çıkarılmış pek geniş boyutlu 'GERÇEKLİK' üstüne **bilinç** sağlar. 'Gerçeklik' ya deneyleenebilir **evrene** ⁽³⁶⁾ ilişkindir ya da artık hiçbir şekilde deneyleenemeyecek şekilde **evreni aşan** tarzdadır -ki, bu durumda ona **hakikat** deriz. Bu ayırımı düşünce tarihinde en seçikçe yapmağı başarmış İmmanuel Kant'a başvurmadan ancak yarar umulabilir :

İnsan aklı Kant'a göre, doğası gereği' mimariliğe yatkındır (architektonisch). Başka bir anlatımla, insan aklı, bütün bilgileri bir sistemin çatısı altında görmek eğilimindedir. Bundan dolayı da olgunlaşmış, 'kemâle ermiş' bir sistemliliğe ulaşmak üzere çaba harcamak; her bilgi kurucu unsura da birlikli düzende (einheitliche Ordnung) yerini vermek gerekir. Bilgi malzemesi ilkeler çerçevesinde sistemlice işlenmelidir.» Aklın hühümranlığı altındaki bilgilerin, oradan oraya gelişigüzel oynatmalarına cevaz yoktur. Buna karşılık bilgilerimiz, özlü gayelerini çatısı altında besleyip geliştirebilecekleri bir sistem vucuda getirmek zorundadırlar. Nitekim sistem denildiğinde, çokçeşitli (mannigfaltig) bilgilerin, bir Düşünce (Idee) çerçevesinde birliğe kavuşturulmasını anlıyorum. Söz konusu Düşünce, bir 'bütünlüğe biçimini kazandıran akıl kavramıdır (Vernunftbegriff). Bu akıl kavramı aracılığıyla çokçeşitlilik sınırlanıp parçaları kendilerine düşen yerlerini **a priori** olarak alırlar...»⁽³⁷⁾

İmdi, **bilim** denilen yapılar, **tabiat felsefeleri** yahut **varlık öğretileri** (ontoloji) dediğimiz sistemlerin kaplamca daralıp işlemce derinleşmesinden doğmuşlardır. «Uygulanmak üzere Düşünce, bir **tasarıma (Schema)** ihtiyaç gösterir... Düşünceye, başka bir deyişle, aklın ana gayesine dayanılarak oluşturulmayıp da miktarı önceden kestirilemeyen rastgele deneysel maksatlara indirgenerek meydana getiriliveren tasarım, bize **fen** (technisch) birliğini sunar. Hâlbuki gayelerin, deney tarafından desteklenmeyip akılca **a priori** olarak verildiği, başka bir anlatımla, tasarımın, Düşünceden sökün ettiği durumlarda karşılaştığımız, **mimarî (architektonisch)** birliktir. Çokçeşitliliği meydana getiren parçaların benzeşmesi yahut **bilgi'nin, somutlukta (in concreto)** gelişigüzel dış gayelere rastgele uygulanışı demek olan fenden bilim türemez. Buna karşılık o, bir en üst ve iç gayeden kalkıp kendi içerisinde bağdaşmış bir bütünlük hâlinde doğar. Bunun sonucunda bilmin bütünlüğü de bölümlenişi de Düşünceye uygun tarzda şekillenir...

Kimse, temelinde Düşünce yatmayan bir bilim vucuda getirmeği denemez. Yalnız, bilim kuran birinin, başlangıçta bilimine uyguladığı tasarımın, öyleki tarifinin, Düşüncesine uygun düşmesi pek nadir rastlanırlar bir olaydır. ⁽³⁸⁾ Çünkü Düşünce ile onun bölümleri başlangıçta tohum hâlinde akılda saklı durur. Çok dikkatle yakından gözleyen biri bile bu tohumu farketmekte güçlük çeker...»⁽³⁹⁾

Az önce belirtildiği üzere, evrene ilişkin sistemlerin yanında evreni aşanlar da vardır. Birincilere Kant, «transsendental» derken, ikincilere de «transsendent» adını takmıştır. Bu bakımdan «transsendental» ile «transsendent» Kant için ayrı ayrı şeyler ifade etmektedirler. Ona göre, keskin bir zekâ baştan neyin sorulabilip sorulamayacağını kestirmelidir. «Çünkü soru, baştan yanlış koyulmuşsa, dolayısıyla da, yersiz cevapları gerektiriyorsa, soranı utanılacak durumlara sokacağı gibi, karşılık verecek kişiyi de yanlış cevaplarda bulunmağa sürükleyecektir...»⁽⁴⁰⁾ İmdi belli bir mesele -düşünce- çevresinde dönenip kendi kavramca kuruluşu içerisinde çelişkilere düşmeyen, ayrıca duyulur dünyadan hammaddelelerini derlemeği ihmal etmeye Kant, «transsendental mantık -sistem-» demiştir. Şu hâlde «transsendental mantık», soru'nun baştan doğru konulmasının, böylelikle de yanlışlığa yer bırakmayan bir cevabın bulunmasının yolunu düzenler. «Transsendental mantık» nitekim, «duyulabilirliğin çokçeşitliliğini a priori olarak hazır bulur... Ancak, düşünüşümüzün kendiliğindenliği, bu çokçeşitliliğin, ilkin belirli bir tarzda edinilmesini, ardından elden geçirilmesini, parçaları arasında bağlantı kurulup buradan da bilginin üretilmesini gerektirir. İşbu işleme ise, SENTEZ adını veriyorum.»⁽⁴¹⁾

Buna karşılık, **deneylenebilirlik sınırlarına** (Erfahrungsgrenze) tevavüz edip bunları ihlal eden bir ilkeye Kant, «transsendent» adını vermiştir. Böyle bir ilkeden hareket eden, «düzmece vargılar» a (Trugschlüsse) ulaşacaktır.⁽⁴²⁾ Bu çeşit mantık yapısını barındıran -deneylenebilir evreni aşan- bir sistemdeki yanlışları gidermeye imkân yoktur. Çünkü onlar, bir yanda kanıtlanamaz bir özellik taşıırken, beri yanda da vazgeçilmez niteliktedirler. Kant, buna örnek olarak «evrenin zamanca başlangıcı vardır» önermesini göstermiştir.⁽⁴³⁾

Yine Kant, nesnelere özünü (Gegenstände an sich) bilemeyeceğimizden, şeylerin kendilerine (Natur der Dinge) dair ilkeler koyamayacağımızı bildirmiştir. Demekki '**doğa yasaları**' dediğimiz önermeler, doğanın kendisinden çekip çıkarılmış olamaz; olsa olsa doğada olup bitenlerin bize yorumlanmasının ürünüdürler. Bunlar, doğayı doğrudan doğruya ilgilendirmezler. Yalnızca bizim ona karşı takındığımız tavra çekidüzen verebilirler -tavrımızı bize ayarlatırlar.⁽⁴⁴⁾

Hiçbir esaslı felsefe sistemi 'varolanlar' tabanından kalkıp ötünde sonunda 'nesnelere özünden' yakalamak ihtirasından kendisini kurtarmaz. Ancak, bu 'ihtiras'a saplanıp kalmayan, gerek vakalara gerekse kendi mantık düzenine dayanarak kendisini sarsıp eleştirebilen sistemler, zamanla bilimlere zemin hazırlamışlardır. İşte bu sebeple, söz konusu sistemlerin meydana getirdiği aşağı yukarı üç bin yıllık 'bir geçmişe sahip uzun ve tutarlı, ama aynı zamanda çokçeşitliliği barındıran geleneğe FELSEFE-BİLİM diyoruz.

Özelliklerinden az önce bahsettiğimiz **felsefe-bilimin** yönelmiş olduğu yolun tersine sapsmış, dolayısıyla da git gide kemikleşip 'evreni yaşam' **doğmalar** hâlini almış felsefi yapılar da, **SPEKULATİV METAFİZİK** sistemleri (45) oluşturmuşlardır. Nasıl **felsefe-bilim**, 'bilimsel' dediğimiz **TEORİ**'leri üretmişse; **speklativ metafizik sistemlerin** de kimisi, zamanla **ÖĞRETİ**'ler (doktrin'ler) ile **İDEOLOJİ**'leri doğurmuştur.

Ancak, birbirinden pek farklı bu iki felsefe yapma tutumu, aynı oranda olmasa bile, yüzyılımızı baştan aşağıya belirlemiş olduğunu söylemek, fazla cüretli bir iddia olmasa gerek.

— IV —

S O N U Ç

Bu çalışmamızın başından beri anlatmağa, açıklamağa, belirlemeğe çaba harcadığımız **FELSEFE-BİLİM**, **GENEL FELSEFE** diye adlandırılıp da ucu bucağı seçikçe sınırlandırılmayan alanın bir tarihî-sistematik kesimidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, **GENEL FELSEFE**'nin **felsefe-bilimden** başka, birtakım tarihî-sistematik kesimleri daha vardır. Bunlara **felsefe-bilim** şeklinde görünümüne çıkan, 'tezahür eden' **felsefe yapma** tavrı açısından baktığımızda, bunları '**felsefemsi**' tutumlar diye nitelendirmemiz gerekecektir. Çünkü bunlarda, her şeyden önce, ileri sürülmüş önermelerin, biçimsel mantığa ve deneye dayalı ölçüler çerçevesinde belgelenip denetlenmesi şeklinde görülen kaygı, henüz **ilke** hâline gelmemiştir. Bu yüzden de **FELSEFEMSİ TUTUMLAR**, kanıtlanmağa, eleştirilip denetlenmeğe **yapısı gereği** ihtiyaç göstermeyen **İNANÇ SİSTEMLERİ**'yle, ve ayrıca bunlara bağlı olup gündelik hayat tecrübeleri (46) tarafından beslenen **BİLGELİK (HİKMET) BİNALARI**'yla çoğu kere iç içe gözüktürler. Bunun, tarihteki en belirgin örneklerine, Çin -dolayısıyla da Japon, Tibet, Orta Asya-, Hint, Eski İran ile Eski Mısır düşünce geleneklerinde; ayrıca da, yer yer tasavvufta -onun felsefi sayılabilecek meselelerle ilgili yörelerinde- rastlayabiliriz.

Köklerini terihöncesi Mesopotamya ile Mısıra uzatmış, sonra da tek tanrılı vahiy dinlerince biçimlenmiş bulunan, coğrafi saha itibarıyla de aşağı yukarı İndüs ırmağı ile Ural-Altay dağlarının batısında kalan bütün bir dünyanın maddî ve manevî belirleyicisi olmuş **BATI MEDENİYETİ** içerisinde gelişen **FELSEFE-BİLİM**, tarihi boyunca başlıca üç merhaleden geçmiştir :

Eskiçağ Ege, Ortaçağ İslâm-Yahudi-Hıristiyan ve nihâyet Yeniçağ Avrupa felsefe-bilim gelenekleri.

Ancak, Batı medeniyet çevresinde FELSEFE-BİLİM'in yanında, daha önce dahî bahsetmiş olduğumuz üzere, FELSEFEMSİ tutumlar olarak da niteleyebileceğimiz, SPEKULATİV METAFİZİK SİSTEMLER de boy atmıştır. Bu bakımdan BATI FELSEFE tarihini tümüyle FELSEFE-BİLİM in, dolayısıyla da, POSİTİV DÜŞÜNCE'nin gelişme süreci olarak kabul etmek yanlıştır. Ne var ki **felsefe-bilim**, dolayısıyla da, **pozitiv** diye nitelediğimiz düşünce türü, başlıbaşına tutarlı bir anlayış olarak ilk defa Batı medeniyet çevresinde ortaya çıkmış; yine orada gelişip günümüzdeki hâline ulaşmıştır. Yalnız, çok önemli bir noktayı da bu arada unutmamalıyız : Tarihte hiçbir olay, öncesiz değildir. Her olayın nedenleri ve etkileri vardır. İşte bu bakımdan tümüyle **Batı Felsefe Tarihini, Doğu Felsefi** -bakış açısına göre '**Felsefemsi**'-Düşünce Gelenekleri'nden kopuk ve soyutlanmış ele almamız, bir yandan Batıda **pozitiv düşüncenin** gelişimini doğru öğrenip anlamamızı önleyecek; öte yandan da, böyle tek taraflı bir tutum, zihin alanında insanlığın kaydettiği olağanüstü başarıları eksikçe değerlendirmemize yol açacaktır.

Aşağı yukarı Çinli efsanevi bilge hükümdar Fu-hi'nin yaşadığı devire, (47) yâni M. Ö. III. bine değin geri götürülebilecek olan FELSEFE nin tarihî serüveni, kesintisiz bir gelişme çizgisi hâlinde izlenirse ancak, insanlığın beyninden kaynaklanıp ellerinde yoğrularak somutlaşan şaşırıcı eserlerini anlayıp takdir edebiliriz.

EKLER İLE KAYNAKLAR

- 1) Teoman DURALI: «CANLILAR SORUNUNA GİRİŞ» - «Biyoloji Felsefesiyle İlgili Araştırma» -, 80. s.; İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları: 3102, İstanbul, 1983.
- 2) Teoman DURALI: «BİYOLOJİ FELSEFESİNE GİRİŞ DENEMESİ», 163. s.; «Felsefe Arkivi», Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1981.
- 3) Bkz: Teoman DURALI: «CANLILAR SORUNUNA GİRİŞ», 81. s.
- 4) Anadolu yarımadasının tüm batı, Mora ile Teselya yarımadalarının doğu, Makedonya ile Trakya'nın güney, Girit Adası'nın kuzey kıyılarıyla çevrilmiş bulunan, söz konusu kıyılar arasında da irili ufaklı bir sürü adanın serpilmiş durduğu havzaya Ege denilir.

Coğrafi konumu ile iklim şartları bakımından bu havza Akdeniz'in devamı gibi görülebilir. Bununla birlikte, M. Ö. IX. yüzyıldan sonra bu havzanın özellikle Güneybatı Anadolu kıyılarında görülmeğe başlanan medeniyet, kendisinde büyük çapta etkilendiği İLKÇAĞ AKDENİZ MEDENİYETİ'nden kayda değer ölçülerde farklı bir görünüm sunmuştur.

Özellikle M. Ö. VI. yüzyılda ESKİÇAĞ EGE MEDENİYETİ, bu çalışmanın çerçevesinde ayrıntısına giremeyeceğimiz belli birtakım iktisadi, siyasi ve toplumsal şartların etkisiyle, Batı Anadolu -Milet'te, Bodrum'da, İstanköy'

de-değişik bir mecraya girmiştir. Daha önce yeryüzünün başka yörelerinde görülmemiş bir süreç burada başgöstermiştir: İnsana, varlığa, doğa ile evrene ilişkin sorular, zihinleri uğraştırmağa başlamış; ve bunlara, cilkece, olayları aşmayan, doğa'nın öte'lerinden medet ummayan cevapların araştırılmasına girişilmiştir. Varoluşa, varlığa, insana, topluma, ahlâka, üretim ile tüketime, doğa ile evrene ilişkin cüzi ve külli her çeşit mesele, akh ve deneyi esas almış sistemler çerçevesinde incelenip halledilmeğe çalışılmıştır. Bu yepyeni düşünme ve araştırma tavrından M.Ö. v. yüzyılda Sokrates ile Eflâtun'da FELSEFE'nin, giderek IV. yüzyılda Aristoteles ile Teofrantos'a FELSEFE-BİLİM'in ortaya çıkmağa başladığını görüyoruz.

Aklı ve deneyi esas aldığından, dolayısıyla, mistik unsurları elden geldiğince elemek kaygısını güttüğünden, 'pozitiv diye nitelenen düşünme-araştırma geleneğinin bu ilk merhalesi, yaklaşık olarak M. Ö. VI. yüzyıldan Hıristiyanlığın ortaya çıkışına değin sürmüştür. Söz konusu 'pozitiv düşünme-araştırma geleneğinin ilk merhalesine, bunun ortaya çıkıp serpildiği dönemden ve coğrafi mevkiinden ötürü, ESKİÇAĞ EGE diyoruz. 'Pozitivleşme' eğiliminde gözükken sözünü ettiğimiz düşünme-araştırma geleneği, görüldüğü gibi, özelliği bakımından, İLKÇAĞ'ın mistik motiflerle bezenmiş öteki düşünme-araştırma tutumlarından kökdü bir biçimde ayrılmış, bunun sonucunda da kendisine has bir adla anılması zorunluluğu doğmuştur. Nihâyet, sözünü ettiğimiz gelenekten etkilenip feyzini almış olanı, ESKİÇAĞ EGE MEDENİYETİ diye adlandırıyoruz.

İslâm, Yahudi ve Hıristiyan Ortaçağ; Lâtin, Germen ve İslâv Yeniçağ Avrupa kültür öbeklerini kucaklayan Batı dünyasının tarihindeki ilk basamağı oluşturan ESKİÇAĞ EGE MEDENİYETİ'ni belirli bir kavmin tekelinde görmek vahim bir hatadır. Tarihte her ne vakit belli bir yörede medeniyet alanında önemli bir hamle kaydedilmişse, orada ortak bir bildirişme aracına ihtiyaç duyulmuştur. Nasıl İslâm Ortaçağında Arapça, Hıristiyan Ortaçağında Lâtince genelgeçer bildirişme aracı olmuşlarsa; ancak bundan dolayı bunlardan birine Arap, öbürüsü neyse Lâtin medeniyeti denilemezse; aynı şekilde İlkçağ Ege havzasını ortaya çıkmış medeniyet çevresinde Eski Yunanca ortak dil olarak kullanılmış olmakla birlikte, buradaki medeniyete Yunan demek fâhiş bir hata olur. Söz konusu medeniyet 'çorbasında kimlerin 'tuz'u bulunmamış ki: Batı Anadolunun, Sicilyalınsının, Güney İtalyalınsının, Giritlisinin, Rodoslusunun, Makedonyalınsının, Trakyalınsının, Atinalınsının, Teselyalınsının, Epirlinin, giderek Bizantionlunun, kuzey ile güney Karadenizlinin, Kıbrıslının, Fenikelinin, uzey Afrikalının, güney Galyalınsının, İberiklinin, Mısırlının, öyleki uzaktan da olsa, Hititlinin, Frigyalınsının, Lidyalınsının, İranlınsının, İsrailinin, Asurlunun, Babilinin v.b.

Belli bir zaman süresince ortak bildirişme aracı şeklinde bir dili, 'geçerakçe' olduğu belirli medeniyetin sıfatı olarak kullanırsak, bu durumda günümüzde içerisinde yaşadığımızı İngiliz medeniyet'i dememiz gerekirdi; çünkü çağımızda en genelgeçer dil, İngilizcedir.

- 5) Emile BREHIER: «LA PHILOSOPHIE ET SON PASSE», 57. s.; P. U. F., Paris, 1940.
- 6) Poolla Tirupati RAJU: «OOSTERSE EN WESTERSE WIJSBEGEERTE», 323. s., İngilizce aslından Felemenkçeye çeviren: A. J. Kern; Het Spectrum, Utrecht, 1966.

7) P. T. RAJU: A. g. e., 326. s.

8) Krz.: Nermi UYGUR: «FELSEFENİN ÇAĞRISI», 101. s.; I. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1971.

9) Geniş anlamda METAFİZİK, günümüzün önde gelen bilim teorikçilerinden Marx Wartofsky'ye göre, «teorik anlama gücümüzü olabilir kulan alternatif kavram çerçevelerini eleştirici ve sistemli bir biçimde ifade eden en genel yöntemdir... Metafizik, anlama gücümüzün bu asli yapılarını mükemmel bir ifade kabiliyetiyle, dolayısıyla da, eleştirebilirlikle şu üç temel tarzda anlatıma kavuşturur: Atıf (reference), yapı ve soyutlama.

Bunlar da bilimde teori kurmanın şartlarıdır» -Marx WARTOFSKY: «METAPHYSICS AS HEURISTICS FOR SCIENCE», 123. s., «Boston Studies in the Philosophy of Science», derleyenler: Robert S. Cohen ile Marx Wartofsky; D. Reidel, Dordrecht, 1964 - 1966.

Şu hâlde METAFİZİK, günümüzün bir başka önde gelen bilim teorisi Joseph Agassi'ye de göre, bilimdeki teorilerin kavramları ile malzemelerini sağlayan bir kaynaktır, anbar'dır -bkz: Marx WARTOFSKY: A. g. k., 144. s.

Ama metafizik, sâdece bilimlerin teorik kuruluşunun kaynağı, desteği, payandası görevini görmez. O asıl, bütünleşmiş, bağdaşmış, tutarlı, eleştirici tavırlı bir değerlendirme demek olan akla dayalı bir dünya tasavvurudur; kısacası, gerçekliğin bir örneği, bir modeldir -bkz: Marx WARTOFSKY: A. g. k., 154. s.

Gerçeklik ise kendi başına bir varlık değildir. O, biyo-kültürel bir sürecin ürünü olan insanın, ürünü olduğu sürece uygun bir tarzda kendisine, çevresindekilere, nihâyet evrene bakışını ve bütün bunları algılayışını ifade eder. Bu bakımdan bizdeki 'geçerlik duygusu' ile 'sağduyu', 'benliğimizin 'koordinat'ları durumundadırlar. Nitekim 'sağduyu', biyo-kültürel bir varlık olarak kişinin, kendisine, çevresine, nihâyet evrene çevirdiği 'göz'lerinin, görmesini olabilir kılacak gerekli malzemeleri ve şartları hazırlayan maddî ve manevî imkânları değerlendirme istidadıdır. Daha açık bir anlatıyla, sağduyu, toplum mensubu insanlara olağan yasayışlarında kılavuzluk eden ve en sıkı, en amansız sınamalardan dahî alınun akıyla çıkabilmiş gelenek, görenek, töre, âdet, kural, kanun çeşidinden bağlayıcılığı bulunan ve her ân başvurulabilir, bununla birlikte son derece kaypak olan kavram belirlenme dizisidir.

İşte, metafiziğin gördüğü iş, sağduyunun en derin, en yaygın, en kökleşmiş taraflarını sistemli ve aydınlık bir biçimde belirlemektir. Bunu da metafizik, eleştirel yöntemle başarır. Demekki sağduyunun ahlâk kesiminde inançlar ile yapıp etmelerin; kosmoloji kesimindeyse efsanelerin eleştiri konusu kıldıkları ortamlarda felsefî düşünüş ortaya çıkmıştır. Eleştiriciliğin 'hedef tahtası'nı her zaman 'ezeli-ebedi hakikat' olarak kabul gören tümel-ler, külliler oluşturmuştur. Eleştiri tanımayan bir sağduyu, gelenekleri, görenekleri, âdetleri, kurallar ile kanunları 'ezeli-ebedi hakikatlar' şeklinde dogmalastırıldığında, karşımıza belli ifade örgüsünü haiz bir inanç ve eylem sistemi çıkar. Yine de, dogmalanmış, yâni kendisini eleştiriye kapatmış dahî olsa, kanunları, töreleri, gelenekleri, görenekleri, âdetleri, eylem kuralları ile haram sayılan şeyleri kuşatıp tayin eden tutarlı, tıkHz bir örgü, artık eleştiriye uğrayabilecek bir kıvama erişmiş sayılabilir -bkz: Marx WARTOFSKY: A. g. k., 164. ile 165. sayfalar.

İşte, sağduyu tabanından hareket edip oradan aldığı binbir çeşit unsuru eleştirici bir tavırla değerlendirerek yeni sentezlere varan geniş anlamdaki 'metafizik'i, sağduyu tabanından pek uzaklaşmadan, geniş çapta onun parçalarını dışı kapalı, eleştirisiz bir tutumla sistemlice işleyen dar anlamdakinden, yani 'speklativ metafizik'ten titizce ayırmak gerekir. Daha önce de çeşitli vesilelerle belirtmiş olduğumuz üzere, birincisi FELSEFE-BİLİM'in kaynağı, düşünce ve kavram açısından 'hammadde anbarı' ve 'hâmi'si olmuş; ikincisiyle İDEOLOJİ'lere 'tarıh' etmiştir.

- 10) Nermi UYGUR: «FELSEFENİN ÇAĞRISI», 101. s.
- 11) 'Felsefe' - 'Metafizik' - 'Spekulasyon' kavramları arasındaki bağıntıların ayrıntılı ve karşılaştırmalı açıklanışı için bkz: Teoman DURALI, «CANLILAR SORUNUNA GİRİŞ» 38. ile 40. sayfalar arası.
- 12) Krz: Immanuel KANT: «KRITIK DER REINEN VERNUNFT» (BXIII); Inselverlag, Leipzig, 1933.
- 13) Krz: Hilmi Ziya ÜLKEN: «VARLIK VE OLUŞ», 28. s.; A. Ü., Ankara, 1963.
- 14) Kuvve olarak bilir.
- 15) Bundan dolayı da, ilk nedenlerin bilimi, ikinci nedenlerinkine oranla sofiya (hikmet, bilgelik) sanını kazanmağa daha layıktır.
- 16) ARİSTOTELES: «METAFİZİK» («Métaphysique»), Fransızcaya çeviren: J. Tricot, önsöz: A. Diès; Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1933; «Tön Meta ta Füzika» - A Revised Text with Introduction and Commentary by Sir W. David ROSS -, Oxford, 1924.
- 17) «LEXIQUE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE D'IBN SİNA», düzenleyen: A. -M. GOICHON; Desclée de Brouwer, Paris, 1938.
- 18) Teorik bilim: hē theôrêtikē epistēmē: el-ilm el-nazari.
- 19) Uygulamalı bilim: hē prakttikē epistēmē: el-ilm el-ameli.
- 20) Burada 'etkin', 'hedefin gerçekleştirilmesine yönelik', yani 'enteleheia' anlamındadır.
- 21) Doğa bilimi, fizik: hē ouzikē epistēmē. hē füzikē: ilm el-tabii.
- 22) Matematik: Tön mathematikōn: el-ilm el-riyâzi.
- 23) İlk felsefe: prima philosophia: hē proûtē filozofia: el-felsefet el-ülâ.
- 24) İlk neden: causa prima: to prōton aittion: el-illet el-ülâ.
- 25) İlahiyat: scientia divina: theologia: el-ilm ilâhi.
- 26) İBN SİNA: «METAPHYSIK» - «Das Buch der Genesung der Seele» -, 2., 3., 4., 23., 24., 25. sayfalar, Arapça'dan Almanca'ya çeviren: Max Horten; Verlag von Rudolf Haupt, Halle, 1907.
- 27) René DESCARTES: «LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE», 42. s.; J. Vrin, Paris, 1970.
- 28) Wilhelm Gottfried LEIBNIZ: «NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN», IV. Kitap, XXI. bölüm, 1., 2., 3. satırlar, 464. s.; Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- 29) Immanuel KANT: «Logik» - «ein Handbuch zu Vorlesungen», «Einleitung», III (IV/26f) -, bkz: Rudolf EISLER: «KANT-LEXIKON», 420. s.; Georg Ohms, Hildesheim, 1964.
- 30) Immanuel KANT, bkz: Rudolf Eisler: A. g. yer.

- 31) José ORTEGA Y GASSET: «Epigo» a la «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA» por Julián Marias, 488. s.; Revista de Occidente, Madrid 1974.
- 32) Xavier ZUBIR: «Prólogo a la Primera Edición» de la «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA» por Julián Marias, xxx. s.
- 33) Genellikle, yeni spekulativ metafizik sistemciliğinde, FELSEFE'nin, doğrudan doğruya OLAYLAR'dan kalktığı ileri sürülür. Nitekim bu görüşün veziz ifadesini Edmund Husserl'de buluyoruz: «Felsefe, mevcut felsefelerden değil, fenomenlerden hareket etmeli; başka bir deyimle, yine şeylere dönmeli» -bkz: Takıyettin MENGÜŞOĞLU: «FELSEFEYE GİRİŞ», 157. s.; Remzi Kitabevi, İstanbul, III. baskı: 1983 (I. baskı: 1957).

Bu kanaattan kalkılarak felsefe'nin özerk bir alan olduğu, böylelikle de şu yahut bu bilimin kulu kölesi olmaktan çıktığı savunulur olmuştur -bkz: Takıyettin MENGÜŞOĞLU: A. g. e., 158. s.

Oysa: Tek tek 'şeyler'i ele alıp incelemek, öteden beri POSİTİV tavrılı FELSEFE'nin meselesi olmamıştır. Zira FELSEFE, temelde, ilkin Sokrates'te gördüğümüz gibi, bir KAVRAM araştırmasıdır. Kavramların başında da, her 'şeyimiz'le dönüp dolaşıp kendisine dayandığımız VARLIK gelir. Nitekim Aristoteles'in indinde de, FELSEFE'nin asli işi, «kendî başlarına birer araz olma durumundaki tek tek şeyleri değil de, bunların temelde birer varlık olmalarından dolayı, VARLIĞ'ı incelemektir...» Demekki bu tek tek şeyleri yahut varolanları FELSEFE değil; geleneksel olarak, onun çatısı altında yer alan, ve belirli bir varlık alanını kendilerine konu edilen BİLİM'ler araştırır.

«...Fizik» diyor Aristoteles, «varolanları, şeyleri varlık olarak değil, ama, bunların hareket'leri bakımından arazları ile ilkelerini ele alır. Hâlbuki ilk felsefe, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, şeyleri, varolanları taşıyan VARLIK TABANINI (hüpekeimenon) araştırır» -«METAFİZİK», K, 4, 1061b (25-30).

Peki VARLIĞ'ın durumu nedir? Bu soru'nun cevabı, Kant'ta gördüğümüz gibi, «Sein ist offenbar kein reales Predikat...»; yani, «VARLIK, GERÇEKLİĞ'in PARÇA'sı (yüklemi) DEĞİL'dir...» Öyleyse VARLIK, «bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi belirleyici bir kavramdır. O sâdece, bir şeyin yahut belirli birtakım belirlemelerin kendisindeki konumudur. Mantıkta ise yargının rabıtası (copula'sı) olarak kullanılabilir ancak. Nitekim '~dır' ('ist') burada, yüklem, özneye olan bağıntısına işaret eder...» -«KRITIK DER REINEN VERNUNFT» B826/B827.

Şu hâlde FELSEFE'yi, 'şeyler'le uğraşan, 'şeyler'i araştıran bir -sözüm-ona- BİLİM olarak benissemek, ilkin, bizi alanları karıştırmak yahut sınırları tanımamazlıktan gelmek, öncülde söz konusu olandan bambaşka bir sonucun çıkarılmasında türünden yanılgıya sürükler. Bu çeşit yanılgılar, mantık yazınında (litérature'ünde) 'ignoratio elenchi' ('tağ'yir-i mubhas') terimiyle;

İkinci olarak da, madem FELSEFE, 'şeyler'i araştırır, o hâlde bunların, 'ne menem şeyler' olduğunu da belirtmek gerekir. Taşlarla, madenlerle, yer tabakalarıyla uğraşıyorsa, geolojidir; canlılara eğiliyorsa, biyolojidir; evrenin oluşumuyla yahut gök cisimlerinin hareket tarzlarıyla ilgiliyse, kosmoloji yahutastromonidir, v.b.

Nihâyet, çalışmamız boyunca FELSEFE-BİLİM anlamında FELSEFE'nin tarifi konusunda öne sürülenleri toparlayacak olursak, şu sonucu çıkarımlayabiliriz:

FELSEFE,

1 — a) Bütün bilimlerin, görevleri (fonction'ları) gereği, edinmek zorunda oldukları BİLGİ'nin genel şartlarını - mantık yapısını - tarzları ile çeşitlerini belirlemek ('déterminé' etmek): BİLGİ ÖĞRETİSİ (épistémologie);

b) İnsanların gerek toplum hâlindeki - üst/ast, yöneten/yönetilen, öğreten/öğrenen, öğretilen/öğrenilen, üretim/tüketim, üreten/üretilen, tüketen/tüketilen, seven/sevilen, yaşlı/genç, anne - baba/çocuk, kadın/erkek, akrabalık, dostluk ilişkisi âdet ve töreleri - gerekse birey olarak - cesaret, fedâkarlık, çıkar, hırs, kibir, gurur, şeref, saygı, izzet, nefis tutumları ve irâde hürfûğü - yaşayışlarına bakarak, burada az çok genele - 'evrensel'e - varacak kuşatıcılıkta kurallar ('Maxime'ler) tesbit etmek: AHLÂK (éthique);

2 — a) değişik varlık alanlarına ilişkin 'şeyler'i inceleyen tek tek bilimlerin teorik ifâdelerini genelleyip sistemleştirmek, bu suretle o belirli bilimden hareket ederek kuşatıcı bir görüş, bir dünyatasavvuru ortaya koymak: Kuantum mekaniğinin felsefesi, biyoloji felsefesi gibi;

b) Yine o kendisinden hareket edilen bilimin işleyişi incelenerek, onu, kendisine uygun gelebilecek bir mantık düzenine kavuşturmak: Öklides geometrisinin, klâsik mekaniğin aksiyon sistemi ile metodolojisi gibi.

Görüldüğü gibi, 'felsefesi'ni bulamamış bir 'deneysel (empirique) araştırma etkinliği', henüz 'bilim' aşamasına ulaşmış sayılmaz. O, olsa olsa 'fen' (technique) düzleminde. Aynı şekilde, belli bir 'varlık alanı'nı belirli bir (technique) düzleminde. Aynı şekilde, belli bir 'varlık alanı'nı belirli bir 'bilim' aracılığıyla kendisine 'kalkış tabanı' olarak almamış bir 'felsefi araştırma etkinliği', 'pozitiv' sanıyla nitelenemez. Onun, 'speklativ' bir değeri bulunabilir ancak.

FELSEFE'nin, AHLÂK alanı DIŞINDA, OLAYLARLA, YANI ŞEYLERLE DOĞRUDAN DOĞRU İLİŞKİ KURMAMASI, ARAYA BİLİMİN GİRMESİ, birinin, öbürüsünün güdümünde olması anlamına asla gelmez. Çünkü: FELSEFE ile BİLİM, birbirlerinden BAĞIMSIZ, AYRI birer DÜŞÜNME-ARAŞTIRMA TUTUMU değildir. Felsefe SİZ BİLİM, Bilimsiz de FELSEFE olamaz.

- 34) Alber EINSTEIN - Leopold INFELD: «DIE EVOLUTION DER PHYSIK», 24. s.; Röwohlt, Münih, 1970.
- 35) Nesne yahut vaka tababına bağlı kalındıkça, 'Gerçeklik'ten değil de, yalnızca 'gerçeklikler'den anlamlı tarzda söz açılabilir.
- 36) Kant, 'evren'i esas alan 'Gerçeklik'e «evren kavramı» yahut «dünya tasavvuru» («Weltbegriff», «conceptus cosmicus») adını vermiştir. Kendisine «evren kavramı» nı konu almış felsefe, «insan aklının gayelerine ilişkin (teleologia rationis humanae) bütün özlü (wesentlich) bilgiler arasındaki bağıntıların bilimidir. Felsefeciyse, akılyürütme canbazı (Vernunftkünstler) olmayıp insan aklının yasanmasıdır» - «KRITIK DER REINEN VERNUNFT» (B867).
- 37) Immanuel KANT: «KRITIK DER REINEN VERNUNFT», drittes Hauptstück: «Die Architektonik der reinen Vernunft» (B860); ayrıca bkz. Rudolf EISLER: «KANT-LEXIKON», 524. s.
- 38) Kant'ın bu görüşü, Aristotelesinkisini dikkati çekecek kadar andırmaktadır - ktr: «HAYVANLARIN OLUŞMASINA DAİR» («De Generatione Animalium») (760b/28).
- 39) Immanuel KANT: KRITIK DER REINEN VERNUNFT» (B862).

- 40) Immanuel KANT: A. g. e., B82 (20), B83
- 41) Immanuel KANT: A. g. e., B102.
- 42) Immanuel KANT: A. g. e., B353.
- 43) Immanuel KANT: A. g. e., B354.
- 44) Immanuel KANT: A. g. e., B358.
- 45) Bkz. bu çalışmanın 6., 11., 18. ile 19. sayfalarına - hep 'metafizik' konusunun işlendiği yerler.

46) **TECRÜBE:** Belirli bir sisteme yahut teoriye dayanmaksızın günlük yasayış sırasında edindiğimiz ve bu arada maddi ve manevi varlığımızı sürdürmemiz bakımından zaman zaman hayati önem taşıyabilen bilgiler ile beceriler, tecrübe dağarımızı meydana getirir. Tecrübe, şu hâlde bir eylem ve bunun sonucunda kazanılmış -olumlu yahut olumsuz- bir değerdir.

DENEY; özellikle bilimlerde belli bir teori çerçevesinde meydana getirilmiş olan bir varsayımın geçerli olup olmadığını sınamak üzere, suni bir ortamın oluşturulması ve eldeki varsayımın içerdiği henüz düşünce hâlindeki unsurların, oluşturulmuş ortamda maddi şartlar altında yoklanmasıdır, denetlenmesidir. Bu türlü suni ortamlar, genellikle laboratuvarlarda oluşturulur. Ne var ki, özellikle önceki çağlarda, ama bugünde hâlâ zaman zaman laboratuvar çeşidinden suni ortamların meydana getirildiği yerlerin dışında, süreçler yahut varolanlar, kendi çevreleri içerisinde doğal yapıları ile işleyişleri sapırılıp bozulmaksızın izlenir. Öncelikle astronomide, biyolojinin kimi kesimleri ile birtakım toplum bilimlerinde uygulanan bu yöntem **GÖZLEM** denir.

Gözlem ile **Deneyi** benimsemiş düşünme ve araştırma tutumları, **DENEYSEL** (empirik) bilimlerde - **DENEY** bilimlerinde - yer alırlar.

Deneysel bilimlerde - yahut **deney** bilimlerinde - deneylerin ve gözlemlerin yapıp kovuşturulduğu kesime **DENEL** (eksperimental); deneylerden ve gözlemlerden elde edilmiş verilerin değerlendirilip de teorilerin kurulduğu kesime **TEORİK** alan diyoruz.

- 47) Nyoiti SAKURAZAWA: «LE PRINCIPE UNIQUE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE D'EXTREME ORIENT», 21. s.; Vrin, Paris, 1931.

ESKİ TÜRK DEVLET ANLAYIŞI VE KUTADGU - BİLİĞ

Doç. Dr. Mahmut Arslan *

Kutadgu-Bilig, 1070 yılında yani Malazgirt Savaşı ile Anadolu kapılarının Türklere açılışından tam bir yıl önce Kaşgar'da YUSUF HAS HACİB adlı, hem düşünür ve hem de devlet adamı olan bir Türk tarafından kaleme alınmıştır. Eski Türkçede «Devlet Yönetme Bilgisi» anlamına gelen bu eser, daha sonraki yüzyıllarda birçok devlet adamı ve hükümdarın «Baş-ucu» kitabı olmuştur.

Nitekim, Uygur yazısına sempatisi ve merakı olan Fatih Sultan Mehmed'in egzersiz albümünde Kutadgu-Bilig'den parçalar da bulunmaktadır. Fatih'e Baysungur tarafından gönderilen bu Kutadgu-Bilig, İstanbul'da oturan Heratlı Abdürrezzak Bahşı tarafından kopya edilmiştir. Z. V. TOGAN'a göre, bir diğer «Kutadgu-Bilig' nüshasının Memlük sarayında okunduğu bilinmektedir.

«Kutadgu-Bilig'in şimdiye kadar bulunmuş ve Uygur harfleriyle yazılmış nüshalarından ilki, bugün Viyana Devlet Kitaplığında bulunmaktadır (Viyana Devlet Kitaplığı Katalogu, C. III, s. 269). M. S. 1440'de Afganistan'ın Herat Kentinde yazıldığı anlaşılan bu nüsha, kaleme alınışından otuz altı yıl kadar sonra Anadolu'ya, Tokat kentimize ve oradan da İstanbul'a getirilmiştir. Nihayet, «Osmanlı İmparatorluk Tarihi» (Geschichte des Osmanischen Reiches) adlı ünlü eserin yazarı Oryantalist JOSEPH von HAMMER, Avusturya'nın İstanbul konsolosu bulunduğu sırada, bu nüshayı Sahhaflar Çarşısından satın alarak Viyana'ya götürmüş ve Devlet Kitaplığı armağan etmiştir. Şimdi adı geçen kitaplıkta korunmakta olan bu eserden ilk defa JAUBERT söz açarak 1825'de Journal Asiatique'de bir makale yayınlamıştır (JAUBERT A. Notice d'un manuscrit turc en caractères ouigoures, envoyé par M. de Hammer à M. Abel Rémuzat, journal Asiatique, Paris 1825, p. 39-52, C. VI; p. 73-95).

Sonraları Macar Oryantalistlerinden VAMBÉRY, adı geçen Viyana nüshasının bir kısmını Almancaya çevirerek yayınlamıştır (VAMBÉRY, A. Uigurische Sprachmonumente und das Kutadku-Bilik, Innsbruck, 1870).

Bu yayından bir süre sonra Kahire'de Hidiv Kitaplığında «Kutadgu-Bilig'in Arap harfleriyle yazılmış bir başka nüshası bulunmuştur.

(*) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Bunu üzerine ünlü Türkolog W. RADLOFF, Viyana ve Kahire nüshalarını karşılaştırdıktan sonra, Kutadgu-Bilig'in daha mükemmel bir metnini, özel Uygur harfleri dökürerek, Almanca çevirisi ile birlikte yayınlamıştır (RADLOFF, W. Das Kutadgu Bilik des Jusuf Chass-Hadsch ib aus Bälasagun, Petersburg 1891).

Ayrıca, Kazan Üniversitesi Arkeoloji ve Tarih Derneği, Prof. TOGAN'ı 1913'de Fergana'ya göndermiş. O da Nemengan kentinde gördüğü bir «Kutadgu-Bilig» nüshasının birkaç sayfasını, dönüşte Rus Bilimler Akademisine verdiği bir raporla birlikte yayınladı. Yeni «Kutadgu-Bilig» nüsha sahibinin ölmesi üzerine 1917'de FİTRET adlı bir öğretmen bu kitabın fotokopilerini aldirmaya başardı. Ayrıca FİTRET bu kitabın macerası hakkında bir makale de yazmıştır (FITRAT-RAHMETİ, Kutadgu-Bilig, Ungarische Jahrbücher, VI, Heft 1, Berlin-Leibzig 1927, s. 154).

«Kutadgu-Bilig'i ilk defa olarak felsefi ve kritik bir gözle OTTO ALBERTS adlı bir Almanla, MELİORANSKY isimli bir Rus bilgini incelemiştir (ALBERTS, O. Aristotelische Philosophie in der türkische Literatur des XI. Jahrhunderts, Halle 1900; MELİORANSKY, P. O. Kutadgu-Bilike Çingiz Xana, ZVO, XIII, St. Petersburg 1900).

MELİORANSKY'nin araştırmasından da anlaşılmaktadır ki, «Kutadgu-Bilig», yalnız Türkler arasında değil, Moğollar arasında da canlı bir ideoloji halinde yaşamaktaydı. Nitekim, Altınordu devletinin başkenti Saraycık'ta yapılan arkeolojik kazılarda, kenarlarına Kutadgu-Bilig'den cümleler yazılmış vazolar bulunmuştur. Bundan da şu anlaşılıyor ki, Kutadgu-Bilig halk arasında, öz-deyişler halinde de yaşamaktaydı.

En son olarak da R. R. ARAT, Kutadgu-Bilig'in, önce bugünkü Türk harfleriyle daha mükemmel bir metnini (ARAT, R.R. Kutadgu-Bilig I, Metin, TDK, Ankara 1947) ve daha sonra da günümüz Türkçesine çevirisini yayınlamıştır (ARAT, R. R. Kutadgu-Bilig II, Tercüme, TTK, Ankara 1949).

Bu kısa tarihçeden de anlaşılmalıdır ki, Kutadgu-Bilig üzerinde edebiyat, filoloji ve linguistik yönünden birçok değerli araştırma yapılmıştır. Herşeyden önce, XI. yüzyılın ikinci yarısında yazılan Kutadgu-Bilig, dünya ve Batı Edebiyatı Tarihi bakımından da «eskiliği» ile dikkati çekmektedir. Fransız Edebiyatının en eski ürünleri olan «Roman du renard» ve «Roman de lo Rose» XIII. yüzyılda yazılmıştır. İtalyan Edebiyatında DANTE, PETRARCA, BOCCACCIO, XIV. yüzyıl sonlarında yetiştiler. Daha önce İtalyan Edebiyatı diye bir şey söz konusu değildir. İspanyol Edebiyatında «le romancero» XII. yüzyıl ürünüdür. Alman dili, X. yüzyılda «Deutsch» yani avam-dili sayılıyor ve herhangi bir adı anılmağa değer edebî eser yaratamamış bulunuyordu. «Minnesinger» denilen

şato şato dolaşarak şarkı söyleyen ozanlar XI. yüzyıl başlarında ortaya çıktı. İngiliz Edebiyatı Tarihinde ise, «Eski İngiliz Devri» XI. yüzyıldan sonra başlar.

Ünlü Türkolog W. BARTHOLD'un, «XI. yüzyıl Türk dilinde böyle bir eserin yazılmış olması bir mucizedir» dediği Kutadgu-Bilig, sadece Türk Edebiyatı Tarihi bakımından değil, aynı zamanda Türk Sosyolojisi, Türk Devlet Felsefesi, Türk Kültür Tarihi açısından da ele alınıp incelenmesi gereken bir hazine olarak karşımızda durmaktadır.

«Kutadgu - Bilig» adı, çoğunlukla Türkçeye ve Batı dillerine «Mutluluk Veren Bilgi» şeklinde çevrilmiştir. Halbuki, özellikle son yıllarda «Kut» sözcüğü üzerinde yapılan etimolojik ve semantik çalışmalar, bu çeviri şeklinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, Kutadgu - Bilig'de tartışılan konuların üçte ikisi, bir hükümdarla veziri arasında geçen ahlak, siyaset ve devlet sorunlarına ayrılmıştır. Eğer biz «Kutadgu - Bilig'e, «Mutluluk Veren Bilgi» olarak çevirecek olursak, bu defa eserin adı ile içeriği arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Eski Türkçede «Kutadmak» (yani devlet yönetmek) fiilinin kökündeki «kut» sözcüğü, dilimizin en eski kültür ve politika terimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelişi Asya Hun hükümdarı Mete Han, Çin imparatoruna yazdığı bir mektupda «Tengri Kut'ı Tanhu» (Tanrıdan İktidar almış Hakan) lakabını kullanmaktadır. Göktürk Yazıtlarında Bilge Kağan, «Tengride Kut bolmuş» (İktidarını Tanrıdan almış) olduğunu sık sık tekrar ediyor. Daha bir çok belge bilgidan anlaşılmalıdır ki, «Kut», «mutluluk» değil, «siyasal iktidar», «egemenlik», «soveraineté», «staatsmacht» ya da «staatsgewalt» anlamlarında kullanılmıştır. Kutadgu - Bilig'den ve daha eski metinlerden anladığımıza göre «Kut», tam olarak, Roma Kamu Hukukundaki «imperium» ile eşanlamlıdır. Bütün bu belge ve bilgiler göz önünde tutulacak olursa, «Kutadgu - Bilig» adını, «Mutluluk Veren Bilgi» değil, «İktidara Ulaştıran Bilgi» ya da «Devlet Yönetme Bilgisi» diye, bugünkü Türkçeye aktarmak gerekir.

Eski Türk devlet anlayışına göre «Kut» (=siyasal iktidar), Gök Tanrı tarafından bir tek kişiye değil, onun mensup olduğu bütün aile üyelerine, «Hanedana» verilmiş sayılıyordu. İşte bu nedenledir ki, eski göçebe Türk geleneklerinden kağan ailesinin ya da hanedanın «kutsal lığı» açık olarak görülmektedir. Öyle ki, hükümdar ailesine ya da hanedana mensup olanların kanının akıtılması yasağı, Türkler müslüman olduktan sonra da devam etmiş ve hatta bu anlayış Osmanlı hanedanı için de geçerliliğini korumuştur. Hükümdar ailesine ya da hanedana mensup olanlar, öldürülmeleri gerektiğinde, kanlarının akmaması için, -çünkü o kan kutsal sayılıyordu - kendi oklarının kirisiyle boğduruluyorlardı.

Eski Türk devletlerindeki «Kut» yani «egemenlik» anlayışına gelince devlet hayatında, bugün olduğu gibi dün de, emretme hakkının, yönetilenler tarafından «zımnî» de olsa «meşru» sayılması gerekiyordu. Eğer başta «meşruluk» unsuru bulunmayan bir yönetici ya da yönetim varsa, bu bir «Zorbalık rejimi» (=Despotisme) demek oluyordu. Ayrıca biz, tarihte görülen devletlerin «meşruluk» ve «egemenlik» anlayışlarında da bazı farklılıklar görmekteyiz. Ünlü Alman Sosyologu MAX WEBER'e göre, üç çeşit egemenlik anlayışını birbirinden ayırmak mümkündür : a - Gelenekçi Egemenlik, b - Karizmatik Egemenlik, c - Meşru Egemenlik. Her tarihî toplum içinde egemenlik, ya örf-âdet, gelenek, görgü ve alışkanlık, ya dış bir kuvvet, güç ve otorite tarafından bir zorlama, ya da toplum fertleri arasında «zımnî» veya «fiilî» bir anlaşma ve sözleşme yoluyla ortaya çıkar. WEBER, halk kitlelerinde bulunması gereken, iktidar ve egemenliğin «meşruluğu» duygu ve düşüncesine çok büyük bir önem vermektedir. Ona göre, uzunca süren bir iktidar, bu «meşruluk» duygu ve düşüncesini kendiliğinden yerleştirip geliştirebilir. Kısacası gelenekçi egemenlik «meşruluğunu», eskiden beri devam edegelmekte olan düzenin ve hükümdar iktidarının «kutsallığı»ndan almaktadır. Böyle bir egemenlik anlayışında iktidarın iktidar olacağını, eskiden beri süregelen kuralları tayin eder. Egemenlik düşüncesinin, eskiden beri devam edegelen kurallara bağlanması, mevcut düzenin köklerinin tarihin derinliklerinde bulunması, «meşruluğun» dayanak noktasını oluşturur. Çoğunlukla, düzenin başlangıçtan beri bu şekilde mevcut olduğu fikri, dolayısıyla bugün de geçerli olması gerektiği görüşü, zamanla bir inanç sistemi haline alır. Böyle bir egemenlik anlayışının geçerli olduğu topluluklarda, yönetim ile ilgili kurallar ve kanunlar geleneksel bir nitelik taşır. Toplum içindeki anlaşmazlık ve uzlaşmazlıklar, geçerli olan adalet düşüncesine, «emsal»e ve geleneklere göre hükme bağlanır.

Konumuz bakımından önemli olan «karizmatik» egemenlik tipini de anlatırken M. WEBER, hükümdar ya da iktidar zümresindeki şahsi üstünlük ve meziyetlere dayanıyor. Örnek olarak bir din-önderi müritlerinin; bir peygamber ümmetinin kendine bağlılığını, kişiliğindeki insanüstü niteliklere inanılması ile sağlamağa çalışır. WEBER'e göre bu örnek sadece inanç ve din sistemleri için geçerli değildir. Olağanüstü bir kişiliği olan bir devlet adamı, yönettiği topluluklarda böyle bir inanç doğurabilir; buna dayanarak da bir otorite sağlayabilir. Anlaşıyor ki, karizmatik egemenlik, daha ziyade, hükümdarın ya da siyasî-önderin kişiliğine, onun insan-üstü yetenek ve meziyetlere sahip olduğuna dair, geniş kitlelerce beslenen inanca dayanmaktadır. Bu durumdan yararlanmasını bilen hükümdar, geleneksel «norm»ları korumakla kalmıyor, ayrıca topluma yeni hedefler gösteriyor, yeni emirler ve yeni yasalar koyuyor. WEBER diyor ki, genel olarak «karizmatik» lider, eğer bir din

önderi ya da peygamber ise mucize yaratması, eğer bir komutan ya da hükümdar ise kahramanlıklar göstermesi gerekir.

İşte, eski Türklerdeki hükümdarlık anlayışı, MAX WEBER'in «karizmatik» dediği tipe sokulabilir. Eski Türklerde de hükümdar olağanüstü ve hatta doğa-üstü nitelik ve yeteneklerle donatılmıştır. Bu nitelik ve yetenekler dolayısıyla ki, Gök-Tanrı tarafından gönderilmiş bir kişi sıfatıyla hükümdarlığı elinde tutmaktadır. Öyle ki-biz, Göktürk Yazıtlarında, hükümdarın Tanrı'ya benzediğini, Tanrı tarafından gönderildiğini okumaktayız.

Eski bir inanışa göre «karizma», kanda gizli olarak bulunan bir niteliktir ve bu nedenle babadan oğula veraset yoluyla geçmektedir. Halkın, hükümdar ailesinin egemenliğini çoğunlukla «zımnî» olarak «meşru» saydığı eski Türk devletlerinde de bu böyle olmuştur. Eski Türk devletlerinde klasik biçimiyle kağan, Kut'un yani imparatorluk otorite ve egemenliğinin gözle görülür, cisimleşmiş bir sembolüdür. Otoritesi, halkın «zımnî» bir onayına, rızasına (consensus) dayanmakla birlikte kağan, mutlak, şahsî, evrensel ve kutsal bir niteliğe sahiptir. Türklerin müslümanlığı kabul etmelerinden sonra, bu durum daha belirli ve daha hukukî kurallara bağlanmış ve fakat eski anlayış büyük ölçüde aynı kalmıştır.

Halkın, ortaya çıkan siyasal iktidarı 'zımnî', olarak onaylaması, iktidarda bulunan kimsenin ya da hanedanın 'ilahî misyonunu' tanımak anlamına gelmektedir. Böyle bir 'ilahî misyon'a şahsî yetenekler de eklenince, hükümdarın siyasal durumu güçleniyor ve böylece kendisine itaat da genişleyip yaygın hale geliyordu. 'Karizmatik' egemenliğin başlıca özelliklerinden bir de hükümdarın, görevinden başarı gösteremediği, yeteneksizliği görüldüğü, uzun süre bir olumlu sonuç elde edemediği ve herşeyden önce kalkına refah sağlayamadığı takdirde, 'karizmatik' otoritenin ortadan kalkma tehlikesidir. Eski Türk tarihinde kağan, başarılı ve faydalı olamadığı zaman halk, çoğunlukla bu duruma uzun süre tahammül edememiş, diğer hanedan üyeleri de hoşnut olmayan kitleleri kendi tarafına çekmişler ve bu çeşit fırsatlardan yararlanmağa çalışmışlardır. Böylece, hükümdarın tahtından indirildiği ve yerine hanedan üyelerinden başka birinin geçtiği çok görülmüştür. Şunu da söyleyelim ki, böyle bir durumda bile, hanedanın sahip olduğu kutsal egemenlik hak ve yetkisine dokunulmamaktadır. Çünkü, hakan soyunun ve hanedanın kutsallığı, halk gözünde, geçmişteki bir efsaneye dayanıyor ve nitolojik bir hale ile çevrili bulunuyordu.

Genel olarak Türk tarihine baktığımız zaman, bir çok nedenlerle tahtlarını kaybeden hükümdarların, buna boyun eğmeyerek, taraftarla-

rının da yardımı ile tekrar tahtını elde etmek için uzun ve kanlı mücadelelere giriştikleri de sık sık görülmüştür. Şunu da söylemek gerekir ki, bir hükümdarın düşüşü halinde, devletin ve iktidarın zayıflaması durumunda, âsi kabile beyinin ya da büyük bir devlet memurunun devleti ve egemenliği ele geçirerek bir önceki hanedanın hakimiyetine son verdiği de olmuştur. Fakat şu da gerçek ki, bu yeni hükümdar tam anlamıyla bir 'gâsıp' sayılagelmıştır.

Anlaşıyor ki, eski Türklerde hanedan anlayışı, 'irsilik' sisteminin olduğu bir aşama olarak değerlendirilebilir. O zaman, 'karizma'nın, kutsallaşma olayının, kişiliğe bağlılığı aşılıp, bütün bir aileye mal edildiğine şahit olmalıyız. Zamanla, kutsal olan hanedan üyelerinin hükümdar seçilmesi, manevî yönleri de olan bir hukuk kuralı haline gelmektedir. Ayrıca şunu da söyleyelim ki, hanedan üyeleri arasından kimin hükümdar olacağı kararının alınmasında, nüfuzlu aile ve kabilelerin, bazı büyük devlet memuru ve oymak reislerinin etkilerinin, çok önemli bir faktör olduğunu belgeler ve bilgiler doğrulamaktadır.

'Kut'un yani 'karizma'nın kan yoluyla babadan, oğulların hepsine birden intikal ettiği inancının, hükümdarın ölümünden sonra, oğullar arasında meydana gelen taht kavgalarına, içlerinden biri tam başarıya ulaşmadığı zaman, devletin parçalanmasında, iki veya daha fazla bağımsız alana ayrılmasında önemli bir faktör rolü oynadığını da unutmamak gerekir.

'Kut'un yani siyasal iktidarın veraset yoluyla intikalinde, biri «primogenitus», diğeri 'senioratus' olmak üzere iki sistem görülmektedir. 'Primogenitus' usulünde tahta, hükümdarın en büyük erkek (ya da kız) evladı geçer. Eski Türklerde genel ve yaygın olmamakla birlikte, kadın hükümdarların da bulunduğunu bilmekteyiz. 'Senioratus' kuralı ise, ölen hükümdarın yerine mutlaka yaşça en büyük oğulun değil, sülalenin en yaşlı erkeğinin geçmesini sağlar. Eski Türk devletlerinde, gerek, 'senioratus' ve gerekse 'primogenitus' usulü kesin değildi. Eski Türk tarihinde en büyük oğulun tahta çıkması olayı, diğer kardeşlerden birisinin babanın yerini almasından daha azdır. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, Türk veraset sisteminde daha çok yetenek ve meziyet ön planda tutulmuştur ki, bu usule 'idoneitas' denilir. Bu usul, Osmanlılar da dahil olmak üzere tarihteki bütün Türk devletleri için de geçerli olmuştur.

Batı monarşilerinde de rastladığımız ve bizzat hükümdarın veliahtı vasiyet yoluyla tayini usulu, (ki buna siyaset biliminde 'cooptation' deniliyor) veraset sisteminden doğabilecek çekişmeleri önleyebilmiş, siyasal iktidarın intilalini istikrarlı bir yola sokabilmiştir. Veraset usulünün aksayan taraflarını düzeltmeye yönelik bu sistemde, veliaht, hükümde-

ın sağlığında devlet ve hükümeti yönetme usullerine alıstırılıyor ve böylece  detada bir iktidar stajı görüyordu. Eski Türk devletlerinde uzun zaman ve sık sık başvurulan bu usulden  nl  Orhon Yazıtları da söz etmektedir. 'Cooptation' usulüne başvurulduğu ve buna uyulduğu  l de, devlet hayatında belli bir istikrar g r lebilmis̄ ve siyasal iktidarın veraset yoluyla intikali sarsıntısız olabilmis̄tir.

Eski Türk veraset hukukunun ilginç yönlerinden biri ise, bazan iktidar adayı iki kardeş arasında uzlaşma görülmekte ve böylece ortaya  detada bir 'cifti yönetim' çıkmaktadır. İşte bunun sonucu olarak da tarihî Türk devletlerinde iki büyük idarî bölgeye dayalı bir 'cifti yönetim' geleneği oluşmuştur. Asya Hun İmparatorluğu, Göktürk, Karahanlı ve Selçuklu Devletleri iki büyük idarî bölge esasına göre y netilmis̄lerdir. Osmanlı İmparatorluğunda ise bu gelenek, Anadoluda ve Rumeli Beylerbeyliği şeklinde kendini göstermiştir. Bu yüzdendir ki Türk tarihinde iktidarın, biri diğerine tabi olmakla beraber, ki kardeş arasında paylaşıldığı,  detada bir 'cifti hükümdarlık' kurumu ortaya çıkmıştır: İstemi-Bumin, Atilla-Bleda, Tuğrul- ağrı vb. gibi.

Yukarıdan beri yaptığımız açıklamalardan şu sonuç çıkmaktadır ki, 1200 yıllık Türk tarihinde, bir çok coğrafya, iklim, din, kültür ve medeniyet değişikliklerine rağmen, ana-çizgileri aşağı yukarı aynı kalan bir toplum ve devlet anlayışı görülmektedir. İşte biz, bu ana-çizgileri belli anlayışı, hükümdarlara, devlet adamlarına ve halka ahlak ve siyaset üretmek için yazılan ve yüzyıllar boyu hükümdarların ve devlet adamlarının 'baş-ucu' kitapları olan 'siyasetname'lerde bulunmaktayız. Kendi inceleme konumuz olan 'Kutadgu-Bilig'de tür olarak bir siyasetnamedir ve bir çok siyasetname gibi ilk yazıldığı zaman Karahanlı hükümdarı Buğra Han'a sunulmuştur. Siyasetnameler, Orta- ağ Doğu halklarının toplum ve devlet geleneklerini, zihniyetlerini ve felsefelerini bilmek bakımından olduğu kadar, siyaset sosyolojisi açısından da çok önemli belgelerdir.

Arapça 'siyaset' sözcüğü 'ata binip-yönetme', 'seyislik etme' ya da 'bir nesneyi dikk tle gözetme' anlamlarına gelmektedir. Hükümdar, devlet adamı ve yönetici olmak, halkı gözetererek yönetmek, bu yolda gereken önlemleri almak, bu etimolojik anlamdan çıkmıştır. Günümüzde ise 'siyaset', 'hükümet işleri', 'politika', 'diplomasi' anlamlarında kullanılmaktadır.

'Siyasetname' ise, siyasetle ve devlet yönetimiyle ilgili eser demektir. Ayrıca 'siyasetname'ler, temel konu olarak devlet yönetimini ele aldığına ve özellikle ilk ve Orta- ağ'larda iktidar ve siyasal otoriteyi elinde bulunduranlar hükümdarlar olduğuna göre, daha ziyade hükümdar-

lar için kaleme alınmış eserlerdir. 'Kutadgu-Bilig'de de olduğu gibi hemen her 'siyasetname'de, hükümdarda bulunması gereken nitelik ve özellikler; devlet yönetiminin ve saltanatın şartları ve esasları birbirine ardınca sıralanır ve tartışılır. Devrin zihniyet, anlayış ve inancına göre en ideal ya da en uygun ahlakî, sosyal ve siyasal kuruluşun nasıl olması gerektiği, bu amaçlara hangi yollardan ulaşılabileceği gösterilmeğe çalışılır. Halkın, toplumun ve devletin durumu tasvir edilerek hükümdarlara, nasıl bir tavır takınmak, hangi önlemleri almak gerektiği konusunda öğütler verilir. Tıpkı 'Kutadgu-Bilig'de olduğu gibi, kötü yönetimin, adaletsizliğin ve zulmün zararlı sonuçları ortaya konmağa çalışılır.

Ayrıca 'siyasetname'lerde, vezirliğin ve devlet adamlığının nitelikleri, şartları yetkileri dile getirilir. Vezirlerin görevleri, hükümdarlara karşı tutumları, halkla olan ilişkileri ve temasları anlatılarak öğütler verilir. Devlet yönetiminin şerefli olduğu kadar, çoz zor bir sanat olduğu konusu üzerinde durulur. İşte 'Kutadgu-Bilig' gibi ünlü olan diğer birçok siyasetname, yüzyıllar boyu, doğu hükümdarlarının ve büyük devlet adamlarının ellerinden düşürmedikleri 'baş-ucu' kitapları arasında bulunmuş, toplumu ve devleti, bu ünlü eserlerde verilen öğütlere göre yönetmişlerdir.

Yine bu çeşit eserler, çağlarının sosyal hayatını, askerî ve malî teşkilâtlarını, örf-âdet ve kanunlarını, toplumun ve devletin dayandığı gelenek ve göreneklere öğrenmek bakımından da son derece önemlidir.

'Kutadgu-Bilig' türünden örnek bir siyasetname'de başlıca şu konular üzerinde durulur: Hükümdarlar Tanrı'nın lütfunu kazanmış sevgili ve mutlu kullarıdır. Saltanatın temeli adalettir. Hükümdar, saltanat denilen bu nimetin şükrünü, bedelini, halka karşı göstereceği adaletle ödemelidir. Hükümdarda bulunması gereken başlıca meziyet ve erdemler. Dinin ve ahlakın emrettiği nitelikler: merhamet, cömertlik, şefkat, hakkı ve adaleti yerine getirmek, acele emir ve karar vermemek, çabuk öfkelenmemek vb. Hükümdarların kaçınması gereken hal, tavır ve davranışlar: zulüm, cimrilik, kibir, gurur vb. İstişare yani danışmanın yararları. Devlet işlerinin daima ehil ve yetenekli ellere ve adamlara verilmesi gereği. Devlet hiyerarşisinin, kademe ve derecelerinin gözetilmesi. Devlet hazinesi ve maliyesi hakkında öğütler. Köylü, esnaf, toprak ve timar sahiplerinin durumu. Hükümdarın vezirlere, yargıçlara (=kadınlara), bilgin ve filozoflara karşı tutum ve davranışlarının ne olmak gerektiği. Hükümdarın halkla ilişkileri ve halkın şikâyetlerini zaman zaman dinlemesi gereği. Hükümdarın asker, komutan ve orduya karşı tavır ve davranışı ve maaşların zamanında ödenmesi zorunluluğu. İş başında bulunan devlet adamı, vali ve memurların halka zulüm yapıp yapmadıkları. Halka zulmetmenin mülkü ve devleti temelinden sarsıp yıkabileceği. Başka ülke ve devletlerle olan ilişkiler. Yasa ve töreye uyma

gereği. Ülke ve devlet yönetiminin dayanması gereken esaslar. Devletlerin çöküş nedenleri vb.

Şunu da söyleyelim ki, Doğu'da siyasetname'ler siyasal olduğu kadar ahlaki eserler arasında da yer alırlar. İlk ve Orta-Çağ'larda ahlakın temeli din olduğuna göre, siyasetnameler ahlak yönünden dini esaslara dayanırlar. Bu arada, tarihten de bir takım örnekler verilir ve tanıklar getirilir. Geçmişteki olayları, zalim ve âdil hükümdarlarla, devlet adamı, bilgin ve filozofların bu konudaki düşünce ve tutumlarını belirten hikâyeler ve fıkralar anlatılır.

Şüphe yok ki, bütün 'siyasetname'ler aynı nitelik ve değeri taşımazlar. Bir düşünür olduğu kadar, Karahanlı sarayının yüksek düzeyde bir devlet adamı da olan YUSUF HAS HÂCİB'in, bilgi ve deneye dayanarak, yetki ile kaleme aldığı 'Kutadgu-Bilig' gibi siyaset kitapları oldukça az sayıdadır.

Batı'da kiral ve hükümdarların 'baş-ucu' kitapları olmuş olan 'Miroir des Princes', 'Gouvernail des Princes', 'Mirror of Princes', 'Mirror for Magistrates', 'Fürstenspiegel' adlı kitaplar, THOMAS MORUS'un 'Utopia'sı, T. CAMPANELLA'nın 'Civitas Solis'i, MACHİVELLİ'nin 'II Principe'si gibi eserlerin ilk örneği olan PLATON'un 'Politeia' (=Devlet)' sı, önce VI. yüzyılda Pehlevî ve Süryanî diline ve VII. yüzyılda Arapçaya çevrilerek, Doğu'da kaleme alınacak ilk 'siyasetname'leri de etkilemiştir. Hatta, YUSUF HAS HÂCİB'ten bir yüzyıl önce aynı çevrede yaşayan ve 'Kutadgu-Bilig' üzerinde büyük etkisi olduğu bilinen FARABI'nin, «Medinet-ül Fazıla'sını yazarken elinin altında PLATON'un 'Politeia'sının Arapça çevirisi bulunmaktaydı. Görülüyor ki, Doğu'da ve Batı'da ünlü olan 'siyaset' kitaplarının ilk kaynağı ve örneği, 'Devlet' kavramını ilk defa olarak ayrıntılı bir biçimde ele alan PLATON'un 'Politeia'sı olmuştur.

PLATON, tam adı 'Devlet ya da Adalet Üzerine' (=He Politeia kai peri tes Dikes) olan eserinde, ahlakla siyaseti birbirinden ayırmaz. Ona göre, yalnızca erdemli olanlar gerçek mutluluğa erişme yolunu bilirler. Devletin başta gelen görevi ise erdemli yurttaşlar yetiştirmektir. Herkesin toplum içindeki yeri akıl, bilgi ve yeteneğine göre olmalıdır. Devlet yönetimi bilgi ve bilginlere dayanmalıdır. Devleti yönetmek için ya yöneticiler filozof, ya da filozoflar yönetici olmalıdır. Adalet, devletin olduğu kadar fertlerin de erdemli olmak gerekir. Eğer bir devlet erdemliyse, mutlaka tek tek fertler de erdemli olur.

PLATON, 'Politeia' adlı eserinde, bütün insanlık için örnek olacak ideal bir toplum düzeninin, ideal bir devletin esaslarını açıklamaktadır. Bir hipotez olarak düşünülen bu devlet, adalet ve erdem üzerine kurulmuş olup, bireye değil sosyal bir bütüne önem veren prensiplere dayanmaktadır. Eserde en önemli prensip, öğretimin baş rolde bulunması ve

herşeyin öğretim, eğitim ve bilgi ile ölçülmesidir. Böyle bir devlette bilim ve bilim adamı baş tacı edilmekte, hatta, hükümdarlar filozof, filozoflar hükümdar olmadıkça, ideal bir toplum ve devletin meydana gele-meyeceği ileri sürülmektedir.

PLATON'a göre, toplumda yöneten ve yönetilen diye iki sınıf bulun-maktadır. Bilgili, adaletli ve erdemli kişiler yönetimi ele almalı, ya da yönetene yardım etmelidirler. Ayrıca, bu seçkin insanlar yönetilenlere de yol gösterirler; onları her türlü aşırı davranışlardan korurlar, taşkınlık-larını yatıştırırlar.

Bilgi, iyi bir eğitimle elde edilebilir. Adalet, kendine teslim edilen emaneti korumak, nefsin kontrol edebilmek demektir. Erdem ise ruh sağlığı ve güzelliğinden başka bir şey değildir. Kötülük ise ruhun hasta-lığı ve çirkinliğidir.

Yöneten, kendi işine geleni değil, yönettiği halkın çıkarını gözetmeli ve halkın yararına uygun olanı yapmalıdır. Nasıl çoban güttüğü sürüyü besler ve korursa, hükümdar da halkını gözetir ve yönetir. İnsanların da bir çobanı olmalıdır. Yönetmek ve hüküm sürmek hükümdara aittir. An-cak, halk tarafından kabul edilmiş bir hükümet ile kötü yönetimi birbi-rinden ayırmak gerekir.

PLATON'un bu düşüncelerini biz, islami bir cila altında bile olsa FARABÎ'de bulabilmekteyiz. Her şeyden önce FARABÎ, insan topluluk-ları için ilk siyasal birlik olarak kabul ettiği Medinet-ül Fazıla'yı, yani ideal siteyi, tıpkı PLATON gibi, bir insan bedenine benzetir. Her site yurt-taşı bedendeki organlara karşılıktır. Her biri iş-bölümüne göre görevini diğeriyle ahenkli bir biçimde yerine getirmekle yükümlüdür. Ayrıca FA-RABÎ de tıpkı PLATON gibi ideal ve kusursuz bir devlet kavramı peşin-dedir. FARABÎ'ye göre insanlar türlü ihtiyaçların baskısı altında birleş-mişler ve sonunda birer 'reis'in yönetimi altında devlet kurmuşlardır. Bütün otorite ve yetki 'reis'in elindedir. 'Reis' adaletli, şefkatli ve mer-hametli oldukça devlet işleri yürür ve insanlar rahat yaşar. Yönetenle yönetilen arasındaki uyum, toplumun mutluluğunu doğurur. Bunun için-dir ki, devlet-reisinin, bütün iyi nitelikleri ve erdemleri kendinde top-lanmış olması gerekir. FARABÎ'ye göre devletin esası ahlak olduğu için, devlet erdemli, bilgili ve ahlaklı kişilerce yönetilmelidir. Nasıl PLATON için yönetici aynı zamanda filozof olmalıysa, FARABÎ gözünde de dev-let reisi, erdemi ve 'hikmet'i kişiliğinde toplamış ve «peygamber hırkası giymiş bir ilahî Eflatun» olmalıdır. Eğer devlet-reisi iyi, bilgin, adaletli ve ahlaklı olursa, o zaman devlet de erdemli ve iyi olur. Eğer devlet-reisi kötü, cahil, adaletsiz ve zalim olursa, devlet de kötü ve erdemsiz olur.

İnceleme konusu yaptığımız YUSUF HAS HÂCİB'in eserinde, «hü-kümdarın sahip olması gerekir» diye ileri sürdüğü niteliklerle, FARABÎ'nin 'Medinet-ül Fazıla' adlı eserinde devlet reisinin sahip olması gereken

özellikler arasında tam bir benzerlik vardır. Ayrıca, göreceğimiz gibi, her iki düşünürün devlet yönetiminde bilimin ve aklın rolü hakkındaki fikirleri de aynıdır. Ve yine her ikisinde de görülen adalet arzusu ve zulümden fert duygusu, olmaları siyaset ve devlet görüşünü birleştirmektedir.

Nitekim, 'Medinet-ül Fazıla'nın kuvvetli etkisi altında kalan YUSUF HAS HÂCİB, tıpkı PLATON ve FARABÎ gibi, eserinde 'bilgi'ye çok geniş bir yer vermiş; «hükümdarlar bilgili ve akıllı olmalıdır, onlar bilgi sayesinde halka baş olurlar» (=bilgi birle begler budun başladı) diyor ve devlet yönetiminde bilginin önemini sık sık belirtiyor. Hükümdar devletin ve halkın işlerini bilgi ile yürütmelidir. Hükümdarlık YUSUF'a göre ancak, bilgi ile ayakta durur. Bu yüzdendir ki, hükümdar bilgili ve bilge olmalıdır. Çünkü her türlü iyilik bilgiden gelir. Bilgi, insan için her türlü erdemın başıdır. SOKRATES, «hiç kimse bile bile kötülük yapmaz, kötülük bilgi eksikliğinden doğar» diyordu. Tıpkı bunun gibi YUSUF da «bilgi insan için bir fren dir, freni olan kötü işler yapmaz» demektedir.

Böylece YUSUF, tıpkı SOKRATES, PLATON ve FARABÎ'de olduğu gibi toplumun ve devletin temeline bilgiyi ve bilgeliği koyuyor. O'na göre hükümdarlar bilgisiz olup hata yaparlarsa, devlet hastalanır. Devlet hastalığının ise iki şifalı ilacı vardır : bunlardan biri bilgi, diğeri de 'adalet' (=könilik)'tir.

Tarihe şöyle bir göz attığımız zaman, çağlar boyunca halk kitlelerinin istediği ve dilediği biricik nimet 'adalet' olmuştur, denilebilir. Ve çoğu zaman da adalet, hükümdarların, yargıçların, güç ve yetki sahibi devlet adamlarının haksız işlemlerinden, zulümlerinden korunabilmek anlamına gelmiştir. Halkın ızdırabını, devlet hayatındaki düzensizlikleri yakından gören ve yaşayan düşünürler, filozoflar, devlet adamları, her fırsatta hükümdarlara, vezirlere adalet tavsiye etmişler, adalet olmadıkça devlet ve saltanatın dayanaktan yoksun kalacağını anlatmağa çalışmışlardır.

İşte YUSUF HAS HÂCİB'e göre de, halkı ve devleti yönetmenin biricik amacı 'adalet' olmak gerekir. Hükümdar âdil kanunlar koyarak halkı adaletle yönetmelidir. O'na göre, «ülkesinde uzun süre hüküm sürmek isteyen hükümdar, kanunu eşit uygulamalı ve halkı korumalıdır». 'Kutadgu - Bilig'de, «hükümdar örf ve kanunlara uyarısa halk da ona itaat eder» denmektedir. Bu sözleriyle YUSUF, kanun ve kuralların sadece halkı değil, hükümdarı da bağladığını ileri sürmektedir. Böylece o, devlet hayatında hukukun üstünlüğünü savunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca YUSUF eserinde, hukuk ve adaleti her vesileyle savunduğu kadar, 'zulüm' ve 'zorbaliğa' da her fırsatta karşı çıkmaktadır. O'na göre hükümdar görevini yaparken zulüm ve zorbalıktan kesinlikle kaçınmalıdır. Halka zulüm yapan hükümdar toplumu bozar ve devleti yıkar.

Biz, toplum ve devlet doktrinleri tarihine baktığımız zaman, büyük eserlerin ve filozofların, toplum ve devletlerin şiddetli kriz dönemlerinde ortaya çıktıklarını görüyoruz. SOKRATES, içinde yaşadığı Antik Grek toplumuna yeni bir ahlak anlayışı ile yeni bir biçim vermeğe çalıştı. Çünkü, o günkü Grek toplumu tam bir ahlaki çöküş ve yozlaşma içinde kıvranıyordu. SOKRATES, ferdi ahlak yönünden kurtardığı zaman, toplumu ve devleti de kurtaracağına inanıyordu. PLATON Yunanlılara, yeni ve ideal bir toplum ve devlet modeli teklif ediyordu. Çünkü, kendi devrinde Yunan toplum ve devleti tam bir kaos ve kargaşa dönemi yaşıyordu, FARABÎ Asya'da büyük hükümdarlar ve imparatorluklar realitesi içinde doğdu. Fakat, yaşadığı dönemdeki İslam imparatorluğu tam çöküş halin bulunuyordu. Öyle ki, devlet merkezi olan Bağdat, yabancı ordular tarafından kuşatıldığı zaman, kaçmak zorunda kaldı ve canını zor kurtardı.

Kutadgu-Bilig yazarı YUSUF ise, yeni bir din ve medeniyet değiştirmiş bir topluma, yeni ahlak ve siyaset hedefleri gösteriyor, alt-üst olan değerleri yeni bir düzen ve sisteme bağlamak istiyordu. 'Kutadgu-Bilig' bizim için, yalnız eski Türk toplum ve devlet anlayışını bilmek bakımından değil, aynı zamanda İslamiyeti kitleler halinde yeni kabul eden; tarihî kaderine yeni bir yön veren; yepyeni bir kültür ve medeniyet çevresine giren bir ulusun, şiddetle sarsılan eski ve geleneksel değer yargılarını yeni sentezlere kavuşturmak endişesini yansıtmaları bakımından da çok önemlidir.

Şurası bir gerçektir ki, tarihte ve bugün ortaya çıkmış hemen bütün kültürler, dış dünyaya tamamen kapalı olmaktan uzaktırlar ve uzak olmuşlardır. Her kültür belirli bir Medeniyet dairesine girer. Bazı kültürler ise, bir çok defa medeniyet dairesi değiştirebilirler ve değiştirmişlerdir. Örnek olarak Türk kültürü, Uzak-Doğu medeniyetinden İslam medeniyetine ve 'Tanzimat' hareketinden beri de çağdaş Batı medeniyetine girmiştir ya da girme çabası içindedir. Türk ulusu, son iki yüzyıldır geçirmekte olduğu kültür ve medeniyet değişiminin sıkıntılarını, bin yıl önce İslam medeniyeti çevresine girerken de, bütün sancı ve sarsıntısıyla yaşamıştır. İşte o dönemde YUSUF HAS HÂCİB, bir aydın sorumluluğu ve misyonu duygusu içinde 'Kutadgu-Bilig'i yazmakla, bir değer kargaşası, içine düşen sosyal yapıyı yeni bin düzene ve istikrara kavuşturmak; sarsılan ahlak ve siyaset değerlerini yeniden ele almak; gelecek kuşaklara ve gelecekte kurulacak yeni Türk devletlerinin hükümdar, devlet adamı ve yöneticilerine, derli-toplu bir ahlak ve siyaset doktrini; âdeta bir 'Anayasa' bırakmak istemiştir.

EMMANUEL MOUNIER'İN PERSONALİZMİNDE İNSAN KAVRAMI

Doç. Dr. Bilâl DİNDAR *

Paris'te aynı yıllarda ve hatta aynı okullarda okumuş olan J-P Sartre ile Emmanuel Mounier, 20. yüzyıl Fransız felsefesinde farklı akımların temsilciliğini yaptılar : J-P Sartre, değişik türdeki kitaplarında (roman, tiyatro, felsefi eserler)'inde insana farklı bir açıdan bakmaya gayret göstererek, athéist existentialisme'nin (Tanrı-tanımaz varoluşçuluk'un) öncülüğünü yaparken, Emmanuel Mounier, kurucusu olduğu «Esprit» dergisinde ve felsefi eserlerinde insana biraz daha farklı bir boyut kazandırmaya çalışarak, felsefede önemli bir akım olan Personalizm'in (Kişiselciğin) öncülüğünü yaptı.

Memleketimizde, eserlerinin çoğunun Türkçemize çevrilmiş oluştundan J-P Sartre çok tanınmış iken, E. Mounier her nedense (bir ihtimalle hiç bir eserinin dilimize çevrilmiş olmamasından olsa gerek) hiç tanınmamaktadır. İşte bu amaçla, 1981 yılında yaptığımız, fakat yayınlama imkanını bulamadığımız Doçentlik çalışmalarımızın bir kısmını makale olarak yayınlamayı uygun görmekteyiz.

Mounier Personalizminin en önde gelen unsuru insan, başka bir deyişle kişi (personne) dir. Kişi meseleleri çözülmedikçe Personalizmin anlaşılması güç, hatta imkansızdır. Mounier felsefesi, kişiden başlayıp topluma doğru açılan yelpazeye benzetilebilen bir felsefedir. Bunun için, burada Mounier'ye göre kişinin tanımı yapıp daha sonra sıra ile; kişi-fert münasebeti, başkasının psikolojisi, kişi hürriyeti, başkasının ben'i, muhabere ve angajman gibi meseleler üzerinde durulacaktır.

a — KİŞİ (Personne)

Kişi Fransızcada «personne» kelimesi etimolojik çeşitli değişimlere uğramıştır. Önce Etrüsk kaynaklı «Phersu» kelimesinden Latince «persona» şeklini almış, daha sonra bugünkü «personne» a dönüşmüştür. Latince «persona» uzun bir müddet «maske» anlamında kullanıldıktan sonra maske giymiş bir tiyatro oyuncusunun sahnede oynadığı «rol» anlamında kullanıldı. Bu kelime Arapçada yükselmek, görünmek, ortaya

(*) Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

çıkarak, birine sabit şekilde bakmak ve birini temsil etmek anlamına gelen şahasa'dan «şahıs» olarak türetilmiştir (1) ve Türkçeye'de bu şekli ile girmiştir.

Monuier, personalizminde kişi'yi; eyleminde ferdiyetçiliğini unutup topluma ve dünyaya açılan bir varlık olarak göstermiştir. Her zaman o, «Ben» düşüncesine karşı koyup, «Biz» düşüncesini kabul etmiştir. Mounier'deki «Biz» kelimesi için aldığı kişi sayısının toplamı değil, birinci tekil kişinin söylediği ve düşündüğü bir anlamdadır. Kişi, varlıkta değildir fakat varlıktan varlığa doğru bir yöneliştir. Fertten de farklı olan kişi, bilinç-üstü ve zaman-üstü'nün de ötesinde verdi (Donné) halinde bir birliklidir. Fakat bu birlik ortaya konulmuş bir birlik değildir. Bu birlik, kendisinden edindiğim görüşlerden daha geniş ve onda girişimde bulunduğum oluşumdur yani ortaya çıkıştan daha derindir. O bende bir varoluştur (2). (Traité du Caractere» adlı kitabında Mounier, kişinin psikoloji ve felsefese açısından yalnız bir veri olmadığını fakat aynı zamanda bir istek (voulu) olduğunu ileri sürer. «Ben» üç hareket içinde kendini onaylar;1) Dışlama (exteriorisation), yani çevrenin görüntüsü ile dünyanın bütünlüğüne uyum. 2) İçleşme (Intériorisation), bu duruma göre dünya önünden veya içedalış anlamı taşır. 3) Kendini aşma (Dépassament), bu da verinin sürekli akışkanlığında harekettir. Veri ile Mounier, alışkanlığı, sonradan kazanılmışlığı ve geçmişi anlar.

Kişi, başlangıçta olmuş bitmiş bir şey değildir. O, bir eseri ortaya koyarak kendi kendine oluşur. Bu oluşumunda da kişi bir sanat eseri, zamanla icrâ edilen bir senfonidir. «Kişi, taşınmayan bir bina değildir, o devam eder, zaman boyunca kendini sınar. Gerçeği söylemek gerekirse o, taşınmayan binadan ziyade müziğe ait bir gelişmeye benzer, zira o zaman dışında kendini göstermez...» (3).

(1) Bk. Lahbabi, M. A; İslâm Şamsiyetçiliği, S. 21. ayrıca «personne» keimesinin tekamülü için Krs. Meyerson, Les Fonctons psychologique etles oeuvres, s. 151 - 185 Lahbabi, M. A; De L'être à la personne, s. 66 - 87 ve Lalande, A; Vocabulaire technique et critique, de la philosophie, «perosnne» maddesi.

(2) Dipnotlarımızda E. M. I, şeklinde gösterdiğimiz birinci ciltte E. Mounier'nin şu kitapları vardır: La pensée de Charles Péguy, De la propriété Capitaliste à a propriété humaine, Révolution personnaïste et Communautaire, Manifeste au service du personnalisme, et Christianisme, Les chrétiens devant le probleme de la paix. E. Mounier'nin eserlerinin ilkinic cildini teşkil eden Traité du caractère çalışmamızda E.M.II, olarak gösterilmiştir. E.M.III şeklinde gösterilen üçüncü ciltte ise; L'affontement chrétien, Introduction aux existentialismes, Qu'est-ce que Le Personnalisme?, L'éveil de 'afrique noire, la petite peur, Feu a chrétienté addi kiatpları vardır. Dördüncü cildi teşkil eden; Les certitudes difficiles, L'espoir des désespérés, Mounier et sa Génération ve correspondance adlı kitaplar ise makalemizde E. M. IV. şeklinde gösterilmiştir.

(3) EM. II; s. 51.

Maddî şeylerden kendisine alet yapabilen ve ölümlü olduğunu bilen yegane yaratık olan insanın kişi şeklindeki oluşumunu yalnız ölüm durdurabilir.

Kişi, toplum içinde başkası ile karşı karşıya geldiği zaman kişidir ve kişiyi sağlam bir şekilde geliştirmek içinde toplum hazırlanır. Kişi bir başkası olmadan kendi kişiliğini kazanamaz. «Soyut, bencil ve isteyen individualizm, bize yalnız kişinin bir karikatürünü sunar. Kapitalizm ve dikta devletler ise bize yalnız gerçek bir beraberliğinin olmadığı bir toplumu teklif ediyor. Bu iki görüşün tersine biz toplum ve kişiliğin gerçek kaynaklarını bulmalıyız ve birini bir başkası ile olgunlaştıran şahsiyetçi ve toplumcu bir rejim yerleştirmeliyiz» (1). Düşünürümüz bu görüşleri ile kapitalizme dayalı bir rejimi benimsemediği gibi dikta bir rejime de karşıdır. Ona göre insan tabiatına en uygun olanı, insanın şahsiyet ve toplum yönünü ihmal etmeyen personalist anlayıştaki bir rejimdir.

Kişi yalnız başkasına yönelmiş olarak vardır, başkası aracılığı ile kendini tanır ve yalnız başkasında kendini bulur (2). Kişi yaratılışı ve yönelişi gereği olarak sevgidir. «Personne» kelimesi karakter anlamına da gelebiliyor. Kişi tarif edilemez çünkü yalnız insanın dışında olan ve bakışı altına yerleştirilebilen şeyler tarif edilir. Oysa ki kişi bir obje değildir (3).

«Kişilik deyince bütün manevî ve ruhî vasıfların öyle yüksek bir vahdetini anlamalıyız ki, o vasıta ile insan kendini diğer insanlardan müstakî ve bununla beraber yine kendi insanlığının mahiyetine tabi görecektir» (4). «İnsanın kişiliği karşılaşmış olduğu güçlükler veya engellerle, bu engellere karşı göstermiş olduğu tepkilerin bir araya gelmesinden ortaya çıkmıştır» (5).

b — Kişi ve Fert

Felsefede, fert (individu) ile kişi (personne) arasındaki fark hemen hemen çözülmemiş bir meseledir. Diğer düşünürlerde olduğu gibi Mounier için de b umesele zorunlu bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fert ve kişi bir ve aynı gerçeğin farklı iki görünümü müdür? E. Mounier bu probleme şöyle bir çözüm getirmeye çalışıyor : «Kişiyi savunmaya başladığınız zaman eski individualizmi yeniden diriltmeyi istemememizden kuşkulaniyor. Bu durumda fert ile kişi arasındaki ayrımı açıkca ortaya koymak gerekir» (6).

(1) Bk. EEM. I; s. 241.

(2) Bk. Conih, J.; Mounier, s. 55.

(3) Bk. EM. III; s. 430.

(4) Ülken, H. Z.; Millet ve Tarih Şuuru, s. 31.

(5) Ader, A.; İnsan Tabiatını Tanıma, s. 187.

(6) EM. I; s. 525.

Personalizmin incelenmesi için, en önemli mesele olan kişi ile fert arasındaki ayrımın kesin olarak neticelendirilmesi gerekmektedir. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki hiçbir zaman «fert» ile «kişi» birbirlerinden ayrılamazlar. İnsan varlığı tektir ve tek olarak kalır. Bununla beraber Mounier'nin süreç (processus) adı altında belirttiği bu iki ayrımın gösterilmesi zorunludur. İleride biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi fert çözülme ve ferdileşme (individuation) sürecidir. Kişi ise çoğalma ve şahsiyetleşme (personnalisation) sürecidir. Bu iki gergin güç arasında en iyi veya en kötü şekliyle her gün varoluşun ve varolanın çatışmasını kabullenmek zorunluluğu vardır. Mounier'nin ortaya koyduğu bu ayrıma muhalifleri kişiyi, maddeyi kabul etmeyen ruhculuğun bir türüne bağlandığını ileri sürerek karşı koydular. Kendi düşüncesini değiştiren veya en azından onu gereği gibi anlayamayan muhaliflerinin itiraz ettikleri bu meseleye Mounier o şekilde cevap verdi ki artık bu tür tartışmalara hiç de gerek kalmıyor : «Burada kaçınılması zorunlu olan bayağı dualizmin hatası idealizmin klasik parçaları ile bir araya gelince zararlılığı en son noktasına ulaşır. Her ikisi kişiyi soyut erdemın veya ruhi varoluşun bir türü olarak düşünerek beraber ferde bedenden, tikelden, zamandan ve dünyadan olan şeyleri verirler... İnsan bütün olarak fert ve kişi olarak vardır ve her ikisi de gelişme biçimlerinde kendi yollarını izlerler (1). Bu, Mounier'nin kişi üzerindeki düşüncesini çok iyi aydınlatıyor.» ...insan fert ve kişi bütünü olarak vardır ve her ikisi de gelişme biçimlerinde kendi yollarını izlerler». Bu birliği, ikiliğin ortasında da, kişi ve fert kavramlarını incelemeye koyduğumuzda sürekli olarak gözönünde bulundurmak gerekmektedir.

İnsan varlığı incelenmeye başlandığı zaman şahsi olan birçok sebepler dikkati başka yöne götürürler. Aslında insan kendisi için olan hayatı nadiren gerçekleştirebilir. Varoluş insanı korkutur ve onunla karşı karşıya gelmeye cesaret gösteremez. İnsan sürekli olarak çeşitli olaylar karşısında arkasında saklanacağı birtakım imajlar yapıp değişik davranışlarda bulunur. İnsan her anda aynı varlıktan çok yüzlü kristal gibi değişik değişik şekiller alır, bu davranış insanın o andaki ruhi durumuna bağlıdır. İnsan varlığının bize sunduğu görünümüler bu şekilde yol alıp gider. Birçok psikolojik tecrübe ve sosyolojik anketlerle insanın derinliğine inilip anlaşıldığı sanılıyor. Fakat insanın gerçek varlığı bizden sürekli olarak kurtulur ve algımıza yalnız maddi bir yığınak bırakır. Gerçek ben, olayların ve insanların gölgesindeki bilincin derinliğinde gömüldür. Görünüşte yalnız şahsi olmayan bir hayat vardır ki işte fert diye ad-

(1) EM. III; s. 567.

landırılan şey budur (1). Ayrıca, Mounier bu konuda cimrilik ve dağınıklığı, ferdiyetçiliğin önemli bir özelliği olduğunu söylemektedir.

Mounier'de kişi ise «Yetki ve seçmedir, o iyiliktir. Kişi ferdin aksine yönelişinde içte kutuplaşmadır» (2). Bununla beraber personalizmden kişinin kesin bir tarifini beklemek boşunadır. Kişi yalnız insanın dışında bir objeye irdelendiğinde tarifi yapılabilir. Oysa «Kişi bir obje değildir. O, aynı zamanda her insanda bir objeye irdelenmiyen şeydir» (3). Yukarıda da belirtildiği gibi, aynı varlıktan değişik şekiller elde edilir. Bu şekillerin hiç biri bu varlığın kişiliğini gösteremez. Kişi bu şekillerin toplamı da değildir. O aynı zamanda bu ve bunun ötesinde bir şeydir, Kişi ne başka şeyler gibi dışarıdan tanıdığımız bir obje, ne de dünyanın olağanüstü objesidir. O, tanıdığımız, aynı zamanda içeriden şekillendirdiğimiz tek gerçekliktir. Her yerde vardır, hiçbir şeyle sınırlanmamıştır» (4).

Mounier, kişi meselesine personalizm düşüncesi ile ne kadar içten bir yaklaşımda bulunursa bulunsun yine de doyurucu bir tarife ulaşamıyor. Ancak, diğer personalistlerin yaptığı gibi, probleme fenomenist bir yöntemle bakınca birtakım açıklamalarda bulunabiliyor. «Bununla birlikte kişinin sözle anlatılamaz olduğunu söylemiyoruz... kişiyi şartlandıran hiçbir şey de onu denetim altına almaz. Görülen herhangi bir objeden daha fazla olarak kişi içe has bir karanlık köşe, davranışlarımızın altına sinmiş bir cevher ve somut davranışlarımızın soyut bir kuralı değildir. Bu yeniden, objenin bir hayali veya herhangi bir obje olmanın türü olacaktır. Kişi şansiyetleştirme süreci gibi eyleminde kendi kendisini tanıyan ve kavrayan, kabullenmenin bildirmenin ve kendi kendine yaratmanın yaşanmış etkinliğidir. Bu tecrübeye hiç kimse ne şartlandırılmış ne de zorlanmış olunabilir. Tecrübeyi en yükseğe taşıyanlar onu kendi etraflarında toplarlar, uyuyanları canlandırırlar ve böylece çağrışımlarla insanlık uyumakta olduğu ağır uykudan kurtulur. Şahsi hayatın tecrübesine bağlanmayı ve daveti dinelmeyi reddeden kimse, işlemiyen bir organın duyarlılığı kaybetmesi gibi duyguyu kaybeder» (5). «Kişi düşüncenin toplamı yaratıcı çalışmanın bütünüdür. Her kim ki «kişi» diyor, bununla faaliyet dayanıklılık, dünyanın ezici gücü üzerinde üstünlük, dünya köleliği üzerinde hürriyetin başarısını demiş oluyor... kişi meşguliyetdir, kendisine ve dünyaya sahip olmalıdır» (6) diye yazan başka bir önemli personalist Berdiaeff bu konuda Mounier'ye ilham kaynağı olmaktadır.

(1) Mazor, J. R.; E. Mounier, *philosoph epersonnaliste*, s. 28.

(2) EM. III; s. 430.

(3) EM. III; s. 430.

(4) EM. III; s. 431.

(5) EM. II; s. 431.

(6) Bordiapff, N., *De l'enclavage et de la liberté de l'homme*, s. 24

O halde kişi kavramını iyi anlayabilmek için iki yol izlemek gerekir. Bunlardan birincisi kişinin varlığı için seçtiği şahsî hayat şeklini ve varoluşunu oluşturan objektif dünyasının araştırılması. Diğeri ise kendisinin şahsî hayat dünyasına girmeye çalışılmasıdır. Bunun dışında kişi tamamıyla, kavranamaz, kavranmaya çaba gösterilse bile ferdi kararlar altında her zaman kuşkulu olur. Kişi tarafsız bir şekilde gözönünde bulundurulabilen bir şey olmadığı için, onu «Kendisi tarafından ortaya konmuş bir dünya» da aramak gerekir. Kendisinden çıkan değişik görünümlerinin hepsini yalnız bir ve aynı varlığa bağlandığı da unutulmamalıdır.

Kimi vakit fert ile kişinin zıt uc noktalarda bulunduğu düşünülebilir. Her insan varlığının tikelliğini ve soyut varoluşunu açık olarak belirtmek için ferdin sunduğu tek şekildeki bir bütünden kurtulup «kendi üzerine katlanmak» zorundadır. Kişi istenilen üstünlüğü yalnız sürekli olarak ferdilikten arınarak elde edebilir. Kendi açılıp serpilmesine gerekli olgunluğu ve bütünlüğü başkasında bulmak için aralıksız kendini aşarak (depassement) başkasına açılmaz (disponibilité) ve bunun aracılığı ile insan kişiliğine ulaşabilir. Mounier insanı, fert ve kişi diye iki bağımsız unsura bölmez. Ona göre kişi daima birdir. İnsanda ferdiyetçilik ve şahsiyetçilik yönü sürekli olarak vardır, ve eylemlerinde herbiri hürdür.

Şu halde Mounier'ye göre ferdiyetçiliğin tepki, heyecan ve algılarının yapmacık eylemlerine bakılarak hüküm çıkarılmaya çalışılırsa hataya düşülür. Ferdiyetçilikte daha çok şiddetli bir arzu ve mülkiyet içgüdüğü vardır. Bu, ilk tepki olarak ferdi kıskanmak, hak iddia etmek, zorla elde etmek, daha sonra da sevgiye karşı mülkiyetini korumak için bencilliğin ve emniyetin bir kalesi şeklinde olan her mülkiyetin üzerinde emin olma isteği vardır.

Ona göre dağılma ve cimrilik ferdiyetçiliğin iki değişik alametidir. Kişi ise efendilik ve cömertliktir. Kişi ferdin karşısında içten yönelişte tam bir kutuplaşmadır. «Fert ile kişi arasındaki bu zorunlu ayrımı mekana mahsus bir şekilde hareketsizleştirmemek gerekir. Kullanış şeklinden başka hiçbir önem vermediğimiz bir anlatma yolundan sözetmek için şüphesiz bende ferdileşmiş veya aynı anlama gelen maddeleşmiş herhangi bir seviyede olmıyan tek bir dağınık durum yoktur. En sonunda individualité ölümdür, beden elemanların çözülüşüdür, ruhi yokluktur. Bütün cimrilikten arınmış ve tamamıyla kendi özünde toplanmış olan kişi başka bir anlamda ölüm demektir, örneğin Hıristiyanlıkta sonsuz hayata geçiştir. Ferdin kişiye olan bu çelişmede yalnız iki kutupluluğu görmek gerekir. İçte ait iki yönelişten biri çözülme diğeri ise toparlanmadır. İnsanda kişi maddî olarak, şarabın suya karışması gibi tamamıyla aşkın olarak, bedene karışmış şekilde cisimleşmiştir» (1).

(1) EM. I; s. 525 - 526.

İşte kısaca Mounier'nin kesin olarak çözmediğini hiç bir zaman iddia etmediği kişi ile fert arasındaki ayırım. Mounier personalizminin esprisini saptırmamak şartıyla bu problemle ilgili bütün gelişmelere kapıyı açık bırakmıştır. Burada insan varlığına gerçekten en uygun olan yegane hayat şeklinin, insanların kendi aralarındaki ilişkilerin her birinde kendini gösteren şahsi hayattır gerçeğinin ortaya çıktığını görmekteyiz.

c — Kişi ve Tabii Eğilim (Vocation)

Fertteki çözülmenin ötesinde bilinç alanına çıkılırsa kişiliğin üst üste konmuş tabakalar gibi görünen şeyleriyle karşılaşılır; Bu durum bilinmeyen bir yoldan bilince yerleşmiş olan bu tabaka kaprislerinin ve mizaçlarının birleşmesinden doğmuştur. Oluşan kişi tabakası gevşeklik ve duygusuzlukla hayat buluyor. Oluştugu sanılan kişi istek ve onun sayıklamalarından kaynaklanıyor. Olması arzulanan kişi ise iyi bir bilincin kişiye kabul ettirilen ve o olduğuna inandırılan kişiliktir. Kişi bazen birinin, bazen de bir başkasının etkisi altında kalıyor. Bu durum kişiye yabancı değildir, çünkü her bir kişilik, kişide küllenmiş ateş gibidir. Geçmiş saklayan kişilik tabakasının herbiri kişi için bir barınaktır. Biraz daha derine inilirse arzulara, iradelere ve kışkırtmalara ulaşılır, fakat yine de gerçek «Ben»e varılamamıştır. Biraz gayret edilince bu engeller aşılarak daha da derine inilir, yönü belli değilmiş gibi görünen ve derinliği gizleyen bir takım karışık merkezlerle karşı karşıya gelinir. Bu merkezlerde kişiliklerin ve durumların azar azar birleşmeleri, kişinin kendi eylemidir. Bu soyut ve sistematik bir birleşme değildir. Bu hayatın ruhi bir ilkenin derece derece ortaya konuluşudur ki içinde bulunduğu şeyi azaltmaz, aksine onu kurtarır. Sonra içten onu tekrar yaratarak tamamlar. İşte Mounier'nin «Tabii eğilim» (vocation) diye adlandırdığı ve her kişide bulunan yaratıcı canlı ilke. Bu tabii eğilim birleştirici olarak insanı, bütün insanların insanlığına yaklaştıran eşsiz bir şeydir. Onun kesintisiz izlenişi de kişinin gagesidir (1).

d — Kişinin Kendini Aşması (Dépassement)

Yukarıda kişi yalnız birleştirici bir tabii eğilim imiş gibi tarif edildi. Yani tabii eğilim bir hayat modelini çiziyor kişi de onu uygulayarak kişiliğine kavuşuyor. Eğer bu şekilde meselenin ele alıp çözümlendiği kabul edilirse kişinin kendini tanıması ve onu gerçekleştirilmesi her vakit sembolik ve eksik olarak kalır.

Kişinin kendisinden elde edilen yalnız bilinç değildir. Şahsi çaba ile kazanılan ruhi derinliklere göre bilinç, kişinin oynadığı kişilik rolünden (personnage), arzu ve iradelerden daha kapsamlı ve az çok tabii eğilimi

(1) Bk. EM. I, s. 527.

ile çatışarak ferдин kaprisleriyle birleşir. Mounier'nin «personnalite» dediği bilinçle kaprislerin birleşmesi kişiliği oluşturuyorsa da gerçek kişi bu değildir. Burada kişi birçok sivri içgüdü etkisi altında yarı bilinçli ve kaypaktır. Gerçek kişi aktüel nesnelleştirmenin çok ötesinde, bilinçüstü ve zamanüstünde derûnî bir şeydir.

Bu durumda gerçek kişilik aşkının sürekliliği ile yoksunlaşma (dépouillement) ve aşmanın (dépassement) aralıksız çabasıdır (1). Burada personalist bir ontolojinin karakteristik manevileşme sürecine temas ediliyor. Kişi aynı zamanda yoksunlaşma ve kişilik kazanmanın bir sürecidir. Yoksunlaşma sözcüğü kapalı olup angajmanın ve ortaklaşmanın (comunion) daha geniş bir gücüne bu yoksunluğu nasıl götürdüğünü belirtmediği için buna içleşme (interiorisation) denilmiyor. Berdiaeff'in de belirttiği gibi kişi olarak yaşamak sürekli bir şekilde manevi hayatın nesnelleştiği, doğallaştığı alandan (mekanik, biyolojik, sosyal, psikolojik alan) sujenin varoluşu gerçekliğe geçişidir (2). Bu arada da Mounier kelimelerin aldatıcı anlamlarını ayırmak için süje kelimesini manevi varlığın kipi olarak, rasyonalizmi de gerçek olmayan (irréalite) kelimesine anlamda kullanıyor. Ona göre süje aynı zamanda bir belirleme (détermination), bir ışık, varlığın gizli hayatına bir davet, varlığa mahsus iç aşkının bir gücüdür. Bunu psikolojik, sosyal ve biyolojik süje ile karıştırmamak gerek. Kişi hayatı, eylemleri ile tersyüz edilemeyen bir tarihtir.

İşte bu, insan varlığına güçlü bir uyum sağlayan, bütün eylemlerinde duyarlı olan kişinin içten bir hayatıdır. Böyle bir hayat marksist materyalizmin ve faşist naturalizmin insanın objektif gerçekleştirmelelerinde sabitleştirmeyi istediği olgunluk arzusuna cevap veriyor. Bu hayatın yerini hiçbir şey dolduramaz. Matematikçilerin hatası Engels diyor, bir ferдин yalnız bütün insanlığın sürekli tekamülünde yapabildiği şeyi ferдин kendi adına gerçekleştirebilire inanması oldu. Biz de cevap veriyoruz ki marksizmin ve faşizmin hatası her insanın şahsi evriminde tek başına üstlenebileceği ve üstlenmeye zorunlu olduğu şeyi, ulusun veya devletin veya insanlığın kollektif tekâmülünde üstlenebilire ve üstlenmeye zorunlu olduğuna inanmalarıdır (3).

Şahsî gerçekten elde edilen köklü tecrübe, darmadağın olmuş bir alinyasının, trajik yazgının kısaca «situationlimite» denilen şeyin bir tecrübesidir. Endişe, hareketlilik kendiliğinden bir değer değildir. Fakat düzenleme, tedbirler ve kurnazlıklarla, bilinç karmakarışık olduğundan endişe ve hareketlilik, kısaca sıkıntılar için kesin bir çözüm değildir. Kişi sakinliğini ne çelişik isteklerin çokluğunda ne de kişiyi ileriye götüren

(1) Bk. EM. I; s. 528.

(2) Bk. EM. I; s. 529.

(3) M. I; s. 530.

düzenlemelerde bulabiliyor. «Fedakârlık, tehlike, emniyette olmayış, çatışma, ölçsüzlük şahsi bir hayatın kaçınılmaz yazgısıdır. Onlarla, birçoğunun günah diye adlandırdığı zayıflık insanlığın ortak tecrübesini oyalıyor» (1).

Acı, ne insanlığın sinesinde ne saf aklın dünyasında ne de ilme mahsus bir dünyada vardır (2). Fakat bununla beraber o fedakârlığa bağlı olarak bütün hayat tecrübesinin yüksek sınavıdır. Acıya yol açan bütün dağınıklıklara, bütün adaletsizliklere karşı uğraşmak gerekir. Fakat şurası da bir gerçektir ki acı tamamıyla kontrol altına alınamaz. Çünkü o, kişinin kalbinde ve bilincin psikolojik durumlarının ötesinde fişlenmiş durumdur, ve orada ölümün varlığı gibi her vakit hazırır. Ayrıca, maneviyata hüviyet veren yalancı neşeye karşı insan kendini korumalıdır.

Şahsi aşkınlığın bu çabası insanın kalitesini de oluşturur. Gayret kendi aralarında yalnız ölçülemiyen tabii eğilimlerindeki özellikleri ile değil, varoluşların arasında şartların, yeteneklerin ve katılımların ötesinde insanları seçer ve insanların herbirine verdiği içe özgü kalite ile onları sınıflandırır. İçten böylece oluşmuş kişi, her vakit şahsi bir ölçü olmayan hiçbir maddi veya kolektif ölçüye hoşgörücü olamaz. İşte bu anlamda personalist bir hümanizmadan sözedilebilir. Her birimiz gözünde kıymeti ölçülemez olan her kişi hiçbir vakit bir başkasını kalıtımına, değer ve imkanlarına göre sınıflayıp onu bir araç gibi kullanamaz (3). Temelinde ani-aristokrat olan Mounier'nin personalizmi hiçbir zaman fonksiyonel organizasyonları reddetmez, üstelik kendisini ve başkasının ben'ini sömürerek yarar sağlayanlara karşı onu korur. Pratik olarak bunun aksine olan bir davranış insanları, bütün rejimlerin her kurumunda kaçınılmaz bir uyumsuzluk içinde olan yönetici ve yönetileni kendiliğinden kast şekline dönüştürür. Fakat personalizm herhangi bir sosyal kurumda uyum sağlamıyanları uyum sağlayabileceği başka bir sosyal kuruma vererek bu engelleri de aşar.

Personalizm yalnız görünüşe göre insanları sınıflayan bir aristokratlığı, özelliğin ve hürriyetin içten ilkelerini bilmemezlikten gelen bir demokrasılığı reddeder. Her ikisi de şahsi hayatın nesnelleşmenin ve maddeselleşmenin özde bir iki değişik türüdür. Personalizm çelişkili şekil değişimleri olan bu iki türe belirli bir görünüm kazandırır.

(1) EM. I; s. 531.

(2) Bk. EM. I; s. 531.

(3) Bk. EM. I; s. 532.

c — Kişi Psikolojisi

Mounier personalizminde, diğer konularda olduğu gibi psikolojisinde de açık bir farklılık görülür.

Onun «*Traité du Caractère*» adlı eseri ⁽¹⁾ gerçekten yalnız psikolojik bir renk almaktadır. Yıllar boyunca, Mounier uygun bir zamanda kendisi için çok önemli olacak olan personalist bir psikoloji yazmak için Hans Henning, Boven, W. Stern, Jaensch, Le Senne, Kretschmer, Klages, Dessoir, Wallon, Janet, Kunkel, Freud, Jung ve özellikle Heymans ve başkalarının bu konuda karakter üzerine yazmış oldukları eserleri inceliyerek fişlemişti. Yukarıdaki kitabını yazmaya savaş ve tutuklanışı onun için bir sebep oldu ⁽²⁾.

Mounier'in tamamlamadığı psikolojik Sentezin gayesi şu idi : Personalist psikolojiyi insanın yararına koymak. Ona göre amaç yalnız «insanı incelemek değil, insan için hizmet vermek» tir. Ayrıca «Bilimsel bir giysi altında, tutulan tarafı gizlemek gelenek halindedir. Biz açık alınımızla bilimimizin onurlu bir bilim olması için daha az çekişmeci bir bilim olmadığını açıklamayı yeğ tutuyoruz» diyen Mounier, bilimin Okyanüs ortasında ıssız bir ada olmadığını, bilimin insanlık dolayısıyla da toplum için yapılması gerektiğini ileri sürüyor.

Uzun zaman, yanlış şekilde psikoloji saf, tarafsız bir bilim gibi gözönünde tutuldu. Bir başka deyişle, nasıl ki fizik bilim kolu tabiata mahsus olayları inceliyorsa, psikolojinin de aynı yöntemle insanı incelemek zorunluluğunda olduğu sanıldı, ve bilim alanına geçildiği andan sonra insan varlığı bütün matematik kuralların uygulanabileceği bir eşya gibi ele alındı. Aslında insan varlığı yalnız bundan ibaret bir şey değildir. Bundan dolayı insanı değişik kurallara göre incelemelidir. Kişi basit bir eşya değildir, bunun için o, her vakit gözlemlere istenilen cevabı vermez. «...şahsî olmayan ve süreçlere, gerçeğin değerlerini bağlamakta ısrar ediyor ve eyleminden sonra yerinin belirlenmesine yeten tasvirin arzuları yalnız kişinin belirtileri olarak gözönünde tutulmaya devam ediliyor» ⁽³⁾. İşte personalist psikolojinin izlileceği yol, varlığın sınırlarına ve kişinin yüceliğine bütününü ile saygı göstererek insana mahsus davranışların meselesini derinleştirmektir.

Mounier, ilk gereklilik olarak psikolojinin herşeyden önce karakteri incelemekle işe başlamasının zorunluluğunu söyler. «Karakteroloji, şimdiye kadar birçok elkitablarının yaptığı gibi, psikolojik hayatın genel fonksiyonlarının çözümlemesinden sonra ortaya konmamalıdır, fakat

(1) Karakter Üzerine.

(2) Bk. EM. IV; s. 769.

(3) Bk. EM. II; s. 30.

bütün çözümlenmeye mahsus gelişmelerin yöneticisi gibi baş kısma konmalıdır» (1). Bunun için de kişinin bütünlüğünü ve birliğini sürekli olarak korumak çok önemlidir.

«Personalist karakterioloji, değer seçeneklerin ve yaşanmış geçmişliğin bir türünde, karakter özelliklerinin belirlenmesinde genel alışkanlığın bir türünde, karakter özel liklerinin belirlenmesinde genel alışkanlığı kabul etmez» (2). Mounier, karakteriolojiyi incelemek için izlenmesi gereken yolu gösteriyor. Kişi, tipolojinin ortaya koyduğu karakterin ilkelereinden açık olarak gözden kaçan hür ve aşkın fiilleri ortaya koyar. Birçok psikologların yaptığı tip sınıflamasına Mounier karşıdır (3); O, tipolojiye iş aletinin yararlılığını kaldırmak istediğinden değil de «Yaşayan kişinin imkanlarını ve tasvirlerini modellerinde sabitleştirmeyi iddia etmemesini» istediği için sınıflamaya karşıdır. Mounier, personalist psikolojinin yapısında önemli olarak gördüğü şu kuralları sıralar : a) Saf tipler yoktur, b) Tipler istatistik düzenin gerçekleridir, c) Tipler sabit kristalleşme değildir. Mounier için kişiler yalnız bütünü ile şahsi varlığı gerçekleştiremedikleri ölçüde tipiktirler. İnsan psikolojisi araştırırken çok kolaylıkla unutulmuş önemli bir nokta vardır, bu da geçmişle ilgili olan kısım. İnsanın geçmişinde ağır ve güçlü bir geleneği vardır. Onun Karl Jaspers'in belirttiği gibi kendisinin aktif bir şekilde katıldığı şimdiki anda «durum halinde» oluşu vardır; önünde de görüşü kaybetmesi gereken bir geleceği bulunmaktadır. «Bir varlığın psikolojisi geçmişinden ayrılamaz. İnsan konusunda, gelecekle ilgili bir gayesi olanlar yalnız yaşayan insanların sırlarını çözmek için onu elde bulundurlar. İnsanın özüne uygun, insanlığın bir yönden yetersizliğini gören Mounier'den önce birçok psikologlar tipleri sekiz gruba ayırmışlardı;

Meymans'a göre tipler :

- | | | | |
|-------------|-------------|----------------------------|----------------------------|
| 1 — nEnAP : | Sönük | (Heyecansız | I. derecede aktif olmıyan) |
| 2 — nEnAS : | Duygusuz | (" II. " " ") | |
| 3 — nEAP : | Sıcak kanlı | (" I. " " olan) | |
| 4 — nEAS : | Soğuk kanlı | (" II. " " ") | |
| 5 — EnAP : | Sinirli | (Heyecanlı I. " " olmıyan) | |
| 6 — EnAS : | Duygulu | (" II. " " ") | |
| 7 — EAP : | Öfkeli | (" I. " " olan) | |
| 8 — EAS : | Hüzünlü | (" II. " " ") | |

Bk. EM. II; s. 27.
arzusunda yalnız insan bilinebilir»(4).

(1) Bk. EM. II; s. 48.

(2) Bk. EM. II; s. 52.

(3) İnsanları belirli kalıplar içinde sınıflandırmanın ilmi

(4) EM. II; s. 57-58.

Mounier, psikolojisinde kesinliği iddia etmez. Psikoloji, insanı kendi özünde açıkladığını ileri sürer. O «Metapsikoloji ki onsuz psikoloji kararsızdır, fakat onun çatısı altında da psikoloji yetkisizdir» diye adlandırdığı şeye koşması gerektiğini kabul eder. «Genel bir psikoloji, Freud'un psikolojisi gibi, sonunda metapsikolojik (veya istenirse metafizik denilsin) güçsüzlüğü ile yıkılabilir. Bu, ondan kaçılarak kurtulunabilen bir tehlike değildir. Ufkunu, sınırlarını ve değişmelerini tanımak için bir metapsikolojiye gereği olmayan psikoloji psikoloji olamaz. Sonuç olarak bu metapsikoloji ile karakterin yapısı geleceğe yönelir» (1).

Gaston Berger'e göre ise tipler şu şekilde sınıflanır.

		Formül	Adlar	Örnekler
HEYECANLI OLMAYAN	AKTİF	II. Derece E-A-S	Hüzünlü (passionné)	Napoléon, Pascal, Racine, Corneille, Flaubert, Michel- Ange, Pasteur
		I. Derece E-A-P	Öfkeli (colérique)	V. Hugo, Mirabeau, Péguy
	OLMAYAN AKTİF	II. Derece E-nA-S	Duygulu (sentimental)	Biran, Rousseau, Kierkegaard, Robespierre
		I. Derece E-nA-P	Sinirli (nerveux)	Baudelaire, Poe, Chopin, Stendhal
HEYECANLI	AKTİF	II. Derece nE-A-S	Soğuk kanlı (flegmatique)	Kant, Turgot, Bergson
		I. Derece nE-A-P	Sıcak kanlı (sanguin)	Montesquieu, Talleyrand, Mazarin, Anatole France
	OLMAYAN AKTİF	II. Derece nE-nA-S	Duygusuz (Apothique)	Louis XVI.
		I. Derece nE-nA-P	Sönük (Amorphe)	La Fontaine

Berger, G.; Caractere et Personnalité, s. 25.

Mounier için metapsikoloji tecrübenin ve şekillerin ötesindedir. Buna, bunun içtenliğine ve sınıflamasına gelmeyen aşkının yalnız gerçek bilincine varılınca psikolog gerçekten personalist bir bilimin gerçekleşmesine doğru yol almış olacaktır.

f — Kişi Hürriyeti

Mounier, başka personalistlerin birçoğu gibi kişi'nin gerçek hürriyetini kişinin düşüncesinde arar (2). Mounier'ye göre determinizm ve

(1) EM. II; s. 47.

(2) Sartre'in hürriyet anlayışı; yitirilenin feda edilmesi anlamına geliyor. Bir şey yıkılacak mı, it gitsin. Ritter J.; Varoluş Felsefesi Üzerine, s. 18.

nesnel ilişkilerin dünyası, pozitif bilim dünyasında en şahsi ve en insanî olmayan ve varoluştan en çbk uzaklaşmış olan bir dünyadır. Bu dünyanın ortaya çıkışında kişinin kattığı yeni bir boyutun hiçbiri gözönünde bulundurulmadığından kişi burada kendisine yer bulamaz. Bunun için burjuva serbestliği ile kişi hürriyetini çok titiz bir şekilde birbirinden ayırmak gerekir. «Baskı rejimlerinde, insanın gerçek hürriyetini liberalizme karşı koruduklarını iddia etme gelenekleri vardır» (1).

Manevî hürriyetin uygulanışında, marksizmin özellikle üzerinde durduğu kişinin denetimine verilmiş olan şart, insanları iki sınıfa ayırdı : Biri, iş hayatının dışında yalnız boş zamanlarını, sevgiden yoksun bir şekilde ama dalkavuklukla dolu olarak değerlendirerek manevî hürlüğü kullanmak isteyenler, diğeri yavaş yavaş bütün etkinliği kaybetmekte olan bir yönetimde politik bir çıkar için geçici olarak manevî hürriyeti insanlara vermek isteyenlerdir.

Faşizm ve marksizm böyle bir hürriyette çözülme ve gözbağcılığın bir gücünü ortaya koydu. Personalizm, kişinin hürriyetini, onun kendi kendine öz tabii eğilimini bulmak ve hür olarak onu gerçekleştirmek için değişik araçlar kullanmaktır. Mounier'nin insanlara tanıdığı hürriyet çekimsiz kalma hürriyeti değil, angaje olma hürriyetidir. Bu hürriyet, bütün maddî çelişmenin dışında olgunluk için gerekli olan öğretilerin uygulanmasını bünyesine alır; ekonomik ve sosyal yönetimde gerekli bütün maddi zorlamaları kabul ettirir. Bunun, bir yönetimdeki dolandırıcılığın koruyucusu olan isteklerin hürlüğü ile hiçbir dayanışması olmadığı gibi hür anarşinin yağmalandığı çağdaş demokrasinin sosyal, politik rejimin gizli baskıları ile de ilişkisi yoktur.

Kişinin hürriyeti katılmadır, ama, bu katılma yalnız hürce manevî bir yaşama ile yenilenmiş ve onaylanmış bir angajman ise, katılma açıkça şahsidir, fakat halka mahsus bir konformizme zorla veya coşku ile elde edilmiş basit katılma kişinin hürliğini ifade etmez.

Kişi dışarıdan ne manevî hürriyeti ne de toplumu alabilir. Kişi için yapılabilen ve yapılması zorunlu olan şey, belirli engelleri ve yolları düzelterek kurumlu bir rejimi üstün kılmaktır. Bu işlemler de şu şekilde olabilir :

1) Kişide baskıların her türünü kaldırmak.

2) Kişinin çevresine, bağımsızlığın ve sosyal baskıların şebekesinde belirli bir garantiyi ve seçimini kolaylaştıran özel hayatın bir kısmını düzenleyerek yerleştirmek.

(1) Bk. EM. I, s. 553.

3) Bütün sosyal araçları şahsî sorumluluğunu ilkesi üzerine hazırlamak, herbirinin seçimine sunulmuş olan bir büyük hürriyet alanında kişiyi kendi kendini eyleme gecebilecek duruma getirmek.

Bu şekilde insan herşeyden önce olumsuz bir hürriyete ulaşabilir. Gerçek manevî hürriyet yalnız onu elde eden kişiye mahsustur ve maddî zorbalığın minimumu dahi »hürriyet dünyası» ile ütopye olmaksızın karıştırılamaz (1).

g — Başkasının Ben'i

Antikçağda güven, sevgi ve yakınlık (dostluk) bakımından kendimizden ayrı tutmadığımız ikinci bir ben olan «alter ege» Ortaçağda üzerinde durulmayan, Yeniçağda ise örtük bir halde «Solipsizm» (Stirner, Descartes), «idealizm» (Fichte, Hegel), «nalogi öğretisi» (Malebranche, Berkeley) ve «Einführung» (Lipps, Volkelt) başlıkları altında incelenen başkasının ben'i meselesi Batı felsefesine Edmund Husserl'in kendi «tranzendental fenomenoloji»sini açıklamak için sokulmuştur. Husserl'e göre başkasının ben'i meselesi «Son derece çapraşık problematik»... «bilmecelemlerle çevrilmiştir»; çözülmesi için güç olan bir takım araçtırmaları» gerektirmektedir (2).

Ayrıca, fenomenoloji doğrultusunda araştırma yapan M. Scheler, M. Merleau-Ponty, J. - P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, F. J. J. Buyten-dijk, N. Berdiaeff, M. Nédoncelle, M. Chastaing, J. Wisdom da aynı meseleyi incelemişlerdir (3).

Yukarıda da görüldüğü gibi, son yılların filozof ve psikologlarının önemli bir problem haline getirdikleri başkasının ben'i meselesini E. Mounier, «Traité du Caractère» ve «Introduction aux Existentialismes» adlı eserlerinde psikolojik yönden ele alarak geniş bir şekilde incelemiştir.

Mounier ile Pierre Janet başkasının ben'ine karşı davranışımızın aynısını kendimize karşı yaptığımızı, ve ona karşı takındığımız tavır ile kendi psikolojimizin arasında yakın bir bağ olduğunu ileri sürmektedirler (4). Küçük bir çocuğun bile kendini tanımadan önce başkasını tanı-

(1) Bk. EM. I; s. 534; Ayrıca, Öner, Necati İnsan Hürriyeti, Selçuk yayınları, Ankara, 1982.

(2) Bk. Uygur N.; Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, s. 9, 39, 43.

(3) Yukarıda eser, s. 9. Aynı sahifenin 2 nolu dip notunda Nermi Uygur Bey 1953 yılında Bruxelles'de toplanmış olan XI. Milletlerarası Felsefe Kongresinde yoğunluk bakımından tepe-noktasını bulmuş olan başkasının ben'i sorunu olmuş olduğunu yazıyor.

(4) Bk. EM. V; s. 494 vd.

dığını günümüzün psikolojisi açık olarak ortaya koymaktadır. Çocuk kendi vücudundaki organları tanımadan önce mesela kulak veya burnu annesinde veya oyuncak bebeklerinde tanıyor. Kendisi üzerinde tamamiyle şuurlu olmadan topluma uyum sağlayabiliyorsa da çok erken çağlarda egosantrik yönelişi ön plana çıkıyor. Çünkü belirli bir zaman için dünyanın merkezi olan bu küçük zayıf varlık diğerleri arasında kendine vahşice bir yer arar. İki yaşında çocuklar, topluma uyumun tepe noktasına ulaşırlar.

Üçüncü yaşında ise korkunç bir egoizm dönemine geçerler. Yedi yaşından ergenlik çağına kadar normal olarak büyük bir titizlikle dış dünyaya doğru yönelirler, ve bu sınamalarda kendilerini hemen hemen unuturlar. Ergenlikle beraber kişiliğin kesin olarak ortaya çıkışı için yeniden egosantrik dönemini yaşarlar. Bu şekilde çocukluk boyunca başkasının ben'ine yönelme ve birinin diğerine karşı egoizm çatışması değişik dönemler yaşar. Önemle belirtmek gerekir ki insanın, başlangıçta başkasının ben'i ile yaşayan bir varlık olması ve başkasının ben'i ile şekil bulması ne kadar doğru ise, çocukluğundan beri toplum içinde yenilgisine sebep olan çok ilkel egoizm şekilleriyle tehdit edildiği de bir gerçektir. Bütün psikolojik formasyonda olduğu gibi bir insanın bütün hayatı ilk yıllarda, çoğu defa da ilk aylarda belirlenir. Özel hayatın düzensizliklerinin çoğu, topluma uyumsuzluktan seksüel düzensizliğe kadar, eğitim ortamlarının normal olmayışından ileri gelmektedir.

Gerçeğin reddi gibi başkasının ben'inin de reddi vardır. Bunun ilk derecesi kuşku ile yönelişte ifadesini bulur (1). Kuşkunun üstünde başkasının ben'i ile uyumsuzluklar vardır. Bir yetişkinde veya çocukta görülebilen kendi üzerine katlanmanın bütün şekilleri karaktere mahsus bir uyumsuzluk olarak kabul edilmemelidir. Hayvan bir kusurundan ötürü saklanır. Aynı şeyi büyükte ve çocukta geçici bir dargınlık şeklinde görmek mümkündür. Buna ek olarak da zengin bir kişiliğin simgesi ve şartı olan utanma, sırrın ve içtenliğin belirli bir anlamını o kişide buluyoruz ki bunlar yalnız tabii ve esnek olarak kaldığı zaman anlamlıdır. Bir de hastalık şeklinde olan utanma vardır ki bu samimiyetten gerçek bir uzaklaşmadır. Mesela bir büroda emirleri altında bulunan kişilerin başkaları tarafından ziyaret edilmişinden sıkılan tipler vardır. Gerçekte bu tipler bir zayıf taraflarını açığa vuruyorlar. Bu amir durumundaki kişiler yanında çalışan memurların ziyaretçilerinden çekinirler. Çünkü, onlarda ziyaretçilerin memurlarını aleyhine çevireceği düşüncesi hakimdir. Bu durum da onların kendi kişiliklerini başkalarına kabul ettiremediklerinden ileri gelmektedir. Böyle tipler kendilerini kolaylıkla başkalarına teslim eden kişilerdir.

(1) Bk. EM. II; s. 473 vd.

İnsanlar arasında somut olarak görünmeyen ama sürekli olarak oluş halinde olan bir denge veya bir yarışma vardır, ki bu da egoizmin bir türüdür. Böylece aşırı bir şekilde yalnız kalma istekleri, kötü huyları koruma eğilimleri olan kişiler vardır. Bunların kalıtım yoluyla geçtiğini ileri sürenler olduğu gibi başta E. Mounier olmak üzere yanlış eğitimden ortaya çıktığını söyleyenler de vardır.

Başkasının ben'ine karşı uyum sağlayamamak yalnız başkasının ben'ini reddetmekle kendini göstermez. Başkasının ben'ini inkar etmenin bir başka yolu da; başkasının ben'inin varoluşunu kabul edip onu tutkuların yararına pasifize etmektir. Genç anne için, çocuğu başka çocuklar arasında yalnız bir süs eşyasıdır. Belirli bir sosyal sınıftan olan bir koca için karısı cinsel istek uyandıran bir şey, sosyal itibarını sağlayan unsurlardan biridir. Kısaca, başkasının ben'ini reddetmenin türlü şekilleri vardır (1).

Şimdi de başkasının ben'ini kabul etmenin derinliğindeki manevî durumları çözümlenmeye çalışalım (2). Kişiler arasındaki ilişkilerde topluma uyabilmenin bir duygusunu buluruz, ve orada eğlenme için, macera, zayıf yönlere için suç ortakları, dedikodulara kaynak, başkasının ben'i ile karşı karşıya gelmeyi, başkaları arasında olmayı duymayı ve yaşanmış kısa bir anlık imajını veren doğuş durumundaki kuraldışılığı, yaşanmış rezalet ve entrikaların bir serisini ararız. Aynı şekilde hangi sosyal sınıftan olursa olsun kitleyi eyleme geçiren politikacı, çoğu defa orada yalnız kendi kimsesizliğine bir çare, duygusal hayatına bir çakırkefîlilik arar. Burada bütün yanılgılardan kendimizi arındırmanızı gerekir. Çoğu defa insansever olarak kabul edilen kişilerde egosantrizm ve egoizm daha kuvvetlidir. Tuhaf bir alışkanlıkla cömertlikten uzak olarak yapılan armağanlar kendini sevdirmenin veya dikkati üzerine çekme gereğinin bir sonucudur. Bu da başkasının ben'ini kabul etmenin başka bir türüdür. Bu yapılan işler bilinçsizcedir ve aldatmacadır. Fakat aldatmaca Mounier'nin karakter psikolojisinde önemli bir yer kaplar.

Başkasının ben'i ile sıkı ilişki kurma durumlarında tanınma, görünme ve gösterme ihtiyaçları da vardır. Bu, çocukluk çağlarında kendini erken gösterir, anormal bir şekilde gelişirse sürekli taşkınlığın bir türüne dönüşür. Bu tip insanlarda kendini beğenmişlik, övüngeçlik sanki kendi gerçek kişiliklerini bir tarafa bırakarak yerine belirsiz kişilerin bir şeklini geliştirir.

Üst düzeydeki sosyal bir sınıfa ayak uydurmaya çalışmanın altında da başka bir türde sevilme ihtiyacı yatar. Bu da zayıfların ve akıl den-

(1) Bk. EM. II; s. 483 vd.

(2) Bk. EM. II; s. 503 vd.

gesi bozuk olanların davranışında karakteristiktir. Sevilmek insanların dostluk veya sevgi diye adlandırdıkları şeyin büyük bölümünü oluşturur. İnsanlar nedense, kıskançların yoksun kaldıkları sevmeyi, sevmekten daha çok istiyorlar. Bütün bu davranışlarda, şurası apaçık olarak ortaya çıkmaktadır; başkasına karşı yapılan yönelişlerde, yani başkasının ben'inde kişi kendisini aramaktadır.

Başkasının ben'inin kabul edilişi bütün meseleleri çözmez. Onun varoluşunu gerçekleştirmek için güç bir eylemi güven altına almak gerekir. Fizyolojinin en gerekli ve karışık olaylarından biri, başkasının ben'inin sıradan bir bakışına karşı ortaya konulan duygululuktur. Çoğu zaman, ileride tekrar ele alınacağı gibi ısrarlı bakış kişiye rahatsız eder. Özellikle güçsüzler ve sinirliler, bu bakışla önemli bir şekilde rahatsız olurlar. Aynı şekilde, sessiz varoluş da onları yorar. Şöyle bir örnek verelim: Benim eylem alanıma giren biri bana henü umud verir hem de beni tehdid eder; İçgüdümle ona karşı tehdidmiş gibi eyleme geçerim. O da anormal bir tavır takınabilir. Özellikle içkence görmüş kişilerde olup biten budur. Onlarda sürekli olarak başkası tarafından gözetlendiği, düşüncelerinin örtüldüğü ve projelerinin askıya alındığı düşüncesi vardır. Fakat başkasının ben'inin hazır oluşunun daha da değişik şaşırtıcı neticeleri bulunmaktadır. Uzun zamandan beri kitle olayları inceleniyor; iş alanında, kollektif sistemlerdeki işçilerle hür sistemlerdeki işçilerin çalışma aşkının değişik olduğu, eğitimde de taklit ve telkin fenomeninde taklitin aşırı bir kolaylığı psikolojik zayıflığın bir yönü olarak tespit edilmiştir.

Başkasının ben'i ile ilişkinin en ilginç, hakim olma duygusu veya tersine hür olma duygusudur (1). Birçok kişilerde hastalık derecesinde çocukluğundan kalabilen hürriyet aşkı vardır. Çocuk, civarında bulunduğu herçeyin baskısı altındadır ve hürriyet aşkı ile bunlara karşı koyar, fakat bir yönü ile de bağımlılığını sever, çünkü bağımlılık ona hayatı kolaylaştırır. Bulğ çağını güçlük ve sıkıntılarla atlatanlar anne ve babasına bağımlılıklarından kolayca kurtaramazlar. Onlar hayat boyunca bağımlılık sevdalısı olarak kalırlar. Sürekli olarak çocuklar gibi gözetlenme duygusunu taşırlar. Üstleri ve hatta kapıcıları, gişe memurları bu tipleri sikar ve aptallaştırır. Bunlar çoğu zaman yalnız bir «düzen» in insanlarıdır, çünkü üstlerinde sürekli olarak bir otoritenin gereğini duyarlar. Tek başına hiçbir işi çözemezler, bütün eylemlerinde bir destekçiye ihtiyaçları vardır. Az kavgacı ve korkak oldukları için üstlerine haklı da olsalar karşı gelemmezler.

Bir adım daha ileri gidilirse bu bağımlılık alışkanlığının sevilme gereğine benzer bir isteğe dönüştüğü görülür. Böyle tiplerle birinin ilgi-

(1) Bk. EM. II; s. 503 vd.

lenmesi, onlara önerilerde bulunması, kısaca onları yönetmesi gerekir. Sonra tutkuyla savunacakları tamamıyla formülleşmiş yargılar istiyebilecekleri dostlara da ihtiyaçları vardır, ve sürekli olarak onları kaybetme korkusu ile yaşarlar bu tipler. Çoğu defa bütün bunların erdem adına kabul edildiği söylenirse de bunun gerçek erdemle yakından veya uzaktan hiçbir ilişkisi yoktur (1).

Bazı tiplerde yukarıda anlatılan tiplerin tam tersine kendileri ile aynı veya üst sosyal sınıflardan olanların hakimiyetine ve onlarla karşı karşıya gelmelerine katlanamazlar. Bu dayanamamazlık çoğu zaman isyana ve anarşiye dönüşür. Bazen gerçek adaleti istediklerini ileri sürerek kendilerini yüceltmeye çalışırlar fakat Mounier adaletin gerçekleşmesini isteyen bir insana dikkat etmek gerektiğini söyler. «Çünkü De Greef'in de çalışmaları bir insanın bir başkası için adalet istemesinin çok az olduğunu gösterdi» (2). İnsan sürekli olarak adaleti kendisi için ister ve ona değişmeyen adalet adımı verir.

Emir vermeyi şef olmak isteği ile karıştırmamak gerekir, tıpkı suskunluğu otoritenin gerçek anlamı ile karıştırmamak gerektiği gibi. Emir vermek, eylem gerektirmeyip sözle çözülebilen basit şartlarda zayıfların bir zevkidir. Bunun da kendini adamaktan yardım etmeye kadar değişik türleri vardır. Bazen de yardım etme dayanılması güç şekil alır. Onlar yardımı yardım etmektен daha çok kendilerini kabul ettirmek için yaparlar ve yardımları işlere karışmak şeklindedir. Otoriter olmak zayıflığın değişik bir görünümüdür. Sert kişi arzusunu yitirmiş kişidir ve genellikle üstüne karşı zayıflığı sezilen kişilerden öcünü alır.

Mounier, önceden belirtildiği gibi insan tiplerinin kesin gruplar halinde gösterilmesine karşı olmasına rağmen yine de personalizmde kişinin daha iyi anlaşılması için başkasının ben'i meselesini çözerken yukarıda görüldüğü gibi bazı tipleri anlatma ihtiyacını duymuştur. Fakat, filozofun anlattığı tip şekilleri diğerlerinin kabul ettiği tip grupları gibi kategorik değildir.

Mounier, personalizmdeki kişinin anlaşılması için incelenmesi gerekli olan diğer konu muhabere dir.

h — Muhabere (Communication)

Personalizmi, katolik egzistansiyalizmin bir kolu olarak gören Mounier, 1943'de ilk defa yayınlanan «L'être et le néant» ı okuduktan sonra yazarı J. - P. Sartre için «Sanatoryumda genç bir hasta» sözünü kullan-

(1) Bk. EM. II; s. 469.

(2) EM. II; s. 472.

maktan çekinmemiştir (1). Mounier'nin J. - P. Sartre'in varoluşçuluğuna karşı koyduğu en önemli noktalardan biri, ilk olarak Batı felsefesine Heidegger ile Sartre'in soktukları muhabere meselesidir.

Sartre'a göre muhabere, emir altına alma ve hakim olma duygusu ile bloke edilmiştir. «Başkasının bakışı dünyamı benden çalıyor, başkasının varlığı hürriyetimi donduruyor. Sevgi karşılıklı bulaşıcı bir hastalık, bir cehennemdir. Başkasının bakışı şeklimi obje olarak değiştiriyor ve ben, sıra ile onu objeleştirerek kendimi koruyabiliyorum» (1). «Cehennem başkalarıdır». (L'enfer, c'est les autres) (2).

Mounier'ye göre «Bakışın, varlıkların ve eşyanın hareketi»ni tayin etmek için, önemli bir yeri vardır. Fakat beni eşya yapacak kadar değil... bu önemli yardımın arkasında bakış, şahsi varlık üzerine direkt açılan bir penceredir, kişiden kişiye olan yardımlaşmanın ana yoludur» (3). «Beni eşyaştırmayan başkasının hazır oluşu çoğu zaman iyiliğin kaynağı ve kuşkusuz yaratma ve yenileme için zorunludur (4).

Mounier, karamsar görüşlü olan J. - P. Sartre'a nisbetle, kişiler arasında aşılması güç duvarlar koymaz. Başkalarının dünyası eğlence bahçesi değil, tersine kişi için meşgale ve kendini aşmada itici bir güçtür. Egoizmi yıpratmanın tek yolu da başkasını düşünmedir. Egoist bir fertte içgüdününün bir türü etrafındakileri kendisine basit bir aynı gibi eşyaya irca etmeye ve onları sürekli olarak inkar etmeye veya zayıflatmaya çalışır.

En iyi şartlarda bile fert yalnız kendi başına varoluşu ile muhabereyi gölgeler ve bulunduğu her yerde bir tür donukluğu geliştirir. Kültür ise fert üzerinde en küçük bir noktada bile ayrılmayacak şekilde yavaş yavaş değerler oluşturur ve bu kıymetler ferdin kendisine ve başkasına bakış anında ortaya çıkan gerçeklerden kaçmak ve kişilerden yararlanmak için bir vasıtaadır.

Fertçilik ise, ferdin tek başına yaşaması için onun korunmasını organize eden kurumların ve düşüncelerin, duyguların, geleneklerin ve göreneklerin bir sistemidir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda batı burjuva toplumlarında hakim bir ideoloji (5) olan fertçilik personalizmin bir anti-tezi ve en büyük muhalifi gibi görünmektedir. Bunları birbirinden ayırt etmek için ara sıra kişinin karşısına fert getirilir. Böylece kişi ile somut

(1) Barlow, M.; Le socialisme d'Emmanuel Mounier, s. 35.

(1) Sartre, J. - P.; L'Etr est le Néant, ed. Gallimard, Paris, 1973, s. 321.

(2) Sartre'in «Huis Clos» da işlediği konu budur.

(3) EM. III; s. 135.

(4) EM. III; s. 138.

(5) EM. III; s. 452.

bağları arasında kopma tehlikesi ortaya çıkar. Ferdi oluşturan kendi üzerine kapanma eylemi kişiyi olgunlaştırmada katkıda bulunur. İnsan, yalnız kendi üzerine katlanarak değil kendisini uygun duruma (Disponible) getirerek, kendisine ve başkasına daha açık olarak kendisinde bulunan fertlik unsurlarından sürekli temizlenerek inanca, oradan da kişiliğe ulaşır. Herşey «kendisi ile dolu», «kendisi ile meşgul» değilmiş gibi cereyan ederse kişi o zaman başka kişi ile muhabere durumuna gelmiş demektir.

Fertçiliğin en önemli kaygısı ferdi kendi merkezine almak, personalizmin kaygısı ise kişinin açık ufuklarında kişiyi yerleştirmek için ferdi merkezden uzaklaştırmaktır. Kişi ile ferdin birbirlerini kabul etmeleri çok erken çağlarda başlar. İnsanlığın çocukluğunda yaptığı ilk eylem başkasına doğru bir yöneliştir. Bitkisel yaşamdan yeni çıkan altı ile oniki aylık çocuk kendisini başkasında bulur, başkasının bakışıyla emredilmiş davranışlarda kendini beller. Bilinçli egoizmin ilk dalgası üçüncü yaşa doğru kendini gösterir. Kendini düşünmeye başladığında da kişi karşısında bir eşyanın önünde imiş gibi bir hal alınır. Gerçekte kişi vücudunun dünyaya açılan penceresi gözüdür (1). Onun sayesinde insan kendini unutarak başkasında bulmuştur.

İçe ait tecrübe ile kişi dünyaya ve başka kişilere yönelmiş, onlara karışmış, evrensellik görünümünde bir varoluş içindedir. Diğerleri onu varlık şeklinde düşünebildikleri halde yine de onu sınırlıyamazlar. Kişi yalnız başkası için vardır, yalnız başkası aracılığıyla kendini bilir ve yalnız kendini başkasında bulur (2). Kişinin ilk sınaması başka kişinin ilk tecrübesidir. Ben, sen'den, o'ndan ve biz'den önce gelir ama kişi kendisini varlık yapan eylemle gösterir. Kişi yapısı gereği başka kişi ile ilişki kurabilen biricik varlıktır. Herşeyden önce kendisini düşünmeye veren düşünür başka kişiye açılan kapıyı hiçbir zaman bulamaz, tıpkı kendisini ben'e kapatan kimsenin başkasına giden yolu bulamayışı gibi. Başkalarıyla ilişki gevşer veya koparsa ben kendini kaybeder. Delilik başkası ile olan ilişkinin kopmasıdır, alter alienus olur, ben kendisine yabancı ve başkalaşmış olur. Kısaca denilebilir ki ben yalnız başkası için varolduğu ölçüde vardır, ve e nson aşamada da varlık sevmektir (3).

Yukarıdaki açıklamalar personalizmin personalist ve toplumcu (personnaliste et communautaire) (4) olarak izlediği medeniyetin belir-

(1) Bk. EM. III; s. 453.

(2) Bk. Nédoncelle, M.; la réciprocité des consciences (Aubier); Buber, Je et tu (Aubier); Madinier, Conscience et amour (P.U.F.). Almanlar; «Benim varlığım (başkası) ile varlıktır» (Mon être est être-avec) diyor.

(3) Bk. EM. III; s. 453.

(4) «Personnaliste et Communautaire» sözü ilk defa E. Mounier tarafından «Esprit. 1932 - 1933, Özel sayı»sında kullanıldı.

tilmesi için anlatılsının zorunluluğunu ve personalizmin fertçilik ve idealizm karşısında kişinin kendi kendine beslenmesi ile ayakta duramayacağını, kısaca kişinin tek başına ne sosyal ne de manevî olarak kurtuluşu çıkarmayacağını göstermektedir.

Kişinin ilk eylemi kişilerin huylarıyla damgalanmış gelenek ve görenekleriyle, duygu ve kurumlarıyla bir toplumu başkaları ile yaratmaktır. Bir başka deyişle toplum, dünyanın hiçbir yerinde eşdeğeri olmayan kişilerin orijinal eylemlerinin bir serisi üzerinde kurulmuştur: Kişi başkasının emrine girebilmek için kendinden kopmayı, kendini yoksun etmeyi, yerinden ayrılmayı yapabilen tek varlıktır. Personalizme mahsus bir gelenek için yoksun olma çilesi özellikle hristiyanlıkta şahsî hayatın ana çilesidir. Kişi başkasının görüşüne katılmak için kendisine has görüşünde ısrardan da vazgeçmek, kendini benzeri olan bir diğerinde aramak ve başkasının yaygın bir düşünceye göre değil de onun eşsizliğini kendi eşsizliğinde yargılabilmektedir (1). Başkasının alınyazısı meselesi neşe, görev ve sıkıntıları üzerine eğilmek gibi eylemler kişiler arasındaki ilişkiyi ve anlaşmayı kolaylaştırır.

Mounier'ye göre şahsî atılımın hayat gücü ne istek (küçük burjuva fertçiliği) ne de hayatboyu uğraşmadır (varoluşçuluk) ama cömertlik veya fedakârlıktır. İnsanın bağından geçenler doğumundan ölümüne kadar sürer. Kişi fedakârlığı, sevgi, dostluk gibi şeyleri yalnız süreklilik durumunda kusursuzdurlar. Bu süreklilik de bir zamanla soyutlama ne de madde gibi tek düzen bir tekrardır, ama sürekli olarak bir fıskırma- dır (2). Kişiye mahsus bağlılık yaratıcı bir bağlılıktır (3) ve bağlılıkta sevgidir.

Kişiler arasındaki ilişkilerde her zaman başarılı olunabilir mi? Hayır. İşte o zaman toplum içindeki insan, Mødencelle'in «Kişilerin dünyası kayışları atmış bir makinayı anımsatır, orada çarklar düzensiz döner» veya G. Marcel'in «Kırılmış bir dünya» sı olur.

i - Angajman (Engagement)

Fransızcada «Engager» fiili «rehin etmek» (mettre en gage) veya «rehine koymak» (donner en gage) anlamlarına gelir. Rehin (gage) sözcüğü ise latince «vas» (vadis) sözcüğünden türeme olan german «Wadi» den gelmektedir. «Vado» fiili birine doğru ilerlemeyi, substantif olarak «vas» ise borca karşılık alacaklıya verilen şey anlamını taşır. Bu fiil «vasimodium» adını da alır. Sonraları bu terim hukukta mahkemeye çı-

(1) Bk. Lacroix, J.; Le sens du réalisme (La Baconnière).

(2) Bk. EM. III; s. 455.

(3) Bk. Marcel, G.; Etre et Avoir, du refus a l'invacotion.

kacak olan bir sanığın kesin olarak mahkemeye çıkacağını garantiye alan bir jesti anlatmak için kullanılmaya başlandı (1).

XI. yüzyılın sonlarına doğru, daha açıkcası Fransız kültürünün doğuşu ile «Wadi» sözcüğünün yerini «gage» sözcüğü aldı. XII. yüzyılda da ilk olarak «engager» fiili kullanılmaya başlandı. Ama önceleri «engager» yalnız hukukî mânada borçlunun borcunun teminatı olarak alacaklıya pay (beh) verme, rehin verme anlamında kullanıldı (2).

Bu şekilde «engager» fiilinden türemiş olan «engagement» bir bağlanma, kişiyi kendisine bağlayan bir aksiyondur. Sonraları «engagement» sözcüğü yavaş yavaş hukukî anlamını kaybetti ve genel olarak etik bir anlam kazandı. Yani «engagement» için maddî bir şey vermek yerine söz verme ile yetinildi. Söz ile şeref veya iman angaje edilebiliyordu. Bu şekilde zorunlu olmak (S'obliger) fiilinin eş-anlamı durumuna gelen geçişsiz ve dönüşlü fiil olan «S'engager» türedi. «Engagement» kendisini bahse koymak anlamına geldi: Gelecek için kendimi kendime bağlıyorum. Buradan da «gager» (Bahse tutuşmak) eylemi türedi. «Gager» eyleminde daha açıkcası bahse tutuşmakta garanti verme veya karşılık göstererek güven altına almak işlemi de vardır. «Engagement» sözcüğünün zıttı da bahisten çekilme anlamına gelen «degagement» dir.

«Engager» fiilinden türemiş olan «engagement» sözcüğü değişikliğe uğrayıp ilk anlamından uzaklaştı. Yalnız bir hizmetçi angaje edilmez, nişanlılık ve evlilik, bir yatırım bir meslek seçmede bir angajmandır. «Engagement» substantifi değişik edatlarla kullanılarak değişik anlamlar kazanır ki bu konu bizden daha çok dilcileri ilgilendirmektedir.

Fransız literatüründe ilk olarak, kendine bağlanma eylemi olarak kabul edilen angajman sözcüğüne Montaigne'de rastlanmaktadır (3). Montaigne'i karakterize eden şey, dostu La Boétie'nin ölümünden sonra insanî ilişkilerde herkes ile ilgisiz kalışdır. «Eğer hayatımın geri kalan kısmını, bu şahsın tatlı arkadaşlık ve dostluk zevkinden bana verdiği dört yıla karşılaştırırsam bu, boş geçen, karanlık ve sıkıcı bir geceden başka bir şey değildir» (4). Montaigne başka birinde bulamadığı bu dostluğun bir zorunluluk veya angajman olarak gelmediğini, ama «gökten biri tarafından verilmiş emir» (5) ile geldiğini söylüyor. Hayal kırıklığına uğramış olan Montaigne kendi kabuğuna çekiliyor ve ilgisizlik hürriye-

(1) Ernoult, A.; Meillet, A.; Dictionnaire étymologique de la langue latine, c. II, 174.

(2) Dauzat, A.; Dubols, J.; Miterand, H.; Mouveau dictionnaire étymologique; s. 330.

(3) Bk. Kemp. P.; Théroie de l'egement, s. 17.

(4) Montaigne Essais, Kitap I. Bölüm 28. s. 91 a.

(5) Pascal, ensées, no. 195.

tini tercih ediyor. İlk önce politik meselelerde olmak üzere angajmanın bütün türünden kaçınıyor. Devlet adamı olarak yetiştirilmiş olan Montaigne 1586'da Bordeaux'da veba salgını görüldüğünde bu şehrin belediye başkanı olmasına rağmen şehre girmedi. Bir daha da bu topraklara ayak basmadı⁽¹⁾. Din savaşlarında da kendisini korumak bahasına da olsa hiçbir tarafa sığınmadı, çünkü ona göre koruyuculuk hürriyeti sınırlar. «N. Hartmann'a göre de insanda bir sorumluluğun, bir özgürlüğün olabilmesi için Tanrı var olmamalıdır»⁽²⁾.

Montaigne'nin angajmanında varoluşçu bir anlam yoktur. Modern mânada varoluşçu angajmanın gerçek bir anlamda ortaya çıkışı Montaigne'den yarım yüzyıl sonra Pascal ile olmuştur⁽³⁾. Montaigne'nin ilgisizliğinde Tanrı'nın varoluşu ve ölüm meselesinden kaçmak duygusu üstün gelmektedir, «Eğer sessiz ve cesaretle yaşamayı bilebilmişsek ölmeyi de bileceğiz»⁽⁴⁾. Pascal için bağlanmak teslim olmaktır ve irade ile akli angaje etmek gerekir⁽⁵⁾. Pascal'ın angajmanı şöyle özetlenebilir : «Siz istesenez de istemesenez de bir defa dünyaya gelmişsiniz»⁽⁶⁾ vous êtes embarqués).

Son yıllarda angajman problemi varoluşçu anlamda Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Gabriel Marcel, Mounier'ye büyük etkisi olan Paul-Louis Landsberg ve J. - P. Sartre gibi düşünürlerce çeşitli şekillerde ele alınıp incelenmiştir. Fakat angajmanın en büyük teorisyeni olarak E. Mounier kabul edilir⁽⁷⁾.

Angajmanın antropolojik kökü, sevgi, hür eylem ve şahsî faaliyet tir⁽⁸⁾. Kişi eylemleriyle kendini gösterir. Aksiyon varoluşun merkezi olduğuna göre angajman herkes için kaçınılmaz bir gerçektir, herkes değişik şekillerde angaje olmuştur, çekimser kalmak imkânsızdır. Angajman, aksiyonun kör eyleme dönüşmemesi ve kısır bir çalkantı içine girmemesi için bir teoriyi ileri sürer. Önce aksiyonu olabilen bütün fiil alanın ölçüsü olarak «dıştaki bir maddeyi organize etmek ve ona hakim olmak» düşüncesi alınırsa orada temel gaye olarak alan yapmak (le faire) tasası vardır. Bu ise politika ve ekonomi alanıdır. Ondan sonra eyleme geçme (l'agir) gelir ki gayesi «ajanı, beceri, erdemi ve şahsî bütünlüğü şekillendirmek» tir. Burası da birinci alandan değişik olmasına karşılık

(1) Kemp, P.; Theorie de l'engagement, s. 18.

(2) Akarsu, B.; Max Scheler'de Kişilik Problemi, s. 12.

(3) Ricoeur, P.; Histoire et vérité, s. 77.

(4) Montaigne, Essais, Kitap III. Bölüm 12. s. 423.

(5) Pascal Pensées, no. 195 ve 233.

(6) Pascal, Pensées, no. 233.

(7) Bk. Kemp, P.; Théorie de l'engagement, s. 28.

(8) Bk. Landsberg, P. - L.; Problemes du personnalisme, s. 49.

ona bağlanan etik alandır. Etik alan politik ve ekonomik alana bağlanır çünkü şahsî ahlak sosyal ve ekonomik hayatta yeşerir (1).

Mounier 1932'de dostlarıyla «Esprit» dergisini çıkardığı vakit stratejisini şu şekilde belirtmişti: Sırtını dünyaya çeviren bir ruhculuktan kaçınarak antispiritualismede kaybolmaksızın sosyo-ekonomik ve politik düzensizliklerden nasıl kurtulmalıdır? Mounier bu sorulara cevap ararken hiçbir zaman düşünceyi aksiyon üzerinde tutmamaktadır (2).

Mounier'nin angajmanı Gabriel Marcel'in angajmanını hatırlatıyor. Bu benzerliğin Mounier'nin o dönemlerde Marcel'in konferanslarını dinlemiş oluşundan ileri gelip gelmediği kesin olarak bilinmiyor (3). Şurası bir gerçektir ki Mounier «bizi tamamıyla kendimizin ötesine çekip angaje eden (4) bir realiteye insanların gömülmüş olduğunu söyler. Marcel angajmanın esaslı bir tarifini vermeye çalışmıştır, Mounier de onun esasını ortaya koymuştur.

Angajman konusunda şair Charles Péguy Mounier'ye ilham kaynağı olmuştur. Bu şair Mounier için bir model ve bir kahraman olmuştur, çünkü açık olarak «Péguy, bir yazar için, angaje olmamayı ve eserinde hiçbir şeyi angaje etmemeyi kabul etmiyor» (5). Ayrıca Mounier «Ruhun maddede aksiyonun en üç noktasında angaje olduğunu öğretmiş olan» (6) Bergson'un kendisine etkisini anlatıyor. Ancak Mounier'nin J. Maritain aracılığı ile etkisi altında kaldığı Bergson'un angajmanında varoluşçuluk kavramı değişiktir. Bergson 1911'de bir konferansında: «Kaynağından insana kadar hayat evrimi maddede angaje olan bilincin bir akımının imajını gözlerimizin önüne seriyor» (7) demiştir. Ama burada angaje olmak «araya girmek», «yavaşça sokulmak» la eş anlamlıdır. Bu ise yalnız insana has eylemle ilgili değildir (8).

Mounier için angajman herşeyden önce egzistansialist bir kavramdır. Kişi tasvirinin bir bölümü Mounier'de, angajmanı oluşturuyor. Gerçekten kişi düşüncesi ile bir yönelişi bulan varlıktır. O angajman ile cisimleşmesini bilir ve bazı şeylerden vazgeçerek başkasına ulaşır (9). Bu durumda angajman insanın varoluşunda hem beden hem de ruh olarak «cisimleşmeyi» (incarnation) ortaya koyan şeydir. «Cisimleşme» eylemi

(1) Bk. Conilh, J.; Emmanuel Mounier, s. 53.

(2) EEM. I; s. 846.

(3) Bk. Kemp, P.; Théorie de l'engagement, s. 26.

(4) EM. I; s. 146.

(5) EM. I; s. 14.

(6) EM. I; s. 112.

(7) Bergson, H.; L'Energie Spirituelle, s. 21.

(8) eter Kemp, a. g. e., s. 27.

(9) Bk. EM. I; s. 179.

«Sonsuz olarak kendisinin ötesinde» (1) angaje eden mutlaktır. «Esprit bir angajmandır» diyen Mounier'ye göre ayrıca angajman «tavır ve iç dü-şünceden» (2) meydana gelmiştir. Çekimser kalma hürriyetine karşı olan Mounier, angajman hürriyetinin bir endişeden, yerleşmiş bir düzensiz-liği kabul etmeyen «ihtilalci kötü niyetten» doğduğunu söyler ve onu so-rumlu, somut eylemin bir isteğini uyandırabilmeye gücü yeten sosyal bir personalizm üzerinde düşünür (3). «Bu durumda angajman kişinin gün-lük meselelerine karşı etkinliğe hazır olmasıdır» (4).

Mounier «Traité du Caractere» adlı eserinde; angajmanı dünya ile ilişki kuran bir ruha dönüştürür ve bu ilişki de kişi zorunlu olarak dün-yanın lehinde veya aleyhindedir (5). Kişi gerçeği kabul veya reddetmek, başkasına açılma veya kendi üzerine kapanma arasında seçim yapmak zorundadır (6). Bu şekilde kişi dünyanın davetine verdiği cevapta ölüm veya hayat için angaje olmuşur (7). Gerçekte dünya yalnız «objektif» söz-cüğü ile anlatılan şey değildir, dünya, derin gerçeğinde bütün varlığı Kül'ün birliğine bağlar; gerçek ve istifadeci gerçekten daha gerçek olan Bütün (le Tout), kişiyi gerçekten var olmaya çağırır Kül'dür (8). Kişi gerçeğe evet mi yoksa hayır mı cevabına çağırılmıştır. Kişi hayatı için du-rum almanın, kararlar almanın tehlikesini kabul ediyor (9). O halde an-gajman dünyanın davetine cevaptır. Bu davete değişik şekillerde cevap verilebilir. Mounier için en uygun cevap davetin anlamı hakkında derin düşünce aracılığı ile dengeli olanıdır: «değajmanın bir ruhu ile dengeli olmayan angajmanın maneviyatı yoktur» (10). Bu şekilde angajman ve de-gajmanı, insancılıkla dolu bir dünyaya doğru ortamı sürekli olarak aş-maya zorlayan eylemin bir çıkış noktası olarak görmek gerekir. J. Lac-roix'nın dediği gibi «Mounier'nin ısrarla üzerinde durduğu durum tekrar bir angajman için başka bir angajmandan ayrılmaktır» (11).

Mounier 1947'de yazdığı «Introduction aux existentialisme» ve «Qu'est-ce que le personalisme?» adlı eserlerinde angajman problemine doğ-rudan doğruya yanaşiyor. 1949'da yazdığı «personalisme adlı kitabında da angajman teorisinin daha esaslı unsurlarını ortaya koyuyor.

(1) EM. I; s. 305.

(2) EM. I; s. 328.

(3) Bk. EM. I; s. 643.

(4) EM. I; s. 526.E

(5) Bk. EM. II; s. 350.

(6) Bk. EM. II; s. 336.

(7) Bk. EM. II; s. 422.

(8) Bk. EM. II; s. 389-391

(9) Bk. EM. II; s. 422.

(10) EM. II; s. 571.

(11) Lacroix, J.; Panorama de la philosophie française contemporaine, s. 103.

Mounier, Heidegger'in dünyada olmak (être-au-monde) ve Jaspers'in durumda olmak (être-en-situation) kavramlarını tekrar ele alıyor. Ama J. - P. Sartre'a olduğu gibi her ikisine, varoluşu karanlık ve saçma, tutuşulan bir bahis gibi görmelerinden ötürü sitem ediyor (1). Mounier, Kierkegaard'in angajmanına mahsus kavramlar olan «kesin» (absolu) ile «özel» «particulier), «etik amaç» ile «pratik» gibi iki kutup arasındaki gerilim ile onlara karşı koyuyor (2). Mounier, en azından neticelendirmek için «izafi gayelerde kesin şekilden daha çok kesin bir hedefe» güvenebilen evliliğin ve sevginin mümkün olan uzlaşmaları konusunda kendi kendisine soru soran Kierkegaard için bu kavramın doğru olduğunu söyler.

Şurası bir gerçektir ki Kierkegaard evlenme angajmanından kesin olarak geri çekildi, ama bu olay yalnız Mounier içi nideal dengeyi gerçekleştiren kişilerin az olduğunu gösterir (3).

Mounier'de angajman felsefesi saf bir felsefeden hiçbir zaman ayrılmaz. Gerçekten kiçi, bir yandan kendisinin seçmediği bir çağda, bir vanda, bir sosyal sınıfta ve ortamda, bir ailede ve bir bedende dünyaya bir defa gelmiş bulunuyor, (embarquée), bu konuda Mounier, Landsberg'den «Şimdi burada bir benim»i (Je suis un moi-ici-maintenant) (4) aktarıyor, diğer yandan da bu ortamda kişinin işini kolaylaştıran ve tarihte «l'Homme éternel» (sonsuz insanı) ı gerçekleştirmek için elinden geleni yapmaya kişiyi zorlayan bir yönelme duygusu vardır (5). Personelizm bir kabulden ve somut bir bağlanmadan oluşan bir tutumu, bir durumlar dünyasında (dans un monde de situations) (6) üstlenmiş bir sorumluluğu vardır; bu da dünyada ve tarihte askınlığın ve angajmanın dengesini sağlamaktır. «Tartışma götürülen problemlere hiçbir zaman anarşi olmıyacağız» (7) diyen Mounier'ye göre askınlığın ve angajmanın dengelenmesi için değişik bir sürü yollar vardır (8).

Angajman bir bütün ve şarttır. Bir bütündür, çünkü kişi durumunu olduğu gibi kabul etmeyip onu değiştirmek ister. Eğer kişi yaptığı eylemlerde ara sıra duraklama yapıyorsa, bunu daha ileriye atılmak için varar. Angajman şarttır, çünkü angajman durumun koyduğu şartları gözönünde tutarak kendini yeniler. Angajman bir hamle, aynı şekilde de bir iş

(1) Bk. EM. III; s. 124.

(2) Bk. Komp. P.; Theorie de l'engagement, s. 35.

(3) Bk. EM. II; s. 679.

(4) Bk. EM. III; s. 191 - 192.

(5) Bk. EM. III; s. 191, 192, 197 ve 199.

(6) Bk. EM. III; s. 187.

(7) EM. III; s. 193 ve 504

(8) Bk. EM. III; s. 201

kuralı getirir (1). Angajman iç kuralı ve varoluş hamlesidir aynı zamanda, varoluş hamlesi gibi bilinişi ile angajman kişileşme (personnalisation) ile hürriyet için kurala dönüşür. Hürriyet seçmeden daha çok hür bırakma işidir (2). Seçme gerçekten bir bütünden ayrılma veya hürriyetin olumsuz bir unsurudur.

Angajmanı reddetmek hayatı reddetmektir. Sanki bize bağlymış gibi her zaman angaje olmanın sözü ediliyor; ama biz doğuştan angaje-yiz ve (dünya gemisine) artık ayağımızı atmış durumdayız. Bunun içindir ki çekimser kalmak imkânsızdır» (3). İnsan hayatı da reddedebilir fakat asıl olan onu kabul etmektir (4).

BİBLİYOGRAFYA

- Adler, A.; İnsan Tabiatını Tanıma, çev. Yörükhan, A. Ankara, 1973.
- Altarsu, B.; Max Scheler'de Kişilik Problemi, Edeb. Fak. y. İstanbul, 1962
- Barlov, M.; Le socialisme d'Emmanuel Mounier, Privat, Paris, 1971.
- Berdiaeff, N.; De l'esclavage et de la liberté de l'homme, Rus Çev. Jankelevitch S., Aubier, Paris, 1963.
- Berger G.; Caractère et Personnalité, P.U.F., Paris, 1974.
- Bergson, H.; L'Energie spirituelle, P.U.F., Paris 1955.
- Buber, M.; Je et tu, Aubier, Paris.
- Conilh, J.; Mounier, P.U.F. Paris. 1960.
- Dauzat, A. Dubois, J., Mitterand, H.; Nouvea udictionnaire étymologique, Larousse Paris, 1964.
- Ernout, A., Meillet. A.; Dictionnaire étymologique de la langue latine, Klincksieck, Paris, 1960.
- Kemp, P.; Théorie de l'engagement, Seuil, Paris, 1973.
- Lacroix, J.; Panorama de la philosophie Française contemporaine, P.U.F., Paris, 1971
- Lahbabi, M. A.; Del'être à la personne, P.U.F., Paris, 1954.
- Lahbabi, M. A.; İslâm Şahsiyetçiliği. çev. Akun, İ. H., yağmur y., İstanbul 1972.
- Lalande, A.; vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1 O.baskı, P.U.F., Paris 1968.
- Landsberg, P. - L.; Problèmes du personnalisme, Seuil, Paris, 1952.
- Madinier, G.; Conscience et amour, P.U.F., Paris 1935.

(1) Bk. EM. III; s. 243, 463.

(2) Kemp, P.; Théorie de l'engagement, s. 36.

(3) EM. III; s. 504.

(4) Kemp, P.; Théorie de l'engagement s. 36.

- Marçel, G.; Etre et Avoir, Aubier, Paris, 1935.
- Mazer, J. - R; Emmanuel Mounier philosophe personaliste. Montréal Üniv. tez, 1952.
- Meyerson, I.; Les fonctions psychologique et les ceuvres, Vrin, Paris, 1948.
- Montaigne; Essais, Seuil, Paris, 1967.
- Mounier, E.; Oeures de Mounier, Seuil, Paris, 1951.
- Nédoncle, M.; La réciprocité des consciences, Aubier Paris, 1942.
- Pascal; Pensées, éd. fotogr. Par Brunschvicg, 1., Paris, 1947.
- Ricotur. P.; Histoire et Verité, Seuil, Paris, 1964.
- Ritter, J.; Varoluş Felsefesi üzerine. Ed. F. y., İstanbul, 1954.
- Sartre, J. - P.; L'Etre et le Néant, Gallimard, Paris 1974.
- Uygur, N.; Başkasının Ben'i Sorunu, Ed. F. y. İstanbul, 1972.
- Ülken, H. Z.; Millet ve Tarih Şuur, 2. Baskı Dergâh y., İstanbul 1966.

Eyâlet-i Trabzon	(» »	: Trabzon)
» Kefe	(» »	: Kefe)
» Şam	(» »	: Şam)
» Haleb	(» »	: Haleb)
» Rakka	(» »	: Rakka)
» Şehr-i Zol	(» »	: Şehr-i Zol)
» Musul	(» »	: Musul)
» Trablus-Şam	(» »	: Trablus-Şam)
» Kıbrıs	(» »	: Lefkoşe)
» Cezâir	(» »	: Cezâyir)

Salyaneli eyâletler : Eyâlet-i Mısır, Eyâlet-i Bağdat, Eyâlet-i Yemen, Eyâlet-i Basra, Eyâlet-i Lahsa, Eyâlet-i Trablus-garb, Eyâlet-i Tunus, Eyâlet-i Cezâyir-i Garb, Eyâleti Yemen,

Bu Osmanlı idarî bölümünü içinde Anadolu'da yer alan eyaletlere bağlı sancaklar ise :

Anadolu Eyâleti : Kütahya, Hüdavendigâr, Saruhan, Kastamonu, Bolu, Menteşe, Karahisar, Sultan-önü, Ankara, Kengırı, Teke, Hamid, Karesi.

Karaman Eyâleti : Konya, Beğşehir, Kırşehir, Kayseriyye, Niğde, Aksaray, Akşehir.

Sivas Eyâleti : Sivas, Bozok, Amasya, Çorum, Divrik, Arabkir, Canik.

Maraş Eyâleti : Maraş, Kars, Malatya, Ayıntab.

Trabzon Eyâleti : Trabzon, Batum.

Diyarbakir Eyâleti : Amid, Harput, Ergani, Siverek, Nusaybin, Hasan-keyf, Çemiş kezek, Siind, Çapakçur, Sincar, Tercil, Kulb, Çermik, Pertek, Mazgird, Atak, Pesban-Yurban, Sagmân, Mefârkin, Mihrânî, Akça-Kal'a, Hancuk.

Erzurum Eyâleti : Erzurum, Karahisâr-ı şarki, Pasin, Kığı, İspir, Hınıs, Malâzgird, Tekmân, Tortum, Mecingerd, Mâmervân, Kızırgan.

Çıldır Eyâleti : Ahıska, Ardahan-ı Büzürg, Oltu, Ardanuç, Penek, Hartus, Çeçerek, Posthov, Macahil, Acara, Ahalkelek, Livâne, Şavşad, Pertekrek.

Kars Eyâleti : Kars, Ardahan-ı Küçük, Kâğızman, Zaruşâd, Geçivan,

Van Eyâleti : Van, Erciş, Âdilcevâz, Muş, Bitlis, Bârgiri, Âsiyâb-rûd, Kârkâr, Vâdi-i Benî Kotur, Kesânî, Ağakıs, Benda, Ovacık, Bayezid-kal'ası.

Kıbrıs Eyâleti : Kıbrıs, İç-il, Tarsus, Alâiyye, Sis, Girine, Bâf, Magosa.

(7) Bk. Şahin, İhan. A.g.m. 903-921. 17. Yüzyıl boyunca Anadolu'daki sancaklar bazen değişik eyâletlere bağlandığından, bu idarî bölüm, yüzyıl boyunca tam olarak uygulanmamıştır. Bk. Turan, Şerafettin. A.g.m. s. 228-232.

ŞEHİRLERDE GÖREV YAPAN YÖNETİCİLER

1 — **Beylerbeyi/Sancak Beyi**: Paşa sancağı merkezi olan şehirlerde beylerbeyi, sancak merkezi olan şehirlerde ise sancak beyi otururdu. Bu durum, kendisi ve çevresi için ekonomik ve kültürel bir merkez olan şehri aynı zamanda, bir yönetim merkezi yapmaktaydı.

Beylerbeyi/Sancak beyi, padişah beratı ile atanırdı. Hemen bütün örneklerde görüldüğü gibi, atanacak kişide, «yarar, emekdâr ve herveçhile müstehâk-ı inâyet» olması gibi nitelikler aranmaktaydı. Ayrıca «hakkında mezîd-i inâyet-i ra'fet-i seniyye-i pâdişâhî» belirmiş olması gerekiyordu. Tüm bu aranan nitelikler Osmanlı devletinde uygulanan kul sistemi anlayışının ürünüydü.

Fatih kanunnâmesinde «Beğlerbeğlik dört kimesnenin yoludur. Mal defterdarlarının ve beğlik ile nişancı olanın ve beşyüz akçe kadıların ve dört yüz bin akçeye varmış sancak beğlerinin yoludur.» denilmesine rağmen⁸, 17. yüzyılda artık bir hiyerarşi izlenmiyordu. Meselâ mîr-ahur-ı evvel (pâdişah ahırlarının sorumlusu) Trabzon Beylerbeyliğine veya Gurebâ-yı yemîn (sağ garipler) ağası Konya Beylerbeyliğine atanabilmekteydiler⁹.

Beylerbeyi'nin görevlerini kısaca, bölgesinde bütün «umûr-ı siyâsette» Padişâhın temsilcisi olmak, divânında çeşitli işleri karara bağlamak, bölgesinin güvenliğini sağlamak, tımarlıların atanma ve yükselmelerini yürütmek biçiminde sıralamak mümkündür¹⁰. Beylerbeyi atanma emirlerinde, görevi sırasındaki sorumlulukları ana çizgileriyle belirtilir. «.zapt u rapt-ı memleket ve himâyet ü siyânet-i kul ve raiyyet bâbında vesâyir fermânım olan hidemât-ı hümayûnum ittimâm ve tekmîlinde bezli makdûr ve sa'y-i nâmahsûr eyleyüb..» biçiminde ifâdesini bulan bu görevler aynı zamanda, klasik hükümdar-tebaa ilişkisinin bir ifâdesi olarak gözükmektedir. Sancakbeyi'nin atama beratlarında da buna benzer ifadeler yer alır. O da bir bakıma, kendi sancağının «mutasarrıfı» «sahib-i devlet»i ve «vâli-yi vilâyet»dir¹¹.

Beylerbeyi'nin en önemli görevlerinden biri, eyâlet sınırları içindeki reâyânın korunması idi. Bazı kayıtlarda Beylerbeyi eyâletinin «muhafızı»

(8) Bk. Kânunnâme-i Âli Osman, TOEM ilâvesi. İstanbul 1330. s. 14.

(9) Bk. Trabzon Ş. S. 1824/33, Konya Ş. S. 20/300.

(10) Bk. İncelik, Halil. Eyâlet madd. Eİ².

(11) «Livâ-yı mezbûre sen mutasarrıf olub..», «.. Livâ-yı Ankara Vâlisi..», «Sâhib-i devlet hazretleri..» Bk. Bursa Ş. S. 281/17. Kayseri Ş. S. 109/318. Ankara Ş. S. 34/29.

olarak tanımlanır. Beylerbeyi/sancakbeyi kapısındaki görevlileri suçluları yakalatıp, kadıya teslim ettirirdi. Siciller onları atadığı **mübâşir**'lerce suçluların ve şikâyet edilen kişilerin mahkemeye getirdiklerini gösteren örneklerle doludur¹². Beylerbeyi gerek iç güvenliği ve gerekse sefere katılma yükümlülüğünü kapısında beslediği çok sayıda atlı ve tüfenkli asker sayesinde yerine getirir. Beylerbeyi aynı zamanda eyaletin diğer askeri kuvvetlerin başıdır¹³: Beylerbeyi/sancakbeyi'nin iyi bir **kapu**'ya sahip olması onun görevini koruması ve yükselmesi için son derece önemli gözükmektedir.

Artık bu dönemde, tımar sistemine dayalı klasik Osmanlı askeri sistemi değişmiş, sayıları büyük ölçüde artan kapıkulu askerleri yanında, Beylerbeyi/sancakbeyleri kapılarındaki sekban-levendler de yeni sistem içinde yerlerini almışlardı¹⁴. Merkezî hükümet, beylerbeyi/sancakbeyi beratlarında da görüldüğü üzere kapu askeri beslemeyi şart koşmaktaydı. «Evvel-i baharda mükemmel kapu kulla sefer-i hümayûnuma gelinmek üzere», «evvel-i baharda darb ve harbe kâdir yarar ademlerinle sefer-i hümayûnuma gelmek şartıyla», «mansabının tahammülüne göre cümlesi çifte tabancalı ve boylu tüfenklü müsellağ ve müretteb olmak üzere kapun halkını şimdiden techîz ve tertîb ve hâzır ve müheyâ edüb», «Trabzon beylerbeyiliğini Azak muhafazası şartıyla sana tevcih...» biçimindeki kayıtlara bu dönemde sık sık rastlamak mümkündür¹⁵.

Beylerbeyi şehirde kendisine ayrılan sarayda otururdu. Onun da tıpkı padişah sarayındaki sisteme benzeyen bir teşkilâtı vardı. Bu, **dîvan**'ı ile, miralem ve mirahuruyla ve diğer kapu görevlileri ile padişah sarayının küçük bir benzeri idi.

14 Ocak 1692/ 24 Rebiyülâhir 1103 tarihli Trabzon beylerbeyine ait bir buyruldu beylerbeyinin kapı görevlilerini zikr etmesi açısından kay-

(12) Meselâ Bk. Konya Ş. S. 12/66.

(13) Kasım 1673/Şaban 1084 tarihini taşıyan, Hüdâvendigâr (Bursa) Sancak beğine gönderilen bir emir, yoğun askeri görevi vurgulamaktadır: «...Hâlâ me'mûr olduğunuz Azak muhafazası hizmeti tamâm olmağla Livâ-yı mezbûrun zü'emâ ve erbâb-ı tımarıyla evlerinize gidüb evvel-i baharda. Leh seferine ta'yin ve me'mûr olmuşuzdur, şimdiden esbâb-ı seferi hâzır ve âmâde..» Bk. Bursa Ş. S. s. 83/85.

(14) Bk. İnalcık, Halil. Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700, Arhivum Ottomanicum VI (1980). s. 283 vd. Cezar, Mustafa. Osmanlı Tarihinde Levendler. İstanbul 1965. s. 189 vd.

(15) Bk. Trabzon Ş. S. 1881/23, Konya Ş. S. 27/13, 38/14. Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defterleri tsn. 106/293. İyi kapıya sahip olmamak da artık azil için bir neden olarak kabul edilmekteydi: «...Kayseriye Sancağı Beğinin ademisi olmamağla hizmetinin uhdesinden gelemeyüb ve senin için yarar ve kausu mükemmeldür deyu i'lâm etmeğin... Livâ-yı mezbûru sana sadaka ve inâyet idüb..» Bk. Kayseri Ş. S. 15/275.

da değerdir. Trabzon Beylerbeyiliğine atanan Ahmed Paşa Trabzon kadısına, Mütesellim Mustafa Ağa'ya, Mir-i alay ve yeniçeri çavuşu ve sâir âyân-ı vilâyet ve iş erlerine hitâben kendisi gelmeden «iktizâ eden ş'air (arpa), saman ve otluk ve hinta (buğday) ve ganem (koyun) ve revgan (yağ), vesâ'ir levâzım-ı matbah olan zehâyiri» tedârik etmelerini «şehr-i Trabzon'da» kendisinin oturacağı «hâneyi» ve etibba ve ağavât ve hüdâmın konaklarını» hazır idüb önceden oturanları «tahliye idüb» gerekli tedbirleri almalarını istemektedir. İlgili buyruhduda beylerbeyinin adamlarından kimlere konak hazırlanacağı ayrıntılı olarak yer almıştır. Bu kayıt aynen şöyledir :

«Defter oldur ki, Trabzon'da tutulacak konakları beyân eder :

Kethüdâımız için Musa Paşa hânesi konak-mukaddem dahî kendi anda idi.

Sâbıkâ mütesellimim Şaban Ağa'ya mukaddem olduğu hâne konak
Hâliyâ mütesellimim Mustafa Ağa'ya bir münâsib hâne konak. Hâliyâ Kapuular kethüdâımız Abid Ağa'ya eski mütesellimim Şaban Ağa karşısındaki hâne

Divan efendisine Kâşifzâde'nin konağı.

Mehmed Ağa'ya ve Kayserili Süleyman Ağa'ya Hamza Çavuş hânesi konak.

Köse Hasan Ağa'ya konak.

Yusuf Ağa'ya konak.

Osman Ağa'ya konak.

Zahîreci Ahmet Ağa'ya konak.

Sâbık Arpa eminine konak.

Solak İbrahim Ağa'ya konak.

Çankırlı Yusuf Ağa'ya konak.

Diyarbakırlı Hüseyin Ağa'ya konak.

Çorum'lu Ahmet Ağa'ya konak.

Sâbık **Vekilharc** Hasan Ağa'ya konak.

Hâliyâ **Vekilharc** Veli Ağa'ya konak.

Hâliyâ **Arpa Eminine** konak.

Sâbık **mirahur** Mahmud Ağa'ya konak.

Hâliyâ **Kapucular Bölük Başısı**

Vanlı Ala Ağa'ya konak.

Serdengeçti Ağası Hüseyin Ağa'ya konak.

Kayserili Halil Ağa'ya konak.

Odun Eminine konak.
Ekmekçi Başına konak.
Mataracılar konak.
Şatırlara konak.
Tuğculara konak.
Sancakdar ve bayrakdarlara konak.
Sermehterân-ı tabl-ı alem-i sâbika olduğu konak.
Alay Çavuşlarına konak.
Çaşnigir başıya sâbika olduğu hâne konak.
Subaşı Süleyman Ağa'ya konak.
İmam Efendi'ye sâbika olduğu hâne konak.
Hoca Mehmed Efendi'ye sâbika olduğu hâne konak.
Silahdar Ali Ağa'ya konak.
Çadır Mehter Başı ma'an neferât konak.
Selâm Ağası Hüseyin Ağa'ya konak.
Hızır Ağa'ya konak.
Delibaşı Kasım Ağa'ya konak.
Sağ Kol Ağası El-hâc Hüseyin Ağa'ya, maan neferât konak.
Sol Kol Ağası Emir Ağa'ya konak.
(Ma'an neferât)
Murad Ağa'ya konak.
Genç Ali Ağa'ya, ma'an neferât konak.
Açıkbaş Ahmed Ağa'ya konak»¹⁶.

Yukarıda da görüldüğü gibi, beylerbeyinin çok kalabalık bir maiyeti vardı. Bunları bir kaç gruba ayırmak mümkündür. İlk önce beylerbeyi görev başında olmadığı zaman onun adına resmî yetkili olan mütesellim göze çarpmaktadır. Kethüdâ ise, onun resmî ve özel işlerinde yardımcı olan vekil harchımı yapan görevlidir. Kethüdânın yanında Vekilharc, zahireci, arpa emîni, odun emîni, ekmekçi başı, çaşnigir başı yer almaktadır. Daha sonra ise, sancakdâr'dan neferât'a kadar, beylerbeyi'nin gücünü oluşturan kuvvetler gelmektedir.

Mütesellimlik 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştı. Bölgenin yöneticisi görevi başına gidinceye kadar, bu görevi geçici olarak adamlarından birine verir ve buna mütesellim denirdi¹⁷. Bazı devlet görevlileri

(16) Bk. Trabzon Ş. S. 1859/17.

(17) Mütesellimlik için Bk. Yaman, Talât Mümtaz. Osmanlı İmparatorluğu teşkilâtında Mütesellimlik Müessesesine Dair. *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, I (Ankara 1944), s. 75-105. Çadırcı Musa, II. Mahmut Döneminde Mütesellimlik Kurumu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi. XXVIII/3. (1970), s. 278-296. Özkaya, Yücel XVIII Yüzyılda Mütesellimlik Müessesesi, Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi, XXVIII/3-4 (1970), s. 369-390.

ise, bu işe sadece gelirlerini almak üzere (ber vech-i arpalık) atandıkları için, görev yerlerine hiç gitmezler, sadece adamlarını gönderirlerdi¹⁸. Yüzyıl boyunca aralıklarla süren seferler ve iç görevlendirmeler sebebiyle vâlilerin uzun süre vilayetlerinden uzak kalmaları da mütesellimlerin taşra yönetimindeki ağırlığını arttırmıştı¹⁹. Bu ikinci elden yöneticilerin sık sık değiştirilip gerektiğinde onların da yerlerine vekil bırakmaları taşra yönetimini olumsuz biçimde etkilemiş olmalıdır²⁰.

Mütesellim ilgili yöneticinin genellikle en yakınları arasından seçilirdi. Atama buyruğunda sık sık «... ağalarımızdan «... kethüdâmiz» biçimindeki kayıtlara rastlamak mümkündür. Öyle ki kardeşine, yeğenini mütesellim yapan yöneticiler de vardı²¹.

Mütesellimlerin görevlerine gelince, Beylerbeyi/sancakbeyi mütesellimi için kadıya yazdığı buyruğunda kendisini «eyaletin zabt ve rabtı» için atadığını adına tahakkuk edecek her türlü gelirlerin ona «ahz ve kabz» ettirilmesini ifade eder²². Mütesellimin asıl görevinin ilgili yönetici adına vilayetin yönetimine katılmak ve onun her türlü gelirlerin toplamak ol-

(18) Meselâ, Kasım 1695/R. ahir 1107 tarihli bir sefer emrinden anlaşıldığına göre, Anadolu'daki Menteşe, Hamid, Saruhan, Bozok ve Çorum, Kastamonu ve Canik, İç-il ve Tarsus, Kangırive Karesi, Alaiye, Kırşehir ve Beyşehir, Karahisar-ı Sahib, Teke ve Sis Sancakbeyleri bu görevlerini «ber-veh-i arpalık» olarak sürdürmekteydiler. Bk. Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defterleri tsn. 106/293.

(19) «..sefer i hümayûnda mevcut bulunmamız fermân olunmağla ağalarımızdan.. Mustafa Ağa Eyâlet-i mezbûra tarafımızdan kaymakam ve mütesellim nasb ve ta'yin olunub..», «..(Bolu Sancak Beği) Sancağın akseriyle mu'accelen kal-kub, Burusa muhafazasına ta'yin olunan.. vezirim Hasan Paşa'nın yanuna varub..», «..Anadolu Müfettişi olup, Sivas pâyesiyle ber-vech-i arpalık Amasya ve Kayseriye sancaklarına mutasarrıf olan..», «..Karahisâr-ı Sâhib sancağına mutasarrıf olup, Rum-ilinde ve Anadolu da olan levendâta fermân-ı hümayûn ile ser-çeşme olan...» Daha çoğaltılabilecek bu gibi örnekler yöneticilerin çeşitli görevler üstlenerek, vilâyetlerinin başında bulunmadıklarını göstermektedir. Bk. Kayseri Ş. S. 82/3, Konya Ş. S. 13/269. Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defterleri tsn. 76/12.

(20) «..Bundan esbak paşa-i müşarileyh hazretleri eyâlet-i mezbûreye beni nasb itmeğle gelüb ben doksan beş senesi şevvalinin beşinci gününden doksan altı senesi muharremü'l hiramının on ikinci gününe dek eyâlet-i merkûmeyi zabt idüb bâdehü Paşa-i müşarileyh hazretleri taraf-ı âlilerinden merkûm Mustafa Ağa mütesellim nasb olunmağla..» Bk. Konya Ş. S. 33/18 ve 22/42, 34/279. «..mutasarrıf olduğumuz Kayseri sancağı mütesellimliğini, ba-tarikül emânet.. Veli Ağa'ya..» Bk. Kayseri Ş. S. 109/326. Ayrıca Bk. Konya Ş. S. 23/161.

(21) Meselâ Bk. Kayseri Ş. S. 109/318, Konya Ş. S. 10/267, 28/48. Karaman Beylerbeyi Abdülmümin Paşa'nın yeğeni Seyyid Mehmed Ağa 1687/1098'de Yeğen Osman Paşa'nın yeğeni Ahmed Bey 1688/1100' yıllarında Karaman eyâleti mütesellimi idiler. Bk. Silahdar Tarihi, II, İstanbul 1928. s. 260.

(22) Bk. Konya Ş. S. 16/19, 28/8, 38/1.

duğu anlaşılıyor. Onun adına suçluları mahkemeye getirttiğini, vekilharcı olarak esnafa borçların ödediğini, divan kurarak başında mahkeme oturumu düzenlediğini, yöneticinin haslarını iltizama verip, gelirlerini topladığını izlemekteyiz²³. Bu durum ister istemez beylerbeyi/sancakbeyinin en yakını bir kişiyi mütesellim seçmesini zorunlu hale getiriyordu.

Merkezî hükümetin gözünde mütesellim resmî bir yönetici idi. Merkezden doğrudan mütesellim adına emirler çıkmakta, çeşitli idarî ve askerî konuların çözümlenmesi emredilmekteydi²⁴. Merkez görevin yerine getirilememesi veya kötüye kullanılması durumunda mütesellimi sorumlu tutmaktaydı²⁵.

Beylerbeyi/Sancakbeyinin şehirdeki ikinci önemli adamı **subaşı** idi. Şehir subaşısının birinci görevi ilgili yöneticinin şehirde tahakkuk edecek cürm-cinâyet ve resm-i arûsâne ve sâ'ir bâhavâ» türünden gelirlerini toplamaktı²⁶. Bu gibi gelirlerin takibi beraberinde bir kolluk görevini de getiriyordu. Bu sebeple subaşı ve yanındaki ases adı verilen kolluk kuvvetleri şehirli ile en çok karşı karşıya gelen güvenlik kuvveti olarak gözükmekte idiler²⁷.

Subaşının kolluk kuvveti sebebiyle kadının idarî ve adlî gücüne ihtiyacı vardı. Beylerbeyi/sancakbeyi kadıya bu konuda buyruldu yazar ve hangi süreler arasında kimi subaşı atadıklarını belirtirler, «olgeldiği minvâl üzre zabt ve tasarruf» etdirilmesini isterlerdi²⁸. Bu yüzyıla ait çeşitli kayıtlar şehir subaşılarının üç aylığına atandıklarını gösteriyor. Ancak görev süresi yenilenen ve «nice kerre» subaşılık yapanlar da vardı²⁹.

(23) Bk. Konya Ş. S. 12/66, 19/122, 20/280, 17/249, 22/216.

(24) Temmuz 1674/R. ahir 1085'de «zorbalık ile fakirleri təciz ettiği» gerekçesiyle Konya mütesellimi Padişah çadırı önünde idam edilmişti. Bk. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâiyât, İstanbul 1977. I, s. 81. Kasım 1676/Şaban 1087 tarihinde ise, eşkiyalığı önleyemediği için, merkezden gelen emirle, Karaman Mütesellimi Ali Ağa'nın hapsedildiğini görmekteyiz. Bk. Konya Ş. S. 13/276, 292-293.

(25) Bk. Konya Ş. S. 33/261, 11/190-192, 28/291.

(26) «Mevlânâ Trabzon kadısı... taht-ı şi'arınızda nefis-i şehri Trabzon'da... sâhib-i devlete (Beylerbeyi) ait ve râci olan rûsûm ve bâd-ı heva ve resm-i arûsâne ve cürm-ı cinâyet ve yave ve kaçgun ve kalil ve kesir her ne olursa zabtına subaşı lâzım bîmağla.» Bk. Trabzon Ş. S. 1822/73 «Mahmiye-i Burusa'nın bin eli bir Ramazan'ül mabârekin gurrasinden subaşılığı üç ay tamamına değin ağalarımızdan...» Bk. Bursa Ş. S. B 63/162.

(27) Bu konuda sicil defterlerinde bir çok örnek bulmak mümkündür.

(28) Meselâ Bk. Ankara Ş. S. 17/158. Kayseri Ş. S. 107/1.

(29) Meselâ, 1699 ve 1700 yıllarında Trabzon şehri subaşılığı her defasında üçer aylığına olmak üzere Abdülfettah Ağa'ya verilmişti. Bk. Trabzon Ş. S. 1864/88-89. Ayrıca Bk. Konya Ş. S. 24/238.

Beylerbeyi/sancakbeyinin yanındaki görevlilerin bir kısmı pâdişâh sarayındaki aynı ismi taşıyan görevlilerin işlerini yapıyorlardı. Meselâ **çukadar** ilgili yöneticinin ayak hizmetlerini yürütürdü. Onu temsilen mahkeme oturumlarına katılmaktan «mübaşiri» olarak mahkemece görevli naible birlikte çeşitli adli olayların yerinde incelenmesinde hazır bulunmaktaydı. Şatırbaşı ve şatırlar ise yakın koruma görevi yapan özel silahlı adamlardı. Mirahur ahırların sorumlusu idi. Çaşnigirbaşı mutfak hizmetlerini yerine getirirdi. Sancakdar, bayrakdar ve tuğcular ünvanlarına uygun görevleri yaparlardı. Bunlardan sonra asil kalabalık grubu oluşturan levend/sekbanların amirleri olan ağa'lar gelmekteydi.

17. yüzyılda değişen savaş sistemleri sebebiyle merkezî hükümet eyâlet ve sancak beylerinin belli sayıda tüfenkli asker donatıp beslemelerini zorunlu tutmuştur. Levend/sekban adı verilen bu askerler ücret karşılığı toplanır, barış zamanlarında şehirlerde mahalle aralarında kendileri için ayrılan konak'larda ikâmet ederlerdi. Artık bu yüzyılda bazı yerlerde sayıları bine varan bu toplama askerler şehrin ayrılmaz bir parçası haline gelmişlerdi. Örneğin, 17. yüzyıl sonlarına doğru Konya'da en az 600, Trabzon'da en az 1000 levend/sekban vardı³⁰. Bu askerî kuvvetler kendi içinde bölüklere ayrılmış olup her bölüğün başında **bölükbaşı** bulunurdu.

2 — **Kadı**: Beylerbeyi/Sancakbeyi dışında, şehirdeki bütün yöneticilerin amiri ve görev alanının genişliği bakımından şehirliyle çok yakın ilişkide bulunan kadı Osmanlı kentinin en önemli yöneticisi olarak gözükmekteydi.

Kadı'lar ulemâ (ehl-i ilm) ya mensuptular. İstanbuldaki sahn medreselerini bitirip bir belge (icâzet) alanlardan kadı olmak isteyenler, büyük şehirlerdeki kadıların yanında staj yaptıktan sonra, İstanbul'a gelip bir yıl kadar «mülâzemet» süresi geçirirler, ondan sonra da küçük dereceli bir kadılığa atanırlardı³¹. 1676/1087 tarihli tevki'i Abdurrahmar Paşa Kanunnâmesi'ne göre küçük dereceli kadıların görev süresi 20 ay, büyük kadıların (mevleviyet üzere kadılar) ise bir yıl idi³². Ancak bu sürelerle genellikle uyulmuyordu. Meselâ 1692 - 1699 yılları arasında Trabzon kadılığına atananların görev süreleri 12 - 18 ay arasında değiş-

(30) Bk. Oğuzoğlu, Yusuf. Osmanlı Şehirlerindeki Askerilerin Ekonomik durumuna ilişkin bazı bilgiler. Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler II. Ankara 1983. s. 171.

(31) Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı, Ankara 1965. s. 45. Akdağ, Mustafa. Türkiye'nin İktisadi ve icimai tarihi, II, İstanbul 1978. s. 97.

(32) Bk. Kanunlar. Milli Tetebbular Mecmuası. I/2, İstanbul 1331. s. 541.

mekteydi³³. Konya Kadısı Mevlânâ Muşâ Efendi ise 7 Ekim 1671 de öldüğü sırada 19 aydır bu görevde bulunuyordu³⁴. Kadıların uzun süre aynı yerde görevde tutulmamalarının asıl sebebi, yıpranmasının ve çıkar ilişkilerine girmesinin önüne geçmektir. Ancak, Osmanlı imparatorluğunda mevcut kaza sayısından çok daha fazla kadı bulunması bu sebep olmasada bunu zorunlu hale getirmekteydi³⁵. Kadıların yeni bir görev alıncaya kadar geçen bekleme sürelerine **infisâl** denirdi. Ma'zul kadı ayrıca, İstanbula gelip, ilgili kadıasker dairesine devam ederek, belli bir süre de **mülâzemet-i müstemirre** yapmak zorundaydı. Bekleme süresi 61 aya, müstemirre mülazemeti ise 55 aya varan kadılar bulunuyordu³⁶. Bu kadar uzun süre, maaş almadan boşta beklemek, sağlıklı bir görev yapmayı engelleyecek bir neden olarak gözükmektedir. 17. Yüzyıl ortalarına doğru yazılmış olan Kitâb-ı Mesâlih'de bu konuya gerçekçi bir biçimde yaklaşılmakta ve şöyle denilmektedir: «... ulemâ-i izâm, ki nizâm-ı âlem bunların iledir, kapu kapu gezmiyeler ve beş altı yıl ma'zûl, hor ve hakîr sürünmiyeler. Leyl ü nehâr mütalâ'alarında olalar. Belki haftada ancak iki gün Kadıasker efendiye mülâzemet-e varalar Mukaddemâ Hâkim Hamunoğlu sağ iken ve daha nice kimesnelerin kapularına nice büyük kadılar anun gibilerin kapısına dahi mülâzemetiderlerdi ve nicesi fakirlikten kitapların satub kara câhil olurlardı. »³⁷.

Kadı'nın atanma berâtı 6 ay önceden hazırlanır, göreve başlayıncaya kadar geçen bu süreye **tevkit müddeti** denirdi³⁸. Beratta ayrıca, önceki görevlinin görevinin sona ereceği tarih ve alınacak yevmi ücret de belir-

(33) «Trabzon kadısı Ahmed şehr-i sabık guresinden on iki ay mutasarrıf olub ve Müftüzâde Mehmed dahi sene-i âtiye Saferü'l hayr guresinden on iki ay müddet-i muayyenesi tasarrufundan sonra ref' ve yerine. Kangırı kazasından.» Bk. Trabzon Ş. S. 1863/1. Trabzon Kadısı Mahmud, Bin yüz iki şabanı guresinden on sekiz ay müddet-i muayyenesin tasarrufundan sonra ref'. » Bk. Trabzon Ş. S. 1860/1.

(34) Bk. Konya Ş. S. 15/2.

(35) 17. Yüzyıl başlarında Osmanlı imparatorluğundaki medrese öğrencisi sayısı on bine yakındı. Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. a. g. e. s. 16.

(36) «. Kangırı Kazasından otuz altı ay infisâl ve otuz altı ay mülâzemet-i müstemirresi olan. », «Ezine-i Kazdağı Kazasından yirmi üç ay infisâl ve on yedi ay müstemirresi olub. », «Sivas Kazasından elli iki ay infisâl ve yirmi ay âsitâneye müstemirresi olub. », Kilis Kazasından altmış bir ay infisâl ve elli beş ay mülâzemet-i müstemirresi olub. » Bk. Trabzon Ş. S. 1863/1, 1856/2, 1864/2, 1861/2.

(37) Bk. Kitâbu Mesâlihi'l Müslimin ve Menâfi'l-Mü'minin. Tıpkıbasım. Yay. Yaşar Yücel. Ankara 1980. s. 2-3. Müellif tedbir olarak, Kadıların da sürekli ulufe alan görevliler haline getirilmesini söylemektedir. Bk. a. g. e. s. 3.

(38) «. gurre-i şehr-i merkûmdan altı ay tevkitle. », «Binkırkbir Şabanı guresinden altı ay tevkit ve yevmi iki yüz akça ile. » Bk. Trabzon Ş. S. 1824/10, 1862/2.

tiliyordu³⁹. Meselâ mevleviyet üzere kadılıklar 300-500 akça arasında değişmekteydi⁴⁰. Aslında bu gelir itibârî olup, kadının gelirleri çok daha fazla idi⁴¹.

Kadıların emeklilik istemesi durumunda, dileyenler müderrisliğe atanarak, hem kendilerine gelir sağlanır, hem de deneyimlerinden yararlanırdı. 1659/1069 tarihli kayıtlara göre, «pir ve ihtiyâr olmağile tekâüd ihtiyâr iden, Yafa kazâsından ma'zûl Mevlânâ Ali Efendi» ye Sahip Ata müderrisliği ve eski-il kadılığı, «eşrâf-ı kuzattan olup, kazâdan fera' ihtiyâr eden Mevlânâ İvaz Efendi'ye Molla-i Atik müderrisliği, «Aksaray kazâsından ma'zûl olup, kazâdan fera' ihtiyâr eden Mevlânâ Osman Efendi'ye Nizâmiye müderrisliği» ber vech-i te'bid ve tekâüd» olarak verilmişti⁴².

Kadının görevlerinin büyük bir bölümü mahkeme'de yürütülüyordu. Mahkeme'de kadıdan başka yeterince nâib bulunurdu. Genellikle müderris veya ma'zul kadılar arasından seçilen nâib'ler, mahkeme dışındaki keşiflerde, olayların soruşturmasında görev alıyorlar, geceleri mahkemede nöbetçi bulunuyorlardı⁴³. Bu gibi nâib'lere ayak nâibi ismi veriliyordu. Kadının herhangi bir nedenle görevibaşında bulunmadığı veya arpalık olarak göreve atanıp hiç gelmediği zamanlarda, Kadı vekili olarak görev yapana ise Bâb Nâibi denirdi⁴⁴.

Mahkeme'de bir başka görevli de **Muhzırbaşı'dır**. Bir çeşit adliye polisliği yapan bu görevli beratla atanırdı⁴⁵. Muhzırbaşı yanındaki muh-zırlarla, ya gerekli kişileri mahkemeye «ihzâr» ederler ya da, nâib ile birlikte mahkeme dışında yapılan keşif ve soruşturmalarda hazır bulunur-

(39) Trabzon Kaza'sı «Mevlânâ Abdullah dâilerine yevmi dörtyüz doksan dokuz akça ile tevcih olunub.» Bk. Trabzon Ş. S. 1864/2.

(40) Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. a. g. e., s. 95-96.

(41) Sicillerden çıkarabileceğimiz tereke kayıtlarında kadınların gelirlerine ait bilgiler vardır.

(42) Bk. Konya Ş. S. 18/3-4-5.

(43) Husûs-ı âtiyü'l beyânın mahallinde istima' ve tahriri iltimas olmadığın súb-ı şer'den Mevlânâ Abdurrahman efendi irsâl olunub oldahi zeyl-i kitabda isimleri mestûr olan müslimin ile Mahmiye-i Konya'da Debbaghânedede vâki' Yatık Baş havlusuna varub akd-i meclis eylediklerinde.» Bk. Konya Ş. S. 14/113 Ayak nâibi olan... Gece yarısı tarik-i şer'iden... Bk. Konya Ş. S. 12/60.

(44) Aralık 1672/Şaban 1023'de Konya Kadılığına atanan, Mevlânâ Mahmud efendi, «Fahrü'l kuzat mevlânâ Mehmed Efendi» ye yazdığı mektupta, kendisi varıncaya değin «bâb niyâbeti» ni yürütesini istemekteydi. Bk. Konya Ş. S. 16/2, 17/2. Bu dönemde yaygın olmasa da «ber vech-i arpalık yoluyla da kadı atanıyordu» Bk. Ank. Ş. S. 35/65.

(45) «...varub mezbûr Mustafa Mehmed muhızırbaşı olup resm-i ihzârına müddeinin mal makbuzundan yüzde iki akça alub sâbik neveçhile mutasarrıf olıgelmiş ise bu dahi olveçhile mutasarrıf olub.» Bk. Bursa Ş. S. b 63/155.

lardı. 1625/1034 yılında Bursa mahkemesinde görevli 8 muhızr bulunuyordu⁴⁶.

Kadı'nın emrinde bulunan bir başka görevli gurubu ise **kâtiplerdi**. Bunlar «cümle ittifakı ile» güzel yazı yazan ve dürüstlüğü ve bilgisi ile tanınan kişiler arasından kadı tarafından seçilirdi⁴⁷.

Kadı'nın görevlerini adli ve idarî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. 17. yüzyıla ait herhangi bir sicil defteri incelendiğinde, bu defter içinde kayıtlı bütün işlemlerin kadı'nın dairesinden geçtiği düşünülecek olursa, şehrin idari ve hukuksal hayatı içinde önemli bir yer tuttuğu görülür. Meselâ ceza, ticaret, aie hukukuyla ilgili işlemler yanında, vakıflarla, esnaf örgütüyle ilgili meseleler de kadı huzuruna getirilirdi⁴⁸. Merkezden gönderilen ve çeşitli güvenlik olayları, vergi toplama, sefer emri, görevli atama gibi idarî işlemlerle ilgili emir ve beratlar kadıya hitâben düzenlenmekteydi⁴⁹. Kadı, şehirdeki görevlileri denetleyerek «kendi umûru ile meşgûl olup» resmî işini yapmayanları merkeze rapor eder, bunların yerine başkasının atanmasını sağlamaya çalışırdı.⁵⁰ Merkezden bir yolunu bulup berat çıkartarak bir başkasının görevini kapalarının yarattığı haksızlığı gidermek de kadı'ya düşmekteydi⁵¹. Özellikle, vakıf görevlerinin ölüm nedeniyle boşalması durumunda, veya yeni vakıflara görevli atanması merkeze «arz» sunmak da şehrin kadısının işiydi⁵¹.

Kadı doğrudan merkeze karşı sorumluydu. Öyle ki, kendisiyle ilgili şikayetlerde bile, haksızlığın giderilmesi için durumun mahkemede incelenip, doğruysa adaletin yerine getirilmesi yine aynı kadıya emredildi⁵³.

3 — **Diğer Yöneticiler** : Osmanlı şehirlerinde Beylerbeyi/Sancakbeyine bağlı kapu halkından başka askeri kuvvetler vardı. Bunların başında üç ayrı yönetici bulunuyordu.

Hemen her şehrin bir kalesi, her kalenin «mustahfız» veya «kaleeri» denilen askerleri ve bunların başında da **Dizdar** bulunuyordu. Dizdar merkezden pâdişâh beratıyla ve genellikle kapıkulu askerleri arasından

(46) Bk. Bursa Ş. S. B 45/200.

(47) Bk. Çadırcı, Musa. Tanzimata Girerken Türkiye'de Şehir İdaresi. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Doktora Tezi. Ankara 1972. s. 181.

(48) Bu gibi örnekleri yayınlanmış sicil defterlerinde bulmak mümkündür. Bk. Ongan, Halit. Ankara'nın 1 numaralı Şer'iye Sicili Ankara 1958.

(49) Kadı'nın şehirliyi ilgilendiren bir başka önemli görevi de belediye hizmetleridir.

(50) Meselâ Bk. Konya Ş. S. 37/258.

(51) Meselâ Bk. KonyaŞ. S. 8/276.

(52) Meselâ Bk. Konya Ş. S. 28/274, 18/323, 23/173, 10/269.

(53) Bk. Konya Ş. S. 31/273.

atanırdı⁵⁴. En önemli görevi, kale'yi ve doğal olarak şehri korumak ve o yöreden geçecek merkeze ait «hazine»ye kılavuz hizmetinde bulunmaktı⁵⁵. Kale erlerinin mahkemeye ilgili davaları olduğunda «dizdarları ma'rifetiyle» götürülürlerdi⁵⁶. Kale eri, herhangi bir sebeple geçici olarak görev alanı dışına giderse kale dizdarı izniyle yerine «cebelü» bırakırdı⁵⁷. Şehirlerdeki kaleler'de aynı zamanda «zindan» da bulunduğundan, mahpuslarla ilgili bölgedeki yöneticilerden gelen emirlerin yürütülmesi de dizdar'ın göreviydi⁵⁸. Çeşitli denetimler sırasında sivil halktan toplanan ateşli silahlar da en yakındaki korunaklı kalelere teslim edilirdi⁵⁹. Kalede bazen depolanan barut ve tahıl gibi maddelerin teslim alınıp, gerektiğinde ilgili yerlere sevk işlemleri de Dizdar'ca yapılıyordu⁶⁰.

Yeniçeri serdârı ise, şehirdeki «yeniçeri ve acemi oğlanı ve topçu ve cebeci»lerin komutanıydı. Yeniçeri ağasının mektubuyla atanırdı⁶¹. Görevleri arasında bu kuvvetlerin «zapt» edilmesi, suç işleyenlerin mahkemeye teslimi ve ceza alanların hapsi en baştaydı. Şehirde suç işleyen yeniçeri önce «zâbitine» şikayet edilir, yeniçeri serdârı kendisi veya muhızlılarla birlikte suçluyu kadı huzuruna çıkarırdı⁶². Yeniçeri serdârı ayrıca, ölüpte vârisi olmayan yeniçerilerin terekelerini satıp, elde ettiği geliri Yeniçeri ağasına göndermekle yükümlüydü⁶³.

- (54) Meselâ, Konya Kalesi dizdarlığına, Ocak 1661/C. evvel 1071'de sipahi zümresi 8. bölükten Receb, Ocak 1678/Zilkade 1088 tarihinde ise Cebeci zümresi 48. bölükten Hüseyin Mustafa atanmışlardı. Bk. Konya Ş. S. 10/245, 23/146.
- (55) Ankara kalesi dizdarının başvurusu üzerine merkezden çıkan bir emirde şu kayıt vardır: «leyl ü nehâr kal'anın hıfz ve hırâseti hizmeti ile takayyüd üzre olduklarından hazine-i hümayûnun geldükde yanınca ma'an gidüb edâ-yi hizmet idüb..». Bk. Ankara Ş. S. 47/141.
- (56) Bk. Konya Ş. S. 33/226.
- (57) Bk. Konya Ş. S. 12/39.
- (58) 1701/1113 tarihli bir mühimme kaydına göre, Karaman beylerbeyi ve Konya Kalesi Dizdarı'na, Aksaray'da yakalanmış olan «Danışmendlü Türkmanı»ndan 9 kişiyi «Konya kalesinde muhkem habs ve kalebend» etmeleri emredilmekteydi. Bk. Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defterleri tsn. 111/121. Ayrıca Bk. Konya Ş. S. 25/156, 158, 165.
- (59) 17. Yüzyıl'da Anadolu'da ateşli silahların yayılışı için Bk. İlgürel, Müstebe Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silahların Yayılışı Tarih Dergisi. 32 (Mart 1979), s. 301 - 319.
- (60) Bk. Trabzon Ş. S. 1821/7, Konya Ş. S. 38/276.
- (61) Meselâ Bk. Konya Ş. S. 20/310, 37/272. Bu dönemde, stratejik bazı kalelere de yeniçeri konulmuştu. Meselâ Trabzon kalesinde 200 civarında yeniçeri olup, başlarında zâbitleri bulunuyordu. Bk. Trabzon Ş. S. 1860/9.
- (62) Bk. Konya Ş. S. 20/106, 23/177.
- (63) Bk. Konya Ş. S. 10/190, 11/3, 20/330.

Şehirdeki altı bölük askerlerinin başında Kethüda yeri vardı. Kapıkulu süvarilerini oluşturan askerler, sağ ve sol ulufeciler ile sağ ve sol gariplerden ve de sipah ve silahdarlardan altı bölük olarak kurulmuşlardı⁶⁴. Herbirinin komutanı olarak ayrı ayrı ağaları var idi. Kethüda yeri bunların ortak imzalı mektubuyla atanırdı⁶⁵. Hemen her atama mektubunda, «anda olan, altı bölük yoldaşları üzerine hüsn ve zidegâni üzre zapt idüb... ve o taraflarda bulunan levendât ta'ifesinden ve sipâhî nâmıyla mızrak ve bayrak götürüp re'aya ve ehl-i sûku rahatsız idenler var ise» onları yakalaması emredilerek görevi vurgulanıyordu⁶⁶.

Vakıf yöneticileri ile mukataa eminlerini de şehirlerdeki yöneticiler arasına katmak mümkündür.

Her vakfın başında, vakfı yönetmek üzere bir mütevellî bulunurdu. Vakfın ve Kadı'nın onayından sonra beratla atanan mütevellî, vakıftan «rızkılanan»ların gelirlerinin dağıtımı, vakfın haklarının korunması, artan gelirin işletilmesi ve taşınmaz mallarının kiraya verilmesi gibi işleri yürütürdü⁶⁷. Mütevellîlerin ilk âmiri kadı idi. Kadı merkeze bağlı vakıfların (evkâf-ı selâtin) işlerini bu vakıfların genel nâzırı olan Dârüssa'âde ağası aracılığıyla sürdürürdü⁶⁸. Büyük vakıflarda mütevellî'nin yanında vakfın hesaplarına bakan bir nâzır ile vakıf gelirlerini toplayan câbî görev yapmaktaydı⁶⁹.

Osmanlı şehirlerindeki vergi geliri olan nişletmeler, ya pâdişaha ya vezirlere, ya da beylerbeyi/sancakbeyine gelir kaynağı olarak ayrılmıştı.

(64) Bk. Taneri, Aydın. Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri. Ankara 1981. s. 112 - 113.

(65) Meselâ : «.Hâliyâ taht-ı hükümetinizde olan ve Ankara tevâbi'i nevâhisinde sâkin ve mütemekkin olan altı bölük yoldaşları üzerine zâbit ve kethüdâ yeri tayin. .»Bk. Ankara Ş. S. 47/136.

(66) Bk. Konya Ş. S. 17/121.

(67) Özellikle, «Hilâf-ı inhâ» berat çıkartarak başkasının görevini kapmak isteyenler, «vakfa mugâyir» gelir sağlamak isteyenler mütevellîleri uğraştırıyordu. Bk. Konya Ş. S. 37/287, 29/280, 7/177.

(68) «.Evkâf-ı selâtin nazırı.. arz gönderüb.. Konya'da yevmi dört akça vazife ile Sultan Selim. Şadırvanı evkâfının mütevellisi olan Süleyman umûr-ı vakfî görmeğe iktidârı olmayub nâ-ehl olduğun .. Konya Kadısı arz etmeğın..» Bk. Konya Ş. S. 37/292.

(69) Vakıf teşkilâtı için geniş bilgi edinmek üzere Bk. Yediyıldız, Bahaeddin. XVIII. Asırda Türk Vakıf Teşkilâtı. İ. Ü. Tarih Enstitüsü Dergisi. 12 (1981 - 1982) s. 171 - 191. Aynı müellif, İA, Vakıf madd.

Bunlar tahrir defterlerinde ayrı ayrı sıralanırdı⁷⁰. Bunlardan, pâdişah hassı olan mukataaların başına, o gelir kaynağının bir yıllık işletme hakkını almış **emin** adı verilen bir görevli gelirdi. Genellikle, merkezi hazineye peşin bir miktar para yatırarak iltizam beratı alan emin'lerin büyük kısmı, ya ilgili şehrin ileri gelenlerinden ya da kapıkulu askerlerinden idi⁷¹. Mültezim sıfatıyla, bir yıllığına resmi bir kimlik kazanan bu görevliler de görev alanları gereği şehirlinin en çok ilişki içinde olduğu yöneticiler arasında gözükmektedir⁷².

(70) Meselâ 1571 - 1572/979 tarihli Ankara Tahriri Defteri'nde Ankara şehrindeki mukataalar şöyle sıralanmıştı: Cendere ve damga Simsâriyye, Boyahâne, Bac-ı bazar, Bazar-ı çub, İhtisâb, Beytül-mâl-ı mâl-ı gâib, Şem'hâne, Cürm-i cinâyet. Bunlardan son ikisi «hass-ı mirlivâ», diğerleri ise «hass-ı şâhi» olarak ayrılmıştı. Mukataa için Bk. Sahillioğlu, Halil. Bir mültezim zimen defterine göre XV. Yüzyıl sonunda Osmanlı darbhâne mukataaları. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası XXIII/1-(1962-1963) s. 145-153.

(71) Meselâ 1675-1690 yılları arasında Konya'nın ileri gelenlerinden Mesnevihan-zâde Abdülvahid Ağa, Esseyid Sinan Çelebi ve Esseyid Hüseyin Efendi'yi çevredeki mukataaların başında mültezim olarak görmekteyiz. Bk. Konya Ş. S. 10/289, 18/360, 36/281.

Bursa mukataalarının başında ise genellikle kapıkulu Çavuşlarından, sipahilerinden, bevvablarından mültezimler vardı. Bk. Bursa Ş. S. B 59/73, B 32/79, B 37/111.

(72) İhtisab mukataasının başındaki muhtesib'in çarşı pazar ilişkileri, gümrük emimi'nin ticaretle ilgisi düşünüldüğünde bunların şehir içindeki etkinliklerinin derecesi daha rahat anlaşılabilir.

ANKARA ESNAF TEŞKİLÂTI * (1785 - 1840)

Dr. Rifat ÖZDEMİR (**)

I — ŞEHİRLERDE ESNAF ZÜMRESİNİN DOĞUŞU

Bilindiği gibi, esnaf, arapça bir kelime olup «sınıf» kelimesinden gelmektedir.

Esnafı, demircilik, bakırcılık, oymacılık vb. gibi küçük el zanaatları ya da bakkallık, manifaturacılık, tuhafiyecilik vb. gibi küçük ticari faaliyetlerle uğraşan zümreler olarak tanımlamak mümkündür.

Eski çağlardan beri, insanları, şehirlerde oturup küçük ticaret ve zanaatlarla uğraşan topluluklar ile, toprağı işleyip tarım ve hayvancılık yaparak köylerde oturan zümreler olarak sınıflamak mümkündür.

Antik şehirlere bakılacak olursa, savunma amacına yönelik olarak müstahkem kal'alar durumunda oldukları görülür. Bu şehirlerin etrafında toprağı işleyip köylerde oturan serf denilen zümreler yaşamaktaydı. Zaman için de, bu iki zümre arasında tüccar ve esnaf kesimi denilen yeni toplulukların doğuşunu görmekteyiz. Ortaçağ Avrupasında bu durum açık olarak görülmektedir. «Burg» ve «Dini Site» denilen şehirlerde yaşayan topluluk ile toprağı işleyen serfler arasında yakın münasebetler vardı. Zamanla, bu şehirler arasında gelip-giden tüccar kesimi doğdu. Bunlar şehirlerin etrafına barınmak ve konaklamak amacıyla yerleştiler. Zamanda bu durum gelişti ve eski müstahkem şehirlerin etrafında «dış şehir» denilen yeni yerleşim üniteleri doğdu.

Yeni doğan tüccar kesimin kısa sürede zengin oluşu, şehirden şehire mamül ve hammadde taşımaları ister istemez şehirlerde yeni bir değişikliği zaruri kıldı. Tüccarlar sayesinde birçok insan yeni yeni işler bulmaya başladı. Bunun bir tezahürü olarak da, şehirlerin dışında barınan birçok işçi ve zanaatkar şehirlere yerleşmeye başladı. Böylece, şehirlerde, «esnaf» denilen yeni bir zümre doğmuştur (1).

(*) Bu makale 15 - 21 Eylül 1986 tarihleri arasında İstanbul'da toplanan VII. Millî Türkoloji Kongresine tebliğ olarak sunulmuştur.

(**) Fırat Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

(1) Neşe Çağatay, Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik, Ankara, 1974, S. 73 - 85.

II — ANKARA'DA AHİ VE LONCA TEŞKİLATLARI

1 — Ahî Teşkilâtı

Ahî teşkilâtı kurulmazdan önce, Fütüvvet (Fütüvve) teşkilâtının varlığı bilinmektedir. Fütüvvet kelimesi arapçadır. Lügatta tekil olarak «feta»: delikanlı, yiğit, eli açık, gözü pek, iyi huylu kişi; çoğul olarak «fit-yan» şeklinde geçmektedir.

Fütüvvet teşkilâtı, İsmâmın zuhurundan sonra kurulan birçok İslâm devletinin esnaf ve zanaatkarını bir araya toplayarak yönlendirmiştir.

Bu teşkilâtın kuruluş ve bazı prensiplerini Emeviler dönemi ile Hz. Ali (R.A) ve Hz. Peygamber (A.S.) kadar götürülenler olduğu gibi, Hz. Âdem Peygamber (A.S) kadar götürülenler de vardır (2).

Fütüvvet Teşkilâtı X. Yüzyıldan itibaren hızla teşkilâtlanarak XIII. Yüzyılın başlarında olgunluk derecesine ulaşmıştır. Özellikle, ülkedeki anarşiyi durdurmak, devletin birlik ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla Abbâsî Halifesi Nâsır Lidinillah'ın, fetaların başkan ya da şeyhi olan «Abdülcebbar» elinden 1182 yılında fütüvvet elbisesi giymesiyle teşkilât siyasi ve idarî yönden iyice kuvvetlenmiştir.

Yine bu dönemde, Halife Nâsır Lidinillah'ın emri üzerine büyük Süfi ve Şafii mezhepli bilgin Şahabüddin Ebu Hafs Ömer Üs-Suhraverdi'nin hazırladığı fütüvvetnâme ile teşkilât yeni kural, kaide ve âdaba kavuşmuştur (3). Bundan sonraki tarihlerde de buna benzer fütüvvetnâmelerin sık sık vaz edildiğini görmekteyiz.

Türkler, Anadolu'ya XI. yüzyılın II. yarısından itibaren gelmeye başladılar ve bu göçler 1071 Malazgirt Zafeninden sonra iyice hızlandı. Anadolu'ya ilk gelen Selçuklu Türkleri yarı göçebe durumundaydılar. Burada yeni yeni teşkilâtlar kurup geliştirmek yerine, Anadolunun Türk leştirilmesi ve İslâmlaştırılması yanında milli birliği kurup siyasi haki-miyeti sağlama mücadelesi verdiler. Bu mücadele böyle devam ederken XIII. yüzyılın başlarında Cengiz Han komutasındaki Moğol tehlikesi baş-gösterdi. Cengiz Han, önce Çin'i (1211 veya 1215) arkasından Harzem-

(2) Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik, Ankara, 1974, S. 4, 6, 10, 27; Franz Taeschner, «İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri» Çev. Semahat Yüksel, Belleten, C. XXXVI, Sayı 142, (Nisan - 1972), Ankara, 1972, S. 203 - 235, Bkz. Yine aynı Yazarın «İslâm Ortaçağında Fütüvva (Fütüvvet Teşkilâtı)», İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt, XV, Sayı, 1 - 4 (Ekim - 1953 - Temmuz - 1954), İst. 1955, s. 3 - 32.

(3) Neşet Çağatay, a. g. e., s. 4, 9, 10, 23.

şahlar Devletini yıktı. 1218-20 tarihleri arasında Türklerle meskûn uygar ve çok gelişmiş olan Buhara, Semerkand, Taşkend vb. şehirleri yerle bir etti. Halklarını kılıçtan geçirtti. İşte, Orta Asya'dan ikinci olarak kaçış şeklinde meydana gelen göçler, böyle başladı. Bu göçlerle gelenler, genellikle, Harzem Türk Devletinin idaresinde yaşayan zanaatkârlar ile küçük tüccarlardı. Bunların, Anadolunun yerlisi olan zimmi zanaatkâr ve tüccarlar karşısında tutunabilmeleri için birlik olmaları, kendi aralarında teşkilatlanmaları, kaliteli ve standart mal imal edip satmaları ile mümkündü. Bu zümrenin aralarındaki dinî ve ahlâkî bağı temin edecek fütüvvecilik ve fütüvvetnâmeler hazırды. Birlik olup, teşkilatlanmak isteyen Türk zanaatkâr ve küçük tüccarı hazır ortamdan yararlanarak Ahilik Teşkilâtını kurdu. Deri işçilerinin Piri olan Ahî Evren Şeyh Nasrüddin'in XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadoluya gelmesiyle teşkilât biraz daha kuvvetlenmiş oldu (4).

Ahî kelimesi arapça olup, lügat manası «kardeşim» demektir.

Terim olarak, belli devrede esnaf ve zanaatkârlar birliğini ifade eder.

Ahiliği, böyle arapça kökenden getirenler olduğu gibi, Türkçe «eli açık, cömert ve yiğit» anlamına gelen «akı» kelimesinden getirenler de vardır (5).

Yine, Ahiliği, Fütüvvet teşkilatı ile süfiliğin devamı olarak gösterenler olduğu gibi, İhvan üs - Safa, Batınlık, Karmatilik, Haşîşilik, Melâmilik gibi bazı tarikat ve kuruluşlarla benzerliği olduğu yolunda görüş-

(4) Neşet Çağatay, a. g. e. s. 51 - 58, 90 - 9-, Ahî Evren Nasrüddin'in Anadoluya gelişi, Mevlevîler tarafından öldürülmesi olayı ile ölüm tarihi hala tartışmalıdır. Çağatay, Ahî Evren'in ölümünü 1280'lere doğru götürürken, (bk. a. g. e. s. 56). Mikâil Bayram ise, Ahî Evren'in Mevlevîler tarafından katledilerek veya zehirlenerek şehiden öldürüldüğünü, ölüm tarihinin ise 1257 ile 1262 arasında olması, muhtemelen de 1262'lere yakın bir tarihin olması ihtimali üzerinde durmaktadır (Bkz. Mikâil Bayram «Ahî Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tesbiti» İ. Ü. E. F. Tarih Enstitüsü Dergisi (Prof. Dr. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı) Sayı. 12, İst. 1982, s. 521 - 540, ayrıca aynı yazarın «Ahî Evren Kimdir? Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri «Türk Kültürü Dergisi, Sayı. 191. s. 558 - 668, «Sadr - ud - din Konevi ile Hoca Nasir - ud - din Tusî'nin mektuplaştıkları iddiası üzerine «İÜEF, Tarih Dergisi (Ord. Prof. Dr. İ. H. Uzunçarşılı Hatıra Sayısı) Sayı. 32 (Mart - 1979) İst. 1979, s. 11 - 28, aynı yazar doktora tezinde bu konu üzerinde durmaktadır. (Bkz. İÜEF. Doktora Tezi No : 1253), Baba İshak Hareketinin Gerçek Sebebi ve Ahî Evren ile ilgisi, Diyanet Dergisi, Sayı. XVIII, s. 69 - 78 makalelerinde bilgiler bulunmaktadır.

(5) Neşet Çağatay, a. g. e. s. 51 - 52, Çağatay bu görüşü ünlü Fransız Türkoloğu J. Deny'den nakletmektedir. Ayrıca Bkz. Franz Taeschner «İslâm Ortaçağında Fütüvvet ve Teşkilâtı» İÜ. İktisat Fakültesi Mecmuası Cilt. XV, Sayı 1-4 (Ekim - 1953 - Temmuz - 1954) İstanbul, 1955, s. 3 - 32.

ler de mevcuttur. Fakat, Ahilik bünyesine aldığı kişiden iman ve ahlâkın yanında bir mesleğinin de olmasını, halkın içine girilmesini istemesiyle Fütüvvet, Sufilik ve Melâmilikten, anarşi ve ihtilâlciliği reddederek meşrû devletin yanında yer almasıyla İlhân üs-Safa, Batınlık, Karma-tilik ve Haşîşilikten ayrılmaktadır.

Âli Emiri ile Osman Nuri Ergin, Ahiliğin, Fütüvvet Teşkilâtının ya da başka bir teşkilâtın devâmı olmadığını, Türk illerinde bozulan milli birlik ve beraberliğin kurulması amacıyla milli birlik ve beraberlik ruhu ile doğduğunu belirtmektedirler (6).

Belirttiğimiz şekilde ortaya çıkan Ahilik Selçuklu Devleti ile birçok Anadolu Beyliğinin esnaf ve zanaatkârını teşkilâtlandırdı. 1330'larda Anadolu'ya gelen ünlü seyyah İbni Batuta Ahî zaviyelerinin Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar gittiğini, bunların, o dönem esnaf ve zanaatkârlarını teşkilâtlandığı gibi, değişik yaş gruplarına mensub birçok sivil insanı da teşkilâtlandığını belirtmektedir (7).

Osmanlı Devletinin kuruluşunda Ahilerin de rolü olduğu, devletin kurucusu Osman Beyin kayın babası olan Şeyh Edebâlinin ahî olduğu, Sultan Orhan Gazi ile Murat Hüdâvendigar'ın ahiliğe girip «şedd» kuşandıkları bazı kaynaklarda belirtilmektedir (8).

Osmanlı Devletinin kurulmasına yardım eden, ahî teşkilâtı, ilk yıllarda devletin esnaf ve zanaatkâr teşkilâtını da kendi bünyesi içine almıştır.

Ahilik, bünyesine aldığı kişiyi belirli bir ölçüde eğitime tabi tutuyordu. Bu eğitim hem iş başında hem de iş dışında olmak üzere iki başlı olarak devam ederdi. Bu eğitimi alıp, teşkilâtın istediği belirli bir seviyeye ulaşmayan kimseleri kuruluşun toplantılarına sokmazdı. Bu özelliğinden dolayı, öteden beri gizli cemiyetler durumuna düşürmüştür (9).

Ahî Teşkilâtının, Osmanlı esnaf ve zanaatkârı üzerindeki etkileri, XV. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. İmparatorluğun uyguladığı merkeziyetçi politika ve biraz da gizliliğe varan teşkilâtlanma özelliği nedeniyle, yönetimin uyguladığı idarî sisteme ayak uyduramayarak zayıflamaya başladı. İşte, ahiliğin zayıflamaya başladığı XV. yüzyılın ikinci yarısın-

(6) Neşet Çağatay, a. g. e. s. 56 - 72, 81 - 85 - 125, Osman Nuri Ergin, Mecelle - i Umûr - u Belediye, C. I. İstanbul, 1938, s. 551, 691, 711.

(7) Çağatay, a. g. e. s. 103 - 107.

(8) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. I, Ankara, 1973, s. 115 - 116, Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânanadan sonra Mevlevilik, İstanbul, 1953, s. 275, Neşet Çağatay, a. g. e. s. 58, 98.

(9) Çağatay, a. g. e. s. 58.

dan sonra imparatorluğun uyguladığı merkeziyetçi politikaya ayak uydurabilen, her an yönetimin denetim ve gözetimine açık, üst yöneticileri Sultanın «Berât-ı Şerif»i ile atanan Lonca teşkilâtının doğmaya başladığını ve daha sonraki yıllarda iyice güçlenerek imparatorluk esnaf ve zanaatkârına egemen olduğunu görmekteyiz (10).

2 — Lonca Teşkilâtı

Lonca, İtalyanca «Locie Loggiya» kelimelerinden geldiği söylendiği gibi, Fransızca Loj (Loge) kelimesinden de geldiği söylenmektedir.

Önceleri hammaddelerin verildiği yer Lonca adıyla anılıyordu. Zamanla esnafın toplantı yaptıkları yerlere, daha sonra aynı meslekten olan kimselerin bir pirin yönetimi altında meydana getirdiği özel derneklere Lonca adı verildi (11).

Lonca adının, Osmanlı Devletinde doğu ülkesiyle yapılan ticaret yenilendikten sonra İtalyan ticaret merkezleriyle ilişkilerin kurulması üzerine ortaya çıktığı kabul edilmekte ise de, kesin olarak, doğu toplumlarına mı, yoksa batı toplumlarına mı, ait olduğu konusu hala tartışma konusudur.

Eski Roma Cumhuriyeti döneminde, mülkü olmayıp da, gerek devlet işinde gerekse özel işlerde çalışan plepler, devlet tarafından «Collegium Publicum» denilen teşekküllerde bir araya getirildiler. Bu birlikler, Ortaçağ başlarında değişik mesleklerden işçileri biraraya getirdi. Ortaçağ Avrupasında bunlara «Collegium» (Meslekdaşlık) veya «Praternite» (Kardeşlik) gibi adlar verildi. Ortaçağ Avrupasında kurulan Loncaların dinsel ve ahlâkî prensipleri yanında, yarı dinî eğlenceleri vardı. Buna karşılık, Ortaçağda doğuda kurulan Fütüvvet ve Ahîlik gibi teşkilâtlar, birçok İslâm ve Türk devletlerinin esnaf ve zanaatkârlarını teşkilâtladı. Gerek bu teşkilâtların, gerekse daha sonra ortaya çıkan Lonca teşkilâtlarının İslâm dininden kaynaklanan dinsel ve ahlâkî prensipleri yanında yarı dinî eğlenceleri de vardı (12). Bu benzerliğin, Haçlı Seferleri sırasındaki bazı etkileşimlerden olduğu yolundaki kanaatlar yaygındır. Özellikle, IV. Haçlı Seferi sırasında, Bizanslıların elinden İstanbul'u alıp (1204-1261) 57 yıl gibi bir süre burayı işgal eden Latinlerin zamanında, birçok Avru-

(10) Gabriel Baer, «Türk Loncalarının Yapısı ve Bu Yapının Osmanlı Sosyal Tarihi için Önemi» «Çev. Sami Feriuel, A. Ü. D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Dergisi, C. VIII - XII, Sayı. 14 - 23, (1970 - 1974) Ankara, 1975, s. 99 - 119, Rifat Özdemir, «XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara (Fiziki, Demografik, İdari ve Sosyo - Ekonomik Yapısı) 1785 - 1840, A. Ü. Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesinde Basılmamış Doktora Tezi, s. 232 - 235, 310 - 326.

(11) Meydan Larousse «Lonca Madd.» C. VIII. İst. 1972, s. 50 - 51.

(12) İlber Ortaylı, Türkiye'de İdare Tarihi, Ankara, 1979.

palı halk buraya gelmiş ve bu süre içinde Anadolu Selçuklu Türkleri ile aralarında çok boyutlu ilişkiler olmuştur. Bu ilişkiler döneminde Avrupa Loncalarının Fıvvet ve Ahilik gibi teşkilâtlardan etkilendiğini birçok Avrupalı tarihçi ve ekonomi tarihçisi kabul etmektedir (13).

XV. Yüzyılın ikinci yarısından sonra hızla gelişen Lonca teşkilâtı, debbağlar gibi bazı esnaf topluluğu dışında kalan tüm Osmanlı esnaf ve zanaatkârını bünyesine almıştır. Öyleki, XVII. Yüzyılın İstanbul şehrinde 1109 Lonca teşkilâtı kurulub, bu teşkilâtlara 126.000 kişi bağlanmıştır (14).

İmparatorluk içindeki birçok şehirde, Müslim ve zimmî esnaf, yan yana aynı Loncaya bağlanıp aynı Şeyh, Kethüda ve Yiğitbaşının idaresi altında çalışabildiği gibi, XV. Yüzyılın sonlarında İstanbul, Bursa ve Edirne gibi büyük şehirlerde yaşayan Rum, Ermeni ve Yahudi esnaf ve zanaatkârları kendi aralarında Loncalar kurup, kendi başlarına Kethüda ve Yiğitbaşılar seçebiliyorlardı (15).

Lonca Teşkilâtı çeşitli idarî konularda merkezî hükümetlere yardımcı oluşundan dolayı idarecilerden, Sefer zamanlarında ordunun birçok ihtiyaçlarını karşılamalarından dolayı ordu mensuplarından destek gördü. Bu nedenle, XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca sürekli olarak güçlendi. Buna karşılık Ahî Teşkilâtı ise sürekli olarak zayıfladı ve sadece bazı esnaf teşkilâtlarında adı kaldı.

İmparatorluk genişleyip kendi bünyesine sayısız zimmî esnaf ve zanaatkâr alınca, Lonca teşkilâtında müslim ve zimmî ayırımını takip etmek pek mümkün olmamıştır. Bu nedenle XVII. yüzyıldan başlamak üzere «Gedik» teşkilâtı adı altında yeni bir teşkilâtın kurulmaya başladığını görmekteyiz.

Gedik kelimesi Türkçe olup, tekel imtiyaz anlamına gelir. Sahiplerinin işleyeceği işi başkalarının işleyememesi ve satacağı şeyi başkalarının satamaması şartıyla hükümet tarafından verilen senedin içindeki hükümlerin kullanılması ve yürütülmesi anlamında kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile, zanaat ve ticaret icra edebilme yetkisidir.

Gedığın tekelcilik karakteri daha öncelere gitmekle beraber, resmi olarak «gedik» kelimesine 1727 yılından itibaren rastlanır ve resmi kayıtlarda 1860 yılına kadar da devam etmiştir.

(13) Çağatay, a. g. e. s. 78 - 79.

(14) Meydan Larousse, «Lonca Madde» C. VIII. 1st. 1972, s. 50 - 51

(15) Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihini, C. 2, Ankara, 1974, s. 31, Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. 2, İstanbul, 1971, S.369 - 370.

Bir şehirde ne kadar zanaat ve ticaret erbabı, ne kadar dükkân, atelye ve kârhaneye varsa tesbit edilir, zorunluluk olmadıkça tesbit edilen sayı azaltılıp çoğaltılamazdı. Bu teknelci kurala, devlet ve esnafın uyması sonucu bir kalfanın ustalığa yükselerek dükkân açması pek kolay olmazdı.

1727 yılında esnafın sayısı «ustalık» adıyla sınırlandırılmıştır. Ama, daha sonra bu, «gedik» adını almış ve gedik teriminden de «zanaat aletleri» kastedilir olmuştur. Bir usta mesleğini bıraktığı zaman elindeki ustalık hakkını varsa, ustalık aletlerini bir başkasına satabilirdi. Zamanla, bir ustanın yalnız ustalık hakkını satması veya yalnız ustalık alet ve edevatını satması revaçta olan bir zanaat ve ticarete dışarıdan bazı kişilere izin verilmesi gibi olaylar hep «gedik» kelimesi ile anılır olmuştur.

Gedik teşkilâtının, birçok faydalarının olduğu muhakkaktı. Ama, bunun yanında statik bir esnaf ve zanaatkârlar zümresi oluşturduğu için zararları da görülmüştü. İşte bu zararları hesaba katılarak olsa gerektir ki 22 Mayıs 1860 (2 Zilkâde 1276) tarihinde yazılan bir İrade-i Seniyye emrine uygun olarak 17 Haziran 1861 (8 Zilhicce 1277) tarihinde hazırlanan tüzük mucibince ilga edilmiştir (16).

III — ANKARA'DA ESNAF TEŞKİLÂTI

1 — Değişik Esnaf Yöneticilerinin Kullandıkları Ünvanlar

Çağınaya göre güçlü bir devlet teşkilâtı kurmuş olan Osmanlı, sevk ve idaresi altında yaşayan insan topluluklarını, şehir ve kasabalarda faaliyet gösteren esnaf örgütlerini yaşayış, üretim, tüketim ve karşılıklı olarak yaptıkları alış - veriş ilişkilerini belirli kâide ve nizâmlara bağlamayı da ihmâl etmemiştir. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi, incelediğimiz dönem Ankara'sında Attar, Debbâğ, Krişçi, Dikici, Haffaf, Muhtab, Hallaç, Terzi, Kuyumcu, Gazzaz, Bezzaz, Bakkal vb. değişik iş kollarında faaliyet gösteren esnaf grupları mevcuttu (17) Bu esnaf grupları, geleneksel kurallara göre «Ahi» veya «Lonca» teşkilâtlarına bağlı idiler. Her esnaf teşkilâtının başında, devlet yöneticileri ile esnaf arasında veya esnafın birbiri arasındaki ilişkileri sağlayan, esnafa hammadde temin eden, temin edilen hammaddeyi eşit şartlar altında esnafa dağıtan, esnafın ürettiği malın kalitesini kontrol eden, mahkeme ile yöneticilerin verdiği resmi narha esnafın uyup uymadığını gözetleyen, esnafın dihi ve mesleki

(16) Çağatay, a. g. e. s. 125 - 132.

(17) Ankara Şer'iyye Sicili Defter No. 228, Belge No. 82. Bundan sonraki notlarda Şer'iyye Sicilleri, Defter ve Belge numaraları (AŞS., 228/82) şeklinde kısaltılacaktır. Bilindiği gibi Ankara Şer'iyye Sicilleri Ankara Etnografya Müzesinde bulunmaktadır.

eğitiminde önderlik eden, esnafın kendi mesleklerine özgü geleneklere uymasını sağlayan, meslekten olmayan yabancı kişilerin mesleğe girmesini engelleyen, devletin esnaftan istediği vergi, zahire ve techizatın toplanmasına yardım eden, jurnal teşkilâtı kurulduğu vakit gerekli bilgileri jurnal kâtiplerine götüren vb. esnafla ilgili birçok görevi yerine getiren bir yönetici bulunmaktaydı. Bu yöneticilerin ünvanları, temsil ettikleri esnafın yaptığı işe göre değişiyordu. Örneğin: Ahilik geleneğine bağlı olan Debbâğ Esnafının yöneticilerine «Ahî Baba» (18), Sofçu Gazzaz, Attar vb. Esnafının yöneticilerine «Şeyh» (19), Kuyumcu, Ekmekçi vb. Esnafının yöneticilerine «Kuyumcu Başî, Ekmekçi Başî» (20), Bakkal Esnafının yöneticilerine «Bazar Başî» (21), Berber Esnafının yöneticilerine «Kethüda» (22) gibi ünvanlar kullanılmakta idi. Bazı esnaf örgütlerinde, bu yöneticilere, yardım eden «Kethüda, Yiğitbaşı ve Duacı» gibi yardımcı elemanlar da vardı. Örneğin: Haffâf Esnafının bir «Şeyh» bir de «Kethüda»ları, Ekmekçi Esnafının bir «Ekmekçi Başî»sı bir de «Yiğitbaşı»ları, Tekneci Esnafının bir «Şeyh»i bir de «Duacı» denilen görevlilerinin bulunduğunu görmekteyiz. 1818'de Tosya'da da buna benzer yöneticilerin atandığını tesbit etmemiz mümkündür (23).

İmparatorluğun geneli üzerindeki araştırmalara dayanan Osman Nuri Ergin, XX. yüzyılın başlarında Serezdeki Mahalli Esnaf teşkilâtına dayanan Serezli Esat Bey, Tanzimata girerken Şehirler İdaresini İnceleyen Musa Çadircı, II. Abdülhamit Döneminde bazı saray mensuplarının «Esnaf Kethüdası» olarak atanmasına dayanan Gabriel Baer çoğu kere esnafla devlet arasında, ya da esnafın birbiri arasında ilişkileri sağlayan yöneticilere «Kethüda» denildiğini belirtmektedirler (24). Halbuki, belirttiğimiz tarihlerde, incelememize konu olan Ankara şehrinde, değişik esnaf gruplarına mensup yöneticilere «Ahî Baba, Şeyh ve Kethüda» dendiği gibi, bunlara yardım eden «Kethüda, Yiğitbaşı ve Duacı»ların olduğunu görmekteyiz. Araştırmamızda genel olarak Ankara'da, bütün esnaf yöneticilerine «Kethüda» denildiğine dâir bir kayda rastlamamız mümkün olmadı.

(18) AŞS. 202/228 (Ankara Şer'iyye Sicili Defter No. 203, Belge No. 228'i ifade etmektedir).

(19) AŞS, 176/2, 202/68, 208/422.

(20) AŞS, 177/116, 185/228.

(21) AŞS, 193/97, 130.

(22) AŞS, 202/442, 208/474.

(23) AŞS. 185/176, 228, 198/164, 223/14, 38, Çağatay, a. g. e. s. 99 - 100.

(24) Osman Nuri Ergin, Mecelle - i Umur - u Belediye, C. I, İstanbul, 1938, Serezde Esnaf Teşkilâtı hakkında bk. Çağatay, a. g. e. s. 135 - 156, Musa Çadircı «Tanzimata Girerken Türkiye'de Şehirler İdaresi «DTCF» Basılmamış Doktora Tezi, No : 159, Ank. 1972, S. 101 - 102, Gabriel Baer, «Türk Loncalarının Yapısı ve Bu Yapının Osmanlı Sosyal Tarihi için Önemi» Çev. Sami Feriel, AÜDTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi, C. VIII - XII, Sayı, 14 - 13 (1970 - 1974) Ankara, 1975, s. 99 - 119.

2 — Esnaf Yöneticilerinin Atanma ve Azilleri

Birinci derecede esnaf yöneticisi olan «Ahî Baba, Şeyh, Baş ve Kethüda»lar tabii oldukları kendi esnafları tarafından seçilirlerdi. Seçim sonucunda, esnaf, nâibe giderek seçilen kişinin kendi esnafları başına yönetici seçildiğini belirterek, bu kişiye «berat-ı şerif» verilmek üzere Der-Saadete «ilâm» yazıvermesini isterlerdi. Bu istek üzerine, nâib, İstanbul'a «ilâm» yazıp belirtilen kişiye «berat-ı şerif» verilmesini istemekte, merkez adayın durumunu inceleyip, hangi şartlar altında ne kadar ücretle görev yapacağı gibi konular incelendikten sonra «berât-ı şerif» veriyordu. Verilen berâtın, Ankara'ya gönderilerek Şer'iyye Siciline kayıtlı edilmesinden sonra atama işlemi tamamlanmış oluyordu. Örneğin : 17 Temmuz 1809 (4 C. Âhîr 1224) tarihinde Ankara Debbağ Esnafının «Ahî Baba» ünvanıyla yöneticisi olan Seyyid Ahmed bin Seyyid Osman ölünce, esnaf kendi aralarında ölenin oğlu Seyyid Osman bin Seyyid Ahmed'i «Ahî Baba» seçerek, eline Berât-ı Şerif verilmesi hususunda Ankara Nâibinin «ilâm» yazıvermesini istemişler ve Nâib de bu isteğe uyarak ilâm yazıp Berât istemişti⁽²⁵⁾. Aynı yöntemle, 5 Haziran 1813 (5 C. Âhîr 1228) tarihinde Berber Esnafının başına «Kethüda» atandığını görmekteyiz⁽²⁶⁾.

Padişah, genellikle bu tür istekleri kabul ederek, seçilenin adaylığını onaylayıp, eline «Berât-ı Şerifi»ni vermekteydi.

Normal şartlarda atama yöntemi bu idi. Bazen, İstanbul'a gidilerek veya arzuhal gönderilerek Berât temin etme yoluna da gidilirdi. Ama, bu durumlarda merkezî yönetim, kaza Nâbinden gerekli soruşturmanın yapılarak «ilâm» edilmesini isterdi. Örneğin : 1808 (1223) tarihte Ankaralı bir kişi, Kasap Esnafının işlerini yürütemediğini iddia ettiği «Kasap Başının» azl edilerek, kendisinin «Kasap Baş» seçilip eline Berat verilmesi hususunda İstanbul'a «arzuhal» göndermiş, «arzuhal» üzerine merkezî yönetim durumun incelenip, «ilâm» edilmesini Ankara Nâibi'nden istemiştir⁽²⁷⁾.

Yukarıda belirttiğimiz birinci derecedeki yöneticilere yardım eden «Duacı»lar «Berât-ı Şerif»le⁽²⁸⁾, «Yiğitbaşı»lar ise mahkemeden verilen «mürasele-i şer'iyye» ile atanırlardı⁽²⁹⁾.

Bu yöneticilerin görev süreleri, kesin kurala bağlı değildi. Esnafın istememesi, görevinde beceriksiz davranması veya görevini yapamıyacak kadar hasta olması gibi nedenler azl edilmelerine yetiyordu. Örne-

(25) AŞS, 208/430.

(26) AŞS, 202/442.

(27) AŞS, 208/278.

(28) AŞS, 198/164.

(29) AŞS, 185/229.

ğin : 9 Eylül 1802 (11 C. Evvel 1217) tarihinde Ankara Kasap Esnafı mahkeme-ye gelerek mevcut «Kasap Başı» dan memnun kalmadıklarını belirterek, bunun azl edilip yerine istedikleri kişinin «Kasap Başı» seçilmesini, bu hususda mahkemenin İstanbul'a «ilâm» yazıvererek «Berât-ı Şerif» isteyivermesini istediklerini görmekteyiz (30).

IV — ESNAF YÖNETİCİLERİNİN GÖREVLERİ.

1 — Devlete Karşı Olan Görevleri

a) İdari Görevleri

Esnaf Yöneticilerinin, idare ettikleri esnafa karşı idarî görevleri olduğu gibi, devlete karşı da idarî görevleri vardı. Merkezî idare veya mahalli yöneticiler bazı konularda direkt olarak bütün esnaf üyelerini muhatab olarak kabul etmek yerine, sadece esnaf yöneticilerini kendilerine muhatab olarak seçiyorlardı. Onun için, yayımlanan bazı ferman ve buyuruldularda tüm esnafa hitab etmek yerine sadece esnaf yöneticilerine hitab edilmekte olduğunu görüyoruz. Örneğin : 5 Kasım 1827 (15 R. Âhir 1243) yılında Mansure Ordusunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere «İhtisab Resmi» konulduğu zaman, Ankara esnafının yazılmasında mahkeme ve mübaşirin yanında Esnaf Kethüdalarına da idarî görev verildiğini (31), 1825 (1240) yılında, Ankara Nâibleri için, Ankara Esnafından yılda bir kere 1100 guruş «Narhiyye» toplanması konusunda, Ankara Mutasarrıfı Nurullah Paşa'nın yayınladığı «buyuruldu» da, Mahkeme ve Şehir Âyanı yanında Esnaf Şeyh ve Kethüdalarına da hitab ederek belirtilen işin biran önce bitirilmesinin istendiğini görmekteyiz (32).

b) Adli Görevleri

İnsanların yaşadığı şehirlerde, sık sık değişik sorunların doğması tabidir. Doğan bu sorunların, çeşitli şekillerde Ankara Mahkeme-i Şer'iyesine intikâl ettiğini görmekteyiz. Mahkemede bu sorunların çözümlenmesi belirli usûllere bağlı idi. Mahkemeye intikal eden konulara göre, şuhudü'l-hâl denilen, bir çeşit mahkeme jürisi diyebileceğimiz bir jürinin mahkemede hazır bulunduğunu, duruşma sonunda «sicil-i mahfuz»un altına imzalarını attıklarını görmekteyiz. Bu jüri, mahkemenin adil geçmesine yardımcı oluyordu. Kadı veya Nâibler halledilmesi zor bazı konu-

(30) AŞS, 183/93, 190/74.

(31) AŞS., 215/295.

(32) AŞS., 224/64.

nularda, bunlara müracaat ederek, bilgi ve tecrübelerinden yararlanarak hakkın yerini bulmasına yardımcı oluyorlardı (33).

Ankara Esnafını ilgilendiren bazı konular mahkemeye intikâl ettiği zaman, şuhudü'l-hâl denilen jüri üyelerinin içinde, genellikle bir veya birkaç esnaf yöneticisinin adını görmek mümkündür. Bu durum, «sicil-i mahfuz» kayıtları incelenirse açık olarak görülebilecektir. Örneğin: 12 Eylül 1787 (29 Zilkade 1201) tarihli bir mahkeme oturumunda, Ankara'dan İzmir'e giden iplikle ilgili bir davaya bakılmaktadır. Bu davada hazır bulunan Şuhudü'l-hâl üyeleri incelendiği vakit, Hacı Bayram-ı Veli Tarikatı Post-nişini Şeyhinin, Ankara Damga Emnihinin, Ankara Şehir Kethüdasının isimlerinin yanında Ankara Sofçular Şeyhinin de adını görmekteyiz (34). Bu durum, esnaftan birisini ilgilendiren konularda, o esnaf yöneticisinin mahkemede şuhudü'l-hâl üyesi olarak hazır bulunup, hakkın yerini bulmasında mahkemeye yardımcı olduklarını açıkça göstermektedir.

c) Malî Görevleri

Devletin, yönettikleri toplumlara karşı görevlerini yürütebilmek için, ekonomik yönden güçlü olmaları gerekir. Ekonomik yönden güçlü olmayan devletler, toplumlarına istenilen hizmeti götüremezler. Tarih boyunca devletler, ekonomik yönden güçlü olabilmek için, savaşlar sonunda ganimet elde etmek, yeraltı kaynaklarını kullanmak, milletler arası ticareti ele geçirmek gibi yöntemler yanında eşit ve adil oranda kendi toplumlarından vergi almak gibi yöntemleri uygulamaya koymuşlardır. Kıtalararası bir imparatorluk kurmuş, olan, Osmanlı İmparatorluğunda da durum böyle olmuştur.

İmparatorluk genelinde, reâyadan, şer'i ve örfî resimlerin alındığı bilinmektedir. Bu resimlerin tarih ve tevziinde esnaf yöneticilerinin rolü büyüktür. Özellikle, esnaftan alınacak resimlerde, esnaf yöneticilerinin görevleri küçümsenemeyecek kadar büyüktür. Devlet tarafından, yeni vaz edilen örfî resimlerde, esnaf yöneticilerinin görev aldıklarını sık sık görmekteyiz. Örneğin: 1827 (1243) yılında Mansure Ordusunun ihtiyacını

(33) Musa Çadırcı «Tazminat'a Girerken Türkiyede Şehirler İdaresi», AÜDTCF. Basılmamış Doktora Tezi, No. 159, Ankara, 1972, s. 173-177. Yine aynı yazarın, «Tanzimat'ın İlanı Sırasında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu» ve 1838 Tarihli «Tarik-i İlimiyye'ye Dâir Ceza Kanunnâmesi» A. Ü. DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi, C. XIV'den ayrı basım, Ankara, 1983, s. 139-161. Bu kanun-nâmede kanun ile ilgili geniş bilgi verilmektedir. Rifat Özdemir, «XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara» (Fiziki, Demografik, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı) 1785-1840, AÜ. DTCF. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1984, s. 247-249.

(34) AŞS., 176/152, 159.

karşılama üzere İhtisab Resmî vaz edildiği zaman, Ankara Esnafını, tahrir edilmesi, esnafın gücüne göre ihtisab resmî dağıtılması, yevmi olarak bütün esnafa dağıtılan 280 guruşun toplanıp İstanbul'a gönderilmesinde esnaf Kethüdalarının aktif olarak görev yaptıklarını görmekteyiz (35).

Zaman zaman, ehl-i örf mensuplarının Kapu Halklarını besleyebilmek veya sefere giden ordu birliklerinin ihtiyaçlarını karşılamak veyahut da imparatorluğun bir bölgesinden diğer bölgesine sevk ve intikâl eden askerî birliklerin ihtiyacını karşılamak üzere esnaf yöneticilerinin önderliğinde, esnaftan çeşitli zahirelerin alındığını görmekteyiz. İşte bu durumlarda, esnaf yöneticilerinin ihtiyaç duyulan zahireyi kendi esnaflarından toplayıp, ehl-i örf mensuplarına bir «temessük» (senet) karşılığında verdiklerini, daha sonra da ellerindeki «temessük»le Sancakbeyi veya Mutasarrıflardan paralarını aldıklarını biliyoruz. Örneğin : 1814 (1229) yılında Ankara'da Ekmekçi, Bakkal, Kasap vb. gibi 19 tane esnaf yöneticilerinin, Ankara Mutasarrıfı Vezir Abdurrahman Paşaya «temessük»le verdikleri zahirenin bedelini almışlardı (36).

d) Beledî Görevleri

Şehirlerde toplu olarak yaşayan insanların, belirli kural ve kaideleere uymaları gerekmektedir. Eğer bu sağlanamazsa, tüm şehir halkı rahatsız olacaktır. Çağına göre güçlü bir devlet kurmuş olan Osmanlı, bu konuda ihmal etmemiştir. Osmanlı Şehirlerinde, halkın mal, can ve ırz emniyetini sağlayan Beğlerbeğleri, Sancakbeyleri, Subaşılar, Mutasarrıflar, Mütesellimler, Voyvodalar vb. gibi ehl-i örf mensupları yanında Kadı, Nâib vb. gibi ehl-i şer' mensupları da vardı. Bu yöneticiler görevlerini, şehirlerde yaşayan çeşitli zümrelerin yardım ve destekleriyle yürütebiliyorlardı. Şehrin eğitim hizmetlerinde Müderrislerin, sağlık sorunlarında hekimlerin, mimarlık hizmetlerinde şehir mimar ve neccarlarının, ekmeğin ihtiyacının karşılanmasında ekmekçilerin, et ihtiyacının karşılanmasında kasapların vb. gibi zümrelerin geniş ölçüde yardımları oluyordu.

Şehirlere ait değişik sorunların çözülmesinde ehl-i örf ve ehl-i şer' mensuplarının yürüttükleri hizmetler yanında, çeşitli esnaf zümrelerinin de değişik hizmetleri yürüttüklerini görebiliyoruz. Örneğin : 1794 (1209) tarihinde Ankara'da faaliyet gösteren Kasap ve Mumcu Esnafı, yöneticileri vasıtasıyla şehir halkının ucuz mum alabilmesi konusunda anlaşır- lar. Bu anlaşmaya göre, Kasap Esnaf 3 vukıyye iç yağını, mumcu esnafına

(35) AŞS. 215/295, Rifat Özdemir, a. g. e. s 51 - 52, 207 - 212, 232 - 235, 313 - 326. belirtilen sayfalarda uzun uzun bilgi verilmektedir.

(36) AŞS., 213/99.

1. guruşa satacak, mumcu esnafı da yağı işleyip mum haline getirdikten sonra, kıyyesini 24 paraya satacaktır (37).

e) Sosyal Görevleri

Şehirlerde oturan insanların aradığını bulabilmesi, bulduğu malın ucuz ve kaliteli olması gerekmektedir. Bunu sağlamak, şehir yöneticilerinin görevidir. Osmanlı şehirlerinde, bu görevi, ehl-i örf ve ehl-i şer' mensupları yanında çeşitli esnaf yöneticileri de yürütüyordu. Özellikle, halkın aradığını bulmasında, bulduğu malın ucuz ve kaliteli olmasında esnaf yöneticilerine büyük görevler düşmekteydi. Yine esnafın üretmekte olduğu malın azalmaması, üretilen malın narh fiyatlarına uyması, esnafın kullandığı ölçü ve tartı aletlerinin tam ve sağlam olması, kalitenin korunması, yılda enaz iki kere tüm eşyalara narh verilmesi gibi konularda esnaf yöneticilerinin etkileri büyük oluyordu. Örneğin : 1834 (1250) yılında işçi ücretleri ile ihtiyaç maddelerinin pahalalanması nedeniyle Ankara'da yemeni imalatı azalmış ve buna paralel olarak da yemeni sıkıntısı çekilmeye başlamış hem de bir anda yemeni fiyatları yükselmiştir. Olay üzerine durum mahkemeye intikal etmiş ve olaydan sorumlu tutulan Dikici ve Yemenici Esnafı «...her birimiz ikişer üçer kalfaya ve külliyyetli sermayeye muhtaç olup, ancak bir müddetten beru mezkûr kalfaların yevmiyeleri artıp ve sahtiyan ve gön ve sâir malzememizin bahaları gün be-gün ziyadeye çıkıp bu suretle takım-i mezkûrları beher gün tekmiilen tasni ve imâlde külli masârife ve duyûn-ı kesireye düçar olmamızla...» ifadeleriyle dile getirmektedirler (38).

Belgede açık olarak görüldüğü gibi, istenilen yemeni takımlarının gününde yetiştirilmemesi nedeniyle halk arasında bazı sıkıntılar doğmuş ve bu sıkıntıların giderilmesi hususunda esnaf ve yöneticilerin tetbir alması istenmiştir.

2 — Esnafa Karşı Olan Görevleri

a) İdari Görevleri

Esnaf yöneticilerinin devlete karşı idari görevleri olduğunu yukarıda belirttik. Devlete karşı idari yönden sorumlu olan esnaf yöneticileri, yönettikleri esnaf üyelerine karşı da sorumluydular. Yönettikleri esnafı, devletle olan münasebetlerinde, ehl-i örf ve ehl-i şer' mensuplarıyla temas geçerek halledilmesi gereken konuyu bir an önce çözüme kavuştururlardı. Aynı zamanda bütün esnaf arasındaki iyi ilişkilerin doğması, aralarındaki haksız rekabetin kaldırılması, kırgınlıkların giderilmesi, esna-

(37) AŞS., 186/120.

(38) AŞS., 236/59, Rifat Özdemir, 4. g. e. s. 324 - 326.

fin ihtiyaç duyduğu hammaddenin temin edilmesi, temin edilen hammad-
denin esnaf üyeleri arasında eşit şartlarda taksim edilmesi, esnaf meslek
haysiyetinin korunması, kimsenin haksız yere meslekten çıkartılmaması
vb. gibi konularda esnaf yöneticilerinin aktif rol oynadıklarını görmekte-
yiz. Örneğin : 1788 (1203) yılında, Ankara «Kuyumcubaşısı »olan Seyyid
Mehmed ve Seyyid İbrahim bila -veled ölürler. Aynı görevi yapmak, kim-
seyi taciz etmemek, kimseyi meslekten çıkarmamak şartıyla Seyyid Ah-
med bin Osman'ın kendi isteği ile Kuyumcubaşılığa getirilerek eline be-
rat verildiğini⁽³⁹⁾, yine 1808 (1223) yılında Ankara'ya kesilmek üzere ge-
len koyunları eşit şartlarda kasap esnafına dağıtamayan Kasapbaşı'nın
esnaf tarafından ehliyet ve liyakatsızlığı öne sürülerek azl edildiğini gör-
mekteyiz⁽⁴⁰⁾. Bunlara benzer örnekleri çoğaltmamız mümkündür.

b) Meslekî Görevleri

Fütüvvet teşkilatında olsun, Ahî teşkilatında olsun, Lonca teşkila-
tında olsun, bir gencin mesleği öğrenip yüksebilmesi için çıraklık, kalfa-
lık ve ustalık devrelerinden geçmesi icab etmektedir. Osmanlı ülkesinde,
XV. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişen Lonca teşkilatında da
bu kurala sıkı sıkıya bağlı kalınmıştır. Bir kişinin bir zanaata girip, es-
naflık yapabilmesi için mutlak surette çıraklık, kalfalık ve ustalık yap-
ması gerekiyordu. Çıraklıktan gelmeyen kişi herhangi bir zanaatı icra
edemezdi. Böyle bir durum zuhur ederse tüm esnafı beraber esnaf yöne-
ticisi o kişinin karşısına çıkıp, mesleği yaptırmazdı. Geleneğe aykırı ola-
rak, mesleğe girmek isteyen kişi direnirse, esnaf yöneticisi mahkemeye
müracaat ederek yönettiği esnafın hakkını ve Lonca töresini korumaya
çalışırdı. Örneğin : 1818 (1233) yılında, Dolucu Seyyid Osman adlı bir kişi
çıraklık yapmadan Torbacılık mesleğine girmek ister. Bunun üzerine An-
kara Torbacı Esnafı ve yöneticisi «Şer'i şerif ve Kanun-ı münife muhalif
olup sanatta dahi ehliyeti yokdur» diyerek bu kişiyi mesleklerine almak
istememezler. Bunun üzerine esnaf ve yöneticileri mahkemeye gelerek adı
geçen Seyyid Osman'ın mesleklerinden men edilmesini isterler ve mahke-
me şahitleri de dinledikten sonra Torbacı Esnafını haklı bularak Seyyid
Osman'ı meslekten men eder⁽⁴¹⁾. Burada açık olarak görüldüğü gibi, es-
naf yöneticileri, meşru yöntemler uygulayarak esnafın mesleklerini koru-
yordu.

c) Dinî Görevleri

Daha önce belirttiğimiz gibi, Fütüvvet, Ahî ve Lonca teşkilatları dinî
ve ahlakî yönden geniş ölçüde İslâm hukukundan yararlanmıştır. Esna-

(39) AŞS, 177/370.

(40) AŞS, 208/278.

(41) AŞS, 218/117.

fın ürettiği malın kaliteli olmasında sattığı malın normal bir fiyattan satılmasında, esnaf ve arasındaki meslek ahlâkının doğmasında hâkim olan unsur İslâmî prensiplerdi. Yine, Lonca teşkilât prensiplerinde, gençlerin yükselmesi çıraklık, kalfalık ve ustalık esasına bağlıydı. Bu yükselmeler sırasında «Şedd» veya «Beştimal» kuşanma denilen törenler yapılıyordu. Bu törenler de İslâmî prensiplere göre yapılıyordu. Esnaf arasında, zaman zaman yarı İslâmî eğlencelerin olduğunu da biliyoruz. Bu eğlenceler üzerinde de İslâmî etkilerin varlığı açık olarak görülmektedir. İşte, değişik amaçlarla yapılan törenlerde veya esnafın ihtiyaç duyduğu zamanlarda Kur'an-ı Kerim okuyup dua eden, yeni yetişen gençlere dinî ve ahlakî bilgiler veren kısaca esnaf mensuplarının kalbine Allah korkusunu yerleştiren, kuldan utanma duygusunu aşıl原因 bir esnaf yöneticisi vardı. Esnaf teşkilatında, bu görevli genellikle «Duacı» adıyla anılmaktaydı. Örneğin: 1802 (1217) yılında, Ankara'da Teknecilik yapan Tekneci Esnafının yöneticisine hem «Şeyh» hem de «Duacı» deniyordu. Yani yönetim görevi yanında «Duacı»lık görevini de beraber yürütüyordu⁽⁴²⁾. Bazen bu görev ayrı ayrı kişilerde verilebiliyordu.

V — ESNAF VE ŞEHİR EKONOMİSİ

1 — Ankara'da Mevcud Olan Meslek Grupları

İncelediğimiz dönemde, Ahî ve Lonca teşkilatı geleneklerine bağlı, birçok sorunu kendi aralarında çözebilen, devlete ve birbirlerine karşı sorumluluk yüklenebilen, mesleklerini ve birliklerini sıkı sıkıya koruyan, şehir ekonomisine canlılık getiren belirli bir esnaf kesimi mevcuttu.

Bu dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için, XVI. yüzyıl sonlarında Ankara'da faaliyet gösteren esnaf teşkilatlarına bakmak gerekir. XVI. yüzyılın sonlarında, çok çeşitli eşya, alet ve hizmet üreten, mükemmel bir esnaf teşkilatına sahip 43 tane meslek teşekkülü vardı. Bunlar :

Bezzazlar	Katırcılar	Bakkallar
Bezirciler	Attarlar	Çerçiler
Bostancılar	Arpacılar	Demirciler
Çanakçılar	Sof yuyucuları	Kaftancılar
Debbağlar	Sof perdahçılar	Külahçılar
Kuyumcular	Saraçlar	Keçeciler
Muytablar	Semerciler	Kazancılar
Pabuçcular	Yorgancılar	Kalaycılar
Sabuncular	Terziler	Kürkçüler
Sofcular	Boyacılar	Kasablar

(42) AŞS, 198/164.

Bennalar	Berberler	Oduncular
Cerrah ve Tabibler	Neccarlar	Nalbandlar
Dellaklar	Mumcular	Dellallar

gibi çeşitli mesleklerden oluşuyordu (43).

İncelediğimiz döneme gelindiği vakit bu sayının arttığını görmekteyiz. 1827 (1243) tarihinde «... Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye masârifina medâr olmak için...» İstanbul, İzmir ve Edirne'de olduğu gibi, Ankara'da da «İhtisab Resmi» konulur. Aynı tarihte Ankara Nâibine, Mütesellimine ve diğer Vücuthı Ahaliye hitaben yazılan bir fermanda, bütün esnafın yazılması yazılan esnafa güçlerine göre belirli bir miktar resim takdir edilmesi, hazırlanacak defterin acilen İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir. Ferman üzerine harekete geçen sancak yönetimi 2 Kasım 1877 (11 R. Ahir 1243) tarihinde gerekli sayımı yaparak İstanbul'a gönderilmiştir (44).

İhtisab Resmine ilişkin bu defterde, çeşitli meslek dallarının adları, mesleği yaşatan esnafın sayısı, esnaftan herhangi birinin ve o meslek kolundaki bütün esnafın verecekleri günlük resim miktarı toplamı ayrı ayrı gösterilmiştir.

Biz, bu defterden yararlanarak, 1827 yılında Ankara'da faaliyet gösteren esnaf teşkilatlarının adlarını, sayılarını esnaf başına isabet eden vergi miktarı ile o meslek kolundaki bütün esnafın ödemesi gereken vergi miktarını bir liste halinde çıkarmayı uygun bulduk.

Esnaf Grubu	Esnafın adedi	Tüm Esnafın	
		Esnaf başına vergi miktarı (Para olarak)	toplam olarak verecekleri vergi miktarı (para olarak)
1 — Debbağan	40	4	160
2 — Kirişciyân (Kirişçi)	5	4	21
3 — Dikiciyan (Dikici)	239	2	473
4 — Haffafan (Haffaf, kavvaf)	39	5	195
5 — Attaran (Aktar)	58	5	290
6 — Muytabân (Mutaf)	11	5	55
7 — Hallâcân	11	2	22
8 — Derziyan (Terzi)	187	3	561

(43) Özer Ergenç, «1580-1596 yılları arasında Ankara ve Konya şehirlerinin mukayeseli incelenmesi yoluyla Osmanlı şehirlerinin kurumları ve sosyo-ekonomik yapısı üzerinde bir deneme» D. T. C. F. Basılmamış Doktora tezi No : 172, Ankara, 1973, s. 149.

(44) AŞS, 228/78, 82.

Esnaf Grubu	Esnafın adedi	Tüm Esnafın toplam olarak verecekleri	
		Esnaf başına verecekleri (Para olarak)	vergii miktarı vergii miktarı (para olarak)
9 — Kuyumciyân	63	4	252
10 — Bakkalân	46	5	230
11 — Gazzâzân (Kazzâz)	12	7	84
12 — Bezzâzân	193	6	1158
13 — Çulhaciyân	19	2	38
14 — Şalcıyân ve Tevâbiatı Esnafı	546	—	2390
15 — Tiftikciyân	9	4	36
16 — Tiftik Boyacıları	4	4	16
17 — Bez Boyacıları	42	5	210
18 — Demirciyân (Demirci)	25	3	75
19 — Tüfenkciyân	10	3	30
20 — Kılıçciyân	8	3	24
21 — Çilingirân	7	3	21
22 — Kassabân	13	12	156
23 — Ekmekciyân	14	8	112
24 — Çıkrıkciyân (Çıkrıkçı)	8	2	16
25 — Dühanciyân	76	5	380
26 — İğciyân	13	1	13
27 — Sarracân	21	4	84
28 — Kalayciyân	40	4	160
29 — Bakırciyân	12	8	96
30 — Nalçacıyân	12	2	24
31 — Mumciyân	5	5	25
32 — Börekciyân	14	5	70
33 — Pirinçciyân	4	2	8
34 — Helvaciyân	18	4	72
35 — Semerciyân	30	4	120
36 — Berberân	56	2	112
37 — Keçeciyan	25	3	75
38 — Kahvehâne	66	4	264
39 — Tahmisân	7	2	14
40 — Desticiyân (Testici)	7	2	14
41 — Değirmenciyan	12	10	120
42 — Hammalân	28	2	56
43 — Teraziciyan	13	1	13
44 — Leblebiçiyân	11	5	55

Esnaf Grubu	Esnafın adedi	Tüm Esnafın	
		Esnaf başına verecekleri vergi miktarı (Para olarak)	toplam olarak verecekleri vergi miktarı (para olarak)
45 — Balıkçı ve Zeytunciyân	14	4	56
46 — Dökmeciyân	3	4	12
47 — Saçakciyân	4	4	16
48 — Kürkciyân	18	3	54
49 — Kalpakciyân	6	4	24
50 — Takyeciyân	8	2	16
51 — Yorgancıyân	4	3	12
52 — Bezirciyân	3	5	15
53 — Tekneciyân	82	3	246
54 — Gönciyân	9	4	36
55 — Kazılıcyân (Kazılıcı)	11	2	22
56 — Palasciyân	22	1	22
57 — Çarıkcıyân	4	1	4
58 — Abacıyân	7	5	35
59 — Dellâllar (Tellallar)	21	2	42
60 — Esnaf-ı Dülgerân	72	4	288
61 — Kireçciyân	2	5	10
62 — Sıvacıyân	14	4	56
63 — Taşciyân	29	4	116
64 — Çubukciyân	27	2	54
65 — Hasırcıyân	3	1	3
66 — Esnaf-ı Bostancıyân	91	4	363
67 — Na'lbend	4	3	132
68 — Kurşuncu	1	5	5
69 — Hınacıyân	4	2	8
70 — Basdırmacıyân	18	3	54
71 — Enfiyeci	3	3	3
72 — Sebzeçiyân	30	1	30
Değişik Han ve Hamam Esnafı :			
73 — Şengül Hamamı	1	6	6
74 — Hasan Paşa Hamamı	1	12	12
75 — Karacabey Hamamı	1	12	12
76 — Kurşunlu Han Derununda Mağaza	22	10	220
77 — Urgancılar Hanı Derununda oda	31	10	300

Esnaf Grubu	Esnafın adedi	Esnaf başına verecekleri vergi miktarı (Para olarak)	Tüm Esnafın toplam olarak verecekleri vergi miktarı (para olarak)
78 — Zağferân Hanı			
Derunun oda	37	6	222
79 — Çengel Hanı Derununda oda	26	8	208
80 — Kapan Hanı Kervansarayı	1	6	6
81 — Karaman Hanı Kervansarayı	1	3	3
82 — Abacılar Hanı Kervansarayı	1	3	3
83 — Hacı Böcek Hanı Kervansarayı	1	3	3
84 — Sarı Kadıoğlu Hanı			
Kervansarayı	1	4	4
85 — Kalecik Hanı	1	3	3
86 — Allem kallem Hanı	1	2	2
87 — Ağa - zâde Hanı	1	3	3
88 — Keçeciler Hanı	1	2	2
89 — Pirinç Hanı	1	4	4
90 — Muslu Paşaoğlu Hanı	1	3	3
91 — Taht'el-kal'a Hanı	1	2	2
92 — Nalband İbrahim Ağa Hanı	1	2	2
93 — Tahtacı Hanı	1	2	2
94 — Keder-zâde Hanı	1	4	4
95 — Suluhan	1	4	4

Burada görüldüğü gibi sayım sırasında 95 grup vergi mükellefi belirtilmiştir.

Listeye bakıldığı zaman, baştan 72 tanesi, şehirde faaliyet gösteren meslek çeşitlerinin adlarını, 23 tanesi de şehirdeki han ve hamamlarda çalışan esnafı göstermektedir.

Bu meslek dallarında faaliyet gösteren esnaf adedini topladığımız zaman 2331 rakamını bulmaktayız.

İhtisab Resmini, her, esnafın gücüne göre vermesi zorunlu olduğundan, bu rakam şehirde faaliyet gösteren zanaat erbabının sayısını verdiği gibi, mesleklerini icra ettikleri, ekmek paralarını kazandıkları dükkân sayısını da veriyor demektir. Geleneksel Osmanlı Ahî ve Lonca Esnaf teşkilatlarına bağlı, meslek erbâbının imalathâne veya dükkânında genel olarak bir usta (mal sahibi) bir kalfa, ve bir de çırak bulunuyordu. Biz, bir iş yerinde ortalama iki kişinin çalıştığını var sayarak $(2331 \times 2 = 4662)$

4662 kişinin bu meslek dallarından para kazandığını söyleyebiliriz. Yine, bu varsayım biraz daha genişletir ve bu insanların ayrı ayrı ev (Gerçek-hâne) geçindirdiğini düşünürsek 4662 aile bu meslek dallarından geçimlerini temin ediyordu, demek mümkündür.

Bu mesleklerden başka yukarıdaki listenin sonuna eklediğimiz 3 hamam ile 20 handa çalışan hancı ve hamamcı esnafını da saymak gerekir.

Bütün bu meslek erbabı, toplam olarak günde 280, yılda (360 günde) 100800 guruş «ihtisab resmi» ödemeyi teahhüd etmiştir.

Buraya kadar, Ankara'da faaliyet gösteren meslek çeşitlerini, bu mesleklerden geçimini sağlayan esnaf sayısını, mevcut esnafın günlük ve yıllık olarak verecekleri vergi miktarını açıkladık.

Acaba, bu esnaf topluluğunun dinî ve etnik yapısı neydi, ne kadar Müslüman, ne kadar Zimmî, ne kadar Türk ne kadar Türk olmayan unsurlardan meydana geliyordu?

Bu soruların hepsini cevaplamak oldukça zor görünüyor. Çünkü, sayımda din faktörü kabûl edildiği için, Müslüman nüfusun etnik yapısı belirtilmemiştir. Müslüman olmayan nüfusun ise, bazen etnik yapısı belirtilmiş, bazen de belirtilmemiş olduğundan, sağlıklı sonuca gitmek pek mümkün görünmüyor. Bu nedenle, biz, 1830 tarihinde din faktörü esas alınarak yapılan nüfus sayımında kullanılmış olan, Ankara nüfus sayım defterinden yararlanarak, aynı tarihte Ankara'da faaliyet gösteren meslek erbabını dinlerine göre ayrı ayrı liste halinde vererek konuyu aydınlatmaya çalışacağız⁽⁴⁵⁾.

Mesleğin adı	Müslüman Müslüman olanların olmayanların		Toplam	Açıklama
	sayısı	sayısı		
1 — Abacı	2	1	3	
2 — Attar	2	—	2	
3 — Aşık	2	—	2	
4 — Bakkal	14	—	14	
5 — Balcı	2	—	2	
6 — Balıkçı	—	2	2	
7 — Baltacı	5	—	5	
8 — Bekçi	9	—	9	

(45) 1830 tarihinde Ankara'da yapılan nüfus sayım defteri Musa Çadirci tarafından yayınlandı. Biz, onun vermiş olduğu listeyi kullanacağız. (Bkz. «1830 Genel sayımına göre Ankara şehir merkezi nüfusu üzerine bir araştırma» Osmanlı Araştırmaları I, İst. 1980, s. 118 - 119)

Mesleğin adı	Müslüman Müslüman olanların olmayanların		Toplam	Açıklama
	sayısı	sayısı		
9 — Bekmezci	1	—	1	
10 — Berber	25	7	32	
11 — Bezirci	—	1	1	
12 — Bezci	1	2	2	
13 — Bostancı	38	—	38	
14 — Boyacı	3	8	11	
15 — Börekçi	9	—	9	
16 — Çiftçi	10	—	10	
17 — Çilingir	8	—	8	
18 — Çizmeci	7	—	7	
19 — Çoban	5	—	5	
20 — Çubukçu	—	1	1	
21 — Çuhadar	1	—	1	
22 — Davulcu	1	—	1	
23 — Debbâğ	36	—	36	
24 — Değirmenci	9	3	12	
25 — Dellâl	3	1	4	
26 — Demirci	14	—	14	
27 — Derviş	10	—	10	
28 — Destici	2	—	2	
29 — Deveci	14	—	14	Şeyh Bızınlı aşiretinden taşıyıcılar.
30 — Dikiçi	25	3	28	
31 — Dökmeci	—	1	1	
32 — Döşekci	2	—	2	
33 — Duhancı	34	—	34	Tütüncü
34 — Ekmekci	12	2	14	
35 — Eskici	1	1	2	
36 — Enfiyeci	—	1	1	
37 — Haffaf	10	1	10	Birisi Şeyhleridir.
38 — Hallaç	—	3	3	
39 — Hamamcı	2	1	3	
40 — Hancı	—	3	3	Biri han Odabaşı
41 — Hekim	1	2	3	

Müslüman Müslüman
olanların olmayanların

Mesleğin adı	sayısı	sayısı	Toplam	Açıklama
42 — Humbaracı	8	—	8	
43 — İmam	26	—	26	
44 — Kabzımal	1	—	1	
45 — Kahveci	26	1	27	
46 — Kalcı	18	3	21	
47 — Kalemkâr	—	1	1	Gümüş veya bakır üzerine şekil çizen
48 — Kale Dizdârı	1	—	1	
49 — Kantarcı	4	—	4	
50 — Kassab	30	—	30	Birisi Kassabbaşı
51 — Kayyım	1	—	1	
52 — Ka*ırcı	1	1	1	Katırla yük taşıyan
53 — Kaytancı	—	1	1	
54 — Kavvas	3	—	3	
55 — Keçeci	19	—	19	
56 — Kibritçi	1	—	1	
57 — Kiracıbaşı	1	—	1	Menzil teşkilâtı sorumlusu.
58 — Kömürcü	1	—	1	
59 — Köşker	2	—	2	
60 — Kürkçü	5	5	10	Birisi Kürkçübaşı.
61 — Kuyumcu	—	6	6	
62 — Leblebici	7	—	7	
63 — Lüleci	1	—	1	
64 — Mestçi	2	—	2	
65 — Mermerci	1	—	1	
66 — Mekteb Hocası	7	—	7	
67 — Molla	4	—	4	
TOPLAM	496	59	542	

Bu liste ile, 1830 tarihinde Ankara'da görülen meslek çeşitlerini, bu mesleklerde çalışan Müslüman ve Müslüman olmayan esnaf sayısını vermeye çalıştık. Fakat, buradaki rakamları ihtiyatla karşılamak lâzımdır. Çünkü, sayım sırasında bazı kişi veya ailelerin mesleklerinin belirtilmediği, bazıların ise bir evden aile reisinin mesleği belirtildiği halde, ergen çocukların mesleklerinin belirtilmediği gözlenmektedir. Sayımda görülen bu eksiklik, defteri yayınlayan Musa Çadırcı tarafından da dile getirilmektedir. 1827 yılında bilinen mesleklerde faaliyet gösteren esnaf sayıları ile bu listede görülen esnaf sayılarından bir kaç örnek verecek olursak durum daha iyi anlaşılacaktır.

Mesleğin adı	1827 yılındaki sayısı	1830 yılındaki sayısı
1 - Debbâğ	40	36
2 - Haffafan	39	10
3 - Dikici	239	28
4 - Ekmekçi	14	14
5 - Kuyumcu	63	6
6 - Şal ve Teva- bi Esnafı	546	(Belirtilmemiş)

Daha başka meslekler için iki listeyi karşılaştırmak mümkündür.

2 — Üretimde Esnafın Rolü

Esnafı, genel bir ifade ile, mal ve hizmet üreten zümreler olarak tanımlamak mümkündür.

Şehir halkının günlük ihtiyacının karşılayan, şehir ekonomisine canlılık veren, halkın kaliteli ve ucuz mal almasını sağlayan esnaf ve zanaatkar zümresidir. Bu durum Ankara'da da böyleydi.

Ankara için, sembol durumuna gelen Sof ve Şalcılıktır. Bu iki kumaş, tiftikten, özellikle sof, meşhur Ankara Keçisi tiftiğinden imâl edilmekteydi. Kadınlar tarafından iğirilen tiftik, iplik haline getirilmekte, bu iplikler sof dokuyucuları tarafından dokunmakta, sof yuyucuları tarafından yunmakta, sof boyacıları, tarafından boyanmakta, sof perdahçıları (cendeciler) tarafından düzeltildikten sonra, yüksek mevki sahibi kimselerin (Vezirler, Paşalar, ilim erbabı, tüccarlar) kibarlık nişanesi olarak giydikleri sof kumaşları meydana gelmekteydi.

Bu kumaş, XVI. yüzyılın sonlarına doğru, üçer beşer tane evlere kurulmuş vaziyette toplam olarak 621 tane tezgahta dokunup iç ve dış piyasada pazarlanıyordu. (46)

(46) Özer Ergene, a. g. e. S. 150 - 153.

İncelediğimiz döneme gelindiği vakit, ne kadar tezgâhın olduğunu kesin olarak tesbit etmemiz mümkün olmadı, ama 1817 yılının 8 ayında 5896 top (176880 zira, yaklaşık olarak 132660 metre eder.) ham şal, 1137,5 top (36400 Zira', yaklaşık olarak 27300 metre eder.) ham sof imâl edilerek pazarlandığını görmekteyiz. (47)

Burada görüldüğü gibi, sof üretiminin çok çok zayıfladığı bir dönemde bile, Ankara sofçu esnafı şehir halkının ihtiyacını karşılamaktan geri durmuyordu.

Bazen, esnaf, ürettikleri malın halka yetmediğini görürse, bunun artırılması için yetkililerden izin alabiliyordu. Örneğin, 1793 (1208) yılında, 2 fırancala fırınında üretilen ekmek, halka yetmeyince, ekmekçi esnafının mahkemeye müracaat ederek, üçüncü fırının da açılması için mahkemeden izin istediklerini görmekteyiz (48). Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür.

3 — Esnafın Hammadde Temin Ediş Biçimi

Gerek, küçük tüccar için olsun, gerekse zanaatkâr için olsun, hammadde temini çok önemlidir. Hammaddenin bulunamayışı, bu zümrelerin sarsılmasına neden olacaktır.

Bu durumu, göz önünde bulunduran Osmanlı yönetimi esnafın hammadde temini çok önemlidir. Hammaddenin bulunamayışı, bu zümrele-esnaf grubu, öncelikle kendi sancağı içindeki en yakın yerde bulunan hammaddeyi kullanma yetkisine sahipti. Daha sonra, sancak içindeki diğer kaza ve köylerde bulunan hammaddeleri kullanabilecektir. Eğer, aynı sancak içindeki hammadde yetmezse en yakın komşu sancaklardaki hammaddeyi kullanma hakkına sahiptir. Örneğin, incelediğimiz dönem Ankara'sında önemli iş kollarından birisi de deri sanayiidir. Debbâğlar, Dikiciler, Yemeniciler, ve Haffaflar bu sanayi koluna dayalı olarak iş görmekteydiler. Bu iş kolunun hammaddesi Ankara Sancağı içinden karşılanıyordu. Sancak içinden üretilen deri yetmediği zaman, Kayseri sancağında üretilen deriler de Ankara'ya nakledilerek, ilgili esnaaf dağıtılıyordu (49).

4 — Hammadde Temininde Karşılaşılan Zorluklar

Osmanlı İmparatorluğu, çağına göre devlet işlerini, esnaf ve halk yönetimini belirli kural ve kaidelere bağlamayı ihmal etmemiştir. İmpa-

(47) AŞS, 218/294, Rifat Özdemir, a. g. e. s. 326 - 330.

(48) AŞS, 185/229.

(49) AŞS, 193/206 - 207, Özdemir, a. g. e. s. 325.

ratorluğun yükselme dönemlerinde bu durum açık olarak görülmektedir. Zamanla, Avrupalı Devletlere verilen ticarî ahid-nâmelerin tek taraflı çalışmasıyla bu düzen bozulmaya başlamıştır. Bu bozukluğun etkilerini Ankara'da da görmek mümkündür.

Devlet, Ankara Sofcu esnafını korumak için, Ankara sancığı içinde üretilen tiftik, ipliği, Ankara tiftik Keçisi postu ile sof ve şal dokumada kullanılan ve «İzmir ipliği» adıyla bilinen ipliğin sancak dışına çıkarılmasını yasaklar. Ama, devletin bu yasağına rağmen, Avrupalı tüccarların sofun hammaddesi olan tiftik ve tiftik ipliğini kaçırdıklarını görüyoruz. Örneğin: 1792 (1206) tarihinde, bir Fransız Bezirganı içinden bazı çeşitleri sof imalinde kullanılan ve «İzmir ipliği» adıyla bilinen 20 yük ipliği gizlice toplayıp, İstanbul'a kaçırırken yakalanmıştır⁽⁵⁰⁾. Devletin aldığı bütün tedbirlere rağmen, Avrupalı, tüccarların hammadde kaçakçılığı bir türlü sona ermemiştir.

5 — Esnafın Ürettiği Malı Pazarlayış Biçimi

Esnafın, mal üretmesi, şehir ekonomisi açısından önemlidir. Ama, esnafın ürettiği malı pazarlayabilmesi de ayrı bir öneme sahiptir.

Şehir esnafı, ürettiği malı yönetim tarafından kendilerine gösterilen pazarlarda satmaya mecburdur. Bir esnaf kendisine tahsis edilen pazarın dışında ürettiği malı satamaz. Ancak, bazı durumlarda, yönetim tarafından izin verilirse, o zaman şehir içinde istediği yerde satabilirdi. Örneğin; 1792 (1207) yılında Ankara Kirpas (ham bez, pamuk ve keten bezi yerinde kullanılır.) dokuyucu esnafı dokudukları bez ve dimiyi (kumaş çeşidi) belirli bir pazarda satmaktadırlar. Fakat esnaf bunu halkın ayağına götürmek için, istedikleri yerde satmak üzere mahkemenin izin isterler. Mahkemenin istediklerini kabul ederek «Mürasele-i şer'iyye» verildiğini görmekteyiz⁽⁵¹⁾.

Fakat şehirlerarası ticarete böyle sınırlama yoktu. İmalatçı veya küçük tüccar malını istediği şehirde satabilirdi. Bir çok narh ve tereke incelendiği zaman, Manisa alacası, Musul bezi, Gürün şalı, Ankara sof ve şalı, Halep kutnisi, Çorum alacası vb. adlarla kumaş ve bez çeşitlerini görmekteyiz. Bu durum, şehirlerarası ticaretin serbest ve çok yoğun olduğunu açıkça göstermektedir.

(50) AŞS, 184/130.

(51) AŞS, 184/99.

SONUÇ :

Buraya kadar, şehirlerde esnafın doğuşu, Fütüvvet, Ahî, Lonca ve Gedik teşkilâtları üzerinde ayrı ayrı durduk. Bu teşkilâtların, Osmanlı esnafı üzerindeki etkilerini belirttik. Daha sonra, Osmanlı dönemi Ankara'sında faaliyet gösteren esnaf yöneticileri, bu yöneticilerin yardımcıları, yönetici ve yardımcıların kullandıkları ünvanlar, bunların atanmaları, azilleri ve görevleri üzerinde ayrı ayrı durduk. Daha sonra, bu yöneticilerin devlete karşı olan idarî, malî, beledi ve sosyal görevleri ile esnafa karşı olan idarî, meslekî ve dinî görevlerini ayrı ayrı örnekler vererek açıkladık. Son olarak da Ankara'da faaliyet gösteren esnaf sayısını, bunların dükkân sayılarını, devlete ödedikleri günlük ve yıllık vergi miktarlarını, dinî ve etnik yapıları yanında, şehir ekonomisinde esnafın rolü, hammadde temin edişi ve bu temin sırasında karşılaşılan zorluklar, hammadde temininden sonra üretim ve üretilen malın pazarlanması üzerinde ayrı ayrı durduk.

Görüldüğü gibi, 1785-1840 yılları arasında Ankara'da kalabalık bir esnaf grubu vardı. Bu esnaf zümreleri, Ahî ve Lonca teşkilatlarının geleneklerine bağlı idiler. Bu tür monografik çalışmalar yapıldıkça, ecdadımızın kurduğu devlet ve esnaf teşkilatları daha iyi anlaşılacak olacaktır.

TÜRK - FRANSIZ TİCARETİNDE 1816 TARİHLİ GÜMRÜK TARİFE DEFTERİ *

Dr. Mustafa ÖZTÜRK **

GİRİŞ :

XIII. yüzyılda Selçuklular, Anadolu'ya hakim olunca, doğu - batı dünyası arasındaki ticarî bakımdan önemli olan kavşak noktalarını ellerine geçirmiş oldular. Selçuklular, Venedik ve Kıbrıs Krallığı gibi devletlere imtiyazlar vererek, bu ticaretin devamını sağlamaya çalışmışlardı.

Osmanlı İmparatorluğunun kurulması ve Balkanlara doğru genişlemesi ile, Selçuklu dönemindeki ekonomik ağırlık merkezi, Konya, Kayseri ve Sivas'tan Bursa ve Edirne'ye kaymıştır. (1) Böylece Anadolu'da XIV. yüzyılın sonlarına doğru Bursa ve Edirne gibi şehirler, ticarî yönden önemli merkezler haline gelmeye başlamışlardı. I. Bayezid zamanında (1389-1402) Erzincan, Amasya ve Tokat şehirleri Osmanlı hakimiyetine girmekle, İran ipek yolu, şimdi kara yoluyla Bursa'ya bağlanarak, Trabzon deniz yolunun yerini almış oluyordu. 1391'de Bayezid'in Antalya ve Alanya'yı Osmanlı topraklarına katmasıyla, Hindistan ve Arap memleketlerinden gelip Batıya giden mallar da Osmanlıların kontrolüne giriyordu. (2)

Osmanlılar, doğu ile batı ticareti arasındaki trafiğe fazla önem verdiklerinden, ticaret yollarının emniyetli bir şekilde korunmasına da ayrıca ihtimam gösteriyorlardı. Dış ticarî ilişkilerinde kapitülasyon politikasını kendilerine esas ittihaz edinen Osmanlılar, bu ticaret yollarının korunmasında önemli faydalar mülahaza etmekteydiler. Osmanlılar kapitülasyon politikası ile başlıca iki amaç gütmüşlerdi. Bunlar malî ve politik amaçlardı. Malî amaç, Osmanlı topraklarından transit geçen ve ülkeden ihraç edilen mallardan vergi alarak hazineye büyük gelirler sağlamaktı. Politik amaç ise, Osmanlıların kendi emniyet ve çıkarlarını korumak gayesiyle, Batı devletlerine imtiyazlar vererek, devletlerden birini

(*) Bu makale VII. Millî Türkoloji Kongresine tebliğ olarak sunulmuştur. (İstanbul, 15 - 21 Eylül 1986)

(**) Fırat Üniversitesi Fân - Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

(1) Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İctimal Tarihî, c. I, İstanbul, 1974, s. 135

(2) Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler, Ankara, 1983, s. 1

diğerine karşı kullanmaktı. (3) Mesela, Osmanlılar Venediklilerle olan mücadelelerinde, diğer bir İtalya devleti olan Cenova'yı kendi taraflarına çekmek için, onlara 1352 de Avrupa tekstil sanayiinin ihtiyacı olan Manisa civarındaki şap tekeline vermişlerdi. Fakat buna karşılık Venediklilerle olan ilişkilerin tamamen kopması arzu edilmediğinden, Anadolu ve Rumeli'de bol yetişen buğday bir silah olarak kullanılmıştır. İstanbul'un fethinden sonra da gelişen Türk-Venedik iktisadî münasebetleri, XVI. yüzyılın sonlarına kadar Venedik'i Osmanlı imparatorluğunda ticaret hacmi en geniş devlet durumuna getirmiştir. Fakat XVI. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı-Venedik savaşları sırasında, Akdeniz ticaretinde Venediklilere rakip olarak Fransa, İngiltere ve Hollanda ortaya çıkıyordu. Böylece XVII. yüzyılda ve daha sonraları Venedik, Osmanlı pazarlarındaki önemli yerini kaybetmiş oluyordu. (4)

Suriye ve Mısır'ın fethi ile kapitülasyonların önemi daha da artıyordu. Çünkü Osmanlılar, Doğu-Batı ticaret yollarının tamamını hâkimiyetleri altına almış oluyorlardı. Fransızlar daha önce Memlûk Sultanından almış oldukları kapitülasyonların yenilenmesini Osmanlılardan sağlamaya muvaffak oldular. Kanuni Süleyman tahta çıktığında, bu imtiyazları tastik ettiği gibi (5), 1536 yılında I. François ile «yanlış olarak ilk kapitülasyon anlaşması olarak gösterilen» (6) ahidnâmeyi imzaladı. XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyıl başlarında Venedik'lilerin rakibi olan Fransa'nın ticaret hacmi artmış ve Osmanlı sularındaki ticaret gemilerinin sayısı 1000'i bulmuştu. Bu artan ticaretin hacmi 30.000.000 livres'e ulaşmıştı ki, bu, o zamanki Fransa'nın bütün ticaretinin yarısını teşkil ediyordu. (7)

Öte yandan Fransa ile Osmanlı imparatorluğu arasındaki ticarî ilişkiler bu seviyede gelişirken, Akdenizde ve Yakın - Doğuda bir Fransız - İngiliz rekabeti de ortaya çıkmış oldu. (8) Fransız - İngiliz rekabeti genellikle, a) bayrak meselesi, b) konsoloslukların teşkili, c) ticarî üstünlük iddiaları noktalarında yoğunlaşarak, zaman zaman birinin diğerine üstünlüğü ile devam etmiştir.

(3) Bağış, a. g. e., s. 2

(4) Bağış, a. g. e., s. 3

(5) Bağış, a. g. s., s. 4

(6) Şerafettin Turan, «Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri»; Belgeler c. IV, Sayı 7 - 8. Ankara, 1969, s. 79

(7) Bağış, a. g. e., s. 5

(8) Fransız - İngiliz rekabetinin tafsilatı için bkz. Mübahat Kütükoğlu, Osmanlı - İngiliz İktisadî Münasebetleri I (1580 - 1838), Ankara, 1974, s. 40 - 61

Napolyon'un Mısır seferi dolayısıyla (2 Temmuz 1798) Osmanlı imparatorluğu ile Fransa arasındaki sulh bozulmuş, ticarî faaliyetler de tabii olarak olumsuz yönde etkilenmiştir. Nitekim İngiltere, Avusturya ve Rusya tarifelerinin yenilendiği 1801 yılında Fransa'nın hiç adı geçmemektedir. Ancak 26 Haziran 1802 de yapılan anlaşma ile iki devlet arasındaki dostluk yeniden kurulmuş ve anlaşmanın yedinci maddesi gereğince, gümrük resimlerini tespit edecek bir tarife defteri tanzimi kararlaştırılmıştır. (9)

FRANSIZ GÜMRÜK TARİFE DEFTERİ :

Bugün herhangi bir memleketin bütün gümrüklerinde aynı şekilde uygulanan gümrük tarifelerinin, Osmanlı imparatorluğunda XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bunun da birçok vergilerde olduğu gibi, gümrük vergisinin bütün Osmanlı ülkelerinde aynı oranda olmayıp, bölgelere, sancaklara ve limanlara göre değişik bulunmasından ileri geldiği muhakkaktır. (10)

Bu çümleden olarak sözünü ettiğimiz Gümrük Tarife Defteri yukarıda da değinildiği gibi, 1798 de Napolyon'un Mısır seferi dolayısıyla kesilen Osmanlı - Fransız ilişkilerinin 1802 de yapılan anlaşma ile normale dönmesinden sonra düzenlenen ilk gümrük tarife defteri olması mümkündür. (11)

(9) Kütükoğlu. a. g. e., s. 79

(10) Turan, a. g. e., s. 79

(11) Kütükoğlu, 1801 de tarifelerin yenilenmesi sırasında, hiç Fransa'nın adının geçmediğini ve 26 Haziran 1802 de imzalanan anlaşmanın yedinci maddesi gereğince gümrük resimlerini tespit edecek bir tarife defteri tanziminin kararlaştırıldığını, fakat tarife tanzim edilinceye kadar diğer devletlerle on ay evvel yapılmış olan tarifeler üzerinden ödenmekte olan resmin durdurulması, Fransız tarifesinin tertibi bitinceye kadar gümrüklere girip çıkan mallardan resim alınmaması, ancak malların defteri tutulup sonradan toptan tahsilinin daha muvafık olacağı düşüncesiyle bu hususta gerekli talimatı ilgili gümrüklere göndermesi için Gümrük Eminine emir verildiğini belirtmektedir. (Türk - İngiliz İktisadî Münasebetleri, s. 79) Fakat tarifinin ne zaman yapıldığı hususun herhangi bir tarih vermemektedir. Sözkonusu tarifinin girişindeki emirden de anlaşılacağı üzere, Kütükoğlu'nun bahsettiği, biriken Fransız tüccarının gümrük resimleri affedilmiştir. 1802 - 1816 tarihleri arasındaki 14 yıllık bir sürede biriken Fransız tüccarının resimleri neden affedilmiştir. Bu arada başka tarife defteri düzenlenmemiş midir? Belgelerdeki ifadelerden daha önce bir tarifinin olmadığı sezilmektedir. Eğer öyle ise bunu, Fransa'nın İmparatorluk döneminde bütün Avrupa'da yarattığı güvensizlik ortamından Osmanlı imparatorluğunun da etkilenerek, uzun süre iktisadî ilişkilerini resmîyette dondurduğu ile izah etmek mümkündür.

Adı geçen defterin bir sureti **Tokat Müzesi, Tokat Şer'iyye Sicilleri No : 21, s. 71 - 79** da kayıtlıdır. Defter, a) emr-i âli, b) buyruldu, c) tarifesi verilen malların listesi olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Emr-i âli Kasım sonları 1816 (evâil-i şehr-i muharrem 1232) tarihini taşımaktadır.

Tokat Kadısı ve Tokat Gümrükleri Eminine hitaben yazılan emirde, Müste'min tüccarının bundan böyle memleketlerinden getirip sattıkları ve Osmanlı imparatorluğundan götürdükleri ticarî emtianın, yapılan ahidnâme gereğince % 3 hesabıyla, her devlet için ayrı ayrı gümrük tarife defterleri tanzim edildiği belirtilmekte, ancak zamanla fiatların artışı karşısında, tarife defterlerinin de zamanın rayicine göre yeniden düzenlenmesi ihtiyacı doğmuş ve bu vesile ile Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi ve öteki ilgililerle yapılan müzakere sonunda bu tarife defterinin düzenlendiği belirtilmektedir. Yüzde üç esas kabul edildiğinden, Fransız tüccarların getirip-götürdükleri emtia için gereken gümrük resimlerini tamamen ödemeleri, bu alış-veriş sırasında zamanın rayicine göre «amediyeye» (Osmanlı hudutları içinde herhangi iki yer arasında -kara veya deniz yoluyla- naklonunan eşyadan vardığı yerden alınan resim) ve «refiyye» (Osmanlı memleketleri dahilinde bir yerden bir yere veya bir yabancı memlekete nakledilen emtiadan çıkış yerinde alınan resim) gümrüğünü de ödemeleri şartı getirilmiştir. Hangi yerin mahsulü olursa olsun, Osmanlı imparatorluğu içerisinde bir yerden alıp, başka bir yerde satmak, iç ticaret kurallarına tabi olduğundan, bu işlemde de gereken resimlerin ödenmesi şarttı.

Bu tarife defteri **21 Kasım 1816 -1 Muharrem 1232** tarihinden itibaren 14 yıl geçerli kılınmıştı. Ondört yılın bitiminde o zamanın şartlarına göre yeniden tarife defteri düzenleneceği de ayrıca zikredilmişti. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, «güzeşte hesap maddesi dahi terk olunmuştur». Yeni tarifeden meydana gelecek fazla irad, taşra mukataa ve evkaf dahilinde olan gümrükler hasılatından addolunarak iltizam bedellerine dahil edilmesi gerekmeyip, ayrıca bir defter tutularak hazineye gönderilecektir.

Tarife Defteri, «Amediye-i Eşya-yı Mütenevv'a» (Osmanlı İmparatorluğuna ithal edilen mallar) ve «Defter-i Eşya-yı Mütenevvi'a» (Osmanlı imparatorluğundan ihraç edilen mallar) olmak üzere iki kısımdan ibarettir. İthal veya ihraç mallarının kıymetleri üzerinden % 3 esas kabul edilerek hesaplanmıştır. Ancak bazı mallarda bir taksim şartlar getirildiği görülmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz :

a) İskelelere gelen bütün kahvenin her kıyyesinden 15 akçesi eskiden olduğu gibi İstanbul gümrüğüne aittir.

b) Efrenc kahvesinin bid'at namıyla müşterisi tarafından ödemesi gereken 15 akçenin üzerine 4 akçe gümrük zam ile 19 akçe Fransız tüccarı tarafından ödeenecekti.

c) Çeşitli halat ve lenger demiri, top, katran, zift ve buna benzer mühimmat kaç kuruşa alırsa % 20 tenzil edilerek geri kalanından % 3 gümrük alınacaktır.

d) Avrupa mahsulü pirinç, fasulye ve mercimek vb. hububat kaç kuruşa alırsa, yine % 20 tenzil edilerek, geri kalan değerinden % 3 gümrük alınacaktır.

e) Romdan gümrük tarafından iki akçesi zecriye emini tarafından ödenip, Fransa tüccarından ayrıca zecriye istenmeyecekti.

Görüldüğü gibi, XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa devletlerine verilen tarife defterlerinde genellikle % 3 esas korunmuştur. Tarife defterleri arasında bir takım farklılıkların olması da normaldir. 1852 yılında Sicilyateyn Krallığına verilen gümrük tarife defterinde, ihraç mallarının değerlerinin % 16 sınırı ve ithal mallarının % 20 sinin vergi dışı bırakılması hususu⁽¹²⁾ Fransız tarife defterinde genelleştirilmeyip, sadece top, katran zift vb. gibi mühimmat ile pirinç, fasulye, mercimek gibi hububata münhasır bırakılmıştır. Aynı durum 25 temmuz 1827 (1 Muharrem 1243) tarihinden başlamak üzere 7,5 yıl müddetle İsveç ve Norveç'e verilen tarife defterinde de görülmektedir.⁽¹³⁾

Tarifede ithal ve ihraç maddelerinden her birinin top, zira', çift, deste, düzine, sandık, kıyye, kantar, kutu ve varil vs. gibi ticarete kullanılan birimleri üzerinden alınacak gümrükleri gösterilmiştir. Burada bazı ölçü ve tartı birimlerinin de karşılıkları ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak Ceneviz kâğıdının bir dengi 32, çarçupa kâğıdın bir dengi 24 top, yüksüğün her kâğıdı 12 deste, İngiliz çitinin bir topu 40 zira', iyi Flemenk ve Fransız kirpasın 1 topu 35, bayağı Flemenk ve Fransız kirpasın 1 topu 70 zira'dır.

Tarifede bazı malların kullanış amaçları bilinmemekle beraber, sözkonusu malların tasnifi yapıldığında yaklaşık olarak şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Kullanış amaçları bilinebilen mallardan giyim-kuşam eşyası % 29, gıda maddesi % 9, 12, hırdavat % 24,8, lüks eşyası % 21,5 ecza ve boya malzemesi % 10,3 ve kâğıt çeşitleri de % 4,9 u teşkil etmektedir. Görüldüğü gibi giyim-kuşam, hırdavat ve lüks süs eşyasına ait mallar oran itibarıyla başta gelmektedir. Tabii bu oranlar kesin olma-

(12) Turan, a. g. m., s. 84

(13) Tokat Şer. Sic. No : 31, s. 207

makla beraber Osmanlı imparatorluğuna giren malların cins ve oranları hakkında bir fikir verebilir.

Bu tarifede geçen eşyalar, diğer devletlere verilen tarifelerdeki eşyalar ile karşılaştırıldığında, hemen hemen aynı cins malların ithalat ve ihracatının yapıldığı görülecektir. (14) Bu da o dönemin ticarî eşyası hakkında genel bir fikir vermektedir.

SONUÇ :

Gümrük tarife defterlerinin iktisat tarihimiz açısından incelenmesi, yayınlanması, imparatorluğun ticarî hayatının daha da açıklığa kavuşturulması bakımından önemlidir. Böylece zamanın devletleri ile iktisadî ilişkiler ve devletin iktisadî durumu hakkında daha gerçekçi bilgiler edinme imkânı doğacaktır. Tarifelerde geçen eşyalar dikkatle incelendiğinde, çok değişik amaçlara yönelik olduğu görülecektir. Burada zamanın etnoğrafyasından eczacılığına kadar pek çok konuda malumat bulunmaktadır. Ayrıca eşyanın menşei de verildiğinden, içte ve dışta muhtelif sanayi bölgelerini tespit etmemiz mümkün olmaktadır.

(14) Karşılaştırma için bkz. Tokat Şer. Sic. No : 31, s. 207, Turan, a. g. m., s. 87 - 165, Kütükoğlu, a. g. e., s. 132 - 133

YEZİDİLER

Yrd. Doç. Dr. Ahmet TURAN

1. Buldukları Yerler ve Nüfus Dağılımları : Yezîdiler, Osmanlı İmparatorluğu toprakları içerisinde yaşarlarken, Birinci Dünya Savaşı sonunda (1918) İmparatorluğun çökmesi ve yerine yeni devletlerin kurulması ile üç ayrı ülke toprakları içerisinde yer almışlardır (1923). Bir kısmı Yeni Kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti toprakları üzerinde yer alırken, bir kısmı Irak toprakları ve diğer bir kısmı da Suriye toprakları sınırları içerisinde yer almışlardır. Böylece belki tarihte ilk defa coğrafi dağılımları bakımından farklı ülkelerde yaşamaya başlamışlardır. Bunun sonucu olarak da aralarındaki yöreler arasındaki ilişkileri ve gidip gelmeleri de güçlenmiştir. Geçmişte olduğu gibi bugün de Türkiye'de Yezîdilerin oturdukları yerler Güneydoğu Anadoludur. Suriye ve Iraktaki yerler de bu bölgenin devamı olan ve Türkiye sınırına yakın bölgelerde oturmaktadırlar. Her üç ülkede de günümüzde sayıları altmış bin civarında olup bunun 24.307 kişisi Türkiye'dedir.

Yezîdiler bugün Türkiye'de Güneydoğu Anadolu illerinden Siirt'in Beşiri ilçesinde dokuz köyde (Uğrak, Kuşçukuru, Uğurca, Yolkonak, İki-köprü, Kumgeçit, Oğuz, Uçkuyular, Deveboynu) ve üç mezrada (Ekinciler, Meydancık, Onbaşı), Kurtalan'da bir köyde (Kurukavak) ve Batman'da bir köy (Yolveren)'de toplam 6663 kişi. Diyarbakır'ın merkez ilçesinde bir köy (Bahçecik), Bismil'de bir köy (Yaşince)'de ve Çınar'da bir köy (Gürses)'de toplam 2096 kişi; Mardin'in Midyad ilçesinde dört köy (Güven, Oyuklu, Yenice, Çayırılı) ve iki mezrada (Çörekli ve Koçan)'da toplam 5600 kişi; İdil'de bir köyde (Mağara) 680 kişi ve Nusaybin'de dört köy (Kaleli, Güneli, Çilesiz, Değirmencik) ile dört mezra (Selvitik, Berhök, Fıskın, Arpalı)'da toplam 2963 kişi; Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde altı köy (Burç, Bozca, Dinçkök, Yaban, Oğlakçı, Altınbaşak) ve onsekiz mezra (Diktaş, Tepeyolu, Yukarıkoşanlar, Aşağıkoşanlar, Çörekli, Çınarlı, Küçükaltınbaşak, Soğanya, Koçan, Hırbiârî, Üçgül, Işıklı, Gezdik, Büyükçavuş, Aşağışölenli, Yaprak, Yukarıbağ, Dirgen) de toplam 6307 kişi oturmaktadır. Böylece bütün bu dört il içinde 28 muhtarlık ve bu muhtarlıklara bağlı 23 mezrada toplam 24309 kişi olarak bulunmak-

(*) Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tadırlar. Bunlardan Beşiri ve Nusaybin'in ikişer köyü ile Viranşehir, bir köy, 4 mezrasında müslümanlar ile karışık, diğer yerlerdekiiler ayrı oturmaktaadırlar.

2. Asılları : Bugün yurdumuzun Güneydoğu Anadolu illerinden Siirt, Diyarbakır, Mardin ve Şanlıurfa'nın bazı ilçelerinin aşağıda isimlerini vereceğim köylerinde oturan Yezidiler, Suriye'nin Baalbek kazasının Beyti Fâr köyünde doğan, çağında son derece meşhur olarak Adeviyye tarikâtını kuran, buradan Hakkâri dolaylarına giderek, bugün Irak sınırları içersinde kalan, Lâleş'de bir zâviye kurup doksan yaşları civarında iken burada ölen ve yaptırdığı zâviyesine gömülen Şeyh Adî b. b. Müsâfir (Ö. 555/1160 veya 557/1162) ile Yezid b. Muâviye (Ö. 64/683) yi insanüstü bir varlık olarak gören bir topluluktur.

3. Tarihesi : Şeyh Adî b. Müsâfir, sunnî bir sufî olup şiiilere saldırarak, onların kötilediği Muâviye b. Ebî Sufyan'ı savunan ashâb-u hadis'den bir mutasavvuf (1) olmasına rağmen, ölümünden çok sonra yerine geçen yeğeninini torunu Şeyh Hasan b. Adî (b. Adî b. Berekât b. Ebu'l-Berekât) zamanında (2), Şiiilerin Yezid b. Muaviye'ye saldırımları üzerine, Şeyh Adî b. Müsâfir'e bağlanan taraftarlarının bir kısmı Sunnî anlayışı kötüye kullanarak bu defa da Yazid b. Muâviye'yi savunmaya başlamışlar, bu konuda daha da ileri giderek, gerek Şeyh Adî b. Müsâfir ve gerekse Yezid b. Muaviye hakkında aşırı görüşler yaymaya başlamışlardır. Böylece, başlangıçta tamamen sunnî bir anlayışa dayalı bu hareket, kurucusunun ölümünden kısa bir süre sonra taraftarlarından bir kısmı sapık bir görünüm kazanmış ve hem Şeyh Adî'yi hem de Yezid'i insanüstü varlıklar olarak kabul etmişler, işte bundan dolayı bunlara Yezidi adı verilmiştir.

Yezidiler kendilerinin her ne kadar Yezid b. Muâviye'den geldiklerini savunurlarsa da, Halife Yezid b. Muâviye (60-64/680-683)'nin Yezidilikte oynadığı rol bizce bilinmemektedir. Yezidilere göre Yezid, Yezidiliğin gerçek kurucusu değil, Âdemin tek oğlu olan Şehid b. Cerra (3) tarafından kurulan kendine has fıkranın onarıcısı ve canlandırıcısıdır. Yezid, tenasuh yolu ile her zaman dünyaya dönecek olan Şeyh Adî oldu. Şeyh

(1) Bkz. İbn. Teymiye, Mecmuatu'r-Resâilî'l-Kübrâ, Kahire, 1905, C. 1, S. 262-317. Yezidilere göre Şeyh Adî için bkz. Siouffi (N), Notice sur le Chèik hAdiet la Secte des Yezidis, J. A. 1885, C. 5, S. 78-100

(2) Abbas el-Azzâvi, Tarihu'l-Yezidiyye ve Aslu Akidetihim, Bağdat, 1935, S. 46. Lescot (R), Enquête sur Les Yezidis desyrie et des Djebel Sincar, Beyrut, 1938 S. 34 ve 102.

(3) Mushaf-ı Reş XV.

Adi'nin tanrı tarafından Suriye'den Lâleş'e gönderildiği kutsal kitapları Mushaf-ı Reş (Kara Kitap)'şin XV. bölümünde anlatılırken Yezid adı anılmamıştır. Alman yazar Müsteşrik Profesör Th. Menzel, Yezidiliğin Suriye'de Emeviler devrinde doğduğunu, yazmaktadır (4).

Yezidiler müslümanlara karşı kutsal olduğunu ileri sürdükleri kitapları Mushaf-ı Reş ve Kitâb-ı Cilve ile övündüklerinden «Kitab Ehli» sayılmamışlar ve Yezid taraftarları olduklarından İslâmın «Râfizileri» olarak da damgalanmışlardır. Bundan dolayı devrin yönetimi tarafından verilen fetvalarla oturdukları yerler, Dâru'l-Harb (Küfür Bölgesi) olarak ilân edilmiş, İslâm içinde kaynaşmaları için her türlü gayret gösterilmiştir. Bu konuda Şeyh Abdullah Efendi er-Rubtakî (5) Ebu's-Suud (6) Abdusselâm ve Muhammed el-Barkla'î el-el-Kurdi'nin fetvaları (7) dikkate değer olmasına rağmen, yüzyıllar boyunca Yezidilerin kendi inançlarından vazgeçmemiş olmaları da dikkati çekmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşarlarken, imparatorluğun parçalanması ve yerine yeni Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurulmasıyla Yezidiler de üç ayrı ülke içerisinde kaldılar : Irak, Suriye ve Türkiye, Türkiyede kalanlar 1924'den beri vatandaşlık bakımından diğer vatandaşlardan ayırt edilmemekte, dinlerinden ötürü de hor görülmemekte ve inançlarını geçmişte olduğu gibi bugün de sürdürmektedirler.

4. Dinleri : Yezidiliğin, Yezidilerin yaşadıkları bölgede, eskiden yaşanan birçok dinlerin etkisi altında kaldığı söylenmekte ve hatta onların karışımı bir din olduğu, yaşantılarından da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, iki tanrı, anlayışında (Allah-Şeytan) zerdüştlüğün; tenâsuhu kabul ettiklerinden dolayı Sabiliğin; ölü gömme, rüya tabirleri ve dinî âyinlerden dolayı Şamanizmin; Melek Tâvûs diye horoz süretindeki putlara saygı göstermelerinden dolayı putperestliğin; güneşi, ayı, yıldızları ve ateşi yüceltmelerinden, ve onlara ibadet etmeleri ve benzeri âdetlerinden dolayı Mecüsiliğin; şarap içmeleri ve sarhoşluk veren şeyleri helâl kabul etmelerinden dolayı Hristiyanlığın; hayvanların kesilmesi ve beslenme

(4) Menzel (Th), Yezidiler, 1A, Cüz. 141, S. 416

(5) Anılan kişiye ait fetva «Risâle fi Beyânı Mezâhibi't-Tâifeti'l-Yezidiyye» adı ile Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1092 numarada kayıtlı olup, beş sayfadır. Türkçeye tercümesi için bkz. H. Çetinkaya, Yezidiler Üzerine Fetvalar, Samsun, 1985, s. 5-11 (Mezuniyet Tezi).

(6) Yezidân-ı Mel'unân Hakkında fetva, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Ahmet Efendi, 1246 numarada kayıtlı olup H. Çetinkaya'nın tezi, S. 1-5 de tercüme edilmiştir.

(7) Menzel (Th), Yezidiler, 1A, Cüz. 141, S. 417,

ile ilgili hükümlerden dolayı Yahudiliğin; sünnet, oruç, kurban, hac, mezarlar üzerine yazılan islâmî yazılardan dolayı İslâmiyetin; mezhebin gizli vasfı, vecd ve birçok sufi şeyhlere saygılarından dolayı da Sûfî-Râfîzîliğin tesirinde kaldığı iddia etilmektedir ⁽⁸⁾.

5. Kelime-i Şehâdetleri : Yezîdilerde tek Allah inancı olmasına rağmen, iman esasları üç cümlede toplanmış olup, sabah kalkarken ve akşam da yatarken söylenen sözlerdir : a) Melek Tâvûs (Şeytan)'un Allah'ın meleği ve elçisi olduğuna, b) Şeyh Adî'nin Allah'ın meleği ve Yezîdilerin mürşid'i olduğuna, c) Sultan Yezîd'in Allah'ın meleği, yerin nuru, ve insanlığın sevinci olduğuna inanırım ⁽⁹⁾. Ayrıca «Lâ ilâhe illallah, Emin Cebrâil Habibullah» yani Allah'dan başka ilâh yoktur, Emin Cebrâil Habibullah yani Allah'dan başka ilâh yoktur, Emin Cebrâil (Şeytan-Melek Tâvûs) Allah'ın sevgili bir meleğidir, sözü de Kelime-i Şehâdetlerindedir.

6. Kutsal Kitaplar : Yaradılıştan önce var oldukları ve orjinal nüshalardan öğrendikleri iddia edilen iki kutsal kitapları vardır. Bunların birçok dillere tercümesi yapılmıştır. Bütün ibadetlerde konuşma dilini kullanmaktadırlar. Bu kitaplar Kitâbu'l-Cilve (Tecelli Kitabı) ve Mus-haf-ı Reş (Kara Kitap) tir.

Kitâbu'l-Cilve, Melek Tâvûs'un yanından, sonradan, Yezîdilerin kurtuluşu için bizzat onun tarafından Şeyh Adî'ye indirilmiş olup, bir giriş ve beş bölümden ibarettir. Bu bölümlerde, Melek Tâvûs'un ezelde ve halen var ve görevinin Yezîdileri ıslah ve bir sıkıntı halinde onlara her zaman yardımcı olduğunu; insanları istediği şekilde cezalandırıp ödüllendirdiğini; arzın altına ve üstüne hükmettiğini; ancak onun emirlerini yerine getirmek gerektiğini; bütün bilgileri sevdiklerine kitap olmadan verdiğini; yer, gök ve denizlerdeki bütün yaratıkların kendi yönetimi altında olduğunu; haklarını başka ilâhlara vermeyeceğini; Yahudi, Hristiyan ve müslümanların onun inançlarından kendilerine uygun düşenlerini alıp diğerlerini bozduklarını; şahsına ve resmine saygıda bulunulmasını emreder.

(8) Mustafa Nuri, Abede-i İblis. Yezidi Mezhebinin İnançları, Örf ve Adetleri, İstanbul, 1910, S. 17 - 18. Türkçeye yeni harflerle çevirisi için bkz. Hasan Kahraman - Recep Ak, aynı ad ile, Samsun, 1985, (Mezuniyet Tezi).

(9) Davut Okçu, Yezidilik ve Yezidiler, Ankara, 1979, S. 37 (İlâhiyat Fakültesinde Mezuniyet Tezi).

Mushaf-ı Reş ise yeryüzüne ait bir kitap olup, yaradılışı, Yezîdîlere ait geçmiş olaylar ile Yezîdîliğin örf ve adetlerini içine alır ⁽¹⁰⁾.

7. Dinî görevler : Yezîdîlerde dinî görevler şunlardır :

a. Namaz : Öğle üzeri ve öğleden sonra da kılındığı söylenir ise de sabah ve akşam olmak üzere iki vakit kılınır. Müslümanların aldığı abdeste benzemezse de, elleri yıkamak abdest yerine geçer, bir de duası vardır ⁽¹¹⁾. Namaz, sabahleyin güneşin sarılığı belli olduğunda güneşe karşı ayakta durularak kısa bir dua okumak suretiyle ⁽¹²⁾, akşamda aynı şekilde güneşin batışı sırasında kısa bir dua ⁽¹³⁾ okunarak kılınır. Yezîdîler ibadetlerini başkalarının görmesini istemezlerse de günümüzde bu davranış ortadan kalkmıştır.

b. Oruç : Özel ve genel olmak üzere iki çeşittir. Din adatlarının tuttuğuna özel oruç denir ve 20 gün Aralık ayında, 20 gün de Temmuz ayında, yani hem kısa hem de uzun günlerde tutulur. Sonra Lâleş'e Şeyh Adî'nin mezarını ziyarete giderek orada 40 gün daha tutulur. Yurdumuzdaki Yezîdîlerin ruhani reisleri, bu orucu bu şekilde tutmamaktadırlar. Genel oruç Yezîdîliğe inanan din adamları dışındakilerin, yani müridlerin tuttukları oruçtur. Her Yezîdî Aralık ayının ilk pazartesi gününden itibaren üç gün süre ile oruç tutar, dördüncü günü orucu bozarak bayram yapar. Bu bayrama **Şeyh Şems Bayramı** denir. Bu haftanın beşinci, altıncı ve yedinci günleri oruç tutmaz, hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutar ve dördüncü günü orucunu bozarak bayram eder. Bu bayrama da **Sultan Yezid Bayramı** denir. Böylece $3 \times 3 = 9$ gün oruç tutarlar. Orucun müddeti müslümanlarda olduğu gibi gün boyu yemek ve içmekten sakınmaktan ibarettir. Ancak oruçlu bir kimseye bir şey sunulursa geri çevirmez yenir veya içilir ⁽¹⁴⁾.

c. Hac : Şeyh Adî b. Müsâfir'in türbesinin bulunduğu, bugün Irak sınırları içerisinde kalan, sınırimıza kırk kilometre uzaklıkta bulunan Lâleş kırsal bir yer sayılarak burasını 15-20 Eylül arasında ziyaret etmek Yezîdîlere farzdır. Yurdumuzdaki Yezîdîlerden maddi durumu iyi

(10) Bu iki kitabın ilk defa Türkçeye Arapçası ile tercümesi için bkz. Mehmet Şerafettin, Yezidiler, DFİFM, C. 3, S. 1-30 (1926). Arapçaları için; Abdurrezâk el-Haseni, el-Yezidiyye fi Hazirihî mve Mâzihim, Sayda, 1951, S. 37.. (Bu kitabın kısmi tercümesi için bkz. Hikmet Dolmuş - Adem Muhçu, Yezidi inançları, Samsun, 1985, Mezuniyet Tezi) Siddik ed-Demlûci, et-Yezidiyye, Bağdat 1949, S. 115-121.

(11) Davut Okcu, Yezidilik ve Yezidiler, Ankara 1979, S. 5. (İlâhiyat Fakültesi Mezuniyet Tezi).

(12) İbid, S. 7.

(13) İbid, S. 8.

(14) Bu durumu Kurtalan'ın Kurukavak Köyünden Fakir Ali Çetuk anlattı.

olanlar vasıta ile, maddi durumu iyi olmayıp, sıhhati yerinde olanlar da fırsatını bulurlarsa yaya olarak sınırı geçmek suretiyle bu görevlerini yerine getiriyorlar.

d. Zekât : Müslümanlardan farklıdır. Onlar bu konuda şöyle derler : Şeyh Adî, kendi zamanında, din adamları arasında servet, arsa ve arazi edinme devam ederken aralarında olan münakaşa ve düşmanlığı görünce onlara fazilet ruhu bağışladı. Böylece onlar dünya malından yüz çevirip ahiret ve onun sonsuz varlığını kazanmaya çalıştılar, ellerindeki mallarını da müridlere dağıtmaya başlayınca müridler çoğaldı. Bu durum karşısında Şeyh Adî, müridlere mallarından belli bir miktar din adamlarına vermelerini emrederek bu duruma, onların oğullarını da vâris yaptı. Bundan dolayı din adamları nazarında müridler, kendilerinin süt veren inekleridirler⁽¹⁵⁾. Buna göre müridler gelirlerinin % 10'unu Şeyh'lere, % 5'ini Pîr'lere, % 2,5 unu da Fakîr'lere vermek zorundadırlar⁽¹⁶⁾.

e. Tenâsuh : İnsan öldükten sonra ruhun bir ceset'den diğer bir cesed'e geçişine denir⁽¹⁷⁾. Bu inanış Kitabul'l-Cilve'de şöyle geçer : «Birini şu aleme göndermek istediğim zaman ruhların tenasuh'u yolu ile onu tekrar iki, üç defa daha gönderirim». Ruhlar iki kısım olup, birincisi kötü ruhlardır. Bunlar kötülüklerinin cezasını çekmek için domuz, eşek, köpek gibi pis ve âdi hayvanların vücutlarına girerek, orada cezalarını çekerler. İkincisi iyi ve temiz ruhlardır. Bunlar ise semâda yerlerini alarak devamlı gayb aleminde insanlar için hayırları gizli sırları, gizli ve görünmez şeyleri keşfederler. Yezîdîler cennet ehline Ahyâr, cehennem ehline de Eşrâr derler.

8. Bayramları : Yezîdîlerin birçok dinî ve şenlik cinsinden olan bayramları vardır. Günümüzde dağınık ve birbirlerinden uzakta oturduklarından bunların kutlanması yöreden yöreye değişmektedir. Diğer taraftan çeşitli ülkeler içinde bulduklarından, din adamlarının okur yazar olmayışlarından ve ellerinde yazılı bir ilmihâl kitabı da bulunmadığından böyle devam edip gitmektedir. Her Yezîdî köyünde genellikle bir bayram yeri yapılmıştır ve bayramlar orada kutlanır. Bu bayramlar :

(15) Abdurrezzâk el-Hasenî, a.g.e., S. 59.

(16) Bkz. İnfira, Din Adamları.

(17) Kısaca «Ruh göçü» demek olan Tenasuh'un dört derecesi vardır.

1) Nash : İnsanın öldükten sonra ruhunun diğer bir insana geçmesi.

2) Fash : İnsanın öldükten sonra ruhunun cansız cisimlere geçmesi.

3) Nash : İnsan öldükten sonra ruhun hayvanlara geçmesi.

4) Rash : İnsan öldükten sonra ruhunun bitkilere geçmesi, bkz. darra ve vaux,

Tenâsuh, IA, C. 12, S. 158 - 159

a. Yılbaşı Bayramı (Sare Sale) : Her yılın Nisan ayının dördünden başlayarak ay sonuna kadar devam eden, Melek Tâvûs ve diğer meleklerin yeryüzüne inmesi ve herşeyi yönetimi altına alması münasebetiyle kutlanır.

b. Cemâi Bayramı : 28 Eylül-3 Ekim tarihleri arasında kutlanan hata ve günahların affedildiği bir bayramdır. Bu bayramda rahmet ve bereket yağmurlarının yağması istenerek, gelecek yılın oluşumuna bununla delil getirilir. Bu, genellikle, Şeyh Adî b. Müşâfir'in mezarı başında kutlanır. Buraya gelemeyenler köyde bayram yerinde kutlarlar. Bu bayramda yarışlar düzenleyerek, şunlar yapılır : Şeyh Adî'nin tahtının dikilmesi, Kabağ, Simat-ı Cilmire denen öküzü kesip pişirerek yemek ve zemzemde yıkanmak gibi şenlikler.

c. Yaz Mevsimi Bayramı (Çeşna Havini) : Buna Şeyh Adî Bayramı veya Fükir Bayramı da denir. 24-29 Temmuz tarihleri arasında kutlanır, beş gündür. Fâkir'lerin 40 gün oruç tutarak 41 inci gün yaptıkları bayramdır. Günümüzde Fâkir'lerin çoğu bu orucu tutmadıkları halde bu bayram kutlanmaya devam edilmektedir.

d. Yezîd Bayramı : Yezîd'in doğduğu gün, Bu bayramın nasıl yapıldığını oruç bahsinde anlattık.

e. Bülende Bayramı : Şeyh Adî'nin doğum günü münasebetiyle kutlanan bayramdır.

f. Kurban Bayramı (24 Ağustos) : Her Yezîdî 21-23 Ağustos tarihleri arasında, hac süresi sonunda, haccı tamamladıktan sonra orada bir kurban kesip evine dönünce bir kurban daha keserek kutladığı bayramdır. Bu bayram bir gün olup, hacdan evine dönünceye kadar kesmez, müddeti yoktur. İster bir günde, isterse bir ayda dönsün. Ancak bundan böyle her Yezîdî, her yıl düzenli olarak 24 Ağustosda kurban keserek bu bayramı kutlar. Hacca gitmeyen Yezîdîler bundan muaftır.

g. Batizmi : Her yıl üç Martta başlayan, ancak üç gün öncesi dört gün de sonrası olmak üzere yedi gün devam eden ve bilhassa Midyad ve Nusaybin'deki yezîdî köylerinde kutlanan bir bayramdır. Buna «Kadir Gecesi» de denir. Yezîdîlere göre bu gecede Cenâbu Allah'ın yerler ve gökler alemini yarattığına inanılarak, bu gecenin anısına kutladıkları bir bayramdır. Diğer bayramlarda olduğu gibi bu bayramda da kurbanlar kesilir. Erkek ve kadın elele tutuşarak, sabaha kadar eğlenilir. Bundan dolayı çevre halkları tarafından bunlara «mum söndü» yapıyorlar da denilmektedir. Oysa ki bu söylentilerin bu kelimenin içerdiği mana ile ilgisi yoktur.

Bu gece hiçbir Yezîdî uyumaz, hanımı ile cinsel ilişkide de bulunmaz, haramdır. Bu bayramda fakirler ve düşkünlere ihsanda bulunula-

rak yardımlar yapılır. Bayramın birinci günü temizlik yapılır. İkinci gün, köyde ölen kişiler için yemek verilir. Bu yemeğe komşuları Yezîdî olmayanların da çağrıldığı söylenir. Üçüncü gün hayvanlar kesilir, «Pîr Ali» için hazırlık yapılır. Bayram yerinde bir yere yedi parça et, bir yatak, bir paket sigara ve bir miktar kuru üzüm konur. İki-üç saat sonra Pîr Ali'nin gelip bunları yediği, sigarayı içtiği ve yatakta yattığına inanılarak şenlikler başlar. Bu sırada köyde kıymetli bir kişi ölürse eğlence yapılmaz.

h. Davar Nebî Bayramı : Bu bir nevi yağmur duası olup, havaların kurak gittiğinde, Mart ve Nisan ayları boyunca her hafta Cuma günleri kuşluk vakti bir kurban kesilerek veya kesilmeden yağmur duasına çıkmak suretiyle yapılan dua ve şenliklerden ibaret bir bayramdır. Buna her ne kadar yağmur duası deniliyorsa da, yağmur yağsa da her yıl kutlandığından, âdet haline gelen bir alışkanlık olup bütün Yezîdî köylerinde yapılan ve kanaatimce dinleri ile bir ilişkisi olmayan yöresel bir bayramdır.

Bunlardan başka Yezîdîlerde, ayrıca dünyanın yaradılış günü olarak kabul ettikleri ve 21 Mart'ta yapılan bir bayram daha vardır. Diğer taraftan Nisan ayının tamamı onlara göre kutsaldır. Bu ayın ilk haftasında evlenmek, yeni ev yapmak, alış veriş yapmak ile tarlada, bağda ve bahçede çalışmak ve ilk çarşamba günü banyo yapmak, herhangi bir işle uğraşmak da yasaktır (18).

9. Din Adamları : Bugün Üç devlet sınırları içerisinde (Türkiye, Irak, Suriye) oturan Yezîdîler görünüşte bölünmüş olmakla beraber dinî bir örgüt sayesinde teşkilatlanmışlardır. Bu teşkilat ilk bakışta iki ana guruba ayrılır.

I — Müridler : Yezîdilîğe gönül vermiş halk kitleleri olup bundan sonra gelecek olan Ruhânîler sınıfına bağlanarak emirlerine sıkı sıkıya sarılan Yezîdîlerdir. Her Yezîdî mutlaka bir Pîr veya Şeyhe mürid olmak zorunda olup, karşılaştığı zaman mutlak surette elini öpmeye mecburdu. Diğer taraftan bütün müridler diğer din adamlarını görünce de onlara hürmeten ellerini öpmektedirler.

II — Ruhânîler : Bunlar beş aileden gelen din adamı sınıfı olup, bugün yurdumuzda yaşayanları dört sınıf (Şeyhler, Pîrlar, Fakîrlar, Peşimâmlar) olmak üzere toplam yedi sınıftan ibarettir. Bu sınıflardan birinden diğerine geçmek veya farklı sınıfların üyeleri arasında evlenmek yasaktır. Bu bir inanç meselesidir. Çünkü Yezîdîler mezheplerinin safliğini

(18) Yezîdîlerde Bayramlar için bkz. Abdurrazzak el-Hasanî, a.g.e, S. 75-83. Türkçe Tercümesi için bkz. Dursun Çelik, Yezîdîler Dini Bayramları ve Çektikleri Sıkıntılar, Samsun, 1985, S. 3-15 (İnhâhiyat Fakültesi Mezuniyet Tezi).

bu inanişaya dayandırılırlar. Her biri doğduğu sınıf içinde yaşamak ve ölmek zorundadırlar (19). Bu sınıfın geldikleri aileler ve toplum içindeki görevleri şunlardır :

1. Mîrler veya Emirler : Bunlar en yüksek dinî ve dünyevi güçte sahip din adamlarıdır. Soyları, Şeyh Adî b. Müsâfir'e hatta Yezîd b. Muâviye'ye, Şeyh Ebu Bekir'e ve Şeyh Abdülkadir Geylânîye dayandırılır. Bunlar, Irak'da Bâ'azri'de otururlar. Bütün dünyevi işlerde onların kararları kesindir. Yezîdileri dışta temsil etmek hakkı da bunlara aittir. Bunlar bütün Yezîdi kabilelerinin karşısındaki durumu, kabile reisinin ayrı ayrı Yezîdiler karşısındaki durumu ile aynıdır (20). Bunların en büyüğüne Mirü'l-Ümera denir.

Bugün Irak'da Yezîdilerin Mirü'l-Ümerası Tahsin Beydir. Tahsin Bey, Said Beyin, O'da Ali Bey'in, O'da Hüseyin Bey'in O'da Ali Bey'in, O'da Hasan Bey'in, O'da Çöl Bey'in, O da Budak Bey'in, O da Mirhan Bey'in, O da Selman Bey'in oğludur. 1944 yılında babası Said Bey'in ölümünden sonra genç yaşında babasının yerine Mir oldu. Tahsin Bey Kâtâni sülalesinden olup Şeyh Adî Kâtâni'nin neslindedir. Bu Şeyh, Şeyh Ebu Bekir'in kardeşidir. Ailesinin soydan gelen geleneklere göre seçimi sonunda Mir olup, Irak hükümetince de uygun görülmüştür. Mir'in hükmü mutlak olup kutsal olduğuna inanılır. Çünkü Şeyh Adî'nin vekilidir.

Diğer bir etkin Mîrleri'de Mir Muaviye'dir. Tahsin Bey'in amcası İsmail Bey Çöl (21)'ün oğludur. Bugün Türkiyedeki Yezîdilerin Mir'i budur. Bu Mir ve oğlu Ferhund, sık sık Türkiyeye gelerek Yezîdilerden para, mal ve mülk toplayıp Irak'a dönmektedirler.

Irak - İran savaşından sonra, Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'e ters düşüklerinden, her ikisi de yurd dışına gitmek zorunda kalmışlardır. Tahsin Bey İngiltereye, Mir Muaviye de Fransa'ya yerleşmişlerdir. Savaşın uzun sürmesinden dolayı Irak'da ilân edilen genel aftar yararlanarak tekrar Irak'a dönme hakkına sahip olmalarına rağmen, hala adı geçen ülkelerde yaşamlarını sürdürmektedirler.

2. Şeyhler : Şemsâniler sülalesinden Melek Şeyh Şemseddin ailesinden ve Şeyh Adî'nin müridlerinden veya kardeşlerinin soyundandırlar. Vaktiyle beyaz giyindikleri söylendiği halde bugün normal olarak diğer Yezîdiler gibi giyinmektedirler. En önemli görevleri irşâd olup, her türlü dini görevleri yürütürler. Sakallarını keserler fakat bıyıklarını asla kesmezler (22).

(19) Lescot (R), a.g.e., S. 85 vd.

(20) Menzel (Th), Yezidiler, IA, Cüz, 141, S. 421.

(21) Bu Yezidi Mirrinin Yezidiler konusunda yayınladığı bir kitabı vardır. Bkz. el - Yezidiyye Kadîmen ve Hadîsen, Beyrut, 1934.

(22) Abdurrezzâk el - Hasanî, a.g.e., s. 49 - 50.

3. Pîrler : Pîr, kürtçe yaşlı lider, yol gösteren şeyh manasına gelir. Bunlar Pîrâni sülalesinden Pîr Hasin Mamam ailesinden gelmektedir. Dini görevlerde şeyhlere yardımcı olan ve bu görevleri birlikte yürüten, müridler dini bilgileri öğreten, bayramlarda, nikâhlarda, sünnet düğünlerinde ve evlenmelerde yol göstererek âdetleri yaşatan din adamlarıdır. Bunlar da sakallarını kesmekle beraber bıyıklarını asla kesmezler.

4. Fakîrler : Fakîr, dünyada din yolunu tutan kimse demektir. Ah-dânî sülalesinden Şeyh Hasan Basrî'den gelmektedirler. Yezîdiler arasında vaaz, telkin, nasihat ve aileler arasındaki uyuşmazlıkları çözmekle görevlidirler. Bundan dolayı cennetle müjdelendikleri söylenmektedir. Devamlı Yezîdiler arasında dolaşır, sakallarını ve bıyıklarını asla kesmezler. Bu bir dini gelenektir. Boyunlarına tok «Meftul» denen bir tasma taktıkları söylenir ise de günümüzde hiü bir Fakîr'de bu âdet görülmemektedir.

5. Peşimâm : Baş imam da demek olan bu din adamı da, Fakîrler ile aynı sülaleden gelmekte olup, aynı haklara sahip olmaktadır. Bunlar da sakal ve bıyıklarını hiç kesmezler. Yezîdilerin nikâh memurudurlar. Bütün Yezîdiler nikâhlarını bunlara kıydırırlar. Bunlar bulunmadıkları zaman nikâhları diğer din adamları kıyarlar.

6. Kavvallar : Irakta, Sincar'da oturan din adamlarına hizmet edecek nitelikte şarkıcılarıdır. Buldukları yerde Şeyh ve Emire hizmet eden ve dini bayramlara katılan Müridler arasından belli kurallara göre seçilen, Melek Tavûs'un heykeli olan sancakların kâracılarıdır. Bu görevin kendilerine Şeyh Adî tarafından verilmiş olduğu söylenir⁽²³⁾. Bu sancakları alarak Yezîdî köylerine gidip imanı kuvvetlendirmek, Yezîdî birliğini sağlamak ve sadaka toplamak üzere bayramlara rastlayan geziler düzenlerler. Şeyh Adî'nin türbesinden getirilen toprak kürecikler ve takdis edilmiş su ile bir nevi dini ticaret yaparak Mîr adına para toplarlar. Toplanan bu gelirin yarısı Şeyh Adî'nin türbesine, dörtte biri Mîr'e, geriye kalan dörtte biri de kendisine verilir. Eskiden yurdumuza çok sık gelen Kavvalların çoktan beri hiç gelmediğini öğrendik.

7. Köçekler : Bunlar da belli bir aileden gelmeyip Müridler arasından seçilen oyuncuların olup, Şeyh Adî'nin türbesi yanında hizmet eden ve Kavvallara yardımcı olarak gezilerde, köylerde sancakları taşıyan uzun saçlı kimselerdir. Yezîdiler bunların adını duyduklarını, fakat kendisini hiç görmediklerini söyleyerek bunların Sincar'da bulunduğunu itiraf etmektedirler.

(23) İbid, s. 51.

(24) Yezidilerdeki Din Adamları Sınıfı için bkz. Siouffi (M.N), Notice sur le Cheikh Adî et la Secte des Yézidis, JA, c. 5, 1885, s. 87 - 98; Guérinot, Les Yézidis, RDM, c. 5, 1908, s. 606 - 609; Mustafa Nuri, Abede-i İblis, İstanbul, 1910, s. 21 - 24; Nau (F), Recueil de Textes et de document sur les Yézidis, ROC, C. 20, 1915 - 1917, s. 248 - 252; Menzel (Th), Yezidiler, İA, Cüz, 141, s. 420 - 421.

TÜRKİYE YEZİDİLERİ NÜFUS DAĞILIMLARI

İli	İlçesi	Köyün Yeni Adı	Köyün Eski Adı	Nüfusu
S I R T	Kurtalan	Bespınar Nahiyesi	Aranz	166
		Kurukavak Köyü	Hamduna	775
		Doruklu Köyü	Koniserik	367
		Yalınca Mezrası	Sevdik	131
			T o p l a m	1439
	B e ş i r i	Uğrak	Tahari	909
		Kuşçukuru	Kalhok	1036
		Ekinciler Mezrası	İnnap	550
		Uğurca	Koruk	516
		* Yolkonak	Hicri	492
* İtiköprü (Oturanayak)		—	61	
Kumgeçit		Bozivan	132	
Meydancık Mezrası		Düşah	447	
Oğuz Nahiyesi		Şimis	1234	
Onbaşı Mezrası		Şahsın	97	
Üçkuyular	Fakıran	341		
Deveboynu	Geydük	675		
		T o p l a m	4806	
Batman	Yolveren	Cineri	418	
Merkez	Bahçecik	—	348	
Bismil	Yasince	—	1098	
Çınar	Gürses	Davudi	600	
		T o p l a m	2096	
M A R D İ N	Midyat	Güven	Bacın	1800
		Oyuklu	Taka	650
		Yenice	Harapya	1100
		Çayırh	Kefnas	2100
		Çörekli Mezrası	Deyvan	1800
		Koçan Mezrası	—	1500
			T o p l a m	5600
	İdil	Mağara	Kivah	680
	N u s a y b i n	Kaleli	Efsi	695
		Güneli	Gellisoza	1280
Selvith Mezrası		—	—	
Çilesiz		Muhuka Mezrası	—	
Berhök Mezrası		—	119	
Değirmencik		Kolikan	233	
Fıskan Mezrası		Sapanlı Mezrası	95	
Arpalı Mezrası		Kunar	85	
Baminim (Oturan yok)		—	387	
* Balaban	Birguriya	56		
* Dibek	Bâdib	85		
		T o p l a m	2963	

(*) Müslümanlarla birlikte karışık Yezidi köyleri

ŞANLIURFA	Viranşehir	Burç	—	1113
		Diktaş Mezrası	—	—
		Bozca	Hırbi Belek	338
		Dinçkök	Gedenasa	1436
		Tepeyolu Mezrası	Tırtarık	Karışık
		Yukarı Koşanlar Mezrası	Mozik	Tamamı
		Aşağı Koşanlar Mezrası	Mozik	»
		Çörekli Mezrası	Gede Osman	»
		Çınarlı Mezrası	Çeçane	»
		Altınbaşak	İşhanlar (Oturana yok)	1241
		Küçük Altınbaşak Mezrası	Küçük İşhan	Tamamı
		Soğanya Mezrası	Suhaniye	»
		Koçar Mezrası	Molla Koçar	»
		Hırbi Ari Mezrası	—	»
		Üçgül Mezrası	Minminih	»
		Dirgen Mezrası	Kori	»
		Işıklı Mezrası	Zevra	»
		Yaban (Kavşık)	—	288
		Gezdik Mezrası	Mozana	—
		Oğlakçı (Tamamı)	—	1545
Büyük Çavuş Mezrası	Hacı Zeyd	Karışık		
Aşağı Şölenli Mezrası	Aşağı Akmazot	Tamamı		
Yaprak Mezrası	Kermiçem	»		
Yukarıbağ Mezrası	Kermicilya	»		
Kayıtlı olup da oturulmayan Köy ve Mezralar				
Güzlek	Annabi	Yok		
Anıt Mezrası	Kermeziyaret	4		
Başköy Mezrası	—	35		
Elgün	Atşana	Yok		
Yığımlı Mezrası	Novfeli (Karışık)	142		
Konakyeri	Telcafer (Karışık)	171		
Bahçelievler Mah.	Kale	10 Hane		
T o p l a m			6307	
YEZİDİLERİN VİLAYETLERE GÖRE NÜFUS DAĞILIMLARI				
ŞİRT	(Beşiri, Kurtalan, Batman)	6883		
DİYARBAKIR	(Merkez, Bismil, Çınar)	2096		
MARDİN	(Midyad, Nusaybin, İdil)	9243		
ŞANLIURFA	(Viranşehir)	6307		
GENEL TOPLAM			24.309	

MİLLÎ MÜCADELE'DE TÜRK - SOVYET MÜNASEBETLERİ

Öğr. Gör. Yusuf SARINAY *

GİRİŞ :

Ruslar'ın sıcak denizlere inmek ideallerini gerçekleştirmek amacıyla, ısrarlı bir şekilde Güneye doğru yayılmaya devam etmeleri sebebiyle, Türk-Rus münasebetleri XVII. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başlarına kadar devamlı mücadelelerle geçmişti⁽¹⁾. Bu mücadeleler sebebiyle iki ülke arasında hakiki güvene dayalı münasebetler asla kurulamadığı halde, I. Dünya Savaşı sonunda iki ülke arasındaki düşmanlık yerini yakın bir dostluk ve itimada terketmiştir. Bu büyük değişikliğin sebeplerini ortaya koymak Milli Mücadele dönemindeki Türk-Sovyet münasebetlerinin mahiyetinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

İtilâf devletlerinin yanında savaşa giren Rusya'da Ekim 1917'de meydana gelen ihtilalle bolşevikler iktidara gelmişlerdir. Bolşeviklerin iktidara gelmesinden sonra savaşın devamının kapitalist düzenin faydasına olduğuna inanan yeni yönetim 3 Mart 1918'de Brestlitovsk Antlaşmasını imzalayarak savaştan çekildi⁽²⁾. Bu antlaşma ile 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonunda Rusya almış olduğu Kars, Ardahan ve Batum sancaklarını boşalttı. Ayrıca ilhaksız ve tazminatsız bir barışa taraftar olduğunu ilân eden Bolşevik hükümeti, Çarlık'la Müttefikleri arasında imzalanan gizli antlaşmaları açıklamış ve bu arada İstanbul ve Boğazlar'ın savaştan sonra Rusya'ya verileceğini gösteren antlaşmayı da geçersiz saymıştır⁽³⁾.

(*) Hacettepe Üniversitesi, İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

- (1) Rusya'da bolşevik ihtilâline kadar Türk-Rus münasebetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara, 1970, ss. 1-105, Mehmet Saray, *Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması*, İstanbul, 1975, ss. 28-115.
- (2) Bu antlaşma ile Kars, Ardahan ve Batum plebisit yapılması şartıyla Osmanlı Devletine geri verildi. Antlaşma metni için bkz. Kurat, a.g.e. s. 652; Y. Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C. III, Kısım 4, Ankara, 1987, s. 136. Yapılan plebisit sonucu halk büyük çoğunlukla Osmanlı Devleti'ne katılmayı kabul etmişti: Hilmi Uran, *Hatıralarım*, Ankara, 1959, ss. 95-96; Feridun Cemal Erkin, *Türk-Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi*, Ankara, 1968, ss. 259-260.

Savaştan ayrılan Sovyetler Birliği gerek içerde ve gerekse dışarda büyük zorluklarla karşılaşmıştı. İçerde İngiltere ve Fransa'nın desteklediği çarlık subayları ile mücadeleye başladılar. Rusya'da iç savaşın bolşevikler lehine gelişme göstermesi üzerine 1918 yılı sonlarında İngiltere ve Fransa Kırım'a asker çıkarmışlardır. Diğer taraftan İngiltere, bolşeviklere karşı mücadele eden güçleri desteklemek ve aynı zamanda Kafkas petrollerine el atmak amacıyla Kafkasya ve Kuzey İran'ı işgal etti. Kısaca bu sırada Sovyetler Sibiry'a'da Türkistanda, Kafkasya'da, Kırım'da, Ukrayna'da ve Polonya'da yıllarca sürecek bir mücadelenin içine girmişlerdi. Bu sebeple Sovyetler 1921 yılına kadar iç savaş ve dış müdahaleler yüzünden çok zor şartlar altında bulunuyordu.

Bütün gücünü iç savaşı kazanmak ve dış müdahaleleri önleme amacı üzerinde toplayan Sovyet Rusya, bu şartlar altında kendisini bir güvenlik kuşağı içine alabilmek için komşuları ile dostluk ve barış antlaşmaları imzalamaya önem verdi. Takip ettiği bu genel politikanın bir gereği olarak Türkiye ile de dostça münasebetler kurdu.

Rusya yukarıda izah edilen meseleleriyle uğraşırken Osmanlı Devleti 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesini imzalamak zorunda kalmıştı. Mütarekeyi takip eden günlerde İtilâf Devletleri'nin Türkiye'yi işgale ve parçalamaya yönelik davranışları Türk aydınları arasında geniş ölçüde kin ve nefret duyguları yaratıyor; onları Sovyet Rusya'daki rejime sempati ile bakmaya zorluyordu (4). Çünkü İtilâf Devletleri'ne karşı verilecek mücadelede Sovyetler'den siyasi ve ekonomik sahada yardım sağlanması Türkler için stratejik bir mecburiyet olmuştur. Sovyetler içinde Türk Milli Mücadelesini desteklemek milli plânda bir politika idi (5).

İşte bu şartlardan dolayı tarihin değişmez kanunu ortak düşmanlar karşısında bulunan bu iki ülkeyi birbirlerine yaklaştırmıştır (6). Gerçekten bu sırada Türk - Sovyet yakınlaşması her iki tarafın menfaatlerine uygun düşmekte idi. Ankara hükümeti bu dostluk sayesinde içinde bulunduğu yalnızlıktan kurtularak Doğu sınırlarını güven altına alacak ve

(3) Bu konuda «Rusya'nın ve Doğu'nun Tüm Müslüman Emekçilerine» başlıklı bildiri için bkz. Stefanos Yerasimos, *Türk-Sovyet İlişkileri, Ekim Devriminden «Milli Mücadeleye»*, İstanbul, 1979, ss. 35-37. İstanbul ve Boğazların Rusya'ya verilmesi konusunda yapılan gizli antlaşma için bkz. J. c. Hurewitz, *Diplomacy In the Near and Middle East; A Documentary Record 1914-1956*, Vol. II, Princeton, 1957, ss. 7-II.

(4) Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika I*, Ankara, 1973, s. 82.

(5) Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, 3. Baskı, Ankara, 1978, s. 95

(6) Rifki Salim Burçak, *Moskova Görüşmeleri ve Dış Politikamız Üzerindeki Tesirleri*, Ankara, 1983, s. 9; Ömer Kürkçüoğlu, *Türk-İngiliz İlişkileri, 1919-1926*, Ankara, 1978, s. 88.

Batı'daki mücadelesinde serbest kalacaktı. Aynı zamanda İtilâf Devletleri ve Yunanlılar'a karşı gerekli desteği Sovyetler'den sağlayacaktı. Sovyetler Birliği ise Güney sınırlarını güvenlik altına almanın yanısıra Türkiye'de kurulmaya çalışılan yeni yönetimi bolşevik sistemine dönüştürmeyi amaçlamaktaydı.

a — Sovyetler Birliği'nin Türk Milli Mücadelesine Bakışı :

Rusya'da kurulan bolşevik rejim Milli Mücadele hareketinin başlamasından önce İtilâf Devletleri'nin istilasına uğramış olan Anadolu ile ilgilenmeye başlamıştı. 5 Mart 1919'da kurulan III. Enternasyonal 1 Mayıs günü «Dünya İşçileri»ne yayınladığı bildiride, bir çok ülkeleri grup grup ele aldığı ve bütün ülkelerin «işçi ve askerlerine» hitap ettiği halde; Türkiye'nin işçi, asker ve köylülerine ayrı bir yer ayırmış ve Anadolu'daki müdafa-i hukuk cemiyetlerini kastederek başlattıkları ihtilâli başarımlarını ve «kendi kızilordusu» ile «işçi, asker ve köylü Sovyetlerini» kurmalarını istemişti (7).

1918-1920 yılları arasında Bolşevik liderler komünist ihtilâlini diğer ülkelerle birlikte Müslüman Orta-Doğu'ya da ihraç etmenin yollarını çeşitli kongrelerde ele alarak tesbit etmişlerdir (8).

Bu genel politikanın sonucu Sovyetler gerçekleştirmek istedikleri «Dünya proleter ihtilâli»nde Türkiye'ye de yer ayırmışlar, Dünya ülkelerini iki kısma ayırarak her kısımda uygulanacak taktiği ve desteği buna göre tesbit etmişlerdi. Avrupa'nın sanayileşmiş ülkelerinde bu ihtilâlin dayandığı sanayi işçileri (proleterler) ve bunları teşkilatlandıran komünist partileri idi. Orta-Doğu ve Asya'yı içine alan Doğu'da sanayi ve dolayısıyla işçi kitlesi olmadığı için ve bu bölgeler batı sömürgeciliği altında bulunduğundan, buralarda komünist ihtilâlin öncülüğünü köylüler ve bağımsızlık mücadelesini yürüten «milliyetçi burjuvazi» yapacaktı. Bu arada çekirdek halindeki komünist partilerde milli kurtuluş mücadelesini proleter ihtilâline çevirecekti. Doğu'da milli kurtuluş hareketleri gerçekleştiği takdirde Batı'nın sömürgeleri elinden çıkacağından batı kapitalizmi zayıflayacak ve komünist partisinin ele alacağı bir ihtilâl ile bütün

(7) Fahir Armaoğlu, «1920 Yılında Milli Mücadele ve Sovyet Rusya» VII. Türk Tarih Kongresi, C. II, Ankara, 1973, s. 893.

(8) Bu konudaki görüşmeler Kasım 1918'de ve Aralık 1918'de Moskova'da ve en son Eylül 1920'de Bakü'de Doğu Halkları Kongresinde ele alınmıştır: Alexandre Lenningsen, Kafkaslarda Müslüman Gerilla Savaşı 1918-1928», Çev : Akın Kösetorun, O.D.T.Ü. Asya Afrika Araştırmaları Grubu, Ankara 1984, s. 1.

kapitalizm yıkılarak Doğu'da ve Batı'da bütün ülkelerde komünist rejim kurulmuş olacaktı (9).

Sovyetler Birliği Anadolu'da başlayan Milli Mücadele hareketine bu açıdan bakmış ve bu konudaki ümitlerini bütün Milli Mücadele boyunca devam ettirmiştir. Milli Mücadele'ye karşı Sovyetler'in bakışı ve yardım elini uzatmasının temel noktası da bu olmuştur (10). Çünkü Sovyetler Birliği Anadolu'da başlayan Milli Mücadele hareketini Batılı emperyalistlere karşı savaş veren ve ona karşı duran bir hareket olarak değerlendirmektedir (11). Bu hareketin Müslüman halkların uyanışında bir örnek teşkil edeceğini ve bu sayede onlarında ayaklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bundan ise Batılı devletlerin zarar göreceğini hesaplayarak «burjuva milliyetçisi» ihtilâlini bir «proleter» ve «köylü» ihtilâline yani, Türkiye'de Sovyet sistemine benzer bir sistem kurmayı amaçlıyorlardı. Ayrıca Türkiye ile kurulan münasebetleri Batılı devletlere karşı yürüttükleri müzakerelerde bir koz olarak kullanmayı düşünüyorlardı (12).

b — Sovyetler Birliği ile İlk Gayri Resmî Münasebetler :

Mondros Mütarekesinden sonra Anadolu'da Mustafa Kemal'in liderliğinde başlayan Türk Milli Mücadelesinin temel amacı, tarihi ömrünü tamamlayarak savaşla beraber yıkılan Osmanlı Devleti'nin yıkıntularından Türk olan yerleri kurtarıp milli bir devlet kurmaktır. Bu gaye, Anadolu'da yapılan çeşitli kongrelerde olgunlaşmış ve son Osmanlı Mebusan Meclisi'nde kabul edilen Misak-ı Milli ile tesbit edilmiştir. Bu sebeple Anadolu'da başlayan Milli Mücadele'nin dış münasebetlerine de bu gayenin egemen olması tâbii idi. Bu sırada Türk Milli Mücadelesinin dış politika prensiplerini şöyle özetlemek mümkündür : Misak-ı Milli'yi uygulamak. Türkiye'nin dış ülkelere tanınmasını sağlamak. Çeşitli antlaşmalar çerçevesi içinde maddi ve manevi yardım elde etmeye çalışmak ve bu amaçlara ulaşabilmek için her türlü propaganda araçlarına başvurmak (13).

Dış politika açısından bu amaçlar benimsenmesine rağmen, bu amaçlara ulaşmak için takip edilecek yol üzerinde görüş birliği sağlana-

(9) Oğuz AYTEPE, *Heyet-i Temsiliye'nin Dış Siyaseti*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1985, s. 84.

(10) Fahir ARMAOĞLU, *20. Y. Y. Siyasi Tarihi 1914 - 1980*, 2. Baskı, Ankara, 1984, s. 308.

(11) Bu konuda Bakû Kurultayında Türkiye hakkında alınan karar için bkz. *Birinci Doğu Halkları Kurultayı*, İstanbul, 1976, ss. 111 - 113.

(12) Fahir ARMAOĞLU, «Atatürk'ün Dış Politikası - Türk - Sovyet Münasebetleri», *Cumhuriyet*, 15 Kasım 1964; KÜRKÇÜOĞLU, a.g.e. s. 90; Halûk F. GÜRSEL, *Tarih Boyunca Türk - Rus İlişkileri*, İstanbul, 1968, s. 182.

(13) Salâhi R. SONYEL, «Kurtuluş Savaşı Günlerinde Doğu Siyasamız» *Belleter*, C. XLI, s. 164, (Ekim 1977) s. 660.

mamıştı. Ancak Sevr Antlaşması Türkiye'nin batılı devletlere karşı Doğu'ya yönelmesi gerçeğini ortaya koymuştur⁽¹⁴⁾. Çünkü Anadolu'daki Milli Mücadele liderleri başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere artık batı ile anlaşamayacağına inanarak dikkatlerini Doğu'ya çevirmişlerdir. Doğu'nun sadece Anadolu hareketini tanımakla kalmayacağını, Misak-ı Milli'nin uygulanması için Türkiye'ye maddi ve manevi her türlü yardımda bulunacağına inanmaya başlıyorlardı⁽¹⁵⁾. Bu sayede Batılı Devletler'e ve özellikle İngiltere'ye karşı, Sovyetlerle iyi münasebetler içinde bulunarak bir güç birliği elde edilmiş olacak; bu güç birliği aynı zamanda Türkiye açısından da batıya karşı sürekli olarak kullanılabilir bir tehdit vasıtası olabilecekti⁽¹⁶⁾.

Mondros Mütarekesinden T. B. M. Meclisi'nin açılışına kadar geçen zaman süresince, iki ülke arasında gayri resmi yollardan münasebet kurulmaya çalışılmıştır. Bu dönem kelimenin tam anlamıyla tarafların birbirlerine şüpheyle baktıkları dönemdir ve Mustafa Kemal Paşa'nın Sam-sun'a çıkmasıyla başlar⁽¹⁷⁾.

1919 yazının sonlarında, Anadolu milliyetçileri ile Sovyet yöneticileri uzaktan uzağa birbirlerine karşılıklı iyi niyetlerini ifade etmişlerdir. Mustafa Kemal Paşa Erzurum Kongresinde yaptığı konuşmasında Sovyetler'i öven sözler söylemiştir⁽¹⁸⁾. Sovyet Dışişleri Komiseri Çiçerin'de Sovyet Dışişleri «Müslüman Yakın Doğu Dairesi» başkanı Neriman Nerimanov'un imzasıyla Sivas kongresinden iki gün sonra 13 Eylül 1919'da «Türkiye İşçi ve Köylülerine» bir bildiri yayınlamıştır. Bildiride; Anadolu Milli Mücadelesine» Rus İşçiler ve Köylüler Hükümetinin kardeşlik elini» uzatacağı belirtilmektedir⁽¹⁹⁾. Fakat bu sırada Heyet-i Temsiliye'nin Çiçerin'in sözlerini ciddiye aldıklarını gösterecek belirti yoktur⁽²⁰⁾.

(14) Yerasimos, a.g.e., s. 156.

(15) Sonyel, a.g.m. s. 661.

(15) Sonyel, a.g.m. s. 661.

(16) Kâzım Karabekir, bolşeviklerin Kafkaslara doğru harekete geçtiklerini İtilâf Devletleri'nin Türkiye'ye tatmin edici bir barış teklif etmezlerse, düşmanlarının düşmanı Sovyet Rusya ile müttefik olacaklarını 28 Nisan 1919'da yaymaya başlamıştı: Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, 2. Baskı, İstanbul, 1969, s. 21.

(17) Tahsin Ünal, «İlk Türk Bolşevik Münasebetleri», Tarih Mecmuası, s. 8, (Eylül 1967), s. 7.

(18) M. Kemal Paşa'nın konuşması için bkz. Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, III. C. 3. Baskı, İstanbul, 1973, s. 929, (Belge 38).

(19) Bildiri için bkz. Yerasimos, a.g.e., ss. 130-133; Y. Hikmet Bayur, «Türkiye Rusya Münasebetleri», Adalet, 8 Ocak 1967.

(20) Y. Hikmet Bayur, «Birinci Genel Savaşın Sonra Yapılan Barış Antlaşmalarımız II», Belleten, C. XXX, S. 117, s. 129.

Milli Mücadele liderleri arasındaki ilk yazışmalarda bolşeviklik ve Ruslar'dan yardım sağlanması konuları önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönemde yardım konusunun rejim bakımından da yakınlaşmayı gerektireceği düşünülmektedir (21).

B. M. Meclisi'nin açılmasına kadar Türkler'le Sovyetler arasında bazı hazırlık temasları aranmıştır. Bazı kaynaklara göre bu temaslardan ilki Havza'da Mustafa Kemal Paşa ile Rus albayı Semen Budenny'i arasında olmuştur (22). Bu gizli görüşmelerden bir diğeri de Balıkesir'de Kâzım Özalp'la ismi bilinmeyen bir Rus albayı arasında gerçekleşmiştir (23).

Erzurum Kongresi sırasında İstanbul'a gelen bazı Sovyet temsilcileri Karakol Cemiyeti (24) ile münasebet kurarlar. Cemiyet başkanı Kara Vasıf Bey Ankara'da bulunan Ali Fuat Paşa'ya durumu bildirir (25). Ali Fuat Paşa Erzurum'da bulunan M. Kemal Paşa'yı durumdan haberdar eder (26). Sovyetler'le münasebet kurulması meselesi Erzurum'da tartışılır ve sonuçta Kâzım Karabekir kurulacak her münasebetin kendisinden geçmesini şart koşar. M. Kemal Paşa Karakol Cemiyeti'nin İttihatçılar'la

(21) Bu konuda ilk yazışma Havza'da M. Kemal'in karargâhında İstihbarat ve siyaset şubesi müdürü olan Hüsrev (Gerede) Bey'in 7 Haziran 1919'da Kâzım Karabekir'e yazdığı mektuptur. Mektupda; «Bolşeviklerle temas etmenin gerektiği, ancak Bolşevikler'in İslam'a, âdet ve an'anelerimize dokunmamaları kaydıyla alınacak yardımın ve işbirliğinin sağlam esaslara bağlamak lâzımdır...» demektedir. Karabekir, a.g.e., ss. 59-61. M. Kemal Paşa 23 Haziran 1919'da Karabekir'e gönderdiği telgrafta «Bolşevizmin suret-i telâkki ve tecellisi dâhî müzakere edilerek esasen Kazan, Orenburg gibi ahâli İslâmiye bunu kabul ederek diyanet, an'ane gibi işlerle zaten alâkadar olmadığından bunu memleket için bir mahzuru olmayacağı düşünüldü.» Demektedir: Karabekir, a.g.e. s. 55 - 57.

(22) Samih Nafiz Tansu (haz.), İki Devrin Perde Arkası, 3. Baskı, İstanbul, 1969, ss. 344 - 348; Hüsamettin Ertürk, Milli Mücadele'de Teşkilât-ı Mahsusa, (Haz. Tefik Apay), Ankara, 1975, s. 177; Halil İbranihc Karal, Turkist Relation With Soviet Russia During the National Liberation War of Turkey 1918 - 1922, California, 1967, ss. 98 - 99, 119; Fethi Tevetoğlu, Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler 1910-1960, Ankara, 1967, s. 124; Tahsin Ünal, a. g. m. s. 7-8. Bu kaynaklara karşılık Yerasimos gelen heyet başkanının Budenny olamayacağını, çünkü Budenny'in anılarında o sıralarda Volga kıyısında Çaritsin çevresinde çarpışmakta olduğunu Havza'ya gelen heyetin Mustafa Suphi'nin Odessa'dan gönderdiği delegeler olabileceğini belirtmektedir, Yerasimos, a.g.e., ss. 108 - 109.

(23) Görüşme için bkz. Kâzım Özalp, Milli Mücadele, C. I, 2. Baskı, Ankara, 1985, s. 74.

(24) Karakol Cemiyeti için bkz. Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler, 1895 - 1952, İstanbul, 1952, ss. 520 - 523; Hüsnü Himmetoğlu, Kurtuluş Savaşında İstanbul ve Yardımları, C. I, İstanbul, 1975, ss. 81 - 87.

(25) Ali Fuat Cebesoy, Milli Mücadele Hatıraları, İstanbul, 1953, ss. 94 - 95.

(26) Karabekir, a.g.e. s. 73.

bağlarını bildiğinden bu teklifi kabul eder. Bunun üzerine Ömer Lütfi Bey Bakû'ye Fuat Sabit Bey ise Moskova'ya gönderilirler (27). Bakû'deki görevini tamamlayan Ömer Lütfi Bey 2 Eylül'de Erzurum'a döner. Verdiği raporda orada münasebet kurduğunu gösteren bir haber yoktur (28). Yine aynı tarihlerde bir Rus temsilcisinin İstanbul'da temasları olmuştur (29). Bu gelişmeler üzerine M. Kemal Paşa tutuklandığı Bekir Ağa bölüğünden kaçarak Sivas'a gelen Halil Paşa'yı Sovyetler'le aramızdaki teması sağlamak ve Sovyet yardımını temin etmekle görevlendirir (30). Halil Paşa önce Kafkasya'ya oradan Moskova'ya giderek Karahan ve Çiçerin'le görüşür. Bu görüşmede Anadolu'daki durumu Sovyet yetkililerine anlatan Halil Paşa 1920 yılı başlarında Sovyetler'den bir miktar silah, cephane ve para yardımı temin etmiştir (31).

Bu dönemde Karakol Cemiyeti Sovyetler'le olan münasebetlerde bir hayli mesafe katetmiştir. Bu cemiyetin üyesi Baha Sait Bakû'ye gitmiş orada «Türkiye İhtilal Hareketlerini Temsil Eyleyen ve Uşak Kongresi İcraiyesi» namına hareket eden murahhas sıfatıyla Bolşeviklerle bir antlaşma imzalamıştır (32).

Diğer taraftan ilk dönemlerde yurt dışındaki İttihat Terakki liderlerinin özellikle Talat Paşa'nın Türk-Sovyet münasebetlerindeki rolü önemlidir. Talat Paşa Berlin'de elde ettiği bilgi ve belgeleri M. Kemal Paşa'ya mektupla bildirmiştir. Talat Paşa buradaki faaliyetlerinde hem Bolşeviklerle olan münasebetlerde baş rolü oynamış hem de İngilizler'le

(27) Karabekir, a.g.e. s. 73; Sonyel, a.g.e., s. 173.

(28) Karabekir, a.g.e. s. 163; Yerasimos, a.g.e., s. 110

(29) Bu sırada İstanbul'a gelen Chalva Eliava Anadolu hareketi ile temasa geçmeye çalışmıştır: Ali Fuat Cebesoy, Moskova Hatıraları, Ankara, 1982, s. 76; Samih Çoruhlu, «İstiklâl Savaşında Komünizm Faaliyeti», Yeni İstanbul, 7 Temmuz 1966.

(30) M. Taylan Sorgun, Halil Paşa, İttihat Terakkiden Cumhuriyete Bitmeyen Savaş, İstanbul, 1972, ss. 304 - 305; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbinde Enver Paşa ve İttihat Terakki Erkânı, İstanbul, 1967, s. 8 G. Jaschke, «1919'dan 1922'ye kadar Türk - Rus Münasebetlerinde Komünizmin Rolü», Yeni İstanbul, Çev.: N. E. Yalçıntaş, 20 Ağustos 1966.

(31) Yerasimos, a.g.e. s. 153. Kemal Melek, Doğu Sorunu ve Milli Mücadelenin Dış Politikası, İstanbul, 1973, ss. 48 - 49.

(32) Antlaşma metni için bkz. Karabekir, İstiklâl, Harbimiz, ss. 591 - 592; Yerasimos a.g.e., ss. 134 - 136. Bu antlaşma Kafkaslar'ın bolşevikleştirilmesi konusunda Türkler'le Bolşeviklerin işbirliğini öngörmekteydi. Bu antlaşma M. Kemal Paşa tarafından kabul edilmemiştir. Rasih Nuri İleri, Atatürk ve Komünizm, İstanbul, 1970, ss. 90 - 100; Karabekir, İstiklâl H..., s. 482.

yarı resmi görüşmelerde bulunarak M. Kemal Paşa ile de mektuplaşış ortak bir plan tesbit etmeye gayret etmiştir (33).

Milli Mücadele'nin ilk dönemlerinde Anadolu'da Bolşevikliğin ne olduğunu bilen yok gibiydi (34). M. Kemal Paşa dahi «Bolşevikliğin kendilerine mahsus bir takım esasları olduğunu bunların bütün açıklığı ve ayrıntılarını bilemediğini» (35) söylemektedir. Bu sebeble ilk dönemlerde Milli Mücadele liderleri Sovyetler'e karşı daha çekingen davranmışlardır. Bu sırada Moskova yönetimi de Anadolu hareketi ile direk bir münasebete girmemiştir. Ancak komünist partisinin Kafkas bölgesi komitesi gayri resmi Türk temsilcileriyle bazı antlaşmalar yapmıştır. Fakat bu antlaşmalar Ankara yönetimi tarafından kabul edilmemiştir.

c — Resmi Türk-Sovyet Münasebetlerinin Başlaması :

1920 yılının ilk günlerinde Sovyetler'le doğru'dan münasebet kurma konusunda halâ tereddütler vardır. Fakat İstanbul'un 16 Mart 1920'de İtilâf devletlerince işgali ve Yunanlıları'da Anadolu içlerine doğru ilerletmeye teşvikleri bu konudaki tereddütleri ortadan kaldırmıştır. Diğer taraftan kızıldunun kafkaslara inmesi ve Türk-Sovyet münasebetlerini İttihat ve Terakki'nin yürütmesi tehlikesinin belirmesinden sonra Sovyetler'le doğrudan temas geçilmesi önem kazanmıştır. Bundan sonra Sovyetler'le yürütülen gayri resmi münasebetler B. M. Meclisinin açılmasıyla da resmi bir nitelik kazanmıştır.

Ankara'da meclisin açılmasından üç gün sonra M. Kemal Paşa'nın imzasıyla Lenin'e gönderilen mektup Anadolu hareketinin Sovyetler'e ilk resmi müracaatı niteliğindedir (36). M. Kemal Paşa bu mektupta Bolşevik Rusya'yı, Anadolu hükümetini tanımaya, Türk topraklarını işgallerinde bulunduran emperyalist devletleri Anadolu'dan çıkarmak amacıyla Türkiye'ye yardıma çağırıyordu. Aynı zamanda bir İttifak kurarak ortak askeri harekâta bulunmaya çağırıyor ve Kafkas seddinin yıkılmasında işbirliği yapılmasını istiyordu. Bu teklifin 1 Haziran'da Lenin'e ulaşması

(33) Mektuplaşmalar için bkz. İhan Tekeli - Selim İlkin,, «Kurtuluş Savaşında Talât Paşa ile Mustafa Kemal'in Mektuplaşmaları», Belleten, C. XLIV, (Nisan 1980), S. 174, ss. 301 - 345.

(34) Y. Hikmet Bayur, «Mustafa Suphi ve Milli Mücadeleye El koymaya Çalışan Başlı Dışarda Akımlar», Belleten, C. XXXV, S. 140, s. 603.

(35) T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları, C. I, Ankara, 1985, s. 4.

(36) Hazırlanan teklif Erzurum'a Kâzım Karabekire gönderilir. O da metnin başlığına «T.B.M.M. Hükümetinin Moskova Sovyet Hükümetine Birinci Teklifnamesidir» ibaresini koyar. Karabekir, İ. Harbimiz, s. 626 - 627; Yerasimos, a.g.e., s. 232, (Belge 39).

üzerine Çiçerin 2 Haziran'da cevap vermiştir (37). Çiçerin cevabında Misak-ı Milli'de belirtilen ilkeleri memnunlukla karşıladıklarını belirtiyordu. Ayrıca Türkiye ile Sovyet-Rusya arasında içten münasebetler ve dayanıklı bir dostluk kurmak amacıyla birbirlerine temsilciler göndermelerini, Türkiye, İran ve Ermenistan arasında arabuluculuk yapmayı teklif ediyordu. Ama M. Kemal Paşa'nın iki ülke arasında ittifak yapılması teklifini nezaketle geçiştiriyor ve yardımlardan söz edilmiyordu.

Çiçerin'in cevabı henüz gelmeden önce 5 Mayıs 1920'de kurulan B. M. M. Hükümeti, Sovyetler'in Anadolu hareketine karşı davranışlarını anlamak, para ve silah temin etmek ve uygun şartlarda bir ittifak yapmak amacıyla Dışişleri Bakanı Bekir Sami Bey başkanlığında bir heyeti Moskova'ya gönderdi (38). 11 Mayıs'ta Ankara'dan ayrılan Türk heyeti 19 Temmuz'da Moskova'ya varabildi (39).

Moskova'da 24 Temmuz'da başlayan görüşmelerin ağırlık noktasını, iki ülke arasındaki Kafkas seddinin yıkılması ve dolayısıyla Ermeni meselesi teşkil etmiştir. 24 Temmuz-24 Ağustos 1920 tarihleri arasında yapılan müzakerelerden sonra bir dostluk antlaşması projesi hazırlanmıştır (40). Fakat Çiçerin bu antlaşmanın imzasını ve projede taahhüt edilen Sovyet yardımını Ermenilere; Van, Bitlis ve Muş vilayetlerinden toprak verilmesine bağlamıştır (41). Çiçerin'in bu isteğinde direnmesi sonucu Moskova görüşmeleri çıkmaza girmiştir. Böylece Sovyetler'in Anadolu üzerindeki doktriner emellerinin yanısıra siyasi ve emperyalist emelleri de açıkça ortaya çıkmıştır.

Sovyetler'in bu sırada Ankara hükümeti ile ittifaktan kaçınmalarının ve görüşmeleri uzatmalarının çeşitli sebepleri vardır. Bir defa Sovyetler bu sırada İngiltere ile bir ticaret antlaşması yapmak için müzakerelerde bulunuyorlardı. Türkiye ile İngiltere'ye karşı yapılacak bir ittifak bu ticaret antlaşmasına engel olabilirdi (42). Diğer taraftan müzake-

(37) Çiçerin'in cevabı için bkz. Yerasimos, a.g.e., ss. 238-239, Belge 42); Mehmet Saray, «Atatürk'ün Sovyet Politikası», İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul, 1981, ss. 46-47

(38) Türk heyetinde İktisat Vekili Yusuf Kemal Bey, Dr. İbrahim Tali, Lazistan mebusu Osman ve Kurmay Yarbay Seyfi Beyler de vardır: Y. Kemal Tengirşek, Vatan Hizmetinde, Ankara, 1981, s. 141.

(39) Türk heyeti Kafkas yolunun kapalı olması sebebiyle Trabzon'dan deniz yoluyla Tuapse'ye oradan Moskova'ya gitmiştir. Tengirşek, a.g.e. ss. 141-145.

(40) Proje için bkz. Cebesoy, Moskova... ss. 102-103; Yerasimos, a.g.e. ss. 247-248, (Belge 48); Tengirşek, a.g.e., ss. 172-173.

(41) Moskova görüşmeleri için bkz. Cebesoy, Moskova... ss. 78-110; Tengirşek, a.g.e. ss. 146-164; Y. Hilmet Bayur, Türkiye Devletinin Dış piyasası, Ankara, 1973, s. 66.

(42) Armaoğlu, a.g.e. s. 311; Cebesoy, Moskova... s. 112.

reler sırasında (10 Ağustos 1920) Ermenilerle bir antlaşma imzalayan Sovyetler, Ermeni davasını lehimize halletmelerinin batı ülkeleri proletaryası nezdinde kötü tesir yapmasından korkuyorlardı. Ayrıca Ermenileri komünizm camiasına ithal ederek Ermenistan'ı Sovyet federasyonunun bir parçası yapacaklarından emin bulunuyorlardı. Bundan dolayı Ermeni komünistlerine Türkiye'den bir yer kazandırarak onları memnun etmeyi ve bu sayede Taşnak hükümetini yıkmaya muvaffak olmayı düşünüyorlardı (43). Bir diğer sebepte Sovyetler'in bu sırada komünist olmayan ülkelerle ittifak yapmaktan kaçınmalarıydı (44). Nihayet M. Kemal Paşa'da henüz mücadelenin başında idi. Sovyetlere göre başarı kazanıp kazanamayacağı şüpheliydi (45).

Moskova görüşmelerin sonuçsuz kalması üzerine Yusuf Kemal Bey Sovyetler'den sağlanan para ve silah yardımı ile geri döner. Y. Kemal Bey'in B. M. Meclisi'nde «Rus Bolşevik Cumhuriyeti ile Münasebatı Siyasiyesine» dair verdiği izahattan (46) sonra Moskova'da bulunan Bekir Sami Bey'e gönderilen talimatla Sovyetler'in Ermeniler lehine toprak istekleri reddedilir (47).

d — Türk - Sovyet Münasebetlerinde Kriz : Ermeni Meselesi ve Sovyet Propagandası :

Ermeni meselesi Türk - Sovyet müzakerelerinin belirli bir süre kesintiye uğramasına sebep olmuştur. Bu sırada Ermeni Taşnak yönetimi bir taraftan Türklere karşı katliamlar yapıyor, diğer taraftan da Türkiye'nin Doğu vilayetlerinden toprak koparmaya çalışıyordu. Aynı zamanda Türkiye ile Sovyetler Birliği arasındaki yolu da kapatarak Sovyetler'den Anadolu'ya gelecek yardımı engelliyordu. Bu sebeplerden dolayı daha 1920 Mayıs'ında Doğu Cephesi Komutanı Kâzım Karabekir Ermenistan'a karşı harekâta geçmesi için Ankara'dan izin istemişti (48). Fakat M. Kemal Paşa bu sırada böyle bir harekâta girişmenin Türkiye'nin menfaatlerine olmayacağını ileri sürerek kabul etmemiştir. Gerekçe olarak İtilâf devletleriyle antlaşmaya varma fırsatını tamamen yitirmiş olacağını, ayrıca Sovyetler'in Türkiye'ye karşı olan niyetini öğrenmeden harekâta geçmenin hatalı olacağını bildiriyordu (49).

(43) Bu konuda Bekir Sami Bey'in değerlendirmesi için bkz. Cebesoy, Moskova... s. 110.

(44) Bayur, «Birinci Genel Savaşın.....», s. 141.

(45) Armaoğlu, a.g.e., s. 311; Melek, a.g.e., s. 63.

(46) Y. Kemal Bey'in izahatı için bkz. T.B.M.M. Gizli Celse Zabıtları, C. I, ss. 158 - 173, 176 - 187.

(47) Hükümetin talimatı için bkz. Cebesoy, Moskova.. ss. 112 - 116.

(48) Karabekir, İst. Harbimiz, ss. 714 - 715.

(49) Karabekir, y.a.g.e., ss. 716 - 718

Sovyet yönetiminin 10 Ağustos 1920'de Ermenistan'la antlaşma imzalaması Kafkas yolunun tamamen kapanmasına sebep oluyordu. Bu durum Sovyetler'in Türkiye'ye etkili bir şekilde yardımda bulunmaları imkânını ortadan kaldırıyordu.

Moskova görüşmelerinin sonuçsuz kalması ve Sovyetler'in gösterdiği hoşgörüden faydalanan Ermeniler 24 Eylül'de saldırıya geçmişlerdir. Bunun üzerine 28 Eylül'de Kâzım Karabekir kumandasındaki Türk ordusu Doğu harekâtına başladı. Yaklaşık bir ay süren bir harekâttan sonra Doğu sınırlarımız güven altına alınmış oldu (50) 2 Aralık 1920'de Ermenilerle yapılan Gümrü Antlaşması sonucunda Sovyetler'le aramızda anlaşmazlık teşkil eden Ermenistan meselesi ortadan kaldırılmıştır (51). Zaten bu sırada Sovyetler'de Ermenistana hakim olmuşlardı. Ancak Batum meselesi Moskova Antlaşması sonunda çözümlenebilecektir.

Sovyetler Birliği Anadolu'daki milli hareketi bir «proleter» ve «köylü» ihtilâli haline getirmek amacıyla Anadolu'da komünizm propagandasına girişmiştir. Mustafa Kemal bu faaliyetlere karşı zaman zaman sert tedbirler almıştır. Bu sebeble komünizm meselesi Ankara - Moskova münasebetlerinde önemli bir çatışma konusu olmuştur (52).

1920 Eylül'ünün ilk haftasında Bakü'de «doğu Halkları Kurultayı» düzenlenmiştir (53). Bunu takiben Türkiye Komünist Fıkrası'nın kongreside 10 Eylül 1920 de Bakü'de yapıldı (54). Bu kongrelerden sonra bir yandan Enver Paşa Anadolu'ya sızmak amacıyla faaliyetlerini artırırken

(50) Doğu harekâtı için bkz. Karabekir, y.a.g.e., ss. 832-869; Türk İstiklâl Harbi, Doğu Cephesi, C. III, Ankara, 1965, ss. 146-220.

(51) Antlaşma metni için bkz. Karabekir, y.a.g.e., ss. 1098-1099. İsmail Soysal, Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları (1920-1945), C. I, Ankara, 1983, ss. 19-23 Doğu Cephesi, ss. 308-311.

(52) Milli Mücadele döneminde Türkiye'deki komünizm faaliyetleri hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir. Tunçay, a.g.e., Tevetoğlu, a.g.e., R. Nuri İleri, Atatürk ve Komünizm, İstanbul, 1970; George S. Harris, Türkiye'de Komünizmin kaynakları, Çev.: Enis Yedek, E. B. İstanbul, 1976; Bayur, «Mustafa Suphi ve...» Samih Çoruhlu, «İstiklâl Savaşında Komünizm Faaliyeti» Yeni İstanbul, 18-25 Mayıs, 1-17 Temmuz 1966.

(53) Bakü'de böyle bir kurultay düzenlenmesi görüşünü ilk olarak Zeki Velidi Toğan ortaya atmıştı. Daha sonra bu görüşü Doğu'yu bolşevikleştirmek amacı güden 3. Enternasyonel'in 2. Kongresi benimsemişti. Sonyel, a. g. m. s. 698, 122. dipnot. Kurultay hakkında geniş bilgi için bkz. Şevket S. Aydemir, Suyu Arayan Adam, İstanbul, 1965, s. 197 vd.; Mahmut Goloğlu Üçüncü Meşrutiyet, Ankara, 1970, s. 269 vd. Cebesoy, Moskova, ss. 16-4.0

(54) Kongre için bkz. Bayur, «Mustafa Suphi ve...», ss. 624-629; Tunçay, a.g.e. ss 218-224

(55), diğer taraftan Mustafa Suphi ve arkadaşları Anadolu'da faaliyette bulunmak üzere Sovyet Büyükelçisi Budi Midivani heyeti ile birlikte Kars'a gelmişlerdir (56). Bu sıralarda Türkiye Komünist Fırkası üyelerinin Anadolu'ya açıktan kabule zorlamak amacıyla Bolşeviklerce bir ortam hazırlanıyordu (57).

Sovyetler bununla da kalmıyor, propaganda yapmak amacıyla gizli ajanlar gönderiyorlardı. 1920 Eylül'ü başlarında ilk Sovyet diplomatik heyeti danışman Upmal Angarskii'nin geçici başkanlığı altında Ankara'ya geldi. Beraberinde birçok telsiz malzemesi, telgrafçı ve 500 kilo altın getiren ve Anadolu'nun her tarafına telsiz şebekeleri kurmaya yeltenen 200 kişiyi aşkın Sovyet heyeti Milli Mücadele liderlerini kuşkulandırıyor (58). Bu kuşkular yersiz değildi. Çünkü Sovyet temsilcisi Angarskii Erzurum'da Karabekir'e Türkiye'de komünist partisine konan yasağın kaldırılmasını istiyordu (59).

M. Kemal Paşa Türkiye'de komünizm faaliyetlerine karşı sert tedbirler almasına rağmen, içinde bulunulan şartları gözönünde tutarak Sovyetler'den yardım sağlamak amacıyla komünistlere karşı tavrını yumuşatmak mecburiyetini hissetti. Fakat Türk komünistlerinin Bolşeviklerin direktifleriyle hareket etmelerini istemiyordu. Bu sebeble kendisinin kontrolünde Türkiye Komünist Fırkasını kurdurdu (18 Ekim 1920). Bu sayede hem Bolşeviklerin gönlünü hoş tutacak, hem de Türk komünistlerini kontrol altında tutacaktı (60).

Sovyetler Birliği'de Anadolu hareketinin Ermeniler'e ve Yunanlılar'a karşı kazandıkları zaferlerden sonra Batı devletlerince Londra Konferansına çağrılmalarından fazlasıyla etkilenmiştir. Bu sebeble Anadolu'nun daha fazla düşmanlığını kazanarak onu batıya kaptırmaktan çekindikleri için Türkiye'ye karşı tavırlarını değiştirmeye başlıyorlardı. Tür-

(55) Bayur, «Türkiye - Rusya...» Adalet, 17.1.1985 Tunçay, a. g. e. ss. 122-123. Fakat Sovyet Dışişleri yetkilisi Karahan 11 Ocak 1921 de Enver Paşa'ya Anadolu'da ikilik çıkarmaktan sakınmasını ihtar etmiştir: Sami S. Karaman, İstiklâl Mücadelesi ve Enver Paşa, İzmit, 1952, s. 109.

(56) Mustafa Suphi ve arkadaşlarının Kars'a gelişi ve görüşmeleri için bkz. Karabekir, İstiklâl Harbimiz, ss. 852 - 853.; Bayur, «Mustafa Suphi ve» ss. 646 - 650.

(57) Sonyel, a.g.m. s. 700.

(58) Bu konuda İsmet Paşa; Karabekir'e gönderdiği telgrafa «Gelen Rus heyeti bir elçilik heyeti değil, ülkemizde teşkilat kurarak.. yönetimi üstüne almaya görevli bir heyet görünüşünü veriyor» demektedir: Karabekir, İst. Harbimiz, ss. 815 - 816.

(59) Sonyel, a.g.m. s. 701.

(60) Tevetoğlu, a.g.e. ss. 303 - 305; Harris, a.g.e. ss. 115 - 116.

hükümetini Çiçerin ve Celâlettin Korkmanof temsil ediyorlardı (75). Her iki taraf 24 Ağustos 1920'de parafe edilen anlaşma tasarısını görüşmelerin özü olarak almayı kabul ederler. Görüşmelerde Çiçerin Gümrü Antlaşmasını artık işbaşında olmayan Taşnak yönetimi tarafından imzalandığı gerekçesiyle reddeder. Misak-ı Milli'ye de karşı çıkarak Batum'un Türk sınırları içine girmesini kabul etmez. Türk heyeti Misak-ı Milli'den taviz vermeye yanaşmaz. Bunun üzerine görüşmeler tekrar çıkmaza girer (76).

Bu sırada Moskova'da bulunan Enver Paşa arabuluculuk yapmak amacıyla Türk heyetine Batum'dan vazgeçerek biranönce Sovyetler'le bir antlaşma imzalamalarını teklif eder. Fakat Türk heyeti Misak-ı Milli ve Gümrü Antlaşmasında direnir (77).

Moskova görüşmelerinin çıkmaza girdiği bir sırada Batum'da Türk ve Kızıl ordunun karşı karşıya gelmesi üzerine (78), Stalin Türk heyetiyle tekrar görüşür. Bu görüşmelerde Misak-ı Milli'nin Sovyetler tarafından kabul edilmesi ve Batum'a muhtariyet verilmek şartıyla Gürcistan'a bırakılması konusunda anlaşmaya varılır (79). Bundan sonra devam eden görüşmeler sonunda Moskova Antlaşması'nın ana hatları üzerinde görüşbirliği sağlanır. 18 Mart 1921'de antlaşma imzalanmasına rağmen taraflar bu tarihi 16 Mart 1921 olarak ilân ederler (80).

Türk heyeti ittifak konusu üzerinde ısrar ettiyse de yukarıda izah edilen sebeplerden dolayı Sovyetler ittifaka yanaşmamışlardır. Sonuçta dostluk antlaşması imzalanabilmiştir.

Moskova Antlaşması Sovyet hükümetine İngiltere'ye karşı yeni bir dosti kazandırıyordu (81). Böylece Sovyetler güney sınırlarını güven altına almış oluyorlardı. Buna karşılık Sovyetler Birliği Sevres Antlaşmasını tanımayıp Misak-ı Milli'de belirtilen sınırlar içindeki Türkiye'yi tanıyorlardı. Ancak Batum ve çevresi muhtariyet verilmek şartıyla Sovyet Gürcistanı'na bırakılacaktı. Ankara hükümeti bu antlaşma ile Doğu sınırlarını güven altına aldığı gibi batı ülkelerine karşı Sovyet desteğini elde etmiştir. Diğer taraftan antlaşmanın 8. maddesi iki taraf arasında tam bir

(75) Cebesoy, y.a.g.e., ss. 189 - 190.

(76) Tengirşek a.g.e. ss. 208 - 209.

(77) Tengirşek, a. g. e., ss. 210-211; Bu konuda Enver Paşa'nın Cemal Paşa'ya yazdığı mektup için bkz. H. Cahit Yalçın, «Tarihi Mektuplar» Tanin, 24.10.1944.

(78) Batum meselesi için bkz. Karabekir, İst. Harbimiz, s. 868 - 878.

(79) Görüşme için bkz. Tengirşek, a.g.e. ss. 211 - 215.

(80) Tengirşek a. g. e. s. 217. Antlaşma metni için bkz. Düstur, III. Tertip, C. 2 ss. 102. Soysal a.g.e., ss. 32 - 38; Karabekir, İst. Harbimiz, s. 886 - 891; Tengirşek a.g.e. ss. 277 - 287.

(81) Mehmet Gönlübol ve Diğerleri, Olaylarla, Türk Dış Politikası 1919 - 1973, C. I., 5. B. Ankara, 1982, s. 29

itimadın bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu maddeye göre; taraflar kendi ülkeleri üzerinde diğer devletin hükümetini devirmek amacını güden teşekküllerin kurulmasına ve çalışmasına müsaade etmeyecektir.

Moskova Antlaşmasının imzalandığı gün Sovyetler İngiltere ile istediği ticaret anlaşmasını yapmıştır. Bu sebeple antlaşmadan sonra Sovyetler'in Türkiye'ye yaptıkları yardımlar da artmıştır (82).

Dostluk antlaşmasının imzasına ve yapılan yardımlara rağmen, Türk-Sovyet münasebetleri sağlam bir güvenlik havasına girememiştir. Çünkü M. Kemal Paşa; «bizim Ruslar'la olan münasebet ve muhademetimiz ancak iki müstakil devletin ittifak ve ittifak esaslarıyla alâkadadır» diyerek, (83), Sovyetler'le olan münasebetlerle Komünizmin Anadolu'ya sokulması meselesini birbirinden ayırmış ve komünizme karşı gelmiştir (84). Halbuki Sovyetler Türk Milli Mücadelesine yardım ederken bunu bir «proleter» ihtilâli» haline getirmek amacıyla büyük çaba sarfetmişlerdir. Buna karşılık Ankara hükümeti savaş alanlarında gücünü gösterdikçe komünizme karşı sert tedbirler alarak Anadolu'da Sovyetler'in güdümünde bir yönetim şeklinin kurulmasını önlemiştir.

SONUÇ

Türk-Rus münasebetleri yüzyıllarca mücadelelerle geçmesine rağmen I. Dünya Savaşı sonunda iki ülke arasındaki düşmanlık yerini yakın bir dostluk ve itimada terketmeye başlamıştır. Çünkü 1917'de Rusya'da iktidarı ele geçiren Bolşevikler, bir yandan içerde yeni rejimi yerleştirmeye çalışırken, diğer yandan da dış müdahalelerle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu sebeple Sovyetler Birliği çevresinde bir güvenlik kuşağı oluşturmak amacıyla diğer komşuları ile olduğu gibi Türkiye ile de dostça münasebetler kurdu. Türkiye'ye bu şartlar altında yaklaşan Sovyetlerin esas amacı Anadolu'da kurulacak yeni rejimi bolşevik sistemine dönüştürmektir. Sovyetler Birliği Anadolu'da başlayan milli harekete bu açıdan bakmış ve bu konudaki ümitlerini bütün Milli Mücadele boyunca devam ettirmiştir. Milli Mücadeleye karşı Sovyetler'in bakışı ve yardım elini uzatmasının temel noktası da bu olmuştur.

Mondros Mütarekesinden sonra İtilâf devletlerinin ve Yunanistan'ın işgaline uğrayan Türkiye için Sovyetlerden siyasi ve ekonomik yardım

(82) Sovyet yardımları için bkz. Alptekin Müderrisoğlu, *Kurtuluş Savaşının Mali Kaynakları*, Ankara, 1974, ss. 541-549.

(83) Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri C. III*, Ankara, 1954, s. 21.

(84) Bu konuda M. Kemal Paşa'nın B.M.M.'inde 22.1.1921 tarihinde yaptığı konuşma için bkz. T.B.M.M. *Gizli Celse Zabıtları*, C. I, ss. 333-335.

- Bayur, Y. Hikmet; «Türkiye Rusya Münasebetleri», Adalet, 5 - 25 Ocak 1965.
; «Birinci Genel Savaşın Sonra Yapılan Barış Antlaşmalarımız II», Belleten, C. XXX, S. 117.
; «Mustafa Suphi ve Milli Mücadeleye El Koymaya Çalışan Başlı Dışarda Akımlar», Belleten, C. XXXV, S. 140.
; «Kuvayi Milliye Devrinde Atatürk'ün Dış Siyasa ile İlgili Bazı Görüş ve Davranışları», Belleten, C. XX, (Ekim 1956).
; «Mustafa Suphi Olayı», Milliyet, 12 Haziran 1972.
- Benningsen, Alexandra; «Kafkaslarda Müslüman Gerilla Savaşı 1918 - 1923» Çev. Akın Kösetorun, O.D.T.Ü. Asya Afrika Araştırmaları Grubu, Ankara, 1984.
- Çoruhlu, Samih; «İstiklal Savaşında Komünizm Faaliyeti», Yeni İstanbul, 16 - 25 Mayıs, 1 - 17 Temmuz 1966.
- Jaschke, G.; «1919'dan 1922'e Kadar Türk - Rus Münasebetlerinde Komünizmin Rolü», Yeni İstanbul, Çev. : N. E. Yalçıntaş, 19 - 23 Ağustos 1964.
- Saray, Mehmet; «Atatürk'ün Sovyet Politikası», İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi. Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul, 1981.
- Sonyel, Salâhi R.; «Kurtuluş Savaşı Günlerinde Doğu Siyasamız», Belleten, C. XLI, S. 164, (Ekim 1977).
- Tekeli, İlhan - İkin Selim; «Kurtuluş Savaşında Talat Paşa ile Mustafa Kemal'in Mektuplaşmaları», Belleten, C. XLIV, S. 174, (Nisan 1980).
- Toker, Metin; «Solda ve Sağda Vuruşanlar», Milliyet, 11 Mayıs 1971.
- Ünal, Tahsin; «İlk Türk - Bolşevik Münasebetleri», Tarih Mecmuası, S. 8, (Eylül 1967).
- Yalçın, H. Cahit; «Tarihi Mektuplar», Tanın, 24 Ekim 1944.

YAHYA KEMÂL'DE TABİAT VE SONSUZLUK DUYGUSU İLE MASAL UNSURLARI

Öğr. Gör. Mustafa ÖZBALCI *

Çocukluk yıllarına ait intiba ve tesirlerin, insanın hayatı boyunca devam ettiği noktasında, bugün artık bütün sanat teorisyenleri ve psikoloji bilginleri birleşmektedirler. İnsan karakteri, doğuştan gelen temâyüllerle, onun içinde yetiştiği sosyal çevreden aldığı intibaların karşılıklı tesirleri neticesinde şekillenmekte ve çocuklukta kazanılan alışkanlıklarla alınan tesirler, insanın yakasını ömrü boyunca bir daha bırakmamaktadır. Bu durum, büyük şâir Yahya Kemâl için de sözkonusudur. Onun bugün bilinen kimliği ve karakter yapısı ile ortaya çıkışında da, çocukluğunu içinde geçirdiği sosyal çevre ve bilhassa yetişme tarzı, aldığı terbiye ve eğitim, çok önemli bir rol oynamıştır.

Yahya Kemâl, bir serhad çocuğudur. Bir imparatorluğun yağmasının tutuşturduğu serhad şehirlerinden birinde, yangının henüz tam mânâsıyla evlere sıçramadığı yıllarda, bir Balkan şehri olan ve bugün de hâlâ Türk ve müslüman kalabilen Üsküp'te dünyaya gelmiş (2 Aralık 1884); inançlı ve titiz bir annenin kontrolünde Türk-islâm terbiyesinin esaslarına uygun bir eğitim anlayışı içinde büyütülmüş, çocukluğunu ve hattâ gençliğinin ilk yıllarını Türklüğün ve müslümanlığın o yıllarda çok yoğun bir şekilde yaşandığı «Balkan şehirlerinde» geçirmiştir. Onun doğduğu ve çocukluğunu yaşadığı devir, aynı zamanda, imparatorluğun maddî ve mânevî mağlûbiyetlere, toprak kayıplarına uğradığı bir döneme rastlar. Öte yandan, geleceğin bu büyük şâiri, Tanzimat'tan başlayarak Batılılaşma yolunda yapılagelen ve bizi millî şahsiyetimize, tarih ve kültürümüze yabancılaştıran çalışmaların rûhunda açtığı yaralarla da doludur. Bütün bunlar, içinde ince bir sızı hâlinindedir.

Bütün bu sebeplerle Yahya Kemâl, doğduğu ve büyüdüğü şehir sınırlarımızın, kendisi ise yaşanan devrin ve resmî mahfellerin dışında, mâziye sığınarak tatmin olmaya çalışan husûsî bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Onun sohbetlerine, nesirlerine ve pek çok şiirine, millî geçmişe hayranlık ve hasret duygusunun hâkim olması da bu yüzdendir. (1)

(*) Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

(1) Mustafa ÖZBALCI, Yahya Kemâl ve Zaman Karşısında Duygulanış, Türk Kültürü Dergisi, Sayı: 266, Haziran 1985.

Koskoca Osmanlı İmparatorluğunun son zamanlarında, onun yıkılışını ifâde eden acı olayların içinde ve o imparatorluğun geçmişi ile ilgili yiğitlik ve kahramanlık hikâyelerini dinleyerek büyümüş olan şâir, görüp yaşadıklarıyla dinlediklerinin rûhunda yarattığı büyük ıstırap ve ümitsizliği, şanlı ve güzel eski günleri hatırlamak suretiyle telâfiye çalışır. Çöken âlem, onun şiirlerinin aynasında ebedî akisler bırakarak kaybolur. Kuğunun son şarkısı kadar hüznü ve güzel olan bu şiirlerde, mâzimizin en değerli tarafları san'atın ihtişamı içinde parlar. (2)

Yahya Kemâl'in bir bakıma hayatının hikâyesi demek olan ünlü Açık Deniz şiiri :

Balkan şehirlerinde geçerken çocukluğum,
Her lâhza bir alev gibi hasretti duyduğum.
Kalbimde vardı Byron'u bedbaht eden melâl;
Gezdim o yaşda dağları, hulyâm içinde, lâl.

mısraları ile başlar. Öyle görülüyor ki, şâir, tabiatın gözalıcı manzaraları ile de ilk defa, çocukluğunun geçtiği «**Balkan şehirlerinde**» karşılaşmış, içinde «**Byron'u bedbaht eden melâl**» ile dağlarda gezmiş; şiirin devamında söylediği gibi, «**Rakofça kırlarının hür havasını**» teneffüs etmiştir. Şâir, içini «**her lâhza bir alev gibi**» yakan hasret ve melâli dindirmek için de tabiata, dağlara ve kırlara sığınmıştır.

Onun şiirlerinde bütün haşmetiyle yer alan en mühim tabiat unsuru, hiç şüphesiz denizdir. Denizle, gökyüzünün «**kurşunla örtülü** olduğu «**bir med zamanı**» karşılaşan şâir, denizi «**bin başlı ejder**» e benzetir. Kükreyip coşması ile etrafındaki her şeyi kaçırıp deniz meydan ve manzaraya tek başına hâkim olur. «**Âsi ve bağı hûn**» dur. Bu hâliyle deniz, isyankâr ve kan dökmekten hoşlanan bir insanı andırır. Ejder bir masal kahramanıdır. Masalarda bir solukta ülkeleri, dağları, tepeleri yutup yok eden, etrafına korku salan devlerden, ejderlerden sözedilir. Şâir, korkunç dalgaları ile kükreyip coşarak sahile doğru gelen denizi tasvir ederken, bu masal unsurundan başarıyla faydalanmaktadır. Bu deniz-ejder benzetmesinden başka, **Açık Deniz** şiirinde masallara has başka söyleyişler, benzetişler, zaman ve mekân bakımından belirsizlikler de vardır. Böylece şâir, gerçekliği, görüp yaşadıklarını, masala has kelime ve söyleyişlerle şiirin büyüklüğüne başarıyla yansıtılmış oluyor. Öte yandan, bir med zamanı kabarışı, coşup kükreyişi ile bir masal ejderine benzettiği denizin köpük köpük dalgalarındaki devamlı çağıldayışta, onların «**sonsuz ufuktan o coşkun geliş**» lerinde bir tatminsizliğin, bir sonsuzluk arayışının özlemine sezen şâir, rûhu ile deniz ve Türk târihi arasında derin mânâlı bir münâsebet bulur. Ona göre Türk târihinde bir akış vardır. İnsan rûhu da son-

(2) Prof. Dr. Mehmet KAPLAN, Şiir Tahlilleri I, 4. bs., İstanbul 199 s. 181

suzluk iştıyaki ile doludur; insan varlığını aşmak ister. Yahya Kemâl, Türk akıncılarında da sonsuza gitme arzusu gördüğü için, onları yücelten şiirler yazmıştır. **Akıncı'da, Mohaç Türküsü'nde, O Rüzgâr'da** hep, Türk akıncılarının korkusuzluğunu, cengâverliğini, onların sonsuzluk arayışlarını dile getirir. **Açık Deniz'de** işlenen fikir de aynıdır. Bu şiirde deniz, sonsuzluğun sembolüdür. Şâir, deniz ile rûhu ve Türk târihi arasında bu bakımdan benzerlikler ve yakınlıklar bulur. Dedelerinin toprağı olan «**Rakofça kırlarının hür havâsını**» alarak büyümüş olan şâir, şimdi o topraklar elimizden çıktığı için, «**akıncı cedlerinin ihtirâsını**» duyar. «**Her yaz şimâle doğru asırlarca bir koşu**» yapan akıncı cedlerinin sesi, bağrında hâlâ bir akis gibi uğuldar. Fetihler bitmiş, hudutlar daralmıştır, ama yine de rü'yâsına «**her gece bir fâtilhâne zan**» girmekte, «**Hicretlerin bakıyyesi hicranlı duygular, mahzun hudutların ötesinden akan sular**» gönlünde «**hep o zanla beraber çağıldamaktadır.**» (3)

Yahya Kemâl'in şiirlerinde en çok kullandığı kelimeler hayâl veya hayâlle ilgili kelimelerdir. O böylece, pek sevmediği realiteden, hâlihazırdan uzaklaşmış duygu ve hayâllerle gönlünün huzur duyacağı yeni bir iklim yaratır. Bunu yaparken masaldan, masalla ilgili unsurlardan da bolca faydalanır. Meselâ, rahmetli Mehmet Kaplan Hocamızın dediği gibi, insandan, ruhtan hareket etmek suretiyle, tabiatı da beşerî bir plâna sokar. Tabiat asla tek başına bir değer ve mânâ ifâde etmez. Tabiatı temâşâ eden ve duyan, insandır. Doğru yol, tabiatı insana değil, insandan tabiata gitmektir. İnsan tabiatı, kendi duygusu ve hayâli ile kavıyor. Bu kavrayışla tabiat canlanıyor ve beşerî bir değer kazanıyor. (4) Yahya Kemâl **Açık Deniz, Nazar, Hehlika Sultan, Hayâl Şehir, Gece, Deniz Türküsü** vb. pek çok şiirinde, çeşitli masal unsurlarını da başarıyla kullanmak suretiyle gözâlicî tabiat manzaraları çizer ve bunları, şiirlerinin en hâkim çizgileri olarak takdim eder. O şiirleri o kadar güzel ve büyüleyici yapan sırrı, her şeyden önce Yahya Kemâl'in tabiatı bu derece derinden duymuş ve kavrayışında aramak lâzımdır.

«**Deniz Türküsü**» adlı şiirde deniz, «**Açık Deniz**» e nispetle daha müşfik ve cana yakın bir tabiat unsuru olarak yer almaktadır. Şâir bu şiirinde, gökyüzünün yıldızlarla kaph olduğu bir gecede yapılan bir deniz yolculuğunu, «**güzel bir masala**» benzeter :

Daldığın mihveri, gittikçe, sarar başka ziyâ;
Mâvidir her taraf, üstün gece, altın deryâ...
Yol da benzer hem uzun, hem de güzel bir masala
O saatler ki geçer başbaşa yıldızlarla.

(3) OZBALCI, a.g.y.

(4) KAPLAN, a.g.y.

Güzel masalarda insana huzur veren bir taraf vardır. İnsan bu tür masalların bitmesini hiç istemez; bitince de hayıflanır, üzülür. Bu şiirde de, rûhu ile deniz arasında tam bir uyum olduğunu gören şâir, sabah olmasını ve «**hilkatin gördüğü rü'yâ**» olarak nitelediği deniz yolculuğunun bitmesini istemez. Mehtaplı bir gecede ve yıldızlar altında yapılan bu masal yolculukta deniz, «**hür bir mâvilik**» tir ve şâir onun bittiği «**son hadde kadar**» gitmek ister. Deniz onda ebedîlik ve kendini aşma duyguları uyandırır.

Yahya Kemâl'de denizin, bir tabiat unsuru olarak aynı duyguları uyandıran bir başka şiiri de «**Uçuş**» tur.

Üstünde gök, sürekli bulutlarla, yüklüdür;

Altında gür deniz ki ezelden köpüklüdür.

gibi mısraların yer aldığı bu şiirde, sayısız dalganın birbirini sürekli kovalamasından çıkan çalkantı ve denizin «**hiç durmayan gürültüsü**», hoş giden «**bir türkü**» ye benzetilir. Görülen manzara ve duyulan ses, şâirin içini «**Hulyâyı dâimâ uçuran duygular**» la doludur ve şâir, «**çelikten kanatlı kuş**» olarak nitelediği rûhunun kanatlanıp «**hür gökte, hür denizde, hür ufuklara**» uçtuğunu söyler :

Bir rûhu besliyen hava yalnız yukardadır.

Hulyâyı dâimâ uçuran duygulardadır.

Yalnız bu katta mümkün olur dâimâ uçuş.

Her hamlesiyle, rûh, o çelikten kanatlı kuş,

Ufkunda bir dakika görünmeksizin kara,

Hür gökte, hür denizde uçar, hür ufuklara.

Görülüyor ki şâir, görünenden görünmeyene, müşahhasan mücerrede yönelmekte, yıldızlı ve mehtâblı bir tabiat manzarası, onda, deniz imajı etrafında gelişen bir hürriyet ve sonsuzluk düşüncesi doğurmaktadır. Şâirin daha pek çok şiirinde önemli bir tabiat unsuru olarak yer alan deniz, onun gönlünde her defasında değişik duyguların filizlenmesine yol açar. «**Gezinti**» adlı şiirde, kayıkla yapılan bir deniz yolculuğunu hikâyeye eder. Burada, «**Kandilli'den Çubuklu'ya**» kayıkla yapılan bir gezinti sözkonusudur. Bu yolculukta da etrafta küreklerin çıkardığı sestense başka ses duyulmamaktadır.

Yalnız kürek sadâsı gelen bir kayıktayız.

diyen şâirde, sürüp giden bu kürek sesleri, bir şüphe ve tereddüt duygusu da uyandırır ve şâir :

Bizler mi vakti hoşça geçirmekteyiz bugün?

Şüphem budur : Vakit mi geçirmektedir bizi?

diye sorar. Çünkü, kürek seslerindeki monotonluk, boşluğunda sınırı olmayan gökyüzü ve uzayıp giden zaman, insanda tezâdlı fikirler meydana getirir. Ancak, bir «Eylül ferahlığında» yapılan bu gezintide deniz ve mehtâb, şâirin şüphe ve tereddütlerini siler götürür. Kederlerinden uzaklaşan şâir, ferahladığını hisseder ve geçmişi, geleceği hiç düşünmeden, içinde bulunduğu hâlin sürüp gitmesini ister. Çünkü Boğaz'ın mehtâblı bir gecedeki manzarası, gözlerini kamaştırmakta, onu huzura kavuşturmaktadır. Aşağıdaki mısralarla biten bu güzel şiirin son mısraı olan «**Âheste çek kürekleri mehtâb uyanmasın?**», hâlden memnun oluşan bir ifâdesidir.

Silkin ve sâkin ol! dedim, âvâre gönlüme,
Artık kederli hisleri bir bir içinden at!
Eylül ferahlığında giderken Çubuklu'ya,
Geçmiş, geçen veyâ gelecek vakti duymadan,
Âheste çek kürekleri mehtâb uyanmasın!

«**İstanbul güneş altında ve poyrazda güzeldir.**»⁽⁵⁾ diyen Yahya Kemâl için İstanbul, bütün bir tabiat demektir. Birbirinden güzel semtleri, gözalcı mevsimleri ve Boğaziçi'siyle İstanbul, şâirin en güzel duygularının kaynağı olmuştur. Onun için Boğaz, sisli bir havada yeşillikler içinde akıp giden bir «**Firuze nehri**» dir. Bu görünümüyle şâir İstanbul'u ve Boğaz'ı, dünyâda hiçbir yere benzetemez; «**Siste Söyleniş**» şiirinde, yalnız «**Eylül sonunda İsviçre gölleri**» nin böyle güzel olabileceğini söyler :

Benzetmek olmasın sana dünyâda bir yeri;
Eylül sonunda böyledir İsviçre gölleri.

Yahya Kemâl'in «**Hayâl Şehir**» adlı şiirinden anladığımıza göre, güneş batarken Cihangir'den Üsküdar'ı seyretmek, bir güzel rü'yâyâ dalmak gibidir. Çünkü, bu saatlerde, şâire göre «**Nice yüz bin senedir şarkın ışık mimarı**» olan güneş, bütün târihî güzellikleri ve gönüllere huzur veren ilâhî manzarası ile hayâlî bir şehir inşâ etmektedir :

Git bu mevsimde, gurup vakti, Cihangir'den bak!
Bir zaman kendini karşıdaki rü'yâyâ bırak!
Başkadır çünkü bu akşam bütün akşamlardan;
Güneşin vehmi saraylar yaratır camlardan.

İstanbul'un çeşitli köşeleri Yahya Kemâl'de, bilhassa mehtâblı gecelerde, oldukça güzel ve orijinal hayâller uyandırmakta, bu hayâller de şâire en güzel duyguların kapısını açmaktadır. Meselâ, Kandilli'de herkesin uykuda olduğu mehtâblı bir gecede kayık safâsı yapan şâire, ka-

(5) H. Vehbi ERALP, Yahya Kemâl için, İstanbul 1959, s. 10.

yığın gece denizde bıraktığı izler, gümüşlendiği için parlayan bir yol gibi görünür ve şâir «Gece» adlı şiirinde :

Kandilli yüzerken uykularda
Mehtâbı sürükledik sularda.
Bir yoldu parıldayan, gümüştten,
Gittik... Bahs açmadık dönüştten.
Hulyâ tepeler, hyaâl ağaçlar...
Durgun suda dinlenen yamaçlar...

gibi, orijinal buluş ve benzetmelerin yer aldığı mısralar ile, sanki usta bir ressamın elinden çıkmış hissini veren hârikulâde güzel tablolar çizer. Şiirlerinde ön plânı şekle değil, duyguya veren Yahya Kemâl'i elbet tam bir parnasyen saymak mümkün değildir. (6) Ancak onun, çeşitli tabiat görüntülerini bir tablo gibi verişi ile, zaman zaman parnasyenlere çok yaklaştığı söylenebilir.

Şiirlerinde insan-tabiat kompozisyonunu başarıyla gerçekleştiren Yahya Kemâl, «Eylül Sonu» adlı şiirinde, hüziin verici sonbahar manzaraları ile fâni oluş arasında münâsebet kurar ve İstanbul'un bir semtini, sâdece Kanlıca'yı sevmek için bile insan ömrünü kısa bulur :

Yalnız bu semti sevmek için ömrümüz kısa...

Yazlar yavaşça bitnese, günler kılmasa...

diyerek üzüntülerini ifâde eder. Bu mısralarda, İstanbul'un güzelliklerinden edebiyen ayrılmak istemeyen, İstanbul'a âşık bir ruhun çok samimi bir arzusu dile gelmektedir.

İstanbul'da tabiatın bir bahâr mevsiminde aldığı güzel görüntüler, «Moda'da Mayıs» şiirinde şafak, çiçekler, çemenler, bahâr ve Mayıs ayı, seven kadın ve seven erkek, anne toprak, râyiha, yaprak, bahâr örtüsü gibi motifler, güzel buluş ve benzetmelerle şiirleştirilir. Bu şiirde şâiri ilk harekete geçiren, bahârı odasında hissetmesidir. Bir bahâr sabahı şafaktan önce uyanan şâirin içini, Mayıs çiçeklerinin ılık rüzgârla çevreye yaydığı güzel kokular doldurur. Bundan derin bir haz duyan şâir, âdetâ büyülenir; «seven kadınla seven erkeğin visâli» ndeki lezzeti duymuş gibi olur ve artık yok olmaktan korkmaz. Çünkü, «anne toprak» ın sürekli sevgisini duymaya başlamıştır :

(6) Adile AYDA, Yahya Kemâl'in Kendi Ağzından Fikirleri ve Sanat Görüşeri, Ankara 1962, s. 54.

Şafaktan önce uyandım, bahâr odamdaydı.
Mayıs, çiçekleri etrâfa öyle bir yaydı
Ki varlığım büyülenmişti en derin haz'la
Cihanda lezzet alınmaz bu duygudan fazla.
Seven kadınla seven erkeğin visâli gibi,
Bütün saâdet olan mevsimin bu hâli gibi,
Sürekli sevgiyi duydukça anne toprak'tan.
İçimde korku nedir kalmıyar yok olmaktan.

«Ses» şiirine tabiat, şâirin gönlünde artık küllenmeye yüz tutmuş bir eski aşkı depreştiren bir unsur olarak girer. «Aşk Hikâyesi» adlı şiirde ise, mor dağları ile Yakacık, deniz ve «şûh adalar», şâirin gönlüne yeni bir aşkın ilk tohumlarını düşürürler :

Bir taraftan Yakacık, mor dağlar...
Bir taraftan da deniz, şûh adalar...
O gün ömrümde, kader,
Gececek aşkı resimleştirmiş
Bu güzel çerçevede.

Yahya Kemâl'in sonsuzluk duygusunun en geniş mânâda dile getirildiği bir başka güzel şiiri de, «Deniz» adını taşır. Deniz ve ufuk, tıpkı hayâl ve rü'yâ gibi, onun şiirlerinde en çok kullanılan kelimelerdendir. Denizdeki sonsuzluk ve uğultulu çalkantıdan çok hoşlanan şâir, rûhundaki sınırsızlık ve sonsuzluk arzusunu geniş tabiata ve bilhassa denize açılmakla tatmin etmek ister gibidir. Suların çoğalttığı ışıklar ve denizin uyandırdığı hayâllerle duygularını yönlendirir. İnsan hayâllerinin sonu gelmez ve insan hayâleriyle realiteyi aşmak, arzularının, hiç olmazsa hayâllerde gerçekleştiğini görmekten hoşlanır. «İnsan âlemde hayâl ettiği müddetçe yaşar.» diyen Yahya Kemâl, dâima geniş bir çevre arayan, genişlemekten, engine açılmaktan hoşlanan, darlığı sevmeyen, hayâllerleriyle hep yeni ve güzel iklimler yaratan bir şâirdir. «Deniz» şiirinde :

Gel kurtul o dar varlığının hendesesinden!
diyor Bu, insanın kendisini ve realiteyi aşma isteğinin bir ifâdesidir. Şâir, yalnızdır ve şehirde sıkılmıştır. Denize açılır ve denizde sonsuzlukla yüz yüze gelir. Orada «Fânileri gökten ayıran perdeye» değer. İnsanla sonsuz mâvilikler arasında bir perdenin varlığını düşünen şâir, o perdeyi yırtmak, delmek ister gibidir. Buradaki «gök» kelimesini Tanrı mânâsıyla almak da mümkündür. Bu takdirde şâir, ebedî ve sonsuz varlığa, yâni Tanrı'ya erişme arzusunu dile getiriyor demektir.

Bir gün deniz ölgündü. Bir oltayla balıkta,
Kuşlar gibi yalnız, yapayalnızdım açıkta.
Şehrin eleminden bir uzak merhaledeydim,
Fânileri gökten ayıran perdeye değdim.

Gittikçe daha coşkun ve daha engin bir hâl alan binlerce dalganın çıkardığı ses ve denizdeki korkunç nâmütenânîlik, şâire bir an ölümü hatırlatır; deniz onu âdetâ ölüme çağırır ve şâir ürperir. Tabiattaki sonsuzluk onu korkutur. Ancak, bir başka şiirinde, «Rindlerin Ölümü» nde, ölümü, bir bitiş, bir yok oluş olmayıp sonsuzluğa, ölümsüzlüğe geçiş olarak nitelemiş olan şâir :

«Mâdem ki deniz rûhuna sır verdi sesinden,
Gel kurtul o dar varlığının hendesinden!»

demek suretiyle, ölümün sınır olduğuna dâir yaygın fikri, bir defa daha aşar. Ölüm, bir bakıma varlığın kırılıp parçalanması, rûhun hürriyetine kavuşmasıdır; ölüm sonsuzluğa geçiştir, ebedî hayata yöneliştir. İçi bu düşüncelerle dolan şâir, yine sonsuzluk duygusuna ulaşır, sonsuz ve sınırsız olmanın verdiği zevkle coşar. Hattâ bu coşkunlukla aşkı, sevgilisini bile unutmak ister. Çünkü deniz ona, «Boynundan o cânan dediğin lâşeyi silk, at!» demektedir. Tanpınar, aşkı, «rûhun ebediyete doğru yaptığı geniş hamle» olarak târif eder. (7) Yahya Kemâl'in «Deniz» şiirinde, aşkla sonsuzluk arasındaki münâsebeti de hatırlattığını, yeri gelmişken söylemeliyiz. Hattâ şâir, «Son zevkin eğer aşk işe ummâna karış, tat!» demek suretiyle, varlığını aşmanın, sonsuz ve sınırsız olduğunu hissetmenin verdiği zevkle, «cânân» a (lâşe) sıfatını vermekte, sonsuz ve sınırsız olma duygusunun verdiği zevki, aşkın yerine koymaktadır. Onun rûhunun huzur bulabileceği mekân, «ummân» dır, engin denizlerdir. Rûhuna, bunu hissetmenin verdiği zevkle seslenir :

Aldanma ki sen bir susamış ruh, o bir aç;
Sen bir susamış ruh, o bütün ten ve biraz saç.
Ummâna çıkar burda bugün beklediğin yol,
At kalbini girdâba, açıl engine, rûh ol!

Yahya Kemâl rûhu için hep yeni ufuklar arayan bir şâirdir. Ona göre huzur, ufukların ötesindedir ve rûhunun aradığı teselliye ancak deniz ufkunda bulabileceğine inanır. «Ufuklar» adlı şiirinde şunları söyler:

Rûh ufuksuz yaşamaz.
Dağlar ufkunda mehâbet,
Ova ufkunda huzûr,
Deniz ufkunda tesellî duyulur.
Yalnız onlarda bulur rûh lezzetini.

Denizin önemli bir tabiat unsuru olarak yer aldığı bir başka şiirinde, «Deniz Türküsi» nde, şâir, «Dolu rüzgârla çıkıp ufka giden yelkenli» ile birlikte bir yolculuğa çıkar. Yolculuk bir akşam üstü başlamıştır. Ancak,

(7) Ahmet Hamdi TANPINAR, Yaşağım Gibi, İstanbul 1970, s. 104.

varılacak ye varış zamanı belli değildir. Bir vesile ile yukarıda da söylediğimiz gibi, yolculuğun uzun ve güzel bir masala benzetildiği bu şiirde de, zaman ve mekândan kurtulma isteği ile sonsuzluk duygusu, yine deniz imajı etrafında dile getirilir. Bu masal yolculukta vakit ilerledikçe yıldızlar ve gökyüzü, şâire bir başka âlem hayâl ettirirler. Şâir, «**hayâlinde doğan âleme yaklaştıkça**» yüceldiğini, küçüklükten kurtulduğunu hissederek eder : .

Dolu rüzgârla çıkıp ufka giden yelkenli!
Gidişin seçtiğin akşam saatinden belli.
Ömrünün geçtiği sâhilden uzaklaştıkça
Ve hayâlinde doğan âleme yaklaştıkça,
Dalga kıvrımları ardında büyür tenhâlık,
Başka bir çerçevedir, gitgide, dünyâ artık.

Şâir, şiirin devamında, artık hep «**başka bir çerçeve**» olan bu dünyâda kalmak ister. Ancak bu, «**hilkatin gördüğü rü'yâ**» dır. Biraz sonra şafak sökecek. bu masala benzeyen güzel yolculuğun sonu gelecek, «**gök ve deniz saltanatı**» açık seçik görünecektir. Bu ise, realite ile yüzyüze geliş demektir. Realitede ise sonsuzluk yoktur, o sınırlıdır. Bu sebeple şâir, neş'esini artıran sarhoşluktan, yâni gördüğü rü'yâdan uyanıp, gideceği yeri ve yolu sorup öğrenmek istemez. Bu masallara has bilinmezliklerden âdetâ hoşlanır. «**Korkunç uçurum zannedilen boşluk**» da onu ürkütmez. Çünkü, «**tabiatte biraz ilâh olduğunu**» duyan rûh, korkuyu yener, varlığının zevkine erer :

Daldığın mihveri gittikçe sarar başka ziyâ.
Mâvidir her taraf, üstün gece, altın deryâ...
Yolda benzer hem uzun, hem de güzel bir masala
O saatler ki geçer başbaşa yıldızlarla.
Lâkin az sonra leziz uyku bir encâma varır;
Hilkatin gördüğü rü'yâ biter, etraf ağarır.

.....

Girdiğin aynada, geçmiş gibi diğer küreye,
Sorma bir saniye, şüpheyle, sakın : «Yol nereye?»
Ayılıp neş'eni yükseltici sarhoşluktan,
Yılma korkunç uçurum zannedilen boşluktan!
Duy tabiatte biraz sen de ilâh olduğunu,
Rûh erer varlığının zevkine duymakla bunu.

Şâir, yıldızlarla başbaşa geçen saatlerden o kadar memnundur ki, kendisini bir başka küredeymiş gibi hisseder ve hayatın çirkin gerçeklerinden uzak bir mekânda, denizde, yıldızlar altında yapılan bu rü'yâ kadar güzel yolculuğun bitmesinden, büyüünün bozulmasından korkar. Gittiği yeri ve yolu bilip tanımasa da, bu yolculuğun «**hür mâviliğin bittiği son hadde kadar**» sürmesini ister :

Yürü! Hür mâviliğin bittiği son hadde kadar!...

Etrâfı daha güzel görmek isteyenler, yüksek bir yere çıkarlar. Yahya Kemâl, Süleymâniye Câmii'nin yüksek bir tepe üstüne yapılmış olmasını bile, «sonsuzluğu her yerden iyi» görebilmek gibi güzel bir sebeple açıklar :

Görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi,
Seçmiş İstanbul'un ufkunda bu kudsi tepeyi.
mısralarının mânâsı budur.

Rûhu dâimâ ufuklarla yarışmak, sonsuz olma duygusunun coşkunluğu ile dolmak isteyen Yahya Kemâl'e göre, İstanbullu bir güzel kadını, ırkı, kendi iklimine benzer yaratırken bile, «Kaç fethe koşan tuglar ufuklarla yarışmış» tır. «Bir Tepeden» adlı şiirinde bu düşüncelerini açıklayan şâir, «Akıncı» da, yeni bir zafer sarhoşluğu ile kendilerinden geçen Türk akıncılarını, «Yerden yedi kat arşa kanatlandırır» «Mohaç Türküsü»nde, Mohaç ufkunda görünmek hevesiyle uçan yüz atlının, o meşhûr ovaya at kişnemeleriyle can kazandırdıklarını söyler.

Şâirin, «O Rüzgâr» adlı şiirinde ifâde ettiğine göre, «Yeri fethetmek için gelmiş» bir fâtilh nesil, damarlarında ateşten bir kan ve gür bir iman taşır. Ve bu fâtilh nesil, «Yaşamak zevki nedir bilmez ölümden korkan!» diye yürekte haykırır. Şâire göre, böyle insanların rûhuna vatan dar görünür. Onlar dâimâ başka seferler, başka ufuklar ararlar. Hattâ onların bindiği atlar da bile bir akın zevki, bir ufukları aşma şevki vardır :

O nesil duymuş akın zevkini rüzgârda bile;
Bu duyuş varmış akınlardaki atlarda bile.
Rüzgârda bile bir akın zevki duymuş olan bu nesil, yeryüzünün sınırsızlığını düşünerek ufkunda durup karşı koyan her engeli yıkmıştır :

Bilmemiş var mı geniş yer yüzünün serhaddi,
Yıkmış ufkunda durup karşı koyan her seddi,
Yeni bir ülkede yem vermek için atlarına
Nice bin atlı kapılmıştı fetih rüzgârına.

Yahya Kemâl'in şiirlerinde eski Türk edebiyatına ve medeniyetine hâkim olan iki insan tipi hâkimdir: Akıncı ve rind. Bu ikisi birbirinden farklı olmakla berâber, bir noktada birleşirler: Dünyayı aşma... Akıncıya da, rinde de ufukları aşma ve sonsuzluk duygusu hâkimdir. (8) Rindmeşrep olan ve bir akıncı rûhu taşıyan Yahya Kemâl de, tıpkı ataları gibi, ufukları aşma ve sonsuzluk duygusu ile dolu ve coşkundur. Şâir, «Meh-

(8) Prof. Dr. Mehmet KAPLAN, Yahya Kemâl'in Hayata Bakış Tarzı, Ölümünün Yirmibeşinci Yılında YAHYA KEMÂL BEYATLI, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1983, s. 56 vd.

lika Sultan» gibi, bütünüyle idealize edilmiş bir aşk duygusunun masal atmosferi içinde ifâdesi demek olan bir şiirde bile, sonsuzluk duygusunu, zaman fikrine bağlı bir estetik unsur olarak geliştirir.

İnsan idrâkinin zaman karşısındaki tavırlarından biri olarak **«tayı-ı mekân»** ve **«tayı-ı zamân»** telâkkileri, genel olarak şâirde, özel olarak da Yahya Kemâl'de reelden irreele, gerçekten masala, târihten tahayyüle doğru artistik bir gidiş gösterir. Yahya Kemâl deniz sembolü, hayâl ve din yolu ile zamanı aşmak ister; yukarıda da belirttiğimiz gibi, gerçek ötesi yeni âlemler yaratır. **«Mehlika Sultan»** da da, hayâllerin yarattığı yeni bir âlem sözkonusudur. Şâir yedi âşık genci bu âleme doğru yola çıkarır. Ashıda **«Mehlika Sultan»**, hayâl edilen bir güzelliştir, sonsuzluğun sembolüdür. Yedi âşık genç ona ulaşmadan yok olurlar.

Bu emel gurbetinin yoktur ucu;
Dâimâ yollar uzar, kalb üzülür;
Ömrü oldukça yürür her yolcu,
Varmadan menzile bir yerde ölür.

gibi mısralardan anlaşılıyor ki, **«Mehlika Sultan»** ın ideal olan veya hayâl edilen güzelliğine âşık yedi genç, bir idealin peşinden koşan insanları temsil etmektedirler. Dünyada insanlar hep güzel birtakım hayâllerin peşinden koşarlar, fakat onların gerçekleştiğini göremeden bir gün ölürlər. Mehlika Sultan'a âşık yedi genç de bir hayâlin peşinde günlerce, gecelerce giderler, ancak yolculukları bir türlü bitmez. Çünkü bu bir **«emel»** yolculuğudur ve emel gurbetinin ucu da yoktur. Yedi genç tam **«emel»** lerine kavuşacaklarını sandıkları bir sırada, hayâl âlemine göçüp yok oluyorlar, yâni hedefe, sonsuzluğa eremiyorlar.

Ömrü oldukça yürür her yolcu,
Varmadan menzile bir yerde ölür.

mısraları bize gösteriyor ki, Mehlika Sultan'a âşık yedi gencin yolculuğu, sonsuzluğa, sonu olmayan erişilmesi güç bir hedefe doğrudur. Mehlika Sultan, sonsuzluğun sembolüdür. Yahya Kemâl, bu sembolü anlatırken çok çeşitli masal unsurlarından faydalıyor. Şâir, şiirine :

Mehlika Sultan'a âşık yedi genç
Gece şehrin kapısından çıktı.

mısraları ile başlıyor. Bunun mânâsı, **«Şehrin kapısından çıkabildiler, bunu başarabildiler, bu engeli aşabildiler.»** demektir. Bu düşünce bizi Ortaçağ'da şehirler geçilmesi zor, hattâ imkânsız demir kapılar ve yüksek surlarla çevrilidir. Masallara konu olaylar da daha ziyâde Ortaçağ'a has olaylardır ve bu masallarda böyle demir kapıları açan, yüksek surları aşan masal kahramanları sözkonusu edilir. Şiirde geçen **«Kaf dağları»**, **«çıkırığı yok bir kuyu»**, **«O, uzun gözlü, uzun saçlı peri»**, **«viran kuyu»**

gibi söyleyişler de hep birer masal unsurdurur. Kaf Dağlarının yalnız masallarda geçen esrârengiz dağlar olduğunu herkes bilir. Sonra şâir, Mehlika Sultan'a âşık yedi gencin bir kuyuya vardıklarını söylüyor. Kuyu, şark masallarında çok geçen bir unsurdur. Bu masallarda insana korku veren, derin ve çirkimsiz kuyulardan sözedilir. Mehlika Sultan'a âşık gençlerin sayısının yedi olması da mânâlı. Çünkü «yedi» rakamı da masallara has esrarlı bir rakamdır. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir ve denilebilir ki, **Mehlika Sultan** şiiri, şâirin masal unsurlarını en yoğun bir şekilde kullandığı en güzel şiirlere birisidir.

Aynı dikkatle bakıldığı zaman, Yahya Kemâl'in aşk şiirlerinin en güzellerinden birisi olan «Vuslat» ta ve bilhassa :

Gece, Leylâ'yı ayın on dördü,
Koyda تنها yıkanırken gördü.
«Kız vücudun ne güzel böyle açık!
Kız yakından göreyim sâhile çık!»

gibi mısralarla başlayan «Nazar» adlı şiirinde de, bir masal üslubunun ve bir masal atmosferinin varlığı kolayca sezilebilir. Her iki şiirde de şâir bizi, bir masal ikliminde ve ayrı bir zaman diliminde yaşatır; zengin hayâllerin süslediği gerçek ötesi bir âlemin esrarlı kapısından içeriye sokar. Ünlü «Düşünce» şiirinde :

Hulyâsı kalmayınca hayâtın ne zevki var?

diye soran Yahya Kemâl için, yaşamak, bütün engelleri aşip sonsuzluğa gitmekten, mümkün olduğu kadar çirkin hâlihazırdan uzaklaşmaktan ibârettir. O bu yüzden realiteden hoşlanmaz ve duygularına en uygun hayâllerle istikâmet verir. Realite sınırlı olduğu ve onda sonsuzluk bulunmadığı içindir ki, şâir rûhuna, «Yürü! Hür mâviliğin bittiği son hadde kadar!» diye haykırır (Deniz Türküsü). Realiteyi aşmanın bir yolu da hayâllerdir. Şâir hayâl yolu ile sonsuzluğa ermek, rûhundaki sonsuzluk duygusunu tatmin etmek istemektedir. Çünkü, ona göre, «İnsan âlemde hayâl ettiği müddetçe yaşar» ve hayâller sonsuzluğa açılan kapılardır.

«Yahya Kemâl'in asıl husûsiyeti sonsuzluk aşkıdır.» diyen Tanpınar⁽⁹⁾, denizle insan rûhu arasındaki bağıdondürücü uygunluğu ilk keşfeden şâirin Baudelaire olduğunu söyler. Baudelaire Yahya Kemâl'in hayranlık duyduğu birkaç büyük şâirden birisidir ve üstadı gibi o da «Türk şiirine denizi getirerek sonsuzluğu rûhumuzun aynası yapan ilk şâirimiz olmuştur.»⁽¹⁰⁾

(9) Ahmet Hamdi TANPINAR, Yahya Kemâl Hakkında, Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul 1969. s. 333 vd.

(10) TANPINAR, a.g.y., s. 324 vd.

TARİHCİ VE BİLGİSAYAR

Karmaşık Hesaplamaya Basit Bir Giriş *

Marshall Smelser
William I. Davisson
Çev. Ramazan ACUN **

Tarih metoduyla öğrenme, son zamanlarda basılı veya el yazması materyalin fotoğrafı yoluyla hızlıkopyası, not alma ya da mülakat için portatif yazı makinası ve yüksek hızlı elektronik veri-işlemci ya da bilgisayar gibi çeşitli teknik gelişmelerden istifade etmiştir. Bu teknik gelişmelerden hali hazırda en az ilgi göreni bilgisayardır. Mesleki eğitimlerini tamamlamış ve yeni keşiflere doğru yollarını çizmeye başlamış bir çok bilim adamının bilgisayar kullanmaya pek hevesli olmadığı anlaşılıyor. Bilgisayarlar alışılmamış (yeni) gibi görünüyor. Alışılmamış olandan ise çokları insiyakî (içgüdüsel) olarak kaçınır. Bilgisayar esrarlı görünüyor; çünkü, ondan en fazla rakamları kelimelerden daha iyi kullananlar istifade ediyor. Onların iddiaları beşeri bilimciye karanlık ve muammalıdır. Fakat iddialar, kullanım, hatta mekanizmanın kendisi hiç de anlaşılmasız değildir; üstü örtülü ve bilmece gibi olan şey, kullananların üslubudur. Bilgisayarın kullanılışı sade bir dille açıklanabilir.***

Bilgisayar şimdilerde en olmadık yerde bile var. Vasat orta sınıf aileler arasında yapılacak bir araştırma, muhtemelen, günlük hayatta sıradan işleri görmek için çeşitli bilgisayarların kullanıldığını ortaya koyacaktır. Bilgisayar ölçer, ve o sayede bir makinanın çalışması çevresine ayarlanabilir. Bilgisayar sayılabilecek herhangi bir şeyi sayar.

En fazla bilinen bilgisayar telefondur. Numara çevrilerek direktif verilir, sonra bilgisayar milyonlar arasından uygun numarayı seçer, boş hat arar ve bu hat üzerinden istenilen telefonla irtibat kurar. Diğer bildik bilgisayarlar termostatlardır. Bunlar ısıyı ev halkının kullandığı aletlere bildirir ve onların çalışmalarını ya da durmalarını sağlarlar. Ocak-

(*) «The Historian and the Computer: A simple Introduction to Complex Computation» adıyla Essex Institute Historical Collections, c. IV (Apr., 1963) s. 109-126 da ilk kez yayımlanan bu makalenin sunduğumuz çevirisi, Robert P. Swierenga (ed.), Quantification in American History: Theory and Research (New York 1970, s. 53-66) daki yeni basımından yapılmıştır.

(**) Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

(***) Yazarlar sade bir İngilizce ile demekteler. (Ç. N.)

lara, klima cihazlarına, buzdolaplarına, donduruculara, fırınlara, tost makinalarına, ütülere, elektrikli tavalara ve diğer elektrikli ev aletlerine kumanda ederler. Nasıl çalıştıklarını çok az insan bilir, bozulduklarında ise tamir edebilenler daha da azdır. Fakat bu teknolojik cahillik insanları onları satın almaktan ya da evin günlük işlerini yapmaları için tesis ettirmekten alıkoymaz. Düşünmezler. Kullanışlarının etkililiği sahiplerinin akıllılığına bağlıdır. Tost makinasına bir dilim ekmeği yakması için koy, yakar. Telefonda numarayı yanlış olarak çevir, yanlış zil çalar.

Günlük hayatta bilgisayarla, içinde hayatlarını bilgisayarın devrelerine emanet ediyor olan otomatik asansör kullananlar daha sık karşılaşırlar. Asansördeki bilgisayar, baskı ya da vücut ısısının binen kişinin gideceği katın numarası işaretli düğmeye uygulanmasından doğan elektrik şoku tarafından uyandırılıncaya kadar uyur. Eğer birden fazla binen varsa, bilgisayar, başarılı bir duyarlılıkla hangi kata gitmek istediklerini öğrenir, katları çıkış sırasında bulur, hiç bir yolcunun gitmeyeceği katta vagonun durmayacağından emin olur; artık çıkışa hazırdır. Her katta yolcuların girişini takip eden diğer bir bilgisayarın kararı için bir süre bekler (genellikle kapının karşısındaki ışığın ışınlarındaki kesiklikleri sayarak). Yeterli miktarda fasıla başka gelen olmadığını gösterdiğinde kapıyı kapatır ve asansöre yükselmesini emreder. Bilgisayar motora işaret verir ve istenilen yerde durarak, istenilmeyen duruşları geçerek ve sonra insanlar tarafından işaret verilen durumlarda geri dönerek katları saymaya başlar. Bilgisayar, insani sebeplerle ve usul davalarına meydan vermemek için geç gelen birini dikkate alarak kapı yarı kapalı iken sabırla yeniden açar, takılıp düşmeyi önlemek için vagonu zemin seviyesinde tutar.

Bu aletler yalnızca yardımcılarıdır. Bilgisayar, tıpkı buhar makinası, telefon, hesap makinası ve daktilo gibi, şeylerin daha önce yapılamadığı kadar çabuk ve ucuz yapılmasını sağlayan bir araçtır. Ustalığın kalitesini yükseltmezler. Bir daktilo makinası edebi incelik ihvan edemez. Bir hesap makinası, eğer yanlış rakamlara basılırsa yanlış sonuç verir. Çalçene konuşan birinin konuşmasını ıslah eden bir telefon yoktur. Kütüphanedeki otomatik asansör bir öğrenciyi, eğer istediği döküntülerse, döküntülerin yığıldığı kata götürür. Bilgisayarla yaşayan insanlar bunu ifade için «garbage in, garbage out» (çöp giren, çöp çıkar) deyiminin baş harflerinden oluşan argo bir kelimeye sahiptirler: «GIGO».

Bir bilim adamı, tarih öğrenmek için bilgisayar kullanmaya hevesli olmayabilir, hatta onda uzmanlaşmaya çalışma düşüncesi tüylerini ürpertebilir. Fakat gayret etse bile bilgisayardan kaçamaz. Onlar her yerdedir. Bırakın duygularına hakim olsun, seyirci olarak bile olsa, birşeyler öğrenmeyi bekleyin ve bilime hizmet eden yüksek hızlı bilgisayarı görün.

Bu açıklama, tarih metodu üzerine şimdiye kadar yazılanları bir kenara itmiyor, aksine faydalı ve keskin zekaların ürünü o eserlere ilave bir bölüm getiriyor.

Tarihçi için bilgisayar, sayma ile birşey öğrenilebileceği zamanlarda özellikle faydalıdır. Bilgisayarın aynı derecede büyük bir avantajı da saymadan başka işlem için kullanılabilmesidir. İşlemdaki alfabetize edilmiş veriyi saklayabilir ve geri verebilir. Değişken imla konusunda farklı ifade edilmiş kelime ve bilgileri bulabilir, sınıflayabilir ve düzeltebilir. Kısaca bilgisayarın büyük avantajlarından biri; sayısal problemlerin olduğu kadar sözel olanların da icabına bakabilmesidir. Bunu, ekonomi tarihine uygulamalarıyla izah etmek yerinde olacak; çünkü, ekonomi tarihi sayılabilen şeylerle en fazla ilgisi olan bir tarih türüdür. Tabii ki, bilgisayar tanınabilir katagorilerdeki olgu çoklukları ile ilgili diğer herhangi bir tarih türünde -askeri, siyasi, dil, tıp ya da diğerleri- de değerlidir. Fakat biz burada kendimizi ekonomi tarihi ile sınırlandırıyoruz.

Bilgisayarın açık avantajı, saniyede bir milyon ayrı işlem gibi bir hız nisbetiyle büyük olgu miktarlarını işlemden geçirebilmesidir. Pek belli olmayan, fakat kesinlikle büyük bir avantajı da araştırmacıyı kesin sorular sormaya mecbur etmesidir. Bilgisayarla hazırlanmamış bir diyalog devam ettirilemez. O durumda bilgisayarın kendisi yardımcı değildir. Bulanık bir tecessüsü keskin ve konusunun içine işleyen sorgulamalar haline getirmez. Bilgisayar yalnızca belirli sorulara belirli cevaplar verir; Orijinal düşünceye kıyasla, geri zekâlıdır. Bilgisayara santraç oynamak öğretilebilir. Fakat, henüz bilgisayarın, ona santraç oynamayı öğretenen daha iyi bir oyuncuyu veya oyun teorisi sayesinde tesadüfleri ustalıkları değerlendirebilen birini yenmesine imkan yoktur. Beşeri ya da sosyal bilimcinin kullandığı bilgisayar yalnızca «evet» ya da «hayır», «doğru» ya da «yanlış» diyerek bebek aritmetiği ile çalışır. Fakat bilgisayar evet-hayır tepkilerini tekrar tekrar birleştirebilir ve dakikalar içinde, bilgisayar kullanılmadığı takdirde hesaplaması çok sayıda insan ve yüzyıllar gerektirecek olan sonuçlar üretir.

Birkaç genelleme konuya girmeden önce yardımcı olacak. Bir sorunun ilmî cevabını öğrenmek için soru açıkça tanımlanmalıdır. Tanımlamanın kalitesi, tanımlayan zekâmın kalitesine bağlıdır. Soruyu açıklığa kavuşturmak bütün çalışmanın en zor kısmı olabilir. Araştırmacı, ister bilgisayar isterse kağıt - kalem kullanıyor olsun, araştırdığı cevaba götüreceği soruyu yakaladığında, hâla cevabı elde etmek için doğru yolu bulma metodolojik problemi ile karşı karşıyadır. Hemen hemen daima, araştırmacı problemini parçalara ayırmak ve her bir parçayı ayrı ayrı çözmek zorundadır. Beşeri bilimci için kalıplaşmış biçimiyle ifade edersek; problemini unsurlara ayırmak, her biri için veri toplamak, her bir unsur hakkında

hipotezler üretmek, hipotezleri sınamak ve sonuçları savunulabilir bir cevapta bütünleştirmek. Şüphesiz, burada bilgisayar veya diğer hesaplama sistemleri, sorunun formüle edilmesinden, kenedine kenedine değil fakat uzmanının sesiyle konuşan dilsiz olgulardan çıkarılan cevabın formüle edilmesine kadar değerlendirme yapması gereken insan zekâsına bağlı kılınmıştır.

Tekrar riskinde süreç şu şekilde açıklanabilir: 1 — Yaratıcı teçhüsün sisleri arasından doğru soruyu biçimlendirme; 2 — Tanımlanan soruya cevap verme metodu geliştirme; 3 — Bu metodu doğrudan cevabı taşıyan veri üzerine uygulama, ki, metodun uygulaması ilk olarak bibliyografya ve arşivle, ve, ikinci olarak kaynakların cevher için kazılması ile ilgili; 4 — olguları anlaşılacakları bir sıraya koymak için çalışma ya da «işlemleri geçirme»; 5 — cevabı uygun cümlelerle ifade etme. Bilgisayar yalnızca dördüncü adımda kullanımdadır. Fakat sayılabilen ve ölçülebilen şeyler konusunda ilmi ve kesin olmak istenirse bilgisayar kaçınılmazdır. Onsuz biri bilgi kısıntılarından genelleme yapma durumuna düşer. Tarihle ilgili eserlerde, bilgi kısıntılarından elde edilen bu tür genellemeler genellikle çok sürekli dirler. Süreklilikleri, muhtemelen, gerçekte ne olduğundan çok, mantığı olarak olayın ne olması gerektiği ya da he olmuş olabileceği hakkındaki uyumları ile yakından ilgilidir. Bu, «eğer insan ölçemezse bilemez» pozitivist görüşünü benimsemek değildir; fakat, ölçülebilecek olanın ölçülmesi gerektiğine iknaya zorlamaktır. Ekonomi tarihçisi genellikle istatistikler halindeki büyük olgu yığınlarına yöneltilmiş sorulardan geçerli cevaplar çıkarma durumuyla karşı karşıyadır. Bu kolleksiyonlardan çoğu öyle büyüktür ki, bir araştırmacı kağıt ve kalem veya küçük hesap makinası kullanarak bütün olguların, kendisi tarafından bile anlaşılacak biçimde, ne özünü ortaya koyabilir ne de onları düzene sokabilir. Fakat bilgisayar o kadar hızlı ve yanılmazdır ki, nitelikleri ifade eden çok geniş rakam kolleksiyonlarına yöneltilmiş sorulara basit, tek sayfa cevaplar üretebilir. Bu kısa cevaplar, kullanıcının kumandasıyla her ikisi de bilgisayar tarafından kolayca basılan tablolar ve grafikler halinde üretilebilir. Bilgisayarla bütün veriler özünlenebilir. Ekonomi tarihini artık bilgi kısıntılarından ve müphem örneklerden hareketle yazmak gerekmiyor.

Mesela, Massachusetts Eyaleti'ne bağlı Essex Bölgesinin 1640 - 1682 yılları arasına ait mal envanterleri, hepsi birlikte bize sözkonusu 42 yıl içinde bölgenin zenginliğinin bilinebileceğini gösteren 26.000 veri kartına indirgenebilir. Bölgenin ekonomisi, mülk tasarruf tarzı, elde tutulan mülk türleri, ülkenin zenginliğinin tabiatı ve nasıl geliştiği konusunda kesin biçimde tanımlanmış soruların cevaplarını öğrenmek için bilgisayar, başlangıçtan başlayarak yaklaşık on dakika içinde yedi tane tek sayfa tablo

ve onsekiz tane açıklayıcı grafik basabilir. Böyle tablolar ve grafiklerin her biri yalnızca tek cümle olarak arıtılabilir. Ve, eğer yazar yeteri kadar akıllı ise her bir cümle kendi konusunda nihai cümle olacaktır.

Elde çalışan bir araştırmacı, mal kayıtlarından veya daha büyük bir ihtimalle mal kayıtları üzerindeki notlardan belki 125.000 hesap tertip etmek ve yapmak, sonra grafiklerini çıkarmak ve tablolarını derlemek zorunda kalırdı. Bu ne kadar zaman alırdı? En azından beşyüz saat. Başka biçimde ifade edelim : Farzedin ki, konu hakkında eşit derecede bilgisiz ve aynı yeteneklere sahip iki bilim adamı Essex Bölgesinin onyedinci yüzyıl ekonomisini araştırmaya koyuldu. Bilgisayar kullanan, elde çalışan henüz küçük bir örneği bile bitirememişken, bütün veriler üzerindeki kendi çalışmasını bitirirdi. Emek gerektirdiğinden ve muazzam veri yığını elde veya masa tipi hesap makinasıyla tasnif etmek imkansız olduğundan, yaygın biçimde, kanunlardan çıkarılan sınırlı geçerliğe sahip verilerden, şahsi hatıralar ve hesap kitaplarından, kolayca bulunabilen kısa istatistik dizilerinden ve halkın siyasi düşüncesini etkilemeye çalışmış olan çağdaş yazarların taraflı ekonomik yazılarından genelleme yapmak yazarların değişmez eğilimi olmuştur. Sonuçlar heyecan verici, hatta eğlendirici olabilir, fakat hiç bir kesinlik arzuetmezler. Bir adamın zengiliği hayat tarzına bakılarak tahmin edilebilir, ancak eğer muhasebecisinin kayıtlarındaki bütün rakamlar toplanabilseydi tahminden daha fazlası yapılabilirdi.

Bilgisayar bilim - tarihçiyi telaşlandırmaması gereken bir deyim - gerek istatistiki gerekse diğer türden veriyi ustalıkla işlemede kullanılan elektronik veri - işlem makinasının kullanım bilimidir. Bu bilimle meşgul olanlar veri saklama, geri alma ve verme metodlarını en faydalı şekilde ilerletmeyle uğraşırlar. Bilgisayar bilim, bilim doktorluğu derecesinin kazanılabileceği kendi içinde bir öğrenme alanıdır. Fakat bilgisayar kullanmak isteyen tarihçinin ne bilgisayar bilimci olması gerekir, ne de, bilgisayar bilimci olması gerektiğine dair bir düşünceye sahip olsa bile, buna zamanı vardır. Tıpkı eczacılık uzmanının ürününü ve düşüncesini kullandığı gibi bilgisayar bilimcinin ürününü ve düşüncesini kullanır. Bilgisayar bilimin baş ürünü bilgisayarın kendisidir. Bilgisayar Amerika Birleşik Devletleri'nde hemen hemen her üniversitede bulunabilir. Eğer kolayca bulunamazsa, bilgisayar kullanmak isteyen tarihçi rehberine bakıp, bilgisayar bilimi makina imalatına (meslek argosu : «Hırdavat») uygulamış olan şirketlerden birinin bir temsilcisine akıl danışmak için telefon etmelidir. Mevcutlar arasında en iyi bilinenler şunlardır : Internatyonel Busines Machines Corparation, National Cash Register Company, Spercy, Rond Corporation, Control Data Corporation ve General Elektrik Company.

Tarihçi sonunda bilgisayarla karşılaştığında, meslekten bilgisayar bilimci olabilen ya da olmayabilen fakat her halükârda mühendisliğin bir

alt dilini oluşturan pek bilinmeyen meslekî bir argoyle konuşan operatörü ile de karşılaşır. Operatör, iki ya da daha fazla olgu koleksiyonunu hükmedilebilir tek bir kütlede birleştirir; bir «evren» - mantıki olarak tanımlanmış ve kesin şekilde sınırlandırılmış çalışma alanının - meydana getirir. Bu evren (model), der, bir «nüfusa» - olguların tamamı - sahiptir. İş adamı ve bilim adamını çok iyi tanır ve hemen hemen hiç şair, eleştirmen ve tarihçi tanımıyor olabilir. Eğer ısrar edilirse, hayatını bilgisayardan kazanmayanlar anlayabilsin diye konuştuğu lisanı tercüme eder. Bilgisayar operatörü ya da onun yardımcıları, tarihçinin kendi nicelik dağına hükmetmek ve sorulara cevap verebilsin diye onları düzene sokmak için beraber çalışacağı kimselerdir. Merkezi ilgi bilgisayardır - bir masa hesap makinası + elektrikli yazı makinası + sekreter + dosya dolabı görevlisi, Hepsi harmanlanmış ve muazzam biçimde genişletilmiş, elektrik hızıyla bir çalışma; denebilirse, saniyede 1.000.000 ayrı işlem. Bunu anlamak gerekli değil, sadece inanmak gerekli.

Yalnızca inanç bilgisayarın sorularını sormaya başlamış bazı beşeri ve sosyal bilimcileri tatmin etmiyor. Devam etmek ve bilgisayar biliminde daha fazlasını, özel nüfuslandırılmış veri evreninin ve makinanın sınırları dahilinde verinin ustalıkla, yanlışsız biçimde işlenebildiği sistemin tertip düzenini öğrenmek mümkündür. Bilgisayar bilimi öğrenmek, merak ve makinanın nasıl birbirinin tamamlayıcısı yapılabileceğini öğrenmektir. Bu, bilgisayar bilimci olmaya doğru ilk adımdır. Övgüye değer bir hırs! Beşeri ya da sosyal bilimcinin bilmesi gereken asgari şey, bilgisayara ya da onun programcısına nasıl direktif verileceğidir; tıpkı kendi asistanına ya da sekreterine verdiği gibi, Bu noktada vasat bir tarihçi kendisini yabancı bir diyarda bulacaktır, ve tıpkı yabancı diyarda olduğu gibi ya lisanı öğrenmeye ya da tercüman - programcı - kullanmaya karar verecektir. Başlangıçta bilgisayarla onun lisanı ile konuşabilen bir tercümana yaslanmak iyi olurdu. Tercüman bilgisayar operatörlerinden biri olabilir. Fakat araştırmacı en azından ilk önce, bilim ya da sanat dallarında bilgisayarla çalışmada tecrübe kazanmış aynı ya da yakın disiplinden bir meslektaş ve araştırma ortağı ile çok daha iyisini yapacaktır. Tabii bu arada ilgi duyan bir master öğrencisi hararetle, çalışmasının aracı olarak bilgisayar kullanan bir profesör arayacaktır (ya da profesör böyle bir öğrenci bulabilir).

Tarihçi ve bilgisayar teknolojisi hakkında gerekli bilgiye sahip adam arasındaki kelime değişimi tam bir diyalog değildir. Tarihçi bilgisayar bilimciye, araştırma evreninde mevcut olgu popülasyonunun nasıl kaydedildiğini ve veriye ne gibi sorular sormakta olduğu konusunda bilgi verir. Programcı programlama olarak bilinen esrarlı ayini kendi kendine yapar, sonra cevapları getirir. Bu insan ilişkisi, bir tarihşinin muhasebe gö-

revlisinden kamu maliyesi el yazmaları koleksiyonlarından bir vergi serisi çıkarılmasını istemesi ya da öğrenci araştırma yardımcısına basılı - yazılı kaynaklarla ya da araştırma notlarıyla sıradan bir el işi yapmasını buyurması olayından nitelikçe bir farkı yoktur. Tekrar edilmelidir: Başlanmak için en iyi yol, çalışmada bilgisayar kullanan benzer alandan (benzer ilgileri olan) itibarlı bir bilim adamı ile ortaklığa girmektir. Bu faydalı bir anlaşmadır. Yeni ortak, bir miktar belirleme işçisinin kazanması yıllarına malolacak özelleşmiş bibliyoğrafya ve tarih yazıcılığı ile ilgili bilgi sağlayabilir. Yeni gelen zamanla bilgisayara sorulacak sorularla yoğunlaşmaya başlar. Olabildiği kadar istatistik ve ekonomi bilmek faydalıdır, fakat doktora öğrenimi veren herhangi bir üniversitede bilinmeyen bir çağın öğrenilmesine yardımcı olmak isteyenler bulunacağı için, tarihten daha fazlası olmak gerçekten gerekli değildir.

Tarihçinin özel kıymeti olgular alanını ya da veri evrenlerini bilmesidir. William O. Aydolette tarih alanında çok sayıda miktar belirleyici (kantitatif) çalışmalar mevcut olduğunu göstermiştir. Metodu bizzat kendisi İngiliz Avam Kamarası seçim örneklerine uygulamış ve gerek tersine sonuçlara ulaşmış gerekse şüpheli bilim adamlarınca yoğun biçimde yeneden ele alınmasına yol açmış böyle çalışmaların hemen hemen bir çetellesini vermiştir. (1) Bu meseleler bilgisayar bilimciye bırakılmazdı; yetersiz istatistiğe dayanan modası geçmiş genellemelerin hangileri olduğunu yalnızca tarihçiler bilir.

Yüksek hızlı elektronik veri işlemin kullanılını ölçülebilir olanla sınırlı değildir, fakat niceliklerin tarihçisine çok daha faydalı olabilir. Kaynaklarda, ölçülebilir genellikle - daima değil - araştırmacının faydalanmasını kolaylaştıran istatistikî tablolar halindedir. Miktar gösteren kaynakların diğer kaynaklarından farklı özel güvenilirlik problemleri yoktur. Nicelik bildiren bir liste nitelik bildiren bir liste kadar yanlış olabilir. Tarihçi diğer herhangi bir kaynağı değerlendirirken kullandığı tenkitçi bilim adamlığı standardının aynı miktar gösteren kaynakları değerlendirirken de kullanır. Bitmekte olan bir meslek hayatından intikam almak için hatıralarını yazan sert, yaşlı bir general sivil strateji yöneticilerinin ahlâkı hakkında yalan söyleyebildiği, ya da onların başarılarını es geçebildiği gibi, kendi kuvvet raporlarını ya da düşman kuvvetlerinin gücünü unutmuş gibi yapabilir veya unutabilir. Aslında miktarla ilgili (nicel) (1) verilerin çalışılması diğer kaynakların çalışılmasından daha az kri-

(1) William O. Aydolette, «Quantification in History», *American Historical Review*, LXX (1965 - 66), 803 - 25, kusursuz ve ikna edici bir çalışma.

tik güçlük çıkarabilir; çünkü, onlar genellikle bir tartışmaya malzeme sağlama gibi bir gayenin dışında toplanmıştır. Ekonomi tarihinde miktarla ilgili veri ya da vergi ya da kâr yoluyla para kazanmak için derlenir. Bu yüzden kendisinin katıldığı çok önemli bir siyasi mücadele hikâyesinin yazarının çoğunlukla yabancı olduğu bir ruh halinde, dürüst olmaya çalışmak derleyeninin çıkarınadır. Miktar belirleyici metodu elle veya makinayla ekonomi tarihine uygularken akılda tutulması gereken metodolojik bir kaç ihtar mevcuttur: 1 — Miktar bildiren bilgilerin tarihi çok erken dönemlere, hatta Babil kayıtlarına kadar götürülebilmesine rağmen, istatistikî tablolar 17. yüzyıldan daha erken dönemlerde sayı olarak pek fazla ve sürekli değildir. Tarihini 17. yüzyılın son on yılından itibaren başlatabileğimiz en güvenilir ekonomik kayıtlar, tesadüfen, bir çok ilgi çekici incelemeye konu olmuş mal kayıtlarıdır. 2 — Yer ağları, ölçü bilimleri ve ticari mallar çağdan çağa farklılık gösterir. Bu farklılıklar tarihçinin mesleği icabı çözmesi gereken ve engel olarak kabul edilemeyecek nazik problemler teşkil ederler. 3 — Siyasi düzenden yana veya ona muhalif olan polemikçi yazarlar öğretmekten çok ikna etmek gayesiyle kasıtlı olarak çarpıtılmış miktar gösteren diziler üretmekten geri durmamışlardır. Bu taraflılık problemi bütün arka çıkma eylemlerinde bulunur ve miktar belirleyici çalışmalarda diğer tür tarih çalışmalarından daha büyük değildir. 4 — Erken ekonomi tarihinde, hatta mishap (abacus) ve Pascal Terleklerinin bulunuşundan sonra bile Batı Dünyasının aritmetikçi parmak hesabıyla yapılmış gibi görünüyor. Kaçınılmaz olarak kaydedenden doğan yanlışlar (clerical) kayıtlara, hatta gayretli hükümet organlarının dürüst kayıtlarına bile girmiştir. Bu hesaplama yanlışlarından bazıları oldukça geniş kapsamlı olmuştur. Bilgisayar mutlu bir çare buluyor. Elde çalışanın aksine bilgisayar toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeyi geçtiği sezilemeyecek kadar kısa bir zamanda yeniden yapabilir. Diğer taraftan, eğer bir gümrük memuru 123 varil melas yazmak isterken 132 yazmışsa, yanlışlık gelecek nesiller için bilinemez olarak kalır. Ve bilgisayarın icadından önce bilinemez olduğuna göre elektronik veri işleme itiraz yersizdir.

Ekonomi tarihi çalışmalarında bilgisayar kullanmak için tarihçinin düşünce alışkanlıklarını pek fazla değiştirmesi gerekmez. Ferdî durumlarda başta gelen uyuşmazlık, bir soru formüle etme ve sonra soruya cevap vermek için veri araştırmaya koyulmaya alışmışlık olabilir. Bilgisayarı doğru biçimde kullanmak için tersine bir teknik kullanılır. Önce ilgili evren kendi verisinin bütünüyle nüfuslandırılır, sonra soru sorulur. Geleneksel olarak tarih öğrenmenin daima iki yolu olmuştur. Bir araştırmacı «niçin A B'yi yaptı?» diye sorar ve sonra cevabı ihtiva eden kaynak arar. Diğeri, şimdiye kadar kullanılmamış bir belge hazinesi bulur ve kendi kendisine sorar, «bu kolleksiyon hangi sorulara cevap verir?». Bil-

gisayar vasıtasıyla tarih çalışmada ikinci metod kullanılmalıdır. Belirlenen bir evrene sorulabilecek akla uygun her soruya cevap verebilmek için olgular bir araya toplanmalıdır. Araştırmacı asla özel bir soru ile başlayıp veri toplama yoluna gitmez; verinin tamamıyla başlar ve sorular sorar. Her neyse, tarihle ilgili veri koleksiyonu sorgulanmayı bekleyen cevaplar koleksiyonu değil midir?

Takiben, soruları sorma zamanı geldiğinde, akla uygun ileriki her kategori çiftleştirmesi mümkün olsun diye araştırmacı önceden bir sınıflandırma planına sahip olmalı ve atıfta bulunmalarda çok cömert hatta savurgan davranmalıdır. Önceden bir sınıflandırma planı gereklidir, fakat onu veri şekillendirir. Mevcut istatistikî tablolarda asıl derleyen planı teklif etmiştir zaten; eğer birisi yazı ile ifade edilmiş belgeleri tablolara dönüştürmek isterse, asıl görevlinin vergiler, vasiyetnameler, mal envanterleri, el notları ya da benzerleri için belirli bir form kullanmış olduğunu görecektir.

Araştırmacının çalışmasında belki bir bilgi paragrafına denk olan not fişi Hollerith Kartı (ki onu International Business Machines herkesi IBM kartı diye adlandırmaya ikna etti) nda tek bir cümle ile temsil edilir. Wet Mocassin Bölgesi'nde iflas olayları üzerinde elle çalışan birisi tek bir iflas olayına ait bütün malları 3x5 inçlik bir fişe listelemiş olabilir. Bilgisayarla çalışan birinin ise her bir mal için -kime ait olduğu, ne zaman olduğu ve takdir edilmiş kıymetlerini anlatmak için yeterli bilgiyle beraber - bir kartı olacaktır. Bilgisayar merkezinde söyleneceği gibi «at+değişkenleri = IBM kartı».

Geleneksel olarak tarihçiler, belki de farkında olmayarak, bir veri örnekleminin yeterli delil olduğu intibasını uyandırmışlardır. Niçin bu verinin de örneklemini çıkarmayalım? Her şeyden önce bu gereksizdir. Bilgisayar hepsini halledebilir. İkincisi kötü bir metodolojidir. Erken ekonomi tarihinde eldeki veriden sondaj usulüyle geçerli örneklem çıkarmanın hiç kolay yolu yoktur. Tarihi veri zaten eksiktir. Çalışmak için geriye kalan bir örneklemden fazlası değildir. Hatta 20. yüzyılda tutulan özel bir günlük bile günün verisinin bir örneklemdir. Eğer başından sonuna kadar eksiksiz olmak üzere yeterli tarihi olgu dizileri olsaydı, tıpkı kamuoyu yoklayıcılarının çağdaş özel bir durumda yaptıkları gibi, çok doğru sonuçlar verecek önceden belirlenmiş bir örneklem almak mümkün olurdu. Fakat geçmişin kaydedilmiş miktar bildiren böyle dizileri hiç yok. Her bir dizi bir örneklem. Tarihte örneklemin örneklemini almak suretiyle faydalı sonuçlar elde edilemez. Değişmez kural «hepsini dahil et» olmalıdır. Anlatılmak istenen Tablo I'de gösteriliyor.

Tablo, bir yılın, limanla ilgili bilgilerin tamam olduğu her bir çeyreğini grafik olarak gösteriyor. Mesela, her onuncu yıl için bütün verinin tamam olduğu on yıllık bir aralık bile bulmak matematik olarak imkansızdır; en yakın olanı, 1744'ün tamamıyla olmaması yüzünden istisnai olan 1724, 1734, 1754 dizisine gelebilir. Bununla beraber tablo, tarihçilerin 1715 - 1764 yılları arasında New York limanından yapılan ticaret hakkında genelleme yapabileceği mevcut bütün verinin grafiğidir. Geçerli bir örneklem çıkarmanın imkansızlığı ortada gibi görünüyor. Hatta bu grafiği neyin mevcut olduğunu belirler hale getirmek bile bütün verinin analiz ve düzenlenmesini gerektiriyor.

Basım araç - gereçlerine gelince: Alıntıların diğer herhangi bir tür tarih yazımında olduğu gibi yapıldığını söylemek yerinde olabilir. Alıntılar yazarın veri bankasından değil, fakat kaynağın kendisinden yapılmıştır. Son zamanlarda ne bilgisayardan ne de yazı makinası, dizgi makinası ya da cilt dikme makinasından bahseden bilgisayarla yapılmış olduğu açıkça beledi olan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Herhangi bir sanatta ya da bilimde (bilgisayar bilim hariç) bilgisayardan övgüyle sözeden herhangi bir çalışma, kendi bilim dalındansa onun metoduyla daha çok, adeta hayranlık derecesinde ilgilenen oldukça bilinçli bir çalışmadır.

Bahsedildiği kadarıyla bilgisayar, problemi çözmek için kullanılan metodun yalnızca bir parçası olarak ele alınmalıdır. Bilgisayarın kendisi, amaca hizmet eden bir dizi mekanik, elektrikli ya da elektronik ekipmandan yalnızca biridir. Program olarak adlandırılan ve istenilen cevapları bilgisayara depolanan verilerden geliştiren bilgisayar komut takımı tarihinin metodolojisinin bütün tanımlamalarının en kesnidir. Bir çok bilgisayar kullananın küçük olgu koleksiyonlarını çalışırken geleneksel elde çalışma metodlarını kullanmak durumunda olacağını göz önüne almak gerekir. Aydolette, pratik iş görme usulü olarak, elektronik veri - işlemin elli ya da daha fazla problem sözkonusu olduğunda kullanılmasını teklif ediyor. (2)

Eğer okuyucu hala konuyu takip ediyorsa bu noktada yerinde olarak soracaktır: «Onu nasıl yaparsınız?» Araştırmacının bilgisayarı işletmeye muktedir olması gerekmez; fakat, öyle olması nasıl işlediği konusunda fikir edinmesine yardım eder. İlk önce, kendi sınırsız olgularının etrafına kesin sınırlar çizer. Mesela, California eyaletinde 1880 nüfus sayımında toplanan her olgu araştırmacının üzerinde ıslah çalışması yapamayacağı önceden hazırlanmış bir form üzerinde toplanmıştır. Eğer daha az akıllıca toplanmış veri ile çalışıyorsa, kendi formunu oluşturur ve araştırma asistanlarına sözkonusu olguları kaynaktan kendi formuna naklettirir. Üçün-

(2) Amer. Hist. Rev. LXXI, 806.

cü olarak, bu olgular Hollerith Kartlarına veya manyetik bant üzerine (kullandığı bilgisayar türüne göre) kaydedilir. Programlamadan önce bu bir veri bankası oluşturur ve dış depolama olarak adlandırılır. Olguları karta veya bantlara geçiren kişilere ise delgici (key - puncher) denir ve saatli çalışırlar. (*)

İki tür programlama vardır: Dahili ve harici. Harici programlama bir self - servis marketin hesap görme sayacındaki işlemin benzeridir. Kasiyer yazar kasayı satın alınan malları kategoriler halinde yazan ve ödemesi gereken genel yekûnü gösteren bir kağıt bant üretmesi için programlar. Kasiyer yazar - kasanın tuşlarına dokunduğu her zaman, yalnızca hiç satış olmadığını kaydetmek için olsa bile, programlıyor demektir. Bir stenograf, üzerinde çeşitli figür sütunları bulunan kağıt bir levha çıkarmak için bir çift kenar setine ve cetvel tuşa bir kaç kez dokunur. Böyle yaparken daktilyoyu harici olarak programlıyordur. Bir hesap makinası operatörü, toplama ya da çıkarma tuşlarına bastığında makina harici olarak programlanmış olur. Kısaca, programlama makinaya ne yapacağını bildirmektedir.

Bilgisayar programlama dahilidir. Hollerith Kartları ya da manyetik bant veri bankası tamamlandıktan sonra, programcı tarafından bilgisayara verilecek bütün komutlar da sözkonusu manyetik bant ya da kartlara kaydedilir. Bilgisayar programlama, stenoğrafi kasiyerlik ya da basit muhasebecilikten çok daha inceliklidir. Öğrenilebilecek bir sanattır, fakat tarihinin öğrenmesi gerekli değildir. Yüksek lisans öğrenimi veren çoğu üniversite bilgisayara sahiptir. Bilgisayara sahip bir çok kuruluş, araştırmacının bilgisayar vasıtasıyla verisini işlemeye koyulmadan önce, komutları yazmak için bir programcı sağlayabilir. Eğer bunun ötesinde yardıma ihtiyaç duyuluyorsa, bilgisayar üreticilerinin müşterilerinin ihtiyacı olduğu şeyi elde ettiğini görmede çıkarları vardır ve yardım istekleriyle uyanık tutulmalıdırlar. Üreticiler makinalarının kullanışsız olduğunu bilirler ve kısa zamanda bir yenisini arzetmek isterler; bu yüzden kullananlara karşı tutumları dostçadır.

Özel bir örnek alalım: Massachusetts'in Essex Bölgesinin 1640 - 1682 yılları arasındaki şahsi mal envanterleri toplam 430'dur. William Davison bu envanterlerde yaklaşık 26.000 kalem şahsi mal - varlıklar ya da borçlar, maddi ve maddi olmayan mülkiyet - bulmuştur. Bu şahsi mallardan her biri basit bir cümle olarak yazılabilirdi. Mesela, «1666 da John Smith altı pound değerinde bir ata sahipti.»

(*) Yeni geliştirilen bilgisayar sistemlerinde, veriler kartlardan daha kullanışlı olan yığın belleklere - disk, disket, manyetik şerit vs. gibi doğrudan ekran önündeki klavyeden kaydedilebilmektedir (Ç. N.).

Hatırlayınız; «At+değişkenleri = cümle.» Sözkonusu at ve değişkenleri tek karta geçti, oraya bir delgici tarafından delindi. Essex Bölgesinin sözkonusu kırk iki yılında bilinen zenginliği 26.000 Hollerith Kartı'na kaydedildi. Bu şöyle oldu: Sözkonusu mal envanterleri basılmış bulunuyordu, bu sayede delgiciler basılı ciltlerden çalıştılar. Üçyüzden fazla şahsi malı temsil eden kelimelerin yaklaşık 1500 eski yazılışını ortaya çıkardılar. Eğer istenirse bu yanlışlar bilgisayar tarafından kategoriler halinde toplanabilir ve standart imlaya çevrilebilir. (3) Veri eğer yalnızca el yazması veya mikrofilmlerde olsaydı, yardımcı elemanlar tarafından amaç için tasarlanmış, delgicinin kendi kararını verme sıkıntısına düşmeksizin takip edebileceği kadar basit bir forma elle nakledilmiş olurdu.

Zoru sonrası, yani bilgisayar için 26.000 kartlık veri bankasından neyi hesaplayacağını bildiren komutları geliştirme safhasıdır. Tarihçi sorularını ya da talimatlarını uygun cümlelerle kesin olarak ifade eder. Mesela; (1) Koşum hayvanlarının (at, öküz) sayısı 1640'tan 1682'ye artış gösterdi mi? (2) Koyunların sayısı 1640'tan 1682'ye arttı mı? (3) Beşer yıllık aralarla, aynı cetvel üzerinde koşum hayvanlarının ve koyunların sayılarındaki artış ya da düşüşleri gösteren bir grafik çiz (bilgisayar grafikler, hatta haritalar çizebilir). (4) Bilgisayar sözkonusu konuda diğer akla uygun sorulara da aynı zamanda cevap veriyor olabilir.

Bilgisayara sorulara nasıl cevap verdirileceği ve emirlere nasıl itaat ettirileceği programcının problemi. Tarihçi bir programcı olabilir ya da bir programcı tutabilir. Bilgisayar ne beklediğini derhal anlar; bütün kartları okuyarak, grafiği çizerek, dahası grafiği ulaşmak için kullandığı rakamların bir tablosunu çıkartarak, işi saniyeler içinde yapar. Sonuçta cevap tek sayfalık kağıt üzerindedir.

Massachusetts'in Essex Bölgesinden verilen örnek, devam etmekte olan bir araştırma tecrübesinden çıkarıldı. Çalışmanın akışı içinde metodolojik bir ders de alındı. Bir meslekdaş New England'ın XVII. yüzyıl okur yazarlığının ne seviyede olduğunu delil gösteren bir denemeye girişti. Bilgisayara 1640'tan 1682'ye kadar Essex Bölgesine ait malların muhamminlerinin imzalarının bütünü, paralel bir sütunda da kıymet tak-

(3) Mesela, «Chair (s)» şu şekillerde ortaya çıktı: chayre (s), chayrs, chaires, chayer, chares, chaiers, chacares.

(4) Yukardaki sorular fantazi değildir. Massachusetts Eyaleti'nin Essex Bölgesinde -Davisson'un çalışmasına göre- yük taşıma teknelerinin sayı ve değerleri artarken, koşum hayvanlarınınkinin azaldığını yüksek hızı hesaplama (veri-işlem) göstermiştir. 1640-1680 yıllarında Salem'in bir tarım köyünden ticaret merkezine doğru değişiyor olduğu sonucunu tartışmak imkânsız gibi görünürdü.

diri yapılmış malları ve imzaların tarihini alfabetik sıra içinde göstermesi emredildi. Yalnızca bir örnekte «His Mark» (Onun İşareti) ortaya çıktı. Bu oldukça yüksek bir okur - yazarlık seviyesini gösteriyor gibi görünmüştü. Kaynağın çabuk bir gözden geçirilmesi, basılı belgelerin editörünün imzaların kişilerin kendi el yazısı olup olmadığını dipnotlarda göstermiş olduğunu ortaya koydu. İmzalar, metinde «His Mark» deyiminin meydana geldiği yerde kalmışlar fakat eğer yoklarsa editörler tarafından oraya alınmamışlardı. İmzalar tabiatı gereği ekonomik bir olgu olarak görülmediği için ekonomi tarihçisi delgiciye dipnotları dahil etmesini söylememişti. Böylece 17. yüzyılda Essex Bölgesi mal muhamminleri olarak tayin edilen kişilerin okur - yazarlık seviyesi sır olarak kalmış oluyor. Metodolojik kural açtı : «Bütün seriyi dahil et».

Bununla beraber bir kaç beklenmedik olgu bilgisayarın kudretinin bir kaç saniyesini temize çıkardı. Malların kıymetini takdir için iki kadının yeteri kadar akıllı olduğu düşünülmüştü. Ünvan sahipleri imzalarını bizzat atma konusunda oldukça çekingen davranmışlardı, yoksa sayıları dikkati çekecek kadar az : Bir «asteğmen», bir yüzbaşı, bir binbaşı ve üç beyefendi asilzadeleri oluşturuyordu. Yalnızca iki güçlü karakter «Goodman» ünvanının dobradobralığıyla kendileri imzalamışlardı. Ve zavallı Giles Corey, Amerikan tarihinin, resmi adli işlemin bir parçası olarak (büyüculük suçlamasını kabul etmeyi ya da etmemeyi reddettiğinde) işkence ile ölüme mahkum edilen tek adamı Kasım 1666 da bir malın kıymetini takdir etmeye yeteri kadar layık bulunmuştu.

Kolonyal ekonominin küçük bir modeli olarak 17. yüzyılda Essex Bölgesi (5) zenginliğinin kantitatif çalışması üzerine boşuna olmayan hayli zaman harcandı. Alt dallarının verisinin tammiyle çalışmak suretiyle ekonomi tarihi çalışmak, yeni keşiflere ve nesilden nesile şüphe edilmek-sizin kabul edilen eski kavramların yeniden gözden geçirilmesine yol açabilir. Belki de ilk görev, oldukça sınırlı ve veri üzerine dayanan eski genellemeleri yeniden değerlendirmektir. Amerikan tarih yazıcılığından en dayanıklı sakızlardan biri de, doğrudan İngiltere'ye satacak çok az şey olmuş olan kuzey kolonilerinin ekonomik gelişmesini izahta kullanılan «üçgen ticaret» deyimidir. Fikir şu : Tüccarlar mahalli ürünlerle yüklü gemilerinin Philedelphia limanlarından kuzeye doğru hareket ettirdiler, sonra onları üçgenin köşelerinden birinde dışarı sattılar, o köşede normal olarak mevcut olandan satın aldılar, üçüncü köşeye doğru devam ettiler ve üçüncü yükün alınmasında kullanılmak üzere bu ikinci yükü kârına sattı-

(5) William I. Davisson, «Essex Country Price Trends : Money and Markets in 17. th. Century Massachusetts», April 1967; aynı yazar, «Essex Country Wealth Trends : Wealth and Economic Growth in 17 th. Century Massachusetts», October 1967, Essex Ins titute Historical Collections.

lar. Üçüncü yük yurda getirildi ve satıldı. Gelir sonra İngiliz tezgahlarında üretilen malları satın almak için kullanıldı. Açıklama, geleneksel bilgeliğin onyıllar boyunca sorgulanmayan unsuru oldu. Bu, bu modeli takip eden bazı şahsi maceraların beyanlarıyla «ispatlandı». «Delil» evrensel bir hakikat üretmeye yetti. Yukarıdaki tanımlama biraz aşırı basit olmasına rağmen üçgen üzerine üçgen tanımlandı, ve sık sık olayı gösteren haritalar çizildi. Açıklamanın mantikî anlamı var. Akılcı bir ekonomik sistemin çalışması gereken tarz budur. Fakat delil nerede?

Amerikan ekonomi tarihinin mükemmel bir üniversite ders kitabını karıştıran birisi şu cümlelere rastlayacaktır : «Üçgenlerden en iyi bilinenlerinden biri, çift yönlü balık, kereste, çiftlik hayvanları ve zahire değişimi olarak başlayan, New England, New York ve Pennsylvania limanlarından yüklenen...» (6) Bu ifade, kategorik olarak Philadelphia'yı üçgenin bir köşesine koyuyor.

William I. Davisson, 1733 - 1735 ve 1749 - 1751 yılları arasında iki ve üç yıllık iki ayrı dönemde, bütün gemilerin varış ve ayrılışının, her giriş ve çıkışının listesini tutmuş olan Pennsylvania Gazette (Philadelphia) deki bilgilerden bir veri bankası oluşturdu. Liman gümrük (Denizcilik Bürosu) gelir kayıtları yangında tahrip olmuştu. Basın, bu özel veri evrenini nüfuslandırmak için günümüze kalabilmiş tek geniş kaynaktı. Davisson ve Sacramento Eyaleti Koleji Bilgisayar Merkezi'nden Lavonne Coffen, adı geçen kolejin IBM 1620 bilgisayarını üçgen ya da üçgenler hakkında sorguya çektiler. Bilgisayar, tabir yerindeyse, katıyetle başını salladı. Ve günümüze kalabilmiş veri temeli üzerine, Davisson'ın olsa olsa aşağıdaki sonuçları çıkarabileceği tablolar sağladı. (7)

1 — Bu iki ve üç yıllık dönemlerde Philadelphia'nın da dahil edilebileceği bir üçgen ticaret mevcut değildi. 2 — Philadelphia gemileri üç mekik hattında işlemişti : Kanada'ya uzanan bir Kuzey Amerikan kıyı ticareti, Karaibler'e ve Karaibler'den yapılan ticaret, Avrupa'ya, özellikle İngiltere limanlarına yapılan ticaret. 3 — Philadelphia, Avrupa'dan gelen malların toplandığı bir antrepo durumundaydı (Deniz kurtlarının yararına bir sonuç bulgu da; deniz yoluyla yapılan Philadelphia ticaretinin diğer herhangi bir görünüşüne özel bir donanım türü hakim olmadığı sıralarda, hemen hemen bütün kıyı trafiğinin, bir, iki ve üç direkli yelkenlilerin hareketlerinden ibaret olduğudur).

(6) Ross M. Robertson, *History of the American Economy*, 2nd. ed. (New York, 1984), s. 81. Robertson'ın bu kullanışı, en selahiyetli yazarlardan biri tarafından yazılmış kitaplarda en kabul edilebilir olanının kasıtlı bir seçimidir.

(7) Bkz. William I. Davisson, «The Philadelphia Trade» (özet), *Western Economic Journal*, III (1985).

Bu bir üçgen mi idi? Hayır. trans-Atlantik mekik hattını temsil eden ufki bir çizgi ile bir «H ticareti» nden daha ideri idi.

İtiraf edildiği gibi, bu sözkonusu iki ve üç yıllık döneme ait bir çalışma «üçgen ticaret» kavramının cenaze merasimi değildi, fakat elbette asırlık bir genellemenin şöyle dört dörtlük istatistiki bir yeniden incelemeğe tabi tutulunca hayatîyetini yitirmesi insanı tedirgin ediyor. «Üçgen ticaret» genellemesi, tekrarlanabilir bir metod tarafından sağlamaştırılınca kadar hipotezden öte bir itibara layık değildir. Böyle bir metod tarihinin bir kaç gemi jurnalının incelenmesinden elde ettiği intibaları sunmaktan öte bir şeyler yapmasını gerektirir. Union Jack döneminde, 1741 (ilk geniş listenin başladığı tarih) den Amerikan bağımsızlığına kadar açık deniz gemi seyahatlarını saymak yardım almamış insan zekâsının kapasitesini çok aşar. Tahminen yarım milyondan daha az olmuş olmazlar. Elektronik veri - işlemci tarafından sayılıp cetvel haline konulup analiz edildiğinde, ekonomi tarihçisi tarihin bitmeyen sorusuna - neler oldu? - layıkıyla cevap veren bir kaç hususiyet ve eğilim beklentisiyle araştırma yerine, özel bir anlamda genelleme yapmaya başlayabilir.

Özetle; ekonomi tarihinde bilgisayar, çok geniş miktar gösteren veri yığınlarıyla, yani faydalı olarak ölçülebilen ya da sayılabilen şeyler hakkındaki olgularla başa çıkmak, onlardan istifade etmek için kullanılabilir. Herhangi cevaplandırılabilir bir soruya cevabı bilgisayar, ya tablo ya grafik ya da her iki tarzda birden saniyede bir milyon işlem hızıyla tek sayfa kağıda sığdırabilir. İhtiyacı olduğuna inandığı kadar cevap aldıktan sonra tarihçi yorumlama sanatını devreye sokar. Yorumlama şerefi tarihçinindir, bilgisayarın değil. Bilgisayar bilim ve onun teknik dili, araştırıcı ve makina arasında tercüman olarak görev yapacak olan bilgisayar operatörü ile konuşabilmesi için ihtiyaç duyacağı kadarının dışında araştırıcıyı doğrudan ilgilendirmez. Ekonomi tarihi en azından mademki şimdi bütün ilgili verinin etkilenmesine sebep olabiliyor, her ikisi de geçmişle ilgilenen ve kaynaklarında hiçbir zaman doldurulamayacak boşluk bulunan bilgiye rağmen gelişen bilimlerden olan astronomi ya da paleontoloji kadar kesin bir bilim olabilir. Birazcık kuru sıkı gibi görülebilir, ama bu, yüksek hızlı veri - işlem makinasıyla çalışılmış ekonomi tarihine «paleoeconomics» kesin adını koymaya teşvik ediyor.

TABLO I

NEW YORK LİMANI İÇİN
KOLONİYAL DENİZCİLİK BÜROSU LİSTESİ (C. O. 8)
PRO. C. O. 5/1222 - 1228

Yıllık ve Dörtte Bir Yıllık Denizcilik Bürosu Mevcut Listeleri

Dörtte bir yıllık dönemler aşağıda gösterildiği gibi değişiyor :

1. Dönem : 25 Kasım - 25 Mart
2. " : 25 Mart - 25 Haziran
3. " : 25 Haziran - 29 Eylül
4. " : 29 Eylül - 25 Kasım

1752 den sonra ise dönemler şöyle değişiyor :

1. Dönem : 5 Ocak - 5 Nisan
2. " : 5 Nisan - 5 Temmuz
3. " : 5 Haziran - 10 Eylül
4. " : 10 Eylül - 10 Ocak

Aşağıdaki çizelgede eksiksiz kareler tam yılları gösteriyor. Kısmi yıllarda eksik dönemler karelerdeki eksik kenarlarla gösteriliyor. Önemler kareler üzerinde aşağıdaki sıra numarasını takip ediyor :

Yıl	New York		Yıl	New York		Yıl	New York	
	I	E		I	E		I	E
1715	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1734	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1753	—	—
1716	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1735	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1754	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1717	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1736	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1755		
1718	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1737	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1756		
1719	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1738	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1757		
1720	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1739	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1758		
1721	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1740	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1759		
1722	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1741	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1760		
1723	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1742	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1761		
1724	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1743	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1762		
1725	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1744			1763	<input type="checkbox"/>	
1726	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1745			1764	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1727	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1746					
1728	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1747					
1729	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1748	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
1730	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1749					
1731	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1750					
1732	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1751					
1733	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	1752	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			

BELGE *

EDHEM PAŞA'NIN VEFATI ÜZERİNE ABDURRAHMAN ŞEREF BEY'İN YAZISI

Yeni yazıya çeviren : Öğr. Görv. A. Hikmet FIRAT**

Otuzbir Mart'ta ikindiye doğru tuğyân-ı askerî kesb-i dehşet eylemişti. Meb'ûsândan Es'ad Paşa ve Müfid ve Yûsuf Kemâl Beyler (1) saat dokuz raddelerinde Yıldız'a gelip Ayasofya Meydanı'nın izdihâmını ve heyecânın ân-be-ân tezâyüd etmekte ve mektepli zâbitânın hedef-i dâne-i kazâ edilmekte olduğu ve Nâzım Paşa ile Mehmed Arslan Bey'in (2) vefât-ı feci'ânelerini vükelâ-yı müsta'fiyeye haber verdiler (3) ve isyânın önü alınmaz ise vahim netâceler tevlid eyleyeceğini ilâve ettiler. Edhem Paşa Harbiye Nezâreti'ne ta'yîn ve Mâbeyn Kâtibi Cevad Bey Nutk-ı Humâyûn'u hâmilen Meclis-i Meb'ûsân'a i'zâm kılındı. Paşa'yı müşârünileyhin on beş gün kadar imtidâd eden Harbiye Nezâreti son hizmetini olmakla beraber tarih-i inkılâbımızda bir mevkiî hâizdir. Râkım-ül-hurûf o eyyâm-ı müşkilede refâkatinde bulunduğum cihetle (4) muhtasaran kari in-i kirâma arz edeyim.

Edhem Paşa muttaki, musallî, müsinn, tab'an mu'tedil, kübirsiz, tecrübe-dîde, rind-meşreb bir zât idi. Efrâd-ı askerîyeye râbitası ve kışla hayatının lezâizi kalbinde cây-gîr idi. Askerin temâyülâtını bilir, dillerin-anılar, hissiyatını tamâmiyle takdîr eyler idi. Maiyyetine dâimâ pederâne muâmele etmiş ve bulunduğu hidemât-ı muhtelifede vezâif-i me'mûresini hüsn-i ifâ ile berâber bâzı emsâlî ümerâ gibi harekât-ı hod-serâne ve hâtır-şikenânesiyle rüfekasını incitmemiş idi. Husûsiyle Alasonya ordusu kumandanlığıyla Yunan Muhârebesi'ndeki muzafferîyyeti şerefli nâmını bütün askere tanıtmış idi. Binâenaleyh şeriat isteyen ve genç zâbitânın

(*) Bu belge, Türk Tarih Kurumu'nda Elyazmalar arasında 213 numarada kayıtlıdır.

(**) Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

(1) Es'ad Paşa Draç meb'ûsu, Müfid Bey Ergeri meb'ûsu, Yusuf Kemâl Bey Kastamonu meb'ûsu.

(2) Hüseyin Hilmi Paşa Kabinesi'nde Adliye Nâzırı Yenişehirli iNâzım Paşa. Lazki'ye meb'ûsu Mehmed Arslan Bey.

(3) Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa, Şeyhülislâm Ziyâeddin Efendi Harbiye Nâzırı (?), Nâfıa Nâzırı Gabriyel Noradolyan. Adliye Nâzırı Nâzım Paşa, Bahriye Ârif Hikmet Paşa, Orman ve Mâadin ve Zirâat Nâzırı Mavreordato Efendi Mâliye Nâzırı (?), Maârif Nâzırı, Evkaf Nâzırı.

(4) Maârif Nâzırı idi.

ta'lîm ve inzibât hususlarında gösterdikleri şiddetten şikâyet eden askere Edhem Paşa'dan münâsip bir ser-asker bulunamaz idi (5).

Paşa akşam üzeri Ayasofya Meydanı'na giti. Nush-u-pendden başka vâsıta-i icrâiyyesi yok idi. İstanbul kıt'aâtındaki efrâdın kâffesi akd-i peyvend ittifak etmiş, şeriatın galebesine zihinleri iyice yatmış, bu hareketlerinden dolayı muâtebe ve mücâzât olunmayacaklarına va'd-ı kavî almış, emniyyet ettikleri bir ser-askeri de başlarında görmüş olmakla şevk ve neşatlarından gece saat beş sularında (6) sürekli bir yaylım ateşle şenlik etmeğe başladılar. Paşa buna mâni olamadı ve «havaya attığınız bu fişenkerin parasını millet, siz verdiniz. Onları muharebe günleri için saklayalım. Böyle beyhude israf etmek günahdır.» gibi sözleri de fâide vermedi. Fakat nısf-ül-leylden sonra önlerine düşüp takım-takım kışlalarına iâde ettiği esnâda karşı tarafa geçeceklerden Beyoğlu semtinde tüfek atmaya-
cıklarına kat'î söz almış idi.

Edhem Paşa o gece sabaha kadar uyumadığı gibi ertesi günleri tek-mil kışlaları dolaşıp askeri teskin ile uğraşmış ve zaten sadrından rahatsız ve düçâr-ı zaaf olduğundan yorgunluklar tezyîd-i za'fına bâdî olmuştu. Hattâ bir gün esnâ-yı devirde arabada baygınlık geçirdiğini ve kendinden kat'î ümîd eylediğini söylemiş idi.

Bu hengâmede Adana kıtâli başladı. Vâli şiddetli telgraflarıyla se-riyan asker istiyordu. Birinci Ordu'dan asker sevki adîm-ül-ihimâl idi. Kabil olsa da zâbitanı dinlemez. Bâgî askerle ne iş görülebilir? Beşinci Ordu'ya her ne vâsıta ile olursa olsun Adana'ya seyr-i serî ile piyâde ve süvâri asker yetiştirilmesi tebliğ ve İkinci Ordu'dan da üç tabur asker talep olundu. Merhûm İkinci Kumandanı Sâlih Paşa'ya (7) çektiği telgrafrnâme-yi bana gösterdi. Hareket Ordusu İstanbul'a doğru yürümek üzere hazırlandığından İkinci Ordu'dan o sırada asker talebi başka ma'nâya hamlolunmamak için urûk-ı hamîyyet ve insâniyyeti tahrîk eyleyecek sözler yazmıştı. Sâlih Paşa hakikat-i maksadı anlayarak asla tereddüt etmemiştir.

Alelacele taht-ı silâha alınması mahallince teklif ve tensîb olunan Redif taburu hakkında demişti ki «Bu misillü iğtişâsatta mahallî redifleri hiçbir şeye yaramaz, teslîh olunan asker ya kendi karye ve hânâsını muhâfaza ile meşgul olur veya erbâb-ı iğtişâsa karışarak fenalığın tezyîdine sebep olur.» Vâkıa dediği gibi de çıktı.

(5) Abdurrahman Şeref Bey, Meşrûtiyyet idâresi'nin istirdâdı esnâsındaki yapılan gençliğin her türlü fevâna alenen bir şey söylememekle beraber pek muâriz idi. Bâhusus gençlerin işe karışmasını ve işbaşına geçmesini hiç istemezdi.

(6) Ezânî saat.

(7) Bilâhare sadrazam olan Sâlih Paşadır.

İkinci Ordu'dan tertip olunan Üç Nizâmiye Taburu Tekfurdağı, Gelibolu, Dedeoğlu iskelelerine indirilmişti. Adana'ya nasıl sevk edelim? İdâre-i Mahsûsa'nın işe yarar vapurları seferde imiş. Tersâne'nin hiç nakliye vapuru yok. İstedikleri kadar navul verilmek üzere ecnebi kumpanyaların kâffesine mürâcaat olundu. Hiçbirinde fazla vapur bulunmadı. Hükümet İstanbul'da vapur aramakta olsun, Adana'da kıtâl günden güne şekl-i hûnîn alıyordu. Vilâyet'ten gelen sûzişli feryatlar yürüğümüzden kan akıtıyordu. Meclis-i Vükelâ'da yanına gittim. Hasbîhâle başladık. İkimiz de birer âh çektik. Bana «Birâder işimiz Allahlıktır.» dedi. Kendisini teşci ettim ve Bâbîâlî'den ayâline yazacağı kâğıtların kendisine bir muâvenet olmak üzere temdîdini deruhte eyledim, teşekkür etti. Ba'dehu birkaç kâğıdını tesvîd etmişimdir. O akşam İdâre-i Mahsûsa'nın bir büyük vapuru İstanbul limanına avdet ettiğini bir memur Bâbîâlî'ye haber getirdi ve beş yüz lira navul istedi. Hemen akşamdan kömür alması ve ertesi sabah Harbiye Nezâreti veznesinden beş yüz lirayı kabz ile vapurun sâlifü'z-zikr iskelelere uğrayarak Mersin'e gitmek üzere hareket etmesi memura tenbih olundu. Memur sakız çiğnemeğe başladı. Meğer peşin para verilmedikçe İdâre-i Mahsûsa'ya hiçbir tâcir kömür vermemiş. Saat biri geçmişti. Buna bir çâre düşünürken tesâdüfen Ereğli meselesini ta'kip için bir kömür tâcininin Sadrazam'la mülâkat etmek üzere Bâbîâlî'de bulunduğunu haber aldık. Edhem Paşa'nın kefâletiyle o gece vapura kömür vermeğe tâcir-i mümâileyhi râzı ettik.

Bugat-ı askeriyye birkaç gün şehir içinde silâhla gezdi ve şurada burada katiller İka eyledi ne sûretle ribka-i itâate ithâl edilecekleri düşünülmekte idi. Paşa-yı Merhûm külle yevm kıslaları devr ile icrâ-yı nesâyih ile ve gerek kendisinin ve gerek Hassa Ordusu Kumandanlığı'na getirilen Nâzım Paşa'nın asker üzerindeki nüfûz-ı ma'nevîlerine güvenilir idi. Vaktaki Hareket Ordusu'nun Selânik ve Edirne merkezlerinden ilk kabileleri yola çıktığı haberi alındı. Buraca ittihâzı lâzım gelen tedâbirin müzâkaresi için akşam Sadrazam Tefik Paşa Konağı'nda Vükelâ toplandı. Nâzım Paşa dahi hey'ete dâhil idi. Zîr-i itâatde olmayan asker hâriçten gelecek orduya karşı ne vaziyet alacak? Müdâfaaya kıyâm ederse bir belâ, şeriat istemek nakarâtında gelenler de bunlarla hem-âhenk olursa bir ikinci felâket! Arîz ü amîk buraları tezekkür olundu. Edhem Paşa ile Nâzım Paşa (6) iki askerinin temâsındaki mahzûr u fâide-i melhûzadan daha ağır görüldü ve İstanbul kıtaâtında mevcûdu otuz beş bin kadar tahmin olunan askerden efrâd-ı ihtiyâtiyye ve istibdâliyye terhîs olduğu takdirde mevcûdun nısfına tenezzül edeceği ve İstanbul'a efrâd-ı cedîde sokulmamakla beraber nısf-ı mütebâkisinin ba'de bu'din hakkından gelinebileceği re'yini

(6) Bâbîâlî vak'asında öldürülen Kâmil Paşa Kabinesi'nde Harbiye Nâzım Nâzım Paşa.

ileri sürdüler. Tophâne Nâzırı Hurşid Paşa'nın riyâseti altında ulemâ ve ümerâ-yı askeriyeye ve meb'usândan mürekkeb bir hey'et-i nâsıha o gece tiren-i mahsûs ile Çatalca'ya doğru i'zâm olundu.

Hurşid Paşa'nın aydetinde verdiği izahat üzerine Hükûmet tebdil-i fikr eyleyerek hiçbir niyyet-i hasmâne beslemediğini ve kardeşçe gelip buradaki askerle birleşeceklerini askere anlatmak ve bir gûna su-i tefehhüm ve vukuâta meydan verilmemek kararı ittihâz olundu. Bu karardan sonra gerek Edhem Paşa Merhûm ve gerek Nâzım Paşa askerinin evhâmını teskine nasb-ı nefsi ihtimâm eylemişlerdir. Kendilerine olan ehemmiyyet o aralık çok işe yaramıştır. Aman asker kuşkulanasın, Hareket Ordusu efrâdiyle bir vak'a çıkmasın sözleri vird-i zebânımız olmuştur. Nisanın onuncu cuma günü akşamı Hareket Ordusu Davud Paşa Kışlası'nı işgal ettiğinde kışlayı teslimden imtinâ eden askere karşı şiddet gösterilmekle selâmlıktan avdet eden askerinin bu vak'ayı haber alarak Bâb-ı Seraskeri kışlasından müsellahan Davud Paşa'ya doğru koşuştuklarını bir yâver Edhem Paşa'ya ihbar etti. Vükelâ yine Tefvik Paşa'nın konağında müctemi' idi. Edhem Paşa'ya bizzat kalkıp gitmesini ve ne yapıp yapıp askeri geri çevirmesini rica ettik. «Çocuklar hâlim kalmadı. Bakıyye-i ömrümü şu beş on günlük gaile bitirdi.» diyerek ayağa kalktı ve arabasına binerek vaktiyle yetişip askeri ircaa muvaffak oldu.

Hareket Ordusu İstanbul'a girince Paşa Merhûm'un mevkii kalmamıştı. Culûs-ı Humâyun'un ertes günü Hey'et-i Vükelâ lûtfen Huzûr-ı Şâhâne'ye kabul buyurulduktan Zât-ı Şevket-simât Hazret-i Pâdişâhî kendilerine Cuma Selâmlığı'na kadar bir askerî üniforması yaptırılmasını Edhem Paşa'ya irâde buyurdular. İki gün sonra Harbiye Nezâreti'nden infişâli vuku' buldu. Hareket Ordusu'nun yolda olduğu günlerin birinde Vükelâ Bâbiâli'de toplanıp Sadrazam ile Harbiye Nâzırı'nın vürûduna mustazır oldular ve müşârümeleyhümânın Yıldız'da olduğunu telgrafla haber aldılar. Öyle nâzik günlerde Sadrazam ile Harbiye Nâzırı'nın tûli müddet Yıldız'da kalmaları mes'ûliyyette müşterek olan Vükelâca münâsip görülmedi. Hemen Bâbiâli'ye gelmeleri için bir telgrafname yazılıp Hey'et nâmına Râif Paşa'ya imza ettirildi. İkisi de derhal geldiler. Saray'da ne konuştuklarını sorduk. Merhûm, bana gizlice «Bizi bir taraftan da siz mi didikleyeceksiniz, dedi.

Velhâsıl Edhem Paşa Merhûm, nâmûs-ı askerisini muhâfaza etmiş, vazife-şinâs, fedâkâr ve hamıyyetli bir asker olduğunu hayâtının son devresindeki şu hizmetiyle de izhâr ve isbât etmiştir.

Mevlâ garik-i rahmet eyleye.

