



AKADEMİ MECMÛASI

Sâmiha AYVERDİ

Hayri BİLECİK

Memduh CUMHUR

Mehmet DEMİR

Çiçek DERMAN

Emin IŞIK

Zeki KUŞOĞLU

İlhan SARAÇ

Vildan SERİN

Hilmi YAVUZ

Semahat YÜKSEL

YIL: 19

OCAK 1990

SAYI:1



AKADEMİ MECMUASI

YIL: 19

OCAK 1990

SAYI:1

KUBBEALTI AKADEMİ MECMÛASI, üç ayda bir çıkar,
akademik mecmûadır.

Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı adına sâhibi:
İlhan AYVERDİ

Yazı İşleri Müdürü:
Sait BAŞER

1990 yılı abone bedeli 24.000 TL.'dir. Dış ülkelerden bazıları-
nın abone bedelleri ise, posta ücretleri dâhil; Almanya için: 25 Al-
man Markı; A.B.D. için: 10 A.B.D. Doları; Fransa için: 70 Fransız
Frangı; İngiltere için: 8 Sterlin ve Suudi Arabistan için de: 30 S.
Arabistan Riyali'dir. (Abonelerin değişen adreslerini bildirmeleri
ricâ olunur). İlan ve reklâm, millî kültürümüze hizmet eden mües-
seseler'den alınır.

Yazı işleri için haberleşme adresi: Yeniçeriler Cad. Nu. 43, Bâyezid - İS-
TANBUL. Tel: 516 63 87. Abone ücretlerinizi Kubbealtı Akademisi Kül-
tür ve San'at Vakfı'nın 337056 numaralı Posta Çeki hesabına yatırabilir-
siniz. Abone işleri için, Peykhâne Sk. Nu. 3 Çemberlitaş - İSTANBUL ad-
resine başvurunuz. Tel: 516 23 56.

Basıldığı Yer: KOŞ GRAFİK, Tel: 526 39 83 - İstanbul

İÇİNDEKİLER

Âbide Adam	Sâmiha Ayverdi	5
Yahyâ Kemal'in Mânevi Dünyâsı	Y. Doç. Dr. Emin Işık	8
Yahyâ Kemal'in Şiirlerinde Tasavvuf 1- İTHAF	Doç. Dr. Mehmet Demirci	20
Yahyâ Kemal'in Şiir Anlayışı ve Fikirlerinin Geleceği	Hilmi Yavuz	29
Yeni Bir Felsefe Kitabının Düşündürdükleri	İlhan Saraç	37
Özlemek	Hayri Bilecik	40
Niyaz Gazeli	Memduh Cumhur	45
Feodalizm ve Osmanlı Toprak Nizâmı	Doç. Dr. Vildan Serin	46
Tezhip Kursunun Açılışı	Çiçek Derman	64
Kubbealtı Tezhip Kursunun Açılışı Münâsebetiyle	Doç. Dr. Zeki Kuşoğlu	66
Tezhip Kurslarının Açılışı Dolayısıyla	Prof. Dr. Semahat Yüksel	70

Aziz okuyucu,

Mecmûamız, neşir hayâtının 19. senesine girerken, Türkiye şartlarında, bir dergi için fevkalâde adolunacak bir seviye ve istikrarlı bir çizgi tutturmuştur. Bu başarıda siz muhterem okuyucularımızın, bilhassa abonelerimizin mühim payı vardır.

Bir irfan ocağı mâhiyeti kazanan Kubbealtı Akademisi'nin neşir organı olan mecmûamız, önümüzdeki yıllarda da aynı istikâmette çıkmaya devam edecektir.

Ancak çeşitli fiat artışları sebebiyle 1990 yılında bir sayımızın bedeli 6.000, yıllık abone ücreti ise 24.000 TL. olacaktır. Yurd dışındaki okuyucularımızın aboneleri, geçen yıldaki fiat üzerinden, 2. sayfede bildirildiği üzere devam edecektir.

Sizlerden ricamız, abonelerinizi yenilemeniz, değişen adreslerinizi bildirmeniz; derginizi çevrenize de okutarak yeni aboneler bulmanızdır.

Bu vesîle ile hayırlar niyâz ederiz.

KUBBEALTI

NOT: Haberleşme 2. sayfede gösterilen adreslerle yapılacaktır.

Kubbealtı Akademi Mecmûası, 4.10.1976 da Millî Eğitim Bakanlığı tarafından alınan karar mucibince 8.11.1976 târîhli Tebliğler Dergisi'nde, 660-10290 sayı ve 11664 genelge numarasıyla tavsiye edilmiştir.

ÂBİDE ADAM

Sâmiha AYVERDİ

Müslüman-Türk san'atı târihinde heykel ve heykeltraşlık için belirli bir istiğnâ ve kayıtsızlık vardır. Ne ki, bu bîgâne davranış, bir din yasağından ziyâde, o yasağın hoşa gitmesinden doğan bir faydalanışa daha benzer. Müslüman san'atında heykel yoktur ama sûret vardır. Hattâ san'atkâr, mücerredin içinde bile bu sûreti, binbir nağme ile ifâde edilen bir mısra gibi, evirip çevirip türlü usta çizgilerle tekrarlar durur.

Acaba san'at hamlelerini cesur, çeşitli ve değişik sûretlerin kalıbı içinde nakşedebilen bir cemiyetin heykel ile arası neden hiç olmamıştır?

Heykel, gökkubbe altına, ilimden, san'attan, kahramanlıktan bir iz ve eser bırakmış olanların adlarını ebedileştirmek kasdiyle yapılan âbide demek olduğuna göre, Müslüman-Türk cemiyetinde ferd, adının devamı nâmına yapılacak bu tarz teveccühü, biraz da **çocuksu** bularak, ondan kaçmayı felsefesine denk ve mülâyim getirmiş sayılabilir. Zîra o, emeğini kendine değil, cemiyete mâleden anonim bir şuurun arkasına gizlenmeyi îmânının icâbı bilerek, sâhibi olduğu coğrafyanın her karış toprağında, eşsiz ve muhteşem bir san'at çiçeklendirdiği ölçüde, büyük ve muhteşem bir tevâzû ile de kendini gizlemeyi bilmiştir. Öyle ki, arz-ı meskûn üstünde asırlarca gazâ ve zafer yarışı etmiş **Mehmetçik** budur. Tuna'dan Yemen'e; Kafkaslar'dan Garp Ocakları'na, tohum saçır gibi, hanlar, hamamlar, câmiler, saraylar eke eke bir san'at manzûmesi kurmuş mîmar, usta, kalfa yine budur.

O, hikmette, irfanda, hünerde, şiirde lâedrîliği bir ferâgat cambazlığı yapmasını bilen, gözü kadar gönlü de tok adamdır. Bu yüzden de adının veyâ eserinin yanbaşına heykelini diktirmek hatırına bile gelmez. Olsa olsa hayrâtının veyâ hünerinin bir kıyıcığına türbesini hazırlatıp, kıyâmete kadar oracıkta haşır neşir olmak ister.

*

* *

Yirminci Asır Türkiye'sinin bağrında da bugün, dağ dağ, hevenk hevenk yığılmış eserlerinin gölgesine gizlenmiş büyük bir san'atkâr yaşıyor: **Yahyâ Kemal.**

Öyle bir san'atkâr ki tıpkı ecdâdı gibi, heykelini eserleriyle çizmiş, adına kurulabilecek âbidelerin en muhteşemini mısırâlarıyla örüp, zaman ve zamânın ötesine armağan etmiştir.

Yahyâ Kemal'i okumak ve anlamak, onun hâlâ Orta Asya bozkırlarının mürâkabesini unutmamış sesini, bir muhteşem imparatorluk târihinin heyecanı ve âhengi ile birleşerek yaptığı akislerini dinlemek, Türküm, diyebilmenin sırlı anahtarlarından olsa gerek.

*

* *

Meselâ, "**Süleymâniye'de Bayram Sabahı**" san'at ile dudak dudağa girmiş bir târih şuurunun bu infilâkı, belki de edebî-hamâsî heyecanların erişebileceği nihâî bir zirve, bir haz ve ihtizazdır.

Büyük Şâir'in resim çizer, oyma oyar gibi işlediği mısırâlarında ayrıca bir sual, sırlı bir istifham da gizlenmiş bulunuyor ki düşünmemek elde değil.

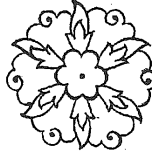
Anadolu'yu Malazgirt'ten göğüsleyip açan kahramandan bu yana, yapıcısı olduğumuz medeniyeti, tefekkürü ile, hacmi ile, şekli, çeşnisi, âhengi, iç ve dış muvâzenesi ile acaba nasıl ve ne sûretle yoğurup bütünlemişiz? Sanki bu terkîbî, asırların sabırlı, kararlı ve sihirli elleri değil de, yel getirmiş, sel getirmiş, el getirmiş olmalı. Tâ ki dönüş ve çözülüş ânı gelince, arkasında hasret ve hüsrandan bir iz bırakıp, yine de yel gibi, sel gibi, el gibi süzülüp gitmiş bulunsun.

Şâir'in yanık kokusu veren mısırâlarından çıkan bir gerçek daha var ki, bunu yalnız biz değil, bütün cihân bilmeli. Şöyle ki: **Asırların sînesinde**

gelişme olgunlaşa vücûd bulmuş o dört başı mâmur medeniyetin eksikliği- ni bugün yalnız Türk milleti değil, bütün dünyâ çekmektedir. Yine cihân bilmeli ki dünyâ, bir aynaya bakar gibi, bu medeniyet kıstasında kendi- ni seyredip tartarak bir mukâyese unsuruna sâhip olmadıkça, eksikliği- ni fazlasını görmesi ve kendine çekidüzen vermesi mümkün değildir.

Yoksa Şâir, körükörüne mâziye ve târihe demir atıp kalmış bir geçmiş zaman sayıklayıcısı değildir. Onun san'atı ile açığa vurulan târihî gerçek, bir vakitler yer yüzünün müvâzene unsuru olmuş bulunan bu mihver kuvvet ar- kasından duyulan hüznün ve hasrettir ki, sâdece Türk milleti adına değil, bel- ki bütün beşeriyet nâmına işâret veren bir nîrengî noktasıdır.

11.5.1957



YAHYÂ KEMAL'İN MÂNEVÎ DÜNYÂSI

Y.Doç.Dr.Emin IŞIK

Yahyâ Kemal, ömrünü, ölümsüzü yakalamak ve onu ölümsüz kılmak uğrunda tüketmiştir. Şiirlerinde ele aldığı konular gibi, kullandığı dil de ölümsüzlük sırrına sâhiptir. O, millî varlığımızı, millî ruh ve kültürümüzü, enderin, en köklü ve en kalıcı yanlarıyla kucaklayan ve şânına lââyık bir dil ve üslûp ile ele alan, onu tül tül, dantel dantel işleyen bir şâirimizdir.

Onun mânevî dünyâsı, şiirlerinde dile getirdiği, mıs râlarında yaşatmaya çalıştığı mânevî değerler dünyâsı, kendi tâbiriyle "**cedlerin mağfiret iklimi**", bizim de mânevî dünyâmızdır. Mıs râlarının arasında gezerken, sâdece onun dünyâsını tanımakla kalmayız, kendi dünyâmızı da tanırız, âdetâ kendi kendimize yakınlaşırız. Kendi kendimizle yeniden tanışırız; kendi öz varlığımızla karşı karşıya geliriz.

Yahyâ Kemal, hiç şüphesiz her zerresiyle **millî şâirimizdir**. Millî şâirimiz olmaktan da öte o, bizim **millî şuûrumuzdur**.

Onun mânevî dünyâsında din tek başına değildir; edebiyat, târih, mîmârî ve mûsikî gibi değerlerle içiçedir. **Dinin dünyâsı, yaşanan hayattan ayrı ve ona yabancı bir dünyâ değildir**. O, millî kültürü, unsurlarına ayırmadan, bölüp parçalamadan bir bütün olarak sever ve öyle terennüm eder. Onun kültür anlayışında kadavra mantığına yer yoktur. **Kant'**ın katagorilerine de rastlanmaz. Ona göre, bizim olan, bize mal olmuş bulunan herşey aynı ölçüde aziz ve değerlidir. Hepsi de bizim için aynı derecede önemli, hayâtî ve vazgeçilmez şeylerdir. Târihî meydanlarımızı süsleyen ulu çınarlarımız,

ölülerimizi serinleten nazlı servilerimiz, çeşme ve sebillerimiz de tıpkı türbe ve camilerimiz gibi kutsal birer mânâ taşırlar. Çünkü millî varlığımızın sindiği her yer, aynı ölçüde bizi yansıtır. Belki mezarlıklarımız, mahallelerimizden daha Türk'tür.

Yahyâ Kemal, târihi, olmuş bitmiş ve geçmişin karanlıklarına gömülmüş olaylar yığını olarak görmez. O, uzak geçmiş, yakın geçmiş gibi izâfî kavramlara da îtibar etmez. **Onun anlayışında târih, yaşayan hayâtın toprak altındaki tâze ve canlı kökleridir.** Geçmişimiz geleceğimizden ayrı, dindarlığımız hayâtımızdan başka şeyler değildir. Onun şiirlerinde din, sırf din olarak görülmez, "sakal-ı şerîf" gibi, kırk ipek bohçaya sarılmıştır. Yemekteki tuz gibidir; tadını alırsınız, ama kendisini göremezsiniz. Tıpkı vücuttaki iskelet gibidir; millî rûhu, ayakta tutan bu cevher, bu öz kuvvet, bu yaşatıcı kudret, çok boyutlu kültür dünyasında âdetâ bedenimizdeki ruh gibi birşeydir. İşte Yahyâ Kemal, bu çok boyutlu, çok sesli ve çok renkli kültür dünyamızı "Süleymâniye'de Bayram Sabahı" adlı eserinde dile getirmiştir. Gerçi "Kocamustâpaşa", "Atik Valde", "Ezan-ı Muhammedî" şiirlerinde ve diğer bütün şiirlerinde bu çok seslilik dikkat çeker, fakat en açık seçik dile geldiği yer, hiç şüphesiz "Süleymâniye'de Bayram Sabahı"dır.

Onun, millî kültürü bütün maddî ve mânevî unsurlarıyla birlikte ele alışı ve aslî özelliğini bozmadan bir bütün olarak terennüm edişi, hem mutaassıp dindarlar, hem de kendilerini ilerici sanan laik aydınlar tarafından yadırganmıştır. Mutaasıplar, onu, din dışı şiirler yazan, bir harâbat, bir fisk u fücûr şâiri şeklinde görmüşler ve dîne yabancı saymışlar. Bâzı aydınlar da onu, mâzîye hasretle bağlı, aşırı derecede tutucu bir Osmanlı hayranı, Anadolu'nun gerçeklerine ilgisiz bir İstanbul şâiri gibi görmek ve göstermek istemişlerdir.

İlk bakışta onda her ikisini de haklı çıkaracak mısralara rastlanabilir. Gerçekten de o, şiirlerinde İstanbul'a büyük ağırlık vermiştir: "Sâde bir semtini sevmek bile bir ömre değer", "Benzetmek olmasın sana dünyâda bir yeri" demiştir. Oldukça rindâne şiirler de yazmıştır. Ancak edebiyatta da, fikir ve ilim hayâtında usûl şu ki; bir ilim adamı veyâ bir şâir sâdece bu gibi söz ve beyitleriyle değil, bütün söyledikleriyle birlikte değerlendirilir.

O, aslında, millî kültür vâkıasını erken görmüş, erken kavramış bir şâirdir. Çünkü birinci ve ikinci dünyâ savaşlarından sonra milletlerin kendi

millî kültürlerine bakışları değişmiştir. Her iki dünyâ savaşının estirdiği değerler tahribâtı yetmiyormuş gibi bir de gelişen iletişim araçları ve özellikle televizyon olayı, geri kalmış milletlerin ekonomik kaynaklarından, mâden ve petrol yataklarından daha çok kültür dünyâlarını talan etmiştir. Eğer Yahyâ Kemal, içinde bulunduğumuz bu seksenli yıllara kadar yaşamış olsaydı, emînim ki, millî kültürümüz için yazdıklarını az bulacaktı. Belki daha çok sayıda ve daha yüksek sesle, hiç şüphesiz, içindeki yavrularıyla birlikte evi yanan bir annenin feryâdına benzer feryatlar yükseltecekti...

O, bir çöküş ve yıkılış çağının şâiriydi. Büyük bir cihan devletinin çöküşünü adım adım yaşamıştı. Daha Paris'te bulunduğu Jön-Türklük yıllarında Ermenî ve Rum gençleriyle birlikte katıldığı hürriyet mitinglerinde işin ciddiyet ve vahâmetini anlamıştı: "Gördüm ve iyice anladım ki; istenen Abdulhamid'in başı değildi, Türk'ün başıydı." diyor. Çok geçmeden İstanbul'un yabancılar tarafından işgal edildiğini, Şehzâdebaşı Karakolu'nun basıldığını gözleriyle gördü. Fakat o, aynı yıllarda akıncı cedleri için şiirler yazıyor, yazdıklarında tesellî arıyor, tesellîden de öte moral buluyordu. O işgal yıllarında İstanbul'un fakir mahallelerinde, تنها semtlerinin arka sokaklarında dolaşıyor, sahâbe kabirlerini, Fâtih'le gelen şehit ve gâzîlerin türbe ve makamlarını bulmaya çalışıyordu: İstanbul'u yeniden keşfe çıkıyordu.

O fetihten beri yoksul, fakat mümin ve mütevekkil müslüman halkın, kendi öz halkımızın yaşadığı Kocamustâpaşa şiirini işte o duygularla kaleme alacaktı:

"Hüznü bir zevk edinenler yaşıyorlar burada

.....

Mânevî çerçeve beşyüz senedir hep berrak

Yaşayanlar değil Allâh'a gidenlerden uzak.

Bir bahar yağmuru yağmış da açılmış havayı

Hisseden kimse hakikat sanıyor hülyâyı.

Âhiret öyle yakın seyredilen manzarada,

O kadar komşu ki, dünyâyâ, duvar yok arada."

Bir başka şiirinde "Kalkıyor tozlu zaman perdesi her ân aradan" diyerek geçmiş zamanla şimdiki hal arasındaki zaman engelini ortadan kaldıran şâir, görüldüğü gibi, bu şiirinde de dünyâ ile âhiret arasındaki mesâfeyi

kaldırıyor. Fakir semtlerde, müslüman halkın, câmi ve türbelerin hazîrelerinde bulunan mezarlıklarla nasıl içiçe yaşadıklarını dile getiriyor.

Zâten onüç-ondört milyon olduğumuz yıllarda, o, Madrit'te elçi bulunuyor. Orada bir vesileyle kendisine Türkiye'nin nüfusu sorulduğu zaman, hiç tereddüt etmeden "elli milyon" diyor. Karşısındakilerin hayret ettiklerini görünce de: "Bunda hayret edecek bir şey yok. Biz ölülerimizle birlikte yaşıyoruz." diye cevap veriyor.

O sâdece târihle şimdiki zaman arasındaki, dünyâ ile âhîret arasındaki engelleri kaldırmakla kalmaz, kültür unsurları arasındaki bütün ârızî perdeleri de ortadan kaldırır. Millî varlığımızı tayy-i zaman (zamansızlık) içinde ele alır. Çünkü kültür unsurlarımız arasında ayırım yaptığımız zaman, kendimizi anlamakta güçlük çekeriz. Diyor ki: "'İstanbul 857 de fethedildi' denince, gâlibiyetimizi anlarız. Ama 1453 te fethedilmiştir denince, mağlûbiyetimizi anlarız."

Biz, İstanbul 1453 te fethedildi, iş de bitti, diye düşünüyoruz. Halbuki, aradan beşyüz küsur yıl geçmesine rağmen, Sultanahmet'te, Bâyezit'de, Sarayhâne'de ve daha birçok yerlerde, bu şehrin göbeğindeki meydanlarda, toprak altından Bizans'ın hortlatılıp çıkarılmaya çalışılmasında, Bizans'a yeniden ruh ve hayat kazandırma çabalarına şahit oluyoruz. Olaya Yahyâ Kemal'in gözüyle bakarsanız, siz de savaşın bitmediğini, fethin sâdece bir târih konusu olmadığını, bir kültür meselesi olduğunu görürsünüz. Onun yalnızca Ulubatlı Hasanların neslinin değil, şimdiki nesillerin de, hattâ gelecek nesillerin de meselesi olduğuna yürekten inanırsınız...

Çünkü hissedersiniz ki, millî kültürün kalbine saplanan hançer, kendi kalbinizi de kanatmaktadır. Millî ruh ve ahlâkımızın şah damarlarında hortlatılmak istenen Bizans, söz konusu kazılardan bin beterdir.

Yahyâ Kemal, bu şehrin îmarından yanadır: "Fakat bu îmar Türk'e yarıyacak, Türk için olacaksa yapılmalıdır, yoksa harâbe kalması daha hayırlıdır." diyor.

Bir Ramazan akşamı, Atik Valde semtinden Üsküdar'a inen sokakta gördüğü manzara onu çok etkiler:

İşten dönen yorgun ve benizleri süzölmüş oruçlu insanlar. Çeşme başlarında, bakkalda sıra bekleyen fıkârâ kızcağızlar, iftar yaklaştıkça tenhalaşan sokaklar ve her sâniyede gitgide semti kuşatan Ramazan mâneviyeti, huzûr ve tatlı sükûn...

**"Top gürleyip oruç bozulan lahzadan beri
Bir nurlu neş'e kapladı kerpiçten evleri.
Yârab nasıl ferahlı bu âlem, nasıl temiz!
Tenha sokakta kaldım oruçsuz ve neş'esiz."**

Bununla berâber şâir, yine de kendini tesellî için haklı bir sebep bulur. Oruç neş'esini elde edememiştir, ama hiç olmazsa bunun hüznünü ve acısını hissedebilmiştir. Zîra halkından büsbütün kopmuş olan aydınlarda böyle duygular da kalmamıştır. Bundan dolayı kendi hâline şükretmekte,

"Mâdem ki, böyle duygularım kaldı, çok şükür."
diyebilmektedir.

Yahyâ Kemal'e vatan şâirliğini çok görmek isteyenler, onun hep İstanbul'u terennüm ettiğini, Anadolu'nun dert ve meselelerine, köy gerçeğine ilgi göstermediğini öne sürerler.

Oysa Yahyâ Kemal için İstanbul sıradan bir şehir değildir. O, medeniyetimizin aynası ve en yüksek seviyede senteze kavuştuğu bir yerdir. Anadolu ve Rumeli, bütün halkları ve kültür özellikleriyle bu şehirde yaşar, burada temsil edilir. İstanbul'u anlamak, Türk târihini, Türk kültür ve medeniyetini, Çin Seddi'nden Tuna'ya kadar bütün Türk dünyâsını anlamak demektir. O, doğup büyüdüğü Üsküp için de şiir yazmamıştır. **Ona göre, İstanbul, bütünüyle vatan demektir. Medeniyetimiz burada senteze kavuşmuş ve zirveye ulaşmıştır.** Zâten sentez, medeniyetlerin kaynaştığı yerde meydana gelir. Karşılıklı kültür alış-verişinden doğar. Anadolu ile Rumeli, Asya ile Avrupa, Müslümanlık'la Hristiyanlık, Türk kültürü ile kadîm Bizans kültürü burada kucaklaşmış ve ondan İstanbul gibi bir cihan incisi ve hârikası doğmuştur. Başka bir şehirde bu sentez imkânsızdı, olamazdı...

Barbarlar Roma'yı fethettiler, fakat medeniyetleri olmadığı için eriyip gittiler. Türkler de kültürsüz ve medeniyetsiz olsalardı, aynı âkıbete uğrarlardı. Oysa Türkler, kadîm medeniyetlerin yatağı olan Anadolu'yu aldılar. Kadîm ve kudretli bir medeniyetin, Bizans'ın merkezi olan şehirde kendi medeniyetlerini kurdular ve medeniyetlerini böyle bir yerde zirveye ulaştırdılar.

Başarılan bu iş, cidden müthiş... Çünkü târihte eşi benzeri olmayan bir hâdisedir. Romalılar, Kartacalılar şehir ve medeniyetlerini boş alanlar üzerine kurdular. Ruslar, Fransız ve İngilizler de öyledir. Onların başkentlerini kurdukları yerlerde daha önce kurulmuş, yaşanmış medeniyetlerin izine rastlanmaz. Ama

Türkler öyle değildir. Bu bakımdan bu devletlerin hiçbirisiyle mukāyese edilemezler.

Yahyâ Kemal, işte bu özelliklerinden ve temsil kabiliyetinden dolayı İstanbul'u örnek alıyor;

"Firdevs bu şehrin şeb-u rûzunda ıyandır" diyor.

Onun örnek aldığı sîmâların hiçbiri rast gele kişiler değildir. Hepsi de kültür dünyamızın ezel-ebed çizgisinde kalıcı ve örnek özellik gösteren ve temsil kabiliyeti olan karakteristik tiplerdir. Devlet adamına örnek **Yavuz Sultan Selim Han**'dır. Hükûmet adamına örnek **Mahmut Paşa**'dır. Aydın tipine örnek **Ali Emîrî**'dir. Mûsikîmizin örnek sîmâsı elbette **İtrî**'dir. Mîmârîmiz için **Sinan**'dır ve onun şâheseri olan **Süleymâniye**'dir. Bunların hiçbiri gelişigüzel seçilmiş örnekler değildir.

Devletimizin sembol ismi **Sultan Selim-i Evvel**'dir. Çünkü devleti içine düştüğü bâdireden onun dehâsı kurtarmıştır. O bir devlet şuurudur, devlet dehâsıdır. Onu anlamak devletimizi anlamaktır. Onun nam ve şânını tebcil için yazılan **"Selimnâme"** onun dilini ve üslûbunu taşır, onun devlet anlayışını yansıtır:

"Eflâkden o dem ki, peyâm-ı kader gelür

Gûş-i cihâne velvele-i bâl ü per gelür.

Devr-i fütûhu Sûr-i Sirafil müjdeler,

Hak'dan nizâm-ı âlemi te'mîne er gelür.

Ebvab-ı Ravza-i Nebevî'den firîştegân

Cibril'i gördüler nice demdir gider, gelür."

Ezân-ı Muhammedî adlı şiirde bile o cihangire yer verir:

"Sultan Selim-i Evvel'i râmetmeyüp ecel

Fethetmeliydi âlemi Şân-ı Muhammedî."

Yahyâ Kemal, ona sâdece askerî dehâsından ve fetihlerinden dolayı hayran değildir, güttüğü sünî siyâsetten dolayı da hayrandır. Çünkü sünîlik, Anadolu Türklüğü'nün sebab-i vücûdudur. Vaktiyle Selçuklular ve onların devâmı olan Osmanlılar sünîliği seçmemiş olsalardı, Anadolu Türkü'nün kendine mahsus ne devleti, ne de böyle bir medeniyeti olurdu. Azerî Türkleri gibi, Anadolu Türkleri de İran'a bağlı kalırlardı. Muhtemelen ilk haçlı seferleriyle birlikte Anadolu'dan silinip giderlerdi.

Devletin bekâsı ve Türklüğün selâmeti için güdülecek sünnî siyâsetin ne anlama geldiğini en iyi bilen devlet büyüğü, bu düşüncenin çilesini en fazla çekmiş olan odur. Daha Trabzon vâlisi olduğu şehzâdelik yıllarında, tebdîl-i kıyâfet ederek üç kerre İran içlerine, Tebrîz'e kadar gitmiş, gitgide güçlenmekte olan Şîa nüfûzunu yakından müşâhede etmiştir. Devleti, içine düştüğü bâdireden kurtarmak üzere tahta geçince, bütün muhâlif paşaları vazîfeden almış, fakat Sinan Paşa'yı yerinde bırakmıştır. Aslında Sinan Paşa da onun saltanatına karşı çıkanlar arasındadır. Fakat Selîm Han ona dokunmamıştır, aksine yetkilerini arttırmıştır. Çünkü bilmektedir ki, Sinan Paşa olmadan İran üzerine yürünmez...

Bununla berâber Yahyâ Kemal, hükûmet adamı için örnek vezîr diye Mahmut Paşa'yı gösterir. Devletin bakâsının güdülecek sünnî siyâsete bağlı olduğunu en iyi bilen vezir Mahmut Paşa'dır. Hurûfliğe merak sarmış olan Fâtih'in karşısına dikilir: "Sen sünnî bir halkın pâdişâhısın, hurûfilikle uğraşmak sana yakışmaz!" diyerek Sultan'ı o işten vazgeçirtir. Mahmut Paşa, daha Fâtih devrinde ve ciddî bir İran tehdîdinin söz konusu olmadığı erken bir zamanda sünnîliğin Osmanlı için hayâtî önemini kavramıştır.

Vaktiyle Gâzî Sultan Alp Aslan, "O şanlı cedd-i ekberimiz" de "Biz, bid'at ve hurâfe nedir bilmeyen saf, sünnî müslümanlarız!" diyordu. Dâhî vezîri Nizamü'l-mülk'ün delâlet ve tedbiriyle sünnî eğitimi esas alan bir dizi medrese ardarda açılıyordu.

Aslında Türk, güzel gördüğü, işe yarar bulduğu şeyi almaktan korkmuyor. Alıyor, kendi kültürüne katıyor ve ona damgasını vuruyor. Meselâ; hamam Arap'ta ve Acem'de yok, Roma'da var. Hamamı Roma'dan alıyor, sonra onu bütün dünyâya "TürkHamamı" diye tanıtıyor. Bu da Türk'ün kendine ve kültürüne güveninden kaynaklanıyor. Bizans'ı alıyor, onun başkentine kendi istediği şekli veriyor. İran üzerinden geçip geliyor, Acemleşmiyor. Oysa İslâm dînini Arap'dan değil, ikinci el olan Acem'den öğreniyor. Baksanıza, dilimizdeki namaz, oruç, abdest, peygamber vs. gibi dînî deyim ve ıstılahlar Acemcedir. Bunlar bize o dilden kalmıştır. İşte buna rağmen Acemleşmemişiz. Çünkü baştan beri çok şuurlu bir sünnî siyâset gütmüşüz. Bu sâyyede Türk kalabilmişiz. Çünkü sünnîlik içinde Türk, Kürt, Çerkes, Boşnak vs. kalmak mümkündür. Şîilik içinde bu mümkün değildir. Zîra Şîilik Acemleştiriyor.

Denilebilir ki, yeryüzünde Şîilik mevcut oldukça Sünnîlik de mânâ

ve önemini korumaya devam edecektir. Günümüzde yediden yetmişe ilericî aydın kesiminin Humeynî korkusu nedir? Bu korku ne tek başına Humeynî'nin gücünden, ne de bütünüyle Şiflik'ten kaynaklanmıyor. Bu gibi yabancı akımlara ve propagandalara karşı tedbir sayılabilecek belli bir sünî politikamızın, daha doğrusu topyekûn bir millî kültür politikamızın olmayışından kaynaklanıyor.

Osmanlı aydın ve devlet adamları Şiflik'ten korkmuyorlardı. Çünkü ellerinde belli bir kültür siyâseti vardı, ne yapacaklarını, nasıl tedbir alacaklarını biliyorlardı.

Görüyorsunuz, "Ben Osmanlı değilim. Ben laik cumhuriyetim. Ben yeni ve başka bir hükûmetim." demekle iş bitmiyor. Ermeniler, Rumlar, Bulgarlar, Suriye ve İran, hattâ dost ve müttefik bildiğin pek çok ülke seninle târîh ve kültür platformunda hesaplaşmak üzere oyun üstüne oyun peşinde koşuyor... Sen sâdece seyretmekle yetiniyorsun.

Târihî yapımızdan kaynaklanan bir millî kültür politikası geliştirip, ortaya koymadığımız sürece daha yıllarca bize oynanan oyunlara seyirci kalmaya devam edeceğiz demektir...

İşte Yahyâ Kemal, bir şâirden beklenenden daha fazla bir görev yükleniyor, bir târîh filozofu gibi, bir kültür adamı ve eğitim uzmanı gibi, millî varlığımıza hayat veren kültür değerlerinin millî târîh içindeki köklerini bulup gözlerimizin önüne seriyor, bunların yaşayan hayat içindeki yerlerini ve önemlerini bize öğretiyor.

Hiç şüphesiz o, Sudan'da, Hindistan'da, Endülüs'te ve en uzak diyarlarda yaşanan Müslümanlığı da seviyor. Fakat bizim için hayâtî değeri olan müslümanlığın, uğrunda milyonlarca şehit vererek, vatanın taşına, toprağına işlenmiş, kendi gökkubbemize sinmiş mahallî dindarlığımız olduğuna inanıyor. Çünkü millî varlığımıza hayat veren şey bu dindarlıktır. Ona göre, kültür unsurlarının dışında bir dindarlık zâten hayâlî bir şeydir ve öyle bir şey dünyânın hiçbir yerinde, hiçbir din için söz konusu değildir. Bütün milletler inançlarını kendi kültürlerine mezceder, öyle yaşarlar. Çin'deki bir klisede İsa ve Meryem resmi çekik gözlüdür, Habeşistan'da siyah ve kıvrırcık saçlıdır, Suriye'de esmer tenlidir, İsveç'te ve Kuzey ülkelelerinde mavi gözlü sarışındır...

Süleyman Çelebi'ye göre, Hz. Peygamber, sanki Bursa'nın bey konaklarından birinde doğmuştur. Âmine Hâtun, o konaklardan birinde yaşamak-

tadır. Şeyh Gâlib'e göre de sanki ana ile oğlu Boğaziçi yalılarından birinde yaşarlar. Bunlar Hz. Peygamber'i bize yakınlaştırmışlar, bizden biri gibi tanıtmışlar. Bir defâ "Âmine Hâtun" diyor, "hâtun" tâbiri Arapça'da yok. Mevlid'i okurken Hz. Peygamber'in Arap olduğu aklımıza bile gelmiyor. Çünkü o artık bizim iklimimizin, bizim kültür dünyamızın Peygamber'i olmuştur. Süleyman Çelebi, onu yere yurda koymak istemiyor, daha doğar doğmaz gökle yer arasına serilmiş bir ipek yatağa yatırıyor:

"Hem hava üzre döşendi bir döşek,

Adı sündüs, döşeyen anı melek." diyor.

Yûnus ona ipeği bile az görüyor, nûrdan kundağa sardıyor ve cennet hûrîlerinden bir hizmetçi ordusu kuruyor:

"Hûrî kızları geldiler,

Nûrdan kundağa sardılar.

Muhammed'e yüz sürdüler

Muhammed doğduğu gece"

diyerek, onun mânevî saltanatını ve bu saltanatın ihtişamını gözlerimizin önüne seriyor. Onun fakir bir dul kadının yetim yavrusu olduğunu unutturuyor. Şeyh Gâlib için ise Hz. Peygamber, zâten pâdişahlar pâdişâhı, sultanlar sultânıdır:

"Sultan-ı rûsûl, şah-ı mümeccedsin efendim,

Biçârelere devlet-i sermedsin efendim.

Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammedsin efendim.

Hak'dan bize sultân-ı müebbedsin efendim.

Yahyâ Kemal, mûsikîmiz için örnek sîmâ olarak İtrî'yi seçiyor. Çünkü İtrî, hem kendisine kadar olan önceki devri, hem sonrasını temsil eder. Hoca Merâğî'den beri adım adım gelişme gösteren ve ilerleyen mûsikîmiz, Enfi Hasan Ağalara, Sâdullah Ağalara varınca zirveyi buluyor ve tam zirvede İtrî'yi yetiştiriyor. Bu özelliğinden dolayı da "bizim öz mûsikîmizin pîri" oluyor:

"Ve seslenir büyük İtrî, semâyı örten rûh,

Peşinde dalgalanır bestesiyle Seyyid Nûh,

O mutlu devrede İtrî'ye en yakın bir dost

Işıklı danteleler bestekârı Hafız Post...

Bu neslin ortada dâhicedir başardığı iş,

Vatan nasıl karışır mûsikîyle göstermiş."

İtrî, o muhteşem kültür dünyâmızı sese aktaran, sesle ifâde eden dehâ mızdır:

"Tâ Budin'den Irak'a, Mısır'a kadar

Mûsikisinde bir taraftan din,
Bir taraftan bütün hayat akmış.

Mâvi Tunca'yla gür Fırat akmış.

Hüznümüz, şevkımız, zaferlerimiz,
Bize benzer o kâinat akmış."

Mûsikîmiz ile mîmârîmiz arasında paralellîğe dayalı uyum ve âhenk vardır: İhtîşâm mûsikîsinin benzeri olan ihtîşâm mîmârîsi. Bu mîmârînin pîri Mîmar Sinan'dır. Sinan kendisinden önceki gelişmeyi temsil ettiği gibi, kendisinden sonrasına da imzâsını atmıştır. Bu gerçek bilinince: "Niçin Sultanahmet, Fâtih veya niçin Selimiye değil de Süleymânîye'dir?" şeklinde tereddütlü sorulara hâcet kalmaz. Aslında Süleymânîye hem bütünlük ve âhengi, hem güzellik ve zarâfeti temsil eder. Üstelik secdeye varmış bir mümini andırır. İbâdet eden bir mümin kadar ciddî ve vakur, önyakları üzerinde ayağa kalkmaya hazır bir aslan kadar muhteşem ve heybetlidir. O, bu heybetini;

- 1) Temsil ettiği dînin yüceliğinden,
- 2) Üzerinde kurulduğu tepeden,
- 3) İsmi taşıdığı pâdişâhın devrinden,

4) Mîmârî'nın rûhundaki ilâhî vecd ve yücelik duygusundan alır. İlk bakışta sen onu yeryüzüne yapılmış bir eser sanırsın, oysa o, gökyüzüne inşâ edilmiştir. Semâyı süslemek için gökyüzüne taşla işlenmiş bir dantel, yine taşla mermerle ufka yazılmış bir şiirdir. O ihtîşâma rağmen, sanki dokunsan uçacaktı, mîraca çıkıp gökyüzünün sonsuzluğunda, fezânın derinliklerinde kaybolup gidecekti gibidir. O hayalle gerçeğin, taşla îmânın, madde ile mânânın bir sentezidir. Yerle göğün brleştigi noktada kesâfetle letâfetin kucaklaşmasıdır.

"Doğduğunu söylüyorlar dehâdan:

Böyle bir esere dehâ da yetmez!

Görmeyenin onu düşünmesine

Hayâl da az gelir, rüyâ da yetmez!

Minârelerini seyre dalanlar
Derler; gökkubbe de direksiz değil!
Ne mutlu çevrene, ne mutlu bize,
Ki seçmişsin ülken diye bu yurdu.
Ey sanat, gerçekten Ulu Tanrı'nın
Bir evi olsaydı böyle olurdu!"

ArifNihat Asya'nın "Süleymânîye" şiiri, böyle bir nefis tevriye ile son bulur. Yahyâ Kemal, bir bayram sabahında ruhlarla birlikte yaşıyanlarımızı ve Budin'den Çaldıran'a kadar bütün dünyâmızı onun kubbesi altına toplar:

"Kendi gök kubbemiz altında bu bayram saati,
Dokuz asrında bütün halkı, bütün memleketi
Yer yer aksettiriyor mâvileşen manzaradan,
Kalkıyor tozlu zaman perdesi her ân aradan.
Gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan beridir,
Duyulan gökte kanat, yerde ayak sesleridir."

"Gecenin bitmeğe yüz tuttuğu ân", Kur'ân diliyle "Gecenin akıp akıp gittiği, sabahın nefes nefes yaklaştığı" (Tekvîr 17-18) bu mübârek zaman, Peygamber efendimize ilk vahyin geldiği sahur vaktidir. Duyuş ince, deyiş daha da incedir. Ama bu ipincecik güzellikler şiirin intişâmına gölge düşürmezler. Zîra "Süleymânîye" şiiri, top sesleri içinde bir gülbank gulgulesiyle dalga dalga yankılanıp gider:

"Ordu-milletlerin en çok döğüşen, en sarıp
Adanmış sevdiği Allah'ına bir böyle yapı.
En güzel mâbedi olsun diye en son dînin
Budur öz şekli hayâl ettiği mîmarînin.
Görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi,
Seçmiş İstanbul'un ufkunda bu kudsî tepeyi
Ulu mâbed! Seni ancak bu sabah anlıyorum
Ben de bir varisin olmakla bugün mağrûrum.
Bir zaman hendeseden âbide zannettimdi.
Kubben altında bu cumhûra bakarken şimdi,
Senelerden beri rüyada görüp özlediğim
Cedlerin mağfîret iklimine girmiş gibiyim.

Dili bir, gönlü bir, îmanı bir insan yığını
Görüyor varlığının bir yere toplandığını...
Ulu mâbedde karıştım vatanın birliğine,
Çok şükür Tanrı'ya, gördüm, bu saatlerde yine
Yaşayanlarla beraber bulunan ervâhı.
Doludur gönlüm ışıklarla bu bayram sabahı.

Görüldüğü gibi, Yahyâ Kemal, bütün hayâtı boyunca ruh ve mâneviyat dünyamızın içinde dolaşmış, hüznümüzü, sevkimizi, zaferlerimizi ve o muhteşem kâinâtımızı terennüm etmiştir. O, bizim millî varlığımızın, millî kültürümüzün çarpan yüreği, atan nabzı, hisseden vicdânı ve konuşan dilidir.

YAHYÂ KEMAL'İN ŞİİRLERİNDE TASAVVUF: 1 - İTHAF

Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ

Yahyâ Kemal'in çocukluğunda uhrevî bir atmosfer içinde yetiştiği ve çevresindeki dergâhlara alâka duyduğu bilinir. Yine çocukluk yıllarında Üs-küp Rifâî Tekkesi'ne bir müddet devamı dışında, fiilî ve tatbîkî olarak tasavvufla bir ilgisi olmamıştır. Kendisi bunun bir yaradılış işi olduğunu söylerdi. Bunlar birlikte, fikren ve hissen tasavvuf kültürü ve düşüncesiyle ilgisini devam ettirdiği görülür. Çok bağlı olduğu Türk târih ve kültür değerlerinin önemli bir unsuru olan bu sâhaya bîgâne kalması zâten düşünülemezdi.

Yahyâ Kemal'in şiirleri içinde, yoğun şekilde tasavvuf unsurları ihtivâ eden bir kaç parça vardır. Bu yazımızda, bunlardan biri olan "İthaf"¹ isimli şiir üzerinde durmak istiyoruz.

İTHAF

*Fer almışken tulû-ı kibriyâdan,
Bugün bî-vâye kalmış her ziyâdan.
Bu mülkün farkı yok bir tengnâdan
Niçin nûr inmiyor artık semâdan?*

¹ Yahyâ Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, 125-126, İstanbul 1962.

*Bu şek, bağrında her gün gâh ü bî-gâh
Dolaştım "Hû!" deyüp dergâh dergâh
Ümîd ettim ki bir pîr-i dil-âgâh
Desün "Destûr!" mihrâb-ı hafâdan.*

*Abâ var, post var, meydanda er yok;
Horâsân erlerinden bir haber yok
Uzun yollarda durdum hiç eser yok
Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan!*

*Tecellîgâh iken binlerce rinde,
Melâmet söndü Şark'ın her yerinde,
Bu devrin gerçi son sohbetlerinde
Nefes'ler dinledik sâz-ı Rızâ'dan.*

*O yerler işte Bağdâd, işte Amid
Bugün her şûleden mahrûm, câmid,
O yerlerden gelen son yolcu: Hâmid
Haberdâr olmaz olmuş mâverâdan.*

*Bu manzûmenle ey üstâd-ı hoşkâm
Alî'den doldurup iksîr-i ilhâm
Leb-î uşşâka sundun öyle bir câm
Ki yuğrulmuş türâb-ı Kerbelâ'dan!*

Şiirin kıt'alarını sırasıyla açıklamaya çalışacağız.

Birinci kıt'a: "Şark âlemi bir zamanlar ilâhî doğuşun ışıklarıyla, Hakk'ın tecellîleriyle aydınlanırken, bugün her türlü ışıktan mahrum vaziyette. O bakımdan artık bir mezardan farkı yok. Ne oldu bize, göklerden artık niçin nûr inmiyor?"

Bu kıt'ada, şâirimizin yükseliş asırlarımızdaki mânevî güçler ve inançlar refâkatinde kanatlanan hamleli devirlerimize duyduğu özlemi buluyoruz. O devirler ki, kendi üzerine düşeni yaptıktan ve kuvvetli bir inanca sâhip olduktan sonra, semâvî güçlerin de yardıma koşacağına inanılırdı. Gerçekten de, o fütûhat asırlarında, beşerî gayret ve ilâhî nusretin birleşme-

siyle, sâdece ülkeler fethedilmekle kalınmamış, bunun yanında nice mânevîyât fâtîhi büyük insanlarımız da boy göstermiştir. Ne yazık ki, artık o devirler uzakta kalmış! Geriliğimiz sâdece maddî sâhada olmayıp, yoksa ilâhî lûtuf ve yardımlar da bizi kollamaz mı olmuştur?

İkinci kıt'a: "Bu şüphe, bu kötümser duygular gönlümü kaplamış olduğu halde, vakitli vakitsiz "Hû!" diyerek, çeşitli dergâhları dolaştım durdum. Şunu ümîd ediyordum: Acabâ gönlü açık bir pîr, gizlilik mihrâbından bana seslenerek destur verir, buyur eder miydi?"

"Hû" Allah'ın isimlerindendir, Arapçada "O" demektir. Tasavvufta en çok kullanılan z i k i r kelimelerinden biridir.² Ayrıca sûfler arasında hitap ve cevap ifâdesi olarak kullanılmıştır. Mevlevîlerde Dede'nin hücresinin kapısı açık bile olsa, ziyârete gelen, içeriyi görmeyecek tarzda durup, son heceyi uzatarak orta bir sesle "Destûr!." der, içeriden uzunca bir "Hû!" cevâbı alırsa, eşîge niyâz edip sağ ayağıyla içeri girerdi. Bu "Hû!" deyiş, Allah'ı anıştır. O'nun her yerde hâzır ve nâzır olduğunu ikrâr ve anlatıştır. "Hû!" ifâdesi birisi çağnılırken de söylenir.³ Yahyâ Kemal, burada Allah'ı zikrederek veyâ bir arayış içinde, dergâh dergâh dolaştığını ifâde etmektedir. Maksadı ise gönlü açık bir Pîr'in kendisini buyur etmesi ve kabul göstermesidir.

"Pîr", Farsça yaşlı adam demektir, Arapçası "şeyh"tir. Tarikatlerde "pîr", o tarikatın kurucusu olan veyâ en büyüğü kabul edilen şahıs demektir. Meselâ Kâdirîliğin pîri Abdülkâdir Geylânî (562/1160), Mevlevîliğinki Mevlânâ Celâleddin (672/1273)'dir. Bu şiirde ise, dergâhın bir yetkilisi, gönlü açık bir tarikat adamı, daha açıkçası Mürşid-i Kâmil kasedediliyor.

"Destûr" tasavvuf ehline göre, izin ve ruhsat anlamında kullanılır. "Destur almak" bir işe başlarken izin almak, "Destur vermek" bir iş için birisine izin vermek demektir. Tasavvuf terbiyesi ve sisteminde, Kâmil Mürşid'in ruhsatı olmadan, özlenen gâyeye ulaşmak mümkün olmadığından, şâirimiz burada böyle bir izin veyâ dâvette bulunulmasını ümîd etmektedir.

2 "Hû" lâfzının tasavvuftaki çeşitli mânâları için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I

3 Abdûlbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 163, İstanbul 1977.

"**Mihrab**" câmîlerde namaz kıldırılırken imamın bulunduğu yer. Pîr de, başında bulunduğu topluluğun önderi sıfatıyla mihrapta bulunan kimse mesâbesindedir. Fakat buradaki mihrab, maddî bir mekân olmayıp, ötelere âit bir şeydir, bir **mihrâb-ı hafâdır**.

Üçüncükıt'a: "Abâ var, post var, fakat meydanda er yok. Horasan erlerinden de bir haber yok. Uzun yollarda bekledim durdumsa da, Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan hiçbir eser mevcut değil."

"**Abâ**", dervişlerin giydiği kaba ve değersiz elbise demek olup, tasavvufta zühdi ve fakrın sembolü sayılır. Son devirlere kadar abâ giymeye devam eden sûfler, söz konusu tasavvufî geleneği devam ettirmişlerdir. Başlangıçtan beri vilfler ve ermişler böyle gösterişsiz elbiseler içinde kendilerini halktan gizlemek istemişlerdir.⁴ Bütün bunlarla birlikte abâ, tasavvufun özüne âit olmayıp, bir şekil unsurudur.

"**Post**": Tabaklanıp yere serilen ve üstüne oturuşan tüylü koyun ve kuzu derisi. Tasavvuf dilinde "**makam**" anlamına gelir. Şeyhin oturduğu post, tarikat pîrinin makâmıdır. Şeyh de o posta oturmakla pîri temsil etmiş olur. Şiirimizde ise, üzerinde şeyhin oturacağı maddî pösteki kasdediliyor.

"**Meydan**": Tasavvufta geniş mânâsıyla kâinât, âlem demek olup; dar anlamda ise, zikir ve âyin icrâ edilen genişçe yer demektir. Mevlevîlikte dergâhtaki meydan hizmetlerine bakan, mukâbele yapılacağı vakit şeyh postunu semâhâneye götürüp seren ve sonunda toplayan, şeyhi semâhâneye getiren, çeşitli faâliyetlerin vakitlerini usûlüyle bildirip hizmetlerin yürütmesini sağlayan kimseye "**Meydancı**" veya "**Meydancı Dede**" denir. Hacı Bektaş tekkesindeki meydâna ise "**Kırklar Meydânı**" ismi verilir.

"**Er**": Tasavvuftaki "Allah dostu" demek olan ve lî ve evliy â kelimeleri **er**, **eren**, **erenler** tarzında Türkçeleştirilmiştir. Burada, hakîkî tasavvuf ehli, olgun insan, gerçek insan mânâsına gelmektedir.

Buna göre ilk mısra ile anlatılmak istenen, **abâ** gibi **post** gibi tasavvuf ehlinin kullandığı ş e k l unsurlar bulunduğu halde, ne yazık ki, bunlardan çok

⁴ "Sûfî" ve "tasavvuf" kelimesine kök olarak gösterilen sözlerin başında "sûf" gelir. "Sûfî", sûf yani kaba saba, yünden mâmul elbise giyen, dolayısıyla mütevâzî, mahviyet sâhibi kimse demektir. Bkz. Kuşeyrî, Risâle, 217, Kahire 1386/1966.

daha mühim olan ve tasavvufun asıl amacı sayılan " o l g u n i n s a n "ın bulunmadığı husûsudur.

"**Horasan Erleri**" yarı târihî, yarı menkıbevî gâzîler, abdallar, ahîler ve alp-erenler zümresinden dervişler olup; Anadolu ve Rumeli'nin Türkleştirilip İslâmlaştırılmasında vazîfe almışlardır. Genellikle isimsiz kahramanlardır. Hem c i h a d hem m ü c â h e d e ehlidirler. Kısım köylere yerleşmişlerse de, göçebe hayatını muhâfaza edenler çoğunluktadır. Bunlarda aşk, cezbe ve melâmet gâlipdir. ⁵ Şâir, işte bu coşkun, cezbeli, cengâver yaradılışlı "gönül ve cenk erleri"ne özlemini dile getiriyor, artık bunları göremediğini söylüyor.

"**Diyyâr-ı Rûm**": Bu tâbiri Yahyâ Kemal bizzat kendisi açıklar: "Selçuk, Anadolu'nun büyük kısmını fethettikten sonra, bu kıt'aya İslâm âleminde **Diyyâr-ı Rûm** denildi. Selçuk hükümdârı **Sultân-ı Rûm** diye anılıyordu (...) Mevlânâ Hindistan'da hâlâ kısaca **Rûmî** diye anılır. Rum illeri tâbiri yalnız Rumeli değil, bütün Türkiye'dir (...) Rumeli tesmiyesi de zamanla vatanın Avrupa'da olan topraklarına verilmiş."⁶

Dördüncü kıt'a: "Bir zamanlar binlerce rindin görüldüğü yer iken, şimdi Şark'ın her tarafında **Melâmet** söndü. Bunun kısmen tek istisnâsı, Rızâ Tevfik'ten dinlediğimiz **Nefes**'lerdir."

Yukarıda "Rind Şâir" paragrafında belirttiğimiz üzere, Yahyâ Kemal'in bu kavrama ve bu tipe karşı ilgi ve temâyülü büyüktür. Hayyâm'a alâkası ve onun bir kısım rubâîlerini manzum olarak Türkçeye çevirmesi ⁷ bu yüzdendir. Şiirlerinde rind kelimesini çokça kullandığı gibi, **Kendi Gök Kubbemiz**'de "Rindlerin Hayâtı", "Rindlerin Akşamı" ve "Rindlerin Ölümü" başlıklı şiirlerinin arka arka arkaya yer aldığı görülür.

Rızâ Tevfik (1869-1949), âşık tarzında Bektâşî Edebiyatından mühem "**Ne f e s**" ler yazdı. Bunlar üzerinde Yûnus Emre'nin kuvvetli tesirinden

⁵ Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 146, 150, İstanbul 1959; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 298, ikinci baskı; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, 50, Ankara 1948; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 203, İstanbul 1980.

⁶ Y. Kemal, *Aziz İstanbul*, 30-32; krş. *Tarih Musâhebesi*, 127, İstanbul 1975.

⁷ Bkz. Yahyâ Kemal, *Rubâîler ve Hayyâm Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş*, İstanbul 1963.

söz edilir. Meşrûtiyet'ten sonra, bu tarz şiire gizli bir hasret duyan gönüllere yeni bir şiir zevki vermiş ve büyük akisler uyandırmıştır.⁸ Demek ki, Yahyâ Kemal de onun bu yönüne ilgi duyanlardandır.

Beşinci kıt'a: "O eski kültür ve irfan merkezleri olan Bağdad, Diyarbakır gibi şehirlerimiz, bütün beldelerimiz gibi, bugün her türlü ışıktan mahrum, âdetâ donmuş vaziyette. O eski havadan ses taşıyan son şahıs Abdülhak Hâmid ise de, o bile öteler âleminde haberdar değil."

Abdülhak Hâmid (1852-1937), velûd bir şâir ve san'atkâr olup, eserlerinde Allah ve Peygamber sevgisi yanında, hattâ bir tasavvuf terbiyesine büyük yakınlık hissedilir. Kendisi bir şeyh âilesinden gelmektedir. Bununla birlikte Yahyâ Kemal'e göre, bir takım ışıltılar taşıyorsa da, onun bile "Mâverâ"dan, gayb ve öteler âleminde lâıykı vechile haberdar olduğu söylenemez.

Mâmâfih, bu manzûmenin baş tarafında Yahyâ Kemal'in şu satırları yer alır: "Abdülhak Hâmid'den sonra ledünnî şiirin menbâları kurudu. Sâmih Bey'in hâtif sadâsını andıran bir manzûmesi bu çorak devrin en güzel eseridir. O eserin kâfiyelerinden doğan bu mısırâları sâhibine ithâf ediyorum"¹⁰.

Altıncı kıt'a: "Ey iyi niyetli üstad, sen bu manzûmenle âdetâ, Hz. Ali'nin mâneviyat menbâından bir ilham iksri doldurarak âşıkların dudagına sun-

8 Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, II, 1446; ayrıca bkz. Hilmi Ziyâ Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, I, 406 vd, İstanbul 1966.

9 Banarlı, age, II, 938; M. Kaya Bilgegil, Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah, 55, İstanbul 1959.

10 Sâmih Rif'at (1867-1932), başarılı "nefes"leri ve vatan sevgisiyle dolu şiirleri dillerde dolaşmış bir şâirdir. Bektâşî olan Sâmih Rif'at'ın, Yahyâ Kemal tarafından "İthâf" şiiriyle tanzîr edilen "Nefes"ini, bir mukâyese yapılabilmesi için buraya alıyoruz:

*Hezârân per açıp reng ü ziyâdan
Ufûl etmiş güneş sahn-ı semâdan
Şebistân-ı elem hâlî sadâdan
Gönül pür-girye hâl-i inzivâdan*

*İlâhî-meşrebim vahdet-perestim
Şarâb-ı cülve-i hayretle mestim
O sâğardır ki zînetsâz-ı destim
Dolar humhâne-i Âl-i Abâ'dan*

dun. Hem de Kerbelâ toprağından yapılmış bir kadeh içinde sundun!"

Az evvel bu manzûmenin Sâmih Rifat'ın yazdığı bir "Nefes"ten mülhem olarak kaleme alındığını ve ona ithâf edildiğini görmüştük. N e f e s , şiirimizde Alevî-Bektaşî düşünce ve inanışlarının hâkim olduğu ilâhîlere denir. Bir ithaf manzûmesi olduğu için Yahyâ Kemal de bu son kıt'ada aynı unsurlara yer vermiştir. Ayrıca şiirin içinde yer alan **abâ**, **post Horasan Erenleri**, **Diyâr-ı Rûm'a gelen evliyâ**, **melâmet** kelime ve tâbirleri de, tasavvuf düşüncesi ve terminolojisi içinde "Alevî-Bektâşî" ağırlıklı tâbirlerdir. Anadolu'da yayılmış tarikatlerin büyük çoğunluğu silsile¹¹ itibâriyle Hz. Ali'de son bulur.

Türkler, İslâm kültür çevresine girişlerinden itibâren tamâmen sünnî anlayışı benimsemiş olmalarına rağmen, esas itibâriyle **Hz. Muhammed** ve **Ehl-i Beyt** sevgisini ön plânda tutan sû fî l i k cereyânının kuvvetle etkisi altındaki kalmışlardır.¹² Çeşitli tarikatlar ve mensupları, ictimâî hayâtın hemen

*Ne beklersin kılıp ey bâd-ı şebhîz
Demâdem turra-i ezhâr-ı tehîz
Getir lûtf eyle bir bâ-yi dilâvîz
Meşâm-ı câna kabr-i Murtazâ'dan*

*Bu demdir tab'ının devr-i melâli
Sever zulmetle rûhum hasbîhâli
Sadâlar duymanın var ihtimâli
Karanlıklarda a'mâk-ı hafâdan*

*Uzaktan yalvarıp ebr-i bahâra
Dedim gel şöyle meyl et bir kenâra
Hüseyn'imden haber ver kalb-i zâra
Eğer geçtinse dest-i Kerbelâ'dan*

*Ne mümkün sevmemek Sâmih Hüseyn'i
Kabûl eyler mi insan öyle şeyni
Resûl-i Kibriyâ'nın nûr-i aynı
Muazzездir benimçün enbiyâdan*

Sâdeddin Nûzhet, Sâmih Rifat Hayâtı ve Eserleri, 33-34, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, tsz.

11 Tasavvufta silsile diye, kesintisiz biçimde Hz. Peygamber'e kadar uzandığı kabul edilen şeyh ve mürşidler zincirine denir. Bu sistem içinde, bir evvelkinden alınan mânevî feyzin, kendinden sonrakilere aktarılması söz konusudur.

12 Bkz. Ethem Rûhi Fiğlalı, Alevilik, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri içinde, s. 237, İstanbul 1986.

her safhasında rol almıştır. Bu arada eski Türk geleneklerini ve Ehl-i Beyt sevgisini mezceden bir kısım Türkmen aşîretleri arasında "A n a d o l u A l e v î l i ğ i" diye isimlendirilen inanış tarzı yaygınlık kazanmıştır. Yahyâ Kemal'in İthâf'ında yer alan zümreler bütün bunların bir hâlfatı sayılır.

"Anadolu Alevîliği" ve Bektâşîliğin, siyâsî mânâdaki Şîilik'le alâkası yoktur. Şâirimizin "Ali'den ilhâm almak", "Kerbela Toprağı" gibi ifâdelere yer vermesi bizi şaşırtmamalıdır. Türk milliyeti söz konusu olduğu zaman onun, Şîiliğe hiç de sempati ile bakmadığı görülür. Hattâ o, Anadolu halkı arasında kullanılan mânâsıyla değil de, Şîilik karşıtı olan S ü n n î l i ğ i Türk milliyetinin vaz geçilmez bir unsuru kabul eder. Şu sözler onun sohbetleri sırasında tutulan notlardandır:

"Şîi olsaydık Acem olurduk. Şîi, müslüman, ama Acem müslüman. Şîiler Acemleştiriyor (...) Bizim sebep-i zuhûrumuz S ü n n î l i k'tir. Ve devâmımız da yine ondadır. Ecdâdımız Mâverâünnehir'de Sünnîliği Şîiliğe karşı müdafâa vesîlesi diye almış."

"Sünnîlik, Şîi olmamak demek. Şîi olmadın mı Acem olmuyorsun demek. Bu, mânâca güzel bir telâkkî, bu sâyede Türk kalmışız."

"Otlukbeli, Çaldıran nedir? Çaldıran "Ben Acem olmam" muhârebesidir

"(..) Türk Şîi olmuş ve bana saldırmışsa o Türk değildir." ¹³

*

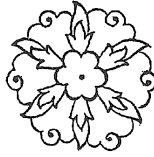
* *

Netîce olarak "İthâf" şiirinde derin sûfiyâne duygu ve düşüncelerin yer aldığını söyleyecek değiliz. Evvelce de belirttiğimiz gibi Yahyâ Kemal, Türk-İslâm medeniyetinin ve kültürünün mühim bir unsuru olduğu için, tasavvufî konulara ilgi duyar. Bu şiirde de, aşağı yukarı aynı ölçüler içinde kalmıştır. Cemiyet ve devletimizin bütün sâhalarında olduğu gibi, asrın başlarında tasavvuf kurumları da büyük bir muhtevâ kaybına uğramış durumda idi. Maddî ve şeklî unsurlar devam ettiği halde, özden hayli uzaklaşmıştı. İşte şiirimizin üçüncü kıt'asında, bir san'atkar hassâsiyetiyle, bu durum gayet

13 A. Süheyl Ünver, Yahyâ Kemal'in Dünyası, 23, 25, 82-83, İstanbul 1980.

çarpıcı bir biçimde ortaya konmaktadır. O bakımdan, şiirin dillerde en çok dolaşan bölümü bu kıt'a olmuştur.

A. H. Tanpınar'a göre, "İthâf Yahyâ Kemal'in tek otobiyografik eseri olup, orada rûhunun susuzluğunu ve zekâsının mâcerâsını nakleder. Ayrıca Şark'ın yıkılışından, bütün ledünnî pınarların kuruyuşundan, insanın mânevî çıplaklığından behseder. Sâmihi Rif'at'ın adı geçen Nefes'i, eskinin güzel bir tekrârından ibâret olduğu halde, İthaf'ta nostalji ve araştırma vardır. O, artık bulamıyacağı, sanatın dışında o şekliyle hiçbir zaman mevcut olmadığını bile bile, eski ledünnî Şark'ı, Tanrı'nın her var olanda kendiliğinden var olduğu, bütün zıtlıkların ilâhî aşkı eriyip kaybolduğu, yaşanan hayâtın sadece bir aşk neşîdesi olduğu Şark'ı arıyor. Bunlar tasavvuf düşüncesine ait unsurlar olduğu gibi, bu şiir de bir "Nefes" için yazılmış nazîredir. Yine buradaki "dergâh" kelimesinin kaynaklar diye tercüme edilebileceğini ifâdeyle Tanpınar şöyle der: "Bizi etrâfında toplamak için çıkarttığı "Dergâh" mecmûasının adı da bu manzûmenin havasından gelir."¹⁴



¹⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahyâ Kemal*, 41, İstanbul 1962.

YAHYÂ KEMAL'İN ŞİİR ANLAYIŞI VE FİKİRLERİNİN GELECEĞİ*

Hilmi YAVUZ

Hepinizi saygıyla selâmlıyorum. Büyük şâirimizin yıldönümünde, lûtfedip beni buraya dâvet ettiğiniz için, cemiyetinize önce saygılarımı ve teşekkürlerimi bildirmek istiyorum.

Önce kısa birşey söylemek istiyorum. Benim Yahyâ Kemal'le bir şâir olarak tanışıklığım olmadı. Kendisi ile konuşmuşluğum olmadı. Çok uzun yıllar Yahyâ Kemal'in şiirinin ve düşüncesinin oldukça uzağında sayılabilecek bir konumda bulundum. Bizim ilk gençlik yıllarında **başkaldırıcı** belki de **yok sayıcı** yıllarımızda Yahyâ Kemal bizim kuşağımız için en azından göz ardı edilebilecek önemsiz bir kılıç artığı idi, bir bakiyet-i süyuf. Yâni eski, geri dönülmesi mümkün olmayan bir geleneğin en müşahhas bir temsilcisi idi. Dolayısı ile Yahyâ Kemal düşüncesiyle ve Yahyâ Kemal şiiriyle, ilk gençlik yıllarımda çok yakın bir ilişkim olmadı.

Ama gâlibâ bâzı şâir ve düşünürlerin insan hayâtında belli yaşlara tekâbül etmesi diye birşey var! Rahmetli **Behçet Necâtigil**'in (ki benim hocamdı):

"Çünkü bâzı şiirler bekler bâzı yaşları"

Mısırî uyarınca ben de Yahyâ Kemal şiirini yeniden keşfettim. Tıpkı

* 1.12.1989 da, İst. Fetih Cemiyeti Yahyâ Kemal Enstitüsü ve İst. Kültür Müdürlüğü'nün ortaklaşa hazırladıkları Yahyâ Kemal Günleri çerçevesinde düzenlenen aynı başlıklı açık oturumda yapılmış olan konuşmanın metnidir.

Y.Kemal'in Türk dilini ve Türk şiirini yeniden keşfetmesi gibi. Tuhaf bir ortak mâcerâmız var. Onu belirtmek istiyorum.

Y.K. bu yüzyılın başında, Fransa'ya gitmiş, 10 yılı mütecâviz bir süre Paris'te kalmıştır. Ben de bu yüzyılın ortalarında aynı alın yazısını yaşadım. Yâni oldukça uzun bir süre başka bir Avrupa ülkesinde yaşadım. Ve onun keşfettiği şeyleri biraz ondan uzakta ve ondan habersiz-bunu da îtiraf etmek istiyorum. - keşfettim.

Neydi Y.K.'nin getirdiği şey? Y.K. ne getirdi şiirimize? Bir kere **herşeyden önce şiirin bir dil meselesi** olduğunu kavramış şâirimizdir. Bana öyle geliyor ki Y.K.'den önce şiir dilini kullanan -zâten kendisi de söylüyor- şiiri bir dil meselesi olarak alan başka şâirler de vardı. Ama Y.K.'in bunlardan farkı, bunun şuurunda olmasıdır. Bir başka deyişle Y.K. şiirin bir dil problemi olduğunu ilk keşfeden şâirimizdir diyebilirim. Bu bakımdan Y.K.'in şiirinin târihi, şiiri dile dönüştürme çabasının târihidir de diyebiliriz.

Ne yapmıştır? Şiiri dile dönüştürmek nedir? Ondan önceki şâirler -Osmanlı şiirinin bir geleneği vardı. - ne türlü bir dil ortaya koymuşlardı ki Y.K. bu dilin karşısına çıktı, bir anlamda bu dili olumsuzladı? Kendi ifâdesi ile bir hazır dil bulmuştu. Bu hazır dil Dîvan Edebiyatı'nın dilidir. Yâni büyük ölçüde belâgata (elokansa Fr.) dayanan bir mazmunlar dili. **Tanpınar** da söylüyor, diyor ki: "**Bizim şiirimiz bir mazmun şiiriydi, bir terkip şiiri değildi.**" Dolayısıyla dille terkip arasındaki bağıntıyı ilk yakalayan ve bunun önemini keşfeden, bulan şâirimiz Yahyâ Kemal'di.

Bir bakıma şöyle bir sorunsalla karşı karşıyayız. Bir tarafta böyle Y.Kemal'in bulduğu hazır bir şiir dili var. Bu şiir dilidir. Bir dildir daha doğrusu. Ve bu dilin bir lirizmi yoktur. Artık lirizmi (deyim yerindeyse) kalmamıştır. Başka bir şekilde ifâde etmek gerekirse, elokans yâni belâgat deyim yerindeyse lirizmin ya da poetikin, şiirsel olanın yerini tutmuş. Hazır dil dediğimiz budur. Y.K. bir kere bunu olumsuzluyor. Bunu olumsuzlamak (hazır dili olumsuzlamak yâni) kendi tâbiriyle "dili bir müzik cümlesine dönüştürmek" demektir. Nasıl yapıyor bunu? Diyor ki; "Dildeki edâyı hâkim kılarak" ben bunu gerçekleştiriyorum. Bu edâ konuşulan dildedir; -kendi sözü var bildiğiniz gibi- "**asıl Türkçeyi 900 seneden beri yaza yaza değil, söyleye söyleye yaratmışız**" diyor. Dolayısıyla bu yaklaşım Dîvan Edebiyatı'na ve Divan

Edebiyatı'nın bütününe bakışta çok selektif (çok ayırdedici) bir tavrı da birlikte getirmiş. Siz meseleyi böyle alırsanız, hazır dili olumsuzlayarak bakarsanız, o zaman tabî ister istemez bâzı şâirlerden, bâzı mısırâları seçmek durumunda kalırsınız. Çünkü artık farklı bir gözlükle D.Edebiyâtı'na bakıyorsunuzdur. Artık mazmunların değil, terkiplerin; artık belâğatin değil poetisite'nin peşindesinizdir. Dolayısıyla başka bir gözlükle bakıyor ve belli bir takım yaklaşımlarla D.Edebiyâtı'nı yeniden değerlendiriyor. Bu bizim açımızdan son derece mühimdir. Çünkü D.Edebiyâtı'nın bir resmî sunuluş tarzı, resmî bir sunuluş kipi vardır. Bu resmî sunuluşuyla Y.K.'in çok ciddî bir meselesi olduğunu görüyoruz. Sunuluş kipi D.Ed.'nin belli bir biçimde, belli bir takım mazmunlardan ibâretmiş gibi gösterilmesi doğrultusunda resmî bir yorumdur. Halbuki böyle değildir. Y.Kemal diyor ki: "Divan Edebiyâtı'nın resmî görünüşünün, bize resmî sunuluş tarzının arkasında, örtük olarak (implisit olarak) başka bir şiir katmanı vardır. Başka bir düzey vardır. Bu başka düzey de zaman zaman Nevî'nin, yâhut Taşlıcalı Yahyâ'nın, ya da Nevî'nin bir mısırâda yakaladığı bir şeydir.

"Gönüldendir şikâyet kimseden feryâdımız yoktur"

gibi. örneğin...

Şimdi, bunun daha sonra, belki biraz haddimi aşmak gibi olacak ama bana öyle geliyor ki, konuşma dilinin öne çıkarılması, hazır dilin, mazmunlar dilinin olumsuzlanarak (negasyona uğratarak) deyim yerindeyse bertaraf edilmesi ve konuşma dilinin tabî öne çıkarılması, kendisinin de belirttiği gibi "Söyleye söyleye yarattığımız dil" belki de daha sonra **Garip Kuşağı**'nın yâni Orhan Veli, Oktay Rıfat ve Melih Cevdet kuşağının yaptıklarının bir nevî -bana sorarsanız- öncülüğü mânâsına da gelir. Yâni Y.Kemal bu mânâda, dil meselesini, konuşma dilini öne çıkararak Garip şiirine de öncülük etmiştir. Tabî ne Y.Kemal, O. Veli'le öncülük ettiğini bilmektedir, ne de O.Veli Y.K.'in kendilerine öncülük ettiğinin farkındadır.

İkinci mesele, dil meselesi bence son derece önemli bir devrimdir. Y.Kemal'in yaptığı bu mânâda son derece önemli bir devrimdir. Şiiri bir mûsikî cümlesine dönüştürmek. "**Şevkin bir dil hâline gelmesi**", "**ritmin bir dil hâline gelmesi**", "**coşkunun bir dil hâline gelmesi**" yâni bu mânâda lirizmle, konuşulan dil arasındaki bağıntıyı yakalamak açısından Türk Edebiyatına fevkalâde önemli bir yenilik getirmiştir. Bu mânâda şiirsellik, yâni belâğatin yerini aldığını söylediğimiz poetisite bir mânâda lirizmin kendisi-

dir. Y.K.'in lirizm üzerinde şiddetle ısrar etmesinin sebebi budur. Lirizmin bir başka boyutu da var, Y.K.'de. Lirizmin deyim yerindeyse felsefî bir boyutu da vardır. Bu boyut Nietzsche'nin tâbiriyle söylemek gerekirse **Dionizyak boyut**dur. **Tanpınar**'ın **Huzur** romanında Mümtaz'a ve Mümtaz'ın içinde bulunduğu -ki Mümtaz biliyorsunuz Ahmet Hamdi'dir- çevreye, içinde bulunduğu koşullara zaman zaman "Dionizyak bir cümbüş" biçiminde atıfta bulunması, bu bakımdan son derece mânidar görünmüştür bana. Şu halde lirizm bir mânâda bir coşku, bir yerinde durmazlık, bir kendini aşma irâdesini yada isteğini dile getirir. Dolayısı ile Y.K.'de şiirle mûsikî arasındaki bağlantıyı yâni şiirin bir mûsikî cümlesine dönüştürülmesi konusundaki çabayı, (eğer kabul buyurursanız) ben felsefî bir arka plan, Nietzscheyen bir arka planın müşahhas bir biçimde ortaya çıkmış olması diye anlıyorum. Ortaya çıkan Dionisosculuk, yâni lirizmdir. Yâni mûsikîdir. Bildiğiniz gibi Nietzsche Dionisoscu içgüdüğü coşku, (extas, vecd, esriklik, kendinden geçme) biçiminde söylenebilecek, ifâde edilebilecek olan içgüdüğü Eski Yunan esâtirinde, mitos'unda Dionisos'la bütünleştirir. Dionisos'la sembolize eder.

Ama Y.K.'in şiiri sâdece bir coşku, bir vecd, bir kendinden geçme (bunun bağlamını da belirtmek koşuluyla tabîî) den ibâret değildir. Bana sorarsanız Y.K. şiirini sâdece bir coşkuya, sâdece bir **mûzik cümlesine** ircâ etmekle iktifâ etmiyor. Buna Apollonyen bir form vermeye, Apollonyen bir vecde vermeye gayret ediyor. Yâni, ölçü yâni denge. Ölçülülük yada dengecilik Nietzsche'nin bildiğiniz gibi eski Yunan esâtirinde Apollon ile simgelediği bir içgüdüdür. Ve yine bildiğiniz gibi hepinizin çok iyi bildiği gibi nasıl Dionisosculuk mûsikîde kendisini ortaya koyuyor ise, kendisini mûsikîde öne çıkarıyor ise, Apollonculuk mîmârîde öne çıkar. Dolayısı ile Y.K.'in şiirinde hem bir suje olarak mîmârînin, yâni İslâm Mîmârîsinin, bir suje olarak ele alınması -ki bu bahs-i diğerdir. Ama buna da şöyle bir atıfta bulunmamak elde değil- hem de asıl önemlisi bu kontekstte şiirin kendisinin bir mîmârî yapı gibi tasarımlanarak -çünkü mîmârî demek tasarım demektir.- inceden incede artiküle edilerek bir mükemmel form içinde sunulması demektir. Dolayısıyla Y.K.'in şiiri **kendiliğinden** bir şiir değildir. Kendiliğinden söylenmiş bir şiir değildir. Bütün iyi şiirlerin belki de Dionisos- Apollon sentezini bu mânâda gerçekleştiren bir kimliği , bir hüviyeti vardır. Dolayısıyla bu mânâda Y.K.'in şiiri (yine Nietzsche'den yola çıkarak söylemek gerekirse) trajik bir şiirdir. Çünkü bildiğiniz gibi Nietzsche Tragedyayı Apollonculuk-

la, Dionisosculuğun birbirinden ayrılmadığı Sokrates öncesi tragedyalarda, Sokrates öncesi düşünürlerde (Presokratiklerde) bulur ve orada temellendirir. Dolayısıyla Y.K.'in şiiri bu mânâda trajiktir; bir Apollon -Dionisos sentezi, deyim yerindeyse bir mûsikî - mîmârî sentezidir.

Müsaade ederseniz bir meseleye daha temas etmek istiyorum. O da **gelecek** meselesidir. "İmtidat" meselesidir.

Gelenek nedir?

Gelenek konusunda Y.Kemal neler söylemiştir? Bu konuda da bir iki şey söylemek istiyorum. İmtidat düşüncesi, devamlılık düşüncesi Bergsoniye mânâda Duree fikri Y.K.'in özellikle **Dergâh** mecmûasını çıkardıkları sırada ona hâkim olan temel fikir.

Gelenek bence bir kimliktir. Şu mânâda kimlik: Bir küçük çocuk düşününüz. On yaşında çekilmiş bir fotoğrafı vardır. Hepimizin böyle fotoğrafları vardır. Daha sonraki yıllarda çektiğimiz fotoğraflarımız da vardır. Biz o fotoğraflardaki insanızdır evet! Ama aynı zamanda değildir de. Şu halde değişenin içinde değişmeyen, olduğu gibi kalan, yani bizim bundan 20-30 sene evvelki fotoğrafımızla bugünkü hâlimiz arasındaki o devamlılığı -o imtidâdı daha doğrusu- tesbit eden bir cevher, bir değişmeyen şeydir. Şu halde **gelenek** bir mânâda cevherdir. **Ârızî olanın dışında, değişenin dışında kalıcı olan, bir başka deyişle, değişenin içindeki değişmeyen vurgulanmasıdır. Kimlik budur.** Bizim kimliğimiz, bizim hüviyetimiz insan olarak, birey olarak budur. Cemiyetlerin de hüviyeti budur. İşte Yahyâ Kemal bana öyle geliyor ki, imtidat fikrini gelenekle hüviyet arasında bir temel konsept olarak, temel kavram olarak alıyor. Bağlayıcı, temel koyucu bir kavram olarak alıyor. Dergah'taki yazıları zannediyorum bunun bir işâretidir, bunun bir belirtisidir. Şunu söylemek istiyorum: Y.Kemal aynı zamanda geleneğin ne olduğunu, yani bizi biz yapanın ne olduğunu katıyen bir şövenizme kapılmadan, katıyen bir muhafazakârlığa kapılmadan ortaya koyar. Çünkü **muhafazakârlık hiç birşey değişmesin ister.** Halbuki **gelenekçilik tam tersine gerçeğin altını çizer.** Nedir o gerçeklik? Herşey değişiyor. Herakleitos'dan beri biliyoruz. "PANTAREİ (herşey akıyor)" Ama gelenekçilik işte bu değişmeyen vurgulanması, değişmeyen bulunması, bizi biz yapan şeyin yani imtidâdın ne olduğunun bulunması demektir; ki bu gelenekçilik mânâsını tazammun eder. Dolayısı ile Y.K.'in bizim önümüze Bergson düşüncesinden yararlanarak açtığı çok bilinçli bir ufuk vardır. Ve bu ufuk bana

öyle geliyor ki bizim bugünkü mevcut problemlerimizin de anahtarıdır. Bugün karşı karşıya kaldığımız meselelerde üstâdın bize en azından bir yöntem olarak, bir yöntem koyucu olarak yol gösterdiğine, en azından yol açtığına inanıyorum. Çünkü bizim bugünkü sorunlarımızın çâresi birtakım şeylere iyice sarılmak: "Hayır! İllâ ki değişmesin bu, olduğu gibi kalsın!" demek değildir. Değişiyor herşey. Kaçınılmaz, değişecek de. Ama aslolan, bu büyük değişikliğin bu büyük metamorfozun içerisinde değişmeyi, yâni hakîki kimliğimizi, sahih kimliğimizi bulabilmek ve bunu tesbit edebilmektedir.

.....

Fikir adamı olarak da Y.K.'in üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyim. Şimdi bir kere geçmişimizle olan ilişkimizin üzerinde durduğumuz zaman, bize hakîkî kimliğimizi veren gelenek meselesi üzerinde durduğumuzda değişmeyen şeylerin, cevherlerin var olduğunu söylemiştik. Meselâ Tasavvuf! İslâmın Tasavvuf yanı, zannediyorum Y.K.'i yakından ilgilendirmiş olmalıdır. Bunu kendi yazılarından olduğu kadar sabık öğrencisi Ahmet Hamdi Tanpınar'dan öğreniyoruz. Meselâ kendisinin zaman zaman Melâmîlik konusunda yada umûmiyetle Tasavvuf konusunda bize söyledikleri bizim geçmişimizle hesaplaşmasıdır. Y. Kemal hakîkî kimliğimizi bulma konusundaki hesaplaşmasında ve eğer tâbiri câizse değişmesinde bize bir temel koyucu yaklaşım gösteriyor. Tanpınar'ın kitabından anlıyoruz ki Y.K. sık sık: "Eğer Melâmîlik araya girmeseydi, biz de tıpkı İngilizler gibi işinde gücünde çalışkan bir insan cemaati olurduk." der. Şimdi, bir yandan bunu söylüyor. Bu, Melâmîliğe karşı, Tasavvuf'a karşı yapılmış bir eleştiridir; ama bir başka yerde, bir başka şiirde "Melâmet söndü Şark'ın her yerinde" de diyebiliyor. Fikir adamı olarak Y.K.'in zaman zaman büyük fikir adamlarının içine düştüğü tenâkuzlardan kurtulamadığını ve tenâkuzun bir fikir adamı için alçaltıcı, küçümsetici birşey değil, tam tersine yüceltici ve onore edici yanı olduğunu düşünerek sözlerimi öyle değerlendiriniz. Zaman zaman çok büyük çelişkileri vardır Y.K.'in. Fakat ne olursa olsun meselâ Âkîf'e göre daha mistik, daha kontamplatif bir yaklaşım, daha rindce bir yaklaşımdadır. Âkîf daha riyâzetçi bir anlayış ifade eder. Tam ortodokstur diyebiliriz ve daha zâhittir. Dolayısıyla örneğin Âkîf'le Y.K. arasındaki karşıtlığı bu çelişkiyi bir mânâda bizim geleneksel edebiyâtımızda rind-zahit çatışması kontekstinde görmek bile mümkündür. Y.K.'in melâmîlik üzerinde, genel-

likle Tasavvuf konusundaki tavrı rindce bir yaklaşım olmakla birlikte, kendisini çok iyi konumlandıramadığını görüyoruz. Yâni melâmîliği çok iyi bildiği kanısında değilim. Çünkü melâmîliği bir çeşit tembellik yada bir çeşit içe kapanıklık olarak anlıyordu. Ama melâmîliğin böyle olmadığını, tam tersine çok daha farklı bir yoruma tâbi tutulduğunda nefsin terbiye etmiş, içinde gücünde çalışkan insanlar cemaati hâline dönüşmemizde çok daha önemli bir katkısı olabilir diye düşünüyorum. Yâni Y.K.'in aslında eleştirdiği melâmîlik, hangi mânâda eleştirdiyse tastamam onun gerçekleşmesine hizmet edecek bir Tasavvuf yolu diye de görülebilir.

Şimdi asıl mühim mesele, Y.K.'in hâkim yaklaşımıyla mistik kontamp-latif rind tavrı, dolayısıyla imtidâdı acaba Tasavvuf'ta mı aramalıyız? sorusunun Y.K.'de târîh ilmi açısından çok somut bir belirtisi yoktur. O, bunu kendi hayâtıyla yaşamak niteyindedir. Fakat bir nokta var : Y.K.'in İslâm konusundaki tavrı Âkif'inkinden çok farklıdır. Sermet Sami Uysal'la konuşur-larken kendisine: "Âkif'le aranızdaki fark nedir?" diye sorunca, Âkif için: "O İslâm akâidinin şâiridir. Bense İslâm Medeniyetinin şâiriyim." diyor.

Kendisiyle Âkif arasında böylesine bir sınır çizgisi çizmek gibi bir kay-gının, bir endişenin içinde olduğuna bakılırsa, o zaman önemli bir problemle karşı karşıya gelmişlerdir. Meselâ "Câmi" kavramını alalım. Câmi Âkif için, cemaatin toplandığı ve Allah'a ibâdet ettiği yerdir. Sâdece bir cema-atin ibâdet mekânı olarak Âkif'in hayâtına girer. Tabîî Y.K.'in şiirinde câmi sâdece cemaatin toplandığı ve Allah'ına ibâdet ettiği yer değildir. Bir mede-niyyetin Apolloncu anlamda mükemmelleşmiş plastik ifâdesidir, plastik dile gelişidir. Dolayısıyla Y.K. çok daha geniş bir İslâm medeniyeti anlayı-şını öne çıkarmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan belki de kendi çağdaşları arasında en çok, özellikle Âkif'le hesaplaşmış olması gerekirken, böyle bir tavır içinde de olmadığını görüyoruz. Âkif daha çok Fikret'le hesaplaşmayı seçmiştir. Ve Fikret de Âkif'le hesaplaşmayı. Y.K. bunların dışında kalmış-tır. Ama bana öyle geliyor ki her ikisinin de aslında hesaplaşması gereken ki-şi Y.K.'dir. Âkif'in de, Fikret'in de. Çünkü onun önerdiği, onun getirdiği yak-laşım ve öne sürdüğü tezler, bana daha çok ve özellikle Âkif'le, Fikret'i istih-daf etmiş, hedef almıştır gibi gelir. Özellikle İslâm medeniyeti konusundaki tavrı İslâm'ı sâdece akîdelerden, inançlardan, nasslardan, dogmalardan ibâ-ret görmeyip, İslâm'ı bir medeniyet olarak gören yaklaşım, bana öyle geli-

yor ki bizim zihniyet târihimizde çok yeni bir meseledir. Çünkü bizim zihniyet târihimize, düşünce târihimize baktığımız zaman İslâm'ı bir medeniyet olarak görme ve değerlendirmeyi yapan, öne çıkaran, bir tez hâlinde ortaya koyan başka birisini tanımıyorum ben.

Dolayısıyla bir alternatif düşünce getiriyor Y.Kemal. Yâni dîni, bir mânâda estetik problem olarak kavramak! Bir dîni, onun ortaya koyduğu medeniyetin ürünlerine bakarak estetize etmek! **Ben fikir adamı olmak bakımından Y.K.'in târihi ve medeniyeti din bağlamında estetize etmek gibi bir misyonu üstlenmiş olmasını fevkalâde ehemmiyetli bulduğumu özellikle belirtmek isterim.**

YENİ BİR FELSEFE KİTABININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

İlhan SARAÇ

Peter Sloterdijk, "Alaycı Akıllılığın Tenkidi"¹ adlı eserinin önsözünde şöyle diyor:

"Felsefe bir yüzyıldan beri ölüm döşeğinde yatıyor ama, bir türlü ölemiyor, zîra görevi tamamlanmış değil. Onun için vedâlaşması, eziyetli bir şekilde uzayıp gitmektedir."

Yazar şüphesiz burada Batı felsefesinden söz etmektedir. Bunlar hakkında söylemek istediği şudur: Batı felsefesi, yerine getirmesi kendinden beklenen görevi hâlâ yerine getirememiştir. Batı toplumuna bir yön verememiştir. Uğrunda yaşanmaya değer bir inanç aşılayamamıştır; ve felsefe bir yüzyıldan beri de hastadır. Yâni hiçbir şey yapamamaktadır. Bize artık yardımı yoktur. Ölüm döşeğinde yatıp bekleyen bize ne verebilir ki? Eğer görevini tamamladığına kanaat getirirse, huzur içinde bu dünyâdan çekip gidecektir, ama bunu da yapamamaktadır. Bu eziyet ve eziklik içinde can çekişmesi uzayıp gitmektedir.

Herşeyden önce, bu durum yazarın felsefeden hemen hemen tamâmen ümid kestiğini gösterir. Onca Batı felsefesi (yâhut felsefeleri) artık bir ayağı çukurda, günlük hayattaki önemini ve yerini yitirmiş, dünyâdan elini eteğini

¹ "Kritik der Zynischen Vernunft", Edition Suhrkamp, es 1099, Neue Folge Band 99, Frankfurt an Main, 1983.

çekmek üzeredirler. Bu durumda kendilerinden ne beklenebilir ki? Herhalde hiçbirsey!

Bakınız yazar aynı önsözünde ilim için neler diyor:

"Biz artık aydın ve umursamaz olduk. İlme ve ilmin yüceliğine âşık olmaktan bahseden kalmadı. İnsanın dostluk duyacağı ilim nerede?"

Oysa ki İslâmiyet'de ilim en yüksek şeref, en yüksek mertebe, en değerli ibâdetdir. İlim, diğer her şeyde olduğu gibi Allah rızâsı için, Allah'a iyi kul-luk edebilmek için, bir ibâdet olarak yapılmalıdır. Diğer maksatlarla (para için, şan, şöhrat için, gösteriş için) yapılırsa ulviyeti (yüceliği) kaybolur, değersizleşir. Halbuki bakınız Sloterdijk önsözünün ikinci sayfasında Romalı-lar'ın ilim anlayışı hakkında ne diyor: **"Bilgi hükmetmeyi sağlar"**² Bu, dü-şüncenin politik hâle getirilmesini kaçınılmaz yapmıştır. Her kim ki bu cüm-leyi kullanır, bir yandan hakîkati ifâde etmektedir, ama öte yandan yalnız hakikate erişmek, hakîkati ifâde etmek hedef olarak ona yetmemektedir; O, daha fazlasını istemektedir: **"Hükmetmeyi!"**

İşte Roma medeniyetinin ve onun devâmı olan cemiyetlerin ilimde aradıkları bugün hâlâ aynı şeydir: Hâkimiyet kurma duygusu, ihtiyâc! Zîra Allah rızâsı için, ulvî maksatlarla ilim onların anlayamayacağı, anlasalar bi-le kabul edemeyecekleri, dolayısıyla tatbik edemeyecekleri bir şeydir. Bu-nun sonu nasıl gelmiştir, merak ediyorsanız yazanın kaleminden öğrenelim: **"Artık hâkimiyetini kaybetmekte olan eski güçlerin alaycı bir müdâfaa-ya zorlanmış bilinci ile geleceğe yönelmiş, atılğan yeni güçlerin bilinci-nin çekişmesi 20. yüzyılın politik ve ahlâkî dramını yaratmıştır..."**

Biraz ilerde yazar anlatmak istediğini daha açık bir şekilde şöyle ifâde etmektedir: **"(Harpten sonraki) yeni düzen için, ütöpiller için, alternatifler için harcanan birkaç on yıldan sonra, çocuksu heyecan uçup gitmiş gibi görünüyor. Şimdi artık felâketlerden korkulmaktadır; yeni değerler hemen alıcı bulmaktadır, yeni çıkan ilaçlar gibi! Ama hayır! Zamânımız çok alaycı olmuştur ve artık bilmektedir: Yeni değerlerin ışığı yatsıya kadardır, çok uzun dayanmazlar! Olup bitenlerden ders almak, halka yakın politika gütmek, barışı sağlamak, hayat standardını yükseltmek,**

2 "Wissen ist Macht".

sorumluluk bilincine sâhip olmak, çevreyi korumak... bunların hiçbirisi insanları coşturmamaktadır, tatmin etmemektedir. Herkeste bir bekleme! Alaycılar arka plânda hazır beklemektedirler. Lâf kalabalığının bi-tip, işin gerçek yüzünün ortaya çıkmasını beklemektedirler... Herşeye hazırlıklı olmak - bu insanı yenilmez bir şekilde kurnaz yapmaktadır! Târihe rağmen yaşamak, herşeyin en aşağı seviyeye indirgenmesi; sanki birlik içinde yaşanıyormuş gibi bir davranış; politikaya karşı istihzâ, yeniliklere karşı şüphe. Yeni bir dinsizlik kültürü, ki ölümden sonra hayâta inanmamakta, onun için ölmenden önce yaşamayı aramaktadır!"

Bilmem bu sözlere başka bir şey eklemeye lüzum var mı? En doğrusu herhalde bu bahsi yazarın da kitabında yer verdiği şu sözlerle bitirmeli: "Ben aslında hiç de müstehzi değilimdir; sâdece tecrübe sâhibiyim ama bu ikisi de zâten aynı şey değil mi?" (Oscar Wilde); "Hayâtın kendisinden daha büyük bir istihzâ yoktur." (Anton Çehov).

İşte Batı'nın gözüyle hayat felsefesi! İnsanın Müslüman olduğuna şükretmesi için daha başka bir sebep aramasına gerek var mı! Ya biz de Batılı olsaydık! Bütün hayâtımız "bir istihzâdan" ibâret kalmaz mıydı?

ÖZLEMEK

Hayri BİLECİK

-Ergun Balcı'ya-

İnsan sûretinde dünyâyâ gelmek büyük mazhariyet.. Evet ama, insan olmak için kâfi mi? Elbette ki hayır. Zîra insanlık, kazanılması gereken bir değerler bütünüdür. İman, ahlâk ve fazîlet yoksulu bencil bir varlığın, sâdece görünüşte kalan insanlığı, olsa olsa resimdeki arslanın arslanlığı kadardır.

Son devirlerde ilmî, fikrî ve içtimâî sâhalaradaki atâlete ilâveten şiir, mûsikî, mîmârî gibi san'at dalları üzerine kâbus gibi çöken basitlik ve seviyesizliğin de, insana insanlığını kazandıran değerlere sırt çevirişten kaynaklandığını söylemek, yanlış olmaz kanâatindeyiz. Zîra edebiyat ve güzel san'atların vazgeçilmez unsurlarından olan duygular, zevkler; Allah aşkı, hizmet şevki, insan ve tabiat sevgisi gibi değerlerle beslenmedikçe, basitlikten kurtulup doruk noktalarına erişemezler. Meselâ **beğenme** duygusu **hayranlık**, **hoşlanma** hissi **aşk**, **görme**, **berâber olma** arzûsu **hasret** ve **özleyiş** seviyesi-ne yükselememiş bir insanın yazdığı manzûme şiir, yaptığı eser, şâheser olabilir mi!

Hele yüce duyguları birer çağlayan misâli gönülden gönüle aktaran sevmek, özlemek v.b. kelimeler de rastgele kullanılır olmuşsa, gerçek san'attan bahsedilebilir mi!

Acabâ bu kelimeler, mânevî değerlerle beslenmiş yüce bir insanın veyâ gerçek bir san'atkârın dilinde hangi mânâlara geliyor, hangi yüce duyguların ifâdesi oluyorlardı? Mevlânâların, Yunusların ilâhî aşkla volkanlaşmış gönüllerinden fışkıran sevgi ve özleyişin yakıcılığını, insan sûretindeki varlıkların dudaklarını dahî ısıtmayan sevmek ve özlemek kelimelerinde bulmak, hissetmek mümkün mü!

Hepimiz özlüyoruz; ama neyi, kimi, niçin, nasıl?..

Al yanaktan bir bergüzer vermen mi
Sehî deyi özleyip de gelene

diyen Karacaoğlan'da, yâhut Ziyâ Paşa'nın:

Yârân-ı vatandan bizi özler bulunursa
Düştük sefer-i gurbete muhtâc-ı duâyız

beyitlerinde olduğu gibi özlemeyi; görmek istenen bir kimseyi (şey veyâ yeri) görememenin eksikliğini, acısını hissetmek, göreceği gelmek mânâlarında kullanmışız.

Ayrıca şiddetle arzulamaya, hasret çekmeye ve elde etme iştîyâkına da özlemek demişiz. Nitekim bu mânâlar:

Kemliği terk eyleyüp eyliği özle!

diyen Pir Sultan Abdal'da ve Yahyâ Kemal'in:

Yaşayan her fânî
Yaşayan ruh özler
Her sıkıldıkça arar
Dar hayâtında ya dost ufku ya cânân ufku

dörtlüğünde de açıkça görülüyor.

Bize göre, Recâizâde Ekrem Bey'in:

Âyet-i kerîmelerde: "Kuru çamur, sûretlenmiş balçık"³ ile "Kan pıhtısı, muhabbet, aşk.." gibi mânâlara gelen ve aslında "Yapışkan, ilişken nesne veyâ yapışmak, ilişmek"⁴ demek olan alâk'ın, insanın yaratılışına esas olarak beyan edildiği görülmektedir.

Yapışkan madde veyâ yapışkanlık, karşılığı olarak da kullandığımız "ÖZ"ün bu mânâlarla uyuşması ve aynı kelimenin dilimizde; Cenâb-ı Hak'ın özünden verdiği ruh, can, asıl, maya, madde-i asliyye anlamlarını kazanmış bulunması, Yaradanla yaratılmış arasındaki münâsebetin îzahı bakımından ne kadar mânîdardır.

XXX

Daha önce de belirtildiği gibi özlemek; özü için istemek ise "ÖZ"ünü Cenâb-ı Hak'tan bilenin yana yakıla özlediği de elbette ki, Yaradan ve O'nun kâinatındaki tecellîleri olacaktır.

Bu seviyedeki insanların özleyişleriyle, özünden habersizlerin beşerî arzû ve ihtiraslarını, o güzelim özlemek kelimesi ile ifâde etmek, en azından kelimeye zulüm olmaz mı!

Öyle ya, özünden kopmuş şeytan gûnahtan, dalkavuk riyâdan, açgözlü mal ve paradan başka ne özleyebilir!

Hâlâ özlenecek ve özenilecek çok şeyimiz var. Yeter ki, "ÖZ"de birleşelim.

3- Salsâl, Hame-i mesnâun

4- Müt. Asım ef., Kâmus Trc. Alâk Maddesi

NİYAZ GAZELİ

-Cinuçen Tanrıkorur'a-

*Âlem içre âdemoğlu haşredek sürgünde mi
Ayrılık çok sürdü vuslat firkatin hüznünde mi*

*Anlatır Gâlib ezelden Hüsn ü Aşk efsânesi
Cümle zâhir cümle bâtın âşıkın hüsnünde mi*

*Ölmeden evvel ölüm fevkinde devlet bilmedik
Hakk'a vuslat Hak'tadır Hak âşıkın gönlünde mi*

*Bir emânet gezdirip durmaktayız emrinle biz
Âşıka va'd ettiğin vuslat acep son günde mi*

*Her nefes âlemde Cumhûr vahdetin zevkindedir
Her nefes indinde yâ Rab son nefes hükmünde mi*

Memduh Cumhuri

FEODALİZM VE OSMANLI TOPRAK NİZÂMI

Doç.Dr.Vildan SERİN

*"Garb feodalizmi, krallara karşı hâiz olduğu siyâsî ve idârî istiklâl ve "Droits Féodaux" denen imtiyazlar ile istibdad cehâlet ve taasub baskısı altında gerçeğin ve zulmün mümessili bulunuyordu, Meselâ Garb da hâs sahipleri zeâmetleri ve zeâmet sâhipleri de tımarları merkeze danışmadan istediği kimselere tevcih ederlerdi. Sonra da sikke basar, kazâ ve icrâ organlarını azil ve tâyin eder, en kötüsü de isterlerse kendi başlarına kazâ icrâ ederlerdi."**

GİRİŞ

Devrin başbakanı Özal'ın resmî dâvetlisi olarak ülkemizi ziyaret eden Pakistan başbakanı **Benazir Butto**; Anıtkabir özel defterine yazdığı metinde şu beyânda bulunmuştur "...Atatürk, feodalizmin, bâtil inançların cehâlet ve istibdâdın kalelerini yıktı..."

Geleneklerine bağlılığını, kıyâfet ve hareketleriyle aksettiren, kendini muhâfazakâr bir lider olarak tanımlayan, Butto'nun ülkesi asırlarca Hindistan'la içiçe yaşamıştır. Bilindiği gibi, Hindû dîni sosyal mobilitenin bulunmadığı, katı bir tabakalaşmaya dayalı, kast sisteminin varlığını kabul etmektedir. Bu kapalı sınıflı cemiyetlerde doğan bir çocuk, içinde bulunduğu kastın statüsünü almaktadır. Servet biriktirme, şahsî kabiliyetle kaderin çemberini kırma imkânı olmayan bu yapının Ortaçağ Batı feodalizmine benzer

*- Sâmiha AYVERDİ, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları 2, Damla Yayınları, İstanbul, 1976, s. 28.

özellikleri vardır. Oxford mezunu Butto, "Batılılaşmış mantıkla", ülkesinin geleneksel yapısını tahlil ederek bulduğu sonucu, Cumhuriyet öncesi Türkiye'yi de içine alacak tarzda genelleştirmiştir.

Ancak, Türkler'de İslâmiyet'ten önce ve sonra kapalı cemiyet uygulaması görülmemiştir. Liyâkat prensibinin geçerli olduğu Selçuklular ve Osmanlılar'da, sadrâzamlığa kadar yükselmek, bilgi, kâbiliyet, dirâyet ve cesârete bağlıydı. Üstünlüğü, soyda değil, takvâda arayan bir dînin, feodal düzenle zâten hiç bir ilgisi olamazdı. Bu yüzden, İslâm'ın bekçiliğini devir aldıkları günden beri, onu siyâsî ve askerî güçleri ile muhâfaza ve müdâfaa etmek ve dünyâ ölçüsünde yaymak yolunda heyecan ve îmanlarını seferber eden¹ Türkler'in kurduğu nizâmın, İslâmî prensiplere ters düşmesi düşünülemezdi.

Batılı sosyal bilimcilerin, kendi medeniyetlerini açıklayan terimlerinin diğer ülke aydınları tarafından da aynen alınıp, millî bir süzgeçten geçirilmeden kullanılması, bu tip hatâlara ve kavram kargaşalıklarına yol açmaktadır.

I- FEODALİZM NEDİR?

Lâtince bâzı askerlik hizmetlerini yerine getirmek üzere hükümdardan alınan toprak mânâsına gelen, *feodum* kelimesinden türetilmiş olan feodalizm IX. asırdan, XIII. asır ortalarına kadar Ortaçağ Avrupası'na damgasını vuran üretim ve mülkiyet tarzına verilen addır. İlk defâ 1727 yılında Conte de Boulainvilliers tarafından kullanılmış, daha sonraları ise, Montesquieu, bu terimi eserleri ile yaymıştır.² Çökmekte olan Roma imparatorluğunun son asırlarındaki Norman istîlâları üretim güçlerinin tahribine sebep olurken, Cermen askerî kânûnunun tesiriyle feodal mülkiyeti ortaya çıkmıştır. Artık üretimde bulunan güç, eski kominlerde olduğu gibi köleler değil serfleşmiş köylülerdir.

Gerçekten Roma imparatorluğunun dağılmasını müteâkip Avrupa'da feodal bir düzen kurulunca ekonomik ilişkiler, diğer devirlerde olduğu gibi, cemiyet yapısına intikal etmiştir. Cemiyetin idâresi toprak sâhibi aristokrat-

1- Sâmihâ AYVERDİ, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları I*, Damla Yayınları, İstanbul, 1975, s.53.

2- Orhan HANÇERLİOĞLU, *Ekonomi Sözlüğü*, 1980, s.114.

ların elindedir, temel meslek zirâattir ve zirâf üretimin çok büyük bir kısmını da feodal lordlara bağlı serfler yapmaktadırlar. Üretim, her lordun mâlikânesi dâhilinde, gelenek esaslarına göre dağıtılmaktadır. Cemiyet sınıflara bölünmüş, her sınıfın statüleri, hak ve vazîfeleri belirtilmiştir.

Feodal nizam, târihî gelişme çizgisi içinde, köleci toplum düzenini geçirmemiş ülkelerde, iptidâf kominlerin dağılmasıyla teşekkül etmiştir. Bu sistemde mahallî lordlar, politik, askerî, ekonomik ve sosyal kuvvet merkezleridir. Ayrıca bir de köylü, serf olarak belli bir lorda bağlıdır ve onun için angarya çalışmaya, ona iş, vergi ve belli bir ücret ödemeye mecburdur. Feodalizm daha ziyâde takas ekonomisinin hakim olduğu ve buna bağlı, olarak "kendine yeterliliği" esas alan bir sistemdir.

Şehir ve kasabalarda iktisâdî hayat ise, rekâbet ve kâr yönünden hiç teşvik edilmeyen loncalar tarafından düzenlenmiştir. Bütün Ortaçağ'ın en belirli sosyal müessesesi olan kilise, alışverişe şüpheli gözlerle bakmıştır.³

II- BATI'DA FEODALİZM'DEN TİCÂRÎ KAPİTALİZME GEÇİŞ

Ortaçağ Avrupası'nın piyasa toplumu hâline gelmesinde gezici tüccarların, şehirleşmenin ve haclı seferlerinin rolü büyüktür. Toplum içinde çok düşük bir sosyal mevkie sâhip olan gezici tüccarların çoğu, kaçarak hürriyetlerini elde etmiş serfler veyâ onların oğullarıdır. Bunlar asillerin nazarında sonradan görme ve hayâtın normal düzenini bozan kişilerdi.⁴ Bununla birlikte, bu tüccarlar, Avrupa'yı feodal durgunluktan kurtararak, ticârî ilişkilerin ilk tohumlarını atmışlardır.

Gezici tüccarların doğuşunun bir diğer mühim sonucu da, şehirleşme hareketinin başlamasıdır. Gezici tüccarlar konaklayacakları zaman kendilerine bir kiliseyi, bir şatonun içini seçmişlerdir, böylece bir şatonun içinde daha sonra kurulacak şehirlerin nüvelerini meydana getirmişlerdir. Şato duvarlarına yakın olan "burglar" mâlikânenin bir parçası değildir, korunma gâyesi için ilâve edilmiştir. "Burg" denen bu kasabalarda oturan burjuvalar yeni bir sınıfa mensuplardır.

3- Robert HEILBRONER- İktisadi Sorun, (Çev.D.Demirgil,) İstanbul, 1970, s.43

4- R.Heilbroner, İktisadi Sorun, a.g.e., s.46.

nıf meydana getirmişlerdir. XII. asırda ticâret şehri olan "buruges", eski şatoyu bir inciye kumun yutması gibi kendi bünyesine dâhil etmiştir.⁵

Haçlı seferleri iki ayrı dünyânın karşılaşmasını sağlamıştır. Sıkıcı feodal hayattan ve karanlık şatolardan gelen haçlılar doğuda sâdece vahşilerle karşılaşacaklarını sandılar. Kendilerinden daha medenî ve lüks bir hayat içinde yaşayan ve para ile daha çok ilgili bu insanları görünce çok şaşırdılar ve basit fikirli haçlılar, kendilerini pek anlamadıkları bir ticârî zihniyetin içinde buldular.⁶

Ortaçağ'ın sonlarına doğru 15. asır boyunca, milletler teşekkül etmiştir. XV. ve XVI. asırlar arasında orta sınıf güçlenmiştir. Artık lordlar eski içtimâî fonksiyonlarını yerine getirememektedirler. Güçlü, merkezî idâreye olan ihtiyaç neticesinde kiralıklar görülmeye başlanmıştır. Politik devleti kuranlar iktisâdî devleti de tesis etmeye çalışmışlardır. Bu dönemde çıkartılan teori ve kânunlar, târihçiler tarafından "Merkantilist" sistem olarak adlandırılmıştır. 16.yy'da İspanya dünyânın en zengin ülkesidir, çünkü sömürgelerinden elde ettiği altın ve gümüşü ülkesine getiriyordu. Bundan dolayı altın ve gümüş ihrâcına karşı kânunlar çıkarıyorlar, kârlı ticâret bilânçosu elde etmeye çalışıyorlardı.⁷

Ayrıca keşiflerin resmî olarak desteklenmesi de iktisâdî hayâta hız vermiştir. 16. ve 17. asırlarda sömürgelerin kurulması buralardan getirilen köleler ve Yeni Dünyâ ile yapılan ticâret, Avrupa'nın gittikçe zenginleşmesini ve güçlenmesini temin etmiştir.

Feodal hayâtın çözülmesinde, toprakları çevirme hareketleri de etkili bir faktör olmuştur. XIII. asırdan itibaren nakit para sıkıntısına düşen toprak sâhibi aristokratlar, atadan kalma arazileri değil de, nakit değer getiren kaynakları esas almışlar ve önceleri müşterek mülkiyet olarak kabul edilen otlakları çitlerle çevirmeye başlamışlardır. Özellikle İngiltere'de gittikçe artan yünlü kumaş ihtiyacı koyunculugu çok zor hâle getirmiş, otlaklar senyörlerin mutlak menfaatleri için kullanılmıştır. İngiltere'deki çevirme hareketleri düzensiz bir seyir tâkip etmekle beraber 18.yy sonları ve 19.yy başlarında hızlanmıştır. Fransa, İtalya ve Güney Almanya'da küçük arazi sâhibi köylüler,

5- R.Heilbroner, İktisadî Sorun, a.g.e., s.47.

6- R.Heilbroner, a.g.e., s.49.

7- Leo Huberman, Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, Bilim Yayınları, 1974, s.127.

İngiltere'de olduğundan daha uzun bir süre varlıklarını korumuşlardır. Kuzeydoğu Almanya'da ise küçük arazi sâhiplerinin toprakları elinden alınarak, topraksız proleterler meydana getirilmiştir.⁸

Tarımdaki bu topraksız köylülerle birlikte, şehirlerde loncaların yerlerini yeni iş firmalarına bırakması ile şehirde de işsizler ortaya çıkmıştır. Onsekizinci asrın ortasından itibaren artan nüfus, emek piyasasına çok sayıda insan göndermiştir. Bu ortam karamsar iktisatçıların doğmasına yol açarken klâsizme tepki olarak Marksizm ortaya çıkmıştır. Kısacası Marksizm de Batı medeniyetinin yeni bir ifâdesidir.

Sınıflaşma, sömürgecilik, Batı iktisâdî zihniyetinin temel unsurlarını meydana getirmektedir. Feodalist sistemin yerini ticârî kapitalizmin alışında merkantilizm ve Kalvenizm çok etkili olmuştur. Dünyâ işlerini değersiz kabul eden Katolik ilâhiyatçıların aksine Kalvenistler, İslam düşünürlerinden etkilenerek insanlardaki zenginlik ve iş yapma hevesini desteklemişlerdir.

İktisat târihçileri gâyesi kazanç olan bu yeni felsefenin doğuşunda "Protestan Ahlâkının" etki derecesini hâlâ tartışmaktadırlar.

Bu kuvvetlerin etkisi altında iktisâdî hayat, sosyal hayattan ayrılırken üretim ve bölüşüm süreçleri farklı bir şekilde teşkilatlanmaya başlamıştır.

III- OSMANLI TOPRAK NİZÂMININ FEODALİZMDEN FARKLILIKLARI

Kânûnî'nin cülûsunu tâkip eden yıllarda (1527-1528) yaptırılmış olan Arazi tahrirlerinin Ömer Lütfü Barkan tarafından incelenmesi sonucunda, memleket vergi gelirinin % 37 si, hattâ Mısır eyâleti hâric tutulursa, % 49.8 inin tumar sâhipleri tarafından ödendiği anlaşılmıştır. Bu târihteki irili ufaklı 37.521 timardan 9653'ü kale muhafızı timarı, geri kalanlar ise eşkinci timarı idi. Eşkinci timar sâhiplerinin harbe berâber götürmek zorunda oldukları "cebelû" tâbir edilen silahlı ve zırlı askerlerle 70-80 bin kişilik atlı bir timarlı sipahi ordusu teşkil ettikleri tahmin edilmektedir.⁹ Pâdişâhın hassa ordusu demek olan İstanbul'daki Kapı-kulu ocaklarının bu devirdeki mevcûduysa

8- R.Heilbroner, a.g.e., s.60.

9- Ö.Lütfi BARKAN, "Timar", a.g.e., s.856.

27.000 civârındaydı.¹⁰ Sofyalı Ali Çavuş'un 1654 yılında yazdığı bir risâlede ise, bu tarihte 56.089 tımar olduğu ve bunların teşkil ettiği askerî kuvvet toplamının 200.000'i bulduğu belirtilmektedir.¹¹ Bu rakamlar, sistemin, Osmanlı içtimâî ve mâlî hayâtı üzerinde ne kadar mühim bir rol oynadığını göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu, reâyâlığı, devlet teşkilâtı içinde, toprağı işlemek mükellefiyetini hukûken ve bilfiil üzerine alan bir hukûkî kamu müessesesi, her türlü husûsî ve şahsî hürriyet ve mukâvelenin fevkinde bir devlet işi olarak tanzim ediyordu. Kuvvetli bir devlet irâdesinin, seyyar bir ordu hâlinde teşkilatlanmış ve inzibat altına alınmış bir memleketin ekonomik ve sosyal hayâtını tanzim etmek konusundaki müdâhalesi, devletin yaşaması için gerekli olan sistemin ve muazzam vergi kaynaklarının teminat altına alınması gayretinin etkisiyle meydana gelmektedir.¹² Ülkede hâkim olan umûmî bir seferberlik havası, içinde ordunun her an hazır bulunmasını sağlayabilmek amacıyla memleket teşkilâtlandırılmıştı. Bütün bu tertibat düşünülerek yapılmış, hiçbir şey tesâdüfe bırakılmamıştı. Tek bir vücut hâline sokulan memleketde, uygulanan plânlı ekonomi ve devletçi siyâset devrinde; reâyânın durumu siyâsî mâlî veya askerî zarûretlerden kaynaklanan bir sosyal politikanın emrinde, imparatorluk devrinin ihtiyaçlarına tamâmen uygun bir şekilde tanzim edilmiştir. Zaman ve şartlar ile mevcut örf ve adetler, köylünün toprağı bağlanmasını, toprağın rakabesinin devlete âit telakkî ve flân edilmesini zarûrî kılmıştır.

Bâzı târihçilerin, Osmanlı tımarının ilk özelliklerinin Bizans İmparatorluğu'nda aranması konusundaki görüşleri ise hakîkate uygun değildir. Sistemin temelleri Türk-İslâm medeniyetinden gelen "iktâ"ya dayanmaktadır. Büyük Selçuklu İmparatorluğu devrinde, vezir Nizamü'l-Mülk, askerî hizmet karşılığı iktâ'lar dağıtmıştır.

Selçuklular'ın tatbik ettikleri "iktâ" metodu, Orta Asya'dan gelen Türkler'in iskânî ile, Anadolu'nun Türkleşmesini kolaylaştırmıştır. "Tımar sâhiplerinin ve serhadlerde yerleştirilmiş Uç Beyleri'nin maiyetinde techîzâtı ve

10- Ö.Lütfi BARKAN, "Tımar" a.g.e., s.806-807.

11- Aynı eser, s.814.

12- Ö.Lütfi BARKAN, "Osmanlı İmparatorluğunda çiftçi Sınıflarının Hukukî Statüsü", a.g.e., s.741.

İngiltere'de olduğundan daha uzun bir süre varlıklarını korumuşlardır. Kuzeýdoğu Almanya'da ise küçük arazi sâhiplerinin toprakları elinden alınarak, topraksız proleterler meydana getirilmiştir.⁸

Tarımdaki bu topraksız köylülerle birlikte, şehirlerde loncaların yerlerini yeni iş firmalarına bırakması ile şehirde de işsizler ortaya çıkmıştır. Onsekizinci asrın ortasından itibaren artan nüfus, emek piyasasına çok sayıda insan göndermiştir. Bu ortam karamsar iktisatçıların doğmasına yol açarken klâsizme tepki olarak Marksizm ortaya çıkmıştır. Kısacası Marksizm de Batı medeniyetinin yeni bir ifâdesidir.

Sınıflaşma, sömürgecilik, Batı iktisâdî zihniyetinin temel unsurlarını meydana getirmektedir. Feodalist sistemin yerini ticârî kapitalizmin alışımda merkantilizm ve Kalvenizm çok etkili olmuştur. Dünyâ işlerini değersiz kabul eden Katolik ilâhiyatçıların aksine Kalvenistler, İslam düşünürlerinden etkilenecek insanlardaki zenginlik ve iş yapma hevesini desteklemiştir.

İktisat târihçileri gâyesi kazanç olan bu yeni felsefenin doğuşunda "Protestan Ahlâkının" etki derecesini hâlâ tartışmaktadırlar.

Bu kuvvetlerin etkisi altında iktisâdî hayat, sosyal hayattan ayrılırken üretim ve bölüşüm süreçleri farklı bir şekilde teşkilatlanmaya başlamıştır.

III- OSMANLI TOPRAK NİZÂMININ FEODALİZMDEN FARKLILIKLARI

Kânûn'ın cülûsunu tâkip eden yıllarda (1527-1528) yaptırılmış olan Arazi tahrirlerinin Ömer Lütfü Barkan tarafından incelenmesi sonucunda, memleket vergi gelirinin % 37 si, hattâ Mısır eyâleti hâriç tutulursa, % 49.8 inin tımar sâhipleri tarafından ödendiği anlaşılmıştır. Bu târihteki irili ufaklı 37.521 timardan 9653'ü kale muhafızı timarı, geri kalanlar ise eşkinci timarı idi. Eşkinci timar sâhiplerinin harbe berâber götürmek zorunda oldukları "cebelû" tâbir edilen silahlı ve zırhlı askerlerle 70-80 bin kişilik atlı bir timarlı sipahi ordusu teşkil ettikleri tahmin edilmektedir.⁹ Pâdişâhın hassa ordusu demek olan İstanbul'daki Kapı-kulu ocaklarının bu devirdeki mevcûduysa

8- R.Heilbroner, a.g.e., s.60.

9- Ö.Lütfi BARKAN, "Tımar", a.g.e., s.856.

27.000 civârındaydı.¹⁰ Sofyalı Ali Çavuş'un 1654 yılında yazdığı bir risâlede ise, bu tarihte 56.089 tımar olduğu ve bunların teşkil ettiği askerî kuvvet toplamının 200.000'i bulunduğu belirtilmektedir.¹¹ Bu rakamlar, sistemin, Osmanlı içtimâî ve mâlî hayâtı üzerinde ne kadar mühim bir rol oynadığını göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu, reâyâlîği, devlet teşkilâtı içinde, toprağı işlemek mükellefiyetini hukûken ve bilfiil üzerine alan bir hukûkî kamu müessesesi, her türlü husûsî ve şahsî hürriyet ve mukâvelenin fevkinde bir devlet işi olarak tanzim ediyordu. Kuvvetli bir devlet irâdesinin, seyyar bir ordu hâlinde teşkilatlanmış ve inzibat altına alınmış bir memleketin ekonomik ve sosyal hayâtını tanzim etmek konusundaki müdâhalesi, devletin yaşaması için gerekli olan sistemin ve muazzam vergi kaynaklarının temînat altına alınması gayretinin etkisiyle meydana gelmektedir.¹² Ülkede hâkim olan umûmî bir seferberlik havası, içinde ordunun her an hazır bulunmasını sağlayabilmek amacıyla memleket teşkilâtlandırılmıştı. Bütün bu tertibat düşünülerek yapılmış, hiçbir şey tesâdüfe bırakılmamıştı. Tek bir vücut hâline sokulan memleketde, uygulanan plânlı ekonomi ve devletçi siyâset devrinde; reâyânın durumu siyâsî mâlî veyâ askerî zarûretlerden kaynaklanan bir sosyal politikanın emrinde, imparatorluk devrinin ihtiyaçlarına tamâmen uygun bir şekilde tanzim edilmiştir. Zaman ve şartlar ile mevcut örf ve adetler, köylünün toprağı bağlanması, toprağın rakabesinin devlete âit telakkî ve îlân edilmesini zarûrî kılmıştır.

Bâzı târihçilerin, Osmanlı tımarının ilk özelliklerinin Bizans İmparatorluğu'nda aranması konusundaki görüşleri ise hakîkate uygun değildir. Sistemin temelleri Türk-İslâm medeniyetinden gelen "iktâ" ya dayanmaktadır. Büyük Selçuklu İmparatorluğu devrinde, vezir Nizamü'l-Mülk, askerî hizmet karşılığı iktâ'lar dağıtmıştır.

Selçuklular'ın tatbik ettikleri "iktâ" metodu, Orta Asya'dan gelen Türkler'in iskânı ile, Anadolu'nun Türkleşmesini kolaylaştırmıştır. "Tımar sâhiplerinin ve serhadlerde yerleştirilmiş Uç Beyleri'nin maiyetinde techîzâtı ve

10- Ö.Lütfi BARKAN, "Tımar" a.g.e., s.806-807.

11- Aynı eser, s.814.

12- Ö.Lütfi BARKAN, "Osmanlı İmparatorluğunda çiftçi Sınıflarının Hukukî Statüsü", a.g.e., s.741.

iâşesi tımar sâhiplerince temin edilmiş mühim ölçüde tâlimli kuvvetler bulunur, bunlar gerek hudud baskınları gerek devletin harb hâline geçtiği zamanlar için el altında ve hizmete hazır dururlardı.¹³ Bu idârî müesseseler, Büyük Selçuklular'dan, Anadolu Selçuklular'ına oradan da Osmanlı İmparatorluğu'na miras kalmıştır. Bu teşkilatlar ve toprak siyâseti "ahî zihniyeti" ile yoğrulmuş insanların yönetiminde refah, nizam ve faaliyet yuvası hâlinde Türk-İslâm medeniyetinin temel taşlarını teşkil etmiştir.

Devlet ve idâre teşkilâtında ise kavmî ve an'anevî usul ve nizamları muhâfaza eden Selçuklular, bilhassa toprak dâvâsına basîretli bir hal tarzı bulmuşlardı. İleride Osmanlılar'da en mükemmel örneğini vereceği üzere arazi liyâkate ve şarta dayanan bir nevî verâset yoluyla babadan oğula kalan tımar ve zeâmetlere bölünmüştü. Bu toprak parçaları ise devlet adamlarına ulemâ ve sipâhilere tevcih edilmiş, bilhassa serhadlerde, Alpler'e, Erenler'e, Gâzîler'e, Uç Beyleri'ne teslîm edilerek hem zirâat, hem askerlik hem de hudud muhâfazası bakımından çeşitli menfaatler sağlanmıştı.¹⁴ Görüldüğü gibi... Osmanlı toprak nizâmını Selçuklular'dan miras almış zamâna ve şartlara göre esnek bir şekilde uygulamıştır. Ahiliğin getirdiği hayat telâkkîsi kuvvetini tasavvufdan aldığı için, dayarılan sağlam prensiplerin hesabı müşahhas bir merkeze verilmek sûretiyle, kendi kendini kontrol esâsına dayanılarak bünyenin içten ve dıştan hasıl edeceği bakteriler temizlenerek, çürümenin önüne geçilirdi.¹⁵ Bu sebeple ahî zihniyeti "merkeziyetçi" bir rejimle kolaylıkla bütünleşmiştir.

Osmanlı Toprak siyâsetine şekil veren, Selçuklular zamânında başlayıp gelişen ticâret politika ve an'anesi iktâ usûlü ile İslâmî fütüvvet geleneği iken, feodalizmi hazırlayan fâktörler, görüldüğü gibi, sınırsız ferdî mülkiyet tanıyan Roma Hukûku ile, akılcı ve tatbikatçı yanı ağır basan Yunan düşüncesi idi. Her ikisi de ayrı iktisâdî zihniyetlerdendir. Sabri Ülgener, İktisâdî zihniyeti şöyle târif etmektedir: ".....Fertlerin İktisâdî faaliyet tarzına müessir olan tasavvurların ideallerin, ahlâk düsturlarının he-

13- Sâmîha AYVERDİ, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları I*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1975, s.88.

14- Sâmîha AYVERDİ- a.g.e., s.87.

15- Sâmîha AYVERDİ, "Osmanlı Bakkaliyesi", *Küplüce'deki Köşk*, Hülbe Basım ve Yayın A.Ş. İstanbul, 1989, s.63.

yet-i umûmiyesi ekonomi zihniyeti adını verdiğimiz muayyen bir ruh hâleti ortaya çıkarır...¹⁶ Bu anlayış, iktisâdî faaliyetlerimize yön veren tam bir iktisâdî düşünce değil, sosyal ve psikolojik unsurlarla örülmüş bir zihniyettir. İnsanlar hareket tarzlarının meşrû olduğuna kendilerini inandırmak için, mânevî varlıklarından da bâzı şeyleri katmak ihtiyâcını hissederek. Max Weber, dinî faktörün, iktisâdî zihniyetin teşekkülündeki rolü üzerinde durmuştur. Ona göre olgunlaşmış modern kapitalizm, Protestan ahlâkının bilhassa Kalvencilığın eseridir.¹⁷ Max Weber "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eserinde haklı olarak ekonomik rasyonalizmin, ekonomik fenomeni açıklayan tek rasyonolizm formu olmadığını ifade etmektedir. O halde üretim şekilleri, iktisâdî zihniyetlerin şekillendirdiği alt yapının, üst kurumlarıdır. Buna dayanarak, ikisi arasındaki temel farkın Feodalizm'in Greko-Romen medeniyetinin, Osmanlı Tımar Sistemi'nin ise Türk-İslâm medeniyetinin meydana getirdiği iktisâdî zihniyetlerinin birer meyvası oluşundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

A- SERFLER İLE REÂYÂ ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

Marksist telakkîler¹⁸ her yerde bir sınıf kavgası ve sınıfların istismârını arayıp, bulma gayreti içindedirler. Bu ideolojilerin Türkiye'deki tarafları da¹⁹. Osmanlı üretim tarzını feodal bir yapı olarak kabul ederler. Bu kasıtlı ithamlara en güzel cevap, Ömer Lütfi Barkan'ın zengin arşiv belgelerine dayanarak yazdığı makâlede²⁰ verilmiştir. Bu araştırmada serfler ve reâyâ, sipahi ile senyör mukâyese edilmiştir. Önce feodalitedeki serflerin statüleri özetlenmektedir:

16- Sabri ÜLGNER, "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü, Tezahhürleri", *İktisad Fakültesi Mecmuası* II, 1940-1, s.357-8.

17- Mehmet ERÖZ, *Marksizm, Leninizm ve Tenkidi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1978, s.79.

18- Bizzat Engels, Osmanlı tımarlarını, yarı-feodal olarak nitelendirmiştir. Engels bir mektubunda şöyle demektedir.: "Hiç şüphe yok ki serflik veya toprağa bağlılık sâdece Ortaçağ'a özgü feodal bir biçim değil. Fâtihlerin toprağı, yerli halka kendi hesaplarına işlettiklerine her yerde rastlıyoruz. Eski Türk yarı feodal sisteminin en yüksek anında, Türkiye'deki Hristiyanların durumu böyleydi." O. Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, 1980, s.114.

19- Behice Boran, Osmanlı düzeninin mahallî feodaliteyi dahî tasfiye edememiş merkezî bir feodaliteye sâhip olduğunu savunmaktadır: (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet TABAKOĞLU, *İslâm İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979 s.164.) Ayrıca İ.H.Tökin feodal rejimin aynen Osmanlılar'da da olduğunu iddia etmektedir.: (İ.H.TÖKİN, *Türkiye'de Köy İktisadiyatı*, Ankara, 1934, s.160.)

20- Ö.Lütfi Barkan, "Türkiye'de "Servaj" Var mıydı?", a.g.e., s.720.

1- Serflerin, hür insanlarla ve başka senyörlerin serfleriyle evlenmeleri yasaklanmış, veyâ muayyen bir para ve tazmînat mukâbili senyörlerin husûsî müsâdelerine bağlanmıştı.

2- Serflerin mirâsı, hür insanlar gibi vârislerine intikal etmez, senyörler, serflerin mirâsına müdâhale edebilirler.

3- Serfler istedikleri mesleği seçme ve yerlerini değiştirmede serbest değildirler. Sâhiplerine baş-haracı (chevarge) vererek, başka işte ve yerde çalışabilirler.

4- Serfler angarya çalışmaya, muayyen vesîlelerle senyörlere hediyeler takdim etmeye, örf ve âdetlerle tâyin edilen hizmetleri yapmaya mecburdurlar.

5- Serfler hakkında tâkîbat yapmak, onları muhâkeme etmek, ve cezâ vermek gibi haklar senyörlerine âittir. Devlet memurları bu gibi maksatlarla mâlikâne dâhiline müdâhale edemezler.

6- Serfler ruhban sınıfına ve manastırlara giremezler, mahkemelerde hür bir kişiye karşı şahâdetleri geçersizdir.

Serflerin yukarıda belirtilen statülerine karşılık, reâyâların durumu çok farklıdır. Bunlar aşağıda maddeler hâlinde açıklanacaktır:

1- Serfler için geçerli olan birinci husus, Osmanlı İmparatorluk nizamında reâyâ için mevcut değildi, serbestçe evlenebilirlerdi. Bir sipahinin tımardan hârice veyâ aynı köy dâhilinde bir erkeğe kız veyâ kadın verileceği zaman alınması mûtat olan "gerdek resmi" ile servaj sistemindeki mükellefiyeti birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü bu resim, Osmanlı kânunnamelerinde Barkan tarafından yapılan tetkiklere göre²¹ sipahi beylerinden de alınmaktaydı.

2- Anadolu Selçuklu sisteminde, reâyâ ölecek olursa, toprağın mutlaka erkek evlâdına intikal etmesi gerekirdi. Bu madde onaltıncı asır ortalarına kadar aynı şekilde Osmanlılar'da da vardı, fakat Osmanlılar sonradan toprağı işlemek kaydıyla arazinin kız evlâda intikâlini de kabul etmişlerdi.²²

3- Osmanlı'da, defterlerde üzerinde bir miktar toprak yazılı bulunan reâyâ, çiftini terkedip başka yerlere başka iş bulmağa gidemezdi. Bu takdirde bağlı olduğu sipahiye veyâ has veyâ vakıf sâhibine "çift bozan resmi" yâhut

21- Ö.Lütfi BARKAN, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukûkî Statüsü", a.g.e., s.754.

22- İ.Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s.57-8, 113-117.

"İventlik akçesi" adı altında muayyen bir tazmînât ödemesi gerekmekteydi. Bu durum, Osmanlı toprak nizâmını feodalist kabul edenlerin temel dayanağı olmuştur. Halbuki yakından tetkik edildiğinde bunun feodal düzende olduğu gibi, senyörlerin serflerin emeği üzerindeki bir tasarrufunun neticesi değil, teşkilâtlı bir devletin mâliye ve idâre sisteminin gereği herkesi vazîfeye bağlamak zarûretinin birer ifâdesi olduğu görülecektir. Gerçekten, Osmanlı İmparatorluğu'nda timar sâhibinin çok büyük sorumlulukları bulunmaktaydı. Elindeki timar beratıyla, herhangi bir köyden isimleri belirli şahısların öşrünün, çift akçesinin ve diğer resimlerinin tahsili hakkına karşılık, bütün masrafları kendisine âit olmak üzere silâhları ve askerleriyle seferlere katılma gibi ağır mâlî bir yük altına girmiş olan sipahinin, köy halkının köyü terketmesine mânî olabilme imkânına sâhip bulunması gerekiyordu. Bu sûretle, timar rejimine dayanan bir devlet mâliyesi, vergi mükellefi reâyâyı, bulunduğu yere ve mesleğe bağlamak mecbûriyetini hissetmişti. Reâyânın 30-40 senede bir yapılmakta olan vergi ve arazi tahrirleri esnâsında kendi üzerlerine kaydedilmiş olan toprakların işlenmesinden mesul olması lâzımdı.

Bu mükellefiyet XIX. asır başlarına kadar devam etmiştir. "Eski kânunnâme maddelerine göre elinde bir çiftlik yeri olan reâyânın her sene" Bursa müddi"yle dört müd ekin ekmesi gerekirdi. Eğer hiç ekmezse sipahisine 50 akçe öder, iki müd ekmiş olursa, tazmînâtı yarıya düşerdi, ayrıca bu rakamlara 22 akçelik bir çift resmi de eklenirdi. Dört müd tohum ekildikten sonra reâyâ serbesttir, istediği işle meşgul olabilirdi. Elinde hiç toprağı bulunmayanlar için bu çift bozan tazmînâtı bahis mevzuû edilemez, yalnız" çift resmi ödeme mükellefiyeti devam ederdi."²³ Çift bozan resminin miktârı zamâna ve hubûbat fiyatlarında meydana gelen yükselişlere paralel olarak artmıştır. Fâtih Kânunnâmesi'nde 50 akçe iken XVI. asır sonlarına doğru bâzı yerlerde 300 akçe olmuştur.²⁴

Diğer bazı kânunnâme maddelerine göre, elinde kâfî miktarda toprağı olduğu halde, bu toprağı terkedip başka bir sipahinin toprağında çalışan veya başka bir geçim yolu tutanları timar sâhibi on sene içinde mahkeme kararıyla işinin başına dönmeye mecbur edebilirdi. Ancak on sene geçmiş ise, iş başına

23- Ö. Lütüfî BARKAN, "Öşür" a.g.e., s.835.

24- Aynı eser, s.835, (Kanunlar 65/13, 134/14, 275/16.)

geri götürmek yasaktır, sâdece çift bozan tazmînâtı ödemek zorundalardır veyâ ikinci bir öşür istenebilir. Ayrıca, seyyid, sipahizâde, berat sâhibi, yağcı ve yörük gibi askerî sınıf mensuplarıyla, şehir sâkinleri bu mükellefiyetlere tâbî değildir. Aynı şekilde, hastalıktan, yoksulluktan veyâ hastalıktan dolayı çiftliğini bozanlardan da bu tazmînâtlar alınmazdı. Ciddî bir mâni bulunmadığı hallerde, üst üste üç yıl ekilmeyen topraklara timar sâhibinin el koyup, tapuyla başkalarına verme hakkına hâiz bulunması da timar sâhibinin bera-tında yazılı gelir miktârının azalmamasını sağlamıştır.

4- Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. asırdan çok önce ortaya çıkan eko-nomik gelişmeler ve daha fazla nüfusun toprak üzerine yerleştirilmesi zarûre-ti ve kuvvetli merkeziyetçi bir devlet idâresini mümkün kılan târîhî ve siyâsî şartlar, beylerin ellerinde doğrudan doğruya kendilerine tâbi reâyâların an-garya hizmetleriyle işletilecek büyük ziraî işletmelerin muhâfazasını lüzum-suz ve elverişsiz kılmıştır. Umûmiyetle bir çift öküzle işletilebilir büyüklükte olan hassa çiftliklerinden bir timarda birkaç tâne bulunabilir. Bu topraklar si-pahi âilesi fertlerinin toprakla alâkalarını sürdürürebilmeleri ve bâzı ihtiyaçla-rını mahallinde tedârik edebilmeleri için verilmiştir. Bunlar sipahi tarafından başkasına ortakçılıkla işlettirilebilir, tapu bedeli alınarak köylülere devre-dilebilirdi. Hassa çayırıları ise, askerî maksatlarla at yetiştirmek için, timar sâhiplerine tahsis edilmiştir. İmparatorluk kânunnâmelerinde, köylü için öş-rünü en yakın pazara götürmek ve köyde sipahi için ambar yapmaktan başka şahsî bir hizmet kabul edilmemektedir. Eski kânunnâmelerden ve üzerlerine yapılan tâdîlât kayıtlarından anlaşıldığına göre, Osmanlı İmparatorluğu kendisine mahsus bir nizâmı kurabilmek için feodalist örf ve âdetlerle mücâ-dele etmiştir.²⁵

5- Reâyânın her türlü hakkı Osmanlı kânunlarıyla korunmuştur. Sipahi bir devlet memurudur. Arşiv belgelerinden edindiğimiz bilgilere göre reâyâ, sipahiyi dâvâ edebilmektedir. Çünkü vergilerin toplanma şekliyle ilgili hu-suslar sıkı bir şekilde merkeziyetçi bir devlet teşkilâtı tarafından kontrol edil-mekte ve sipahi timarına, çeşitli hak ve vazîfeleri dolayısıyla birçok devlet memurları girmektedir. Devlet bütün memleket üzerinde kayıtsız şartsız hü-kümranlık haklarına sâhipti. Osmanlı İmparatorluğu'nun adlî düzeni, bütün

25- Lütî BARKAN- "Timar", a.g.e., s.836.

suçların mahkemelerde hükme bağlanmış olmasını gerektiriyordu. Bundan dolayı tımar sâhipleri, senyörlerde olduğu gibi, reâyânın hukuk ve cezâ dâvâlarına bakmak ve onlara cezâ vermek yetkisine sâhip değildir. Hattâ, sipahiler, kendi reâyâsıyla birlikte aynı mahkemelerde, aynı kânunlara göre muhâkeme ediliyor ve hüküm giyiyorlardı. İstisnâî olarak, köylerde kır bekçiliği ve bunun için tahsil edilecek cezâlar sipahilere âittir.

6- İslâm dîninde üstünlük takvâda arandığı için, dînî hayatta insanlar arasında hiç bir ayırım gözetilmemiştir. Aksine, emek en yüce kıymet olarak görülmüştür. Kazancın en mukaddesi el emeğinin mahsûlü olandır: "Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı birşey yememiştir. Allah'ın Peygamberi Davud (a.s.) da elinin emeğinden yerdi."²⁶ İnsanın mesûliyetini gerçekleştiren de onun kıymetini belirleyen de emektir: "Ve gerçekten de insan ancak kendi çalıştığını elde eder ve yine şüphesiz ki, onu emeği kendisine pek yakında gösterilecektir."²⁷

B- SENYÖR İLE SİPAHİ ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

Feodalizmde, senyör mâlikânelerinin toprakları husûsî ve zirâî işletme tipi hâlinde değerlendirilme maksadıyla iki kısma ayrılmış bulunuyordu. Birinci kısımda, senyörün kendi adına işlettiği, Fransa'da "domaine" veya "reserve", İngiltere'de "manoir" denilen büyük çiftliklere âit topraklar ve burarlarda angarya olarak çalışan serfler bulunuyordu.

Yakın bir mirasçı bırakmadan ölen, sâhibi tarafından terk edilen veya mahkum edilen köylülerin topraklarına senyörler el koyabiliyorlardı. Ayrıca toprakların devri işlemlerinde 1/12 oranında resim tahsil ediyorlardı. Bunlardan başka, kendi mâlikânelerindeki köylülerin dâvâlarına bakmak, cezâlandırmak, sikke basmak, fiyatlara müdâhale etmek, kendi îâm ettiği ürünün pazarda satılmasını sağlamak için, köylülerin mahsullerinin satılmasını bir süre önlemek gibi haklara da sahiptirlir.

Merkeziyetçi bir devlet rejimi içinde, bir devlet memuru olan tımar sahipleri ile reâyânın münâsebetleri bozok (Yozgat) livasına âit eski bir kânunun fıkralarında daha iyi görülmektedir:²⁸ "Sipahi, kolayına gezerken, râiy-

26- Buhârî, Büyü', b.15.

27- Necm, 53/39.

28- Ö. Lütüfî BARKAN, "Tımar", a.g.e., s.842.

yetini incitir ise, raiyyet ol sipahiyi döğerse cürüm alınmaya' (Kanunlar, 127/32.37), "Eğer sipahi buyruk olmadan, ulak isterse ya davar boğazlatsa, anı dövse suçu olmaya" (Kanunlar, 128/41) Feodal düzende, senyör yalnız toprağın değil, serfin de hakikî sâhibi olduğu için evlenme hürriyetlerini tahdit etmekte, doğacak çocuklara dahî el koymakta iken, Osmanlı İmparatorluğu'nda, "toprak ve reaya padişahındır" hükmüyle karşılaşırız. Sipahi, reâyâ üzerindeki haklarını devlet nâmına kullanmaktadır. Padişahların reâyâyâ nasıl adâletle muâmele ettiklerinin en güzel misâllerinden biri de aşağıda verilmiştir.²⁹

"İkinci Sultan Murad, günün birinde vezîri Fazlullah Paşa'yı çağırarak: "Molla Yegân Medîne-i Resûlullah'a gidecek. Hazîneden bir miktar para getir ki ora fakirlerine hediye edelim." deyince Fazlullah Paşa "Pâdişâhım şimdilik hazîne boştur. Ama pâdişahlara reâyâdan almak câizdir." karşılığını verince, padişah son derece titizlenerek: "Ne diyor-sun Fazlullah? Haksız itisab ile haram yenen lokma, insanoğlunu haramzâde kılar." demiş ve vezîrin bu câhilâne ve abes teklifi, azline sebep olmuştur."

Timar sahiplerinin vergileri toplama şekilleri, merkeziyetçi bir devlet teşkilâtı tarafından muntazam olarak kontrol edilmekteydi. Hattâ reâyâ arasından "ibtidâ berat" larını hak kazananlar timar sahibi olabilirdi. Bunun için de, savaşlarda büyük başarılar kazanması gerekiyordu. Bu takdirde serhat beyleri veyâ seraskerler tarafından devlet merkezlerine gönderilecek "yoldaşlık defterine" kayıt ediliyorlardı. Bu da, Osmanlılar'da, timar sâhiplerinin kapalı bir sınıf meydana getirmediğini, sosyal mobilitenin var olduğunu göstermektedir. Küçük tımarların dağıtılması beylerbeyinin etkisinde iken, büyüklerde, beylerbeyi o timara hak kazanmış sipahiler için bir tezkere vererek, tâyinini devlet merkezine arz eder, karar İstanbul'dan çıkardı. Ayrıca, beylerbeyinin teklif ettiği isimler, beylerbeyinin yakınları ise, tevzî işlerini kontrol etmekte olan timar defterdar ve kethüdâları usulsüz muâmeleler gördüğünde, beylerbeyini uyarmak ve hatâlı yolda ısrar edildiğinde merkeze vaziyeti bildirmek zorundaydılar. Her sancaktaki zeâmet ve tımarların dağılışı ve kadro mevcutlarının aynı kalmasını temin için tedbirler alınmıştı. Tımarlar

29- Sâmiha AYYERDİ, Zaferlerin Rûhu Olan Adâlet", Kubbealtı Akademi Mecmuası, Nisan 1989, Say: 2, s.5.

"kılıç" denilen ve zamanla hiç değişmeyen çekirdek kısmıyla, buna zamanla eklenen hisselerden ibâretti. Her timar sâhibinin bir kılıç yerine tâyin edilmesi gerekiyordu. Bir kılıç yerine iki kişi tâyin edilemezdi. Daha büyük bir timar meydana getirmek için iki kılıç yerini birleştirmek, bir kişiye vermek, böylece timar kadrolarında bir yeri kaldırmak yasaktı. Bu prensip "işe göre eleman" alındığını göstermektedir. Günümüzde özellikle devlet kadrolarında görülen fazla kadroların yol açtığı verimsizliğin ve dolayısıyla bütçe açıklarının önlenmesi açısından bugün de teklif edilen hususlardandır.

Timarların, tezkereli, tezkeresiz, zeâmet ve has gibi kategorileri de değiştirilemiyordu. Bu da devletin idârî yapısının değişmez ilkeler üzerine inşâ edildiğinin delilidir. Neticede, politik tercihler iktisâdî tercihlerin önüne geçmemekte, her iktidar değişikliğinde, ülkenin idârî ve iktisâdî yapısı bugün olduğu gibi "yaz boz" tahtasına çevrilmemektedir.

Hayatta olan zâim ve timar sâhiplerinin oğullarına dirlik verilmezdi. Ama ihtiyarlık ve hastalık sebebiyle kudreti kalmayan sipahi, yetişmiş ve hizmete yarar oğluna timar devredebilirdi. Bu takdirde, timarın ancak kılıç kısmı geçerdi. Timar sâhibi olan babasının ölümünden sonra yedi yıl timar talebinde bulunmayan oğullar da her türlü haklarını kaybetmiş olurlardı. Babalarının timarlarından kendilerine timar verilmiş olan oğullar on yaşından itibaren sefere bizzat katılırlardı. Seferlerin uzaklarda yapılmaya başlaması ile, bu yaş haddi onaltıya çıkarılmıştır.³⁰

Osmanlı toprak nizâmı, reâyânın elindeki toprağın, miras yoluyla parçalanması, serbest alışveriş usûlüyle gelişi güzel sâhip değiştirmesini önleyen, müstakil küçük köylü işletmelerinin varlığını koruyan hükümler getirmektedir. Toprakların belirli yollardan zengin ve nüfuzlu kimselerin ellerinde toplanarak, köylerdeki içtimâf münâsebetlerin bozulmasını, dolayısıyla vergi kaynaklarının kurummasını engelleyen tedbirler konulmuştur. Sipahi murâkebesi altında olmayan devir işlemleri ve satışlar yasaklanarak, toprak sermayesinin belirli ellerde birikimi önlenmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, timar sâhipleri, büyük idâre âmirleri olarak sık sık değiştirilmektedir. Ölümlemlerinden sonra mevki ve vazîfeleri oğullarına geçmemektedir. Böylece merkezî devlet otoritesi vâsıtasıyla rakip ve teh-

30- Ö.Lütfi BARKAN- "Timar", a.g.e., s.849.

likeli bir asâlet sınıfının ortaya çıkmaması sağlanmıştır. Fakat bozulma dönemlerinde, sipahilerin memnûniyetsizliklerini önlemek için imtiyaz ve inhisarlar verilmeye başlanmıştır. Harp tekniği ve zarûretleri timarlı sipahilerin de önemini azaltıyordu. Bundan dolayı sipahi timarları da yavaş yavaş iltizâma verilerek ekonomiye bağlanmaya başlamıştır. Koçi Bey'e göre, eski timar sisteminin XVII. asırdan itibaren tamâmen tasfiye edilmek üzere bulunması, devletin kuruluş nizâmındaki denge unsurlarını bozarak, askerî, siyâsî, ve idârî buhranlara sebep olmuştur.³¹

Asırlar boyunca memleketin en uzak köşelerine kadar yayılıp, köylüyle içiçe yaşamış ve uzun müddet zirâî iktisâdiyâtın ve devletin toprak siyâsetinin faâl mümessilleri rolünü oynamış olan sipahi beyleri; kendisine mahsus silsile-i merâtibi, merâsimi ve imtiyazlarıyla kapalı bir asâlet sınıfı şeklinde büyük bir içtimâî kuvvet olarak ortaya çıkmadan ve çok dağınık bir halde bulundukları için, devletin tereddütlü islahât hareketlerine bile, ciddi bir mukâvemet göstermeden, büyük bir iz bırakmadan silinip gitmişlerdir.

IV- "OSMANLI NİZÂMI FEODALİSTTİR" TEZİNİN ARKASINDAKİ GERÇEKLER

Bilindiği gibi Batı menşeli bir ilim olan iktisadın teorik açıklamaları, temel kavramları, diğer ülkelere tercüme yoluyla girmiştir. İktisat'ın bağımsız bir ilim hâline gelişi ise fizyokratlarla veyâ klâsizmin kurucularından Adam Smith'in Milletlerin Zenginliği adlı eserini yayınladığı 1776 yılında gerçekleşmiştir. Adam Smith, üretimin hızla arttığı sanayi ihtilâlinin başlangıç yıllarında yaşamıştır. Önceleri protestanlığın bir kolu olan, İskoç Episkopol Kilisesi'ne papaz olmak isteyen Smith'in doktrinin en büyük kusuru, her insanın içinde küçük bir İskoçyalının yattığını farz etmesidir. Böylece insanı yalnız menfaat sâikiyle hareket eden ve kazanç peşinde koşan bir varlık olarak ele alan (ekonomik insan) tipini kolaylıkla idealize etmiştir. Sınırsız ferdi mülkiyet tanıyan Roma hukûku ve akılcı-tatbikatçı yanı ağır basan Yunan felsefesi Smith ve diğer klâsiklerin iktisâdî zihniyetlerinin formasyonunda mühim rol oynamıştır. Rönesansla başlayan tabiata yönelik ve ferdiyetçilik akımları kapitalizmin prensiplerinin teşekkülünü kolaylaştırmıştır.

Batı'da iktisâdî düşünceler târihi ile ilgili bütün eserlerde, Ortaçağ feoda-

31- Aynı eser, s.856.

lizmi uzun uzun anlatılmakta sonra sırasıyla ticârî-mâlf kapitalizm ve sînâf kapitalizm safhaları açıklanmaktadır. Kısacası Batı toplumları feodal toplumdankapitalizme geçmişlerdir.³² Bu sebeple İktisâdî doktrinler târihi ile ilgili eserleri okuyan ve ülkesinin kültür ve târihî gelişimine yabancı olan, Batı medeniyeti dışındaki diğer aydınlar, -Türk, Pakistanlı, Mısırlı vs.- ülkelerin Batı'dan ayrı bir üretim tarzına sahip olamayacağı fikrinden hareketle genellemeye gitmektedirler. "Batı, kendi medeniyetinin beynelmilel olduğunu ve bir tek medeniyetin mevcut olduğunu söylemiştir. Kimin niçin? Batılılar için!... Bunu Fransızca'dan Türkçeye tercüme ettiğimizde, bizler Batı'nın medeniyetine ortak olmuş olacağız. Bu tenâkuzu görmemek hayret edilecek birşeydir."³³ Aynı şekilde Batı kaynakları kapitalizmden önce feodalizmin varolduğunu yazmıştır. Kimin için, Batılılar için; diyebiliriz.

İktisâdî merhalelerin ve nazariyelerin bütün ülkeler için geçerliliğine olan inanış, biraz da "ilim" anlayışımızdan kaynaklanmaktadır. "İlim kelimesi bizde çok geniş bir mânâda kullanılmıştır. Bu, sağlam güvenilir bilgi anlamındadır ve herhangi belirli bir ilmin konusunu aşarak temel ve umûmî bilgiye delâlet etmektedir... Objektiflik ve genel geçerlilik özelliği taşımaktadır.³⁴ Ancak pozitif bilimler için tartışmasız doğru olan bu gerçek, sosyal bilimlerde farklı bir karakter taşımaktadır. Batı'da, pozitivist anlayışta, ilim, bilimlere hattâ pozitif bilimlere ircâ edilmiştir.³⁵ Tüme varımcı (endüksiyon) metotla genel kânunlara ulaşmak, sebep-sonuç ilişkileri kurmak isteyen Pozitivizmi, Batı dünyâsı daha sonraları tenkit etmeye başlamıştır. Bu akımın önde gelen isimlerinden Popper, tüme varım metoduna karşı, tümden gelim-

31- Aynı eser, s.856.

32- Marksizm de Feodalitenin kapitalizme dönüşmesiyle meydana çıkan yapıya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan dolayı 12 Eylül öncesi sık sık rastlanılan "Oligarşiyeson", "kahrolsun burjuvazi" gibi bizde hiç bir zaman görülmemiş ancak, Batı toplumlarında mevcut, kökü aristokrasiye inen sosyal statüleri ifade eden terimler, slogan olarak kullanılmaktaydı. Bu da bizdeki işçi ve öğrenci hareketlerinin Batı'da ithal edildiğinin göstergesidir.

33- Mustafa TAHRALI, "Doğu ve Batı Medeniyetleri Karşısında Türk Medeniyeti", *Türk Münvevverinin Müsterek Fikir ve İman Zemini*, (Haz. Sait Başer) Kubealtı Neşriyatı, İst. 1988, s.87.

34- Kenan GÜRSOY, "Bizde ve Batı'da İlim Anlayışının Kaynakları", *Türk Münvevverinin Müsterek Fikir ve İman Zemini*, a.g.e., s.165, 167.

35- Aynı eser, s.169.

ci (dedüksiyon) metodu savunmuştur. Böylece mutlak gerçekler değil, nisbî gerçekler ön plâna çıkmaktadır.³⁶ Görüldüğü gibi Batılı düşünürler de izâfî gerçeklerin önemini vurgulamışlardır. Bu durumda ortaya çıkan metot tartışmalarında tarihî ekol ve kurumların analizini savunanlar dikkati çekmektedir. Bunlara rağmen ister kapitalist ister marksist olsun Batı iktisadının temel özelliği, **cihanşümül bir gerçeklik olma iddiâsını taşımasıdır**. Belki her insan topluluğunun birtakım müşterek meseleleri vardır. Târihî vâkıâları ayrı ayrı vesîkalar üzerinde tetkik etmiş olmayı lüzumlu görmeyen **formalist ve dogmatik bir hukuk anlayışıyla** yapılan bu îzah tarzının, târihî metotla uyuşmasına imkân yoktur.³⁷ Ayrıca unutulmaması gereken bir diğer mühim husus da, kapitalist iktisat nazariyelerinin, iktisatçıların kendi bakış açıları ile şartlanmış gözlemlerine dayanmasıdır. Metafiziğe sırt çeviren ve akli her şeyin üstünde gören Aydınlanma Çağı'nın şekillendirdiği iktisat ilmi, bağımsızlaşırken, **tümünden gelimci, genelleştirici ve soyutlayıcı** metotlar kullanarak bütün dünyâya seslenmeye başlamıştır. Batılılaşma gayretlerinin başladığı dönemlerden beri Doğulu aydınlar, Batılı aydınların taklitçisi durumuna girdikleri için, ilim hakkındaki görüş farkları, sâdece taklit mekanizmasının işleyebilmesi için gerekli zaman farkına tekabül eden bir farktan ibâret olmuştur.³⁸ Netîcede de gelişmiş Batı ülkeleri ile üçüncü dünyâ ülkeleri arasındaki fark her geçen gün büyümektedir. Dev dış borç yükleri, dış ticâret açıkları ile gelişmiş ülkelere olan iktisâdî bağımlılıkları hızla artmaktadır. Sonuç olarak **Osmanlı nizâmını feodalist kabul edenleri iki grupta toplayabiliriz**. Bunlardan birincisi millî tarihin kültürün câhili ve yabancı olmanın sebep olduğu bir gafletle îzah edilebilir. Bu durumda **ilmî alt yapıdan mahrum ve Batı'nın kendi medeniyeti için ürettiği metot ve terimlerle âdetâ bir müsteşrik gözüyle** ülkemizin sosyo-ekonomik yapısını tahlil etmeye çalışanlar, farkında olmaksızın bu hatâya düşmektedirler.

İkincisinde ise, Osmanlı hâkimiyetini Balkan milletleri için mutlakā ko-

36- İlmî görüşlerin mutlak ilim kavramından ziyâde izâfîlik prensibine dayandırılmış olması, İbni Sinâ ve Beyrûnî'de görülmektedir. Şüphesiz Türklük âleminin daha X. asırda bu anlayışa ulaşabilmiş olmasında İslâmiyetin rolü büyüktür. Daha tafsilâtlı bilgi için bkz: Âmiran Kurtkan Bilgiseven, "Batı'da ve Bizde İlim Anlayışı", *Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemini*, a.g.e., s.185.

37- Ömer Lütfi BARKAN- "Türkiye'de Servaj Var mıydı?", *Türkiye'de Toprak Meselesi* Gözlem Yayınları, İst. 1980, s.718.

38- Amiran Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., 173.

yu bir esâret devri gibi göstermek isteyen garip bir hristiyan taasubunun veyâ, Marksist bir târih görüşünün tesirlerini bulmak mümkündür.³⁹ Bu devri **küçümsemek ve lânetlemek gâyesiyle** "Osmanlı Feodalitesi" tezi harâretle işlenirken, diğ er taraftan da feodal düzenin tam bir ret ve inkârı demek olan, "**Asya Tipi Üretim Tarzı**"⁴⁰ doktriniyle imparatorluğun ekonomik ve sosyal yapı bakımından insanlığın Marksçı genel gelişim şeması içindeki "kölelik" ve "feodalite" çağlarını dahî henüz idrâk etmemiş basit ve ilkel bir varlık olarak asırlar boyunca kendi geniş coğrafyasına nasıl hakim kalabildiğini dahî açıklayamayan tezleri bilhassa 1970'li yıllarda ileri sürülerek, Türk aydınlarının zihinleri bulandırılmaya çalışılmıştır.⁴¹ Bilerek maksatlı olarak yayı-lan bu fikirlerin Türkiye'de bilhassa öğrenci olaylarının en şiddetli zamanla-rında gündeme gelmesi de ayrıca düşündürücüdür. Her ne kadar yaşadığımız günlerin depolitize havası içinde, ABD ile Sovyetler arasındaki silâhsızlaşma konusundaki yeni gelişmeler, askerî stratejinin öneminin azaldığı, ekonomik rekâbetin ön plâna çıktığı bir dünyâda, marksizm artık iflâs etmiş-se de birinci grupta ele aldığımız tehlike hızla büyümektedir. Bunun en büyük delili de Sayın Butto'nun Türkiye TV'unda yayınlanan ifâdesinin, Türk münevverlerinde hiç bir reaksiyon uyandırmamasıdır.

39- Ömer Lütfi BARKAN, "Feodal Düzen ve Osmanlı Tıman", a.g.e., s.873.

40- Bkz. tafsilatlı bilgi için Sencer DİVİTCİOĞLU, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplu-mu*, 2. bs. İstanbul.1972.

41- Bu tartışmalara katılan Dr. Avcioğlu, Osmanlı Düzeni'ni bu üretim tarzından iyice farklılaşmış ve feodaliteye yakın olarak nitelendirerek, **Prekapitalist düzen** adını vermektedir. (Doğan AVCIOĞLU, *Türkiye'nin Düzeni*, I, İstanbul, düzeltilmiş yeni basım, tarihsiz), s.26-27.

Kubbealtı Tezhip Nakışhânesi 1989-1990 dönemi faaliyetlerine 11.11.1989'da başladı. Mecmuamız bu vesileyle açılış konuşmalarını siz değerli okuyucularına ulaştırmayı, Kubbealtı'ndan haberler vermeyi vazife saydı. İlk konuşma değerli hoca müzehhibe Çiçek Derman Hanımefendi tarafından yapıldı:

Türk tezyîf sanatının aziz dostları, muhterem misafirlerimiz,
Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, tezhip Nakışhanesinin açılış toplantısına hoş geldiniz.

Bugün sizlere bir sergi hazırlamak ve çalışmalardan örnekler göstermek arzu ederdik. Ama bu faaliyetler geçen sene mart ayında başladığı için sergi hazırlama imkânı olamadı. İnşallah önümüzdeki sene sonu çalışmalarının neticesini sergileriz.

Kubbealtı tezhip Nakışhânesi'nde çalışmalar, 1971 yılında Dr. Süheyl Ünver tarafından başlatılmış, daha sonra Devlet Güzel Sanatlar Akademisi emekli hocalarından Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt rehberliğinde bugüne kadar gelinmiştir. Üç hocamızın da, üzerimizde hakkı büyüktür. Kendilerini huzurunuzda rahmetle anıyorum.

İnsanlar sahip oldukları ile değil, verdikleriyle mesud olurlar. Bizler de, hocalarımızdan öğrendiklerimizi en kolay ve düzgün şekliyle hevesli gençlere, meraklılarına aktarabildiğimiz ölçüde üzerimizdeki hoca hakkını ödeyebileceğimize inanıyoruz. Bu anlayış, gelenekli sanatlarımızın asırlar boyunca tekâmül ederek devamını sağlamıştır.

"Sanat vakıf gibidir, verdikçe artar." düşüncesini gönülden kabul

eden bizler, uzun zaman ve sabır isteyen bu sanatı, bütün asaletiyle genç nesle öğretmeyi gaye edindik.

Hepinizi hürmetle selâmlarım.

Çiçek DERMAN



KUBBEALTI TEZHİP KURSUNUN AÇILIŞI MÜNÂSEBETİYLE

Doç. Dr. Zeki KUŞOĞLU

Muhterem hanımefendiler, muhterem beyefendiler, sevgili gençler,

Hepinizi hürmet ve sevgilerimle selamlarım. Aranıza dinleyici olarak dâvet edilmiş idim, konuşmacı oldum. Onun için peşinen, sürç-i lisan eder isem affınızı dilerim. Hanımefendilerin nâzik isteklerini de geri çeviremezdim; zîra özellikle Türk san'atı, gönül ve omuz verdiğim bir dal; hayır demem omuzumu geri çekmem olurdu. Zâten hepimiz aynı samîmî cemiyetin üyeleri değil miyiz! İstiyerek hatâ yapıp gönül kırmıyacağımıza göre, boyun eğdik.

Yine de konuşmalarım da kopukluklar olacaktır; çünkü hâfızamı yokluya yokluya bâzı şeyleri aktarmaya çalışacağım.

Sizlere, neden Türk san'atına yöneldim, önce onu anlatayım, müsaade ederseniz.

Efendim, ben devlet bursu kazanarak grafik san'atlar ihtisâsı yapmak için Federal Almanya'ya gitmiş idim. Batılıların kendi san'at ve kültür meseleleri hakkında hiç bir zorluk çekmiyor, hattâ bâzı hususlarda onların bildiklerinden fazlasını söyleyebiliyorduk. Yâni bize Türkiye'de Batı san'atlarını gerçekten iyi öğretmişlerdi. Ancak, kendimizle ilgili kültür ve san'at mesele-

lerinde sanki dilsizdik. Bu beni çok utandırıyor. Her izinli gelişimde bir-şeyler öğrenmeye çalışıyordum, ama yetmiyordu. Mezun olup da yurduma dönünce: "Haydi kolları sıva, kendi öz san'atını tanı." dedim. Ancak bu konularda yeni harflerle yazılı kaynağın pek olmadığını gördüm. Zâten bizim çocukluğumuzda Türk san'atı reddediliyor, inkâr ediliyor veyâ küçük görülüyordu. O sebeptendir ki ders kitaplarında yer almamıştı ve **Güzel Sanatlar Mektebi**'nde de hocaları emekliye sevk edilerek, bölümleri Batı san'atına kaydırılmıştı. Her türlü takdîrin üzerindedir ki, bu inançlı emekli hocalar: "Bu bir yanlışlıktır, bu da geçer yâ Hû" diyerek etraflarına topladıkları gençlere feyz vermeye devam etmişlerdir. İşte ben de araya sora bu halkanın sonlarına katılabilirdim. İş, öğrenmek daha sonra da uygulamakla bitmiyordu. Karşımda bu san'atı tanımayan yüzlerce san'atçı ve iş başında kişiler vardı. Onlar da tanımadıkları bir san'atı -kişi bilmediğinin düşmanı misâli- reddediyor veyâ küçümsüyordu. İşte esas mücâdele bu sınıfla oluyordu ve hâlen de devam etmektedir. Bir keresinde atölyemi ziyâret eden beş profesör arkadaşımın biri: "Sizler hep kopya yapıyorsunuz, yeni birşey ortaya koymuyorsunuz" demişti. Ben de ona: "Bütün romanlar, hikâyeler v.s. hep 29 harfle yazılır. Öyle ise hepsi birbirinin kopyası. Kaldı ki, sana Afrika'nın değişik bölge ve kabîlelerinden beş zenci getirsek onları kardeş zannedersin. Bu, o konuda bilgisizliğinden kaynaklanır. Bilmeyene Batı mûsikîsi de tek bir müzik, Batılıya da Türk mûsikîsi sanki tek makam üzere söylenen, sözleri değişik, mûsikî gibi gelir. Beyler, önce öğreniniz, sonra söz söyleyiniz" demiştim.

Bir de bizim her şeyi çabuk yıpratma yanıamız var. Meselâ, elbise eskimeden atılır, kelimeler terk edilir yerine uydurukları gelir, onlar da unutulur yerine başka uyduruklar gelir, arkadaşlıklarımız bile kısa olmakta artık. Dostluklar bile menfaate dayanmış, menfaat biter dostluklar da biter. Eskiler bit pazarında. Netîce, **dününü bilmeyen cemiyet**. Milletler arası Türkoloji kongrelerinden birinde bir Japon Türkolog: "Otuz yılda üç defâ Türkçe öğrenmek mecbûriyetinde kaldım" demişti.

Dost acı söyler, bunları onun için söylüyorum. Güzeli herkes sever, san'at da güzeldir. Onu da herkes sever. Ben de bütün san'atları, bütün milletlerin san'atını sever, saygı duyarım. Ancak san'atı tatlıya benzetecek olursak: Tatlı; un, yağ, şeker'den meydana gelir. Ancak farklı hazırlanışları, ona

başka başka tat, şekil, isim kazandırır. İngiliz puding, Alman pasta v.s. yapıyorsa yapsın. Ondan arada bir biz de yiyelim. Ancak onlar baklava, kadayıf v.b. yapmıyorlarsa biz baklavamızı niçin terk edelim. Yâni, tezhîbimizi, minyatürümüzü, hüsn-ü hattımızı, gümüş kakmamızı, mıhlamamızı... neden terk edelim? Hem millî olmıyan san'at milletlerarası olabilir mi?



Türkler'in san'at yapıp, san'at târını yazmadıkları; târih yapıp târih yazmadıkları bir vâkıdır. Ancak bunu, hiç de yapmamışlar mânâsında düşünmemek gerekir. Yapılanlara göre yazılanlar az olmuştur, demek daha doğru olur. Ancak o yazılanlar da bize küskün, dargın, biraz da kırgın. Çünkü onları anlamıyor, elimize almıyor ve âbidelerimizin yanından geçip gidiyoruz. Sorarım size, kaçımız şu içinde bulunduğumuz medresenin hazîresindeki mezar taşlarını okuyabiliyor, orada yatanların kimler olduklarını biliyor ve bunların târihimiz içindeki önemini anlıyor? Sözümün başında Almanya'da tahsil yaptığımı söylemiştim. Orada şunu gördüm: Liselerde Lâtince öğreti-

liyordu talebelere. Bu ölü dili bugün kimse konuşmuyor; ama onlar geçmiş oralarından getirerek sağlam kökle hayâtı daha mânâlı kılıyorlardı. Yabancı dil öğreniniz; **ancak** (ancakları buraya sığmaz kitaplara sığar)!.. San'at ve kültürümüzün bugünkü duruma gelişinin tahlîli uzundur. Ben burada, bizim içine düşmememiz gereken insânî bir zaafıtan bahsederek sözlerimi tamamlamak istiyorum.

Rahmetli **Emin Barın Hoca**'nın mâlum yerinde, mûtat perşembe sohbetlerinin birinde **Hoca** bana: "**Zeki, sana testere işinde bir rakip çıktı**" deyince, bende: "**Hocam, ben rakip tanımam**" dedim. Bu sözü söyledikten sonra biraz nefeslendim, göz ucu ile de oturanlara, **Şevket Rado**, **Mithat Sertoğlu** ve diğer zevâta baktım. Sonra sözümü tekrarla: "**Ben rakip tanımam, çünkü her yetişen bana ve san'atımıza güç katar. Bir Zeki Kuşoğlu değil, ancak bin Zeki Kuşoğlu gibiler Türk san'atını ayakta tutabilir**" demiştim; sohbet onun üzerinde devam edip gitti.

Muhterem hâzırûn: San'atımız, geçmişte insânî zaafımız olan bencilliğimizle, yalnız ben takdir edileyim, tek adam olayım, düşüncesiyle çok zarar görmüştür.

Siz gençler, kıskanmayın, yarışın. Kendinizle yarışın, mücâdeleniz nefsinizle olsun.

Hepinizi en derin muhabbetlerimle selamlarım.

TEZHIP KURSLARININ AÇILIŞI DOLAYISIYLA

Prof. Dr. Semahat YÜKSEL
(Kubbealtı Vakfı Mütevelli Heyet Üyesi)

Muhterem misâfirlerimiz, kıymetli hocalarımız ve sevgili talebelerimiz:

Vakfımızın 1989/90 öğretim yılı "**Tezhip ve Hat Kursları**"nın açılışına hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Nakışhânemizi geçen senelerden tanıyanların bildiği gibi, **tezhip** derslerimiz Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi öğretim üyelerinden **İnci Ayan Birol** ve **Çiçek Derman** Hanımefendilerin riyâsetinde, **hat** derslerimiz ise yine aynı Üniversite'nin İlâhiyat Fakültesi hocalarından **Muhiddin Serin** Beyefendi tarafından yürütülmektedir. Nakışhânemiz ilk tezhip çalışmalarına 1971 senesinde başlamıştır. O günden bu güne, bu 18 sene zarfında **İnci Ayan Birol** ve **Çiçek Derman** Hanımefendiler, her zaman hayır ve rahmetle andığımız **Prof. Dr. Süheyl Ünver**, **Rikkat Kunt** ve **Muhsin Demironat** hocalarından gördükleri gibi, "**İlmin ve san'atın zekâtı vermektir!**" anlayışıyla bu kursları yürütmüşler ve halen de yürütmektedirler. Cumartesi günlerini bu hizmete ayıran vefakâr tezhip hocalarımıza ve aynı anlayışla hat kurslarının yürütülmesini üstlenen Muhiddin Serin Beyefendi'ye Vakfımız adına huzurlarınızda teşekkür etmek isteriz.

Onlar da, inanıyoruz ki, bu senelerce süren ve inşallah bundan sonra da devam edecek olan fedâkârlıklarının neticesinde, tezhip ve hat san'atımızı

gençlerimize tanıtırıp sevdirmenin yanı sıra, "müzehhip" ve "hattat" icâzetini hak eden kâbiliyetli halefler yetiştirerek, hocalarından aldıkları emâneti bir sonraki nesillere aktarmanın huzûrunu duymaktadırlar. Bu çatı altında yetiştikten sonra, hocalarını yalnız bırakmıyarak kursların yürütülmesinde her zaman yardıma hazır olan **Leylâ Aygün, Muallâ Parlı ve Gülnur Duran** Hanımefendilere de Vakfımız bu hizmetlerinden dolayı teşekkür borçludur.



Kezâ, kendileri burada bulunmasalar da **Kubbealtı klâsik mûsikî çalışmalarını Münir Nûreddin Selçuk ve Kemal Batanay** gibi üstadlardan devralıp uzun senelerdir şerefle yürüten **Y.Mim. Yusuf Ömürlü** ve mesâî arkadaşlarını anmadan geçemiyeceğiz.

Kasım 1989 da yeni çalışma dönemine giren mûsikî kolumuza başta

Yusuf Ömürlü Beyefendi olmak üzere, derslerde ona yardımcı olan **Kemal Yurdakul Aren, Ömer Erdoğan, Celil Mataracı, Mehmet Güntekin, Güner Aygün, Cemil Altınbilek, Hâkan Hataylı** ve **Emre Ömürlü** beylerle **Fatma Âdile Başer** ve **Nokta Nur** hanımlara başarılarının devâmı cümlesiyle şükranlarımızı sunuyoruz.

Muhterem misâfirlerimiz, geçtiğimiz hafta içinde basında, **Yıldız Sarayı** Silahhâne bölümünde düzenlenen bir **antika eşyâ sergisi** ve bu sergi sonunda yapılan bir müzâyedenin haberleri yer aldı. Televizyon'da gördüğümüze göre, bir **Hilye-i Şerif** çok yüksek fiyatlarla alıcı buldu. Bu haberi tâkip ederken, acaba bu levhanın hattat ve müzehhibi onu hangi duygularla meydana getirdiler, bugün onu satın alanlar ise nasıl değerlendiriyorlar? sorusu hatırımıza geldi.

San'at anlayışımızın geçmişini ve geleceğini karşılaştırmayı erbâbına bırakıp, izninizle sizlere 17. yüzyıl şâirlerimizden

Sakin terk-i edebten kûy-ı mahbûbu Hudâdır bu

Nazargâh-ı ilâhîdir makâm-ı Mustafâdır bu

beytinin tanınmış şâiri **Nâbi'nin "Hayriye"** isimli mesnevîsinden alınmış san'at, san'atkar ve İstanbul ile ilgili bâzı kısımları aktarmak istiyorum.

Nâbi, bu mesnevîsinin "**Der Beyan-ı Şeref-i İstanbul**" isimli bahsinde şöyle söylüyor:

...

Ne kadar âlemi devr itse sipihr
Bulmaz İstanbul'a benzer bir şehir
Hüsn ile görmek ile müstesnâ
Anı âgûşına çekmiş deryâ
Ne kadar var ise aksâm-ı hüner
Hep Sitanbul'da bulur revnak u fer
Nakş u tasvîr u hutût u tezhib
Hep Sitanbul'da bulur izz ü şeref

...

Şâir Nâbi bugün İstanbul'da yaşasaydı aynı şeyleri hissedebilir miydi bilemiyoruz; ama şehirlerimiz arasında "**güzellik**" mahlâsını kazanmış İstanbul, aynı zamanda nakış, resim, hat ve tezhip san'atlarının, Nâbi'nin ifâdesi ile "**izzet ve şeref**" bulduğu yer olmuş ve zannederim ki hâlen de olmaktadır.

Nâbi, yine aynı eserinde "**Matlab-ı hüsn-i kelâm-ı mevzûn**", yâni şiirin

güzelliğine dâir bahisde ise şunları söylemektedir:

O şiirlerde nice mânâlar var ki, insana raks etme şevki verir;
güneş gibi göklere ışıklar döker. Bunların içinde nice büyük
şiirler var ki okuyanların gönül aynasında toz bırakmaz.
Şiir hikmetle dolu gerektir. Anlamı da doğru yolu göstermeye
vâsita olmalıdır. Nesir bahçesi ve şiir güllüğü hikmet suyuyla
gelişip güzelleşir.

Çünkü şiirde asıl gâye, mânâdır.

Şiiri mânâ bakımından kısır söyleme!

Ağzını sudan balıksız çekme!

Bir şiir ki mânâca yüklü olmaz

Süssüz ve nakışsız bir yüzük gibidir,

Mânâsız, düşündürücü olmayan şiir.

Nâbi'nin deyişile: "Benzer ol câmekan üze câma" yâni vitrin camına benzer.

Nâbi söz san'atlarından edebiyatta, sâdece güzel, süslü söylemeyi yeterli bulmamakta, şiirde olsun nesirde olsun, bir mânâ, bir hikmet aramaktadır. Bu maksatla yazılmış eserleri okuyan kişinin "gönül aynasında toz kalmıyacağı-
nı", san'at eserlerinin de insanın ruh terbiyesinde bir vâsita olabileceğini beyan etmektedir.

Bu anlayışın en iyi icrâ edildiği san'atlarımızın başında, hiç şüphesiz, **hüsn-i hat** ve **tezhip** gelmektedir. İnsanın derûnî hayâtına ışık tutan, rehberlik eden Âyet-i kerîme'ler, Hadisler ve benzeri düsturlar hüsn-i hatla yazılmış ve ke-
nan rengârenk, motif motif tezhiplenerek duvarlarımıza asılmıştır. Dolayısıyla bizim cemiyetimiz, zaman zaman başka anlayışla eserler meydana getirmiş ol-
makla birlikte, daha çok, **güzeli ve faydalıyı birleştirmeyi** tercih etmiş, fertlerin estetik eğitimi ile mânevî eğitimini birlikte yürütmeyi başarmıştır. Bu uygula-
madan ortaya çıkan bir başka çok önemli nokta ise şu olmuştur: Bu anlayışla eserler veren san'atkarlarımız, toplumun müşterek değerlerinden uzaklaşmamış
ve dolayısıyla kendi içine kapalı, halktan kopuk bir san'atkarlar zümresi meyda-
na gelmemiştir. Bugün ise cemiyetimizin bu anlayışta san'atkarlara her zaman-
dan çok ihtiyâcı vardır. Tabîî sâdece san'atkara değil, ilim ve fikir adamlarına da.

İşte bu anlayışta o ilim, fikir ve sanat insanlarına hizmet edebilecekleri bir müesseseyi, **Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı'nı** cemiyet hayâtı-

mıza kazandırmış olan muhterem Sâmiha Ayverdi, rahmetli Ekrem Hakkı Ayverdi ve mütevellî heyeti başkanı İlhan Ayverdi Hanımefendi'ye bu vasîleyle şükranlarımızı arz ederiz.

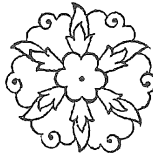
Doğruyu ve güzeli birleştirmeyi bilen, Hak'tan aldığını halka verme anlayışında olan herkese, ilim adamına, san'atkara, gencine yaşlısına bu çatı altında hizmet edecekleri bir yer vardır ve Kubbealtı sizlerin desteği ile ilim, fikir ve san'at hayatımızda önemli hizmetler vermeye devam edecektir.

Nâbi'nin sözleri ile, her türlü san'atımızın pâyitahtı İstanbulumuzun bu irfan ve hamiyet ocağından nice nice gençlerimizin feyz almasını temennî eder, Nakışhânemizin bütün mensuplarına hayırlı ve başarılı bir yıl dileriz.

Hepinizi hürmetle selamlarım.

11.11.1988 Cumartesi

Köprülü Mehmet Paşa Medresesi



1989-1990 DÖNEMİ
KUBBEALTI AÇIK OTURUM
PROGRAMI

1. Toplantı: 8 Aralık 1989 Cuma Saat: 18.00

TEKNOLOJİYLE GELEN KÜLTÜR VE MİLLÎ KÜLTÜRÜMÜZ

KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Turan YAZGAN
Prof. Dr. İskender ÖKSÜZ

2. Toplantı: 15 Aralık 1989 Cuma Saat: 18.00

DÜŞÜNCE HAYÂTIMIZDAKİ DOĞU-BATI ÇELİŞKİSİ

BAŞKAN : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY
KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Ahmed İNAM
Prof. Dr. Teoman DURALI
Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

3. Toplantı: 22 Aralık 1989 Cuma Saat: 18.00

MODERN BİLİMLER VE
FİKİR HAYÂTIMIZDA DOĞURDUĞU BUHRANLAR

BAŞKAN : Doç. Dr. Mustafa TAHRALI
KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Ünsal OSKAY
Hüsâmeddin ARSLAN

4. Toplantı: 29 Aralık 1989 Cuma saat: 18.00

BATI'NIN ESTETİĞİ VE SANATLARIMIZ

BAŞKAN : Beşir AYVAZOĞLU
KONUŞMACILAR : A. Yağmur TUNALI
Hüseyin AYKUT

5. Toplantı: 5 Ocak 1990 Cuma Saat: 18.00

FİKİR HAYÂTIMIZDA TENKİD İHTİYÂCI
VE TAHAMMÜLSÜZLÜĞÜMÜZ

(KONFERANS)

Tarkan BUĞRA

6. Toplantı: 12 Ocak 1990 Cuma saat: 18.00

**TÜRKİYE'DE BASININ KÜLTÜRÜMÜZE VE FİKRE
YABANCILAŞMASI**

BAŞKAN : Doç. Dr. Kâzım YETİŞ
KONUŞMACILAR : Altan ÖYMEN
Doç. Dr. Durali YILMAZ

7. Toplantı: 19 Ocak 1990 Cuma saat: 18.00

**TÜRKİYE'DE AYDIN - MİLLET
YABANCILAŞMASININ SEBEPLERİ VE AYDINIMIZIN YAPISI**

BAŞKAN : Doç. Dr. Kâzım YETİŞ
KONUŞMACILAR : Doç. Dr. Murat BELGE
Hilmi YAVUZ
Taha AKYOL

8. Toplantı: 26 Ocak 1990 Cuma Saat: 18.00

**TÜRKİYE'DE SOSYAL VE HUKUKÎ HAKLAR
BAKIMINDAN AZINLIKLAR VE BİZ**

KONUŞMACILAR : Doç. Dr. Ahmet AKGÜNDÜZ
Doç. Dr. Cemâl ŞANLI

9. Toplantı: 2 Mart 1990 Cuma Saat: 18.00

DEMOKRASİ VE ELİTİZM

BAŞKAN : Prof. Dr. Mustafa FAYDA
KONUŞMACILAR : Taha AKYOL
Coşkun KIRCA

10. Toplantı: 9 Mart 1990 Cuma Saat: 18.00

21. ASRIN EŞİĞİNDE DÜNYA VE TÜRKİYE

KONUŞMACILAR : Kâmuran GÜRÜN
Prof. Dr. Nur VERGİN
Prof. Dr. Kenan GURSOY

11. Toplantı: 16. Mart 1990 Cuma Saat: 18.00

TÜRK DIŞ POLİTİKASININ GİDERİLEMİYEN ÇELİŞKİLERİ

KONUŞMACILAR : Zafer ATAY
: Coşkun KIRCA

12. Toplantı: 23 Mart 1990 Cuma Saat: 18.00

TÜRKİYE'DE HUKUK ÖĞRETİMİ VE MİLLÎ HUKUK

KONUŞMACILAR : Ord. Prof. Dr. Sulhi DÖNMEZER
Doç. Dr. Ahmet AKGÜNDÜZ
Doç. Dr. Cemâl SANLI

13. Toplantı: 30 Mart 1990 Cuma Saat: 18.00

TÜRKİYE'DE TARİH EĞİTİMİ VE GERÇEKLERİN ORTAYA ÇIKARILMASI

KONUŞMACILAR : Prof. Dr. M. Kemal ÖKE
Doç. Dr. Şükrü HANIOĞLU

14. Toplantı: 6 Nisan 1990 Cuma Saat: 18.00

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YÜKSEK SANAT ÖĞRETİMİ MÜESSESELERİ VE MİLLÎ SANATLARIMIZ

BASKAN : Prof. Dr. Selçuk MÜLÂYİM
KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Kerim SİLİVRİLİ
Uğur DERMAN

15. Toplantı: 13 Nisan 1990 Cuma Saat: 18.00

ANADOLU MEDENİYETLERİ Mİ TÜRK MEDENİYETİ Mİ?

KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Semavi EYİCE
Prof. Dr. Doğan KUBAN

16. Toplantı: 20 Nisan 1990 Cuma Saat: 18.00

GÜNÜMÜZDE İSLAM'IN MUHTELİF YORUMLARI

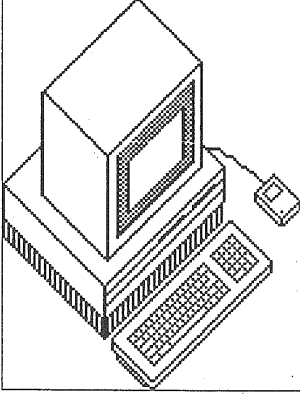
BASKAN : Prof. Dr. Mustafa FAYDA
KONUŞMACILAR : Prof. Dr. Mehmet AYDIN
İsmet ÖZEL
Doç. Dr. Y. Nuri ÖZTÜRK
Prof. Dr. Hayreddin KARAMAN

17. Toplantı: 24 Nisan 1990 Salı Saat: 18.00

EKREM HAKKI AYVERDİ'yi anma günü

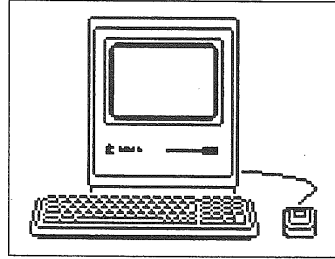
KUBBEALTI DİZGİ MERKEZİ

Tel: 516 23 56



- ✓ Kitap,
- ✓ Dergi,
- ✓ Süreli Yayınlar,
- ✓ Sayfa Mizanpajları

- ✓ Grafik,
- ✓ Çizelge,
- ✓ % 0-% 100 Tram,
- ✓ Tablo Çalışmaları



(Dizgi Üniteleri,) **Apple Macintosh IIX, Amiga 2000,**
(Çıkış Üniteleri,) **LaserWriter II, 9400 Compugraphic**
Dizgi Sistemleri ile her türlü dizgi ve çıkış hizmeti
verilmektedir.



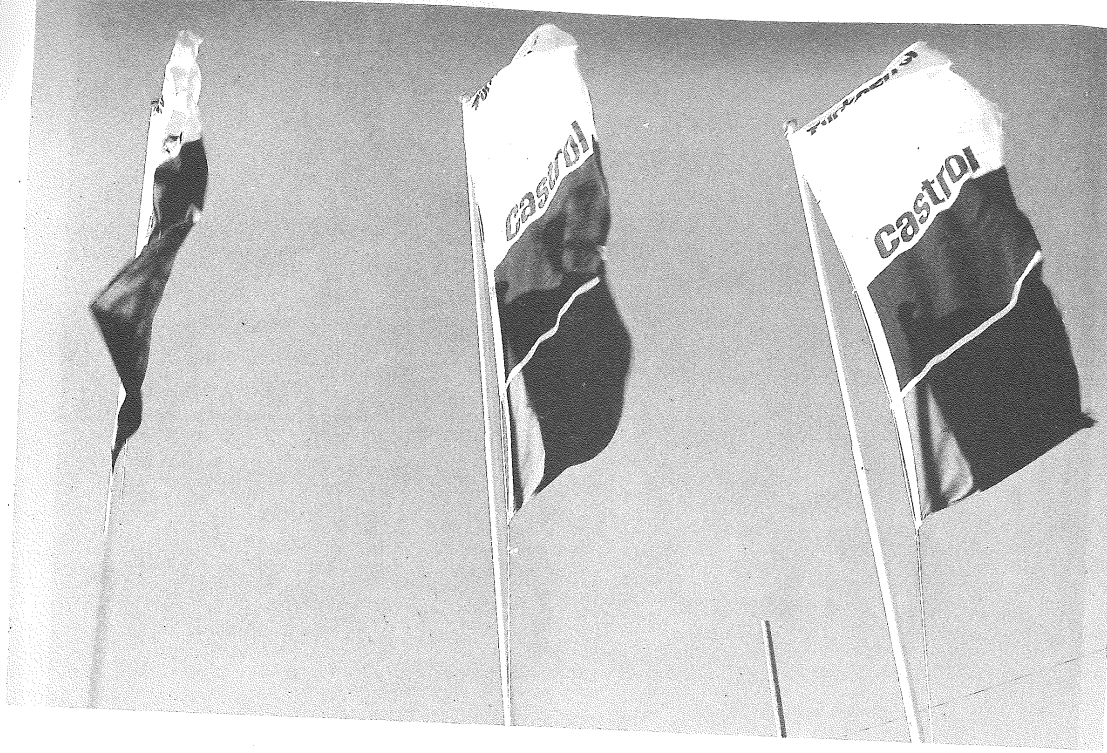
ALTIN ÇİNI



ALTIN ÇİNI

KÜTAHYA - TÜRKİYE

ALİ KALFA ÇARŞISI KAT 1, NO: 1-2



"Türk Petrolcülüğünün Yükselişi"

TÜRKPETROL VE MADENİ YAĞLAR T.A.Ş.

TURCAS PETROLÇÜLÜK A.Ş.

MARMARA PETROL VE RAFİNERİ İŞLERİ A.Ş.

ALEVGAZ LİKİT PETROL GAZLARI SANAYİ VE TİCARET A.Ş.

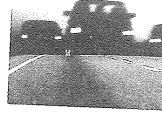
MARMARA TRANSPORT A.Ş.

TURTEL TURİSTİK TESİSLERİ A.Ş.

KIRLANGIÇ ZEYTİNYAĞ SANAYİ VE TİCARET A.Ş.

TURNA AĞAÇ SANAYİ A.Ş.

TÜDAS PETROL DATA ANALİZ SERVİSLERİ A.Ş.



Türkpetrol

ve bağlı şirketler grubu

50 yılı aşkın bir süredir

Türk ekonomisine

katkıda bulunmanın

kıvancını yaşıyor.

