



İNSAN&İNSAN

BİLİM KÜLTÜR SANAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

SAYI/ISSUE: 5 YAZ/SUMMER 2015 ISSN: 2148-7537

MAKALELER / ARTICLES

ÖMER LÜTFİ BARKAN

İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler
The Colonizer Turkish Dervishes and Zaviyas During
Conquest Periods

AHMET GÜVEN

Premodernden Postmodern'e Benliğin ve Kutsalın Dönüşümü:
Narsisist Benliğin Kutsal Algısı
Transformation of Knowledge and Sacred from Premodern to
Postmodern: The Sacred Perception of Narcissist Self

BUĞRA KARDAN

Haber Etiği ve Bir Siyasi Haber İncelemesi
News Ethics and An Analysis of a Political News

MURAT SATICI

Moral Öznenen Yurttaş: Kant'ın Pratik Felsefesinde Öznenin
Evrimi
From Moral Subject to Citizen: Evolution of the Subject in Kant's
Practical Philosophy

İNSAN HAKLARI KİTAPLIĞI / HUMAN RIGHTS LIBRARY

Cebri veya Mecburi Çalıştırmaya İlişkin Sözleşme (No: 29)
Convention Concerning Forced or Compulsory Labour (No: 29)



İNSAN&İNSAN

BİLİM KÜLTÜR SANAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

JOURNAL OF SCIENCE, CULTURE, ART AND THOUGHT

Hakkında

İNSAN&İNSAN Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi üç ayda bir elektronik olarak yayımlanan akademik hakemli bir dergidir. Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları Nisan, Temmuz, Ekim ve Ocak aylarında yayımlanır.

İNSAN&İNSAN Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi çok alanlı bir dergidir. Çevre, edebiyat, eğitim, etik, felsefe, hukuk, iktisat, ilahiyat, iletişim, işletme, mimari, müzik, psikoloji, sağlık, sanat, siyaset, şehir, tarım, tarih, teknoloji, toplum, turizm, uluslararası ilişkiler, yönetim ve yöntem bilim alanlarında insana dair, özgün bakış açısına sahip akademik araştırma, inceleme ve çalışmalara yer verir. Dergiye gönderilen yazılar yayın kurulunun ön değerlendirmesinden sonra, anonim en az iki hakem tarafından incelenir.

İNSAN&İNSAN Dergisi Türk Eğitim İndeksi tarafından taranmaktadır.

About

İNSAN&İNSAN Journal of Science, Culture, Art and Thought is an academic refereed journal which is published quarterly. The spring, summer, fall and winter issues are published in April, July, September and January respectively.

İNSAN&İNSAN Journal of Science, Culture, Art and Thought is a multidisciplinary journal. It includes academic researches, investigations and studies with a unique, human-related viewpoint on environment, literature, education, ethics, philosophy, law, economics, theology, management, communications, architecture, music, psychology, health, art, politics, city, agriculture, history, technology, society, tourism, international relations, administration and methodology.

The papers sent to the journal are viewed by two anonymous referees minimum after the preliminary evaluation of the editorial board.

İNSAN&İNSAN is indexed by Turkish Education Index.

İNSAN&İNSAN, Sayı/Issue: 5 Yaz/Summer 2015

ISSN : 2148-7537

Elektronik Yayın Adresi : www.insanveinsan.org

Sahibi / Publisher:

Okur Yazar Derneği, Ayvansaray m. Yeni Usul s. no: 2. 34085 Fatih İstanbul Türkiye

İletişim / Contact: bilgi@insanveinsan.org

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. H. Emre Bağce

Prof. Dr. Yüksel Dede

Prof. Dr. Abdulkadir Şenkal

Doç. Dr. Ebubekir Ayan

Doç. Dr. Fatih Demir

Doç. Dr. Abdullah Özkan

Yrd. Doç. Dr. Harun Kırılmaz

Yrd. Doç. Dr. Cengiz Sunay

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ebubekir Ayan

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Ali Minarlı

Arş. Gör. Buşra Erimli

E-posta: editor@insanveinsan.org

Danışma & Hakem Kurulu Advisory Board

Prof. Dr. Hakan Altıntaş <i>Gaziantep Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Fatih Demir <i>Celal Bayar Üniversitesi</i>	Doç. Dr. İnci Yakut <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. H. Emre Bağçe <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Adem Doğan <i>Cumhuriyet Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Salih Akkanat <i>Gümüşhane Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Hakan Çetintaş <i>Balıkesir Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Filiz Erdemir Göze <i>Gazi Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Ednan Ayvaz <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Yüksel Dede <i>Gazi Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Gülcan Işık <i>Gazi Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Yusuf Budak <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Vedat Demir <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Kutay Karaca <i>İstanbul Gelişim Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Anıl Ertok Atmaca <i>Karabük Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Esra Hatipoğlu <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Hikmet Kırık <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Erdinç Gülbaş <i>Fatih Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Metin Işık <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Ülkü Ayşe Oğuzhan Börekci <i>Gazi Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. İhsan Karlı <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Özer Kanburoğlu <i>İstanbul Aydın Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Sadık Öncül <i>Bartın Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Nazım Kartal <i>Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Aşkın Keser <i>Uludağ Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Mehmet Özçağlayan <i>Marmara Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Harun Kırılmaz <i>Sakarya Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Mustafa Ökmen <i>Celal Bayar Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Barış Özdal <i>Uludağ Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Seçil Özay <i>Marmara Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Fuat Sekmen <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Abdullah Özkan <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Lütfi Sunar <i>İstanbul Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Kemalettin Şahin <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Hakan Samur <i>Mardin Artuklu Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Mert Sunar <i>İstanbul Medeniyet Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Abdulkadir Şenkal <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Şükrü Sim <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Cengiz Sunay <i>Yalova Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Gökhan Kürşat Yerlikaya <i>Yalova Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Rıdvan Şentürk <i>İstanbul Ticaret Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Coşkun Taştan <i>Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Banu Akdenizli <i>Yeditepe Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Ahmet Şimşek <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Fatma Yurttaş Özcan <i>Sakarya Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Ebubekir Ayan <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. İbrahim Şirin <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Öğr. Gör. Dr. Yalçın Lüleci <i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Güven Bakırezer <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Soyalp Tamçelik <i>Gazi Üniversitesi</i>	Dr. Hakkı Cenk Erkin <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Cemal Baltacı <i>Süleyman Demirel Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Abdullah Taşkesen <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Dr. Ahmet Tetik
Doç. Dr. Kaya Bayraktar <i>Yalova Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Yıldırım Torun <i>Yalova Üniversitesi</i>	

İÇİNDEKİLER CONTENTS

MAKALELER ARTICLES

ÖMER LÜTFİ BARKAN <i>İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler</i> <i>The Colonizer Turkish Dervishes and Zawiyas</i> <i>During Conquest Periods</i>	5
AHMET GÜVEN <i>Premodern'den Postmodern'e Benliğin ve Kutsalın Dönüşümü:</i> <i>Narsisist Benliğin Kutsal Algısı</i> <i>Transformation of Knowledge and Sacred from Premodern to</i> <i>Postmodern: The Sacred Perception of Narcissist Self</i>	38
BUĞRA KARDAN <i>Haber Etiği ve Bir Siyasi Haber İncelemesi</i> <i>News Ethics and An Analysis of a Political News</i>	55
MURAT SATICI <i>Moral Öznedenden Yurttaş:</i> <i>Kant'ın Pratik Felsefesinde Öznenin Evrimi</i> <i>From Moral Subject to Citizen:</i> <i>Evolution of the Subject in Kant's Practical Philosophy</i>	70
İNSAN HAKLARI KİTAPLIĞI HUMAN RIGHTS LIBRARY	
<i>Cebri veya Mecburi Çalıştırmaya İlişkin Sözleşme (No: 29)</i>	82
<i>Convention Concerning Forced or Compulsory Labour (No: 29)</i>	92

İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*

ÖMER LÜTFİ BARKAN**

Selçuk-Bizans hudutlarında yaşayan bir uç beyliğinin, diğer emsalinin mazhar olmadığı bir talihle, pek kısa bir zaman içinde tarihin seyrini asırlarca değiştirecek kuvvetli bir imparatorluk haline girivermesi hâdisesi, son zamanlara kadar birçok malûmları noksan bir muadele şeklinde vazedildiği veyahut Türk ırkının tarihî varlığı hakkında mevcut ve an'ane halinde müesses dar ve kısır noktai nazarlara esir kalındığı için, içinden çıkılmaz bir mesele teşkil etmekte idi.

Filhakika, koskoca bir imparatorluğun kuruluşu nev'inden muazzam bir hâdisiye, bizde uzun zaman, sadece Padişahların dirayet ve şecaati veya Allah'ın bu saltanatın kurucularına karşı gösterdiği lütuf ve inayet ile izah edilmek istenilmiştir. İlk Osmanlı membalarında kaydedilmiş görülen Sultan Osman'ın rüyası, mucize nevinden vukua gelen bu hâdisenin izahını ancak ilâhî takdir ile yapmak mümkün olduğuna inanışın bir ifadesidir.

Bu işin izah edilmesi matlup bir mesele teşkil ettiğinin farkına varan daha yeni ve *ecnebi tarihçiler* ise; Türkler hakkında tetkik edilmeden kabul edilmiş batıl itikatları kafalarına koymuş olmalarından ve meseleyi muhtelif cephelerden ve/daha geniş kadrolar içinde mütalaa etmeğe hazırlıkları ve ellerinde mevcut malzeme kâfi gelmediğinden içinden çıkılmaz faraziyelerle *tarihî hakikati tahrif* etmeğe mecbur kalmışlardır. Meselâ, henüz son zamanlarda bu meseleyi tetkik etmiş bulunan Gibbons gibi müelliflere göre; Osmanlılarla Asya insan kaynakları arasındaki muvasalanın rakib civar beylikler tarafından kesilmiş olması lâzım geldiğinden, bu devletin kurulması için lüzumlu unsurlar ancak yerli Rumlar arasından tedarik edilebilirdi. Bu görüş tarzına nazaran yeni İslâm olmuş Türklerle İslâmlaşan Rumlardan hasil olan *Osmanlı milleti* faraziyesi, bütün müşkülleri hal ile lâzım gelen izahın anahtarını vermiş oluyordu. Bu suretle Türkler, ancak bu sayede yeni ve büyük bir devleti kurmak için lâzım gelen idarecileri, imparatorluk harblerinde kan dökecek askeri bulmuş ve Osmanlı imparatorluğunu Osmanlılaşmış Rumlar ve Bizans'ta gördükleri teşkilât ile

* "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 2, 1942, ss. 279-304.

** Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan (1902-1979), İktisat Tarihçisi, Türk İktisat Târihi Enstitüsü'nün kurucusu.

kurmuş oluyordular.¹

Aşıkârdır ki, ilmî olmak ve izah etmek iddiasında bulunmalarına rağmen, esaslı tetkiklere istinat ettirilmeyerek ortaya atılan bu nevi faraziyeler, *sadece göçebe olduğu zannedilen Anadolu Türklerinin yalnız başına bir imparatorluk kurmadıklarına ve kuramayacaklarına ait olan batıl*, fakat düne kadar umumî bir itikada istinad etmekte ve herhangi bir tenkide dayanamayacak kadar esassız bulunmaktadırlar.

Osmanlı imparatorluğunun menşe'leri ve kuruluşu meselesine dair yapılan tetkiklerin şimdiye kadar saplanıp kaldığı bu dar ve an'nevî telâkkilerin manasızlığını, son zamanlarda neşrettiği etüdlerinde² Prof. Fuad Köprülü, ilim âlemine göstermiştir. Üstadın Orta Zaman Türk Tarihinin bu çok mühim olduğu kadar çok davalı da olan meselesini büsbütün yeni bir şekilde vazetmiş olmak itibariyle, ilme ve ihtisasa feyizli çalışma yolları açan etüdlerinin bazı ana fikirlerini burada hatırlatmağı münasip görmekteyiz. Çünkü ancak bu sayededir ki, makalemizin mevzuunu teşkil eden meseleyi ne münasebetle ve hangi görüş tarzının tesiri altında tetkik etmiş olduğumuz daha iyi anlatabileceğimizi zannediyoruz. Filhakika, etüdümüzün esaslarından birçokları, Prof. Fuad Köprülü'nün kitaplarında daha evvel vaz ve işaret ettiği mühim meselelerden bir kaçının daha muayyen ve mahdud kadrolar içinde ve elde mevcut arşiv malzemesiyle işlenmesi suretiyle bir kıymet ve mâna kazanabilmişlerdir.

Şu halde Prof. Fuad Köprülü'nün kuruluş meselesini vazediş şekli nedir, ve ne için birçok hâdisatın anlaşılması ve izah edilmesi için kendimizi vazetmemiz zarurî olan noktai nazarı temsil etmektedir?

Her şeyden evvel, müellifin ortalığı mevcut hazır fikirlerden temizlemek için kullandığı sıkı ilmî tenkid usulünü tebarüz ettirmek münasib olur. Böyle bir tenkid karşısında ilk Osmanlı membalarının izah tarzı kadar, düne kadar yabancı âlimlerin saplanıp kaldıkları noktai nazarlar da kıymetini tamamen kaybetmekte ve zamanımızın ilmî tarih usullerine göre gerî, ve kör körüne ananeci gözükmektedirler. Şöyle ki:

İlk Osmanlı membalarının, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunu izah ederken Osmanlı Padişahlarının mensub olduğu soyun nereden ve ne zaman geldiğine, dînine, uç beyliklerinde buldukları zamanki sosyal hacimlerine, göçebe, köylü veya şehirli oluşlarına, hristiyanlar ve diğer Türk beylikleri ile olan münasebetlerine ait verdiği malûmat eksiktir ve baştan aşağı yeniden tetkike muhtaçtır. Bundan başka, meselenin anlaşılması için bilinmesi şart olduğu halde, Osmanlı imparatorluğunun teşekkül edeceği sıralarda Anadolu'nun içinde bulunduğu siyasî ve sosyal vaziyet de,

1 Gibbons'un Türkçeye Prof. Ragıp Hulusi Özdem tarafından *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Türkiyat Enstitüsü neşriyatından) nâmı altında çevrilmiş olan kitabının bazı fasıllarının ismini gözden geçirmek bu hususta kâfi bir fikir verecek mahiyettedir: Birinci mebhâs: Osman, tarihte yeni bir ırk zuhur ediyor (s. 1-38). İkinci mebhâs: Orhan, yeni bir millet teşekkül ediyor ve garb alemiyle temasa geliyor (s. 39-91).

2 *Les origines de l'Empire Ottoman* (Paris 935) nâmındaki eser, Profesörün Sorbon Üniversitesinde Türk Etüdlere Merkezi'nde verdiği konferansların bir araya getirilmesi suretiyle vücuda gelmiştir.

Aynı müellifin 1933 senesi Varşovada toplanmış olan beynelmilel *tarihi ilimler* kongresi'nde yaptığı bir komünikasyonun mevzu'unu teşkil eden *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar* isimindeki etüdü de *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*'nın birinci cildinde neşredilmiş bulunmaktadır, (sf. 165-313). Bu meseleye dair, yine aynı müellifin, *Hayat Mecmuası*nda (sayı 11 ve 12. 1924) çıkan tenkidi makalelerine bakınız.

şimdiye kadar, ilmî bir şekilde tetkik edilmiş değildir. Bu sebeble, Osmanlı membarlarında olduğu kadar, Garblı tarihçilerin eserlerinde de Osmanlı tarihi bir göç hikâyesiyle başlar: Dört yüz çadır halkından cihangirâne bir devlet kuran aşiretin Bizans hududlarında yerleştiği yer, Bahri Muhit ortasında yalnız başına bir ada gibi, Türk ve İslâm dünyasından uzaktır. Bu itibarla, sürülerine otlak aramak üzere buralara kadar gelmiş olan bu göçebelerin bir müddet sonra muntazam bir ordu teşkil ettikleri, bir imparatorluk kuracak kadar çoğaldıkları görülünce hayrete düşürmektedir. Halbuki, *Prof. Fuad Köprülü'nün* yapmak istediği, şekilde, hadisata biraz daha geriden ve ilmî bir gözle bakmak sayesinde bu nevi hayretlere mahal bulunmadığı ve her şeyin izahı mümkün bir şekilde cereyan ettiği anlaşılmaktadır:

Osmanlı tarihi, bütün diğer tarihler gibi, bir hanedanın destanını yapmak isteyen tarihçilerin kaydettikleri şekilde münferit ve müstakil bir seri vekayiden ibaret değildir. Her hâdise kendisini hazırlayan bir sürü sosyal, ekonomik ve dinî şartlarla işlenmiş ve haricî tesirlerle dünya yüzünün değişmesi nev'inden bir oluşla yavaş yavaş tabîi olarak hazırlanmıştır. Bu bakımdan *siyasî şahsiyetler ve vekayi arkasında onları hazırlayan içtimaî sebepleri aramak lâzımdır.*

Böyle ilmî ve derin sebepleriyle Anadolu tarihi tetkik edilecek olursa, Osmanlı târihi XIII. asırda Anadolu'da cereyan eden sosyal ve siyasî büyük tahavvüllerin bir teması gibi gözükecek ve bu sayede birçok meseleleri anlaşılmağa daha yakın bir şekilde vazetmek imkânı bulunacaktır. Esasen, her şeyden evvel hatırda tutmak lâzım gelir ki, *daha Selçukîler zamanındaki Anadolu fütuhâtı da, garbe doğru devam eden büyük Türk muhacereti için, sistematik bir iskân ve kolonizasyon işi olmuştur.*

Nitekim *Prof. Fuad Köprülü* tarihi vesikalarda, XII. ve XIII. asırlara doğru yapılan büyük çapta iskân işlerine ait mevcut kayıtları tetkik ve toponymie tetkikâtıyla tamamlamak suretiyle, Selçukîlerin iskân siyasetlerinin bazı esaslarını tesbit etmek imkânı bulunduğunu kaydetmektedir. Anadolu'da muhtelif tarihlerde vukua geldiği muhakkak olan mühim hacimlerdeki nüfus hareketlerinden başka, vekayii ilmî bir şekilde anlaşılması için aynı surette ehemmiyetli olan, Anadolu'daki nüfusun göçebe, köylü ve şehirli nisbetleriyle; orta Asya, Mısır, Suriye ve Rusya arasındaki büyük muhaceret ve ticaret yolları üzerinde kurulmuş olan Selçuk devletinin ekonomik ve kültürel terakkileri gibi mühim meseleleri de gözden geçirmek lüzumuna kani olan Profesör, ayrıca *Moğol İstilâsıyla Anadoluda hadis olan yeni vaziyet* üzerinde bilhassa durmak lâzım geldiğini tebarüz ettirmiştir.³

Filhakika, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu meselesinde bu mütekaddim hâdiselerin büyük rolü olduğunda kimsenin tereddüdüne meydan vermeyecek kadar bu hususlar aşikâr gözükyor:

Türk orta zamanının edebî, sosyal ve bilhassa dinî tarihi üzerinde uzun senelerden beri giriştiği çok verimli ve orijinal mesainin verdiği bir salâhiyetle *Prof. Fuad Köprülü'nün* kitabında bu asırlarda Anadolu'da husule gelen *dinî cereyanların ve müslüman mistik tarikatlerinin teşekkülünde Orta Asya'dan gelen akınların ve Türk Moğol şama-*

3 Zikredilen eser, p. 38-41.

nizminin tesirlerinin oynadığı rolü hatırlatması, kayda şayan olduğu gibi; Moğolların öncüsü olarak gelen göçebe Türkmenlerle Anadolu nüfusunun işbaa geldiği bir sırada, imparatorluğun sosyal ve hukukî kadroları içinde sıkışan bu göçebe unsurların ne büyük bir kuvvet teşkil ettiklerini ve ne geniş bir teşkilât içinde birbirine bağlı bulduklarını Babâî isyanında Selçuk devletini pek fena bir halde sarsmış olmalarıyla göstermiş olduklarını tesbit etmesi de bizim bu makaleyi yazarken daima göz önünde bulundurduğumuz fikirlerden birini teşkil etmektedir.⁴

Filhakika, 1242'de Erzurum'u alan Moğollar, Sivas ve Kayseri'yi yağma ettikten sonra çekildilerse de, Selçuk devleti onların tabiiyetine girdi *ve bu istilâdan sonra, Moğol imparatorluğunun diğer aksamıyla teessüs eden münasebet dolayısıyla*, yeni bir takım göçlere yol açıldı. Bu suretle Anadolu muhtelif devirlerde kadınları, çocukları ve davarlarile beraber gelen Moğol işgal ve tedib orduları, Moğol valilerin maiyet askerleriyle doldu. Bu vaziyet karşısında, Garbe doğru akın o kadar tabii ve zarurî bir hâdis haline gelmiş bulunuyordu ki, Profesöre göre, eğer Anadolu'da hasıl olan bu kesafet, fütuhât sayesinde Garbe doğru boşaltılmamış olsaydı, içtimaî vücutta derin huzursuzluk doğurarak dahilî karışıklıklara ve mevcut sosyal nizamın tahrib edilmesine sebep olabilirdi.

Diğer taraftan, Prof. Fuad Köprülü'ye göre, Gibbons'un iddiasının tamamen aksine olarak bu asırda Anadolu ve Osmanlıların yaşadıkları uç beylikleri ile diğer Türk ve müslüman dünyası sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. Bu devirde putperest Moğollara karşı islâmlaşmakta devam eden Anadolu'da tahrikatta bulunan Altın Ordu devleti ile, Suriye ve Mısır Memlûkları velhasıl İslâm ve Türk âleminin her tarafı, *Anadolu ile sıkı bir münasebet halinde bulunmakta idi. Hudutların yalnız göçebe değil, Türk-islâm dünyasının her tarafından gelmiş şehirli unsurları ve o meyanda ulema, şeyh ve zanaat sahibi her türlü muhacir kabilelerini cezbetmiş* olması, bu noktai nazarı teyid etmekte idi.

* * *

Demek oluyor ki, Osmanlı imparatorluğu teessüs etmeğe başladığı zaman, bu kadar geniş hudutlar içinde kaynaşmakta olan bir âlemin dört bucağında tekevvün eden dinî ve sosyal cereyanları, bilgi ve tecrübeye sahip insanları ve *mânevi kuvvetleri* kendi arkasında buldu.

İşte mevzuubahs cereyanları bulmak ve is basında göstermek teşebbüsü, Prof. Fuat Köprülü'nün, Osmanlı imparatorluğunun sür'atle kuruluşu mucizesini izah etmek için, ortaya attığı fikirlerin ve yaptığı ilmî yardımların en mühimlerinden birini teşkil etmektedir. Zira, ancak bu sayededir ki; Osmanlılaştırılmış Bizanslılar, devşirmeler, İslâmiyeti kabul etmiş esirler faraziyesine müracaat etmeğe lüzum kalmadan, Osmanlı İmparatorluğunun kurulması için lâzım gelen kan ve kol kuvvetini, akıl ve siyaset adamını Osmanlıların, bilhassa ilk zamanlarda, nereden bulmuş olduklarını anlamak mümkün gözükmemektedir. Filhakika, Osmanlı tarihinde, bilhassa İstanbul'un fethine kadar, kütleler halinde İslâmlaşma ve devletin kozmopolitleşmesi

⁴ Zikredilen eser, s. 39, 58-59, 118, 120.

mevzuubahs değildir. Bilâkis, Osmanlı idare teşkilâtı Selçukî ve İlhanîlerin devlet ve idare an'anelerine göre tesis edilmiş ve devlet işlerinde bidayette daha fazla Selçuk idarî teşkilâtına mensub yüksek Türk aristokrasisi ve memurları kullanılmıştır. Bu Türk idare adamları devşirme unsurlar lehine ancak XV. asırdan sonra azalmağa başlamıştır. Esasen *Fuad Köprülü*'ye göre, muhtelif unsurlardan teşekkül eden her büyük imparatorluk için sarayın bir müddet sonra atsızlar ve soysuzlardan mürekkebe bir *Kapu Kulu* yaratması ve kozmopolitleşmesi mukadder bir hâdisedir. Abbasîler ve Bizanslılar için tabîi addedilen bu hal, Osmanlı imparatorluğunda neye Türklerin kabiliyetsizliğine veriliyor? Bizansta birçok imparatorların yabancı unsurların yetişmiş olması, Bizans Rumlarının idare kabiliyetini haiz olmadığını mı isbat eder?...⁵

* * *

Türklerin, Osmanlı imparatorluğunu kurmak için kendilerine lâzım gelen kuvvetleri nereden bulduklarını göstermek itibariyle, Fuad Köprülü'nün o asırlarda Türk Anadolu'daki dinî ve sosyal hareketlere ait verdiği malûmat ta, yukarıda söylediğimiz gibi, çok kıymetlidir ve bu husustaki esas fikir şu şekilde hulâsa edilebilir.

Osmanlı imparatorluğunun kurulmakta olduğu zamanda Anadolu'daki uç beylikleri, medenî bir hayatın kaynağı olan Türk ve İslâm dünyasının her tarafından gelmiş her sınıftan ve meslekten adamlarla doludur: İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, orta ve şarkî Anadolu'dan gelmiş Selçukî ve İlhamî bürokrasisine mensub şahsiyetler, muhtelif tarikatlerin mümessilleri İslâm şövalye ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler. Bunlar arasında bilhassa, Paşazade tarihinde Gaziyânı Rum diğer tarihlerde Alpler (kahmaran, muharib mânasına) veya Alp Erenler namı altında zikredilen ve daha İslâmiyetten evvel bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilâta mensub Türk Şövalyeleri mevcuttu. Fiahakîka: Osman Gazinin arkadaşlarından bir çocuğun unvanı olan bu Alp tâbiri dikkate şayandır. Bunlardan şehirlerde ve İslâm dünyasına mensub bazı dinîlerin tesiri altında kalmış olanların ise unvanı bilâhare *Gaziye* tebdil edilmiş gözükmektedir. Yine aynı kitapta ismi geçen Ahıyânı Rum yani Anadolu Ahileri ile; Horasan Erenleri de denilen Abdalân Rum yani «abdal» ve «baba» ismini taşıyan ve bilhassa Türkmen kabileleri arasında telkinatta bulunan ve umumiyetle Osmanlı Padişahlarıyla bütün harplere iştirak etmiş bulunan delişmen tabiatlı ve garib etvarlı dervişler bulunmakta idi. Aşık Paşazade tarihinin Bacıyânı Rum yani Anadolu kadınları dediği ve haklarında tafsilâta *mâlik* olmadığımız teşkilât veya tarikatten sarfinazarla, diğerlerini ele alacak olursak, banların her birinin Türk ve İslâm dünyasının her tarafında şubeleri olan ve bu günkü Komünist yahut farmason teşkilâtına benzeyen teşkilâtı bulunan tarikatler olduğunu görürüz. Kökleri bu suretle geniş Türk ve İslâm dünyasına yayılmış olan bu gibi teşkilât vasıtasıyla her tarafla temas halinde bulunan Osmanlıların ise. Osmanlılaşmış Rumların yardımına muhtaç olmadan daha evvelki emsali Türk imparatorlukları gibi büyük bir imparatorluk kurmak teşebbüsünde bu kuvvetlerden istifade etmiş ve kendilerine lâzım gelen her türlü unsurları bulmuş olduklarına şüphe yoktur. Burada, yalnız bazı büyük şehirlerde ve burjuvalar muhitinde değil, uç

⁵ İsmi geçen eser, s. 17.

beyliklerindeki köylerde de bilhassa şubeleri olan Ahi teşkilâtının Anadolu'daki faaliyetlerinin Osmanlı imparatorluğunun kurulmasında büyük rol oynamış olduğunu kaydetmek icabeder⁶. Prof. Fuad Köprülü'ye göre; «Gazi» Osman'ın kayın pederi şeyh Edebâli ile silâh arkadaşlarından birçoğunun hattâ Orhan'ın kardeşi Alâeddin'in bu tarikate mensub bulunuşu, ilk piyade askerî üniformasının Ahi üniforması oluşu ve Yeniçeriler için Ahi başlığının kabul edilmiş olması, bu bakımdan son derecede manidardır.⁷

Bu mistik tarikat ve teşkilâtın ne büyük bir kuvvet temsil ettiğini, aralarına aldığı halk kütlesini muayyen sosyal nizamlar için nasıl harekete getirerek zamanlarının vekayinde büyük roller oynamış olduklarını tarih esasen kaydetmektedir: Selçuk devletinin en kuvvetli bir zamanında Baba'lerin Anadolu'daki bütün Türkmen aşiretlerini birden harekete getirmek suretile bu devleti fena halde sarsmış oldukları malûm bir hakikattir. Fütuhâtı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilâtlı ve imanlı muharib temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propagandasıyla da, halk kütleleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütuhât işlerini kolaylaştırmakta âmil oldukları da muhakkaktır. Rum İlinin İslâmlaşmasında bu misyoner derviş grublarının oynadığı rol her halde büyüktür.⁸

Hattâ daha ileri giderek bazı delillere göre diyebiliriz ki, orta zaman hristiyan hukukiyâtına karşı yeni bir sosyal nizam ve adalet telâkkisi taşıyan ve esrarengiz bir din propagandası şekline bürünen misyoner Türk devrilişlerinin telkinatı ordularla birlikte ve hattâ ordulardan evvel fütuhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmiş bulunmaktadır. Demek oluyor ki, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu işinde çalışan kuvvetler böyle tevettürü yüksek derin ve uzak membalardan gelmekte ve Hristiyan ve İslâm dünyaları gibi iki ayrı âlemin maddî ve manevî bütün kuvvetleriyle karşılaşması şeklinde tarihi işlemektedir.

Prof. Fuad Köprülü'nün, tetkikimizin muhtelif fasıllarında mevzuubahs toprak meseleleri münasebetiyle⁹ ve bazı yeni vesikaların yardımıyla işlemek fırsatını bul-

6 Bu hususta Glesé'nin tercümesi *Türkiyat Mecmuasının* I. Cildinde (st. 151-171) neşredilen makalesi ile, bu makale hakkında Fuat Köprülü'nün *Hayat Mecmuası'nda* yazdıklarına (sayı 11 ve 12, 1922) bakınız. F. V. Hasluck'un Prof. Rağıp Hulusi tarafından *Bektaşilik tetkikleri* nâmı altında tercüme edilen (1928) makalelerine de bakınız (st. 83).

7 Zikredilen eser. p. 109-111.

8 Prof. Fuat Köprülü, Osmanlı heyeti içtimaiyesinin bünyesindeki hususiyetlerle o zamanlar mevcut sosyal fikir propagandalarının nasırı dikkati celbedecek mahiyette olduğunu göstermek için, Avrupa'da rönesansın öncülerinden biri gibi telâkki edilen fakat hayatının bir kısmını Türkler arasında ve Osmanlı sarayında geçirmiş olan Pleton isminde bir zatın memleketinde ortaya attığı sosyal reform fikirlerinin teşekkülünde İslâm âleminde o zamanlar mevcut dinî ve sosyal cereyanlardan ve Türk cemiyetinin sosyal bünyesini taklit arzusundan mülhem olup olmadığının tetkike değer bir mevzu olduğunu kaydediyor (p. 112).

Tarihçilerin daima kaydettiği üzere, Osmanlı idaresinin yabancıları cezbeden «âdilâne» hareketinin mevcudiyetine de istinad ederek bu fikrin doğru olduğunu kabul edebiliriz.

9 Bu etüdümüz ve bunu takip edecek olanlar, *Osmanlı İmparatorluğunda, Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri* ismini taşıyacak olan eserimizin *medhali* mahiyetindedir ve zaviyetlerle dervişlerden sadece toprak meselelerinin şu veya bu şekil almasında mühim bir âmil olmuş olan bir *ışkân ve kolonizasyon metodu* münasebetiyle bahsetmektedir. Okuyucularımızdan makalemizi bu husustan göz önünde bulundurarak mütalâa etmelerini bilhassa rica ederiz.

duğumuz ve etüdümüzün mânasının anlaşılması için zarurî bir methal telâkki ettiğimiz bazı esas fikirleri aşağı yukarı bunlardır. Bu fikirlerden hareketle, biz Osmanlı tarihinde imparatorluğun teşekkülüyle beraber, içtimaî bünyesinin kendisine mahsus hususî şeklini alması için yoğurulması hususunda iş başında çalışan demografik ve dinî âmilleri tesbit etmeğe çalışacağız. Kanaatımızca, yine aynı fikirlerin kuvvetle ortaya koyduğu gibi, Türk tarihinin bir muharebeler ve muahedeler tarihi, bir hanedan destanı olmaktan kurtarılarak hakikî bir izahını yapmak ve anlaşılmasını temin etmek için bu meseleleri vaz' ile hemen işe başlamak lâzım gelmektedir. Bu sebeble, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu meselesini daha iyi izah edebilmemize yarayacak olan böyle bir faraziyeyi takviye edecek mahiyette gördüğümüz bazı vesikaları, çok hususî bir noktai nazardan yapmağı tecrübe ettiğimiz kısa izahlarla birlikte, okuyularımıza arz edeceğiz.

* * *

a. Kolonizatör Türk Dervişleri

Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu hâdisesini, Anadolu'dan gelen bir muhacere-ti akvam; daha doğrusu Anadolu'da istikrarını bulamayan bir muhaceret akınının ve toprağa yerleşmek üzere olan bir nevi muhacir göçebelerin temsil ettiği kudretin kendisine yer bulmak için önüne geçen siyasî hudutları yıkıp takatinin yettiği bir yere, Tuna boylarına ve Arabistan çöllerinin içlerine kadar yayılması hâdisesi gibi tetkik ve mütalea etmek lâzım geleceğini yukarıda söylemiştik, imparatorluğun teşekkülünden evvel Anadolu'da büyük bir izdiham halinde tekasüf eden orta Asya göçlerinin öteden beri bu istikametlerde yayılmağa namzet bir kudret temsil ettiklerini ve ilk Osmanlı Padişahlarının imparatorluğun kurulması için lâzım gelen askeri ve bu imparatorluğa bir Türk devleti damgasını vuran her nevi kuvveti bu büyük insan hazineleri içinden bulmuş olduklarını da görüyoruz.

Böyle bir imparatorluğun kurulması hâdisesinin büyük mikyasta nüfus kitlelerinin yer değiştirmesi nev'inden demografik yahut, *métanastasiques* hâdiselerle aynı zamanda vukua gelmiş olduğunu göstermek için; istilâlarla birlikte göçebe unsurların bu harekâtı temin edecek bir şekilde kolaylıkla ve muvaffakiyetle ileri sürülmüş olmalarını, muhtelif mıntıkların imar ve iskânı için kullanılan sürgün usullerini ve topraklandırma ve toprağa yerleştirme siyasetinin bu hususta oynamış olduğu rolü de başka bir yerde izah edeceğiz.* Biz şimdilik burada bu nüfus hareketlerinin ve büyük çapta kolonizasyon işinin *şayan-ı dikkat tezahürlerinden birini gözden geçirelim:*

Mevzuubahis etmek istediğimiz mesele; hâlî ve tenha yerlerde, boş topraklar üzerinde bu Orta Asyalı muhacirler tarafından kurulan bir nevi Türk manastırları, (*couvent ermitage*)i olan zaviyelerle, yeni bir memlekete gelip yerleşen kolonizatör Türk dervişleridir. Dervişlerle tekkelerin son zamanlardaki soysuzlaşmış şekillerine ait taşıdığımız kanaatleri sarsacak mahiyette ve iddialı olduğu kadar garib de gözükecek olan bu fikrimizi haklı gösterecek bazı vesikaları bu tetkikimizde zikredebilecek vaziyette

* İktisat Fakülteleri Mecmuası'nın III. cildinden başlayarak *Osmanlı İmparatorluğunda, Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler* başlığı altında neşredilecek olan yazılar.

olduğumuzu zannediyoruz. Meselenin bu suretle izah edilmesi matlub birtakım vâkıalar şeklinde hazırlanıp bahse mevzu edilmesi ise, bizim tetkikimizin yeniliklerinden biri olacaktır.

Filhakika, Prof. Fuad Köprülü'nün tetkiklerine istinaden¹⁰ müslüman mistik tarihatlarının teşekkülünde Türk-Moğol şamanizminin tesirleri olduğunu ve binnetice Orta Asya'dan gelen akınlarla birlikte Anadolu'ya yeni birtakım dinî cereyanların sokulmuş olduğunu kaydedebiliriz. İşte bizim burada mevzuubahis etmek istediğimiz dervişler, kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâb ve erkânını da beraber getiren insanlardır ki bunların içinde Türk-İslâm memleketlerinden Anadolu'ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz muhaceret akınını sevk ve idare etmiş müteşebbis kabile reisleri, bu istilânın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır. Bu dervişlerin nazarı dikkati celb eden din ve cihan telâkkileri, daha eski Türk memleketlerinden gelen muhacir kitlelerinin getirdiği din ve cihan telâkkilerinin aynı olduğu gibi, müridleri de ekseriya kendi aile ve soyları âzasıdır. Bu sebebledir ki bu unsurlar sayesinde Anadolu, ayrı bir teşkilât ve ananelere sahip insan yığınlarıyla beraber, onların getirdiği dinî ve mistik cereyanların da kaynaşmasına bir sahne teşkil etmekte idi. Bu sıralarda karşımıza çıkan şâyân-ı dikkat şahsiyetlerin haklarında bilâhare uydurulmuş menâkıbde umumiyetle kabul edildiği gibi derviş, tarikat müessisi ve keramet sahibi insanlar gibi tasvir edilmiş olmalarına rağmen; maşerî psikolojinin malûm kanunlarına uyararak kendilerini ihata eden bu dinî hâlenin hakikî mânasını keşfetmek güç değildir. Onlar *yeni bir dünyaya, yâni diğer bir Amerikaya* gelip yerleşen halk yığınları için, içtimaî ve siyasî büyük bir rol oynamış büyük kahramanlar, bu hengâmeli devirde halkın içinden yetişmiş mümessil şahsiyetlerdir ve bu itibarla onları son zamanın dilenci dervişlerinden dikkatle ayırmak lâzım gelir.¹¹ Bittabii biz

10 Prof. Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco - Mongol sur les ordres mystiques musulmans* Memoires de l'Institut de Turcologie de l'universite d'Istanbul, 1929.

11 Bizim burada tedkik ettiğimiz dervişlerle XVI. asır eski Osmanlı şâirlerinin tasvir ettiği şekilde, çıplak gezen, esrar yiyen, kaşlarını, saç ve sakallarını tıraş eden, vücutlarında yanık yerleri ve dövme Zülfikar resimleri ve ellerinde musiki âletleriyle dolaşan serseri dervişler arasında büyük bir fark mevcut bulunması lâzım gelir. Prof. Fuad Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi'nde* yazdığı *abdal* maddesinde; XVI. asırdan beri Türkiye'de yaşayan abdal lâkaplı şeyhler ile abdallar yahud *ışıklar* ismi verilen derviş zümreleri hakkında izahat verirken, onları bir takım gezginci derviş zümreleri gibi tasvir etmiştir. Bu İzahata göre onlar âyin ve erkân İtibariyle olduğu gibi akideleri bakımından da müfrit Şii ve Alevi *heterodoze* bir zümre idi (sf. 36). Diğer serseri derviş zümreleri gibi evlenmeyerek bekâr kalırlar ve şehir ve kasabalardan ziyade köylerde kendilerine mahsus zaviyelerde yaşarlardı. Bunların arasında bilhassa daha fazla *Kalenderiye* tarikatından müteessir olanların dünya alâkalarından tamamen uzak olmak, geleceği düşünmemek, tecerrüd, fakr, dilenme ve melâmet başlıca şiarlarıdır. Bununla beraber, bütün Rum abdallarının her zaman ve her yerde dilencilerden, serseri ve çingene dervişlerden ibaret olduğunu farz etmek doğru değildir. Esasen, Prof. Fuad Köprülü de bütün abdalların aynı seklide yaşamadığını ve bazı abdal zümrelerinin, mucerred kalmak prensibinden ayrılarak, sair Kızılbaş zümreleri kabildinden bir *secte* halinde Türkiye'nin muhtelif sahalarında köyler kurup yerleşmiş olmaları ihtimalini kaydediyor. Aynı suretle Profesör, İran Türk aşiretleri ve Hazer ötesindeki Türkmenler arasında abdal adını taşıyan Türk oymaklarına tesadüf edilmesini ve *Eftalit*'lerin daha asırlarca evvel abdal adını taşımış olmalarını da tedkike şayan görerek hatırlatmıştır. Bu vaziyette, *abdal* sözünün bir tasavvuf istilahi olmadan evvel bir aşiret veya zümre ismi halinde bulunup bulunmadığı ve bu nam altındaki bütün dervişlerin bidayette Orta Asya'dan gelmiş abdal aşiretlerinin mümessili birer aşiret evliyası olup olmadığı meselesi tedkike muhtaç gözükmektedir. Serseri derviş zümrelerinin döküntülerinin toprağa yerleşerek köyler vücade getirecek yerde, köyler vücade ektirecek şekilde toprağa yerleşmekte olan göçebe aşiretlerin bir takım, derviş zümreleri meydana getirmeleri daha fazla muhtemeldir. Esasen Prof. Fuad Köprülü de, bu abdalların kendilerini Horasan'dan gelmiş göstermelerini,

burada ne Anadolu din tarihinden ne de muhtelif tarikatlerin birbirine benzeyen ve benzemeyen taraflarından bahsetmek niyetinde değiliz. Dervişlerle ve zaviyelerle alâkamız, onların Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu meselesinin anlaşılması için üzerinde ısrarla durduğumuz bu garbe doğru akın işinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelerinden ileri gelmektedir. Birçok köylere ismini veren, elinin emeği ve alınının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler; ve daima garbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zâviyeler ve bu zaviyelerin harbe giden, siyasî nüfuzlarını Padişahların hizmetinde kullanan, zaviyelerinde Padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alâkamızı celb etmek için birçok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmeleri ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alâkayı şiddetlendirmektedir. Filhakika, bilâhare tanıyacağımız dervişlerin şehirlerdeki tekkelerde âyîn ve ibadetle meşgul olan ve sadaka ile geçinen mümesillerinin aksine olarak, mütemadiyen kırlara, boş topraklar üzerine yerleşen ve henüz bir devlet memur ve aylıkçısı şekline girmemiş olan bu dervişlerin hayatı ve *onları oralara iten kuvvetlerin mânası* anlaşılmağa lâyıktır.

* * *

b. Bazı Tarihi Simalar

Bu suretle, muhtelif memleketlerden gelmiş muhtelif insanların ve onların temsil ettikleri telâkkilerin kaynaştığı Osmanlı İmparatorluğu; o zamanki Türk-İslâm âlemi içinde yeni bir dünya, bir başka Amerika teşkil ettikten sonra, her türlü yeniliklere sahne yeni bir hayatın hazırlandığı yeni bir âlem haline girmiş bulunuyordu. Dünyanın her tarafından gelmiş her fikir, her türlü insan ve malzeme kuvveti onun zamanın cihanşümül bir Türk ve İslâm dünyası imparatorluğu olarak kurulmasına hizmet ediyordu. İmparatorluğun kuvvetini aldığı menbaların çokluğu ve bu nevi kozmopolitliği, kuruluş devirlerinde bu devletin kurucuları yanında toplanmış olan şahsiyetlerin muhtelif cereyanların mümessili olan muhtelif menşe'li kimselerden teşekkül etmesiyle sabittir. Bu¹² suretle bu şahsiyetlerin kimler olduğunu tesbite ça-

eski Oğuz rivayetlerinin aralarında hâlâ yaşamasını, bunların etnik menşe'lerinin tesbiti bakımından çok mühim addetmekte (sh. 39) ve abdalları Türklüklerinden en ufak bir şüphe bile caiz olmayan ve eski Türk şamanizminin izlerini hâlâ saklıyan Anadolu *Alevi* Türklerinden ayırmağa imkân görmemektedir. Şu halde, abdalların dilencilerden ve çingenelerden ibaret olacağına tıpkı bu Alevî Türkler gibi, kısmen göçebe olmakla beraber, kısmen de eski zamanlardan beri toprağa bağlanmış ve ekincilik hayatına geçmiş Türk oymaklarından çıkmış olmaları lâzım gelmez mi? (26 numaralı nota da bakınız).

12 Bu nevi rüya hikâyelerinin tarihi bir hakikat gibi telâkki edilemeyeceği ve Prof. Fuad Köprülü'nün tedkiklerinin gösterdiği gibi, onların Reşidüddin'de ve Paris nüshası bir Anonim Selçukname'de daha evvel kaydedilmiş bulunan eski Bir Oğuz efsanesinin yeniden canlandırılmış bir şeklinden ibaret olduğu muhakkak ise de; biz yine, ilk Osmanlı menbalarının buna benzer hikâyeler ile derviş menakıbını süslemek için kullandığı *motifleri* hatırlatmanın, hiç olmazsa bu tarihçilerimizin yazdıkları zamanlarda, kuruluş devrine aid kanaatlerin mahiyetini anlatmak bakımından faydalı olabileceğine inanıyoruz. Bu sebeble burada, bu nevi derviş menakıbını, bu menakıbın teşekkül ettiği zamanın psikolojik halini ve onun arkasından tarihi hakikatin kendisini bulabilmek gayesiyle tahlil ediyor ve bu arada mevzu bahis hikâyelerde umumiyetle dervişlere atfedilen *nüfuz, çokluk ve toprakla alâkadarlık* vasıflarını hakikatin yakın bir ifadesi olarak alıyor ve onlarla *umumi nüfus ve arazi tahriri defterlerindeki* kayıtları yekdiğerlerini tamamlar vaziyette görüyoruz.

Evliya menakıbının, birçok dervişleri ziraatle meşgul ve toprak işleriyle ilgili gösterdiği gibi, *Osman Bey'i de gece*

İşmak bu adamların şahsiyetinde imparatorluğun kurulması için iş başında olan kuvvetleri çalışırken görmek demek oluyor. Bu bakımdan isimleri bir tesadüf gibi tarihlere geçmiş olan bazı şahsiyetler ve onlar hesabına *imâl edilmiş olan pek saf ve pek basit gözüken menâkıb* bize tetkikatımız istikbali için geniş ufuklar açan kıymetli görüşler ilham edecek vaziyette bulunmaktadır.

Filhakika, Osman Gazi'nin silâh arkadaşları kimlerdir, kimlerle konuşmuş ve kimlerin yardımını ve hayır duasını istemiştir. Bu hususta elimizde mevcut kayıtlar, umumiyetle zannedildiğinden çok daha manidardır. Bu kayıtlara dair fikir vermek için bazı tarihçilerin Osman Gaziye diğerlerinin ise babası Ertoğrula gördürdükleri meşhur *rüya hikâyesini* ele alalım:

I. Ertoğrul hâl-i hayattayken bir gece düş gördü. Bir aceb vâkfa görüb ol vakıadan, uyanıb bu düşü, fikr iderek, Allahı zikr iderek durdu, sabah namazını kıldı. Suret değışdirüb doğru Konya'ya vardı, anda bir muabbir kişi vardı. Adına Abdülaziz dirlerdi... Amma bazılar didilerkim bu düşü tâbir iden bir aziz şeyh idi... (Giese'nin neşrettiği Tarih-i Âlâ-i Osman sf. 11.)

Babinger'in neşrettiği Uruc Bey tarihinde ise, Ertoğrul'un gördüğü rüyayı tâbir eden şeyh, Konya'da oturan ve sultan Alâüddin'in dahi itikad ettiği meşhur ve zengin bir şahsiyetti. Yukarıdaki kayıta ismi geçen Abdülaziz ise, sultan Alâüddin'in veziridir. Sultan Osman Konya sultanının askerleriyle birlikte İstanbul Tekfuruna karşı yaptığı bir mücadeleyi müteakib, ganâimden öşrünü çıkarıp Konya sultanına göndermesi üzerine, sultan tarafından kendisine gönderilen sancak ve saire ile birlikte şeyh Edebâlî'nin kızını da getiren işte bu vezirdir. Aşağıya dercettiğimiz kayıttan anlaşılacağı veçhile, Osman Gazi'ye bu kızı ne için alması lâzım geldiğini izah ederken, babası Ertoğrul'un gördüğü rüyadan şu şekilde bahsetmektedir:

II. Ey oğul atan Ertoğrul gördüğü düş buydıkim, şeyh Edebalî ol düşü tâbir etmişdi...

Atına sivar olub doğru Konya'ya vardı. Meğer Konya'da bir mu'abbir muteber kişi vardı, şeyh Edebâlî dirlerdi. Sâhib-i kemâl idi. İlm-i rüyayı hûb bilürdi. Kerameti zahir olmuş kişidi, dünyası çoğdı. Ol vilâyetde Meşhurdu, sultan Alâüddin dahi ana itikad etmişdi...

Şeyh ayıtdı, ya yiğit düşünin tâbiri budurkim bir oğlun ola, adı Osman ola ve benim dahî bir kızım ola Râbia (diğer tarihlerde Bâlâhun Mâlhum) aldu, benim kızımı senin oğlun Osman'a vireler...(Sf. 8).

İlk Osmanlı Padişahının bu surette akrabalık münasebetleri tesis ettiğini gördüğümüz bu şeyh Edebalî kimdir, ve böyle nüfuzlu bir adamla bir nevi siyasî anlaşmayı tahakkuk ettiren bu izdivaç ne gibi şartlar altında yapılmış ve neticesi ne olmuştur? Diğer tarihler de, rüyayı gören şahsın Ertoğrul değil Osman Gazi olduğunu ve şeyh Edebâlînin davarı, nimeti çok, *misafirhanesi daima dolub boşalan, zengin ve halk üzerinde nüfuzlu bir şeyh olduğunu ve Osman Gazi'nin bu şeyhe, sık sık misafir olduğunu*

ve gündüz çift sürmekle meşgul olarak tasvir etmesi mânâlıdır. Bu hususta İstanbul şehir İnkılab Müze ve Kütüphanesinde M. Cevdet yazmaları arasında (Küçük boy) 5 numarada kayıtlı bulunan *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* sf. 157'ye bakınız. Aynı suretle halk ağzında dolasan ve *bektaşî dervişini* elinde çapa tasavvur eden şu söz de manalıdır: "Bektaşinin çapası, mevlevinin çivisi..."

kaydetmektedirler. Rüyada bu şeyhin kuşağından çıkan bir ay Osman'ın koynuna girmekte ve oradan gölgesi bütün âlemi tutan bir ağaç halinde yükselmekte olduğuna göre rüyayı gören şahsın bu şeyh ile tanışık olması ve gölgesi âlemi tutan bir ağaç hayaline sahip olacak kadar *siyasî emeller* besleyecek vaziyette bulunması; rüyayı tâbir eden şeyhin de hiç olmazsa, böyle bir rüyanın ifade ettiği fikrin tahakkukunu mümkün telâkki edecek kadar *hâdisatın bu hususta hazırlamakta olduğuna dair bir sezi*; ve *tecrübeye* sahib olusu hakikaten manâlıdır. Bu nevi rüyaların Osmanlılardan evvel diğer hanedan müessislerine de gördürülmüş olması, bu nevi hikâyelerin alelade bir masal ve fantazi olduğunu kabul ettirse bile, bu rüya hikâyesi münasebetiyle *Osmanoğullarının böyle bir şeyhle sıkı münasebetlerini öğrenmekte* ve şeyhin kızıyla mevzuubahis olan bu evlenme hikâyesini hakikaten manidar bulmaktayız. Şu halde yalnız bu bakımdan, yani *tarihî folklor da* malûm bir mevzuu işlemek için o cemiyetten alınan motifler dolayısıyla, hâdisenin hakikatte ne şekilde cereyan etmiş olduğunu bize tasavvur etmek için lâzım gelen malzemeyi temin edecek olan hikâyeyi muhtelif menbalardan takib edelim:

III. *Meğer Osman'ın halkı arasında bir aziz şeyh vardı. Adına Edebâlî dirlerdi ve dünyası bî nihâye idi. Amma derviş siyretin dutardı. Hattâ derviş diyü lakab iderlerdi. Bir zaviye yapub âyende ve revendeye hidmet iderdi. Kâh kâh Osman onun zaviyesine misafir olurdu.* (Neşri tarihi, Yp. 24, Velîyüddin efendi kütüphanesindeki nüsha).

IV. *...kendülerin arasında bir aziz şeyh vardı, hayli kerameti zahir olmuştu. Ve cemi halkın mutemedi idi. Ve illâ dervişlik batnında idi dünyası nimeti ve davarı çokdu ve sahib-i çerağ ve âlemdi, dâim misafirhanesi hâlî olmazdı. Ve Osman Gazi kim bu dervişe konuk olurdu...* (Âşık Paşa Zâde tarihi, İstanbul basımı sf. 6).

Görülüyor ki bu şeyh *dünyası* ve davarı çok olan bir adamdı, bütün zevahir onun mâlî kudretinin ve siyasî nüfuzunun büyük olduğunu gösterir. Misafirhanesi hiç bir zaman boş kalmamaktadır. Bununla beraber, Âşık Paşa Zadeye göre, bütün, bu âlâmetlerle beraber, bu meşhur adam bir dervîşti de.

Bu nüfuzlu şeyh ile Osman Gazi'nin münasebetleri meselesi, Osman Gaziye verilen bu müjde ve mevzuubahs münasebetlerin temin ettiği yardım mukabilinde, kendisi Padişah olduğu takdirde gerek bu şeyhe ve gerekse müridlerine yâni bütün zümreye ve teşkilâta, bir şey vâdetmesi lüzumu mevzuubahis edilince, *hakikî bir siyasî anlaşma* şeklini almaktadır. Filhakika, Neşrinin şeyh Edebâlî'nin oğlu Mehmet Paşadan naklettiklerine göre, bu şeyh ve müridlerinin Osmanlı memleketlerinde işgal ettikleri mevkie bakılırsa, bu sıkı münasebet ve kız alma hikâyesinin hakikatte müteakabil bir anlaşmadan ibaret olduğu meydana çıkmaktadır:

V. *Çünkü şeyh, Osman'ın düşünüyü böyle tâbir etdi, derviş Durgud adlı şeyhin bir müridi vardı, anda hazırdu, ayıtdı: Yâ Osman! Sana Padişahlık virildi, bize şükürüne ne virirsin, didi. Osman ayıtdı, sana bir şehir vireyin, derviş ayıtdı, şol köyceğize dahi razıyım, dedi. Ve bana mektub vîr, didi. Osman ayıtdı, ben yazı yazmak bilmezim, işte bir maşraba ve bir kılıcım var sana vireyin, tâ ki sana nişan olub anları evlâdım gördükde ibka edeler. Ol maşraba ve ol kılıç anlarda nişan kaldı. Ve şimdi dahi Padişah olanlar anı görüb ziyaret idüb ol dervişin evlâdına inâmdar ve ihsanlar ideler. Ve bu Edebâlî de diğimiz*

şeyh yüz yirmi yaşında vefat itdi. Ömründü hemen iki hâtûn aldı, birin cıvanlıkda ve birin pîrlikde. Evvelki hâtûnun kızın Osman Gaziye viridi, sonraki hâtûnu Tâceddin Kürd kızı idi. Hayreddin Paşa ile bacanaklar idi. Ve bu münasebet ve bu, menakıb Edebâli oğlu Mehmed Paşadan naklolundu. (Neşrî tarihi, Yp. 24).

Aynı mesele hakkında tafsilât Aşık Paşa Zâde tarihinde (İstanbul tab'ı) 60. sayfasında da mevcuttur. Fakat mevzuubahis tarihe göre, şeyh Edebâli'nin müridi olan ve Osman'a "bize bir kâğıt vir imdi" diyen ve atasından kalmış bir kılıcı nişan olarak alıkoyan şeyh *Durgud* adlı derviş değil, *Kumral Dededir*.¹³ Ve bu defa kendisine bir şehir vâdedilmiş gözükmektedir. Burada Ertoğrul Beye ait olarak gösterilen kılıç, dervişin elinden köyünün sonra gelecek Padişahlar tarafından geri alınmaması için verilmiştir. Her ne kadar bu iki tarihte görülen isim farkları, aynı vak'ının iki anlatış tarzına ait gibi görünüyorsa da, Osman'ın bu tarikattan birçok dervişlere yardım mukabilinde sadece bir köy değil belki birçok köy ve kasabalar vâdetmiş olmasını da hatırlatabilir. Osman'ın mezkûr birçok dervişlere yazılı nişan yerine kılıç veriş ise zikri geçen tarihçilerin izah etmek istediği gibi, Osman'ın yazı bilmemesine değil, belki henüz resmen nişan vermek salâhiyetine sahip olmayışı veya sıkışık vaziyette bu tarikatın dervişlerine yazılı bir kâğıttan çok daha kıymetli ve kendisinden sonra gelecek evlâdları üzerinde de müessir olacak bir ata kılıcı vermeğe mecbur edilmesiyle, yahut da kendisinin her türlü şübheyi izale edecek bir garanti vermek istemesiyle izah edilmelidir. Yoksa Osman Gazi'nin muhitinde herhangi bir senedi veya nişanı hazırlayacak kimselerin mevcut bulunup bulunmadığından şübhe etmek caiz değildir. Ehemmiyetine binâen Âşık Paşa Zade tarihinin verdiği malûmatı da aşağıya dercedelim:

VI. *Şeyh Edebâlikim Osman Gazi'nin düşünü tâbir eyledi ve Padişahlığı kendüye ve neseb ve nesline muştaladı. Yanında şeyhin bir müridi vardı «Kumral Dede» dirlerdi, ol derviş ayıdır: Ey Osman, sana Padişahlık virildi, bize dahi şükranne, didi. Osman Gazi ayıdır: Her ne vakit kim Padişah olam, sana bir şehir vireyin, didi. 'Derviş ider, 'bize bir kâğıt virimdi, dir. Osman Gazi ayıdı ben kâğıd yazmak bilirmiyim ki benden kâğıd istersin, didi. Amma atamdan bir kılıç kalmışdır sende dursun, nişan. Beni Allahü Teâlâ Padişahlığa irgörürse benim neslim ol kılıcı göreler, köyünü almayalar, deyü viridi. Şimdi dahi ol kılıç Kumral Dede neslindedir. Âl-i Osman'dan her kim ki Padişah olsa ol kılıcı ziyaret iderler. (Sf. 6).*

Aşağıya dercettiğimiz kayıttan da Şeyh Edebâlinin nüfuzlu bir Ahi Şefi bulunduğu, kardeşinin de bir Ahi olduğu anlaşılmaktadır. Filhakika Bursa fethinde Orhan'a yoldaşlık eden Ahî Hüseyin, mevzuubahis Şeyh Edebâlinin kardeşi Ahî Şemseddin oğlu idi:

VII. *Orhan Bursa fethine giderken babasının önünde yer öpüb itaat gösterdi. Ve yine Köse Mihali ve Torgut Alpı Orhan Gaziye yoldaş koşdu. Ve anda bir aziz vardı ana Şeyh Mahmud dirler idi. Anunla Edebâli didikleri azizin bir karındaşı var idi. Ahî Şemseddin dirler idi. Anın oğlu Ahî Hüseyin'i Orhan Gazi atasından isteyüb Osman Gazi dahi viridi ve hilece gönderdi. (Neşrî tarihi, sf. 38).*

¹³ Yukarıda ismi geçen *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ndeki *Kumral Abdal* maddesine bakınız (sf. 58).

* * *

Baş tarafta, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu meselesini tetkik ederken, Prof. Fuad Köprülü'nün o zamanlar Anadolu'da kuvvetli bir teşkilât halinde mevcut *olan bu Ahî zümrelerine mensub şahsiyetlerin bu devletin kuruluşunda büyük bir rol oynadıklarına ait fikirlerinin* hulâsasını kaydetmiştik¹⁴. Bu neviden dinî teşkilât, mevcut delâilden anlaşıldığına göre diğer *Anadolu Beyliklerinin teşekkülünde de* büyük bir rol oynamıştır. Anadolu'da, Osmanlılardan evvel teşekkül etmiş olan diğer beyliklerin de Osmanlılar gibi muhtelif tarihlerde Anadolu'ya gelen veya nakledilen Oğuz yani Türkmen boylarının Bizans ve Kilikya hudutlarına yerleştirilmesi neticesi meydana geldiği düşünülecek olursa, Türkmen kabileleri arasında yayılmış olan dinî tarikatlerin ve bu tarikatleri temsil eden şahısların nüfuzu kendiliğinden meydana çıkar. Selçuk devletinin sarsılmasında bu Türkmen kabilelerine istinad eden *Babâîlerin* isyan ve propagandalarının tesiri olduğu gibi, aynı Babâî şeflerinin Ertoğrul ve Osman Gazi zamanında faaliyette buldukları ve Karamanoğullarının da müstakil bir devlet kurmasında Babaîliğin ve Babâî şeflerinin büyük bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu mühim meselelerin tafsilâtiyle tetkikini yapacak ve bu hususta kat'î bir fikir beyan edecek vaziyette bulunmamakla beraber; biraz ilerde toprak mülklerini ve vakıflarını tetkik edeceğimiz dervişlerin hakikî şahsiyetleri hakkında bir fikir edinebilmek için, esasen herkes tarafından bilinen bâzı kayıtları burada zikretmeği münasip görmekteyiz:

VIII. *Alâüddin vefat itdi. Hicretin 659'unda oğlu sultan Gıyas tahtına geçüb Padişah oldu, hükmü hükümet itdi. Amma zulüm itmeğe başladı. Meğer ol zamanda bir şeyh vardı, adına Baba İlyas dirlerdi. Acemden, gelmişdi. Sultan Alâüddin zamanında gelüb Amasya nahiyesinde Çat dirler bir kasabada karar itmişdi. Hazret-i Mevlânâ Celâleddin dahi ol vakitte Konya'da olurdu. Ol zamanda çok ulular ve şeyhler vardı. Zira sultan Alâüddin şeyhlere muhib olduğu için kamu onun memleketine gelmişlerdi...*

Sultan Alâüddin vefat idüb oğlu Gıyasüddin kim tahta geçdi idi çok zulümler itmeğe başladı, akıbet bir sebep ucundan Baba İlyasdan havf idüb leşker gönderdi. Babâîle-

14 Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş devirlerinde dinî tarikat ve teşkilatın oynamış olduğu rollere mümasil tesirleri, son zamanların tarihi vak'alarında da müşahede etmek mümkündür. *Hasluck*, Türkçe'ye Bay Ragıb Hulusi tarafından *Bektaşilik Tedkikleri* namı altında tercüme edilen (1928) etüdlerinde bu hususta dikkate şâyân misaller vermektedir: Yanyalı Ali Paşa (vefatı 1822)'nın Tisalya ve Arnavudlukta tesis ettiği bektâşî tekkeleri tamamen siyasî maksadlar için kullanılmıştır. Her biri en işlek yollara hakim sevkulceys noktalarında kâin olan bu tekkeler, etraflarındaki ahali için siyasî içtima merkezleri idi. Mesela, Tisalyada Tempe boğazı medhalindeki Hasan Baba tekkesi, o boğazdan geçen mühim bir ticaret yolunun kontrolü için Ali Paşa tarafından tesis ve himaye edilen bir bektâşî tekkesi idi. Tırhalada da bizzat Ali Paşa tarafından inşa edilen ve mühim bir geçidi murakabe eden büyük ve mamur bir tekke mevcudtu (*et. 35*). Ali paşa bu tekkelerin şeyh ve müridlerini muntazam memurlar gibi kullanıyordu.

Tekkelerin halk üzerindeki nüfuzundan istifade etmek için, bu sıralarda Rumeli ve Anadolu'da teşekkül eden ayan ve mütegalibe de tekke ve tarikatlarla sıkı bir münasebet halinde idiler. (sf. 32) Haluck'a göre, bu yarı müstakil derebeylerinin, ahenk ve müsalemet içindeki idareleri ve Hristiyanlara karşı muameleleri arkalarında mevlevîlik ve bektâşîlik gibi hür prensipli dinlere aid serbest teşkilatın mevcud olduğunu farzettirir. Osmanlı imparatorluğunda son zamanlara kadar devam eden Mevlevî-Bektaşî nüfuz mücadeleleri de herkesin malûmudur. Yeniçeriler Bektaşîlik tarafından tutulmakta idi. Sultan Mahmud devri ıslahatında yeniçerilikle birlikte Bektaşîliğin de mahkûm edilmişinde Mevlevî teşkilatı büyük bir rol oynamış gözükmektedir (sf. 132). Yeniçeri-Bektâşî ittifakının pervasız bir düşmanı olan vezir Hâlet Efendi, mevlevîlerle sıkı bir münasebet halinde idi. Galatadaki Mevlevihâneyi o yaptırmıştı.

ri kılıçtan geçürdü. Anun dahi başka bir hikâye vardır, Âşık Paşa oğlu Elvan Çelebi menâkibinde malûm itmîşdir.

Karaman iline evvel Yunan dirlerdi, Karaman denmesine sebab anuncun bu hikâyeti getürdük: Bir gice nâgâh sultan Gıyasüddin Padişahı kulları tepelediler, oğlu ve kızı memleket hâlî kaldı. Babâilerden Muhlis Paşa bir sebeble Padişah oldu. Babâileri kıranlardan intikam alub ol leşkerden kim varsa hep, kılıçdan geçürdi, kırk gün beylik itdi. Bâzılar altı ay beylik itdi didi. Andan sonra Babâilerden Halife Göre Kadı Baba İlyas zamanında üç ile (üç yıla) Halife olmuşdu. Meğer ol Göre Kadının beş yaşında bir oğlu kalmışdı, adına Karaman dirlerdi. Muhlis Paşa ol oğlanı getürüb tahta geçürdi, Padişah eyledi, Nefes idüb itdi ki, bu nesil bu vilâyeti duta, Padişah ola, didi, Karaman vilâyetine. Karaman didiklerine sebab budur. (Uruç Bey, Tevârih-i Âl-i Osman, sf. 11. Babinger tab'ı 1925).

IX. Ertoğrul zamanında Baba İlyas divâne vardı. Ruma Ertoğrulle bile gelmişlerdi ve Koçum Seydi vardı. Baba İlyasın Halifesi idi bunların kerametleri zahir olmuş duaları makbul azizlerdi.

Osman Gazi zamanında. Ulemadan Tursun Fakih vardı ve fukaradan Baba Muhlis ve Osman Gazinin kayın atası Edebâlî vardı, bunlar duaları makbul azizlerdi.** (Âşık Paşa Zade Tarihi Sf. 199).

X. Murad Hudâvendigâr zamanında dirler ki ol vakit Kala'-i Ankara Ahîlar elinde idi. Sultan Murad Han Gazi yakın geliyecek Ahîler istikbal idüb kala'yi teslim etdiler. Çünkü sultan Murad Han Gazi şehre girdi, üzerine akçeler nisâr udiler, kullar ol akçeyi yağma itdiler. (Neşrî tarihi, Yp. 55).

Ahilikle Babailiğin ve burada muhtelif mümessillerinin isimlerini zikrettiğimiz muhtelif tarikatlerin yekdiğerleriyle olan münasebetlerini lâyikiyle tayin edememekle beraber, bu tarikatler mümessillerinin Türkmen kabileleri üzerinde telkinâta bulunduğu, Türkmenlerle birlikte onları temsil eden bu dervişlerin ve tarikatlerin de orta Asyadan gelmiş olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tarikatler gibi Ahiliğin de yalnız şehirlerdeki Burjuva sınıflarına hâs bir teşkilât, meslekî zümrelere ait teşekküller olmadığı ve birçok Ahi rüesâsının köylerde yerleşmiş olduğu danazarı dikkati celb etmektedir. Ve biz burada, henüz lâyikile tenvir edilmemiş olan bu meselelerin üzerinden atlayarak, gerek Ahileri gerek diğer tarikat müessiselerini köylerdeki faaliyetleriyle, bilhassa köylerde tesis ettikleri zaviyeler ile, memleketin imar ve iskânı ile dinî propaganda işlerine yaptıkları yardım bakımından ve tamamen hususî bir zaviyeden tetkik edeceğiz. Anadolu'da dinlerin tarihi, şehirlerin ve şehre ait teşekküllerin tarihi bizim mevzuumuzdan hâriçtir.¹⁵ Bununla beraber, bu hususta daha fazla malûmata sahip olmak bizim isimizi de çok kolaylaştırabilirdi.

* * *

** Baba Muhlis hakkında naşir Âli beyin ilâve ettiği not: Cengiz fetretinde Anadolu'ya gelerek Amasya kurbünde bir mahalde tavattun eyleyen Şeyh Baba İlyas Horasanî'nin oğludur. Devleti Selçukiyenin inkisamında altı ay Konyada Emir olmuş ve badelistifâ sultan Osman ile gazalarda bulunmuştur. Âşık paşanın pederidir. 15 9 numaralı nota bakınız.

Buraya kadar Osman oğullarının bir devlet kurmak teşebbüslerinde ilk günden itibaren esrarengiz gözüken bâzı şahsiyetlerin ve onlar vasıtasıyla bir takım dinî ve siyasî teşekküllerin yardımından istifade etmiş olduklarını ve *bu yardımların daima kendilerine bir takım arazinin mülkiyet haklarının veya sadece toprağın temin ettiği menâfiin terki şeklinde mükâfatlandırılmış* olduklarını görmeğe alışdık. Bundan sonra, bu hususu daha fazla derinleştirerek, aynı meselenin tenvir edilmesine yardım etmeğe çalışalım. Bu hususta, Osman Gazi'nin kayın atası Şeyh Edebâlî ve müridlerine Osman Gazi'nin daha Padişah olmadan vâdettiği köyler ve ellerine verilen nişanlardan sonra; aynı şekilde Anadolu'da son zamanların siyasî vekayiinde büyük bir rolleri olan tarikatlar mümessillerinden birine, Bursa'da türbesi olan Geyikli Babaya verilen araziden bahsedelim:

Yukarıda mevzu bahis ettiğimiz gibi, Osman oğulları ile beraber, birçok şeyhler gelip Anadolu'nun garb taraflarında yerleşmişlerdi. Bu yeni gelen derviş muhacirlerin bir kısmı gazilerle birlikte, *memleket açmak ve fütuhât yapmakla* meşgul buldukları gibi; bir kısmı da o civarda köylere veya tamamen boş ve تنها yerlere yerleşmişler ve oralarda müridleriyle beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle, meşgul olmuşlardır. Filhakika, o zamanlar bu şayanı dikkat dinî cemaatlere hemen her tarafta tesadüf edilmekte idi. Onların, tercihan boş topraklar üzerinde kurdukları zaviyeleri, bu suretle büyük kültür, imar ve din merkezleri haline giriyordu. Bu zaviyelerin ordularından daha evvel hudut boylarında gelip yerleşmiş olması, onların harekâtını kolaylaştıran sebeplerden biri oluyordu. Aşağıdaki kayıt bu noktayı göstermektedir:

XI. *Göynük ve Tarakluya hazırlanan bir akında Osman Gazi Köse Mihalın bu vech tedbirini savab bilüb guzâtı cemidüb gelüb Beş taş (Beşiktaş) zaviyesine konub şeyhine Sakarı -suyunun geçidin sordular, şeyh ayıtdı...* (Neşri, 26) (Âşık Paşa Zade, 12).

Bursa'nın fethini müteakib, Evliya Çelebinin kaydettiği gibi¹⁶ Belh, Buhara ve Horasan taraflarından nice erenlerin gelip tavattun etmesi de manidardır. Ve esasen, Bursa'da türbesi olanlardan *Şeyh Abdal Murad* Horasan erenlerinden olup Bursa fethinde bulunmuşdur. *Şeyh Abdal Musa* Yesevî fukarasındandır ve Hacı Bektaş ile Ruma gelmiştir. *Emîr sultan Hüseyinî* nesebdir. Buharada doğmuş büyümüştür. *Şeyh Geyikli Baba Sultanda* fukarayı Yeseviyedendir. Konya'da, bâzı aşiretler arasında *Geyikli Baba dervişlerinin* bulunduğu nazarın, bu taraflardan gelmiş bir Türkmen kabilesine mensub olması lâzım gelen. *Geyikli Baha'nın*, Bursa'nın fethini müteakib Orhan Gazi ile münasebetlerine ait aşağıdaki fıkra da, naklettiği menâkibi işliyen motifler bakımından, dikkate şayandır. Bu kayıttan anladığımıza göre; bu sıralarda İnegöl civarında ve Keşiş dağı yanında gelip yerleşen dervişler bir nicedir ve bu dervişler tercihan kırlara ve köyler civarına yerleşmişlerdir. *Bunlar, Baba İlyas müridlerinden ve Seyyid Ebû Elvan tarikatındendirler.* Az çok kendi âlemlerinde kendi kuvvetlerinden emin, çekingen bir halde yaşamakta ve zamanın Padişahının harekâtını uzaktan takip etmektedirler. Aşağıdaki kayıttan görüldüğü üzere Geyikli Babanın kendisiyle o kadar görüşmek isteyen Sultan Orhan'a karşı istîğnası, günün birinde Bursa'ya çıkageldiği zaman hediye olarak bir ağaç getirip dikmesi de manidardır. Kendisini mekânında

¹⁶ Cilt: II, s.9, 16.

ziyaret eden Padişahın verdiği kıymetli eşyayı red ile dervişin “Şol karşuda duran tepecikden beri yerceğiz dervişlerin avlusu olsun” şeklinde *arazi temlik edilmesini* teklif etmesi ve Padişahın gerek kendi nefesine ve gerek nesline bu dervişlerin makbul dualarını temin etmiş olmak hususunda gösterdiği alâka da ayrıca kayda değer:

XII. Hikâyet-i Geyikli Baba Hazretleri: Rivayet olunur ki, çünkü Sultan Orhan Gazi Bursaya geldi. Bursada bir imaret yabdırüb dervişleri teftiş itmeğe başladı, inegöl yöresinde Keşişdağı yanında bir nice dervişler gelüb karar itmişlerdi. Amma içlerinde bir derviş vardı, dağda geyikcikler ile bile yürürdü. Turgut Alp ana gayet muhabbet itmişti, dâyim anınla musahabet iderdi Turgut Alp ot vakit gayet pir olmuşdu - Sultan Orhan Gazinin dervişleri teftiş ittüğün işidüb âdem gönderüb ayıtdı: benim köylerim dayiresinde bir nice dervişler gelüb tavattun itmişlerdir, içlerinde bir derviş vardır, geyikcikler ile musahabet ider, hiç bir hayvan undan kaçmaz, hayli kimesnedir, deyü haber gönderdi. Sultan Orhan Gazi işidib kimin müridlerindendir sorun diyüb yine kendüden istifsar itdiler. Andan dervis ayıtdı: Baba İlyas muridlerindendir ve Seyyid Ebû Elvan tarikatindenim, dedi. Gelüb Sultan Orhan Gazi'ye didiler, âdem gönderüb varın ol dervişi bunda getirün, didi. Varub dervişi da'vet itditer gelmedi, ayıtdı: Zinhar Orhan dahi bunda gelüb beni günaha koymasın. Bu haberi Sultan Orhan Gaziye didiler. Yine âdem gönderüb ayıtdı, bizim lazretimiz ite didâr görüşmek gayet muradımızdır, nîçün gelmezsiniz, veya niçün bizi anda varmağa komazsınız, didi. Derviş yine cevap virdi ki dervişler gözcü olur dua iderüz, deyüb bunun üzerine bir kaç gün geçdi. Bir gün ol derviş bir Kavak ağacın omzuna koyub getirüb Bursa hisarında Bey sarayı havlusunun kapusunun iç yanında bu kavağı dikmeğe başladı. Tiz Sultan Orhan Gaziye haber verdilerkim ol derviş bir kavak ağacı getürmüş dikeyordu. Sultan Orhan Gazi dahi sormadan derviş haber virdikim bizim teberrükümüş oldukça budur. Amma dervişlerin, duası sana ve senün nesline makbülüdür, deyüb hematiden dua idüb ve durmayub yine dönüp gitti. Ol kavak ağacının şimdi eseri vardır, saray kopusunun iç yanındadır, gayet yoğun ve büyük ağaç olmuşdur, Padişahımız al ağaca timar idüb daima kurucasin giderirler. Sonra Sultan Orhan Gazi dahi ol dervişin mekânına varub bir vâfir eşya virmek mürad idüb derviş ayıtdı: Ey Han bu mülk ve mâli hudâyi mütte'âl ehline virir biz bunların ehli değiliz, yine mâl sizlere lâyıkdır, didi. Sultan Orhan Gazi ibram idüb ayıtdı: Derviş elbetde sözü kabul eyle, didi. Derviş ayıtdı, Padişahım senin sözün sınmasun sol turşuda duran depecikden beri yerceğiz dervişlerin avlusu olsun, didi. Sultan Orhan Gazi kabul idüb dervişin yine hayır duasın alub gitdi. Sonra ol derviş vefat ediycek Sultan Orhan Gazi üzerine türbe yapub yanına bir tekye ve bir cami dahi yaptı. Şimdiki halde anda beş vakitde dua olunub ihya olunmuşdur. Geyikli Baba zâviyesi dirler. (Neşri, Yp. 50) (Âşık Pası Zadeye de bak, Sf. 46).

* * *

Askerî istilâlarla birlikte, ilerde tetkik edeceğimiz bir şekilde, birçok aşiretlerin veya köylü ve asker halkın *kendiliğinden* gelip yerleşmesi ile veyahut *meburî* iskân ve sürgünlerle birlikte gelen *ve aynı cereyanın bir başka şekildeki ifadesi* olarak derviş sıfatlı insanların az çok bir teşkilâta tâbi akınları, hoş yerlere gelip yerleşmeleri ve orada bir nevi Türk ‘uzletgâh ve manastırlarını (couvent ermitage) tesis ettikleri ve oralarını yavaş yavaş bir köy, bir kültür ve tarikat merkezi halinde teşkilâtlandırıdıkları

görülmektedir. Bidayette *Türk nüfusunun mütemadiyen garbe doğru taşmasının o kadar tabii bir tezahürü olan bu teşekküller*, Anadolu içinde bu taşıb yayılmanın bütün merhalelerini tespit etmeğe hizmet edecek vaziyette adım adım ilerlemişlerdir. O kadar ki bu kolonizatör Türk dervişlerine ve onların köylerde tesis ettikleri zaviyelere, Türk istilâsı ile birlikte ilerleyen bir şekilde, bütün Anadolu'da tesadüf edilmektedir. Aynı muhacir akını garbe doğru taşıtıkça bu akının öncüleri olan dervişler ve onların kurdukları ma'mureler (zaviyeler) garbe doğru ilerlemiş ve çoğalmıştır. Bu yayılış hakkında oldukça tam bir fikir vermeğe yardım edecek birçok kayıtları ihtiva etmesi, tetkimize için iddia edebileceğimiz kıymetli noktalardan birini temin etmektedir. Türk tarihi için bu kadar büyük ve ehemmiyetli bir meselenin halli için bundan böyle girişilecek mesâinin kıymetli yardımcılarından biri gibi telâkki edebileceğimiz bu kayıtları ne şekilde anlamak lâzım geleceğine ait burada verdiğimiz izahat ise, ancak bu «deneme» mahiyetindedir.¹⁷

* * *

Bu kayıtlara göre, bidayette ve asliyet halinde bu şekilde *kendiliğinden bir kolonizasyon* hareketini temsil eden bu zaviyelerin müessisliği ve şeyhliği vazifesi, yavaş yavaş devlet teşekkül ettikçe, bir me'muriyet şekline girmiş ve nihayet bu devlet müesseseleri de soysuzlaşarak bir nevi tufeyliliğe (parasitisme) münce olmuşlardır. O kadar ki, son devirlerin dilenci dervişleri ve tenbelhane haline inkılâb etmiş tekke ve türbeleriyle mevzuubahis ettiğimiz müesseseler arasında hiç bir münasebet kalmamıştır.

Bittabii Osmanlı İmparatorluğu teşekkül edeceği devirlerde Anadolu'ya doğru yapılmış olduğunu, gördüğümüz bu *derviş akını* ve bu dervişlerin köylerde yerleşerek toprak işleri ve din propagandası ile meşgul olmaları hareketi ve zamanın beylerinin bu gibi kolonizatör dervişlere bir takım muafiyetler, haklar ve topraklar bahşetmek suretile onların kendi memleketlerine yerleşmelerini temine çalışmaları, Anadolu istilâ ve iskânları kadar eskidir ve bu istilâların şiddetiyle mütenasib bir şekilde kuvvet ve ehemmiyet kazanmakta bulunmuştur. Bu itibarla, Osman oğulları beyliğinin kuvveti gün geçtikçe artmakta olduğu sıralarda bu teşkilâtın Anadolu'da ancak öteden beri mevcut cereyanları temâdi ettirdiğini ve belki ancak son siyâsi hareketler dolayısıyla daha fazla bir hareket ve faaliyete meydan vermiş olduğunu kaydedebiliriz. Nitekim; tetkikimizin kayıtlar kısmında görebileceğimiz, 24, 25, 26, 28, 29 ve 217 numaralı kayıtlara göre Anadolu'da tesadüf edilen zaviyelerin çoğunun Osmanlılardan evvelki beyliklerin himaye ve nişanlarıyla kurulmuş Ahî zaviyeleri

17 Derviş ve zaviyelerin hakiki hüviyet ve mahiyetleri ile, sarih bir şekilde yer tayin etmek suretile onların *coğrafi yayılış tarzlarını*, adetlerini ve dervişlerin ellerindeki vesikalara nazaran zaviyelerin tercüme-i hallerini ve muhitleriyle olan münasebetlerini nakleden bu kayıtların, Fâtih Mehmed, Selim ve Kanuni Süleyman devirlerinde yapılmış elan *umumi nüfus ve arazi tahriri defterlerinde* resmî bir vesika mahiyetini kazanarak muhafaza edilmiş bulunmaları onların kıymetini büsbütün arttırmaktadır. Her hangi bir seyyahın tesadüfen naklettiği sathî müşahedelerden veya halk arasında nakledilen rivayetlerin toplanması suretiyle elde edilen malûmattan farklı olarak bu kayıtlarda *tahrir emînleri* bir devlet memuru sıfatıyla bizzat mahallinde yaptıkları tedkiklerle bu dervişleri isimleriyle kaydetmişler ve bilhassa zaviyelerin eşyasını, tarlalarını, değirmen ve bahçe gibi emlakını ayrı ayrı sayıp dökmek, mevkiin ehemmiyeti ile zaviyenin ifa etmekte olduğu vazifeler ve bu vazifelere mukabil istifade ettiği imtiyaz ve muafiyetleri ayrı ayrı bildirmek suretile bizim için çok kıymetli malûmatı toplamışlardır. Bu tahrirlerin mahiyeti hakkında *İktisad Fakültesi Mecmuası'nın* ikinci cildinde neşrettiğimiz makalelere bakınız. (*Osmanlı İmparatorluğunda Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri*)

olması lâzım gelir. Bu Ahiler ve şeyhler, biraz sonra Osman oğulları zamanında olduğu gibi, bu devirlerde mevcut hak ve imtiyazlarını *âyende* ve *revendeye* hizmet etmek mukabilinde almışlardır [216, 73, 77, 78].¹⁸ Hattâ bâzıları *bu yerlerin kâfirin kovub gelüb* oralarda yerleşmişlerdir [82, 91]. Aynı şekilde, meselâ *Ahî Mahmud Aydın* taraflarında Isa Bey nişanıyla bir takım araziye mülkiyet üzere tasarruf etmekte idi [96]. Bu gibi eski devirlerden müdevver olmak üzere *Saruhandâ Ahi Aslan, Ahi Farkun, Ahi Şaban, Ahi Çarpık, Ahi Yahşi ve oğullarına Ahi Yunus, Kandırmış şeyh, Âdil şeyh, Duruca Daha, Nusrat şeyh, Saru İsa, Saru şeyh, Kutlu Bey. Kızıl Emeli zaviyeleri ile Mentüşede Ahi Yusuf, Ahi Feke, Ahi Debbağ, Ahi Ummet, Ahi İsmail zaviyelerinin* mevcut bulunması da bu hususu teyit eder. Amasya'da ve Tokat'da da aynı şekilde eski devirlerde tesis edilmiş olması muhtemel bulunan pek çok Ahi zaviyesi mevcuttur [198, 199]. Nitekim meşhur seyyah *İbn-i Bututa*'da Ahileri "Bilâd-ı Rum'da sakin Türkmen akvamının her vilâyet ve belde ve *karyesinde* mevcut" olarak tasvir etmiştir.¹⁹

İlk Osmanlı Padişahları da, *aynı ananeyi idâme ettirerek mevcut zaviye şeyhlerini muhafaza ettikleri gibi*; birçoklarının yeniden yerleşip zaviye açmasına da yardım etmişlerdir. Osman Beyin ve Orhan Gazinin şeyhlerle olan münasebetlerine dair bâzı tarihî kaynaklarda gördüğümüz kayıtları yukarıda zikretmiştik. Burada, *arazi tahriri defterlerinden* çıkardığımız diğer bâzı kayıtlara istinaden; bu hanedanın şeyh, Ahi ve saire gibi birer dinî teşkilâta merbut kimselerle olan münasebetlerini takip edeceğiz: Meselâ kayıtlar kısmında birçok numunelerini çıkardığımız veçhile, 544 numaralı Bolu evkaf defteri ilk Osmanlı Padişahlarının ve silâh arkadaşlarının vakıf ve mülklerini ihtiva etmektedir. Bunlar arasında pek çok şeyh, Fa-kih ve Ahi mevcuttur. Bundan başka [224, 225] numaralı kayıtlar da gerek Osman ve gerek Orhan Gazinin bu gibi şahsiyetlere verdiği mülklerden bahsetmektedir. Nitekim [46] numaralı kayıt da, Ezine kasabasını Süleyman Paşanın Ahi Yunus'a vakf ve kendisini her türlü tekâliften muaf kılmış olduğunu; şehrin sahibinin ise artık kendisine ait olan bu şehrin varidatını gelene geçene hizmet edilmek üzere zaviyesine vakfetmiş bulunduğunu göstermektedir. Aynı Süleyman. Paşa zamanında Geliboluda Hacı İzzeddin isminde bir zat *Hudâvendigârın başı sadakası* olarak *Ümid Viranını ve Kavak'daki bağı yanında çiftliği ile Kavak Ahisine*, Emir İlyas çiftliğini ise *İshak Fakihe* vakfetmiştir [192]. Bu kayıtlarda mevzuubahs olan *Kavak Ahisi*, Kavak kasabasındaki Ahi manâsına alınacak olursa, her köy ve kasabada bir Ahi reisi mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır. Kayda göre Kavak Ahisi vefat edince bu yerler diğer bir Ahîye verilmiştir.

Bu suretle, Osmanlı Padişahlarını Rumelindeki fütuhatları ve icrââtları esnasında da bir takım Ahiler, Şeyhler ile münasebette görüyoruz. Aynı teşkilât, aynı akın Rumeline de geçmiş ve kendisine mahsus usullerle oraları da Türkleştirmeğe, İslâmlaştırmağa ve imar etmeğe çalışmağa koyulmuştur:

Meselâ, [195/4] numaralı kayıtlarda mevzuubahis *Ahi Musa* ailesine Gelibolu'da

¹⁸ Bu şekilde mutarıza içinde zikredilen rakamlar, tetkikimizin sonunda sıralanmış olan *Kayıtların* sıra numaralarıdır.

¹⁹ Cild: I, sf. 331.

bahsedilen imtiyazlar ve arazi bu hususta tetkika şayanıdır. Ellerinde bulunan ve 767 tarihinde tanzim edilmiş olan vakıfname mucibince; bu ailenin mülkü *evlâdlık vakıf* olarak Ahi Musa'nın evlâdına ve evlâdı inkıraz bulduktan sonra *akrabalarından veya köylülerinden her kime Ahilik icazeti verilmişse ona*; şart konulmuştur. Bu şart, Ahiliği teşvik ve himaye eylemek üzere konulmuş olduğu gibi Ahilik teşkilâtının ehemmiyetini de göstermektedir. Bundan başka istilâyı müteakib birçok dervişler ve Ahi unvanını haiz kimselerle birlikte Kümeline geçen bu şeyhin, ilk Osmanlı Padişahları nezdindeki itibarlı mevki bu ailenin ele geçirdiği diğer mülklerle de göze çarpmaktadır. Filhakika aynı Ahinin çiftliklerinden başka, Malkara şehrinde bir bashane ile dükkânı ve değirmenlerinin mevcut bulunması bu keyfiyeti isbat eder. Nitekim Ahi Musa evlâdından ve hattâ azadlı kullarından diğer bâzıları da, bu civarda *evlâdlık vakıf* olarak bâzı çiftliklere sahip olmuşlardır. Aynı şekilde Gelibolu taraflarında bir *Kara Ahi* köyü, diğer bir *Ahi Zule (?)* zaviyesi de mevcuttur.

Murad Hüdâvendigâr'ın Rumelinde ilk işgal mıntıkları üzerinde bulunan Malkara köylerinde, *Yegân Reise* bir köy bağışladığı ve bu köye oraya yerleşen Yegân Reis evlâdları nâmına izafeten Yegân Reis köyü denildiği gibi Yegân Reisin bu köyde bulunan zaviyesi vakfı oğlu *Ahi İsa* ve evlâdı elinde bulunmaktadır [195/1]. Aynı mıntıkada yine Murad I. Zamanından beri Aydın Şeyhe vakfedilmiş bir yer bulunmaktadır [168]. Aynı şekilde Yıldırım Bayezid'in de Dimetokada diğer bir Ahiye bir zaviye yapıdırıp, ayrıca şehir içinde bina ettirdiği bir bashanenin gelirini bu zaviyeye vakfetmiş olduğu görülmektedir [169]. Yenice Zağrada *Kılıç Baba* zaviyesi [204]. Çirmende *Musa Baba* zaviyesi [197] hep bu devirlerde tesis edilmiş zaviyelerdir. Ve yalnız Paşa livasında ekserisi bu suretle ilk zamanlarda tesis edilmiş bulunan 67 zâviye mevcuttur.

Diğer taraftan, Kümeline ilk Osmanlı Padişahlarıyla birlikte geçen ve fütuhâtı beraber yapan bu dervişlere dair hakikaten şayan-ı dikkat bâzı malûmatı ihtiva eden kayıtlar da mevcuttur. Bu hususta bir fikir edinmek için [172 - 173] numaralı kayıtları gözden geçirmek kâfidir: Dimetoka kazasında medfun Es-seyyid Ali nâmı diğer *Kızıl Sultan* (Kızıl Delü) *diyar-ı Rumeli şeref-i İslâm'la müşerref oldukta bile geçüb* zikrolan köylere 804 tarihli bir mülknâme ile mutasarrıf bulunmaktadır. Ve o tarihten beri *Kızıl Delü oğullarının* tasarruflarında olan Tatar Viranı ve Tatarlık gibi mezralar zaviyelerine inen yolculara hizmet etmek mukabili *evlâdlık vakıf* olarak kayıtlıdır. Ve şayan-ı dikkattir ki, vaktiyle, Tatarlar tarafından iskân edilmiş olan bu viraneler bir *derbend köyüdür*. Ve babaları hissesine mutasarrıf olan *Ahi ören* ve *Bahsayış*, vakfın müessisi ve ataları adına izafeten *Kızıl Delü Derbendi* ismi verilen bu derbendi kendileriyle birlikte olan dervişleriyle beraber hıfz etmektedirler ve bu derbend onlar sayesinde 58 Müslüman ve 23 kâfir haneli bir köy haline gelmiştir. Demek oluyor ki, Allahın dağında böyle asayişin ve yolculuğun temini için şenlendirilmesi lâzım gelen bir derbend yerinde zaviyeyi tesis ve köy vücûde getirilmiş olan bu Bektâşî şeyhleri aynı zamanda hizmetleri takdir edilen *jandarmalar*, *dağ başlarında emniyeti temine kadir tabiatta insanlardır*. Ve, ilk zamanlarda Ancak bu gibi hizmetleri mukabilinde *örfi tekâliften* muaf tutulmuşlar ve kendilerine dağ başında ancak bir harabenin mülkiyeti bahsedilmiştir. Filhakika, bu devirlerde henüz yüzlerce köylerden haraç toplayan

Bektaşî dergâhlarından eser yoktur. Dağ başlarını, hâlî ve çorak toprakları işlemek için yerleşen, evlâdları çoğalınca köyler tesis eden ve yerleştikleri toprakları yavaş yavaş bir kültür ve iktisat merkezi bir ma'mure haline sokan bir takım muhacirler mevcuttur. Dağ başlarında yerleşen bu muhacirlerin *orada tutunup çoğalmaları* da onların kuvvetini göstermektedir. *Bunlar gözü pek ve azimkâr Türk kolonları, bu memlekete yalnız bir fatih ve işgal ordusu olarak gelmeyen Türklerin memleket ve toprak açıcılarıdır* [Not. 11]. Yeni fethedilen bir hristiyan memleketinde, bu şekilde gelip dağ başlarında yerleşecek, oraların imar ve emniyeti ile meşgul olacak ve *tesis ettikleri merkezlerle Türk dil ve dinini yaymağa başlayacak misyonerlere ve gönüllü muhacirlere mâlik olmak ise; yeni kurulmakta olan Türk devletinin en büyük kuvvetini temsil etmekte* olduğu meydandadır, imparatorluğu kuran kuvvet işte kendisinden bu kadar emin, kendiliğinden taşan ve atılan bir istilâ kuvveti idi.

Bu dervişlerin geldikleri yerlerde fevkalâde imtiyazlarla karşılaştığını da zannetmek doğru değildir. Bir asker gibi harb edebildiği halde yine bir köylü gibi çalışın bu dervişlerin çoğu *bu devirde henüz öşürden* bile muaf değillerdi. Meselâ, [182] numaralı kayıta görüleceği üzere, Anadolu'dan gelip Şumniya tâbi bir köyde yerleşen *Hüseyin Dede* ve yerine geçen beş oğlu, o köyde bina edilmiş olan zaviyede gelene geçene hizmet mukabilinde cemi' rüsumdan *muaf* olmakla beraber, öşürlerini köy Sipahisine vermekte devam etmektedirler. Filhakika, bu devirlerde gördüğümüz dervişler, henüz bizzat ziraatla meşgul olan ve bağ bahçe yetiştirmekle zaviye ve değirmen inşa etmekte mahir olan işgüzar insanlardır. Vakitlerini âyîn ve ibadetle geçirdiklerine, başkaları sırtından yaşadıklarına dair ortada henüz hiç bir delil mevcut değildir²⁰. Nitekim, bilâhare birçok vakıflara sahip büyük bir dergâh halini alacak olan, Varnaya tâbi Kaligra kalesi içinde bulunan *Sarı Saltık Baba* türbesi dervişleri de henüz bu sıralarda işledikleri bağ, bahçe ile, ellerindeki sazlık, çayır ve çiftliklerinin mahsulünden bir kısmını Sipahiye ve Padişaha verdikten sonra geriye kalanı zaviyede gelene ve geçene yedirmektedirler. Bu suretle bu mezar da henüz büyük ve zengin bir tekke halinde değildir [208/1].

Mevzuubahs Sarı Saltığa ait bildiklerimizi biraz hatırlamak, bu dervişlerin Kümelinin işgalinde oynamış oldukları mühim rol hakkında bize bir fikir vermeğe de hizmet edecektir. Filhakika; gerek Evliya Çelebi'de²¹ ve gerek diğer *Saltıknâmelerde*²² verilmiş malûmat, efsanevî hikâyeye ve menâkıb mahiyetinde²³ olmakla beraber, çok

20 Not. 11.

21 Cild: II, sf: 133, 137. (Hoca Ahmed Yesevîden cihaz-ı fakrı kabul idüb diyarı Rumda sahibi seccade olmağa izin almış ve üç yüz yetmiş fukarasıyla Kaligra sultan ser çeşme-i fukara olduğu halde, Rumda Orhan Gaziye gelüb sığınmıştı. Bursa fethinden sonra, Hacı Bektaş Kaligra sultanı yetmiş kadar fukarasıyla Moskov, Leh, Çek Dobruca diyarlarına gönderüb *Rum erenlerinden* olmağa izin vermişti)

22 Topkapı Sarayında, Hazine Kütüphanesi Kitapları arasında No. 1612 ye bakınız.

23 Hasluck yukarda ismi geçen etüdlarinde, Evliya Çelebi tarafından tesbit edilen *Saltuk Menkıbesini* tedkik ile, Sarı Saltuğun Kırımından gelen muhacir Tatar kolonları tarafından Baba çağa ithal edilen bir *aşiret evliyası* olduğunun farz edilebileceğini (sf. 68) ve onun Kırım'da Sodak civarındaki şehre ismini veren Baba Saltuk ismindeki veli olması lâzım geldiğini, ilk defa İslâmiyeti kabul etmiş bir Türk hükümdarı olmak üzere maruf efsanevî bir şahsiyet olan Saltuk Buğra (944-1038) ile Sarı Saltuk arasında bir sirayet hadisesi mevzuubahis olabileceğini, Kürd halk rivayetlerinde mevcut Sarı Saltık unvanlı dervişin Sarı Saltık efsanesinin garba doğru intikalinde bir menzil teşkil ettiğini söylüyor. Sarı Saltuk ancak bilâhare ziyâretgâha memur edilen dervişler ve halefleri tarafından Hacı Bektaş halkasına idhal edilmiş bir aşiret evliyasıdır. Sarı lâkabı umumiyetle aşiretlerin

manidardırlar. Bilhassa, Dervişin eski bir Türk vatani olan Dobruca ile diğer hristiyan memleketlerindeki faaliyeti, Osmanlı istilâsı ile birlikte ve ondan evvel Balkanları işleyen *din ve fikir propagandasının ve bu propagandanın* faal ajanları olan dervişlerin rolü hakkında bizi düşünmeğe sevk edecek mahiyette görülmektedir.

* * *

c. Köylerde Zaviyeler Nasıl Kurulur

Umumiyetle *bizim* şehirlerde gördüğümüz *türbe ve mezarlar*, sahihlerinin ölümünden sonraki hayatlarının temini için, bir takım hayır işleri ve umumî hizmetlere tahsis edilen gelirlerle vakıflandırılmışlardır. Bu suretle *âyende ve revendenin* yâni gelenin geçenin çeşmesinden su içip hayır sahibi için dua ettiği türbeler olduğu gibi, vakit vakit fukaraya yiyecek ve giyecek dağıtmak, yolcu ve misafirlere yiyecek ve yatacak yer temin etmek için vakıfları olan türbeler de vardır [2, 135]. Bu hususta en müteammim olan usullerden birisi de, bırakılan vakıf para ile türbeyi bekleyen kimselerin ölünün istirahat-i ruhi için gece gündüz ibadete yahut *Kur'an okumağa memur edilmeleridir*. Aynı şekilde müteammim olan diğer bir usul de, zamanın zengin ve nüfuzlu şahsiyetlerinin yine kendi ruhlarının selâmeti hesablarıyla, bâzı evliyaların veyahut eshabtan bâzı kimselerin mezarlarını tamir ve ihya ile bu büyük ölümlerin yardımını kendi üzerine çekmek istemeleridir. Bu gibi mezarları *ziyarete gelenlerin getireceği adaklar ve sadakalarla zengin olmağı veya kolayca yaşamağı düşünerek bir evliya mezarı ihdas ve ihya idüb kendisini türbedâr tayin ettirmek isteyen* insanlar da bittabii mebzûlen mevcut bulunmuştur.²⁴

inkısına uğrayan şubelerini ayırd etmeğe yarayan renk sıfatlarından gelmektedir. Yine Hasluck'a göre, bu mntakada teşekkül eden Sarı Saltuk menkıbeleri arasında Bulgar halk rivayetlerinde *İlyas Peygambere* aid bulunan menkıbeler mevcuttur. Arnavudlukda ise eski *Ayayorgi* hikâyeleri kontrolsüz bir şekilde benimsenilerek, eski Hristiyan bir azizin yerine bir Müslüman evliya kaim olmuştur.

24 Menşe ve teşekkül tarzı ile hizmet ettikleri gayeler ve kullandıkları usuller bakımından muhtelif türbe ve tekke tipleri bulunabileceği ve hattâ zamanla aynı tekkenin hayatında büyük değişiklikler olabileceği aşikârdır. Bu hususta *Hasluck'un* yukarda 14 numaralı notta ismi geçen etüdlerinde etraflı malûmat vardır. Zaviye tipleri arasında Anadolu'da Seyyid Battal Gazi, Hüseyin Gazi, Melik Gazi ile İstanbul'daki Eyüb Sultan türbeleri gibi sekizinci ve dokuzuncu asırların mücadeleleri esnasında ölmüş bulunan Arab kahramanlarının mezarları olduğu farzedilen yerlere hususi bir mevki ayırmak lâzım gelir. Bu mezarlar çok defa bir rüya veya keramet vak'asile keşf ve tesblt edilmiştir. Bundan başka *Hasluck'un* dikkate çok değer bazı misallerini verdiği üzere Osmanlı devrindeki zaviyelerden bir kısmının eski Hristiyan azizlerine atfedilen halk peristişgâhlarının yerinde kurulması ve bir müddet sonra oralarda gömülü farz edilen azizlerin ismi değiştirilerek Türk fütuhati devirlerine mensub gösterilmesi ve bazı tekkelerin eski manastırlar olması da mümkündür. Bu suretle bu mezar hakkındaki mahalli eski halk itikadlarının İslâmilemiş bir şekil altında devam edeceği tabiidir. Bazı yerlerde tekkenin veya iki taraflı peristişgâhların mecnunlar, sar'ahılar ve kısır kadınlar üzerinde şifa verici bir şekilde müessir olmak hususunda haiz oldukları farz edilen hassalarından Hristiyan ve Müslüman halkın müştereken istifade etmekte bulunmaları ile son zamanlarda bektâşilerin diğer tarikatlerin mübarek yerleri ile birtakım *aşiret ziyaretgâhlarını* benimsemek için kullandıkları usullerin müessiriyetine aid misaller bu hususdaki imkanların neveleri hakkında dikkate şayan misaller vermektedir. (sf. 24, 27)

Zaviye kurmak için vesile ittihaz edilen sebeb ne olursa olsun, o zamanki iktisadi ve içtimai bünyenin ve dini hislerin tabii ve zaruri bir neticesi olarak her tarafta zaviyeler kurmak ve *hayatı bu zaviyeler etrafında manalandırmak ve teşkilâtlandırmak* büyük bir ihtiyaç halinde hissedilmektedir. Devrin hususi şartları içinde zaviyelerin tebarüz ettirilmeğe değer bir mâna ve vazifesi olduğu şüphe götürmez bir hakikattir. Bu dikkate şayan kudret tezahürlerine, dinî ve tasavvufî cereyanların kendi organlarını yaratma faaliyetine bilhassa köylerde tesadüf edilmesi ise; o devirlerde köy hayatının bugün olduğu gibi şehirlerin tabii artık ve ek bir mevcudiyeti yaşamaktan ibaret olmaktan ziyade; *kendilerine mahsus bir âlemi ve hayatı yaratmakta devam edecek kadar müstakil ve hayatiyeti bol bir uzviyet* teşkil ettiklerini bütün hayat prensiplerini kendi içlerinde bulduklarını,

Fakat bizim burada tetkik edeceğimiz türbeler ve bazen o türbelerin etrafında teşekkül eden zaviyeler, daha başka mahiyette ve daha manalı müesseselerdir ve çok defa zaviyede yatan ölümler o zaviyenin tesisinde bir gaye değil ancak bir vesile ve timsal hizmetini görmektedirler. Filhakika, bizim tetkik etmek istediğimiz zaviyeler, içtimaî ve dinî mühim cereyanların doğurduğu mühim propaganda ve kültür müesseseleri, yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk muhacirlerinin yerleşme ve teşkilatlanma merkezidirler. Mevzubahis zaviyelerin müessisleri veyahut nâmına kuruldukları şeyhler ve dervişler de umumiyetle o köylerde yerleşen muhacirlerin o mintıkada öncüleri ve kafile şefleri veya *büyük babalarıdır*lar.

Bu hususta daha açık bir fikir vermek için tetkikimizin *Defteri Hâkani kayıtları* kısmında bulunan bâzı zaviye tarihçelerini gözden geçirelim:

Meselâ, [142] numaralı kayda nazaran; *a'n cemâatin dervişleriyle diyâr-ı Horasandan gelmiş olan şeyh Hacı İsmail*, Lârende kazasında kendi ismini verdiği *bir köyü kurmuştur* ve bu suretle şeyhin evlâdı ve akrabalarıyla teşekkül eden bu köy halkı, Yavuz Sultan Selim zamanında yazılan bir defterde 95 yetişkin erkeği ihtiva etmektedir. Bu köyde oturan Şeyh Hacı İsmail oğullarının yaylak ve mera işlerinde civarda oturan Türkmen aşiretleriyle *olan iştirakleri* ve sair münasebetler, bu ailenin bu cemaatlerden ayrılmış ve toprağa yerleşmiş bir cemaat olduğunu ve belki de bu memleketlere komşu cemaatlerle aynı zamanda gelmiş olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan; bu aile gün geçtikçe bu köyde yerleşmekte ve çoğalmaktadır: Şeyh İsmail'in oğlu *Musa Paşa* burada bir zaviye bina etmiş ve onun oğlu da ikinci bir zaviye yaptırmıştır. Aynı cemaatten *Yunus Emre* nâmında bir zat, bir mezrayı Karaman oğlu İbrahim Beyden satın almıştır ve elinde mülknâmesi vardır. Bundan başka, bu ailenin efradı ve dervişleri *avâızdan*, resm-i ganemden ve resmî çiftten muaflardır. Ve öşürleri de bu zaviyede sarf edilmektedir.

Görülüyor ki, *Şeyh Hacı İsmail köyünü kuran derviş*, bizim bildiğimiz dervişler gibi elinde asa, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık değildir.²⁵ Belki de bir cemaat beği ve bir kabile reisidir.²⁶ Her halde nüfuzlu bir şahsiyettir. Çünkü, birçok imtiyazlarla buraya gelib yerleşmiş olan bu Horasanlı muhacirlerin devlet hemen hiç bir işlerine

kuvvetli bir şekilde köklerinin kendi toprakları içinde olduğunu göstermektedir.

25 11 ve 18 numaralı notları okuyunuz.

26 Tedkik ettiğimiz zaviye şeyhlerinin umumiyetle bir cemaat beyi veya kabile reisi olması, bizim burada iddia ettiğimiz fikrin doğruluğunu isbat hususunda, ehemmiyetli bir delil teşkil edecek mahiyettedir. Bu gözle tedkik edildiği takdirde, bir aşiretin muhtelif parçalarının muhaceret dolayısıyla gidip yerleştikleri uzak noktalarda hep aynı nam altında köyler ve zaviyeler kurması ve evliyalara kabul etmiş bulunması keyfiyetini de kolayca izah edebilir. *Hasluck* da yukarıda ismi geçen makalelerinde, haklarında uydurulan, menakıb ne olursa olsun, birçok tekkelerin bir *aşiret evliyası* mezarı olarak kurulduğunu farz ve kabul etmektedir. Bu suretle, Karaca Ahmed'in, Ak Yazılı Babanın, Sarı Saltuğun muhtelif yerlerdeki mezarlarını ve bu isimlerde müteaddid köylerin mevcudiyetini, hep aynı aşiretin muhtelif yerlere dağılmış olan muhtelif parçalarının eserleri gibi kabul ediyor ve evliya isimlerindeki sarı, kırmızı gibi renk sıfatlarının aynı kabilenin muhtelif parçalarının yekdiğerinden ayrılması için kullanılan sıfatlar olması lâzım geleceğinden, bu suretle mevzu bahis sıfatları taşıyan *evliyaların kabilevi menşini* isbata çalışıyor.

Bu faraziyeler, bizim tedkik ettiğimiz dervişlerin ve o dervişlerin temsil ettikleri grupların orta Asya'dan gelmiş muhacir göçebelerin mümessili ve bu muhaceret akınının öncüleri oldukları hakkındaki iddialarımızı tenvir edecek mahiyette olduğu gibi bizim burada zikrettiğimiz misallerle daha fazla da kuvvet kazanmış olmaları lâzım gelir.

karışmamaktadır. Bu sıralarda onların zaviyelerine misafir olmuş olan seyyahların kendilerini *hanedandan bir kişinin, bir Derebeyinin konağına* inmiş addedeceğinde şüphe yoktur. Bir köyde bir zaviye inşasıyla öşrün oraya tahsisi de, bugün devlete ait olan umumî hizmet işlerinden birinin, yâni yolun ve yolculuğun temini hizmetinin bu ailenin müstakil olarak ifasına terkedilmesi şeklinde anlaşılabilir. Aynı şekilde, Ankara'da Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğünde muhafaza edilmekte olan 537 numaralı Erzurum Evkaf defterinde, Kuzey nahiyesinde Kurdî köyünde şu izahat mevcuttur:

XIII. *Molla Mehmed Kurdî ulemâ-i izâmın mevdudı idi. Diyarı Acemden olub, Ak koyunlu zamanında Ruma gelüb Kürdi nâm karye hâti iken ihya idüb, ziraat hırsaset idüb, talebeye talimi hasbî ve kut-ı lâyemuta vefa edecek nafakası kendi kisbi imiş...* (Kayıt, 159).

Boş bir köye gelip yerleşen ve orayı ihya eden Molla Mehmed'in *Kurdî* unvanını izah için vilâyet muharriri şöyle bir hikâyeye naklediyor: Müşkül bir meseleyi Acem uleması halledemeyib kendisine gönderdikleri zaman, o meseleyi, *bu adam ulemanın kurdudur* şeklinde bir takdir uyandıracak tarzda, halletmiştir. Fakat, ilmi bu dereceyi buldoğu halde gelib bir köyde ziraatle meşgul olan bu Türk âliminin *Kurd*lukla olan münasebeti ayrıca tetkike değer bir mesele teşkil edeceği meydandadır, içlerinde ehl-i ilm ve müderris olanları da bulunan ve bu suretle buldukları yerlerde neşir-i maarif eden, fakat daima ziraatle de meşgul olan dervişlere, diğer kayıtlarda da tesadüf edilmektedir [143]. Aynı şekilde, *akraba ve taallûkatiyle gelib bir mınlakayı şenlendiren, köyler tesis eden, derbendleri bekliyen, köprüler, cami ve değirmenler kuran* ve ancak bu gibi hizmetleri mukabilinde kendilerine *şeyhlik* rütbesi verilen ve muafiyetler bahşedilen *sahib-i velayet ve keramet* şahsiyetlere ait daha birçok misaller zikretmek, bizim için, mümkündür. Meselâ [194] numaralı kayıтта mevzuubahs olan *mefhârü'l-ârifin Yakub Halifenin akrabası ve taallûkatı*, Trabzon'da Kortun kazasında, elinde toprak olan 35 ve topraksız olarak 38 olmak üzere cem'an 73 hane halinde o civarda beş köy tesis edecek şekilde dağılmış bulunmaktadır. Bu aile buradaki Yakub Halife ve Süleyman Halife *köprülerine*; Yakub Halife ve Bakacak derbendlerine hizmet ettikleri için öşür ve rüsumdan muaf addedilmektedir ve mahsulâtlarını *hânedan-ı mezkûreden her kim şeyh olursa* âyende ve revendeye sarf etmektedir. Aynı şekilde [203] numaralı kayıтта da, yol üzerinde olduğu halde otuz kırk yıldan beri harab olan bir yeri aşiretlerden adam bulub şenlendirmek şartile Sinan Beye *kadîmlik ve Yurdluk* olarak ve *oturub şenlik olmasına sebep olsun* maksadile vermişlerdir. Bu zât da orada bir cami ve tekke bina edib *yeni yerler açıb çiftlik haline sokuyor* ve bu suretle mülkü haline giren bu toprağı zaviyeye *vakfediyor*.

* * *

Bu ve buna benzer kayıtlar, birçok zaviyelerin nasıl tesis edilmiş olduklarını açıkça göstermektedir. Filhakika, bu dervişler buralara akvam ve akrabalarıyla gelib yerleşmiş olan muhacirlerdir ve böyle hâlî bir yerde bir zaviye bina etmek işi, oraların imân ve asayişinin temini için olduğu kadar, ailenin imtiyazlı mevkiinin muhafazası için de tesisi lüzumlu umumi bir hizmet müessesesi kurmak demek oluyor ve *imâr*

ve *iskân taahhüdünün* ifâ edilmiş olmasının fiilî bir alâmeti sayılıyor. [141] numaran kayıta da, *Akça Kurum* demekle maruf bir zemin üzerinde bir takım muafiyetlerle toprağı işleyen *sâdât* görülmektedir. Diğer bir köy de yine şenlendirilmek şartıyla dervişlerin elindedir [202], Nitekim, *Yatağan Abdal* zaviyesinin Bozdağ'da Karlı Oluk deresi ve Kaba Koz denmekle meşhur yerleri *bu şeyhe verilmiş yurtluk yerlerdir* [98], Aynı şekilde Şarkî Karahisarda *kadîmlik yurdları* üzerinde zaviyedâr olan bir *Abdalın* taallûkatının, aynı zamanda *fatih-i vilâyet olanların evlâdı* da olmaları dolayısıyla ve yol üzerinde bir yerde oturub gelene geçene hizmet ettikleri için, *salb ve siyaset icab etmedikçe hiç bir kimsenin müdâhade edemeyeceği bir istiklâl içinde*, o mıntıkayı idare ettikleri anlaşılmaktadır [158]. Bu zaviye sahihlerinin fatih-i vilâyet olanların evlâdı olarak anılmaları da dikkate şayandır. Filhakika, diğer taraflarda da bir çal dervişlerin *bizzat o memleketlerin fethine iştirak etmiş Gazi askerler* oldukları da malûmdur. Ekseriya bu gibi hizmetler mukabili olarak kendilerine verilen boş topraklar üzerine âileleriyle birlikte yerleşmektedirler. Bu surede birçok *köylere isimlerini veren şeyhler* mevcuttur.

Bu imâr ve iskân işinin vüs'ati hakkında bir fikir vermek için, ayrıca şu misalleri de zikredebiliriz: Kümeline, *Yağmur oğlu Hasan Baba* zaviyesi, *Tanrı dağı kurbünde hâil ve viran bir mezraa üzerine kurulmuş olmakla* beraber, kendisine cezbettiği kalabalık ve civarında bina edilen değirmen ile bahçe sayesinde, buraların mâmur olmasına ve gelene gecene faydalı durak ve uğrak mahalli haline gelmesine sebep olmuştur. Bu zaviyede 28 nefer derviş toplanmıştır [179]. Hasköy civarındaki *Osman Baba* zaviyesi de, *Osman Babanın tapaladığı boş yerler* üzerinde kurulmuş olmakla beraber, bu şeyhin *maiyeti* defterde 69 kişi olarak kayıtlıdır. Bu zaviyenin eşyası arasında 16 kazan, 37 tepsi, 16 Bakraç ve saire mevcut olduğunu, merasim günlerinde pişen yemeğin ehemmiyeti hakkında bir fikir vermek için zikretmek mümkündür. Filhakika, bu zaviyeye senede 356 kadar kurbanlık koyun gelmekte olduğu yine kayıtlardan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde zaviyelerle birlikte o zaviye civarında toplanan kalabalığa bir misal olarak, Dimetoka civarında Elmalu mezreasında yerleşmiş olan *Temurhan Şeyhe* ait bir kaydı da zikredebiliriz. Bu zaviye civarında *sahibi vakıf evlâdından* 128 hane mevcuttur ve bunlar bilfiil beratla bu vakfa tasarruf eden 24 haneden ve beratsız olarak tasarruf eden diğer 31 haneden ayrırırlar. Ayrıca bu vakfa hizmet ettiği için *muaf* addedilen 53 hane mevcuttur [171, 174]. Aynı şekilde, Eskihisarı Zgrade *berveçh-i timar* tasarruf edilen *Mümin Baba* zaviyesinin de 30 nefer dervişleri olduğu gibi [177], *Şeyh Ömer Dede* zaviyesinin dervişleri de *şeyh-i mezkûrun nesli* olduğu ve bizzat kendileri çalısb zaviyeyi işletmekte oldukları tasrih edilmektedir [212].

* * *

d. Açılacak Toprak Arayan Muhacir Dervişler

Görülüyor ki; zaviyelerin pek çoğu boş toprak bulmak ve kendilerine yer ve yurt edinmek için gelib yeni açılan Rum memleketlerine yerleşen muhacirler tarafından kurulmaktadır. Filhakika, yeni açılan veya boş bulunan bu topraklar üzerinde zaviyelerin tesisi oralarını şenlendirmek, imâr ve iskân etmek hususunda büyük

bir rol oynamaktadır. Boş toprak aramak, dağdan ve bayırdan toprak açmak, iskân edilemeyecek bir halde ıssız, تنها ve vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işlerin ise ancak azimkar insanlar ve hayatiyeti yüksek bir millet tarafından yapılabileceği aşikârdır. Hattâ biraz sonra göreceğimiz veçhile, zaviyelerin ekseriya *devlet tarafından* bilhassa seyahat ve mübadele işleri için tehlikeli addedilen yerlerde tesisi teşvik edilmektedir ve bu bakımdan dağlarda korkunç boğazlarda tesis edilen *melcelere, jandarma karakollarına* benzemektedirler.

Bu hususta bir fikir edinmek için bâzı zaviye kayıtlarını gözden geçirmeğe devam edelim. Bu suretle zaviyelerin dağdan, bayırdan *yer açmak ve yeni köyler tesis etmek* hususunda oynadıkları rolü daha iyi anlayacağız:

Saruhandâ Nif nahiyesinde *Kapu Kaya* demekle maruf mevzii *Hamza Baba nâm* derviş *dest-i rencile açub ihya idüb, su getirüb bir zaviye bina idüb, bağ diküb* Allah rızası için oradan gelip geçene hizmeti dokunduğu sebeble; Sultan Bayezid tarafından öşürden effedilmiştir [89]. Kütahya köylerinden birinde *Gene Abdal* ismindeki derviş, bir zaviye bina ederek zaviye civarında *kâfir zamanından kalmış kör yerleri dervişleri muavenetiyle açıp* ziraat etmiş olduğundan; Kütahya kadısı, bu dervişlerin *kâfiri körden yer açub, ziraat idüb zaviye bina itdüklerini* Padişaha bildirince, ellerine bâzı vergilerden muafiyet için hüküm verilmiş bulunuyor [30]; aynı şekilde, Kütahyada Beşparmak isminde *bir dağın altında* Hüsâm Dede namında *seccade nişin bir aziz* kendi çapasıyla otuz beş dönüm kadar yer açub bir mikdar yere bağlar dikmiş; oraya evler, ahırlar, hânkah ve mescit yapmış ve bu suretle meydana çıkardığı mülklerinin gelirini gelene geçene, sarfedilmek üzere vakfetmiş. Sonra, oraya daha birçok dervişler gelüb sakin olmuşlar ve çalışub hasıl ildiklerinin öşrünü ve resm-i zeminlerini sahib-i arza virmekle beraber, ayrıca oradan gelüb geçenlere de hizmet idiyorlarmış [35]; Saruhandâ *Şeyhler köyündeki zaviyenin arz-ı beyzâsına* Dede Bâli b. *Şeyh Toğrul* arak-ı cebinîyle bağ ve bahçe idüb ziraat olunan arzın öşrü zaviyeye vakfedilmiş [1, 4]. Yine Saruhandâ, *Akkaya adlu dağ içinde Şucca' Abdal ve arkadaşları müştereken «suvârından bir pare yer tapulayub taş ve ağacın arıdub on akçe haraciyle yurd idinüb ihya idicek»* Fatih Sultan Mehmed tarafından kendilerine muâfiyetnâme verilmiş [84]. Aynı şekilde Malatyâda bir zaviyenin vakfı olan toprak, *mevâtdan ihya edilmiştir* [628]. Bu dervişlerin yalnız «mevat» dan, «kâfiri kör» den toprak açub taşını budadığını arıdub bağ ve bağçe yetiştirmekle kalmayub; gayet iyi *cinslerde meyve ağaçları, limon, portakal ve gül bağçeleri yetiştiren mahir bağcıvanlar, değirmen arğı ve binası inşa eden, kuyu kazub su çıkaran ve araziyi sulamasını bilen muktedir mühendisler olduğu da anlaşılmaktadır*. Zamanın teknik vaziyeti düşünülecek olursa, münasebetli bir yerde bir değirmen bina etmek ve onu işletmek gibi işler, büyük bir meharete ve tecrübeye mütevakıf addedilebilir. [100, 101, 102, 1] numaralı kayıtlardaki zaviyelerin vakıfları içinde gül ve limon bağçesi, armutluk, zeytinlik ve kestanelikler ve diğer meyve ağaçları zikredilmektedir. [214] numaralı kayıтта da *Delü Baba* seccadesi üzerinde oturan *Hacı Baba*, zaviyesine iki değirmen ile mülk zeytin bağçesi ve armutluk vakfedilmiştir ve şeyhin oğulları ziraatle meşgul olmaktadırlar.

[215] numaralı kayıтта ise; *Tufan Dede* nâmıyla meşhur şeyhin kendi bina ettiği

zaviyesinde gelene geçene sarf edilmek üzere vakfettiği mülkler arasında, değirmen, *haraçlı* bağçe ve şâire yanında, meşhur *bir cins armut yetiştiren* «Koz deresindeki Abası armutluğu» da bulunmaktadır. *Hele değirmen yapub vakfetmek* hemen hemen umumî bir usul sayılabilir: Yamada *Akyazılı Baba* zaviyesinin dervişleri birçok değirmenler yapmışlar ve değirmenlerin etrafında bağ ve bağçe yetiştirerek zaviyelerine vakfetmek için müsaade almışlardır. Fakat vaktiyle aldıkları bu müsaadeler sayesinde *resimden* affedilen değirmenlerle öşrü alınmayan bağ ve bahçeleri zamanla çok büyümüş olacak ki, muahhar bir fermanla «fakat sair değirmenlerin resmin ve Batava nehrinin ve Varna etrafında olan bağlarının ve bağçelerinin öşrünü vermemek caiz değildir» denilmektedir. Filhakika, bu zaviyede, zamanla dervişlerin sayısı muhtelif tarihlerde 5, 10, 19 olarak arttığı gibi, iki göz değirmen de 4, 6 değirmen olmuştur [208].

Aynı şekilde, Nigeboluya tâbi *Dervişler köyü* de su şekilde teşekkül etmiştir: *Koyun Baba* dervişlerinden *Ali Kocu* nâm dervişin zaviyesinin vaktiyle hiç bir evkafı ve varidatı yokmuş. Bu zat öldükten sonra ahbabları toplanıp «kendi yetiştirdikleri» bağlardan ve bahçelerden hasıl eylediklerini zaviyede gelene geçene sarf etmeğe başlamışlar. Bu mıntakada *boş ve defterden hariç bir mezrayı tapulayub*, bedel-i öşr senede 200 akçe vermek üzere, Padişahın hüküm almışlar. Ondan sonra, bu mezrea içinde iki değirmen bina etmişler ve bu suretle zaviyenin vakfı olan mezrea yavaş yavaş büyümeğe başlamış, hariçden kimsenin yazılısı olmayan kâfirlerden de 14 nefer kadar kâfir toplanarak *mezrea 45 hanelik bir köy haline gelmiş* ve zamanın Padişahı da bu köyü bütün hukuku ve rüsümü ile, nüfuz ve kudretini bu suretle göstermiş olan zaviyeye vakfetmiş [181].

Çirmen nahiyesinde *Timur Taş Bey Oğulu Hızır Baba'ya*, verilen ve kendisi tarafından da zaviyeye vakfedilen yerler üzerinde *de az zamanda 22 hane derviş toplanmıştır*. Bu dervişler bizzat 35 mudluk tohum ekilen bir toprağı işlemektedirler ve 300 kadar armut ağacı yetiştirmişlerdir [193].

* * *

Görülüyor ki, mevzu bahis ettiğimiz dervişler, *zahit ve tufeyli bir zümre* teşkil etmekten ziyade; *çalışmak ve toprağı açmak muhabbetiyle müteharrik bir sınıf kolon, kırlara doğru taşmakta ve yayılmakta olan bir cemiyetin doğurduğu canlı ve müteşebbis bir tip yeni insandır*. Ve esasen, istifade etmekte oldukları ehemmiyetsiz bazı muafiyetler, bilhassa bidayette taşıdıklarını gördüğümüz büyük hizmet ve fedakârlık duygularına karşı hakikaten yerinde ve âdil bir mükâfat teşkil edecek şekilde verilmiş bulunmaktadır. Böylece boş ve tenha yerleri ihya etmiş gözükten dervişlerin bile, birçok vergilerden muaf tutulmadığı, öşür verdikleri ve *örfi rüsum* için de miriye *maktu* bir şey ödedikleri görülmektedir. *Sıkı bir devlet kontrolü* de bu derviş isimli çiftçilerin bilâhare yaptıkları gibi mühim bir içişim *devlet gelirini ellerine geçiren bir mütegalibe ve istismarcı sınıf* haline gelmesine mâni olmağa çalışmaktadır. Şu halde bu dervişler tetkik ettiğimiz devirlerde, cemiyet içinde duyulan bir ihtiyacın ifadesi olmanın verdiği bir hayatîyetle canlı kalarak binbir müşkülâta rağmen kendilerinden yerleştikleri yerlerde toprağı yapışup tutunmakta ve oralarda muvaffakiyetle üremektedirler.

Esasen bu gibi zaviyelere daha ziyade «mevât» dan açılmış veya hâli ve harabeden satun alınmış olan ve bu itibarla hukukan kendilerini işleyecek olanların mülkü olabilir bir vaziyette bulunan topraklar vakfedilebilmektedir.*** Bâzan öşür veren bir *mülk toprak*, zaviye vakfı olduktan sonra da öşür vermekte devam ettiği gibi; vaktiyle sahibinin sefere eşmek mecburiyetiyle elde ettiği bir *yurtluk toprak* da; zaviye vakfı olduktan sonra da yine sefere eşküncü göndermek mecburiyetinde bulunmaktadır. Meselâ, [67, 71] numaralı kayıtlardaki zaviye vakfı topraklar, öşür ve haraç vermekte devam etmektedir. [8, 9, 10, 71 ve 73] numaralı kayıtlarda gördüğümüz veçhile, harbe giden veya yerlerine adam gönderen zaviye şeyhlerinin bulunması, daha evvel Osman Gazi'nin ve Orhan'ın birçok silâh arkadaşlarının *Ahi* ve *Derviş* unvanı taşıyan muharib dervişler olduğunu yukarıda gördüğümüz için, bizi hayrete düşürmemelidir. Nitekim; Ahilerden bahseden İbn-i Batuta da onların Anadolu'da Türkmen akvamı arasında her köy ve kasabada mevcut olub *eşkiyayı tenkil için* büyük bir kudret temsil ettiklerini söylemektedir. Şüphe yok ki, bugünkü *bazı Faşist rejimlerdeki fırka milisleri gibi, Ahilerin emri altındaki gençlik teşkilâtı da, silâh kullanmasını öğrenmiş* oluyor ve icâbında Ankara Ahilerinin yaptıkları gibi, *idarî bir istiklâl kadar varan sağlam bir teşkilât kabiliyetini* gösterebiliyorlardı. Bundan sonra göreceğimiz veçhile; *tenhâ ve ıssız yerlerde adetâ bir emniyet karakolu ve bekçi vazifelerini gören zaviye şeyhlerinin* bu hususî zaviyeleri de ancak kendilerinin temsil ettikleri bu harb ve tenkil kuvveti ile izah edilebilir.

* * *

e. Derbend Bekleyen Dervişler ve Zaviyelerin Emniyet ve Menzil Vazifeleri

Zaviyelerin bir kısmının tesis ve muhafazasının sebebini, boş toprak bulub yerleşmek ihtiyacında olan muhacirlerin nüfuzlu mümessilleri tarafından yeni açtıkları toprakların geliri mukabili olarak, devlete ait umumî hizmetlerden bir kısmını kendi üzerlerine alarak yolculara ve nakliyata yardım etmek suretiyle muafiyetlerini idâme ettirmek teşebbüsü gibi telâkki edebiliriz. Filhakika, unutmamak lâzım gelir ki, hükümetin zaviye sahipleri gibi iç *kolonizasyon işlerinin* faal *ajanları vaziyetinde olan dervişlere* karşı uzun zaman bir takım imtiyazlı vaziyetler tanınması için, onların tesis ettikleri zaviyelerin, hakikaten mahallinde açılmış olması ve müessir bir şekilde yolculara muavenette bulunabilmesiyle kaimdir. Aksi takdirde ya [15] numaralı kayıta görüleceği üzere, yol üzerinde vâki olmadığı için zaviye olmağa salâhiyeti olamayacağından bahsedilerek; veyahut [12, 13, 14] numaralı kayıtlarda olduğu gibi, şeyhlerinin «âyende ve revendeye hizmette kusuru» veya «bel'iyâtı» zahir olduğundan bu zaviyeler ilga ve yahut sahiplerinin elinden alınub başkalarına verilmektedir. Diğer taraftan, devlet için malûm birçok *zaviyelik yerler* boş ve harab olduğu zaman, oralarını tekrar şenletmeğe ve *zaviyeyi işletmeğe iltizam edenlere* tekrar verilmektedir. Nitekim, Kütahyada *Şeyh Saltık* zaviyesinin vaktiyle tımara verildiği için harab olmuş bulunduğunu gören bir *vilâyet muharriri*, onu merkeze «tamir ider kimesne bulunur» diye bildiriyor. Bu suretle bu zaviye şeyhliği talibi uhdesine havale edilmek üzere, adetâ askıdadır [15]. Bu şekilde münhal olan diğer bir zaviye

*** Hukuk Fakültesi Mecmuasının VII inci cildinin 1-2 inci sayılarında (1341) *Sultanların temlik hakkı ve mülk toprakları* ismini taşıyan makalemize bakınız (sf. 489).

şeyhliği için ise; Kütahya kadısı *Ahi Hızır'ın* münasib olduğunu bildirmektedir [16]. Aynı şekilde Kütahya'da harab bir halde bırakılmış olan *Şeyh Bahsayış* zaviyesinin «imaretine» *İsa Fakih* «iltizam gösterdiği ecilden» kendisine sadaka olunmuştur [18]. Aynı suretle Karaman'da *öyükli Viran* denilen mezreayı derviş Bahsayış «tamir ve âyende ve revendeye hizmet eylemeğe *iltizâm* gösterdiği sebebden» Cem Sultan işaretiyle mezkûr dervişe kaydolunmuştur. Daha sonraki bir tarihte de ayın zaviye «*gayet mahallinde bir zaviye olduğu ecilden*» kaydiyle «mukarrer kılınmıştır» ve bu şeyhin evlâdı bu vaziye civarında «*kendi çiftçileriyle*» ziraat idüb âyende ve revendeye hizmet ettikleri mukabilinde rüsum ve avarız virmezler imiş» [36]. Kadı olanların kime dilerlerse verdikleri diğer bir zaviye hakkında da; «*Hacı Hızır, tamirine iltizam itmekle*» eline berat verilmiş, o da zaviyeyi, yeniden inşa ile gelene ve geçene hizmet etmeğe başlamış olduğu kaydını görmekteyiz [37]. Bursa'da bir kaç defa yandıktan sonra yenisi yaptırılmayan bir zaviyenin; «*yol üzerinde ve âyende ve revende yatağı olduğu*» ileri sürülerek bu defa asıl vakıf köy içinde kurulduğunu görüyoruz. Sivas taraflarında yol üzerinde «memerrinâsta» «mahalli hatar» bir takım viraneleri «şenledüb ve zaviye bünyâd idüb âyende ve revendeye hizmet itmeğe» bir takım dervişler «iltizam» etmişlerdir [152]. Çorumlu livasında; «haric-ez-defter». «*mahûf ve tahaffuzu vâcib*» bir yerde *Mezîd Fakih* bir mescit ve bir *kârbansaray* bina idüb şenlenmek için gelecek halka bir takım, *muafiyetler bahsedilmesini temin etmiş* bulunduğu; bu şekilde «konağı muhafaza için istimâlet» ile cem olanlarla teşkil edilen bu köyün malikâne hissesi «zaviye» ye ait bulunmaktadır. Bu kayda nazaran; «*zaviye*» kelimesi *gayet umumî bir mânâ ifade etmekte ve bazan bir tekke, bir konak yeri, veyahut burada olduğu gibi, bir kârbansaray bile zaviye addedilmektedir*. Filhakika, [219] numaralı kayıttan da anlaşılacağı veçhile; zaviye, yolcuların emniyetle inüb istirahat edebilecekleri, hattâ yiyecek bulabilecekleri bir yerdir ve zaviyenin biraz büyüğü bir *imaret* addedilebilir. Bu kayıtda vilâyet muharriri, Silifkenin, Kıbrıs fetholunandanberi gayetle geçit yeri olduğu sebebden, *zaviye değil hattâ imarete külli ihtiyacı varkenzaviye vakfının medreseye verilmesini çok mânâsız* buluyor ve gelüb gidenlerin *yatacak yer* hususunda müzayaka çekmelerini münasib görmiyerek «her karar-ı sabık taam çıkmak üzere» *zaviyelik üzere tasarrufunu* deftere geçiriyor. Nitekim Bursa civarında da *Sâmit Dede* isminde bir derviş Bursa ile İnegöl arasında Aksu kenarında böyle *kârbansaraylı* bir merkezi idare etmektedir. Bu yeri kendisinden evvel *Çiçek Dede* şenletmiştir [88, 65]. Bu kayıtlar bize göstermektedir ki, mevzuubahs ettiğimiz Dedeler ve Şeyhler yalnız ufak zaviyelerin değil, bu zaviyelerin daha büyümüş şekillerinden başka bir şey olmayan tekkelerin ve *kârbansaraylı konak yerlerinin* de başında bulunmaktadır.

Tekkeler ile konak yeri ve zaviye arasındaki bu vazife birliğini aşağıdaki kayıtlarda da görmekteyiz: Nigeboluda Hezâr Gırad civarında *Bâli Bey Oğlu Yahya Beyin tekkesi* Tutrakan gibi Kümeline şekavet yeri olarak tanılan ve halk ağzında, son zamanlara kadar. «Tutrakandan gelmiyorum» yâni o kadar kaba değilim, şeklinde dolaşan bir sözün yaşamasına sebep olan bir yerde, kurmuştur: «zikrolan mahal, ifratla mahûf ve harami yatağı olmağın, ol yerde mezkûr *tekkeyi* bina eyleyüb ve haymanadan âyende ve revendenin atlarına ot biçüb odun getürmek için mezkûr kâfirleri cem eyleyüb teskin etdirmiş. Ol vakitten berü zikrolunan mahal, mezkûr Bey sebebiyle müemmen

olub müslümanlar bilâ havf gelüb gider olmuşlar...» Bu suretle *meydana gelen 162 haneli köy* kaydının kullandığı tâbir ile Padişah tarafından «Bâli Bey zaviyesine» vakfedilmiştir [183]. Aynı şekilde Bozokta yalnız yol üzeri olmakla kalmayub aynı zamanda bir ılıcası bulunan köyde, gelüb gidenlerin inmesine ve hizmet görmesine mahsus olarak yapılan bina «tekke misâli bir ev» olarak tavsif edilmektedir.

Bu suretle *kendiliğinden* bir iskân ve kolonizasyon şekli olmaktan çıkarak hükümetin mütemadi kontrolü altında *çalışsan bir umûmî hizmet müessesesi şeklini aldıklarını* ve zâviye şeyhliklerinin resmî bir memuriyet haline girdiğini ve bu suretle memleketin nakl ve mübadele işlerinin muntazam işlemesine yardım etmek sayesinde, refahın ve zenginliğin artması için ne kadar büyük bir mevkiî olduğunu büyük idare memurlarının çok iyi takdir etmiş olduklarına diğer bir misal de Erzincan evkaf kanununda bulunmaktadır. Bu kanunun muhtelif maddelerinde uzun süren harbler neticesinde *harab olan bir memleketi şenlendirmek, asayiş ve emniyetini temin ederek halkı celb edebilmek için düşünülen tedbirler arasında; (madde, 3) eski zaviyelerin ihyâsı ve münasib mahallerde yenilerinin ihdası hususu, vilâyet muharririne devlet merkezi tarafından sarîh bir talimat şeklinde tafsilâtıyla emredilmiş bulunmaktadır.*²⁷ Bundan başka, zaviyelerin oynadığı rol hakkında bir fikir edinmek için Sultan Süleyman tahrirlerine göre; bu sıralarda Anadolu vilâyetinde 623, Karaman'da 272, Rum vilâyetinde 205, Diyarbakır'da 57, Zülkadiriye'de 14, Paşa livasında 67, Silistire livasında 20, Çimen livasında 4 zaviye mevcut bulunduğunu hatırlatmak da lâzımdır.²⁸

Bu zaviyelerin her birinin en lüzumlu ve *tenha yerlerde mamur bir konak yeri* hizmetini gördüğünü, derece derece muhtelif büyüklükte olanlarının, imaretili ve kârbansaraylı şekillerinin mevcut bulunduğunu da biliyoruz. Zaviye şeyhlerinin aynı zamanda gerek zaviyenin ve gerek civarın emniyetinden de mes'ul bulunduğunu hatırlıyalım. Filhakika; Osmanlı imparatorluğunda aylıkla asker ve memur kullanacak kadar para ekonomisi münkeşif bir halde bulunmadığından, her vazife ve memuriyet toprak gelirinden bir kısmının hasr ve tahsisi veya sadece bazı vergilerden muafiyet mukabili olarak iyfâ edilmektedir. Hu vaziyette yolların ve memlketin emniyeti ile alâkadar olan devlet; çok defa bu emniyeti temin edecek vaziyette olan kimselere, harb adamlarına veya cemaat reislerine bir köyün timarını veya bir derbend yerinin

27 Ve haric-ez-defter bazı mahûf derbend ve memerr-i nâs vâki' olan kurada kadimden zaviyeler vaz' olunub, ahâlisi Kızılbaş fetretinde perakende olub gitmek ile kura ve zevâyâ hâli ve harâb kalub, bervech-i tahmin yazılıb timara virilmîş imiş. Öyle olsa, vilâyet-i mezbûre müceddeden kitabet olundukda, o hâli ve harâb olan kuranın ehâlisinden ba'zı kayd-ı hayatda olanları hazreti hüdvendigâr-ı gerdün iktidarın eyyâm-ı adaletinde il ve vilâyet emn-ü emân üzere âsûde hâl olmağla gelüb her biri yerlü yerine mütemekkin olub şenlenüb, ehâli-i vilâyet-i mezbûre zikr olan hâli ve harab zaviyeler ihya olunması lâbud ve lâzımdır, memâlik-i mahrûsaya dahi intifa'ı vardır deyü rica eyledükleri bâisden, vukû üzere der-i devlet nisaba arzolundukta padişahımız e'azzallâhü ensarühu hazretlerinin hayrât-ı âmme meyl-i tâmmesi olub ba'zı evvelden harâb ve yebâb olub girü ihyâsı lâzım olan kuraya ve ba'zı mahûf derbendlerde ber-karar-ı sabık ihdası lâbud olan mahallerde zaviyeler vaz' idüb evkafını hullide mülkünü kibelden her hangi karyede vâki' olmuş ise mahsulünden birer çiftlik ta'yin ve takdir idesin diyü emrolunmağın ber muceb-i emr-i münif lâzım olan mahallerde ba'zı ihya ve ba'zı ihdas zaviyeler vaz' olunub sebt olundu. (İstanbul Başvekâlet Arşivi 917 numaralı defter.) Bu kanunun bütünü, yakında neşredilmiş bulunacak olan *Osmanlı İmparatorluğunda. XV. ve XVI. Asırlarda, Zirai Ekonominin Hukuki Ve Mali Esasları* isimli kitabımızın birinci cildinde XX numaralı kanun olarak mevcuttur (sf. 74).

28 İktisad Fakültesi Mecmuası'nda neşredilmekte olan Osmanlı İmparatorluğunda Büyük Nüfus Ve Arazi Tahrirleri Ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri isimli etüdümüze bakınız (cild: II).

bac resmini vermektedir; veyahut o hizmet mukabilinde cemaati ile beraber o civarda yaşayıp her türlü vergi vermekten affedilmiş olmasını kabul etmektedir. Fakat bu kabil kimseler, bu gibi muafiyetler mukabilinde, o yerin emniyetinden mesuldür. O civarda bir hırsızlık veya katil vakası vuku bulursa onlar tazmin etmekle mükelleftirler. Suret-i umumiyede derbend teşkilâtına hâs olan bu nizamlar zaviyelerin bir çoğunda carîdir. [156, 155, 156, 120]. Dağ başlarında [83, 65] ve isimlerinin ifade edeceği veçhile meselâ, *Yalnız Kuyu* demekle maruf viranelerde [136], Ahi Çukurunda [119], «begayet gerekli» yerlerde tesis edilen zaviyelerin, yukandanberi gösterdiğimiz veçhile kırlarda emniyet ve konak hizmetleri olduğu gibi; [3] numaralı kayıтта görüleceği üzere, açıkça «ıssuz ve korkuluk» yerleri görüb gözetmek için bir tekke kurub oralara yerleşen ve sefer olduğu zaman asker gönderen yerler gibi zaviyeler de pek çoktur. Filhakika, o zamanın münakale tekniğinin çok geri vaziyetine rağmen, ancak bu sayededir ki *ticaret re ziyaret maksatlariyle seyahat büyük mikyasla kolaylaşmış*, teminat altına alınmış bulunmaktadır. Çünkü, yol boyları ve menziller hesablı bir şekilde yerleştirilen köyler, zaviyeler ve kârbansaraylar tarafından itinâ ile muhafaza edilmektedir. Ve şayanı dikkattir ki, bugün ancak devletin salâhiyetdar dairelerinin bir plân dahilinde tasavvur idüb meydana getireceği bu neviden etraflı düşünülmüş ve ilerisi görülerek tahakkuk ettirilmiş eserler, o zamanlar daha ziyade *hususî teşebbüslerle* ve pek çok defa kendiliğinden meydana gelmekte bulunmuştur. Devletin bu hususta takib ettiği hattı hareket ise, bu gibi teşebbüslerin teşvik edilmiş olması için zarurî olan müsaadeleri, muafiyetleri ve hattâ *idarî-mâlî muhtariyetleri* bahşetmekten çekinmeyerek, *her mahallin ihtiyaçlarını o mahalde bulunub hissedenlerin rey ve teşebbüsleriyle becerebilmesi için adem-i merkezîyetçi ve mümkün olduğu kadar her tesise kendi mahiyetine uygun bir şekilde inkişaf edebilmesi için müdahalelerini az hissettirir bir tavır ihtiyar etmiş olmasıdır*, işte tetkik ettiğimiz zaviyeler de, umumiyetle vakıf müesseselerine bahsedilmiş olan bu idarî - mâlî muhtariyetten istifade etmektedirler ve zamanına göre *yolların emniyetini en kolay, en müessir ve en ucuz bir şekilde temini* için bulunmuş en iyi çareyi temsil etmektedirler.

* * *

f. Zaviyelerin İdaresi ve İşleyiş Tarzı

Bu zaviye şeyhliklerinin ekserisi, vaktiyle o zaviyeleri tesis etmiş olanların evlâdları elinde ve *evlâdlık vakıf*²⁹ olarak bulunmakla beraber; zamanla evlât münkariz olunca veya şeyhlerin bazı yolsuzlukları görülünce, yerine devlet tarafından başkalarının tayin edildiği [17, 29, 34] ve bu suretle vakfın evlâtlık vakıf halinden çıkarak bir *âmme vakfı* haline girdiği görülmektedir [22]. Diğer taraftan bu zaviyelerden bir kısmının doğrudan doğruya devlet tarafından açılmış olması da mümkün olduğu gibi, bazı vâkıflar *şart olarak* «hâkimü'l-vakt, her kim bu makamın hizmetine elyak ise anı şeyh nasb ider» kaydını koymuş bulunmaktadır [215]. Filhakika, diğer vakıflar gibi, zaviyeler de vâkıfların tayin edeceği şartlar dahilinde idare edilmektedirler, onların da bâzan mütevellileri ve nazırları vardır [65, 83]. Fakat topraklar, daha

29 *Hukuk Fakültesi Mecmuasında* (1940 senesi, VI. cildin birinci sayısından neşredilmiş olan «Evlâdlık Vakıflar» başlıklı yazımıza bakınız.

ziyade, vaktiyle *yurtluk* olarak verilmiş olub ailenin müşterek malı vaziyetindedir. Bu vaziyette, bittabii bazan şart-ı vâkıf iyice tasrih edilmediği için, evlâtlık vakıf halinde idare edilen zaviyelerde meşihat «bervech-i iştirâk» tasarruf edilmektedir [217]. Fakat çok defa, bir zaviyenin idaresine seksen kişi karışmasın diye, «iştirak merfu olmağın» ibaresiyle berât hak sahiblerinden yalnız birine verilmektedir [38]. Filhakika, yukarıda pek çok misallerini gördüğümüz veçhile, bu zaviye müessislerinin evlât ve akrabaları pek kalabalıktır. Nitekim, herkesin hissesine sahip olmak istemesi üzerine büyük ihtilâflar çıkmış plan, Kengırıda Kozlu Dede boynundaki, iki zaviyenin sahipleri (*Şeyh Sami evlâdı*) 50 kişi idi. Bu sebeble hükümet, hisse usulünü tamamen kaldırıp bu zaviyelere *tarikatleri üzere kim şeyh ve seccade nişin olur ise* yalnız onların nazır olmasını emretmiştir [145]. Bu zaviyeler bazan *aynı tarikate mensub diğer daha eski zaviyelerin bir şubesi mahiyetinde* bulunduğundan, yeni zaviyenin şeyhleri ana zaviyedeki dervişlerin aslâhı olarak seçilmektedir [167].

* * *

Bazı zaviye müessislerinin [63, 74, 32, 81] numaralı kayıtlarda gördüğümüz *Kız Bacı, Ahi Ana, Sakan Hatun, Hacı Fatma zaviyeleri gibi bazı zaviye şeyhlerinin de aynı suretle kadınlar olması* nazarı dikkati celp etmektedir. Bu hususta bir misal olarak [43 mükerrer] numaralı kaydı zikretmek isteriz: şöyle ki, Kütahya evkafı içinde *Od Yakan Baba* nâmındaki dervişin bir köyde bina ettiği tekke, civardan gelen adaklar ve kurbanlarla az zamanda inkişaf bulup dinî mühim bir merkez haline girmiştir ve bu inkişafta bu zaviyeyi idare etmiş olan Hacı Bacınâm sâliha ve mütedeyyine ehl-i velayet hâtunun ve kendisinden sonra yerine geçen *Hundi Hacı nâm hâtûnun* ve ondan sonra zikrolan ocağı ihya etmiş olan *Sume Bacı nâm bir aziz ve satiha ve bakire hâtûnun* büyük hizmetleri olmuştur. Ve hattâ bu sonuncu Bacı, kendi zamanında tekkeye maylettiği çiftliklerle, bağ, bahçe, değirmen ve sairenin, kendi ölümünden sonra akrabasından kimsenin müdahale etmemesi için, kendi parasıyla temin edilmeyip hayrât-ı müslimînden toplanan para ile satın alınmış olduğunu herkesin önünde ikrar ve zabta geçirmiştir. Filhakika, bu asırlarda Anadolu'da *kadın tekke şeyhleri* görmek bizi hayrete düşürmemelidir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Aşık Paşa Zade bu kadın dervişlerden «bâciyânı Rûm» nâmı altında bahsetmektedir ve *Hacı Bektaş'ın* Rum Ahileri, Rum Abdalları ve Rum Gazileri gibi grublar içinden Bâciyan-ı Rûmî ihtiyar edip, kadıncık ana (Fatma) isminde bir kadına, bütün kerametini göstermesi ve tarikatı ona ismarlaması bu bakımdan manidardır:

XIV. *Ve hem bu Rumda dört, taife vardır kim misafirler içinde anılar. Biri «Gazi-yan-ı Rûm» biri «Ahiyan-ı Rûm» ve biri «Abdâlân-ı Rûm» ve biri «Bâciyân-ı Rûm».*

İmdi Hacı Bektaş Sultan bunların içinden Bâciyan-ı Rûm-ı ihtiyar itti kim o «Hâtûn Ana» dır, anı kız idindi, keşf ve kerametini ana gösterdi, teslim itdi, kendi Allah rahmetine vardı.

Suâl: Bu Hacı Bektaş hazretlerinin bunca müridi ve muhibbi vardır, bunların biatleri ve silsileleri nerede olur?

Cevab: Hacı Belktaş, Hâtûn Anaya ismarladı, nesi varsa. Kendi bir meczub budala

azizdi, şeyhlikden ve müridlikden fariğ idi. Abdal Musa dirlerdi bir derviş vardı. Hâtûn Ananın muhibbi idi ol zamanda şeyhlik ve müridlik iken zahir değildi, silsileden dahi fariğlerdi. Hâtûn Ana ol azizin üzerine mezar itdi. Geldi bu Abdal Musa bunun üzerinde bir nice gün sakin oldu.» (Âşık Paşa Zade tarihi sf. 205).

* * *

Bir çoğu aynı zamanda tekke misillû, müşterek bir âyîn ve ibadet yeri de olan zaviyelerin, gerek mutad olan vakitlerde yolculara temin ettikleri yatak ve yiyecek ve gerekse müşterek büyük merasim günlerinde hazırladıkları yiyecek hakkında bir fikir edinmek için onlardan bazılarının sahib oldukları eşyanın gözden geçirilmesinin faydalı olacağını zannediyoruz. Şayanı memnuniyettir ki, tetkik ettiğimiz defterlerdeki zaviye kayıtları çok defa bu gibi malûmatı da ihtiva etmektedir. Fakat, bu hususta bu defterlerde ne buldu isek almış olmakla beraber bir zaviyenin iç hayatını ve dinî vazifelerini tetkik için başka menbalardan ayrıca istifade etmeğe de lüzum vardır. Bu hususlar ayrıca yapılacak işlerdir. Biz burada yalnız su kadarını hatırlatmakla iktifa edelim: Umumiyetle *büyük bir çiftlik, bir ziraî merkez ve malikâne* manzarasını arzeden zaviyelerde her türlü ziraî işler, bahçivanlık, meyvacılık, fırıncılık, değirmencilik yapılmaktadır ve bilhassa hayvan yetiştirilmektedir. Bu hususta bir misal vermek için Aydın taraflarında Umur Paşa türbesi evkafının bu şekilde *büyük bir ziraî işletme* halinde bulunduğunu hatırlatalım [105]. Filhakika bu vakıf çiftlikte 32 baş su sığırı, 70 baş kara sığır mevcut olduğu gibi; vakfın diğer bir çiftliğinde de 73 kara sığır mevcuttur. Bundan başka, bu çiftliklerin ayrıca, yoncalıkları, koruları, yaylak ve kışlakları, *ortakçıları* ve ihtimal «ortakçı kulları» mevcuttur.³⁰ Fakat, böyle büyük bir işletme mahiyetinde olan bir vakfın zamanla maruz kalacağı buhranlar ve ziyalar da bu kayıtlarda görülmektedir. Çünkü, birçok vakıflarda vaktiyle kaydedilmiş bulunan, sağlam ineklerle diğer çift hayvanları ve kullar, böyle bir çiftlik manzarasını arz eden bir vakıfta uzun zaman idare edilememektedir. Kullar zamanla hürler arasına karışıyor, zaviyede nüfuz ve mevki kazanıyor; *hattâ bir kısmı derviş ve şeyh oluyorlar*. Hayvanlar bakımsızlık yüzünden ölüyor ve kayboluyorlar, idaresizlik ve sû-i istimal de kendisini hissettiriyor. Bu itibarla, en sağlam ve devamlı zaviyeler, diğerleri kadar zengin olmamakla beraber, bizzat sahipleri tarafından işlenen ve aile vakfı olarak verilmiş olan zaviyelerdir. *Kulların çalıştırıldığı bir çiftlik şeklinde idare edilen bir zaviye misalini* Bursa livasında Karış dağında *Şeyh Akbıyığın* tesis ettiği zaviyede görmekteyiz. [220] Bununla beraber; ekseri zaviyelerin, çift hayvanları, kovan, inek ve saire ile birlikte bir kaç beyaz veya arab kula sahib olduklarını da bu zaviyelerin eşya listelerinden anlamaktayız [76, 190]. *Müessir bir din propagandası merkezleri olan* birçok zaviyelerin bilhassa Rumelinde bazı müridlerini de müslüman olmuş kullar ve hristiyan reaya arasından temin etmiş oldukları nazarı dikkati celb etmektedir. Birçok dervişlerin *Abdullah Oğlu* olarak kayıtlı bulunmaları bazı mütevellilerin kul ve kuloğlu olmaları bu hususu işaret etmektedir. Eski hristiyanlardan yapılmış dervişlerin daha mutaassıb ve hararetili bir din propagandası vasıtası olacakları da

30 İktisat Fakülten Mecmuasının 1, 2 ve 4 üncü sayılarında çıkmış olan Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri: L, Kulluklar Ve Ortakçı Kullar başlıklı makalelerimize ve bunlar içinde bilhassa 47 numaralı notun bulunduğu yere ve XXXV numaralı kayda bakınız.

aşikâr olduğu gibi; uzun seneler, zaviyede oturan hristiyan hizmetkârların, coşkun ve esrarlı dînî âyinlerin tesiri alımda müslümanlığı kabul etmemelerine de esasen imkân yoktur.³¹ Hristiyan memleketlerinde çalışan *Türk misyoner dervişlerinin bu neviden faaliyetleri, hristiyan iken sonradan müslüman olmuş dervişlerin bazı tarikat/erin âyin ve erkânı üzerinde yapacakları tesirler de ayrıca tetkik edilecek mevzulardır. Aynı şekilde, bu, tarikatlerin içtimaî hayat idealleri ve muhtelif içtimaî meseleleri telâkki tarzları da ayrıca tetkike değerse de, bu hususlar maalesef bizim için malûm değildir. Yalnız, birçok dervişlerin komünist bir hayat yaşamak için bir araya toplandıkları ve beraber çalışıp beraber yemenin ve böyle müşterek bir hayat sürmenin zevklerini tercih ettiklerini kabul edebiliriz. Bundan başka, son zamanlarda Rumelinde bazı dervişlerin beraber çalışıp elde ettikleri mahsullerini iki gözlü anbarlarma taksim ederek bir gözün muhtevasını kendilerine ve diğer gözdeki mahsullerini yolcuların fukaralarına tahsis etmek üzere kullandıkları nakledilmektedir. Bu hareket tarzları, onların hayır ve benî nevine hizmet gayesine kendilerini hasretmiş olduklarını istidlal ettirebilirler. Her halde muhakkak olan bir şey varsa, o da *bir içtimaî yardım müessesesi olduğu kadar, bu tekkelerin, aynı zamanda bir imar ve iskân, vasıtası bulunması ve emniyet ve münakalâtın temini ve dinî propaganda bakımından birinci derecede ehemmiyetli tesisler olmasıdır.*³²*

31 Zaviyelerin din propagandası bakımından oynamış buldukları rolün büyük olması lâzım gelir. Cahil halk yığınları için azizlerin mezarlarına, onların metrukatına ve kerametlerine inanmak daha basit ve kolay anlaşılabilir bir din teşkil etmektedir. Bu sebeple, bahsettiğimiz zaviyelerdeki dinî hayat kolayca *evliya perestlik* şekline girmiş olduğundan halk arasında büyük bir tesir icra edecek vaziyettedir.

Diğer taraftan, bahse mevzu zaviyeleri kuran veya idare eden dervişler çok defa yerel hristiyanları temsil kabiliyeti dikkate şayan bir derecede büyük bir takım dini cereyanların ve tarikatlerin mümessilleridirler. Bu tarikatlerin ekserisinde bilahare bektâşilikte olduğu gibi İslâm dini yerli halk tarafından benimsenebilmek için lâzım gelen bütün kolaylıkları ihtiva eden bir şekle girmiş münevver, müsamahakâr ve telif bir mahiyet alarak hazan yerli âyin ve itikadları da benimseyebilmiştir. Bütün insanların kardeşliği, işe ve vicdan temizliğine nazaran dini âyin ve ibadet sahasındaki şekilciliğin kıymetsizliği gibi, her dervişane düşüncede gizli bir şekilde mevcut bulunan fikirler, dini kaynaşmayı büyük nisbette kolaylaştırıyordu; Hasluck'a nazaran, İslâmiyet'in ehl-i sünnet haricinde kalan bu uzlaştırıcı ve munis şekillerinin tesiri altında cahil Hristiyanların din değiştirmeleri pek kolay olmuş ve bu suretle fâtiş bir ırk veya misyoner teşkilatına malik bir ruhban sınıfı tarafından ecnebi memleketlere getirilen bir din. ikna ve intibak kuvvetiyle kendisini yerli âyinler üzerine ilâve ve ilzam etmiştir. Bu suretle dini kaynaşmayı mümkün kılarak Hristiyanlar için İslâmlığı kolayca kabul edilir bir şekle sokmak hususunda bektâşiliğin ne suretle çalıştığını göstermek isterken Hasluck'un *iki taraflı ziyaretgâhlar* hakkında vermiş olduğu malûmat da dikkate şayandır. Bektaşiler ve onlardan evvel diğer tarikatler bu nevi tekke ve ziyaretgâhlarda yatan Müslüman evliyanın mezarında bir de Hristiyan aziz bulunduğunu veya eski Hristiyan azizin gizlice Müslümanlığı kabul etmiş bulunduğunu ileri sürerek türbeleri her iki din sâlikleri için ziyaret edilebilir bir hale sokmuşlar ve bu iştiraktan kendileri için büyük faydalar ummuşlardır (st. 53, 62). Böylece Hasluck'a göre, Selçuk hanedanının cismânî ve mevlevî dervişlerinin ruhani merkezi olan Konya'da, aynı suretle gerek Hristiyan ve gerek Müslümanlar tarafından hiç bir vicdanî endişe olmaksızın ziyaret edilen dört peristişgâh vardı. Bu gibi imkanlarla Konya sultanları zamanında Hristiyanlık ve İslâmlık birbirine yaklaşıyor ve kaynaşıyordu. Orta zaman Anadolusunun gayri mütecanis ahali arasında bir kaynaşma zemini hazırlayan bu nevi dini cereyanlar, sultanlar için siyasi bakımdan, mevlevîler için ise felsefi görüşten arzuya şayandı ve bu ihtiyaca cevap vermek için doğmuşa benziyorlardı. XV. Asırdaki *Şeyh Bedrüddin* isyanının muharrrik kuvveti de temsil ettiği fikirlerin bu nevi bir dinî kaynaşma ihtiyacının hazırladığı bir zemin üzerinde kolaylıkla yayılabilir bir mahiyette olmalarından geliyordu (sf. 141).

32 Bu zaviyelere uğrayan yolcular orada herkese açık bir misafirhane, yatacak yer ve yiyecek bulabilmektedirler. Hattâ bunlardan bazılarında mevcut kazan ve tepsilerin adedi hiç olmazsa âyin ve bayram günlerinde büyük miyasta yemek dağıtıldığını isbat etmektedir. Mesela. Hasköyün köylerinde *Yağmur Oğlu Hasan Baba* zaviyesinde 16 kazan, 37 tepsi ve 16 bakraç vardır ve senede 350 kadar adak koyun kesilmektedir [96]. Çirmende *Hızır Baba* zaviyesinde sekiz kazan, 16 tepsi vardır. Diğer birçoklarında gerek yemek takımları gerek halı, yatak ve yorgan çoktur. 63 numarada kayıtlı bulunan *Ahi Ana* zaviyesinin eşyalarına da bakınız.

Premodern'den Postmodern'e Benliğin ve Kutsalın Dönüşümü: Narsisist Benliğin Kutsal Algısı

AHMET GÜVEN*
adilhikmet84@gmail.com

Özet: Benlik kavramını, vülgarize ederek söylemek gerekirse, modern öncesi ve sonrası olmak üzere ayırmak gerekir. Modern düşüncenin “bilgi”nin mahiyeti üzerinde meydana getirmiş olduğu dönüşüm öncelikle benlik algısını ve kaçınılmaz olarak kutsal algısını değiştirmiştir. Geleneğin içinde merkezi konuma sahip olan “kutsal bilgi” (scentia sacra) benliğe, ancak “Küllî akl” (intellect) ile varlık sahası tanımış ve benliği terbiye edilmesi gereken “nefs” olarak görmüştü. Modern düşünce ise “bilen” ve “bilinen” benlik ayrımını yaparak bilginin merkezini ilahi olandan beşeri olana taşıyarak bilginin “desacralizasyonunu” (kutsallıktan arındırma) temin etmiştir. Geleneğin çok katmanlı hakikat telakkisi yerine geçen modernizmin tek boyutlu ve dayatmacı hakikat algısına tepki olarak postmodern zamanlarda hakikatin ulaşılamaz olduğu fikrine dayanan hakikatin izafiliği düşüncesi doğmuştur. Bu postmodern düşünce narsisist benliğin ortaya çıkışında en etkili unsurdur.

Anahtar kelimeler: Bilgi, benlik, Narsisist benlik, Kutsal, Scentia sacra.

Giriş

“Ben” kavramı modern bilimin alanına girmeden önce hemen her kültürde ve dinde bir bütün olarak ele alınmış normatif bir kavramdı. Antik Yunan’da Sokrates’e, Çin’de Konfüçyüs’e, Hindistan’da Buda’ya, İslam’da sufi ve melâmi ekollerine, Hıristiyan mistisizmine kadar modern öncesi birçok akımda benlikten bir bütünlük olarak bahsedilmiş ve yüksek bir ahlak Tanrıya ulaşmanın bir aracı olarak görülmüştür. Delphi’deki Apollon Tapınağının girişindeki “kendini bil” sözü ve “kendini bilen Rabbini bilir” anlamındaki kutsi hadis, benliğin ancak kemale ulaşabilmek için inceleme alanı haline getirilen bir kavram olduğunu vurguluyordu. İnsanın benliğini ortaya çıkarması günah kabul edilirdi. Esasında benlik yaratıcıda sabitlenmesi murad edilen fakat her an hareket halinde olduğu için insana büyük güçlükler çıkaran bir “nefs” terbiyesi süreciydi. Hz. Ali bu bağlamda benliği bir koyun sürüsüne benzetir ve nereden ürkütülürse oradan bozulan, devamlı değişim halinde olan bir mahiyete sahip olduğunu vurgular (Nurbahş, 2009, s. 24). Benlik ya da nefis ilahi birlikte (vahdet) yok olması gereken fakat öldürülmesi değil terbiye edilmesi gereken bir bilme aracıydı. Bu “bilme”nin yolu ise, farklı din ve felsefelerde farklı isim ve şekillerde ortaya çıkan fakat hakikati tek olan “hikmet” denilen kutsal bilgidir (scentia sacra) geçmekteydi.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.

Modern dönemin psikoloji literatürü benliği, insanın kendini ve içinde bulunduğu evreni anlamlandırma çabası sonucunda edinmiş olduğu zihinsel bir şablon, zihinsel süreçleri içermesi sebebiyle bilinç düzeyinde gerçekleşen yani kişinin kendisiyle ilgili farkında olduğu yanı olarak görür. İnsanların kendileri hakkındaki bilgilerine gönderme yapması dolayısıyla kişiliğin bilişsel yanını ifade eder (Drever, 1952, s. 262). Benlik insanın kendisini, bilinçli olarak nasıl algıladığıdır. Kim olduğu, ne olduğu, ne gibi yeteneklere sahip olduğu, değeri ve değer yargıları gibi kendisiyle alakalı bütün bilgi, duygu ve tutumlardır. İnsanın kendisi hakkında sahip olduğu inançlar bütünü benliktir (Sears vd., 2010, s. 105). Benlik, kişinin kendini herkesten başka ve ayrı eşsiz bir bütünlük olarak hissetmesi, bunun bilincinde olması ve bilincinde olunan bütün bir varlıktır. Tüm çalışmalarda ortak nokta kendi bilincinde olma ve iradi eylem yetisidir (Ekşi, 2012, s. 36).

Görüldüğü gibi premodern dönemdeki benlik düşüncesi tamamen kutsal bilginin güdümünde olduğu için ilahi menşelidir. Modern dönemin tanımları ise benliğin merkezini ilahi olandan insani olana getirmiş, bilgiyi kutsaldan arındırdığı gibi benliği de kutsaldan arındırmıştır. Bu dönüşümün mihenk noktasını, modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'ın "cogito ergo sum" (düşünüyorum o halde varım) önermesi teşkil eder.

Premodern Benlik Algısı ve "Cogito"

Descartes'ın ünlü "cogito" önermesinde "ben" gözlemleyen bir bilinç haline gelmiştir. Her şeyden şüphe eden Descartes şüphe edebilen bir "kendilik bilincinin" farkına varır. Her şey şüphenin konusu olabilirken şüphe etme edimini gerçekleştiren, yani düşünen ben şüphenin dışına çıkar. Çünkü şüphe etmek bir eylemdir ve bunu yapan benlik bir fail durumuna geçer. Dolayısıyla bu öznenin varlığından şüphe edilemez. Düşünen benlik, vardır. Öyleyse eşyayı bilimsel bir yöntem ile ele alırken referans noktası özne olan (bilen) benliktir (Yalçın, 2008, s. 92).

Descartes bu düşüncesiyle kesin bilgiye yeni bir temel arayışındadır. Hem Külli Akl'ı (intellekt) hem de vahyi göz ardı ederek kendisine rehber olarak, düşünen öznenin ferdi bilincini seçer. Bu durumda özne ile nesne, bilen ile bilinen ayrılır ve özne, nesne karşısında ön plana geçer. Esasında "cogito", derin bir metafizik içerebilecek şekilde kurgulanmıştır ancak Descartes bunu söylerken "ilahi ben"e işaret etmez. Sözü, "ilahi ben"e işaret eden bu şekli bazılarının dediği gibi "cogito ergo est" (düşünüyorum o halde Tanrı var) veya Hallac-ı Mansur'un ifadesiyle "Enel Hak" şeklindedir. Böyle bir şekil geleneksel felsefenin ifadesi olarak kalacaktı. Fakat hikemî bakış noktasından bu görüş, kişinin kendi hal ve bilincini ortaya koyan "vehmî ben"i meydana getirir (Nasr, 2012, s. 65). Böylece felsefenin temel ilgisi ontolojiden epistemolojiye kaymış olur. Nesnelere âlemi aklın (reason) alanına tutsak hale gelmiş, hem Akl'dan (intellekt) hem de vahiyden kopmuştur. Böylece bilginin imkânı Akl ve vahiy olmaksızın çıkmış, bilgi kutsal muhtevastan arındırılmaya başlanmıştır (Nasr, 2012, s. 66).

Bu ayrılma, parçalanma ve bilginin desacralizasyonu, Walter Ong ve Marshall McLuhan gibi düşünürlerin ortaya koydukları gibi söz ve yazı karşıtlığıyla derinden ilintilidir. Ong, sözlü kültürlerin yani sesin psikodinamiğini incelerken söze birleşti-

rici nitelikler atfeder. Buna göre duyulardan hiçbiri nesnenin iç ve dış yapısını, işitmenin yapabildiği şekliyle kaydedemez. Görüntü parçalayıcıdır, işitme ise birleştirir. Bir nesneyi görmek için nesneden uzaklaşmak gerekir fakat ses insanın içine akar. İnsan sesin içine gömülebilir fakat görüntüye gömülemez (Ong, 2013, s. 90-91). Sözü görüntüye dönüşmüş hali olan ve bilgiyi insan zihni dışında başka bir mekânda kayda geçirme imkânını veren yazı açık seçiktir, belirgindir, analiz etmeye elverişlidir. Sözlü kültürlerde nesnelere analiz edilmesi söz konusu olmaz. Ancak yazının basılmasıyla insan kendi benliği üzerine düşünebilme ve onu analiz edebilme imkânına kavuşmuştur. Bu da elbette benliğin “bilinen benlik” tarafını “bilen benlikten” ayırma yani benliği nesne haline getirebilme ile mümkün olur. Fakat bu durum kutsalın terk edilmesini de kaçınılmaz hale getirir. Sözü dünyası birliğin dünyasıyken, yazının dünyası bireyselliğin dünyasıdır. Kendi iç dünyasına dalan insan artık bireyselleşme yolunda en önemli adımı atmış ve bilginin laikleşmesini imkân daire-sine sokmuştur.

Sözlü kültürün yani premodern dönemin insanları, (modern felsefenin ancak matbaanın yaygınlaşması sonucunda ortaya çıkabildiğini düşündüğümüzde) zihinsel soyutlamalara ve soyut kategorilere açık değillerdi. Bir saha araştırmasında¹ okuryazar olmayan köylülere, nasıl bir kişiliğe sahip oldukları, nasıl bir insan oldukları gibi benliğe dair sorular sorulduğunda alınan cevaplar nereden göç ettiği, ne kadar tarlası olduğu, kaç çocuğu olduğu gibi benlikle ilgisi olmayan somut dünyaya ilişkin cevaplar olmuştur. Soru örneklerle açıklanarak tekrar sorulduğunda verilen cevap “biz terbiyeli insanlarız, kötü olsak kimse bizi saymazdı” şeklinde olmuştur. Değerlendirme yine benlik algısı düzeyine inmemiş “biz” şeklinde bir grup değerlendirmesi olarak kalmıştır. Aynı soruya başka bir okuryazar olmayan köylünün cevabı ise şöyledir; “Kendi gönlümü ben nasıl tarif edeyim? Nasıl olduğumu nasıl söyleyeyim? Başkalarına sor, onlar beni anlatsın” (Ong, 2013, s. 72). Bu ve benzeri örneklerde görüldüğü üzere premodern insan için “bilen ve bilinen benlik” ikiliği söz konusu değildir.

Yazının, bilinçte meydana getirdiği değişim ve bilginin laikleşmesinin ilginç bir örneğini de McLuhan verir. Kralların cenaze törenlerinde yeni bir ritüel olarak ortaya çıkan “kralın iki bedeni” uygulaması, Orta Çağ Avrupası’nda, önce İngiltere’de daha sonra Fransa’da görülmeye başlandı. Tören esnasında tabutun içindeki kralın ölümlü bedeni ile maketten yapılmış olan temsili bedeni beraber taşınıyordu. Ölümlü beden sıradan bir cenaze gibi düşünülüyor, kralın yaşarken taşıdığı ve siyasal erkini gösteren tüm kraliyet sembolleri maket bedeninin üzerinde teşhir ediliyordu. Bunun esas sebebi Batılı zihnin, ölümlü beden ile onun temsil ettiği ölümsüz ihtişam arasındaki çelişkiyi görmeye başlamasıydı. Zamanla törenlerde maket bedene gösterilen saygı ölümlü bedene gösterilenin çok üzerine çıktı. Buradaki espri şuydu ki, Tanrı’nın yarattığı ölümlü beden geçiciydi fakat insanın yarattığı makamın temsili ölümsüzdü. Bir başka ifadeyle ölümsüzlük, Tanrısal aklın değil tamamen insan yapımı olan dünyevi bir siyasal kurumun ölümsüzlüğüydü (McLuhan, 2001, s. 172-177).

1 A.R. Luria, “Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations”, Luria bu çalışmayı Lev Vygotsky’nin cesaretlendirmesiyle Sovyetler Birliği’nin Özbekistan ve Kırgızistan bölgelerinde 1931-32 yıllarında gerçekleştirmiştir. Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Walter Ong, 2013, s. 66-72.

Bir bedendeki temsiliyetin bu şekilde ayrıştırılabilmesi McLuhan'a göre insanın bilincindeki değişim sonucu tipografik insanın ortaya çıkmasıyla mümkündür. Bu da elbette fonotik alfabe ve onun matbaa vasıtasıyla basılmasına bağlıdır. Ancak bu durum, ilerleyen süreçlerle beraber, uygulanabilir bilginin yükselişine, dünyanın zihinsel olarak yeniden düzenlenmesine, bireyselliğe, ulusalcılığa ve dünyanın sekülerleşerek birlik fikrini yitirmesine sebep olacaktır.

Premodern dünyanın benlik algısı kutsalın bilgisi bağlamında ele alınan bütüncül bir algıdır. Örneğin, Sokrates'te "kendini bilme" veya "kendine odaklanma" kavramı insanın ne yapmış olduğu ve ne yapmak zorunda olduğuna dair bir anımsama şeklinde bir benlik incelemesiydi (Foucault, 2001, s. 64). Bu bir anlamda nefis muhasebesi demektir. Benzer şekilde 8. ve 9. yüzyıllarda Horasan bölgesinde ortaya çıkan bir İslam tasavvuf ekolü olan Melamilik'te benliğin bilinen kısmı olan toplum düşüncesine atıflar vardır. Sufi ekolünden farklı olarak Melamiler hırka giymeyi (sufilerin yaptığı gibi) veya herhangi başka bir şekilde toplumda farklılaşmayı günah sayıyorlardı. Toplumdan farklılaşmamak, iyi özellikleriyle toplum tarafından bilinmemek, iyilikleri halktan gizli yapmak ve kusurlarını halka göstermek gibi prensipleri vardı (Bolat, 2003, s. 169-170). İlk Melamilerden sayılan Ebu Turab'ın "Halkla münasebetin ateşle münasebetin gibi olsun. Faydasından istifade et zararından sakın." (Bolat, 2003, s. 86) sözü halkla araya mesafe koymayı dolayısıyla nesne konumundaki bilinen benliği ortaya çıkarmamaya yönelik bir anlayışı ifade eder. Benliğin bütünlüğünü korumak modern öncesi dönemdeki hemen hemen bütün din ve öğretilerde önemli bir yer tutar. Ancak Orta Çağ Avrupası'nda bu durum dünyadan ve evlilikten vazgeçme, kendini cezalandırma gibi bir Hıristiyan çileciliğine dönüştü. Benlikten vazgeçme değil benliği geliştirme çabası olan premodern benlik algısı, Hıristiyanlığın ilerleyen dönemlerinde "ben'in ifşası"na yani kefarete ve günah çıkarma ayinlerine evrildi (Foucault, 2001, s. 73). Kefarete ve günah çıkarma bir benlik ifşası ve benlikten kopma durumudur. Bu insanın kendi iradesinden vazgeçmesi ve külli iradede yok olması halidir. Tefekkür, Hıristiyan çileciliğinin bir diğer özelliğidir. Sürekli olarak Tanrı'yı düşünmeye çalışan keşiş düşüncesinin akışını devamlı irdeleyerek Tanrı düşüncesiyle diğer düşünceleri birbirinden ayırmaya çalışır (Foucault, 2001, s. 81). Devamlı hareket halinde olan ruh bir kargaşa ve huzursuzluk meydana getirir. Kurtuluş ancak benliği Tanrı'da sabitlemekle mümkündür. Buda'nın bir ağaç altında 49 gün boyunca aralıksız meditasyon yapması veya İslam Peygamberi'nin Hira Mağarası'nda riyazete çekilmesi benzer durumlardır.

Modern Dönem ve Parçalanmış Benlik

Modern dönemin neredeyse tüm tartışmalarını eserlerinde bulabildiğimiz Jean-Jacques Rousseau benliğin biricikliği üzerinde ısrarla duran ilk düşünür olmuştur. Özerk benliğin vurgulanışı ve atomistik toplumun ortaya çıkışı Rousseau'nun *İtiraf-larım*'daki aşırı duyarlılığı ve liberaller tarafından sahiplenilen Emile'deki doğalcılığı ile açılan bir yoldur. Rousseau "zihnim kendi zamanı içinde ilerlemeye ihtiyaç duyar, bir başkasının zamanına boyun eğmez. Çünkü biliyorum ki, kendi deneyimim bir başkasına uygulanamaz." derken benliğinin benzersiz olduğuna, duygunun önceliği

ne ve benliğinin şimdiki haline zaman içinde geldiğine vurgu yapar (Foucault, 2001, s. 89). *İtirafımlarım*'da şöyle der Rousseau:

Güvenebileceğim tek sağlam rehber, hayatımın dönüm noktalarını işaretleyen zincirleme duygular ve onların yardımıyla da bu duyguların ya sebebi ya neticesi olmuş olan bir sıra olaylardır. Başıma gelenleri kolay unuturum ama hatalarımı unutamam, hele güzel duygularımı hiç. Onların hatırası gönlümden silinemeyecek kadar kıymetlidir. Olaylarda unutkanlıklarım olabilir, onları birbirine karıştırabilirim. Tarih hatalarına düşebilirim. Fakat ne hissettiklerimde aldanırım ne de duygularımın bana yaptırdığı hareketlerde. Yazılarımın başlıca konusu da budur. İtirafımlarımın öz amacı, hayatımın bütün durumlarında içimden ne geçmişse tam olarak açıklamaktır. Sizlere vereceğim ruhumun hikâyesidir; bunu sadakatle kaleme almam için de başka vesikalara ihtiyacım yok. Şimdiye kadar yaptığım gibi kendi iç âlemime dalmam kâfi (Rousseau, 1991, s. 7).

Rousseau bu cümlelerle “ben”i “ben olmayan”dan ayırır ve kendi benliğini kurar. Kendi benliğini bir nesne gibi inceler ve bu sayede benliğini özne olarak da kurmuş olur. Bilen benlik ile bilinen benlik ayrımı ilk defa bu kadar keskin bir şekilde ortaya konmuş olur. Bunu yaptıran bir nevi günah çıkarma ritüeli olan itiraf mekanizmasının yeni bir teknikle ortaya konmasıdır. Foucault şöyle der:

Batılı insan itiraf eden bir hayvana dönüşmüş durumda. Edebiyat, gerçekleşen bir metamorfozdan beri kahramanlık ya da yiğitlik ve azizliğin yargılanmasında odaklanan öykülerden aldığımız zevkten; ‘itiraf’ın, sözcüklerin arasında titrek ışıklarıyla parlayan bir mucize gibi belirdiği, benliğin derinliklerini sonsuzcasına ortaya koymak ödevine uygun düzenlenmiş bir edebiyata geçtiğimizden bu yana, ‘itiraf’ konuşan ‘süje’nin (öznenin, failin) aynı zamanda ifadenin ‘süje’si (konusu, nesnesi) olduğu bir söylem ritüelidir (Foucault, 2001, s. 84).

Bu durum hikemî (gnostik) bakıştaki (Melamiler’de olduğu gibi) ayıplanma ve kusura ile nefsi terbiye etmenin tam tersidir. Rousseau *İtirafımlarım*’da inşa ettiği bu bireyselleşmiş benliğin mutluluk vermediğini *Yalnız Gezenin Düşleri*’nde fark eder. Yine de *İtirafımlarım*’ın meydana getirdiği etki küçümsenecek gibi değildir ve bireyselleşmiş modern bireyin temelini oluşturur (Foucault, 2001, s. 108).

Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi benliği özne olarak alan rasyonalist düşünürlerin yanı sıra benliği nesne (bilinen) benlik olarak kabul eden ampirist düşünürler de vardı. Berkeley, Locke ve Hume gibi ampirist düşünürlere göre benlik bir töz olarak mevcut değildir. Bilen bir benlik yoktur yalnızca algılanan benlik vardır. Hume şöyle der:

Benliği hiçbir zaman bir algı olmadan yakalayamıyorum; yakaladığım şey her zaman bir algı olmaktadır. Örneğin uykuda olduğu gibi benliği hissetmediğim zaman yani algılarım olmadığı zaman, benim gerçekten var olmadığımlı söyleyebilir (Hume, 1978, s. 252).

Kant'a göre "düşünüyor" olmanın kendisi var olmak için yeterlidir. Ayrıca "o halde varım" demeye gerek yoktur. Kant düşünen bir benliğin varlığını bu şekilde kabul eder ancak bu önerme düşünen benliğin mahiyetini açıklamaz. Kant, (2001) *Pratik Usun Eleştirisi, Aklın Eleştirisi*'nde benliğin bu bölümlenmesi üzerine uzun bir mülâhazaya girer ve benliği; kendinde şey olarak benlik, düşünen (transandantal) benlik ve fenomenal benlik olarak üç gruba ayırır.

Aydınlanma ile bölünmeye başlayan benlik Freud'da en çarpıcı ifadesini bulur. Freud'a göre benlik "şimdi"nin bir eseri değildir. Benlik yalnızca içinde bulunulan zaman içinde kavranan bir "bilen" ve "bilinen" ikiliğine indirgenemez. Bilinçli kavrayışın yanında benliğin farkında olmadığı ve geçmiş deneyimlerin bastırılmasıyla oluşan bir bilinç dışı vardır. Freud benliği topografik kurama göre üç bölümde inceler; bilinç, bilinçaltı ve bilinç dışı (Yıldız, 2006, s. 93-94). Bilinç, algı ve bilgilerin açık seçik izlendiği duygu, düşünce, tutum, heyecan ve davranışa ilişkin haberdarlığın bulunduğu süreçtir. Bu görüşe göre bilinç o anda yaşananları kapsar. İnsan neyin farkındaysa, neyin bilgisine sahipse o andaki bilinç odur. Yani tek bir anda tek bir duygu veya düşünce bilinç alanında yer alır. Bilinçaltı ise bilince çıkabilme ihtimali olan bütün her şeyin depolandığı alandır. Rasyonel ve hayali her türlü süreci içerir. Bilince yakın olan, hemen bilinçli olacak bilgiler, anılar ve düşüncelerden oluşur. İnsan tek bir anda tek bir şeyin bilincindeyken bir saniye sonra başka bir düşünceyi bilincine dâhil edebilir. Bilinç dışı ise bilinçli algılamamanın dışında kalan ve bilince çıkması engellenen her türlü zihinsel süreci kapsar. Engellendiği için rahatça bilince çıkamayan bu zihinsel süreçler semboller ve davranış, konuşma ve tutumların farklı anlatım yollarıyla açığa çıkarlar.

Topografik yaklaşımın temelini oluşturan bilinç, bilinçaltı ve bilinç dışı kavramları üzerine çalışmaya devam eden Freud bilinç dışı kavramının yerine id kavramını kullanmaya başladı. Topografik kuramdan yapısal kurama geçen Freud, benliği id, ego ve süper ego kavramlarıyla tanımladı. İd'i genetik olarak gelen içgüdüleri içeren ve doğuştan var olan psikolojik gizil güçlerin tamamı şeklinde tanımlamak mümkündür. İd ruhsal enerji kaynağı olarak tanımlandığı için ego ve süper egonun da çalışması için gerekli olan gücü de sağlar. Bütün benlik sistemini çalıştırmaya yetecek kadar enerjiyi biyolojik süreçlerden sağlar. Ego ise benliğin rasyonel tarafını oluşturur. İlkel arzuları temsil eden id ile toplumu temsil eden süper ego arasında uzlaştırıcı görevi vardır. Toplum tarafından hoş karşılanmayan id, ego tarafından denetim altına alınır. Gerçekçi ve rasyonel olmayan süreçleri, yani id'i bilinç dışı kılarak bilincin ve bilinçaltının alanından çıkarır (Yanbastı, 1996, s. 18-23).

Benliğin tarihsel gelişimi ve benlik algısı dönüşümünün önemli basamaklarından biri de varoluşçuluktur. Kierkegard, Jaspers, Heideger, Sartre ve Camus önde gelen varoluşçulardandır. Varoluşçu filozoflara göre insan bir projedir. İnsan, benliğini keşfetmekle değil benliğini kurmakla görevlidir (Ekşi, 2012, s. 53). Çünkü insanın "öz"ü doğuştan gelmez.

Önde gelen varoluşçulardan biri olan Sartre var olmanın özden önce geldiğini söyler. Bunu yaparken tohum metaforunu kullanır. Bir tohumda bir ağacın özü gizlidir.

Tohum toprağa düştüğü ve optimum şartlar sağlandığı zaman ortaya çıkacak olan ağacın özellikleri baştan bellidir. Yani öz varoluştan önce gelir. Ancak bu durum insan için geçerli değildir. İnsan önce bir varlık olarak imkânlar dünyasında yer alır ve daha sonra eylemleri ve seçimleriyle özünü oluşturur. Sartre şöyle der:

İnsan doğası diye bir şey yoktur, insan kendini nasıl yapıyorsa öyledir; varlığının temel seçmesi olan bu tasarıyla önce kendini belirler ve sonra gidişatının bütünü içinde ortaya çıkar. Bu tasarıyla insan, kendini seçerken bütün insanları da seçmiş olur. Çünkü o tasarıyla, gerçekleştirmesi gereken bir insan imgesi kurar. Onun için seçme bir değerlendirmedir. Böylece, her insan her an bütün insanlığa bağlanır. İşte, varoluşçuların bunalıyı özgürlük içinde bırakılmışlığın bir belirtisi gibi görmeleri bundandır. Bunalı bir yerde gelip sorumluluk duygusuna yani eyleme ve ahlaka dayanır. Varoluşçuluk, ahlaki bir nesnel değerler üzerine değil, insanın kökten özgürlüğüne yaslandırılır. İnsan özgür olmaya mahkûmdur (Sartre, 2002, s. 92).

Önemli varoluşçu düşünürlerden bir diğeri, Albert Camus “absürde” ve başkaldırı kavramlarıyla bilinir. Camus tam bir bunalım felsefesi ortaya koyar ve ölümden dolayı umudu ve anlamı yok eder (Gündoğan, 1995, s. 52). Ona göre sorulması gereken ilk felsefi soru intiharın gerekli olup olmadığıdır (Camus, 2002, s. 15). Çünkü insan tıpkı Yunan mitolojisindeki Sisifos’un defalarca aşağıya yuvarlanan kayayı tekrar tekrar dağın tepesine kadar çıkarması eyleminde olduğu gibi bir anlamsızlık içerisindedir. İşte absürde/saçma olan bu hayatı yaşamaya devam etmek için insanın nasıl bir gerekçesi vardır?

Heidegger’e göre insanın dünya ile karşılaşması bilgi ile değil eylemle olur. Eylemi meydana getirecek olan yönelmeyi kaygı ile açıklar (Akarsu, 1998, s. 216). İnsan dünyaya bırakılmıştır. Dünya insanın ana yurdu değildir. Bu yabancılık içinde insanın yolunu bulabilmesi için benliğini tanıması ve özgürleşmesi gerekir.

Tüm varoluşçularda görülen bu metafizik yurtsuzluk algısı (atılmışlık, bırakılmışlık, yabancılık) bir isyan duygusunun (başkaldırı) temelidir. Varoluşçu felsefenin büyük kötülük yılları olarak nitelendirilebilecek dünya savaşları sırasında ve sonrasında taktipçi bulması tesadüf değildir. Milyonlarca insanın öldüğü, sürgünlerin yaşandığı, kimyasal ve nükleer bombaların kullanıldığı, işkencelerin yapıldığı bir kaos dünyasında insanın kendini evinde hissetmesi elbette mümkün değildi. Bütün bu şeytani kötülükler insanlığı büyük bir karamsarlığa sürüklemişti. İlahi bir unsurun kötülüklere dur demediği bu yıllar Tanrı fikrinin belki de en derinden sorgulandığı dönemdi. Öyleyse insan kendi benliğini kendisi kurmalıydı çünkü keşfedilecek, ilahi bir dokunuşla meydana gelmiş bir benlik yoktu.

18. yüzyıl öncesinde insan tarihsel koşullar içinde yer alan bir varlıktı fakat tarihsel koşulların bir sonucu değildi. Hem bilincin ilkeleri hem de duyu durumları genel geçer ve evrensel. Bu anlayış Vico, Darwin ve Marks’ın çalışmalarıyla birlikte yıkıldı. Artık insan biyolojik, kültürel ve ekonomik şartların bir ürünü haline gelmişti. Psikolojide William James felsefede Hanry Bergson bilinci zaman içinde sürekli hareket halinde olan bir akış olarak betimledi. Bu, Heraklitos’un aynı ırmakta iki defa

yıkanılmayacağı önermesine bir dönüştü. Artık evrensel bir insan doğası düşüncesi yıkılıyordu (Sennett, 2011, s. 16-17).

Heraklitos ile Parmenides'in tartışması ontolojik düzeyde bir tartışmaydı. Heraklitos her şeyin bir akış içinde olduğunu, zıtlıkların bir uyum meydana getirdiğini söylüyordu ama onun felsefesi bir bilinemezliğe varmıyordu. Tüm madde âlemi devamlı bir akış halinde olmasına rağmen bu akış belli bir düzene göre oluyordu. Asla durmayan akışın ardında ölçü koyucu bir hakikat gizliydi. Parmenides ise varlığın var olduğunu ve Heraklitos'un bu hiçlik felsefesinin doğru olmadığını söylüyordu. Sokrates ile sofistler arasındaki tartışma ise bir bilinemezlik ile evrensel hakikatin mücadelesi şeklinde oldu. Sofistlere göre insan, her şeyin ölçüsüydü ve hiçbir genel geçer ahlak ilkesinde söz etmek mümkün değildi. Bu iddia tam bir subjektiviteye ve bilinemezliğe varıyordu. Sokrates ve onun takipçisi Platon'a göre ise zaman ve mekân dışı erdemler vardı ve insan bu erdemleri yakalamanın peşinde olmalıydı (Cevizci, 2012, s. 222). Örneğin iyilik, adalet, dürüstlük gibi erdemler sofistlere göre zamandan zamana ve mekândan mekana değişirler. Her site devletinin ahlak anlayışı farklıdır ve bunların hiçbiri yanlış değildir, çünkü her şeyin ölçüsü insandır. Platon'a göre ise tüm bu erdemlerinin kaynağı idealar âlemidir. Onların görüntüleri, gölgelelerin duvara yansımaları gibi, reel hayatta farklı farklı olur (Maclyntre, 2001, s. 19-21).

Bugünkü tabirle postmodern olarak nitelenebilecek olan sofistlerle Sokratik felsefenin kavgası öznel ve nesnel aklın kavgası olarak okunabilir. Nesnel aklı savunan düşünürlere göre akıl yalnızca bireyin zihninde değil insanın dışındaki her şeyde, diğer insanlarda, eşyada, tabiatta, var olan bir şeydir. İnsan ve insanın amaçları da dâhil olmak üzere bütün varlığı kapsayan bir sistem vardır. Öznel aklı dışarıda bırakmayan bu görüş bütünlük içinde uyumun sağlanmasıdır (Horkheimer, 2010, s. 56). Öznel akıl görüşüne göre, akıl yalnızca bir amaçla bağlantısı doğrultusunda kabul edilir. Aklın kendisine uygun bir amaç yoktur. Akıl ancak bir amaca ulaşmak için araç konumundadır (Horkheimer, 2010, s.56).

Antik Yunan'dakine benzer bir süreç, bu defa tersinden olmak üzere, aydınlanma sonrası Avrupa'sında yaşandı. Araçsal aklın (reason) tahakkümü Akl'ı (intellect) parçaladığı gibi insan benliğini de parçaladı. Evrensel bir insan doğası düşüncesi yıkılmaya başladı ve her şeye hâkim olan rasyonellik benliklerde boşluklar oluşturdu. Doğayı benliğinden ayıran araçsal akla sahip insan, doğayı egemenliği altına almaya çalıştı. Bu egemenlik başarılı olduğu ölçüde ilerleme ve konfor arttı. Ancak bu durum azgın bir egonun oluşmasını engelleyemedi. Horkheimer, ego'yu sonsuz bir var olma ısrarı olarak tanımlar (Horkheimer, 2010, s. 130) ve "insanın doğayı egemenlik altına almaya çalışmasının tarihi aynı zamanda insanın insanı egemenlik altına almasının tarihidir" der (Horkheimer, 2010, s. 128).

Kamusalın Dönüşümü ve Benlik

Ferdinand Tönnies'in modernleşme paradigmasını açıklamak için ortaya attığı cemaat (gemeinschaft) ve cemiyet (gesellschaft)² kavramları benlik inşasının açıklanma-

² İlgili kavramlar için Ferdinand Tönnies'in "Gemeinschaft ve Gesellschaft" isimli makalesine bakılabilir; bkz.

sında da önemli rol oynar. Geleneklerin egemen olduğu cemaatte, ilişkiler daha keskin sınırlar içinde ortaya çıkar ve dayanışma daha mekaniktir. Sanayi toplumunun yükselişi ve Horkheimer'ın yukarıda belirttiği araçsal aklın tahakkümüyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan cemiyet kavramı ise iş bölümü ve organik ilişkilerin belirleyici olduğu ve duygudan ziyade aklın ön plana geçtiği bir toplumsal ilişkiler ağını işaret eder. Toplumdaki güven ilişkileri de bu bağlamda bir dönüşüme uğrayacaktır. Benlik inşasıyla kişisel güven ilişkilerinin yakından bağlantılı olduğunu vurgulayan Giddens, bu durumu kamusal alan ve mahremiyetin dönüşümü bağlamında açıklar (Giddens, 2010, s. 105-114).

Giddens arkadaşlık kavramı özelinde akrabalık ve diğer yakın ilişki türlerini irdeler. Giddens'a göre fazlasıyla kurumsallaşan kamusal alan özel alanın giderek azalmasına, referans noktalarını yitirmesine ve bunun sonucunda insanın, özneliğe doğru kaçarak, anlamı iç benliğinde aramasına neden olmuştur. Güçlenen modern kurumlar geniş yaşam alanlarının yerine geçer ve burada daha önce oluşmuş olan anlamı boşaltırlar (Giddens, 2010, s. 106).

Arkadaşlık kavramı da işte bu boşalan anlamlardan biridir. Cemaat toplumunda (gemeinschaft) arkadaşın karşıtı olan "düşman" ve "yabancı" kavramları "meslektaş", "tanıdık", "tanınmayan biri" gibi formlara dönüşmüştür. Onur bağlılıkla, içtenlik sahicilikle yer değiştirmiştir (Giddens, 2010, s. 109). Böyle bir yapıda soyut sistemler kişisel güvenin yerini alır. Ancak soyut sistemlerin verdiği güven hissi modern öncesi toplumdaki kişisel güvenin sağladığı karşılıklılık ve mahremiyeti sağlayamaz (Giddens, 2010, s. 105). Kişisel güven tarafların üzerinde çalışacakları bir proje halini almıştır ve bireyin benliğini ifşa etmesine dayanır (Giddens, 2010, s. 111).

Giddens'la paralel olarak Sennett de Kamusal İnsanın Çöküşü'nde kamusal alan ile özel alanın sınırlarının nasıl dengesizleştiğini ve bunun sonucunda bireyin benliğinin nasıl bireyin kaygısı haline geldiğini anlatır. Sanayi kapitalizmi ve sekülerleşmeye bağlı olarak birey, kamusal alanın silindiği bir mahremiyet toplumunda yaşamaktadır. Sanayi kapitalizminin etkisi tüketim üzerinden kamusal alanı dönüştürmeye başlar (Sennett, 2010, s. 45). 1852'de Paris'te açılan Bon Marche mağazası bir şey satın almaksızın mağaza içinde dolaşma imkânı ile düşük ve sabit fiyat garantisi sunar. Müşteriler kendi iradeleriyle seçtiklerine inandıkları kıyafetlere özel anlamlar yükler. Bu durum kamusal göstergelerin ayrık özelliğini ortadan kaldırdığı gibi bireyi piyasada pasif bir duruma sürükleyerek tüketici konumuna indirger (Sennett, 2010, s. 190-191). Sekülerleşme ise aşkın bir doğa algısını yıkarak yerine içkin bir algı koyar. Buna göre gerçeklik anlık ve olgusaldır. Artık nesnelere ve insanlar ancak bir dizge içinde anlamlı oldukları zaman gerçekliğe kavuşmaz. Ne kadar önemsiz görünürse görünsün her şey kendi başına bir gerçekliktir.

Bu süreçte aile, bireyin benliğini koruma alanlarından biri haline gelir. Kamusal alan ahlaki düşkünlüğün yaşandığı istikrarsız bir konumdayken aile yüksek ahlakın var olduğu ve her türlü kötülükten uzak ideal bir sığınma alanı konumuna getirilir. Kamusal alandan yavaş yavaş evlerin salonlarına çekilen birey, içindeki tanrı bunalımı-

nı, benliğine özel bir anlam atfederek aşmaya çalışır. Artık karakter irade dışı olarak açığa vurulabilmektedir. Bu sebeple birey kendini savunmalıdır. Bunu da geri çekilerek ve sessiz kalarak yapar. Kamusal alanda yabancılarla konuşmamak bir kural halini almıştır. Bireyin kamusal alanda duygusal olarak yaralanmadan var olabilmesi için sessizliğini koruması gerekir. Kamusal davranış bir gözlem ve pasif katılım durumuna indirgenmiştir.

Modern şehrin kişi dışı ve samimi olmayan kamusal alanı bireyin, kendi benliğine ve deneyimlerine eğilmesine sebep olur. Temelde sanayi kapitalizmi ve sekülerleşmenin meydana getirdiği bu durum narsisizmi ve reddedici cemaat anlayışının yüceltilmesini beraberinde getirir. Modern kamusalılıkta yaşayan birey için kişisel yakınlığın manevi açıdan iyi olduğu, bireysel kişiliğin samimi ve yakın ilişkilerle geliştirilebileceği ve bütün kötülüklerin kişi dışılık ve yabancılaşmadan kaynaklandığı düşüncesi geçerlidir. Sennett'e göre modern birey kamusal alanı bir başkasına açılma fırsatı olarak gördükçe toplumsal hayatın rahatsız edici koşullarını değiştirme imkânı yok olmaktadır. Bu da bir taraftan narsisizme sebep olurken bir taraftan da bireyin kendini var etme imkânı olarak gördüğü ve ilkel bir düzende işleyen reddedici bir cemaatin (gemeinschaft) ortaya çıkmasına sebep olur.

Postmodern Dönem ve Hakikatin Kaybı

Featherstone modernizmi, geleneksel karşıtlığı, ekonominin ve yönetimin rasyonelleşmesi olarak tanımlar (Featherstone, 2005, s. 21-22). Postmodernizm ise geç kapitalizm olarak adlandırılan II. Dünya Savaşı sonrasındaki tüketim toplumunu işaret eder (Jameson 1984'den aktaran Featherstone, 2005, s. 23). Bu dönem tüketim ilişkilerinin farklılaşmasıyla beraber üretim ve çalışma hayatındaki değişimi de beraberinde getirir.

Sennett'in, geç kapitalizmin iş yaşamındaki bireyin kişiliği üzerine etkilerini sorguladığı Karakter Aşınması isimli kitabında iki farklı kuşağı, baba ve oğlu olan Enrico ve Rico'yu karşılaştırır. Enrico tüm çalışma hayatını tek bir kurumda geçirmiş, uzun dönemli iş arkadaşlıkları olan, oğlunu okutmak gibi kendine ulvi bir gaye edinmiş olan bir işçidir. Hayatındaki bu istikrar aile ve mahalle hayatı için de geçerlidir. Enrico'nun iş arkadaşlıklarında olduğu gibi komşuluk ilişkilerinde de bir devamlılık söz konusudur. Geç kapitalizmin esnek iş yaşamı içinde çalışan bir mühendis olan Rico ise devamlı iş değiştirmek zorundadır. İş hayatındaki bu kesiklik komşuluk ilişkilerine de yansır. Çünkü işiyle beraber çoğu zaman evini de taşımak, şehir ve muhit değiştirmek durumunda kalır. Böylece hem iş arkadaşlıkları hem de komşuluk ilişkileri uzun süreli değildir. Bu yeni dünyada kimse kimsenin yaşamına başından sonuna kadar şahit olmaz. Hayat fragmanlar halinde yaşanır. Esnek iş hayatı devamlılıkla beraber Enrico'nun bir zamanlar kendini adadığı gibi bir ulvi gayeyi de ortadan kaldırır (Sennett, 2012, s. 13-30). Yeni dönemin hâkim paradigması belirsizlik ve istikrarsızlıkla beraber gelen gelecek perspektifinin çökmesidir. Böyle bir dünyada benlikler bütünlüklerini yitirirler ve parçalanmış benlikler ortaya çıkar.

Meselenin bir boyutu iş ve aile hayatının parçalanmasıyken diğer bir boyutu çağdaş bireyin "boş zamanını" dolduran tüketim ve onun ideolojiye dönüşmüş hali olan

tüketim ideolojisi (consumerism) dir. Frankfurt Okulu temsilcilerinin ortaya attığı bir kavram olan kültür endüstrisi 1929 dünya ekonomik buhranının bir sonucu olarak literatüre girer. Erken kapitalizm olarak adlandırdığımız 19. yüzyıl ekonomik dünyasında üretim odaklı bir ekonomi anlayışı vardır. Bu anlayışa göre daha fazla kazanmanın tek yolu daha fazla üretim yapmaktır. Birim zamana düşen üretimi artırmak adına yapılan verimlilik ve motivasyon gibi ampirik ve teorik çalışmalar genellikle bu ekonomik bakış açısının ürünü olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde işçi ücreti bir maliyet unsuru olarak kabul edilir. Bir ürünün maddi değerinin içinde belli miktarda işçi ücreti vardır. Bu ücret düşürüldükçe kârlılık artarken ücret artırıldıkça kâr marjı düşecektir.

1929 krizinin ardında yatan temel etken arz fazlalığı fakat talep yokluğudur. Piyasaya sürülmeye hazır ihtiyaçtan fazla ticaret eşyası depolarda beklerken piyasada bu ürünleri satın almaya yetecek alım gücü kalmamıştır. Bu da işçi ücretlerinin yalnızca bir maliyet unsuru değil aynı zamanda bir alım gücü olduğu gerçeğini de ortaya koymuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında ekonomi anlayışı üretim odaklı olmaktan tüketim odaklı olmaya doğru bir seyir takip eder. Yeni kapitalizm olarak adlandırdığımız bu dönemde üretimde farklılaşmanın yanı sıra farklı tüketim alanları da oluşturulmaya başlanır. Ancak kapitalist üretimi gerçekleştiren çalışanların sistemi döndürebilmeleri için kazandıkları parayı yeniden dönüşüme sokmaları gerekir. Bu da çalışmaktan arta kalan zamanda bir “boş zaman” kavramının inşa edilmesi demektir.

Boş zaman yeni kapitalizmin ayakta durmasını sağlayan bir araçtır. Fakat bunun için insanlar boş zamanlarında kişisel ve özgür tercihler yapmak yerine yine kapitalizmin belirlediği kontrollü bir alanda faaliyet göstermelidirler. Sınırları belirlenen ve kontrol altında tutulan boş zaman faaliyetlerinde insanlar daima belirlenmiş kalıplar içinde kalmalı fakat özgür seçimler yaptıklarını zannetmelidirler.

Adorno ve Horkheimer’ın kullandığı kültür endüstrisi kavramı popüler kültür ve kitle kültürü kavramlarından sonra kullanılır. Çünkü bu son ikisinde halk kültürünü anımsatan ve bireyi özne durumuna koyan bir eğilim söz konusudur. Kültür endüstrisi kavramı ise insanın tamamen nesne durumuna düştüğü bir alanı işaret eder. Yeni kapitalizm ile ortaya çıkan boş zaman işte bu kültür endüstrisinin ürünleriyle doldurulur, daha doğrusu yönlendirilir. Bu yeni modern/postmodern insan tüm mesajını kapitalizmin üretim faaliyetleri için harcayarak bunalırken kendine ayırdığını zannettiği boş zamanda kültür endüstrisinin ürünlerini tüketerek sistemin varlığını sürdürmesini sağlar (Adorno ve Horkheimer, 2010, s. 162-171).

Bütün bu kavramlar çerçevesinde düşünüldüğünde 20. yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir benlik tanımı ortaya çıkar. II. Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletlerinde yükselen refah toplumu (welfare) ilerlemeci modern bir toplum oluşturmaya rağmen tatminden uzak ve patolojik bir benlik geliştirmeye başladı. Gelenegin ve paylaşılan anlamın yokluğunun sebep olduğu bu benlik türüne Amerikalı psikolog Philip Cushman “boş benlik” adını verdi. İleri kapitalist toplumların atomize olmuş bireyi aile, toplum, gelenek gibi değer yüklü irtibatları kaybettiği için bir duygusal açıklık içerisine düştü. Bu tür bağlardan azade olmuş, başka bir ifadeyle boşalmış olan

benlik, bu boşluğa ve parçalanmışlığa karşı koyabilmek için bazı savunma mekanizmaları geliştirdi (Sayar, 2008). Tüketim odaklı olan ve tüketimin farklı türleri olarak ortaya çıkan bu savunma mekanizmaları beden estetiğinden satın alınan veya sahip olunan metaların yüceltilmesine kadar çok geniş bir yelpazede ortaya çıktı.

Narsisist Benliğin Ortaya Çıkışı

Narsisizm ilk bakışta “kendilik sevgisi” olarak tanımlanırken bu durum esasında bir paradoksun ürünüdür. Lash, Sennet’in *Kamusal İnsanın Çöküşü*’nde dikkat çektiği, narsisizmin kendini sevmekten ziyade kendini sevmemekten kaynaklandığı tezini destekler. Bu noktada Fromm’u eleştirir ve onun kendini sevmek üzerine verdiği vaazlarla, bu patolojinin esasında kendini sevmemekten kaynaklandığı gerçeğini kaçırdığını söyler (2006, s. 66). Cushman’la benzer şekilde Lash, narsisizmin temelde kendilik sevgisinden çok saldırgan dürtülere karşı bir savunma olduğunu (s. 67) ve reddedilen sevginin kendiliğe nefret olarak geri döndüğünü (s. 71) savunur. Narsisizm üst ben ile id’in savaşı şeklinde ortaya çıkar. İd’in arzuları ile üst ben (süper ego) çatıştıkça zaten boşlukta konumlanmış olan benlik kendini aciz ve sevgiden mahrum bırakılmış hisseder. Bunun bir sonucu olarak benlik kendini yüceltir ve dünyanın merkezinde konumlandırır.

Bu kendine odaklanmış birey tasavvuru atomize olmuş birey figürüyle ilişkilendirilebileceği gibi tarihin sonu düşüncesiyle de yakından ilgili görünmektedir. İlerlemeci tarih algısında var olan tarihin sonu tezleri 20. yüzyılda, bu defa kapitalist bir bakışla yeniden gündeme gelir. Liberalizmin alternatifsizliğini vurgulayan Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” ve Bell’in “İdeolojinin Sonu” benzeri tezlerle toplumların bir geleceği olduğu fikri zihinlerde sorunlu hale gelir. Dolayısıyla artık geleceği olmayan bir toplum anlık yaşamaya ve birey de aşkın bir biçimde kendine odaklanmaya başlar (s. 25). Modern öncesi toplumlarda insanlar benlik üzerine yoğunlaşmak yerine biz bilinci üzerine yoğunlaşan ve “yalnızca tek bir yaşamım var” düşüncesi yerine atalarının ve çocuklarının hayatlarını da yaşayan insanlardı (s. 27). Oysa refah toplumunun insanı parçalanan bu tarihselliğin içinde boşalan benliklerini kendini yücelterek doldurmaya çalışır.

Twenge ve Campbell *Narsisizm İleti* isimli kitaplarında narsisist nesli ben nesli olarak tanımlarlar. Ben nesli fedakârlık, sadakat, vefa gibi değerleri yok sayan ve bunun yerine “kendin ol” düsturunu yerleştiren bir hayat felsefesine sahiptir. Her alanıyla yaşamın kendisi bir kişisel ifade biçimini alır. Farklı olmak, kendini ifade etmek, duygulara aşırı önem vermek yaşamının tek amacı haline gelir (Twenge ve Campbell, 2010). Rousseau’nun duyguya yaptığı atıfla ortaya çıkmaya başlayan modern birey duygu ve hissetme üzerine bina ettiği benlik kurgusuyla patolojik bir hal alır. Descartes’in bilen benlikle bilinen benliği ayırdığı özdeyişi “cogito ergo sum”, narsisist bireyde “sentio ergo sum” (hissediyorum o halde varım) şekline dönüşür. 1940’lı yıllarda doğanların temel değerleri çalışkanlık, dürüstlük, başkalarına saygılı davranmak şeklinde ortaya çıkarken ben neslinin temel değerleri mutlu olmak ve hislerimize önem vermek biçiminde değişir. Duygulara yapılan bu vurgulara rağmen ben nesli depresyonun, anksiyetenin ve çeşitli psikolojik hastalıkların pençesindedir.

William James ağrıya ve acıya katlanmayı ve sabrı benliğin gelişimi açısından tavsiye ederken bu yeni ben nesliyle beraber acılar katlanılması gereken değil ilaçla tedavi edilmesi gereken sorunlar olmuştur (Sayar, 2008).

Lash, postmodern toplumda göz ardı edilemez şekilde ortaya çıkmış olan narsisizmin derin bir soruşturmasını yaptığı *Narsisizm Kültürü* isimli kitabında, bu patolojinin kaynakları olarak ailelerin kültür aktarımı rolünün sekteye uğramasını, geçmişle bağ kurma duygusunun çökmesini, geleceğe dair perspektifin kalmamasını, büyük bürokratik örgütlenmelerin egemenliğini ve kitle iletişim araçlarının yoğun etkisini gösterir.

Tüketim toplumunun doyumsuz, kaygılı ve huzursuz bireyi reklamların tüketim propagandası altında yeniden üretilen bir metaya dönüşmüştür. Bu tüketim evreninde mesajın doğruluğu veya yanlışlığı değil inanılabilirliği ön plana çıkar. Eğer bir mesaj inandırıcıysa yanlış olması önemli değildir. Hakikat inanılır görünmüyorsa onu örtbas etmek gerekir. Bu görünenin kutsandığı bir evrendir (s. 130). Tüketim toplumunda seri üretim mallarının birer yanılısıma olarak fazlaca gösterilir kınlanması bunların temsil güçlerini zayıflatır ve gerçekliği tepe taklak eder. Gerçeklik yanılısıması, gerçeğin yerine geçen güçlü bir gerçeklikte değil, gerçekliğe karşı duyulan güçlü bir umursamazlıkta ortaya çıkar.

Birey her türlü sosyal ortamda birilerinin bakışları altında devamlı rol yapar. Gerçekte farklı ruh hallerinden, iniş ve çıkışlardan oluşan insan bu sürekli bakışlar altında kesintisiz bir rol sahnelemelidir. Bu da “ruhun bürokratikleşmesi” ve yüksek bir benlik bilincinin oluşmasına sebep olur (s. 151). Nüfuz edilemez ilişkiler ağı içindeki birey bir gösteri objesidir. Farklılıklarını vurgulayarak ve sürekli çekici görünerek kendini var kılmaya çalışır. Sahici duygu ve düşünceleri yerine toplumun beğenisini celbeden şeyleri hissetmeli ve düşünmelidir (s. 155). Eskinin alın yazısını kötüleyen insanı, artık kendilik bilincinin mahpusluğunda alın yazısını özler duruma gelir (s. 162-163).

Modern okul sadece eğitimin değil sosyalleşmenin de bir aracı haline geldiği için ailenin ve kilisenin görevlerini de üstlenir (s. 217). Devlet ve bürokrasi ailenin yerine geçer. Karmaşık bir bürokrasiyi beraberinde getiren sosyal hizmet kurumları, tıp ve psikiyatri, reklamlar ve pazarlama endüstrisi çocuğun yetişmesinde ebeveynlerden daha çok söz sahibi olmaya başlar. Doğum uzmanları, çocuk hekimleri, öğretmenler, gıda endüstrisi ve televizyon çocuk gelişimindeki sorumluluğun çoğunluğunu üstlenir. Ailenin çocuğa verecek sevgiden başka pek bir şeyi kalmamıştır fakat bu disiplin içermeyen sevgi kuşak sürekliliğini sağlamak için yeterli değildir. Ebeveyn çocuğa yol göstermek yerine ona yetişmeye çalışır hale gelir ve kendiliğinden ortaya konan duygular yerine çeşitli çocuk yetiştirme yöntemlerini takip etmek zorunda kalır (s. 251-259).

Baba otoritesinin ortadan kalkması da yeni bir patolojiye sebep olur. Endüstriyel üretimle beraber babanın evde daha az bulunması çocuğun bilincindeki otoritenin azalmasına sebep olur. Baba otoritesinin çöküşü süper ego değerlerinin egemen olduğu bir toplumdaki id değerlerinin egemen olduğu bir topluma geçilmesine neden

olur. Ortadan kalan baba otoritesinin yerine büyüklenmeci kendilik imgeleriyle kaynaşmış arkaik ebeveyn imgelerine dayanan sert ve cezalandırıcı bir üstben ortaya çıkar. İşte narsisizmin ortaya çıkışı böyle ‐hoşgörülü‐ bir ortamda oluşur (s. 276-282).

Ebeveyn çocuk ilişkisinde geçerli olan zayıflayan bağlar teorisi kadın erkek ilişkileri için de geçerlidir (s. 295). Çocukla sonuçlanmayan cinsel birliktelik, kadının özgürleşmesi ve anlık yaşam gibi sebeplerden dolayı kadın erkek ilişkileri geçicilik üzerine kurulmaya başlar. Duygusal bağlardan uzak durmaya çalışan ve sürekli ilişki için söz veremeyen çiftler kimseden de böyle bir söz talep edemezler. Bu durum kıskançlığın bir tür suç olarak algılanmasına sebep olur (Lash, 2006, s. 300). Birliktelik duygusal karmaşaya sebep olurken bundan kaçmanın yolu rastgele cinsel ilişkidir. Duygusal karmaşadan kaçış özgürleşmeyi getirirken bağlayıcı olmayan soğukkanlı seks ‐ilerici bir ideolojidir‐. Bu ideoloji duygusal bağlardan uzak durmayı bir erdem gibi gösterir (s. 311-312).

Modern toplumda yaşlılık da bir problem olarak görülür. Çalışma hayatının yeniden örgütlenmesi yaşlıları hayatın dışına atarken onlardan birer deneyim bilgisi olarak yararlanmayı da reddeder. Toplumun bu dışlaması insanları daha orta yaşlara geldiklerinde korkutmaya, akıldışı bir paniğe sürükler (s. 326-327). Bu sebeple yaşlanma istenmeyen bir şeydir. Dolayısıyla insanlar yaşlanmamak için daha doğrusu yaşlı görünmemek için bir illüzyona başvururlar. Bu illüzyon görmenin kutsandığı modern dünyada yaşam tarzlarını değiştirmek, örneğin genç gibi giyinmek, fit olmaya çalışmak, gençlerin yaptığı ‐çılgınlıkları‐ yapmak şeklinde ortaya çıkar. Dünyayı bir oyun sahnesi olarak gören birey kendinden sonra sahneye çıkacak olan çocuklarına bu sahneyi kolaylıkla terk etmeye gönüllü değildir. Tarihsel zaman duygusunda ortaya çıkan bu köklü değişiklik daha önce de belirtildiği gibi bir gelecek perspektifi sunmamaktadır. Bu yüzden narsisist özellikler gösteren böyle bir toplumda insanlar ölümü ve yaşlanmayı kabullenmek istemezler (s. 332-337).

Sonuç

Premodern dönemde kontrol altında tutulması hatta tahkir edilmesi gereken bir şey olan benlik tanrıya ulaşmanın da bir aracı konumundaydı. Ayrıca ‐kendini bilen Rabbini bilir‐ düşüncesinden hareketle aşkın bir kendini bilmenin, benlik üzerine tefekkür etmenin ontolojik bilginin en temel gerekliliği kabul ediliyordu. Bu sebeple benlik tasavvufun, daha geniş bir ifadeyle metafiziğin bir konusu hükmündeydi.

Rasyonel ve ölçülebilir olma derdini her şeyin merkezine koyan modern bilim tüm metafizik ilimleri rasyonel olmadığı gerekçesiyle meşru alanın dışına itince benlik gibi gerçekte metafiziğin alanına giren konular rasyonel bir indirgemeciliğe tabi tutuldu. Meselelerin ölçülebilir tarafları önemsenirken ölçülebilmesi mümkün olmayan tarafları ilgi alanı dışına atıldı.

Antik Yunan'dan aydınlanmaya, sanayi devrimine ve kapitalizme, kültür endüstrisine ve boş zamanın icadıyla ortaya çıkan tüketim toplumuna doğru bir benlik okuması gerçekleştirmeye çalıştık. Modernizmin ve özellikle postmodernizmin meydana getirdiği bürokratik kurumların otoriteyi soyut hale getirmesi, mahremiyetin ve

kamusalın çöküşü bunun sonunda da narsisist bireyin ortaya çıkışını gördük. Bütün bu süreçler aynı zamanda kutsalın merkezi konumunu yitirışı ile derinden ilişkilidir. Benliği parçalamayan, varlığı bütünlüklü algılayan premodern insanın tasavvurunda bilgi, ancak kutsalın bilgisiydi. Tek ve değişmez hakikat telakkisi, bir güneş ışınının prizmadan geçmesiyle farklı renklerdeki ışınların ortaya çıkması gibi, reel dünyada farklı görünümlere sahip olabilirdi. Fakat nihai olarak hakikati yanılısamadan, doğruyu yanlıştan, Hakkı batıldan ayıran bir ölçünün varlığı tartışmasızdı. Söz konusu süreçler sonunda gelinen nokta ise değişmez bir hakikatin inkârı, izafiliği ve bilinemezliğidir. Tanrı tasavvurunu yok sayan modernizmden sonra, şimdi de postmodernizm her türlü hakikat telakkisini bilinemezciğe mahkûm etmektedir. Tanrı ve hakikat tasavvurları bu izafiliğe tutsak edildiğinde ortaya çıkan şey, insanın kendi benliğini tanrılaştırması olmuştur.

Kaynakça

- Adorno, T., Horkheimer, M. 2010. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev., Elif Öztarhan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Akarsu, B. 1998. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Aydoğan, A, ed. 2000. *Şehir ve Cemiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bolat, A. 2003. *Melametilik / Bir Tasavvuf Okulu Olarak*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Camus, A. 2002. *Sisifos Söyleni*. Çev., Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A. 2012. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Drever, J. 1952. *A Dictionary of Psychology*. Baltimore: Penguin Books.
- Ekşi, F. 2012. *Kişisel gelişim Kitapları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Featherstone, M. 2005. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M., Gutman, H., Hutton, P. 2001. *Kendini Bilmek*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi.
- Giddens, A. 2010. *Modernliğin Sonuçları*. Çev., Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gündoğan, A. O. 1995. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık.
- Horkheimer, M. 2010. *Akıl Tutulması*. Çev., Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hume, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. 2001. *Pratik Usun Eleştirisi*. Çev., İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul, Say Yayınları.
- Lasch, C. 2006. *Narsisizm Kültürü*. Çev., Suzan Öztürk, Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MacIntyre, A. 2001. *Etik'in Kısa Tarihi*. Çev., Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- McLuhan, M. 2011. *Gutenberg Galaksisi*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Nasr, S. H. 2012. *Bilgi ve Kutsal*. Çev., Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayınları.

- Nurbahş, C. 2009. *Sufi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Kurtuba Yayınları.
- Ong, W. 2013. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev., Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rousseau, J. J. 1991. *İtiraflar II*. Çev., Arif Obay. İstanbul: MEB Yayınları.
- Sartre, J. P. 2002. *Varoluşçuluk*. Çev., Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.
- Sayar, K. 2008. "Benlik: O Yakın Soru, O Uzak Ülke", Erişim: 8 Kasım, 2013, <http://www.kemalsayar.com/sayfalar.asp?s=36>.
- Sears, D. O., Taylor, S. E., ve Peplau, L.A. 2010. *Sosyal Psikoloji*. Çev., Ali Dönmez. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Sennett, R. 2010. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Çev., Serpil Durak, Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. 2011. *Otorite*. Çev., Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. 2012. *Karakter Aşınması*. Çev., Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Twenge, J. M., Campbell, W. K. 2010. *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*. Çev., Özlem Yüksel. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Yalçın, Ş. 2008. "Kant ve Benlik." *Kaygı*, 11, s. 91-101.
- Yanbastı, G. 1996. *Kişilik Kuramları*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldız, M. 2006. "Benlik-Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, s. 87-127.

Transformation of Knowledge and Sacred from Premodern to Postmodern: The Sacred Perception of Narcissist Self

AHMET GÜVEN

Abstract: *To clarify the concept of the self, it is necessary to consider the term in two periods as premodern and postmodern. The transformation realized in the essence of the “information” by modern thought, changed initially the perception of the self and then inevitably the perception of sacred. The sacred knowledge (scientia sacra) which had a central place in traditional thought entitled self to exist only in divine intelligence (intellect) and the tradition regarded the self as the personality which must be disciplined. However, modern thought made a separation between the self that knows and the self that is known, and desacralized the information by shifting the center of the information from divine to the human one. The thought about the relativity of the truth which based on idea of the inaccessibility of the truth was born in postmodern times as a reaction to the perception of the one dimensional and imposing truth of modernism, which once replaced the traditional conception of multi layered truth. That postmodern thought is the most important factor in the emergence of the narcissist self.*

Keywords: *Knowledge, Self, Narcissist Self, Sacred, Scientia Sacra.*

Haber Etiği ve Bir Siyasi Haber İncelemesi

BUĞRA KARDAN*
bugra.kardan@gmail.com

Özet: Medyada haber etiği ve habercilik ahlakı tartışmaları, medya tarihi kadar eski bir olgudur. İletişim teknolojisinin sağladığı imkânlarla faaliyet çeşitliliği, etki gücü ve etki alanı hızla artan basın-yayın sektörü, siyasi ve/veya mali hedefler gözetilen birer araç olarak artık daha sık kullanılmakta ve ortaya çıkan etik (ve adli) sorunlar, medyada haber etiği tartışmalarının güncel kalması sonucunu doğurmaktadır. Bu çalışmada medyada haber etiği konusu, siyasi bir haber (bir siyasi parti genel başkanına dönük şiddet eylemi haberi) çerçevesinde ele alınmış; olayın farklı siyasi duruşlardaki bazı medya organları (gazeteler) tarafından haberleştirilme biçimi, belirli kıstaslar altında toplanan veriler eşliğinde, haber etiği perspektifiyle ve karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Yapılan inceleme sonuçlarına göre, özellikle bazı gazetelerde söz konusu haberin sunuş biçimi üzerinde medya organlarının siyasi pozisyonlarının etkili olabildiği gözlemlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Medya, Haber etiği, Siyasi haber, Basın ahlakı, Tarafsızlık.

Giriş

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hem siyasal ortamın hem de teknolojik gelişmelerin sağladığı ivmeyle iletişim imkânları daha da artmış, haberleşme imkânları açısından çok daha açık bir ortama girilmiştir. Önceki dönemlere kıyasla iletişim vasıtalarının etki ve öneminin hızla arttığı bu “küreselleşme” döneminde, medyanın kuvveti ve kudreti de doğal olarak artmıştır. Medya hem ulusal hem de uluslararası düzeyde toplumların fikirlerine yön verebilecek bir güce ulaşmıştır. Hızla artan ağırlığı ile siyasi alanı da şekillendirebilen basın-yayın organlarının bu gücünün kötüye kullanımına dönük etik tartışmaların tarihi de doğal olarak oldukça eskidir. Bu tartışmaların ekseninde başta medya sektöründeki tekelleşme ve kartelleşme eğilimleri olmak üzere medya sermayedarlarının ayrı sektörlerde faaliyet yürütmeleri nedeniyle siyasi iktidarlara aralarında mali bakımdan doğal bir menfaat ya da çatışma zemininin ortaya çıkması yer almaktadır.

Medyanın en önemli görevlerinden biri haber vermek, topluma olayları bildirmektir. Siyasi ve sosyal alanı hem sunan hem de yeniden inşa edebilen haberin etik olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Bu çerçevede, etik değer ve ilkeler temel oluşturmaktadır. Medya ve haber etiği bağlamında en çok başvurulan kavramlar doğruluk

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo-Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

ve nesnelliktir. Çünkü bu kavramlar ile medya ve haber etiği ilkelerinin büyük bölümü inşa edilmektedir. Basın-yayın organları için güvenilirliğin ve saygınlığın şartları arasında doğruluk ve nesnellik önemli yer tutmaktadır. Bu çalışma farklı sermaye gruplarını ve ideolojik bakışları temsil eden beş gazetenin CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'na Meclis'te yapılan yumruklu saldırıyı haberleştirirken ne ölçüde etik değerlere uygun davrandıklarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, içerik analizi yöntemine başvurulmuş; okurların önemli bölümüne hitap eden *Hürriyet*, *Sözcü*, *Zaman*, *Sabah*, *Yeni Akit*'in haber, manşet, sayfa, fotoğraf ve karikatür sayısına dair veriler toplanmış; gazeteler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ayrıca haberlerde geçen konular ve kullanılan anahtar sözcükler çıkarılmış; yorumlara, suçlamalara ve varsayımlara dayanan cümleler ortaya konularak gazetelerin olayı ne yönde algılayıp okura sunduğu ve etik kurallara ne oranda riayet ettikleri saptanmaya çalışılmıştır.

Etik Kavramı ve Medya Etiği ile İlgili Tartışma Alanları

Etik, ahlaki kuralları ve değerleri ele alan felsefe dalıdır. Etik, ideal ahlaki aramakta ve bu anlamda topluma önerilerde bulunmaktadır. Öneriler, ortak akla ve deneyimlere dayanmaktadır. Bireylere ne yapmaları veya yapmamaları gerektiğini anlatan etik, davranışlara ve davranışların temellerine odaklanmaktadır (Erondu, Sharland ve Okpara, 2004, s. 349-357).

Etik ve ahlak kavramları günlük kullanımda kimi zaman birbiriyle karıştırılabilmektedir. Ahlak, belli bir dönemde, belli toplumlar tarafından onaylanan davranış kurallarının ve ilkelerinin tamamıdır (Atabek, 2006, s. 1). Bu kurallar doğal ya da normal olana veya olmayana işaret etmektedir. Bu kurallar kaçınılacak, kaçınılmayacak eylemleri ilan etmektedir (Tepe, 1992, s. 5). Etik ise ahlak kurallarının toplumun ruhuna uygun olup olmadığını araştırır, bu anlamda en iyiyi elde etme yöntemlerini vurgulamaktadır. "Ahlak"ın alanı "etik"e göre daha kapsamlıdır. Ahlak, toplumun tamamına hitap eden kurallar koyar. Ancak etik toplumun belli bir bölümü, belli bir meslek dalı için kurallar koyar. Bu meslek dallarından biri de, toplumda önemi giderek artan medyadır. Medya etiği ile ilgili tartışmalarda basın özgürlüğü önemli bir yer tutar. Basın özgürlüğü ifade özgürlüğünün temelidir (Belsey ve Chadwick, 2011, s. 31). Muhtelif karar ve bildirimlerde ifade özgürlüğü kapsamında ele alınan basın özgürlüğü, haber verilerinin müdahalelerden arı olarak elde edilmesi ve yayınlanmasıdır. Esasında basın özgürlüğü kavramı ile siyasilerin, sermayenin güdümünden bağımsız medyadan söz edilmektedir (Banar vd. 2013, s. 12-13). Siyaset ve sermaye ile bağları medya şirketlerini müdahalelere açık hale getirmektedir. Bu müdahaleler, ahlaki ilkelerin belli bölümünden ya da tamamından sapmalara neden olabilmektedir. Onun için özerk ve özgür medya, modern dönemin ruhuna uygun görülmekte ve önerilmektedir.

Medya etiği oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. 20. yüzyılın önemli konularından olsa da medya etiğinin önde gelen kavramlarından basın özgürlüğüyle ilgili tartışmalar 17. ve 18. yüzyıllara dayanmaktadır. Bu tartışmaların ardından basın özgürlüğünü arttırıcı önlemler alınmıştır. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarından

itibaren de Anglo-Amerikan haberciliğinde nesnellik, tarafsızlık, yansızlık gibi değerlerin önemi artmıştır. Bununla uyumlu olarak doğan gazetecilikte sorumluluk ilkesi, toplumsal sorumluluk kuramı haline gelmiştir. Kuram, Hutchins Komisyonu Raporu'yla temellenmiştir. Raporda medyanın topluma karşı ödevlerini tam olarak ifa edebilmesi, özgürlüklerin yanında sorumluluklarını anlamasına ve devlet müdahalesine dayanmamasına bağlanmıştır. Komisyonun önerileri, liberal anlayışa dayanarak öz denetimi esas almış; medya etiğiyle ilgili tartışmaların ana çerçevesini belirlemiştir (Taş, 2010, s. 17-18).

Hutchins Komisyonu Raporu'nun ardından ortaya konulan 1977-1980 tarihli Mc Bride Komisyonu Raporu da Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü UNESCO'nun projelerine temel olmuştur. UNESCO projelerinde toplumsal sorumluluk, etik ve kendi kendini denetim değerli kavramlar olarak görülmüştür. 1990'dan itibaren ise şeffaflığa ve denetime açıklığa medya etiği bağlamında önemle değinilmiştir. Bu dönemde medya şirketleri ombudsman, okur temsilcisi istihdam etmeye, cemiyet ve dernekler denetime yönelmiştir (Taş, 2010, s. 19-20).

Türkiye'de de medya etik ilkeleri ile ilgili girişimler 1960 sonrası artmıştır. 27 Mayıs sonrası 24 Temmuz 1960'ta Türkiye Gazeteciler Cemiyeti önderliğinde Basın Ahlak Yasası belirlenmiştir. 9 maddeli metnin ilkelerini denetlemek için Basın Şeref Divanı devreye alınmıştır. Basın Ahlak Yasası'nın etik sorunları tam olarak önleyememesi üzerine 14 Şubat 1972'de Gazeteciler Cemiyeti Genel Kurulu'nda kabul edilen Gazetecilerin Basın Ahlak Kuralları adlı ilkeler konulmuştur (Özgen, 2002, s. 188).

Basın Konseyi'nin 6 Şubat 1988 tarihinde ilanı ile kabul edilen 16 maddeli Basın Meslek İlkeleri medya etiği ile ilgili diğer bir önemli metindir. Bu anlamda en kapsamlı görülen etik ilkeler de Türkiye Gazeteciler Cemiyeti tarafından 18 Kasım 1998 tarihinde ilan edilen Türkiye Gazeteciler Hak ve Sorumluluklar Bildirgesi'dir. Halen geçerli olan bu metinden medya sektörü ve medya şirketleri, kendi kendini denetimde yararlanmaktadır.

Medya-Sermaye Bağı ve Etik

Soğuk savaşın ardından açık bir ortama girilmiş; bu ortamda uydudan yararlanarak uluslararası iletişime yön veren şirketler doğmuştur. Disney, News Corporation, Viacom, Time Warner gibi gruplar içeriklerini dünyanın büyük bölümüne satmaya başlamıştır. Bu gruplar; satın almalarla büyümeyi veya ortak menfaatlerde buluşup anlaşmayı tercih etmiştir. Türkiye'de de aynı eğilim görülmüştür. Bu dönemde Türkiye'de holdingler, medya sektörüne girerek önemli aktörler haline gelmiş; bir yandan gazete, radyo ve TV kanallarını bünyelerinde toplamış; diğer yandan aralarında anlaşmalar yapmış; ayrı sesleri önleme yoluna gitmiştir. Bu dönemde basın özgürlüğü temel tartışma alanlarından olmuştur. Çünkü medya şirketlerinin ve habercilerin engeller veya müdahaleler ile karşı karşıya kalmaksızın yayıncılık yapmaları güçleşmiş, sonrasında ciddi etik sorunlar belirmiştir.

Mülkiyet yapısı basının faaliyetlerinde önemli bir etkidir, bu gücü medya patronları ve ortakları kendi menfaatleri için kullanmaktadır (Toruk, 2007, s. 72). Böyle bir

ortamda doğal olarak içeriklere müdahale artmaktadır. Medya şirketlerinin mülkiyet yapısı haberlerin de kamuoyuna ne şekilde verildiğinde belirleyici olabilmektedir (Gürkan, 1997, s. 130).

Medyanın mülkiyet yapısı ile ilgili tartışmalar, tekelleşme ve kartelleşme kavramlarında yoğunlaşmaktadır. Tekelleşme; basın kurumlarının bir ya da birkaç elde toplanması anlamına gelmektedir. Medyada birkaç büyük kurumun ortak menfaatlerde buluşup yayın anlayışı ya da diğer ticari netice doğuracak hususlarda birlikte hareket etmesi ise kartelleşme olarak ifade edilmektedir. Tekelleşme ve kartelleşme, medyada rekabete darbe vurmakta, çok sesliliği önlemektedir. Bu iki kavram manipülasyona da neden olmaktadır. Burada iki alanda manipülasyon yapılmaktadır. İlki haberi yazan muhabiri, ikincisi haberi yayına verecek basın-yayın organını manipüle etmek ve yönlendirmektir (Bülbül, 2001, s. 74).

Medya-sermaye bağında reklam da önemli bir ögedir. Medya şirketleri için reklam çok önemli bir gelir alanıdır. Bu durum etik değerlerin ihmal edilmesine neden olabilmektedir. Reklam verenler, kendilerinde yayın içeriğine karışma, basın-yayın organlarını denetleme, yapım ve haberlere müdahale etme hakkını görebilmektedir. Bunun en yaygın örneği, reklam verenlerin kendileriyle ilgili yayınlanacak haberlerin ilk olarak kendilerine gönderilmesini talep etmeleridir. Bu şekilde arzu edilme-yen haberlerin önüne geçilmektedir (Banar vd. 2013, s.131). Yine şirketler, medya grupları tarafından yıpratılmaktan korktukları için reklam vermek zorunda kalabilmektedir. Yani zaman zaman reklam veren firma, medya şirketlerince baskı altına alınabilmektedir (Ünlüer, 2006, s. 4). Bu durum yayınlarda ve haberlerde özgür olamamaya; tarafgir davranmaya; reklam verenin olumsuz yanlarını görmezden gelmeye yani etik kurallara uymamaya itebilmektedir.

Medya- Siyaset Bağı ve Etik

Medya artan kuvveti ile siyasi hayatı da şekillendirmektedir. Bu şekillendirme esnasında devletten menfaat elde etme en önemli gaye olarak görülebilmekte, halkın sesi olma görevi geri plana atılabilmektedir (Şimşek, 2009, s. 126). Siyasiler ise medyayı bir güç olarak görmekte ve kontrol altına almaya çabalamaktadır. Siyasal iktidar ve devlet eliyle medyayı kontrol altına almayı en belirgin şekilde sansür kavramı ifade etmektedir. Sansür, bir yayının veya haber, görüntü ve fotoğrafların, devletin bir kurumu, bilhassa kolluk kuvvetleri tarafından engellenmesidir (Bülbül, 2001, s. 78). Sansür, basın özgürlüğü bağlamında önemli bir sorun olarak görülmektedir. Medya sektörü, sorunun hem basın hem de toplum aleyhine işlediğini ifade etmektedir. Sektörün bu yaklaşımı da basın kurumlarının denetleme, topluma haber verme görevini görebilmesi için devlete bağlanmaması, sansür edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Hatemi, 1976, s. 151). Günümüzde sansür, habere haber eklenmekle yapılmaktadır. Böylelikle haber saklanmış ya da budanmış olmakta, haber yığınları içinde hangi haberin eksik olduğu kolayca anlaşılammamaktadır (Ramonet, 2000, s. 56). Bu yöntemi siyasetçiler, ekonomik güç sahipleri, sivil toplum örgütlerinin yöneticileri, halkla ilişkiler uzmanları ve medya yöneticileri sık sık kullanarak gündem değiştirmekte, yeni gündemler yaratmakta, sonunda bireylerin kafalarını karıştır-

dıklarından, amaçlarına uygun olarak toplumu tepkisizleştirmeye yönelmektedirler (Girgin, 2005, s. 276). Akreditasyon uygulaması da sansür gibi medyayı kontrol altına almaya yöneliktir. Bu uygulama ile seçilmiş bazı medya kurumlarına ve görevlilerine kamu gücü etkisiyle ayrıcalıklı olarak haber sağlanmaktadır. Devlet teşviklerinin medyanın siyasal iktidarla ilişkilerine göre tahsis edilmesi de siyasilerin basın-yayın organlarını tahakkümlerine alma çabasının bir ürünüdür.

Haber Etiği İle İlgili Tartışma Alanları

Haber etiği ile ilgili kurallar, medyanın güvenilirliğini temin etmeye yöneliktir. Kurallar haber konularının itina ile araştırılmasına, yazılmasına imkân tanımaktadır. Habere konu olan hikâyeyi araştırma etabında etik konuma göre karar vermek gerekmektedir. Bu karar, haberin hangi metotlar ile araştırılacağı, hangi belgelere başvurulacağı ile ilgilidir. Haberın yapıp yapılmayacağı da etik karar gerektirmektedir; reşit olmayanları konu alan kimi haberlerin yapılamayacağına hükmetmek gibi. Yine haberin hangi detayları içereceği hangi detayları içermeyeceği, ne şekilde verileceği de etik bir karar gerektirmektedir.

Bir topluma ve gruba üye olan habercinin dini, ırkı ve siyasi eğilimi bulunmaktadır. Bu durum haber tercihi ve yazımında yanlılara neden olabilmektedir. Burada devreye doğruluk ve nesnellik girmektedir. Haber etiği bağlamında ilkeler, tartışmalar doğruluk ve nesnellik kavramı etrafında şekillenmektedir. Dünyanın ve Türkiye'nin önde gelen medya şirketleri buna dayanarak belli ahlaki ilkeler koymuştur. Örneğin pek çok ülkeye yayın yapan BBC'nin editoryal değerlerinden bir bölümü şöyledir (BBC'nin Editoryal Değerleri, 2014):

1. Gerçeklik ve Doğruluk
2. Tarafsızlık ve Fikir Çeşitliliği
3. Editoryal Dürüstlük ve Bağımsızlık
4. Kamu Yararının Gözetilmesi
5. Hakkaniyet
6. Mahremiyet

Hürriyet, Posta, Kanal D, Radyo D gibi önemli gazete ve TV kanallarını bünyesinde bulunduran Doğan Yayın Grubu'nun editoryal değerleri ise şöyledir (Doğan Yayın Grubu Ortak Değerleri, 2014):

1. Güven
2. Bağımsızlık
3. Doğruluk, Gerçeklik
4. Tarafsızlık, Çoğulculuk, Hakkaniyet
5. Toplum Değerlerine Uyum
6. Kişi Hakları ve Özel Hayatın Korunması
7. Şeffaflık ve Hesapverilebilirlik
8. Kurumsal Saygınlık

Haberde Doğruluk

Medya haberleri ele aldığı konuları doğru ve eksiksiz bir biçimde yansıtmalıdır (Çaplı, 2002, s. 88). Bu husus medyanın güvenilirliği açısından son derece önemlidir. Habercinin temel görevi olayı veya durumu açık ve anlaşılır olarak ortaya koymak, soru işaretlerine mahal vermemektir. Haberlerin gereken ayrıntıları ile doğru olarak topluma sunulmasında kamu yararı bulunmaktadır (Hatemi, 1976, s. 150). Bunun için haberlerde kullanılacak bulguların orijinalliğinden emin olunmalıdır. Tam doğrulanamayan haberler için editöre danışılmalıdır. Habere konu olan tarafların görüşlerine yer verilmeli, taraflara iddialara cevap verme hakkı sunulmalıdır (Demir, 2006, s. 61). Nihayetinde haberde etik sınırlar içinde kalmanın en önemli şartı hayati konuların, doğruluğundan kuşku duyulmayacak şekilde tam olarak anlatımıdır (Çaplı, 2002, s. 88).

Doğruluk kavramı, çarpıtmayı yani “dezenformasyon” kavramını ele almayı gerektirmektedir. Dezenformasyon, topluma bilinçli olarak yanlış haber vermektir. Bu yöntem genel olarak mali, siyasi ya da ideolojik saiklerle başvurulmaktadır.

Öte yandan haberciler, olayları olduğundan fazla büyütmemeli, metinde abartılı ifadelerden kaçınmalıdır. Yani herhangi bir olayda haber değeri olsun veya olmasın hikâye yaratmak için abartıya gitmek ahlaka ve doğruluk ilkesine aykırıdır (Almagor, 2002, s. 101-102). Esasında medyanın en önemli görevi kamuoyunun sesi olmaktır. Ancak bu görev çoğunlukla bir yana bırakılmaktadır. Yayınlar ve haberlerle toplum belli fikirlere ve görüşlere yönlendirilmektedir.

Haberde Nesnellik

Medya haberlerinde nesnel bir tavır takınılmalıdır. Haberci, haber toplama ve yazım esnasında fikirlerini ve yorumlarını habere karıştırmamalıdır. Nesnel tavrın gereği olarak metinlerde yanlı ifadeler, suçlama ve varsayımlara dayanan yazılar bulunmamalıdır (Banar vd. 2013, s. 130). Bir topluma ve gruba üye olan muhabirin dini, uyruğu, siyasi eğilimi vardır; bu nedenle haber yazarken değer yargılarını kolayca bir yana bırakamaz. Yani haberci için olayları taraf olmadan ele almak güçtür. Tarafsız ve değer yargılarından arı bir veri sunmak pek mümkün değildir. Böyle bir durumda yani tam olarak tarafsız ve nesnel olamama durumunda gazeteci olaylara kendi görüşünü katarken karşıt görüşlere de yer vermelidir.

Haber yazımının yanında seçiminde de taraf olma sorunu görülmektedir. Çünkü haberci, önüne gelen yığınla olaydan birini seçip haber yapmaktadır. Burada da muhabirin kimliği ve siyasi eğilimleri rol oynamaktadır. Yani gazetecilik haber içeriklerinin seçicilik ve yorumlama gerektirdiği için tam anlamı ile tarafsızlık mümkün değildir (Banar vd. 2013, s. 130). Haber seçiminde editörden, diğer muhabirlerden fikir alarak; konu ve konuları tartışıp tartışarak sorunun önüne geçilebilir.

Öte yandan gazetecilikte nesnel tavrın gereği ve etik ilkelerin bir şartı olarak metinlerde dini ve milli değerleri, bireyleri ve grupları hedef alan aşağılayıcı sözcükler geçmemelidir. Demokratik ülkelerde yorum yapma özgürlüğünün kesin sınırlama-

ları yoktur. Ama bu konuda esas olan şeref kırıcı, kötileyici, iftira edici yorumlardan kaçınarak, başkalarının hakkına saygı göstermektir. Bu husus hem hukukun hem ahlakın konusudur (Demir, 2006, s. 65). Haberde tarafsız olmaya, hakarete varan ifadeler kullanmamaya çok uluslu kurumlar, yapılar da önem vermiş; bu çerçevede ilkeler ve kurallar koymuştur. Örneğin UNESCO Basın Ahlak Projeleri dâhilinde dini, etnik veya ırkçı gerilimleri arttırıcı ve yaratıcı herhangi bir haberi yazmak veya mikrofondan okumaktan kaçınılması talep edilmiştir (Özgen, 1994, s. 89).

Mahremiyetin İhlali

Haber etiğinin en çok tartışılan yanlarından biri de mahremiyetin ihlalidir. Osmanlı-Türkçe sözlükte mahremiyet; mahrem olma hali, mahremlik şeklinde geçmektedir (Özön, 1971, s. 440). Toplumdan ve bireylerden saklanan, bilinmemesi temenni edilen konuları karşılayan mahremiyet, haberciler tarafından ihlal edilebilmektedir. İhlale dayanak yapılan önemli kavramlardan biri kamu yararadır. Kamu yararı, devlet imkânlarının devleti idare edenler tarafından toplumun menfaatine kullanımını öngören değerlerdir. Bu kavram tartışmalara açık olup haberlerde karşılık bulmaktadır. Burada kamu görevlilerinin rüşvet, yolsuzluk gibi olaylara karışmaları halinde haberciler, mahremiyeti ihlal hakkını kendinde görür (Banar vd. 2013, s. 132). Bu durumlarda bile ihlal konu ile ilgili olmalıdır. Yine mahrem alana “toplumun merakını gidermek için” girildiği açıklaması yeterli görülmemektedir; burada yasal bir menfaatin somut şekilde beyan edilmesi gerekmektedir (Yüksel vd. 2013, s. 179).

Gizlilik Kaydıyla Verilen Bilginin Yayınlanması

“Off the record” olarak adlandırılan ve yayınlanmaması kaydıyla habercilere yapılan açıklamaların metinde yer alması etik ilkelere aykırıdır. Burada haberci sözüne bağlı kalmalı, kaynağının güvenini sarsmamalıdır. “Off the record” açıklamaların doğruluğu tartışmalıdır. Bu açıklamaların bir olayın araştırılması için yapılma ihtimali vardır. “Off the record” ibareli beyanı yayınlamak kaynak tarafından yalanlanabilir, haberde ortaya atılan iddia veya iddiaları ispatlamak muhabir için sorunlu olabilir (Yüksel vd. 2013, s. 181).

Mahreç ve Alıntı Sorunu

Muhabir haberinde, yazar yazısında, foto muhabiri fotoğrafında yararlandığı mecraları mutlaka bildirmelidir. Alıntılanan haber veya yazının muhabir veya yazarı, kullanılan fotoğrafın fotoğrafçısı yahut foto muhabiri belirtilmelidir. Bu ilkeye uymayan muhabir veya yazar haber veya yazıyı kendine mal etmiş, intihal yapmış sayılır ve etik ilkelerden sapar (Bülbül, 2001, s. 53).

Fotoğraf ve Görüntü Sorunları

Medya etiğinin bir gereği olarak fotoğraflarda yanıltmalara başvurulmamalıdır. Fotomontaj gibi yöntemlere yönelinmemelidir. Aksi takdirde hem basın-yayın organı hem de haberci güven kaybeder (Bülbül, 2001, s. 80).

Kişisel Çıkarlar

Gazetecilik bir kamu görevidir; onun için özel ve ahlaka aykırı amaçlara ve çıkarlara araç kılınmamalı, kamu yararına zarar verecek şekilde kullanılmamalıdır (Hatemi, 1976, s. 202). Bir çıkar karşılığında haber yapılması açık bir meslek etiği ihlalidir. Bunu önlemek için yayından evvel karar alınması ve haberle ilgili önyargı ve kuşku yaratacak her cinsten hediye ve maddi çıkarın reddedilmesi gerekmektedir (Türkiye Gazetecileri Hak ve Sorumluluk Bildirgesi, 2012, s. 24). Haberciler ise reklam verenlerin, şirketlerin ve iletişim departmanlarının haberlerini etkilemelerine izin vermemeli; iltimas ve para karşılığı haber talep eden mecralardan uzak durmalıdır. UNESCO Basın Ahlakı Projeleri'nde bu konuya değinilmiştir. Projelerde haberlerin tanıtımını etkileyebilecek her türlü bağışın ve rüşvetin reddedilmesi önerilmiş; aksi takdirde ahlaki sorunların doğacağına işaret edilmiştir.

Gerek habercilerin patronlarını koruma ve kollama çabaları gerek kendi menfaatleri için mesleğin sağladığı gücü başka faaliyetlerde kullanmak etik açıdan son derece sakıncalıdır. Örneğin sporcu transferlerine aracılık etmek, sanatçı organizasyonlarında rol almak ya da muhtelif kuruluşlara danışmanlık yapmak, bu kapsamdaki tenkitlerin odağındadır (Yüksel vd. s. 183). Bu konuya pek çok kurum ve dernek önemle eğilmiş; ticari menfaatlere dayalı haber ve yayınlara itibar edilmemesini önermiştir.

Siyasi Bir Haber İncelemesi

Siyasi haberler, iç ve dış siyasi olayları, durumları konu almaktadır. Türkiye'de siyasi haberlerin önemli bölümü Ankara'dan bildirilmektedir. Çünkü siyasi karar alıcılar, bu şehirde bulunmaktadır. Yani siyasi karar alıcı kurum ve aktörler ile ilgili tüm eylemler, siyasi haberlerin sınırlarındadır. Basın organlarının temsil ettiği sermaye ve ideolojilere bağlı olarak bu tür haberlerde etik değerlerden sapmalar görülebilmektedir. Çalışma kapsamında siyasi bir haber, siyasi bir kurumda geçen, siyasi bir aktörü hedef alan, siyasi nedenlere dayandırılan ve siyasi yankılar uyandıran CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun 8 Nisan 2014 tarihinde Meclis'te bir şahsın yumruklu saldırısına uğraması olayı incelenmiştir. Söz konusu saldırıya basının verdiği önem ve saldırı ile ilgili detayları ele alış biçimleri değerlendirilmiştir.

Gazeteler olayları detaylı olarak sunarak radyo, TV ve internet gibi mecraların haberlerini yönetip yönlendirmede rol oynamaktadır. Tahlil edilen gazetelerin sermayedarları gibi siyasi eğilimleri de ayırır: *Hürriyet*, *Sabah*, *Sözcü*, *Zaman* ve *Yeni Akit*. Olayın meydana geldiği 8 Nisan 2014 tarihinden sonraki üç gün (9-11 Nisan 2014) incelemeye tabi tutulmuştur. Çünkü haberin en çok verildiği; saldırı ile ilgili iddiaların, bulguların en yoğun olduğu dönem bu üç gündür. İncelemede toplam 74 haber kodlamaya dâhil edilmiştir. Bu kapsamda haberlerin yayınlandığı gazete, manşet/sürmanşet, anahtar sözcükler, yorumlayıcı ve suçlayıcı cümleler inceleme ve karşılaştırma başlıkları olarak seçilmiştir. CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'na saldırı olayının beş gazeteden sunumu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1: Haberlerin Yayınlandığı Gazeteler ve Bazı Göstergeler

Gazeteler	Haber Sayısı	Manşet Sayısı	Sayfa Sayısı
Sözcü	25	3	6
Hürriyet	22	2	8
Zaman	11	1	6
Sabah	10	0	6
Yeni Akit	6	0	4
Toplam	74	7	30

Saldırı haberlerine beş gazete aynı oranda yer vermemiştir, bu durum sayfa sayısından da anlaşılmaktadır. Haber sayısında ilk sırada 25 haber ile *Sözcü* yer almaktadır. Onun ardından 22 haber ile *Hürriyet*, 11 haber ile *Zaman*, 10 haber ile *Sabah*, 6 haber ile *Yeni Akit* gelmektedir. Manşet de konuya verilen önemi atfetmektedir. Bu çerçevede saldırı haberi, *Sözcü*'de 3 manşet, *Hürriyet*'te 2 manşet, *Zaman*'da 1 manşetle karşılık bulmuştur. *Sabah* ve *Yeni Akit* ise haberi 9-10 Nisan 2014 tarihlerinde ilk sayfada vermiş, manşete taşımamıştır. Söz konusu gazeteler, 11 Nisan 2014'te de haberi ilk sayfada vermemiştir.

Tablo 2: Haberlerle ilgili Görsel Materyaller

Görsel materyaller	Sözcü	Hürriyet	Zaman	Sabah	Yeni Akit
Fotoğraf	32	28	9	12	9
Karikatür	0	1	0	2	0
Belge	2	0	0	0	0
Toplam	34	29	9	14	9

Haberlerde kullanılan fotoğraf, belge ve karikatürler olayın hangi çerçeveden görüldüğüne işaret eder. Kılıçdaroğlu'na saldırı haberlerinde görsel materyal kullanımında birinci 34 görsel ile *Sözcü*, ikinci 29 görsel ile *Hürriyet* olmuştur. Bunları 12 ile görsel *Sabah*, 9 görsel ile *Zaman* ve *Yeni Akit* izlemiştir (Tablo 2). Fotoğraftan en çok yararlananlar 32 fotoğraf ile *Sözcü* olmuştur. *Hürriyet* 28, *Zaman* 9, *Sabah* 12, *Yeni Akit* 9 fotoğrafa yer vermiştir. Fotoğraf kullanımı haberi daha görünür kılmakta, okuyarlarda ilgi uyandırmaktadır. İncelemede bu konuya en duyarlı gazetenin *Sözcü* ve *Hürriyet* olduğu görülmektedir.

Öte yandan saldırı ile ilgili en çok belge (2 adet) *Sözcü*, en çok karikatür (2 adet) *Sabah* tarafından verilmiştir. Bu da gazetelerin olaya ne oranda ciddiyetle eğildiğini ortaya koymaktadır. Belgeleme, olaya ehemmiyet verme; içeriği itibariyle olayı basitleştirerek karikatürize etme ise olayı ciddiye almama olarak anlaşılabilir.

Tablo 3: Haberlerin Anahtar Sözcükleri

Anahtar Sözcükler	Sözcü	Hürriyet	Zaman	Sabah	Yeni Akit	Toplam
Saldırı	44	33	23	29	35	164

Yumruk	34	14	9	11	18	86
Güvenlik	11	19	16	7	0	53
Kınama	8	2	2	10	1	23

Gazetelerin habere dair değerlendirmeleri anahtar sözcük sayıları ile de yapılabilir. Yumruklu saldırı ile ilgili haberlerde çokça kullanılan ifadelerden yararlanılarak beş gazetenin olayı anlama biçimi ve eğilimi belirlenebilir. Burada haberlerde saldırı, yumruk, güvenlik ve kınama ifadeleri çokça kullanılmıştır. Tablo 3'te görüldüğü üzere, saldırı sözcüğüne en çok 44 sözcük ile *Sözcü* yer vermiştir. Onun ardından 35 sözcük ile *Yeni Akit*, 33 sözcük ile *Hürriyet*, 29 sözcük ile *Sabah*, 23 sözcük ile *Zaman* gelmiştir. Yumrukta da aynı eğilim görülmüştür. Bu konuda 34 adet ile *Sözcü* birinci iken, onu 18 sözcük ile *Yeni Akit*, 14 sözcük ile *Hürriyet*, 11 sözcük ile *Sabah* ve 9 sözcük ile *Zaman* izlemiştir. Güvenlik ifadesine en büyük önemi *Hürriyet* vermiştir. Bu ifade *Hürriyet*'te 19, *Zaman*'da 16, *Sözcü*'de 11, *Sabah*'ta 7 defa geçerken, *Yeni Akit*'te kendine yer bulmamıştır. Kınama ise *Sabah*'ta 10, *Sözcü*'de 8, *Hürriyet* ve *Zaman*'da 2, *Yeni Akit*'te 1 kere geçmiştir.

Tablo 4: Haberlerde Geçen Konular

Haberlerde Geçen Konular	Sözcü	Hürriyet	Zaman	Sabah	Yeni Akit	Toplam
Saldırının Meclis'te olması	8	4	6	3	2	23
Kılıçdaroğlu'na müdahale	4	4	3	5	2	18
Saldırı sonrası arbede	4	3	2	1	3	13
Meclis'te güvenlik zafiyeti	4	3	2	0	0	9
Saldırganın kimliği, sabıkası	3	3	3	4	0	13
Saldırganın AK Parti üyeliği	3	4	2	1	1	11
Saldırıya tepki ve kınamalar	3	3	2	3	3	14
Bakanlara saldırılara tepkisizlik	0	0	0	1	5	6
Saldırganın Facebook Paylaşımı	4	2	1	0	0	7

Kemal Kılıçdaroğlu'nu hedef alan saldırıyı gazeteler ayrı yönleriyle ele almıştır. Saldırının yapıldığı yer, saldırıya uğrayanın durumu, saldıran ile ilgili haberler beş

gazetede aynı ağırlıkta değildir. Örneğin saldırganın Facebook'tan Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ile ilgili olumlu paylaşımlarını *Sabah* ve *Yeni Akit* görmemiş; Sözcü 4, *Hürriyet* 2, *Zaman* 1 haberde ana tema olarak kullanmıştır. Yine saldırganın kimliği, sabıkası ve AK Parti üyeliği en çok *Hürriyet* tarafından merceğe alınmıştır. Bu anlamda *Hürriyet* 7, Sözcü 6, *Zaman* ve *Sabah* 5, *Yeni Akit* 1 haber yapmıştır (Tablo 4). Olayın Meclis çatısı altında olması gazetelerce en çok ele alınan konudur. Konuya Sözcü 8, *Zaman* 6, *Hürriyet* 4 haberde; *Sabah* 3, *Yeni Akit* 2 haberde temas etmiştir. Gazetelerin tamamı; iki yumruk darbesi alan Kemal Kılıçdaroğlu'nun durumuna ve ilk müdahalesine -aynı oranda olmasa da- yer vermiştir. Bu yönde yapılan 18 haberin 5'i *Sabah*'a, 4'ü *Hürriyet* ve Sözcü'ye, 3'ü *Zaman*'a, 2'si *Yeni Akit*'e aittir. Saldırı sonrası ve saldırganın korumalar tarafından dövülmesi Sözcü'de 4, *Hürriyet*'te 3, *Yeni Akit*'te 3, *Zaman*'da 2, *Sabah*'ta 1 habere girmiştir. Meclis'te güvenlik zafiyeti; Sözcü'de 4 haberde, *Hürriyet*'te 3 haberde, *Zaman*'da 2 haberde bulunurken, *Sabah* ve *Yeni Akit*'te metinlere girmemiştir. Saldırı olayı sonrasında yapılan sükûnet çağrısı en çok 3 haber ile *Zaman*'dan ilgi görmüştür. Onun ardından 2 haber ile Sözcü ve *Sabah*, 1 haber ile *Hürriyet* gelmiştir.

Tablo 5: Haberlerde Geçen Yorumlayıcı ve Suçlayıcı Cümleler

Gazeteler	Varsayıma Dayalı ve Suçlayıcı Cümleler
Sözcü	<p>“Tayyip’in ayrıştırıcı söylemi sempatizanlarını dolduruşa getirdi. Onlardan biri CHP Lideri’ni Meclis’te yumrukladı, demokrasi ağır yara aldı.”</p> <p>“Ayrıştırıcı, ötekileştirici, kutuplaştırıcı siyaset dilinin ülkeye verdiği zarar dün açıkça ortaya çıktı.”</p> <p>“Yumruğu yiyen Tayyip olsaydı yumrukçuya ‘terörist ‘derlerdi, yedi sülalesi araştırılırdı.”</p> <p>“Demokrasi ağır yara aldı.”</p> <p>“Demokrasiye kara leke olarak geçti”</p>
Hürriyet	-
Zaman	-
Sabah	-
Yeni Akit	<p>“Kemal Kılıçdaroğlu’na yönelik yumruklu saldırı olayı CHP’nin 30 Mart hezimetini unutturdu.”</p> <p>“CHP’liler yumruklu saldırıya maruz kalan Bakan Taner Yıldızla alay etmişti.”</p> <p>“CHP’liler Bozdağ’a yönelik alçaklığa alkış tutmuştu.”</p>

Haber metinlerinde yorumlara, suçlamalara, varsayımlara dayanan cümleleri *Hürriyet*, *Zaman* ve *Sabah* kullanmaktan kaçınmıştır. İktidara yakın olarak değerlendirilen *Yeni Akit* 3, muhalif olarak değerlendirilen *Sözcü* 5 haberde yorum,

suçlama ve varsayımda bulunmuştur. (Tablo 5)

*Yeni Aki'*te “Kemal Kılıçdaroğlu’na yönelik yumruklu saldırı olayı CHP’nin 30 Mart hezimetini unutturdu” cümlesi ile 30 Mart seçiminin CHP için büyük bir mağlubiyet olduğu savunulmuş, olayın mağlubiyeti örtmeye yönelik mizansen olabileceği ima edilmiştir. “CHP’liler yumruklu saldırıya maruz kalan Bakan Taner Yıldız ile alay etmişti.”; “CHP’liler Bozdağ’a yönelik alçaklığa alkış tutmuştu.” cümleleri ile de yumruklu saldırılara aynı tepkilerin verilmediği ifade edilmiş, olayın herkese göre aynı görülmediğine temas edilmiştir. Bu cümlelerde açık açık suçlamada bulunulmuştur. Sözcüde “Saldırı demokrasiye kara leke olarak geçti.”; “Ayrıştırıcı, ötekileştirici, kutuplaştırıcı siyaset dilinin ülkeye verdiği zarar dün açıkça ortaya çıktı.”; “Tayyip’in ayrıştırıcı söylemi sempatizanlarını dolduruşa getirdi. Onlardan biri CHP Lideri’ni Meclis’te yumrukladı, demokrasi ağır yara aldı.” cümleleri yanlı bir tavrı ifade etmiştir. Gazetede bir haberde “Yumruğu yiyen Tayyip olsa” ibaresi kullanılmış, akabinde varsayımlarda bulunularak olabilecekler sıralanmıştır. Burada da varsayımlar üretilmesi, ihtimallere gönderme yapılması yanlılığa ve tarafgirliğe işaret etmiştir.

Sonuç

Demokratik ülkelerde yasama-yürütme ve yargının ardından dördüncü kuvvet olarak anılan medya kamusal hizmet görmektedir. Sorun veya sorunları görünür kılan, tartıştıran, toplumun bir bölümünü ya da önemli bölümünü belli bir fikirde buluşturabilen medya, bu kuvveti ve kudreti ile hem siyasilerin hem yatırımcıların ilgisini çekmektedir.

İletişim teknolojisindeki gelişmeyle birlikte medyanın artan etki gücüne paralel olarak, siyasi yapıların doğrudan veya dolaylı olarak medyayı yanına alma (ya da etkisizleştirme) gayreti de artmaktadır. Aynı şekilde, medya sermayedarları ve yetkilileri de bu ilgiyi şahsi çıkara dönüştürebilmektedir. Bu iktidar mücadelesi, kimi zaman medyaya yönelik sınırlamaların ve sonuçta medyada tek sesliliğin artmasına sebebiyet verebilmektedir. İktidarlar, menfaatlerine uymayan medya gruplarına sansür uygulayabilmekte ya da akreditasyona başvurabilmektedir. Netice itibarıyla hem iktidara yakın hem de baskı altındaki medya grupları için mesleki etik ilkeleri çerçevesinde objektif habercilik yapma imkânları güçleşmektedir.

İnşaat, enerji, finans gibi oldukça ayrı sektörlerde yatırımları bulunan medya sermayedarları, rakiplerine karşı korunma ve siyasilerden menfaat elde etme gibi gerekçelerle yayınlara müdahale edebilmektedir. Bu müdahalelerle yayın ve haber kadrosunun iradesine darbe vurulmakta; basın özgürlüğü ve halkın haber alma hakkı engellenmektedir. Bu ortamda medya özgürlüğünden ve etik ilkelerden söz edilememektedir. Medya etiği bakımından haberlerin doğru olup olmadığı, yorum içerip içermediği, suçlamalara dayanıp dayanmadığı, uygun yöntemlerle elde edilip edilmediği hususları en temel tartışma konularıdır. Mesleki etik kurallara ilişkin olarak medya tarihi boyunca tartışılıp geliştirilen yazılı metinler, haber süreçlerinde ve bunlara ilişkin tartışmalarda basın-yayın organlarına rehberlik etmektedir.

Medyada haber etiğinin teorik temellerinin anlatıldığı çalışmada örnek olay olarak CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'na Meclis'te yapılan yumruklu saldırı olayı tahlil edilmiştir. Bu kapsamda beş gazetenin olayı ele alış şekli incelenmiştir. Tahlillerin sonucunda, saldırı olayını gazetelerin aynı çerçeveden görmedikleri ve olaya siyasi duruşlarına bağlı olarak ayrı anlamlar verdikleri anlaşılmıştır. İktidara yakın duran gazetelerin olayı manşetlerine taşımadığı; olaya sayfalarında yeterince yer vermediği, hatta kimi zaman olayı önemsizleştirmeye çalıştıkları görülmüştür.

Tahlillere göre, kimi gazeteler; yorumlara, suçlamalara ve varsayımlara dayanan başlıklar atmıştır. Abartılı ifadeler ve kanıtlara dayanmayan iddialar da haber metinlerinde yer almıştır. Verilerin toplanıp karşılaştırılmasının ardından gazetelerin ağırlıklı olarak siyasi olaylarda yanlı davrandıkları, kendilerini mahkeme gibi gördükleri, etik değerlere riayet etmedikleri anlaşılmıştır.

Medya ve haber etiği ile ilgili tartışmaları asgariye indirmek için, etik değerler ve ilkeler olabildiğince geniş bir görüş birliğiyle ve çok daha açık bir biçimde yeniden ele alınmalıdır. Basın yayın meslek mensupları ve/veya kurumlarının etik ilkelere uymaması durumunda işletilecek yaptırımların caydırıcı ve -daha önemlisi- uygulanabilir mahiyette olması sağlanmalıdır. Haberciler mutlaka siyasi ve mali baskılardan bağımsız olmalıdır. Yüzyılların birikimi olan mesleki etik ilkelerinin titizlikle uygulanmasını sağlamak, sağlıklı bir yayıncılık yapmanın en temel koşuludur.

Kaynakça

- Almagor, Raphael Cohen. 2002. *İfade, Medya ve Etik*. Çev., S. Nihat Şad. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Atabek, Nejd. 2006. "Gazete Haberlerinde Etik Standartların Yükseltmesinde Okur Temsilcisinin Rolü". *Küresel İletişim Dergisi*, 2.
- Banar, Seçil. 2013. "Medyada Temel Ayrımlar ve Etiğe İlişkin Değerler". *Medya ve Etik*, ed., Ayhan Oğuz Ünlüer, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- BBC'nin Editöryal Değerleri*. BBC'nin internet sitesi, www.bbc.co.uk/turkish/ilkeler/ch1.pdf Erişim: 05.04. 2014.
- Belsey Andrew, Chadwick Ruth 2011. *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar*. Çev., Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bülbül, Rıdvan. 2001. *İletişim ve Etik*. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Çaplı, Bülent. 2002. *Medya ve Etik*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Demir, Vedat. 2006. *Medya Etiği*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Doğan Yayın Grubu Ortak Değerleri*. Doğan Holding'in internet sitesi, www.doganholding.com.tr/_files/pdf/yayin_ilkeleri_yazili_basin. Erişim: 08.04.2014.
- Erondu, A. Emmanuel, Alex Sharland, John O. Okpara. 2004. "Corporate Ethics in Nigeria: A Test of Concept of an Ethical Climate". *Journal of Business Ethics*, 51/4.

- Girgin, Atilla. 2005. *Haber Yazmak*. 3. Baskı. İstanbul: Der Yayınları.
- Girgin, Atilla. ve Adem Ayten. 2013. “Türkiye’de Basın Etiği, Sorunlar ve Etik Uygulamalar”. *Medya ve Etik*, ed., Ayhan Oğuz Ünlüer, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Gürkan, Nilgün. 1997. “Türkiye’de Siyasal Tıkanma ve Medya”. *Birikim Dergisi*, 104.
- Hatemi, Hüseyin. 1976. *Basın Ahlakı*. İstanbul: Çığır Yayınları.
- Özgen, İhsan Mahmut. 1994. İnsanlık ve Sosyolojik Boyutlarıyla Basın Meslek Ahlakı ve Yasalar. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Özgen, Murat. 2002. *Gazetecinin Etik Kimliği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Özön, Mustafa Nihat. 1971. *Osmanlıca Türkçe Sözlük*. 1. Baskı. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ramonet, Ignacio. 2000. *Medyanın Zorbalığı*. Çev., Aykut Derman. İstanbul On İletişim.
- Şimşek, Sedat. 2009. “Medya-Siyaset-İktidar Üçgeninde Medya Gerçeği”. *Selçuk İletişim*. 6/1.
- Taş, Oğuzhan. 2010. “Medya Etiğinin Tarihsel Temelleri ve Gelişimi”. *Televizyon Haberciliğinde Etik*. Ed., Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel. Ankara: Fersa Yayınevi.
- Tepe, Harun. 1992. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Türkiye Gazetecileri Hak ve Sorumluluk Bildirgesi*. 2012. İstanbul: Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Toruk, İbrahim. 2007. “Türkiye’deki Medyanın Sahiplik Yapısındaki Değişimler”. *Bir Sorun Olarak Gazetecilik*. Ed., Bilal Arık ve Mustafa Şeker. Konya: Tablet Yayınları.
- Ünlüer, Ayhan Oğuz. 2006. “Medyada Etik Söylem ve Medya Etiğini Biçimleyen Temel Belirleyiciler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Küresel İletişim Dergisi*, 2.
- Yüksel, Erkan. 2013. “Haber Yazmada Denetim ve Doğrulama”. *Haber Yazma Teknikleri*, ed., Erkan Yüksel, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

News Ethics and An Analysis of a Political News

BUĞRA KARDAN

Abstract: *Debates on ethics in media and journalism has a long-standing history, just as the history of media. Due to the opportunities provided by communication technologies, power, influence and functions of the press and media increase and so that play an instrumental role in maximization of the political and/or financial ambitions of political or economic actors. Hence, debates on news ethics continue forever to be a major issue. This study focuses on ethical issues in the news and more specifically political news; elaborates on a news about the violence that a political party leader faced in Turkey, and analyzes how media (newspapers) from different political views reflected the case. As a result of the study, it has been observed that newspapers presented the event largely according to their political positions and worldviews.*

Keywords: *Media, News ethics, Media ethics, Objectivity.*

Moral Özneden Yurttaş: Kant'ın Pratik Felsefesinde Öznenin Evrimi

MURAT SATICI*
msaticister@gmail.com

Özet: Bu makalede modern hukuk felsefesinin temel meselelerinden biri olan hukuksal özne kavramsallaştırmasına odaklanacağız. Modern hukuk felsefesinde, temel başlangıç noktası modern hukukun öznesinin tanımı ve onun moral ve hukuksal karakterinin tasviri olmuştur. Bu nedenle bu konuyla ilgili mesele “insanların ahlaksal biçimde nasıl bir arada yaşayacakları” sorusunu içeren ahlaksal alanda başlar ve “insanların bir arada normatif biçimde nasıl yaşayacakları” sorusuyla hukuk alanında devam eder. Her iki tartışma da hem ahlakın hem de hukukun temel ilkeleri olan özgürlük, eşitlik, otonomi, haklar ve hukuksal-politik katılım kavramlarına dayanır. Bu andan itibaren, Immanuel Kant'ın pratik felsefesi tartışma açısından büyük önem teşkil etmektedir. Çünkü Kant hukukun temel ilkelerini ahlaksal bir temele yerleştirmiş ve evrensellik, özgürlük ve hak kavramlarını bu bağlamda tartışmıştır. Bu yüzden Kant tarafından ele alınmış olan ahlak ve hukukun temel kavramlarını incelemeye çalışacağız. Bu çaba bize hukuksal öznenin modern karakterini aramızda ve demokrasi eleştirisini de içeren çağdaş hukuk ve politika tarafından eleştirilmekte olan modern hukuk ve politikayı anlamamızda yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: Özne, Birey, Yurttaşlık, Özgürlük, Eşitlik, Hukuk.

Giriş

Modern hukuk anlayışı içerisinde hak ve hukukun taşıyıcısı olarak öznenin/bireyin ve sivil bir birliğin içerisindeki hukuksal kategori olarak yurttaşın betimlenmesi, iki başlı bir başlangıç noktasını oluşturur. Öznelerin birbirleriyle ilişkiye girme tarzlarını belirleyen ilkeler olarak modern özgürlük, hak, mülkiyet ve bu ilkelerle ilgili çatışmaların giderilmesine hizmet eden liberal modern hukukun niteliğinin tartışılması modern hukuk felsefesinin temel ilgisini oluşturur. Bu başlangıç noktasından sonraki süreç, her biri otonom, hukuksal öznelerin kurumsallığa katılımlarını ve bu katılımın işaret ettiği yurttaşlar arası ilişkiyi belirleyen birlik, yani sözleşme ve bunun sonucunda ortaya çıkan sivil birliğin çerçevesinin çizilmesidir. Son olarak, hak ve özgürlük taleplerinin görünürlük alanı olarak politik ve hukuksal alanının içerisinde yurttaşların birbirleriyle tesis edecekleri kamusal ilişkinin imkânı tartışılmıştır. Bu kamusal ilişkinin niteliği, öznelerin bir arada hak ve özgürlük taleplerinin dolayımına girmesi aşamasında katılımın niteliğine göre sivil birliğin ne kadar özgürlükçü ya da otoriter-totaliter olduğunun da niteliğini verebilir.

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Pratik felsefenin özellikle de hukuk felsefesinin yukarıda sayılan başlangıç soruları, öznenin moral eylemlerinin vazgeçilmez koşulu olan otonomi, özgürlük ve evrensellik ilkelerinin sorgulanmasıyla başlar, bir arada yaşamı düzenleyen hukuksal normların nasıl tesis edileceği sorusu ile hukuk alanına eklenir. Bu zemin, belki de modern hukuk ve politika felsefesinin temel ilkeleri olan özgürlük, evrensellik ve bir arada yaşamı düzenleyecek moral, hukuksal ve politik normların niteliğinin ne olacağı sorusuyla birlikte sorulur. Bu sorunun belki de modern düşünceye yüzyıllardır yön veren temel dayanak noktaları bakımından verilen en önemli ve etkili cevaplarından birini Immanuel Kant'ın pratik felsefesinde verdiğini söylemeliyiz. Kant'ın verdiği cevapları, modern hukuk felsefesini insanlar arasında bir arada yaşam sorununu tikel toplumlar düzeyinde kalmayıp, uluslararası veya daha sonra küresel dediğimiz düzeyde birlikte yaşam pratiğinin geliştirilmesi için mevcut sorunlarımıza çözüm önerileri olarak da görmek mümkündür.

Bu yüzden, Kant'ın pratik felsefesinin ilk etapta bireylerin, yani her türlü bağımlılıktan kurtulmuş, kendisi için ve kendisine formel, evrensel yasalar koyan ve bunlara uyan moral-otonom öznenin nasıl hukuki özne olabileceğine dair onun eleştirel felsefesinin temel karakterini inceleyeceğiz. Daha sonra otonom-moral öznelerin nasıl hukuksal bir kategori olan yurttaşlara dönüşebileceğinin, son olarak nasıl hukuksal ve politik bir özneler arası bağıntının tesis edilebileceğinin imkânlarını arayacağız. Bu süreçte Kant'ın ahlak felsefesinde temellendirdiği kavramsal zemini kullanmakla kalmayacak, onun genelde ikinci plana itilmiş olan hukuk felsefesinin temel argümanlarını serimleyeceğiz. Böylece sonuç olarak belki de modern hukuk ve politika kavramsallaştırmasının eleştirisinin öne çıktığı ve demokrasiyi merkeze alan meydan okuma üzerine düşünmenin imkânını öne çıkarabiliriz.

Moral Özgürlük-Hukuksal Özgürlük

Kant'ın pratik teorisi, moral, hukuksal ve politik açıdan bu alanların özneleri olan insanların karakterine, yani bir insanlık durumu tanımına dayanır. İnsanlık durumunun teorik ve pratik açısından temel sorunu, “insanların vesayetten kurtulmaları”dır. Kant'a göre Aydınlanma, birinin kendi tembelliğinden ve korkaklığından kurtulması; “kendi aklını kullanma cesaretini göstermesidir.”¹ Bu, tek taraflı bakıldığında, Hobbesçu ve Lockeçu modern liberal özgürlük anlayışına tekabül eder: Kişinin kendisine dışsal herhangi bir vesayet veya otoriteden bağımsız olması, yani “negatif özgürlük”. Kant negatif özgürlük kavramını daha ileri götürerek, kendi aklını kullanma cesaretini gösterip kendine yasalar koyabildiği ve onlara uyduğu için “pozitif özgürlüğe”, bireylerin teorik alanda doğa yasaları, pratik alanda da moral ve hukuksal yasalar yapma otonomisine ve otoritesine vurgu yapar. Kant pozitif özgürlük tanımlamasını aşağıda değineceğimiz klasik ahlak felsefelerinin eleştirisinden çıkartır.

Kant, “iyi” kavramı etrafında tartışılan haz ve mutluluk kavramlarını “en yüksek iyi” olarak tesis ettikleri yönünde klasik ahlak öğretilerini eleştirerek başlar. Haz ve mutluluk kavramlarının değişken ve nesneye bağlı yapısı, Kant'a göre, insanlar arasında

1 Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Bir Cevap”, *Kant'ın Seçme Yazıları*, derleyen: N. Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), s. 213-214.

çatışma yaratır. Ahlâksallığın ilkesinin söz konusu haz, mutluluk vb. özneye dışsal ilkelere bağlanması, her insanın birbirlerinin hazlarının, mutluluklarının ve iyilerinin çatışmaya girdiği, dışına çıkamayacakları sürekli bir savaş ve düzensizlik yaratmaktadır. Haz ve mutluluğun hem değişken ve nesneye bağımlı yapısından hem de uzlaşmaz doğalarından dolayı Kant, bireylerin pratik alanda bu çatışma durumundan çıkabilmeleri için özgür ve otonom, içeriksiz saf akılsal bir etkinliğin ve ölçütün gerekliliğini vurgular. Kant'a göre bu etkinliğin sonucu olacak olan yasa, insanların barış içinde ve özgür eylemde bulunmalarını sağlayacaktır. Saf pratik akıldan çıkan yasa olarak *kategorik imperatif*, çatışmayı engellemek için otonom ve evrenselleşebilir eylem yasaları sunabilecektir. Bu yolla *kategorik imperatif*, insanların bireysel, içerikli eylem maksimlerinin herkes için geçerli ve evrenselleşebilir olup olmadığını gösterecektir. Çünkü bu ölçüt, temelde, eylemin ilkesinin herkes için her durumda geçerli ve evrensel karakterde olup olmadığını denetlenmesini buyurur. Bu buyruk, tikel her istenç ve eyleme bir evrenselleşebilirlik testini uygulayarak diğer eylemleri ve istençleri birbirleriyle dolayım ve uzlaşım sokmayı mümkün kılacaktır. Bu dolayım, bir arada yaşamda barışın ve her bir moral özneyi amaçlılık etrafında birleştirebilmenin imkânına işaret eder. Kısaca, Kant'ın ahlak felsefesindeki *kategorik imperatifin* öznel eylem ilkelerine yönelik formellik ve evrensellik testi, özneler arasında inşa edilecek bir bağıntı ve uzlaşım imkânının gerçekleşmesi imkânına işaret eder. *Kategorik imperatif* kavramıyla Kant'ın cevap aradığı soru, her birinin eylemi diğerini etkileyen öznelerin bir arada yaşadığı eylem alanında "Nasıl eylemeliyim?" sorusudur. Kant'ın sorusu insan-insan ilişkilerinin karşı karşıya gelerek somutlaştığı hukuk alanına taşındığında "Birlikte yaşamın normatif yapısı ve ilkeleri nedir?" sorusuna dönüşür.

Kant için rasyonel ve moral olduğu kadar otonom olan ve öteki öznelerle eylem ilkelere evrensellik testi aracılığıyla dolayım içerisinde olduğu derecede özneler arası bir bağıntı içerisinde olan öznelerin oluşturacağı hukuksal ve toplumsal birlik, evrensel ve formel bir karakterde olmalıdır. Ancak böyle bir hukuksallık altında hem otonom hukuki öznelerden hem de bu özneler arasındaki bir bağıntıdan bahsedilebilir. Bu yanıyla, Kant'ın hukuk kavramı, moral öznelerin eylem maksimlerine uyguladıkları evrensellik testine uygun biçimde tüm mevcut yasaların ve her hak talebinin otonom özneler tarafından evrenselliğinin ve meşruluğunun yargılanabildiği formel ve evrensel bir ölçüt aramaktadır. Kant'a göre, sadece bu hukuksal koşullar rasyoneldirler ve ancak bu koşullar evrensel yasalar uyarınca tüm diğerlerinin özgürlükleriyle uyumlu olan bir öznenin özgürlüğüne izin veren hukuksal koşullardır.² Kant'ın vurguladığı bu formel ve evrensel ölçüt, onun ahlak felsefesindeki *kategorik imperatifin* hukuksal karşılığıdır. Kant, bu ilkeyi şöyle tanımlar: "Eğer evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa veya eylemin maksimi üzerindeki her birinin seçme özgürlüğü evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa her eylem haktır."³ Hakka ilişkin bu

2 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, translated by Marshall Farrier, (New York: State University of New York, 1992), s. 173.

3 I. Kant, *Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, (New York: Cambridge University Press, 1991), s. 230.

tanımıyla Kant, evrensel-formel ve akılsal bir hak ilkesi ortaya koyar. Tıpkı *kategorik imperatifin* öznenin kişisel ve içerikli istencinin altında yatan eylem maksimlerini evrenselleşebilirliğe zorlaması gibi, tikel yaşam dünyalarında ve toplumsallıklarında hak ve özgürlük taleplerinin evrenselliklerini sınyacak bu saf akılsal ölçüt, özgür özneleri evrensel bir özgürlük ve hukuksallık durumuna itaate zorlar. Bu anlamda Kant, hak ve özgürlük taleplerinde saf pratik aklın rasyonel hukuksal bir düzenlemeyi tesis etmesine imkan vererek öznelerin formel ve evrensel bir hukuksallık durumuna girmelerinin koşullarını tanımlar. Aynı zamanda bu koşullar, bizleri Kant'ın temel argümanlarını izleyerek bireylerin moral öznenen hukuksal özneye veya yurttaş ve özneler arası bağıntınının yurttaşlar arası bir bağıntıya dönüşüp dönüşemeyeceğini, hukuksal ve politik alanda araştırmamızı sağlayabilir.

Moral Öznenen Hukuksal Özneye

Hukuk felsefesinde de Kant, bireylerin kendi tikel hak ve özgürlük taleplerinin de, ahlâk felsefesinde olduğu gibi, tahakkümüne ve baskısına benzer bir durumu işaret eder. Ahlâk felsefesindeki bireysel çıkarlar ve koşullu isteklerde olduğu gibi, hukuksal durum öncesi, yasadız, sınırsız mülkiyet ve sınırsız özgürlük hakkı iddia eden bireyler arasında çatışma kaçınılmazdır. Bu yüzden Kant'ın hukuk felsefesinde, aslında doğal hukuk teorisinden aşına olunan mülkiyet kavramını hukukun merkezine yerleştirir. Fakat Kant'ın mülkiyeti ele alış biçimi ve ona yüklediği anlamlar incelendiğinde, Kant'ın moral öznenen, hukuksal özneye oradan da yurttaşlık bağıntısına ulaşmakta mülkiyete ilişkin özgün kavrayışı öne çıkar.

Bildiğimiz üzere Kant'a göre, hukukun evrensel yasaı, karşılıklı uyumluluk ölçütü uyarınca herkesin eyleminin özgürlüğünü denetler. Hak söz konusu olduğunda bu yasa, bireyin şeyleri elde edebilme özgürlüğünü ve hakkını eşit olarak herkese paylaştırır. Kant için mülkiyet, "benim olan" ve "senin olan" gibi dışsal nesnelere sahipliğini içeren doğal durumları dolayına sokma etkinliği olarak görülmektedir. Bu dolayım, dilsel bir dolayımı ifade ederken özneler arası bir bağıntıyı içermektedir. Bu özneler arası bağ, bireylerin doğuştan gelen tek hakkı olarak gördüğü "özgürlüğü koruma" temelinde tesis edilir. Yani Kant, bireylerin doğal hakkı olarak gördüğü mülkiyet hakkının engellenmesini bireylerin özgürlüklerinin engellenmesi olarak tanımlayarak "özgürlüğün engellenmesinin engellenmesi" olarak normatif hukukun temelinde özgürlüğü yerleştirir. Eğer özgürlüğün kesin bir kullanımı evrensel yasalar uyarınca özgürlüğe bir engel olursa, "zor kullanma" bu özgürlüğü engellemekle, evrensel yasalara uygun şekilde özgürlükle uyumludur. Diğer değışle, zorlamanın bu kullanımı adildir."⁴ Bu yanıyla Kant, hukukun iki parçasını birleştirir: Hukuksal zorunluluk ve zor kullanma otoritesi. Dahası, adalet kavramının diğerlerinin özgürlüğüyle uyumlu biçimde evrensel, karşılıklı zor kullanmanın birleştirilmesinin imkânında tesis edileceğı düşüncesi⁵ belirir.

4 Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, (New York State University of New York, 1992), s. 20.

5 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy*, (Harvard University Press, 1982) s. 21.

Kant'a göre mülkiyetin korunması ve düzenlenmesi, farklı moral faillerin sahip olduğu otonomiye saygı duyularak çözümlenmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Kant için mülkiyet hakkı, bireylerin otonomi ve özgürlüklerini engellemeyecek olan evrensel ve normatif biçimde akılsal ilkelerle düzenlenmelidir. Bu yüzden Kant, "ilk kez sahip olma" anlamında fiziksel olarak elde etme veya ele geçirme olarak "geçici" mülkiyetten değil, evrensel, formel ve normatif ilkeler uyarınca kişilerin otonomi ve özgürlüklerine tahakküm etmeyecek, tersine, üzerinde uzlaşımın tesis edileceği bir sahiplik ve mülkiyet hakkından bahseder. Kant'ın Rousseau'dan getirdiği "edinilmiş mülkiyet" anlayışı, Rousseaucu anlamda bir yabancılaşma yaratmaktan ziyade özneler arası bir bağ tesis eder. Çünkü "hukuk yasası, evrensel yasalar uyarınca herkesin özgürlüğü üzerine tamamen karşılıklı uzlaşımı zorlamanın evrensel bir ilkesi olarak da temsil edilebilir. Rasyonel hukuk, özgürlük düzeni ve zor kullanma arasındaki karşılıklı mekanizm, eşitliğin, simetrinin ve karşılığın benzer yapısal karakteristiğini kanıtlar."⁶ Böylece mülkiyet, sadece fiziksel olarak değil, mülkiyete sahip olma özgürlüğü ve hakkını diğer tüm öznelerle uzlaşım zemininde ifade eden bireyin mülkiyet hakkı ve özgürlüğünün engellenmemesi olarak hukukun konusudur.

Kant bu temellendirmesiyle kendisini tüm mülkiyet teorisi geleneğinin karşısına yerleştirir. Aristoteles'ten Locke'a mülkiyet teorisyenleri, mülkiyeti daima empirik ve epistemolojik biçimde insan amaçlarıyla ilişkilendirmişler ve pragmatik bir bağlama yerleştirmişlerdir. İhtiyaçlar ve insanların doğal amaçları, mülkiyet hakkının sınırlanması veya otoritesi alanlarında yer almışlardır. İnsanların yaşamsal ilgilerine ve onların korunmalarına ilişkin ihtiyaçları tarafından sınırlanmamış olan istencin teleolojik biçimdeki koşulsuz özgürlüğü kavrayışı, Kant'tan önceki filozoflara son derece yabancıdır. "Kant'ın hak metafiziği, insan ilgi ve ihtiyaçlarıyla ilgili değildir. Saf pratik aklın deontolojik evrenselciliği ve sonuççu olmayan tavrı, sistematik gelişiminin her aşamasına ve Kant'ın argümantasyonunun her adımına nüfuz etmiştir. Kantçı mülkiyet hukuku sonuçta özgürlüğün formel teorisinin önemini vurgular."⁷

Bu açıdan, mülkiyetin tesis edebileceği özneler arası bağ olmaksızın mülkiyetin sadece bir "fiziksel alıkoyma"dan öteye geçemeyeceğini belirten Kant, hem kamusal bir normativitenin gerekliliğini hem de buna bağlı olarak mülkiyete sahip olunacak durumun doğal durumdan ziyade hukuksal bir sivil durum olacağı sonucunu çıkarır. Dolayısıyla mülkiyet, özgürlüğün bir buyruğu olarak *a priori* sayılması gereken her adalet sisteminin vazgeçilmez bir bileşeni ve rasyonel olarak gerekli bir kurumdur.⁸ Bu yüzden Kant, mülkiyet haklarını koruma özgürlükleri uyarınca bireylerin sivil bir hukuk durumuna geçmeleri gerekliliğini vurgular. Bu da Kant'ı sözleşme ideası kavramına yöneltir.

6 Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom And Order: Kant's Political Philosophy", in Paul Guyer (ed), *The Cambridge Companion to Kant*, (New York: Cambridge University Press, 1992), s. 346.

7 A.g.e., s. 349.

8 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, s. 176.

Sözleşme ve Hukuksal Bir Bağını Kategorisi Olarak Yurttaşlık

Kant, devletin meşruluğu meselesinde sözleşme idesini kullanır. Kant, aklın pratik zorunlu ilkesi olarak tasarladığı bir sözleşme idesi üzerinde durur. Gerçek bir birliğe hizmet eden hukukun saf ilkelerine nasıl uyulması gerektiğine dair ideal bir durum, bir rehber veya form ve evrenselliğin bir varyantı olarak sözleşme ideası kalır.

Kant, bir devleti tesis eden eylemin veya böyle bir eylemin ideasının yani meşruiyetini tasarlayanın, insanların ortak bir birliğin üyeleri olmayı sürdürmeleri için kendi dışsal özgürlüklerinden feragat ederek oluşturdukları toplum sözleşmesi olduğunu teslim eder.⁹ Fakat Kant'ın en temel iddiası, sivil topluma girme zorunluluğumuz olsa da tüm özgürlüğümüzü, haklarımızı ve otonomimizi bırakamayacağımızdır. Kant, politik otorite ve otonomi arasındaki gerilimi, Hobbes'un belirttiği gibi, tüm haklardan ve özgürlüklerden feragat edilmesi düşüncesinin tersine "...otonomi ile otoritenin bütünüyle karşıt olmadığını göstererek çözer, hatta onlar farklı nosyonlar bile değildirler."¹⁰ Hatta "Hak ve zor kullanma otoritesi bir ve aynı şeyi ifade eder."¹¹ Böylece "...diğerlerinin özgürlüğüne tecavüz etmek, özgürlüğün genel kuralıyla uyumsuz olduğundan dolayı Kant, zor kullanma kavramına pekiştirme kavramına uygun bir anlam yükler."¹² Hak, otorite ve özgürlüğe birbirlerinden ayrı veya birbirlerine karşıt anlamlar yüklediğinden dolayı Kant, hukuk aracılığıyla otonomi ve otorite arasındaki bu özdeşleştirmeyi toplum sözleşmesi çatısı altına yerleştirir.¹³

Kant'ın "sivil birliğin temel sorunu" dediği zor kullanmaya ilişkin hukukun ve otoritenin karşılıklı bağıntısı, doğal hukuk geleneğinde mevcut bir tartışmadır. Kant, bu noktada "evrensel özgürlük ve onun korunması amacıyla oluşan zor kullanma otoritesi ile özgürlüğün nasıl birleştirileceği"¹⁴ sorunuyla karşı karşıyadır. Fakat ikisi arasındaki bağıntıyı tesis etmekte ve böylece hukuk ve politik otorite arasındaki temel problemin çözümünde Kant, sözleşme ve sivil birlik kavramlarını önemli bir yere koyar. Hukuk adına zor kullanma otoritesi, özgürlüğü sınırlandırır ve hiç kimse bu sınırlandırmaları kabul etmekten hoşlanmaz. Fakat Kant'ta "Zor kullanma otoritesi, özgür öznelerin birliğini tesis etmeye yönelik hukuksal sorumluluktan temellendirilebilir."¹⁵ Hukukun zorlayıcı doğasına ilişkin bu gerekçelendirmesiyle Kant, her ne türden olursa olsun, zor kullanmaya bir keyfilik vermez. Zor kullanma, sadece adaleti koruduğu derecede hukuksaldır, onun diğer her kullanımı adaletsizdir.

Toplum sözleşmesinde beliren sivil birlik, kolektif birliğin tüm üyelerinin kendilerini diğer üyelerin tahakkümünden koruması için tesis edilen kamusal yasalara bağlılığını içerir. Kişilerin yasalara bağlılığı, Kant'ın "sivil birliğin genel problemi" dediği sorunun ikinci ve özneler arası boyutunu üretir: Kişilerin ve bütünü kolektif zo-

9 Patrick Ruley, *Will and Political Legitimacy*, s. 125.

10 Kevin E. Dodson, "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre", *Political Theory*, 25/1, (1997), s. 94.

11 I. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 232.

12 Dennis Patterson, *A Companion To Philosophy Of Law And Legal Theory*, (Blackwell Publishing, 1996), s. 343.

13 Kevin E. Dodson, "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre", s. 95.

14 A.g.e., s. 94.

15 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, s. 175.

ruyla her bir üyenin iyilerinin nasıl savunulacağı ve kişinin diğerleriyle birliğinde hiç kimsenin tahakkümü altına girmeden sadece kendisine itaat ederek önceden olduğu kadar özgür kalacağı bir birliğin nasıl tesis edileceği?

Kant, modern politika felsefesinde, meşruiyet teorisindeki temel kavram olan sözleşmeyi hem hukuk felsefesi hem de politik etiğin temel bir normuna dönüştürür. Kant'a göre sözleşme, moral felsefeden bilinen evrenselleştirilebilirlik testinin bir varyantıdır. *Kategorik imperatifin* maksimlerin evrenselleşebilirliklerini test etmesi gibi hukuk alanında sözleşme ideası da her öznenin söz konusu rasyonel evrensel yasayı tanıyıp tanımadığını denetleyecektir. Kant'ın "sivil birliğin genel problemi" dediği sorun yeniden düzenlendiğinde, "Hukuk öğretisinin görevi, hukukun ödevleriyle uyumu meydana getirmek için dışsal yaptırımı uygulamaya moral şekilde izin veren koşulları belirtmektir."¹⁶

Kant, dışsal yaptırımı düzenleyecek moral koşulları betimlerken de genel moral ve hukuksal meşruiyet arasında ayırım yaparken de karşılıklı olarak ahlak yasaları ve hukuk yasaları arasındaki ayrıma işaret eder. Hukuk yasaları sadece dışsal uyuma yönlenirken, moral yasalar, ödev veya moral yasaya saygı ve iradenin belirlenim alanını oluşturur. Yasanın her iki çeşidi doğa yasasının tersine özgürlüğün yasalarıdır ve bu yüzden onların geçerliliği moral yasayla uzlaşımında bulunur. "Moral biçimde hukuk yasası, ahlak yasası olabilecek bir yasa olmak (çünkü tüm yasalar yasanın aynı ilkesi tarafından belirlenir) zorunda olsa da hukuksal yasalara başka bir perspektiften bakılabilir, yani onların kapasiteleri dışsal onay aracılığıyla temin edilen bir uyuma sahip olan hukuk haline gelir."¹⁷ Dolayısıyla Kant'ın hukuk felsefesi, ikili bir temele sahiptir. Hukuk felsefesinin normatif gerekçelendirilmesi, moral biçimde otonom özneler olarak her insanın eşiti olan diğerine referans ederken, hukuk düzeninin olgusal zorunluluğu toplumsal bir arada yaşamlarında insanların empirik koşullarına dayanır.

Hukuk ve politika felsefesi açısından bakıldığında, doğal durumdan sivil bir duruma girildiğinde, otonom öznelerin hak ve özgürlük taleplerinin formel ve evrensel uyumunun gözetildiği hukuksal durumun tesis ettiği özneler arası bağıntıda artık moral öznenin değil, hukuki öznenin veya yurttaşın bahsedebiliriz. Ahlak alanında saf pratik aklın evrensel formel yasası olan *kategorik imperatifin* evrenselleştirici, akılsal buyruklarıyla tikel eylem ilkelerini evrenselleştirebilen özne moral özne haline geliyordu. Hukuk durumunda, yani sivil bir birlik durumunda otonomi ve özgürlüğünü koruma hak ve talebini herkesin özgürlük hak ve talebini dikkate alarak talep eden özne artık hukuksal özne veya yurttaştır. Hukuksal özneleri veya yurttaşların dolayımı da yurttaşlık kavramsallaştırmasında tanımını bulur.

Sivil bir birlik durumuna girmekle edinilen yurttaşlık kategorisinin işlevi, öznelerin hak-özgürlük talepleri ve mücadelelerinin, adalet ve hukuksal yargılama ediminin evrensel-formel ilkelerinin tesisleriyle sona ermez, sadece farklı bir alana taşınırlar. Bu alandaki yurttaşın etkinliği, yurttaşlar olarak her türlü hak-özgürlük talebinin bir-

16 Kenneth, Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, s. 19.

17 A.g.e., s. 19.

birleriyle dolayına sokulduğu ve evrensel özgürlük ile uyumlu olarak formelliğinin ve evrenselliğinin denetlenmesine imkân veren bir kamusal durumunun devamı için gereklidir. Çünkü hukuksal öznelerin sivil birlik altında toplandıkları anda oluşturdukları kurumsal organizasyon, sadece yurttaşların birliğinin cisimleştiği bir kurum veya toprak parçası olarak görülemez. Kant'ın devlet tanımının da bize gösterdiği gibi, devlet, "...üzerinde kurulmuş olduğu toprak parçası gibi taşınmaz bir mal (patrimonium) değildir. Kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğudur."¹⁸ Hiç kimsenin özgürlüğünün engellenmemesi dolayımında tesis edilen sivil birlik, hem üyelerinin otonomisini hem de onların yasa yapma otoritesini ve gücünü tesis ve temsil etmelidir. Dolayısıyla otonom öznelerin yaptıkları sözleşmeyle tesis ettikleri sivil durum, hak ilkesiyle ilgili ortak yaşamın mümkün düzenlemelerini tartışma otonomisi, hakkı, ödevi ve otoritesine sahip tüm yurttaşların ortak etkinliklerini devam ettirme alanıdır. Böylece, kamusal tartışma, sivil toplumdaki yurttaşlar arasında hak mücadelesinin ortamı haline dönüşür. Bu yüzden Kant, "akıl kamusal kullanımı"nın her zaman özgür olduğunu iddia ederken, "aleniyet"i de, yurttaşların hak ve özgürlük taleplerinin hem dolayımı hem de onların denetlenmesinde önemli birer dayanak olarak koyar. Hukuk felsefesine bakıldığında, yurttaşlara birbirlerinin taleplerini denetleme ve dolayına sokmak için pek çok araç veren Kant, hak ve özgürlük talebinin bitmeyecek mücadelesinde yurttaşların otonomileri kadar otoritelerine de vurgu yaparak taleplerin evrenselleşebilirlik testini yurttaşlar için bir ödev olarak koyar. Bu yönüyle, Kant'ın hukuk felsefesinde imkânı aranan bir yurttaşlık kavramının, hak ve özgürlük taleplerini denetleyen hukuksal özneler olarak hukuksallığın ve hukukun öznesi, aynı zamanda da bu tür bir etkinlik alanının yaratacağı kamusal durumunun taşıyıcısı olduğunu söylemek gerekir.

Sonuç

Toplumsal bir arada yaşamı düzenleyen normatif ilkelerin ne olduğu sorusuna bir cevap olarak Kant'ın ortaya koyduğu otonom, evrensel ilkelere dayanan evrensel hukuk öğretisi, modern hukuka hem biçimsel hem de içerik olarak temel teşkil etmiştir. Kant'ın önemi, öncelikle modern hukukun biçimsel ve meşruiyet sorunsalı bakımından çağdaş hukuk kuramları tarafından hem referans alınan hem de eleştirilen bir karaktere sahiptir. Kant'ın özgürlük sorunu temelinde pratik felsefesinin sonuçlarına dayanan otonom ve evrensel formel hukuk öğretisi, hem modern hukukun biçiminin hem de dayanacağı evrensel karakterin yeniden değerlendirilmesi için ikili öneme sahiptir. Bu açıdan bakıldığında meşruiyete değil yasallığa, adalete veya iyiye değil, yasal prosedürlerin uygulanmasını tek değer olarak kabul eden pozitivist yaklaşım, hukuku teknik bir alan veya mevzuatlar bütünü olarak tanımlamaya yol açar. Bu, artık adalete veya evrensel ilkelere değil, tikel, iradi biçimde yazılı pozitif yasalar bütünü olarak hukuksal durumu bir yasallık durumu olarak sunmak demektir. Oysa ki Kant'ın hukukun otonomisini sorunsallaştırdığı zemin, sadece hukukun biçimine yönelik formel bir yapının tesisi değil, aynı zamanda özgürlük, hak ve adalet teori-

18 I. Kant, Sürekli "(Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", Nejat Bozkurt (derleyen ve çeviren), *Seçilmiş Yazılar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), s. 27.

si olarak bireylerin bir arada yaşam pratiği içerisinde özgürlüklerinin karşılaştıkları anda ortaya çıkan bir barış ve adalet durumunu tesis etmeyi içermektedir. Hukuksal pozitivizmin hukukun otonomisi adına sakatladığı meşruiyet idesi, Kant'a göre çok temel ve insansal bir alandan çıkartılmalıydı. Hukukun evrensel ilkesini Kant, "özgürlüklerin bir arada var olabilmesi" koşuluyla ilişkilendirir. Ona göre, kamusal ve özneler arası dolayım aracılığıyla yapılmış olan pozitif yasalar, hukukun bu evrensel ilkesine uygun olmak zorundadırlar. Bu nedenle Kant, sadece bir yasallık teorisi, yani pozitif yasaların zorlayıcılığıyla tesis edilebilecek bir "düzen"den değil, bir arada yaşam pratiği içerisinde özneler arası dolayım ile biçimlenecek dinamik bir adalet ilkesinin evrenselleştiricilik testine tabi bir kamusal eylemin düzenleyiciliğinden bahseder.

Kuşkusuz Kant'ın hukuk öğretisine ve hukukun pozitif yasalarına, bunların dayanacları biçimsel niteliklere dair incelemesi de hukukun otonomisi, üstünlüğü ve bağımsızlığı ilkelerini temellendirmeye ilişkin modern kaygının bir ürünüdür. Fakat hukukun üstünlüğü ve bağımsızlığı, Kant için doğuştan insanlara ait olan özgürlüğün korunması amacıyla kaynaklanır. Bu yüzden hukukun, pozitif yasaların ve zorlayıcı tedbirlerin amacı, özgürlüklerin bir arada var olabilmelerinin tesisidir, mevcut hukuksal yapının devamı değil. Aydınlanma ve ebedi bir barış durumuna ulaşmanın yolunu betimlerken Kant, çatışmaları giderecek bir rasyonel hukuk durumunun yokluğu olarak tanımladığı savaş ve çatışmaların giderilmesi için hukuksal bir yargılama merciinin gerekli olduğunu vurgular. Bu hukuksal merciye, aslında ebedi bir barış durumuna ulaşmanın rasyonel, a priori ilkelere dayanan bir hukuksal durumun gerekliliğine işaret ederken, bu hukuksal duruma ulaşılincaya kadar ortaya çıkan hukuksal durum denemelerinin her birinin eksikli olacağını, bu yüzden ebedi barışa yönelik sürekli aklın kamusal kullanımı, eleştiri aracılığıyla her hukuksal yapının hedefe ulaşmak için yenilenmesi ve evrenselliğinin test edilmesi gerekliliğini de vurgular. Dolayısıyla Kant için hukuksal her durum ve yapılanma, ebedi barışa ulaşılincaya kadar yenilenmesi, yurttaşlar tarafından eleştirilmesi ve denetlenmesi gereken tikel durumdur. O halde hukuk durumunun ve hukuksal bir yasallık durumunun tesisi ve devamı, Kant için bir sonuç değil, evrensel ebedi barışa ulaşabilmenin uğraklarından biri olarak görülmeli ve hukuk, kendi yapısının korunmasından çok bu yapının ebedi barışa hizmet edip etmediğine göre denetlenmelidir. Bu da, hukuksal durumun bağımsızlığı ve üstünlüğünün vurgulanmasıyla birlikte, hukukun bir amaç olarak değil, eğer araçsallaşacaksa, ebedi barışa ulaşmakta bir araç olarak görülmesi gereğini açığa çıkarır. Hukuka yönelik bu araçsallık vurgusu, kuşkusuz Kantçı ebedi barış idesine ulaşmadaki konumlandırmadan dolayı hukukun kötü politikaların aracı olması eleştirilerinden de kendini korumasına zemin hazırlayabilir. Çünkü aslında söz konusu olan, hukukun bir şeye araç olması değil, hukuku hukuk yapacak şeyin onun evrensel barışa açılma kapasitesi olduğudur.

Fakat yine de Kantçı hukuk öğretisinin kavramsal çerçevesi içerisinde kalmakta ısrar etmek, mevcut hukuksal sorunlarımızı değerlendirmekte ve çözümlenmekte yetersiz bir yöntemdir. Çağımız sorunlarını değerlendirirken Kantçı hukuk öğretisinin temellerini yeni durumlara, olaylara, ihtiyaçlara ve çağa uygun olarak yeniden okumak

gerekir. Nitekim modern hukuk kavramsallaştırması, özellikle yeni toplumsal, kültürel, politik taleplere karşılık verememekle ve dinamiğini kaybetmekle eleştirilirken, bu eleştiri sadece pozitif yasaların revizyonunun veya yeni durumlara uyarlanmasının tartışılmasının ötesinde, modern hukukun hak, özgürlük, adalet, eşitlik ve en önemlisi evrensel insan hakları tanımlamalarına dair hem teorik hem de pratik bir yeniden değerlendirme ihtiyacını ortaya çıkarır. Zira Kant'ın insanların doğuştan tek hakkı olarak gördüğü dışsal özgürlük hakkı, ikinci ve üçüncü kuşak insan hakları kavramsallaştırmalarını içermez. Bu nedenle Kant'ın temel insan hakkı kavramına yaptığı vurgunun genişletilmesi ihtiyacı doğmaktadır. Aynı zamanda Kant'ın dışsal özgürlüklerinin korunması ve sınırlandırılması bakımından ilişkilendirdiği yurttaşlar arası hukuksal durumun karakteri, artık sadece mülkiyetin değil, kültürel, toplumsal, yaşamsal farklılıkların ve çeşitliliğin de hesaba katılması gereken heterojen bir yapıdadır.

Yine Kant'ın çağımız küresel ekonomik ve politik güç ilişkilerinin dayandığı ilkeleri öngöremediği, onun sınır komşusu devletler ve topluluklar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk idesi düşündüğünü teslim etmeliyiz. Nitekim Kant'ın, kapitalist küresel ekonomik ve politik paradigmanın, kendi değerlerini evrensel olarak sunarak bu değerleri kabul ettirme adına giriştiği işgallerden haberi olamazdı. Örneğin evrensel insan haklarının ve çağımızdaki eleştirisinin özellikle kendi tikel amaçlarının peşindeki politikaların, evrensel insan hakları kavramını bu amaçlara evrensellik maskesi sağladığı yönünde olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Benzer biçimde evrensel ebedi barış kavramsallaştırmasının cisimleştiği Birleşmiş Milletler gibi organizasyonların da yapısına ve karakterine baktığımızda, demokratik bir yapılanmanın ve uluslar üstü bir barış dengesinin mi, yoksa bozuk bir güç dengesinin mi uygulayıcısı olduğu tartışılmalıdır. Aynı zamanda Uluslararası Adalet Divanı'nın veya Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin dava açma yetkisi olmayan, bağlayıcı kararlar alamayan yapısının içerdiği ve kurumsallaşmakta ortaya çıkan sorunlar tartışılmaktadır. Bu sorunlar evrensellik, hak, özgürlük, eşitlik, adalet ve insan hakları kavramlarının ve bu kavramların oluşturduğu hukuk kavramsallaştırmasının eleştirisini elbette ki gerektirir. Belki de hukuk felsefesinin veya politikanın karşı karşıya kaldığı mevcut en önemli meydan okumalardan birinin, modern hukuk ve politika anlayışı ile birlikte yurttaşlık tanımının ve demokrasi ilkesinin yeniden düşünülmesi ihtiyacı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- Baynes, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism*, New York, State University of New York, 1992.
- Dodson, Kevin E., "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre", *Political Theory*, 25/1. 1997.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, translated by, Marshall Farrier, New York, State University of New York, 1992.
- Kant, I, "Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", Nejat Bozkurt (derleyen ve çeviren), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

- Kant, I., "Aydınlanma Nedir Sorusuna Bir Cevap", Kant'ın Seçme Yazıları, derleyen: N. Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.
- Kant, I., *Metaphysics of Morals*, translation: Mary Gregor, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Kersting, Wolfgang "Politics, Freedom and Order", *The Cambridge Companion to Kant*, içerisinde, edited by Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 1992.
- Patterson, Dennis, *A Companion To Philosophy Of Law And Legal Theory*, Blackwell Publishing, 1996.
- Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy*, Harvard University Press, 1982.

From Moral Subject to Citizen: Evolution of the Subject in Kant's Practical Philosophy

MURAT SATICI

Abstract: *In this essay, we will focus on the conception of “legal subject” that is the one of the main issues of modern philosophy of law. In moderns philosophy of law, the main starting point has been describing legal subject of the modern law and the description of its moral and legal character. That’s why the issue about it has started with moral field included the question of “how people live together morally”. And this discussion has continued to legal field with the question of “how people live together normatively”. Both discussion is base on the conceptions of the freedom, equality, autonomy, rights and legal and political participation which are always main principles of both moral and law. From this moment Immanuel Kant’s practical philosophy is of the great significant in terms of the discussion. Because Kant established the main principles of law in moral ground and he discussed on the conceptions of freedom, universality and right in this context. That’s why we attempt to seek the main conceptions of moral and law which were took into consideration by Kant. This attempt will assist us to see modern characters of legal subject and to understand the modern law and politics which has been criticised by contemporary theory of law and politics which also included the criticism of democracy.*

Keywords: *Subject, Individual, Citizenship, Freedom, Equality, Law.*

Cebri veya Mecburi Çalıştırmaya İlişkin Sözleşme (No: 29)

İNSAN HAKLARI KİTAPLIĞI

ILO Kabul Tarihi: 6 Haziran 1930

Kanun Tarih ve Sayısı: 23 Ocak 1998 / 4333

Resmi Gazete Yayın Tarihi ve Sayısı: 27 Ocak 1998 / 23243

Bakanlar Kurulu Kararı Tarih ve Sayısı: 25 Mayıs 1998 / 98 - 11225

Resmi Gazete Yayın Tarihi ve Sayısı: 23 Haziran 1998 / 23381

Önsöz

Uluslararası Çalışma Örgütü Yönetim Kurulu'nun vaki daveti üzerine 10 Haziran 1930 tarihinde Cenevre'de 14 üncü toplantısını yapan Uluslararası Çalışma Örgütü Genel Konferansı,

Toplantı gündeminin 1'inci maddesine dahil bulunan cebri veya mecburi çalıştırma konusundaki bazı tekliflerin kabulüne ve,

Bu tekliflerin Uluslararası bir Sözleşme şeklini almasına karar verdikten sonra,

Uluslararası Çalışma Örgütü'nün üyeleri tarafından Uluslararası Çalışma Örgütü'nün statüsü hükümleri gereğince onanmak üzere cebri çalıştırmaya müteallik 1930 tarihli Sözleşme adını taşıyacak olan aşağıdaki Sözleşmeyi bugünkü Yirmisekiz Haziran bin dokuz yüz otuz tarihinde kabul eder.

MADDE 1

1. Uluslararası Çalışma Örgütü'nün bu Sözleşme'yi onaylayan her üyesi mümkün olduğu kadar kısa bir sürede her ne şekil altında olursa olsun cebri veya mecburi çalıştırmanın kaldırılmasını taahhüt eder.

2. Cebri veya mecburi çalıştırmanın tamamen kaldırılması amacıyla, cebri veya mecburi çalıştırmaya, geçici bir müddet için, sadece kamu yararı ve istisnai önlem olarak aşağıdaki maddelerde belirtilen şartlarda ve garantilerle başvurulabilir.

3. Bu Sözleşmenin yürürlüğe girmesinden itibaren beş senelik bir sürenin sonunda ve Uluslararası Çalışma Örgütü Yönetim kurulunun aşağıdaki 31 inci maddede ön-

görülen raporunu hazırlaması sırasında Uluslararası Çalışma Örgütü her ne şekilde altında olursa olsun yeni bir geçiş süresi tanınmaksızın cebri veya mecburi çalıştırmanın kaldırılması ihtimalini tetkik edecek ve Konferans gündemine bu konunun alınıp alınmaması hususuna karar verecektir.

MADDE 2

1. Bu Sözleşmenin amaçları için, “Cebri veya Mecburi Çalıştırma” ifadesi herhangi bir kişinin ceza tehdidi altında ve bu kişinin tam isteği olmadan mecbur edildiği tüm iş veya hizmetleri ifade eder.

2. Ancak “Cebri veya Mecburi Çalıştırma” ifadesi bu Sözleşme bağlamında aşağıdakileri kapsamaz:

- a. Mecburi askerlik hizmeti hakkındaki kanunlar gereğince mecbur tutulan ve sadece askeri bir mahiyet taşıyan işlere hasredilen bir çalışma veya hizmet;
- b. Bizzat kendi kendini yöneten bir memleketin vatandaşlarının olağan kamu hizmeti yükümlülüklerinin bir parçasını teşkil eden bir iş veya hizmet,
- c. Çalışma veya hizmetin bir kamu makamının nezaret ve kontrolü altında icra edilmesi ve söz konusu ferdin özel kişilerin, şirketlerin veya özel-tüzel kişilerin hizmetine bırakılmaması veya verilmemesi şartıyla, bir mahkemenin verdiği mahkumiyet kararının sonucu olarak yapmaya mecbur edildiği bir iş veya hizmet;
- d. Olağanüstü hallerde, yani harp, felaketler veya yangın, su baskını, açlık, yer sarsıntıları, salgın hastalıklar ve şiddetli hayvan salgınları; hayvanların ve mahsule zarar veren böcek veya parazitlerin hastalık yaymaları durumunda ve genel olarak halkın bütününün veya bir kısmının normal yaşama şartlarını veya hayatını tehlikeye koyan tehlikeli veya zarar verici her türlü şartlarda yapılması mecburi bir iş veya hizmet;
- e. Küçük çaplı toplumsal hizmetler, yani toplum fertleri tarafından doğrudan doğruya toplum menfaatine yapılan işler, bizzat toplumun fertleri veya doğrudan doğruya temsilcilerinin bu çalışmaların gerekli olduğunu beyan etmeleri hakkının tanınması şartıyla toplum üyelerine düşen olağan kamu hizmeti mükellefiyetleri olarak mütealaa edilecektir.

MADDE 3

Bu Sözleşmenin uygulanmasında “Yetkili Makamlar” tabiri ya metropoliten makamlarını, ya da ilgili ülkelerin en üst merkezi makamlarını ifade edecektir.

MADDE 4

1. Yetkili makamlar özel kişiler, şirketler veya özel tüzel kişiler menfaatine cebri veya mecburi çalıştırmayı empoze etmeyecekler veya empoze edilmesine izin vermeyeceklerdir.

2. Özel kişiler şirketler veya özel tüzel kişiler menfaatine böyle bir cebri veya mecburi çalıştırma şekli, bir üye tarafından işbu Sözleşmenin onaylanması Uluslararası Çalışma Örgütü tarafından tescil edildiği tarihte mevcut olduğu takdirde, bu üye

kendisi için bu Sözleşme'nin yürürlüğe girdiği tarihten itibaren sözkonusu cebri veya mecburi çalıştırmayı tamamen kaldıracaktır.

MADDE 5

1. Özel şahıslara, şirketlere ve özel-tüzel kişilere tanınan hiç bir imtiyaz, bu özel şahıs, şirket ve özel-tüzel kişilerin kullandıkları yada ticaretini yaptıkları ürünlerin üretilmesi veya toplanması için cebri veya mecburi çalıştırma imkanını hiç bir şekilde vermeyecektir.

2. Cebri veya mecburi çalıştırma imkanı veren hükümler ihtiva eden imtiyazlar mevcut olduğu takdirde, söz konusu hükümler işbu Sözleşmenin 1 inci maddesine uygunluk sağlaması için mümkün olan süratle feshedilecektir.

MADDE 6

İdarenin memurları, sorumlu oldukları halkı görevleri gereği herhangi bir şekilde çalıştırmaya teşvik etme durumunda kalmaları halinde dahi, bu halka özel şahıslar şirketler veya özel-tüzel kişiler için çalışmaları için ferden yada toplu olarak baskıda bulunmayacaklardır.

MADDE 7

1. İdari görevler icra etmeyen şefler, cebri veya mecburi çalıştırmaya başvurmayacaklardır.

2. İdari görevler icra eden şefler, yetkili makamların kati müsaadesiyle, bu Sözleşmenin 10 uncu maddesinde öngörülen şartlarda cebri veya mecburi çalıştırmaya başvurabilirler.

3. Kanunen tanınan ve herhangi bir şekil altında yeterli ücret alamayan şefler, ilgili yönetmeliklere uyulması ve istismarı önleyecek tüm gerekli tedbirlerin alınması şartıyla, kişisel hizmetlerden yararlanabilirler.

MADDE 8

1. Cebri veya mecburi çalıştırmaya müracaat edilmesi hususundaki her bir kararın sorumluluğu ilgili ülkenin üst sivil makamlarına düşecektir.

2. Ancak, bu makamlar üst mahalli makamlara işçilerin daimi oturma mahallinden uzaklaşmalarına mahal vermeyecek şekilde, cebri veya mecburi çalıştırma yetkisi verebilirler. Bu makamlar işbu Sözleşmenin 23 üncü maddesinde öngörülen yönetmelikle belirtilen müddetler ve şartlara tabi olacak şekilde görevlerinin icrasından idarenin memurlarının yer değiştirmesi ve idari materyalin nakli bahis konusu olduğu takdirde işçilerin normal ikamet mahalli haricinde icraatta bulunmaları için cebri veya mecburi çalıştırma konulması hususunda üst mahalli makamlara da yetki verebilirler.

MADDE 9

Bu Sözleşmenin 10 uncu maddesinde belirtilen aksi hükümler hariç, cebri veya mecburi çalıştırma koyma hakkına haiz herhangi bir makam önce;

- a. Verilecek hizmetin onu icra etmesi talep edilen toplum için önemli ve doğrudan doğruya toplum menfaatine olduğuna,
- b. Bu hizmet veya işin halihazır veya yakın gelecek zarurete haiz olduğuna;
- c. İlgili ülkede benzeri iş veya hizmetler için geçerli olanlardan düşük olmayan ücret ve çalışma şartları önerilmesine rağmen bu hizmetin yerine getirilmesi veya işin yapılması için gönüllü iş gücü temini mümkün olmadığına;ve
- d. İş veya hizmetin, mevcut işgücü ve onun söz konusu işi yapma kabiliyeti göz önüne alınarak, söz konusu halka çok ağır bir yük teşkil etmediğine kani olduğu takdirde ancak bu çalıştırma şekline müsaade etmelidir.

MADDE 10

1. Vergi olarak talep edilen cebri veya mecburi çalıştırma ve idare görevleri icra eden şefler tarafından kamu menfaatine çalışmalar için konulan cebri veya mecburi çalıştırma tedricen kaldırılacaktır.
2. Bu kaldırmayı beklerken, vergi olarak cebri veya mecburi çalıştırma talep edildiği veya kamu menfaatine çalışmalar için idari görevleri icra eden şefler tarafından cebri veya mecburi çalıştırma konulduğu takdirde ilgili makamlar ilk önce:
 - a. Yapılacak iş veya verilecek hizmetin onu icra etmesi talep edilen toplum için önemli ve doğrudan doğruya toplum menfaatine olduğuna;
 - b. Bu hizmet veya işin halihazır veya kaçınılmaz olarak yakında doğacak bir ihtiyacı karşıladığına
 - c. İş veya hizmetin mevcut iş gücü ve onun söz konusu işi yapma kabiliyeti göz önüne alınarak, söz konusu halka çok ağır bir yük teşkil etmediğine;
 - d. Bu iş veya hizmetin icrasının işçileri daimi ikametgahlarının olduğu mahalden uzaklaştırmaya mecbur etmeyeceğine;
 - e. Bir iş veya hizmetin icrasının dinin, sosyal yaşamın, veya tarımın icaplarıyla uyumlu yönlendirileceğine kani olmalıdırlar.

MADDE 11

1. Sadece 18'den yukarı ve 45'den aşağı yaşlarda bulunan sağlam yetişkin erkekler cebri veya mecburi çalıştırmaya tabi olabilirler. Bu sözleşmenin 10 uncu maddesinde öngörülen iş türleri hariç, aşağıdaki tedbirler ve şartlar dikkate alınmalıdır.
 - a. Mümkün olan her halükarda, konulan işi yapacak ilgililerin bulaşıcı bir hastalığının olmadığı, bedeni kabiliyetlerinin yapılacak iş ve icra edileceği şartlara uygunluğunun idarece tayin edilen bir doktor tarafından önceden tesbit edilmesi.
 - b. Öğretmenler öğrenciler ve genel olarak idari personelin muaf tutulması;
 - c. Her toplumda aileyi ve sosyal yaşam için zorunlu yetişkin ve sağlam erkek miktarının bırakılması
 - d. Karı-koca ve aile bağlarına saygı gösterilmesi,

2. Yukarıdaki paragrafın (c) altparagrafının uygulamasında, bu Sözleşmenin 23 üncü maddesinde öngörülen düzenlemeler, belirli sayıda nüfustan bir seferde alınabilecek daimi nüfusun erkek ve sağlam fert nisbetini tesbit eder, ancak bu nisbet hiç bir şekilde bu nüfusun %25 ini geçemez. Bu nisbeti tesbit ederken yetkili makamlar nüfus yoğunluğunu bu nüfusun sosyal ve fiziki kalkınmışlığını, mahallinde ve kendi hesaplarına ilgililer tarafından icra edilecek işlerin durumunu ve yılın hangi devresinde olacağını dikkate almalıdırlar; ve genel olarak ilgili toplumun normal yaşamının iktisadi ve sosyal ihtiyaçlarına saygı göstermelidirler.

MADDE 12

1. Herhangi bir ferdin muhtelif şekiller altında cebri veya mecburi çalıştırmaya maruz kalabileceği azami müddet, 12 aylık bir sürede, işyerine gitmek ve oradan gelmek için geçen gerekli yolculuk günleri de dahil olmak üzere 60 günü geçemez.
2. Cebri veya mecburi çalıştırmaya maruz kalan her işçiye icra ettiği cebri veya mecburi çalışma müddetlerini gösteren bir sertifika verilecektir.

MADDE 13

1. Cebri veya mecburi çalıştırılmaya maruz kalan her şahsın normal çalışma saatleri gönüllü çalışma için ayrılan saatlerle aynı olmalı ve cebri veya mecburi çalıştırılma esnasında normal süre içinde icra edilen çalışma saatleri gönüllü çalışmaların fazla çalışma saatleri için öngörülen nisbetlere eşit nisbetlerde ücretlendirilmelidir.
2. Herhangi bir şekil altında cebri veya mecburi çalıştırılmaya maruz kalan bütün şahıslara haftada bir dinlenme günü verilmelidir ve bu gün mümkün olduğu ölçüde söz konusu memleketin veya bölgenin örf ve adetlerine göre hasredilen güne tesadüf ettirilmelidir.

MADDE 14

1. Bu Sözleşme'nin 10 uncu maddesinde öngörülen cebri veya mecburi çalıştırma haricinde, ne şekilde olursa olsun, cebri veya mecburi çalıştırmanın ücreti nakit olarak ödenmeli ve bu ücret aynı tür işler için işçilerin istihdam edildikleri bölgede yürürlükte olanlardan ve ne de işçilerin işe alındıkları bölgede yürürlükte olanlardan daha aşağı olmamalıdır.
2. İdari vecibelerinin icrasında şefler tarafından konulan çalıştırılma halinde mümkün olan en kısa sürede, ücretlerin ödenmesinin önceki paragrafta öngörülen şartlarda yerine getirilmesi uygulamasına geçilecektir.
3. Ücretler, kabile şefine veya başka herhangi bir makama değil, her işçiye ferden ödenmelidir.
4. İşyerine gidiş ve gelişler için geçen yolculuk günleri ücretlerin ödenmesinde iş günü olarak kabul edilmelidir.
5. Bu madde, işçiye verilen ücretten işçinin mutad olan günlük yiyeceğinin karşılığı kesilecektir şeklinde anlaşılmalıdır; ama ücretlerden mükellefiyetlerinin yerine getirilmesi, işlerinin özel şartları dolayısıyla işlerine devam etmelerini sağlamak için

işçilere verilen özel yemek, elbise ve lojman, ve ne de alet temini gayesiyle hiç bir kesinti yapılmaz.

MADDE 15

1. İşten hasıl olan kazaların veya hastalıkların tanzimi ile ilgili kanun ve yönetmelikler ve ilgili ülkede yürürlükte olan ölen veya malul işçilerin bakmakla yükümlü oldukları kimselere tazminat verilmesini öngören kanun ve yönetmelikler serbest çalışan işçilerle aynı şartlarda cebren veya mecburi çalıştırmaya tabi olan şahıslara da aynı şekilde uygulanacaktır.

2. Bir işçiyi cebri veya mecburi bir işte istihdam eden bir makam her halükarda çalışmadan hasıl olan bir kaza veya hastalık işçinin kısmen veya tamamen kendi ihtiyaçlarını karşılamasına mani olursa söz konusu işçinin maişetini sağlamakla mükellef olacaktır. Bu makam, işten hasıl olan işgörmezlik veya ölüm halinde adı geçen işçinin fiilen bakmakla yükümlü olduğu kimsenin bakımını sağlamak için tedbirler almakla da yükümlü olmalıdır.

MADDE 16

1. Cebri veya mecburi çalıştırmaya tabi olan kimseler, istisnai zaruret halleri hariç, yiyecek ve iklim şartları alıştıkları şartlardan sağlıklarına zarar verecek ölçüde farklı bölgelere nakledilmemelidir.

2. Bu işçilerin şartlara alışması ve sağlıklarının korunması için gerekli hijyen ve barınma ile ilgili tedbirlerin sıkı bir şekilde alınmamış olması halinde bu işçilerin nakillerine izin verilmeyecektir.

3. Böyle bir nakil zorunlu olduğu takdirde işçilerin yeni gıda ve iklim şartlarına tedricen intibakını sağlayan tedbirler yetkili tıbbi servisin mütealasından sonra kabul edilmelidir.

4. Bu işçilerin alışkın olmadıkları devamlı bir işi yapmalarının talep edilmesi halinde, onların bu nevi bir işe intibaklarının özellikle tedrici eğitim çalışma saatleri sağlanması ve ara dinlenmelerinin tanzimi ve gerekli olan istirahat veya günlük iaşenin arttırılması veya iyileştirilmesi hususunda tedbirler alınmalıdır.

MADDE 17

İşçilerin uzun bir müddet işyerinde kalmalarını mecbur eden inşaat ve bakım işleri için cebri veya mecburi çalıştırmaya başvurulmasına müsaade etmeden önce yetkili makamlar aşağıdaki hususlardan emin olmalıdırlar.

1. İşçilerin sağlığının korunması ve onlara gerekli her türlü tıbbi bakımın deruhte edilmesi ve özellikle:

- a. Bu işçilerin işe başlamadan evvel ve çalışma süresince belirli aralıklarla doktor tetkikinden geçirilmesi;
- b. Bütün ihtiyaçları karşılamak için gerekli materyal, hastaneler, hasta bakıcılar, dispanserler ve yeterli sağlık personelinin varolması ve,
- c. İşyerlerindeki sıhhi şartların, işçilerin su, yiyecek, içecek maddelerinin temin

edilmesi ve işyerinin mutfak materyali ile techizinin iyi bir şekilde sağlanması ve gerektiğinde de lojman ve kıyafet yardımının tatminkar durumda olması;

2. İşçinin isteği veya rızası üzerine, emin bir usulle işçinin ücretinin bir kısmının işçi ailesinin geçiminin sağlanması için uygun tedbirler alınmalıdır;
3. İşçilerin çalışma mahalline gidiş gelişleri yol masrafları ve sorumluluğu idarece sağlanmalıdır ve idare mevcut bütün nakliyat vasıtalarından mümkün olduğu kadar geniş ölçüde faydalanarak bu yolculukları kolaylaştırmalıdır.
4. Belirli bir süre iş göremezliğe sebebiyet veren iş kazası veya hastalık halinde işçinin kendi memleketine dönmesiyle ilgili masrafları idare tarafından karşılanmalıdır.
5. Cebri veya mecburi çalışma süresinin hitamında, gönüllü işçi olarak kalmak isteyen her işçiye iki senelik bir müddet zarfında bedava memleketine dönme hakkını kaybetmeden bu isteğini yerine getirmesine izin verilir.

MADDE 18

1. Hamal veya kayıkçıların işi gibi, şahısların veya malların taşınması için baş vurulan cebri veya mecburi çalıştırma mümkün olduğu kadar kısa bir sürede kaldırılmalıdır. Yetkili makamlar bu sırada, özellikle şu hususları tesbit eden yönetmelikleri yayımlamalıdır:

- a. Bu çalıştırmanın sadece idare memurlarının görevleri sırasındaki yer değiştirmeleri veya hükümet kurumlarının nakli veya mutlaka acil bir zorunluluk halinde diğer şahısların ve memurların nakli için kullanılması mükellefiyeti,
- b. Bu işte kullanılacak işçilerin bu işte bedenen uygun olduğu, mümkün olan yerlerde önceden bir doktor muayenesiyle belgelendirme mükellefiyeti; Böyle bir muayenenin mümkün olmadığı hallerde bu işgücünü istihdam eden şahsın, istihdam edilen işçilerin istenilen bedeni kabiliyete haiz oldukları ve bulaşıcı bir hastalıktan muzdarip olmadıklarından emin olma mükellefiyeti;
- c. İşçiler tarafından taşınacak azami yük;
- d. Bu işçilerin oturdukları mahalden götürülecekleri azami mesafe;
- e. Dönüş yolculuk günleri de dahil olmak üzere, bu işçilerin mecbur tutuldukları aylık veya başka bir müddet için görevlendirilebilecekleri azami gün sayısı;
- f. Cebri veya mecburi çalıştırmanın bu şeklini talep etme hakkına sahip kimseler ve onların cebri çalıştırmaya ne ölçüde müracaat etme haklarının olduğu.

2. Önceki paragrafın (c), (d) ve (e) harfleri altında bahis konusu olan üst sınırları tesbit ederken yetkili makamlar, dikkate alınacak muhtelif faktörleri, özellikle işçilerin toplandığı nüfusun bedensel kabiliyetini, katedilecek yolun mahiyetini ve iklim şartlarını dikkate almalıdırlar.

3. Yetkili makam ayrıca bu taşıyıcı işçilerin normal günlük seyahatlerinin ortalama 8 saatlik bir iş gününe tekabül eden bir mesafeden daha fazla olmamasını teminen gerekli düzenlemeleri yapacaktır.

Bu düzenlemelerle esas olarak sadece taşınacak ağırlık ve katedilecek mesafe değil, aynı zamanda yolun mahiyeti, mevsim ve diğer tüm unsurlar ve günlük normal seyahatleri aşan seyahatlerde bunlar için normal saat ücretinden yüksek ücret ödeneceği anlaşılmalıdır.

MADDE 19

1. Yetkili makam cebri ekip biçmeyi sadece açlık veya yiyecek ikmalinde yaşanan yetersizliklere karşı bir önlem olarak ve herhalükarda yiyecek ve ürünün onu üreten insanların veya topluluğun mülkiyetinde kalması koşuluyla izin verebilir.

2. Bu madde, üretimin kanun veya gelenek gereği ortaklık esası üzerinde örgütlendiği ve ürün veya bunun satılmasından elde edilen karın topluluğun mülkiyeti olarak kaldığı yerlerde topluluk üyelerinin topluluk tarafından kanun veya gelenek tarafından talep edilen işlerin topluluk üyeleri tarafından yapılması zorunluluğunu ortadan kaldırır şekilde yorumlanmayacaktır.

MADDE 20

Üyelerinin herhangi biri tarafından işlenmiş suçlar için bir topluluğun tümüne ortak bir ceza uygulanmasını öngören kanunlar cebri veya mecburi çalıştırmayı bir topluluk için bir ceza usulü olarak öngören hükümler içermeyecektir.

MADDE 21

Madenlerde yapılmakta olan yeraltı çalışmaları için cebri veya mecburi çalışmaya başvurulmayacaktır.

MADDE 22

Bu Sözleşme'yi onaylayan ülkelerin Uluslararası Çalışma Örgütü Anayasasının 22inci maddesi hükümleri uyarınca bu Sözleşme hükümlerini hayata geçirmek için aldıkları önlemler hakkında Uluslararası Çalışma Örgütü'ne sunmayı taahhüt ettikleri raporlar, bu ülkede mecburi çalıştırmaya ne ölçüde başvurulduğu, buna ne amaçla gerek görüldüğü, hastalık ve ölüm oranları, ücret ödeme metodları ve ücret tarifesi ve konuyla ilgili olabilecek diğer bilgiler konusunda mümkün olduğunca ayrıntı içerecektir.

MADDE 23

1. Söz konusu Sözleşme hükümlerini yerine getirmek için yetkili makamlar cebri veya mecburi çalıştırmanın kullanımına ilişkin tam ve vazıh yönetmelikleri yayımlayacaklardır.

2. Bu yönetmelikler, özellikle cebri veya mecburi çalışmaya tabi kılınan her şahsa, çalışma koşullarıyla ilgili şikayetlerini yetkililere iletmesini mümkün kılacak ve bu şikayetlerinin incelenip değerlendirilmesini güvence altına alan kurallar ihtiva edecektir.

MADDE 24

Cebri veya mecburi çalıştırmayı düzenleyen yönetmeliklerin sıkı bir şekilde uygulanmasını teminen, ya gönüllü çalışmanın teftişi için tesis edilmiş mevcut bir iş teftişi

kurulunun görevleri cebri veya mecburi çalışmayı da kapsayacak şekilde genişletilecek, yada bunu başka yollarla sağlayacak uygun tedbirler her halükarda alınacaktır. Cebri veya mecburi çalıştırmaya tabi kılınan kişilerin bu yönetmelikler hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlayacak tedbirler de alınacaktır.

MADDE 25

Cebri veya mecburi çalıştırmanın kanuna aykırı olarak geliştirilmesi bir suç olarak cezalandırılacak ve bu Sözleşme'yi onaylayan her üye kanunca getirdiği müeyyidelerin gerçekten etkili ve tam olarak uygulanmasının sağlanmasıyla yükümlü olacaktır.

MADDE 26

1. Bu Sözleşmeyi onaylayan Uluslararası Çalışma Örgütü'nün her üyesi, bu Sözleşmeyi egemenlik, yargı yetkisi, himaye, hükmetme, vesayet veya otoritesi altında olan topraklarda, iç hukukuna ait konulardaki yükümlülüklerini de yerine getirme hakkına sahip olarak, uygulamayı taahhüt eder. Bununla beraber eğer bu üye Uluslararası Çalışma Teşkilatı Anayasası'nın 35inci maddesinin hükümlerinden yararlanmak isterse; onaylamasına aşağıdaki bölgeleri tanıtan bir beyanı eklemek zorunda olacaktır.

- a. İşbu Sözleşme hükümlerini herhangi bir değişiklik olmadan uygulamayı planladığı yerler;
- b. İşbu Sözleşme hükümlerini değişikliklerle uygulamayı planladığı yerler, bu durumda bu değişiklikler de beyana eklenecektir;
- c. Hakkında kararı saklı tuttuğu yerler.

2. Yukarıda mezkur beyan onay işleminin ayrılmaz bir parçası olacak ve aynı geçerliliğe haiz olacaktır. Böyle bir beyanı kaleme alan her üye yapacağı yeni bir beyan ile bu maddenin (2) ve (3) üncü alt paragrafları gereğince, ilk beyanındaki çekinceleri tamamen veya kısmen iptal etme hakkına sahip olacaktır.

MADDE 27

Bu Sözleşme'nin resmi onay belgeleri Uluslararası Çalışma Örgütü Genel Müdürüne gönderilecek ve onun tarafından tescil edilecektir.

MADDE 28

1. Bu Sözleşme, ancak onay belgeleri Genel müdür tarafından tescil edilmiş olan Uluslararası Çalışma Örgütü üyelerini bağlayacaktır.
2. Bu Sözleşme iki üyenin onay belgesi Genel Müdür tarafından tescil edildiği tarihten on iki ay sonra yürürlüğe girecektir.
3. Daha sonra bu Sözleşme, onu onaylayan her üye için onay belgesi tescil edildiği tarihten on iki ay sonra yürürlüğe girecektir.

MADDE 29

1. Uluslararası Çalışma Örgütü Genel Müdürü Uluslararası Çalışma Örgütü'nün tüm üyelerini kendisine örgüt üyeleri tarafından bildirilen tüm onay ve fesihlerden haberdar kılacaktır.

2. Genel müdür, kendisine ikinci onayın bildirilmesinden sonra Sözleşme'nin yürürlüğe giriş tarihini örgüt üyelerinin dikkatine getirecektir.

MADDE 30

1. Bu Sözleşme'yi onaylayan her üye Sözleşme'nin ilk olarak yürürlüğe girdiği tarihten itibaren on yıllık bir sürenin sonunda Uluslararası Çalışma Örgütü Genel Müdürü'ne göndereceği ve Genel Müdür tarafından tescil edilecek bir bildiri ile Sözleşme'yi feshedebilir. Fesih, tescil edildiği tarihten itibaren bir yıl sonra muteber olur.

2. Bu Sözleşme'yi onaylamış olup da, onu, bundan evvelki fıkrada sözü edilen on yıllık devrenin bitiminden itibaren bir yıl zarfında bu madde de öngörüldüğü şekilde feshetmek hakkını kullanmayan her üye yeniden 5 yıllık bir müddet için bağlanmış olacak ve bundan sonra bu Sözleşme'yi, her 5 yıllık devre bitince, bu maddede öngörülen şartlar içinde feshedebilecektir.

MADDE 31

Uluslararası Çalışma Örgütü Yönetim Kurulu, gerekli gördüğü zaman bu Sözleşme'nin uygulanması hakkındaki bir raporu Genel Konferansa sunacak ve Sözleşme'nin tamamen veya kısmen değiştirilmesi konusunun konferans gündemine alınması gereği hakkında karar verecektir.

MADDE 32

1. Konferansın bu Sözleşme'yi tamamen veya kısmen değiştiren yeni bir Sözleşme kabul etmesi halinde:

a. Tadil edici yeni Sözleşme'nin bir üye tarafından onanması keyfiyeti, yukarıdaki 3üncü madde nazara alınmaksızın ve tadil edici yeni Sözleşme yürürlüğe girmiş olmak kayıtlarıyla, bu Sözleşme'nin derhal ve kendiliğinden feshini gerektirecektir.

b. Tadil edici yeni Sözleşmenin yürürlüğe girmesi tarihinden itibaren bu Sözleşme üyelerin onaylanmasına artık açık bulundurulmayacaktır.

2. Bu Sözleşme, onu onayıp da tadil edici Sözleşmeyi onaylamamış bulunan üyeler için, herhalde şimdiki şekil ve içeriğiyle geçerli olmakta devam edecektir.

MADDE 33

Bu Sözleşmenin Fransızca ve İngilizce metinleri aynı derecede geçerlidir.

Kaynak: TBMM

Convention Concerning Forced or Compulsory Labour (No. 29)

HUMAN RIGHTS LIBRARY

Adoption: Geneva, 14th ILC session - 28 Jun 1930.

Entry into force: 01 May 1932.

Status: Up-to-date instrument (Fundamental Convention).

Preamble

The General Conference of the International Labour Organisation,

Having been convened at Geneva by the Governing Body of the International Labour Office, and having met in its Fourteenth Session on 10 June 1930, and

Having decided upon the adoption of certain proposals with regard to forced or compulsory labour, which is included in the first item on the agenda of the Session, and

Having determined that these proposals shall take the form of an international Convention,

adopts this twenty-eighth day of June of the year one thousand nine hundred and thirty the following Convention, which may be cited as the Forced Labour Convention, 1930, for ratification by the Members of the International Labour Organisation in accordance with the provisions of the Constitution of the International Labour Organisation:

ARTICLE 1

1. Each Member of the International Labour Organisation which ratifies this Convention undertakes to suppress the use of forced or compulsory labour in all its forms within the shortest possible period.
2. With a view to this complete suppression, recourse to forced or compulsory labour may be had, during the transitional period, for public purposes only and as an

exceptional measure, subject to the conditions and guarantees hereinafter provided.

3. At the expiration of a period of five years after the coming into force of this Convention, and when the Governing Body of the International Labour Office prepares the report provided for in Article 31 below, the said Governing Body shall consider the possibility of the suppression of forced or compulsory labour in all its forms without a further transitional period and the desirability of placing this question on the agenda of the Conference.

ARTICLE 2

1. For the purposes of this Convention the term forced or compulsory labour shall mean all work or service which is exacted from any person under the menace of any penalty and for which the said person has not offered himself voluntarily.

2. Nevertheless, for the purposes of this Convention, the term forced or compulsory labour shall not include--

(a) any work or service exacted in virtue of compulsory military service laws for work of a purely military character;

(b) any work or service which forms part of the normal civic obligations of the citizens of a fully self-governing country;

(c) any work or service exacted from any person as a consequence of a conviction in a court of law, provided that the said work or service is carried out under the supervision and control of a public authority and that the said person is not hired to or placed at the disposal of private individuals, companies or associations;

(d) any work or service exacted in cases of emergency, that is to say, in the event of war or of a calamity or threatened calamity, such as fire, flood, famine, earthquake, violent epidemic or epizootic diseases, invasion by animal, insect or vegetable pests, and in general any circumstance that would endanger the existence or the well-being of the whole or part of the population;

(e) minor communal services of a kind which, being performed by the members of the community in the direct interest of the said community, can therefore be considered as normal civic obligations incumbent upon the members of the community, provided that the members of the community or their direct representatives shall have the right to be consulted in regard to the need for such services.

ARTICLE 3

For the purposes of this Convention the term competent authority shall mean either an authority of the metropolitan country or the highest central authority in the territory concerned.

ARTICLE 4

1. The competent authority shall not impose or permit the imposition of forced or compulsory labour for the benefit of private individuals, companies or associations.

2. Where such forced or compulsory labour for the benefit of private individuals, companies or associations exists at the date on which a Member's ratification of this Convention is registered by the Director-General of the International Labour Office, the Member shall completely suppress such forced or compulsory labour from the date on which this Convention comes into force for that Member.

ARTICLE 5

1. No concession granted to private individuals, companies or associations shall involve any form of forced or compulsory labour for the production or the collection of products which such private individuals, companies or associations utilise or in which they trade.

2. Where concessions exist containing provisions involving such forced or compulsory labour, such provisions shall be rescinded as soon as possible, in order to comply with Article 1 of this Convention.

ARTICLE 6

Officials of the administration, even when they have the duty of encouraging the populations under their charge to engage in some form of labour, shall not put constraint upon the said populations or upon any individual members thereof to work for private individuals, companies or associations.

ARTICLE 7

1. Chiefs who do not exercise administrative functions shall not have recourse to forced or compulsory labour.

2. Chiefs who exercise administrative functions may, with the express permission of the competent authority, have recourse to forced or compulsory labour, subject to the provisions of Article 10 of this Convention.

3. Chiefs who are duly recognised and who do not receive adequate remuneration in other forms may have the enjoyment of personal services, subject to due regulation and provided that all necessary measures are taken to prevent abuses.

ARTICLE 8

1. The responsibility for every decision to have recourse to forced or compulsory labour shall rest with the highest civil authority in the territory concerned.

2. Nevertheless, that authority may delegate powers to the highest local authorities to exact forced or compulsory labour which does not involve the removal of the workers from their place of habitual residence. That authority may also delegate, for such periods and subject to such conditions as may be laid down in the regulations provided for in Article 23 of this Convention, powers to the highest local authorities to exact forced or compulsory labour which involves the removal of the workers from their place of habitual residence for the purpose of facilitating the movement of officials of the administration, when on duty, and for the transport of Government stores.

ARTICLE 9

Except as otherwise provided for in Article 10 of this Convention, any authority competent to exact forced or compulsory labour shall, before deciding to have recourse to such labour, satisfy itself--

- (a) that the work to be done or the service to be rendered is of important direct interest for the community called upon to do work or render the service;
- (b) that the work or service is of present or imminent necessity;
- (c) that it has been impossible to obtain voluntary labour for carrying out the work or rendering the service by the offer of rates of wages and conditions of labour not less favourable than those prevailing in the area concerned for similar work or service; and
- (d) that the work or service will not lay too heavy a burden upon the present population, having regard to the labour available and its capacity to undertake the work.

ARTICLE 10

1. Forced or compulsory labour exacted as a tax and forced or compulsory labour to which recourse is had for the execution of public works by chiefs who exercise administrative functions shall be progressively abolished.

2. Meanwhile, where forced or compulsory labour is exacted as a tax, and where recourse is had to forced or compulsory labour for the execution of public works by chiefs who exercise administrative functions, the authority concerned shall first satisfy itself--

- (a) that the work to be done or the service to be rendered is of important direct interest for the community called upon to do the work or render the service;
- (b) that the work or the service is of present or imminent necessity;
- (c) that the work or service will not lay too heavy a burden upon the present population, having regard to the labour available and its capacity to undertake the work;
- (d) that the work or service will not entail the removal of the workers from their place of habitual residence;
- (e) that the execution of the work or the rendering of the service will be directed in accordance with the exigencies of religion, social life and agriculture.

ARTICLE 11

1. Only adult able-bodied males who are of an apparent age of not less than 18 and not more than 45 years may be called upon for forced or compulsory labour. Except in respect of the kinds of labour provided for in Article 10 of this Convention, the following limitations and conditions shall apply:

- (a) whenever possible prior determination by a medical officer appointed by the administration that the persons concerned are not suffering from any infectious or

contagious disease and that they are physically fit for the work required and for the conditions under which it is to be carried out;

(b) exemption of school teachers and pupils and officials of the administration in general;

(c) the maintenance in each community of the number of adult able-bodied men indispensable for family and social life;

(d) respect for conjugal and family ties.

2. For the purposes of subparagraph (c) of the preceding paragraph, the regulations provided for in Article 23 of this Convention shall fix the proportion of the resident adult able-bodied males who may be taken at any one time for forced or compulsory labour, provided always that this proportion shall in no case exceed 25 per cent. In fixing this proportion the competent authority shall take account of the density of the population, of its social and physical development, of the seasons, and of the work which must be done by the persons concerned on their own behalf in their locality, and, generally, shall have regard to the economic and social necessities of the normal life of the community concerned.

ARTICLE 12

1. The maximum period for which any person may be taken for forced or compulsory labour of all kinds in any one period of twelve months shall not exceed sixty days, including the time spent in going to and from the place of work.

2. Every person from whom forced or compulsory labour is exacted shall be furnished with a certificate indicating the periods of such labour which he has completed.

ARTICLE 13

1. The normal working hours of any person from whom forced or compulsory labour is exacted shall be the same as those prevailing in the case of voluntary labour, and the hours worked in excess of the normal working hours shall be remunerated at the rates prevailing in the case of overtime for voluntary labour.

2. A weekly day of rest shall be granted to all persons from whom forced or compulsory labour of any kind is exacted and this day shall coincide as far as possible with the day fixed by tradition or custom in the territories or regions concerned.

ARTICLE 14

1. With the exception of the forced or compulsory labour provided for in Article 10 of this Convention, forced or compulsory labour of all kinds shall be remunerated in cash at rates not less than those prevailing for similar kinds of work either in the district in which the labour is employed or in the district from which the labour is recruited, whichever may be the higher.

2. In the case of labour to which recourse is had by chiefs in the exercise of their administrative functions, payment of wages in accordance with the provisions of the preceding paragraph shall be introduced as soon as possible.

3. The wages shall be paid to each worker individually and not to his tribal chief or to any other authority.

4. For the purpose of payment of wages the days spent in travelling to and from the place of work shall be counted as working days.

5. Nothing in this Article shall prevent ordinary rations being given as a part of wages, such rations to be at least equivalent in value to the money payment they are taken to represent, but deductions from wages shall not be made either for the payment of taxes or for special food, clothing or accommodation supplied to a worker for the purpose of maintaining him in a fit condition to carry on his work under the special conditions of any employment, or for the supply of tools.

ARTICLE 15

1. Any laws or regulations relating to workmen's compensation for accidents or sickness arising out of the employment of the worker and any laws or regulations providing compensation for the dependants of deceased or incapacitated workers which are or shall be in force in the territory concerned shall be equally applicable to persons from whom forced or compulsory labour is exacted and to voluntary workers.

2. In any case it shall be an obligation on any authority employing any worker on forced or compulsory labour to ensure the subsistence of any such worker who, by accident or sickness arising out of his employment, is rendered wholly or partially incapable of providing for himself, and to take measures to ensure the maintenance of any persons actually dependent upon such a worker in the event of his incapacity or decease arising out of his employment.

ARTICLE 16

1. Except in cases of special necessity, persons from whom forced or compulsory labour is exacted shall not be transferred to districts where the food and climate differ so considerably from those to which they have been accustomed as to endanger their health.

2. In no case shall the transfer of such workers be permitted unless all measures relating to hygiene and accommodation which are necessary to adapt such workers to the conditions and to safeguard their health can be strictly applied.

3. When such transfer cannot be avoided, measures of gradual habituation to the new conditions of diet and of climate shall be adopted on competent medical advice.

4. In cases where such workers are required to perform regular work to which they are not accustomed, measures shall be taken to ensure their habituation to it, especially as regards progressive training, the hours of work and the provision of rest intervals, and any increase or amelioration of diet which may be necessary.

ARTICLE 17

Before permitting recourse to forced or compulsory labour for works of construction or maintenance which entail the workers remaining at the workplaces for considerable periods, the competent authority shall satisfy itself--

(1) that all necessary measures are taken to safeguard the health of the workers and to guarantee the necessary medical care, and, in particular, (a) that the workers are medically examined before commencing the work and at fixed intervals during the period of service, (b) that there is an adequate medical staff, provided with the dispensaries, infirmaries, hospitals and equipment necessary to meet all requirements, and (c) that the sanitary conditions of the workplaces, the supply of drinking water, food, fuel, and cooking utensils, and, where necessary, of housing and clothing, are satisfactory;

(2) that definite arrangements are made to ensure the subsistence of the families of the workers, in particular by facilitating the remittance, by a safe method, of part of the wages to the family, at the request or with the consent of the workers;

(3) that the journeys of the workers to and from the workplaces are made at the expense and under the responsibility of the administration, which shall facilitate such journeys by making the fullest use of all available means of transport;

(4) that, in case of illness or accident causing incapacity to work of a certain duration, the worker is repatriated at the expense of the administration;

(5) that any worker who may wish to remain as a voluntary worker at the end of his period of forced or compulsory labour is permitted to do so without, for a period of two years, losing his right to repatriation free of expense to himself.

ARTICLE 18

1. Forced or compulsory labour for the transport of persons or goods, such as the labour of porters or boatmen, shall be abolished within the shortest possible period. Meanwhile the competent authority shall promulgate regulations determining, inter alia, (a) that such labour shall only be employed for the purpose of facilitating the movement of officials of the administration, when on duty, or for the transport of Government stores, or, in cases of very urgent necessity, the transport of persons other than officials, (b) that the workers so employed shall be medically certified to be physically fit, where medical examination is possible, and that where such medical examination is not practicable the person employing such workers shall be held responsible for ensuring that they are physically fit and not suffering from any infectious or contagious disease, (c) the maximum load which these workers may carry, (d) the maximum distance from their homes to which they may be taken, (e) the maximum number of days per month or other period for which they may be taken, including the days spent in returning to their homes, and (f) the persons entitled to demand this form of forced or compulsory labour and the extent to which they are entitled to demand it.

2. In fixing the maxima referred to under (c), (d) and (e) in the foregoing paragraph, the competent authority shall have regard to all relevant factors, including the physical development of the population from which the workers are recruited, the nature of the country through which they must travel and the climatic conditions.

3. The competent authority shall further provide that the normal daily journey of such workers shall not exceed a distance corresponding to an average working day of eight hours, it being understood that account shall be taken not only of the weight to be carried and the distance to be covered, but also of the nature of the road, the season and all other relevant factors, and that, where hours of journey in excess of the normal daily journey are exacted, they shall be remunerated at rates higher than the normal rates.

ARTICLE 19

1. The competent authority shall only authorise recourse to compulsory cultivation as a method of precaution against famine or a deficiency of food supplies and always under the condition that the food or produce shall remain the property of the individuals or the community producing it.

2. Nothing in this Article shall be construed as abrogating the obligation on members of a community, where production is organised on a communal basis by virtue of law or custom and where the produce or any profit accruing from the sale thereof remain the property of the community, to perform the work demanded by the community by virtue of law or custom.

ARTICLE 20

Collective punishment laws under which a community may be punished for crimes committed by any of its members shall not contain provisions for forced or compulsory labour by the community as one of the methods of punishment.

ARTICLE 21

Forced or compulsory labour shall not be used for work underground in mines.

ARTICLE 22

The annual reports that Members which ratify this Convention agree to make to the International Labour Office, pursuant to the provisions of Article 22 of the Constitution of the International Labour Organisation, on the measures they have taken to give effect to the provisions of this Convention, shall contain as full information as possible, in respect of each territory concerned, regarding the extent to which recourse has been had to forced or compulsory labour in that territory, the purposes for which it has been employed, the sickness and death rates, hours of work, methods of payment of wages and rates of wages, and any other relevant information.

ARTICLE 23

1. To give effect to the provisions of this Convention the competent authority shall issue complete and precise regulations governing the use of forced or compulsory labour.

2. These regulations shall contain, inter alia, rules permitting any person from whom forced or compulsory labour is exacted to forward all complaints relative to the conditions of labour to the authorities and ensuring that such complaints will be examined and taken into consideration.

ARTICLE 24

Adequate measures shall in all cases be taken to ensure that the regulations governing the employment of forced or compulsory labour are strictly applied, either by extending the duties of any existing labour inspectorate which has been established for the inspection of voluntary labour to cover the inspection of forced or compulsory labour or in some other appropriate manner. Measures shall also be taken to ensure that the regulations are brought to the knowledge of persons from whom such labour is exacted.

ARTICLE 25

The illegal exaction of forced or compulsory labour shall be punishable as a penal offence, and it shall be an obligation on any Member ratifying this Convention to ensure that the penalties imposed by law are really adequate and are strictly enforced.

ARTICLE 26

1. Each Member of the International Labour Organisation which ratifies this Convention undertakes to apply it to the territories placed under its sovereignty, jurisdiction, protection, suzerainty, tutelage or authority, so far as it has the right to accept obligations affecting matters of internal jurisdiction; provided that, if such Member may desire to take advantage of the provisions of article 35 of the Constitution of the International Labour Organisation, it shall append to its ratification a declaration stating--

- (1) the territories to which it intends to apply the provisions of this Convention without modification;
- (2) the territories to which it intends to apply the provisions of this Convention with modifications, together with details of the said modifications;
- (3) the territories in respect of which it reserves its decision.

2. The aforesaid declaration shall be deemed to be an integral part of the ratification and shall have the force of ratification. It shall be open to any Member, by a subsequent declaration, to cancel in whole or in part the reservations made, in pursuance of the provisions of subparagraphs (2) and (3) of this Article, in the original declaration.

ARTICLE 27

The formal ratifications of this Convention under the conditions set forth in the Constitution of the International Labour Organisation shall be communicated to the Director-General of the International Labour Office for registration.

ARTICLE 28

1. This Convention shall be binding only upon those Members whose ratifications have been registered with the International Labour Office.
2. It shall come into force twelve months after the date on which the ratifications of two Members of the International Labour Organisation have been registered with the Director-General.
3. Thereafter, this Convention shall come into force for any Member twelve months after the date on which the ratification has been registered.

ARTICLE 29

As soon as the ratifications of two Members of the International Labour Organisation have been registered with the International Labour Office, the Director-General of the International Labour Office shall so notify all the Members of the International Labour Organisation. He shall likewise notify them of the registration of ratifications which may be communicated subsequently by other Members of the Organisation.

ARTICLE 30

1. A Member which has ratified this Convention may denounce it after the expiration of ten years from the date on which the Convention first comes into force, by an act communicated to the Director-General of the International Labour Office for registration. Such denunciation shall not take effect until one year after the date on which it is registered with the International Labour Office.
2. Each Member which has ratified this Convention and which does not, within the year following the expiration of the period of ten years mentioned in the preceding paragraph, exercise the right of denunciation provided for in this Article, will be bound for another period of five years and, thereafter, may denounce this Convention at the expiration of each period of five years under the terms provided for in this Article.

ARTICLE 31

At such times as it may consider necessary the Governing Body of the International Labour Office shall present to the General Conference a report on the working of this Convention and shall examine the desirability of placing on the agenda of the Conference the question of its revision in whole or in part.

ARTICLE 32

1. Should the Conference adopt a new Convention revising this Convention in whole or in part, the ratification by a Member of the new revising Convention shall ipso jure involve denunciation of this Convention without any requirement of delay,

notwithstanding the provisions of Article 30 above, if and when the new revising Convention shall have come into force.

2. As from the date of the coming into force of the new revising Convention, the present Convention shall cease to be open to ratification by the Members.

3. Nevertheless, this Convention shall remain in force in its actual form and content for those Members which have ratified it but have not ratified the revising convention.

ARTICLE 33

The French and English texts of this Convention shall both be authentic.

Source: ILO