

TÜRKİYE'DE İLETİŞİM DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

Serdar ÖZTÜRK

Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi

Serdar Öztürk

TÜRKİYE'DE İLETİŞİM DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

ISBN: 978-975-507-171-8

Birinci Baskı, Temmuz 2008

© Tüm hakları saklıdır

Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi

Kırkıncı Yıl Kitaplığı No:15

Sayfa Düzeni ve Kapak Tasarımı: Ruhdan Uzun

Baskı: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi

Teşekkür

Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nin 40.Yıl Kitaplığı Gazeteciler Cemiyeti'nin desteği ile beş kitap daha kazandı: *Türk Romanında Gazeteciler*, *Türkiye'de İletişim Düşüncesinin Kökenleri*, *Basın Dili*, *Gazeteci Lisanı* ile *İletişim Emek ve Kalınma*.

Gazeteciler Cemiyeti Başkanı Nazmi Bilgin'e ve Yönetim Kurulu'nun değerli üyelerine destekleri için çok teşekkür ederim. İletişim araştırmaları onların sayesinde daha güçlü hale gelecek.

Prof. Dr. Korkmaz Alemdar
İletişim Fakültesi Dekanı

Annem ve Babam için...

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
FUAT KÖPRÜLÜ’NÜN ÇALIŞMALARINDAN TÜRKİYE TARİHİNDEKİ POPÜLER KÜLTÜRÜN İZLERİNİ BULMAK	11
PERTEV NAİLİ BORATAV’IN TÜRK İLETİŞİM TARİHİ ARAŞTIRMALARINA KATKILARI	73
İLETİŞİM BİLİMİ İLE HALKBİLİMİNİ BULUŞTURAN BİR BİLİM İNSANI: İLHAN BAŞGÖZ	107
SİYASET BİLİMİ İLE İLETİŞİM BİLİMİNİ BULUŞTURAN BİR BİLİM İNSANI: NERMİN ABADAN-UNAT	151
BİR ‘İKTİSATÇI’NIN TÜRK İLETİŞİM ARAŞTIRMALARINA KATKILARI: SABRİ ÜLGENER ÜZERİNE NOTLAR	193
<i>TÜRKİYE’NİN DÜZENİ’Nİ İLETİŞİM AÇISINDAN OKUMAK</i>	231
TANPINAR’IN OYUN DÜNYALARI: SİNEMA-ENSTİTÜ-KIRAATHANE	279

GİRİŞ

Elinizdeki derlemeye ilham veren başlangıç, Prof. Dr. Korkmaz Alemdar tarafından verilen ve 2002 yılında aldığım ‘Türk İletişim Araştırmaları’ başlıklı doktora dersine uzanmaktadır. Bu derste, Türkiye’deki iletişim araştırmalarının kökenlerini ve gelişimini anlamak için farklı disiplinlerdeki Türk bilim insanları ve aydınlarının ürettikleri eserlerin incelenmesi gerektiği vurgulanmıştı. İletişim, madem ki disiplinlerarası bir alandı, o halde farklı disiplinlerde üretilenlerin, iletişim merkezli bir yeniden okumaya tabi tutulması gerekti. Aslında bir siyaset bilimcisi olan Nermin Abadan Unat’ın eserleri üzerine ‘Türk İletişim Araştırmaları’ dersinde yaptığım inceleme, iletişim çerçevesinde yaptığım okumalarımın ilkinin oluşturdu. Abadan Unat’ın iletişim bilimine katkılarına dair doktora dersinde hazırlamış olduğum bu ödev, ileride yapabileceğim çalışmaların ana çatısını oluşturdu. O tarihten bu yana farklı alanlarda yazanların eserlerini iletişim merkezli bir yeniden okumayla ürettiğim makalelerin sayısı arttı ve sonuçta bu derleme kitap ortaya çıktı.

Bu derleme, Alemdar’ın dersinde zihnimde uyanan projenin ilk adımı olarak nitelendirilebilir. Ayrıntılı araştırmaların olmadığı bir ortamda üretilen bu çalışma, Türkiye’deki iletişim araştırmalarının altyapısını açıklamaya ve anlamaya, ancak ‘sınırlı’ bir katkı yapabilecektir. Çalışmanın deneme niteliğinden çıkması, bu alanda başka incelemeler üretilmesine bağlıdır. Ancak benzer çalışmaların sayılarının artması sonucunda tikel katkılar genele dönüşebilecektir. Böylece Türkiye’de iletişim düşüncesinin tarihsel kökenleri aydınlatılabilecek ve iletişim araştırma-

larının temellerini atan sosyal bilim araştırmalarının haritası çıkarılabilecektir.

Derlemedeki makalelerin büyük çoğunluğu, Türkiye’de iletişim kavramının ve bu kavram çerçevesinde bilimsel uğraşların henüz gündemde olmadığı veya emekleme devresinde bulunduğu dönemlerde yazan bilim insanları ve aydınların eserlerinin değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Tarih, iktisat, siyaset bilimi, edebiyat ve halkbilim merkezli bu çalışmalar iletişim bilimi çerçevesinde yeniden okunmuş ve değerlendirilmiştir. Bu okuma ve değerlendirme faaliyeti, Türkiye’de iletişim alanında sistemli çalışmalar yapılmadan önce, iletişim düşüncesinin Türk bilim insanları ve aydınlarının zihinlerini meşgul ettiğini ortaya koymuştur.

Makalelerin farklı tarihlerde yayımlanmaları nedeniyle zaman zaman tekrarlar görölmektedir. Bu tekrarlar, özellikle böyle bir çalışmanın niçin gerektiği sorusu etrafında toplanmıştır. İleri sürülen gerekçeler arasında Türk iletişim araştırmalarının oluşumuna ve gelişimine dair incelemelerin yetersizliği ve üretilecek her yeni çalışmanın bu eksikliği gidermedeki katkısı vurgulanmıştır. Bununla birlikte, yeterince altı çizilmeyen belli bazı noktaların kitabın bu giriş kısmında hatırlatılması, ilgili makalelerin okunmasındaki patikanın daha kolay izlenebilmesi açısından yararlı olabilir.

Vurgulanması gereken noktalardan ilki, Türkiye’deki iletişim çalışmalarının başlangıcını sadece iletişim alanında eğitim veren kurumlarla sınırlamanın yaratabileceği sorunlardır. Her şeyden önce Türkiye’de iletişim alanındaki eğitim, yaklaşık elli yıllık bir geçmişe sahiptir. Adında iletişim ibaresi olmasa bile, yazılı basın alanında eğitim vermeyi amaçlayan ilk kurum, pek

çok Batı ülkesinden yıllar sonra ancak 1950’de İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi’ne bağlı olarak kurulan Gazetecilik Enstitüsü’dür. Enstitü’deki eğitimin, iletişimi (o zamanki adıyla basın-yayını veya haberleşmeyi) ne kadar bilimsel bir çerçevede incelediği ayrı bir tartışma konusudur. Bunun dışında tartışılması gereken iletişim araştırmalarını, sadece iletişim alanında eğitimle özdeşleştirmektedir. Bunun bir adım daha ötesi, iletişimi sadece doğrudan iletişim alanıyla ilgili eserlerle sınırlamaktır. İletişimi, iletişim eğitimine ve doğrudan iletişimle ilintili eserlere indirgeyen bir anlayış sonucu açıktır: Çeşitli beşeri ve sosyal bilimlerde yazılan yazan bilim insanlarının ürettikleri, iletişim alanının dışında bırakılabilecektir. Sosyal ve beşeri bilimlerde üretilen bu eserler, iletişimle dolaylı, hatta doğrudan ilintili olsa bile, deyim yerindeyse iletişime ‘asılı’ eserler olarak kalacaklardır.

Oysa Batı’daki araştırmaların gösterdiği gibi, iletişim biliminin oluşmasında, değişik sosyal bilimcilerin toplum, insan, toplumsal değişim, modernleşme, oy verme ve satın alma davranışları, göç sorunları, kitle iletişim araçlarının etkileri gibi konulardaki çalışmaları öncü roller üstlenmiştir. Bu bilim insanları, iletişim biliminin oluşmasından önce, kendi konularını ilgilendirdikleri kadarıyla iletişim üzerinde düşünmüşler, bazıları sadece düşünmekle kalmamış, yanısıra ampirik araştırmalar da yapmışlardır. İletişim, bu düşünme ve araştırma sürecinin sonunda bilimselleşmeye başlamıştır. İletişim, bir bilim haline geldikten sonra bile çoğu bilim insanı, iletişimin disiplinlerarası niteliğini sürekli vurgulamış, sosyal ve beşeri bilimlerle ilişkilerini koparmamıştır. Buna karşın, özellikle Amerikan pozitivist ve ampirik ölçütleri kendine rehber edinerek çalışan bazı araştırmacıların, iletişimi kendi başına, beşeri ve sosyal bilimlerden

kopuk, sadece kendi terminolojisi ve kuramlarıyla ayakta duran bir bilim olarak görebildiklerini de eklemek gerekir. Bu anlayış, matematiksel iletişim kuramı örneğinde olduğu gibi, iletişim olgusunu matematiksel formüllere ve teknik terimlere indirgeyebilmiştir. İletişim, bu yaklaşıma göre, bir teknikler bütünü şeklinde düşünülmektedir. Bu teknik bakışın yorumlarından birisi iletişimi, iletişim araçlarıyla eşitlemiş, iletişimi sadece araç boyutuyla irdelemiştir. Hatta Marshall McLuhan ve kısmen Harold Innis örneklerinde olduğu gibi, iletişimi, iletişim teknolojisiyle özdeşleştiren, iletişim teknolojisini belirleyicilik payesine oturtarak insanlık tarihini bu teknolojiye göre açıklayan yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Bu derlemede iletişime yönelik yaklaşım, iletişimi teknikler bütünü olarak gören, iletişimi teknolojiye indirgeyen bir bakışın dışındadır. İletişimin teknik ve araç yönü yadsınmamakla birlikte, asıl olarak ‘beşeri’ yönü üzerinde ısrarla durmak gerektiği savunulmaktadır. İletişime yönelik bu beşeri yaklaşım, iletişimi ‘bir anlam paylaşımı’ olarak görmektedir. Ancak buradaki anlam paylaşımının, fenemologların savunduğu gibi kişiler arasında ve toplumsal koşullardan bağımsız semboller değiş tokuşuna indirgenmediğini belirtmek gerekir. Anlam paylaşımı, içinde bulunulan makro koşullardan bağımsız, yalıtık bir olgu olarak değerlendirilemez. Bu tür bir paylaşım, birey-toplum, fail-yapı, mikro-makro gibi sosyal teorideki ikiliklerin gerektiğinde sentezlenmesini, esnetilebilmesini gerekli kılar. Analizde bireyin ‘kendi kendisiyle kurduğu iletişim’den, en az iki kişinin yer aldığı ‘yüz yüze iletişim’e; mekân-zaman sınırlarının aşan ve araya teknolojinin girdiği (telefon ve mektup gibi...) ‘dolayimli iletişim’den basın, radyo ve televizyon gibi iletilerin büyük merkezlerde hazırlanıp tanınmayan kitlelere yayıldığı

‘yarı dolayumlu iletişime’ kadar bütün iletişim türleri dikkate alınmalıdır. Araç ve teknoloji boyutu ihmal edilmese de, iletişimin bunlara indirgenemeyeceği ısrarla vurgulanmalıdır.¹

¹ John B. Thompson (1995:85-7) iletişim çeşitleri arasında, ‘yüzyüze iletişim’, ‘dolayumlu iletişim’ ve ‘yarı dolayumlu iletişim’ olmak üzere üçlü bir ayırım yapar. Yazar bu ayırmada, zaman-mekân ayrışması, simgesel ipuçlarının genişliği, eylemin yönelimi ve söyleşmenin niteliği gibi ölçütleri dikkate alır. Yüzyüze iletişim, aynı mekânı ve zamanı paylaşmayı gerektirirken, dolayumlu iletişim etkinliğinde zaman ve mekân ayrışmaktadır. Dolayumlu iletişim, mektup, telefon gibi teknolojilerin kullanıldığı iletişimdir. Yarı dolayumlu iletişim ise, gazete, dergi, kitap, radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen iletişim türüdür. Bu iletişim şeklinde de zaman ve mekân ayrışır, üreticiler ve tüketiciler farklı zaman ve mekânlarda iletişim etkinliğinde bulunurlar. Yüzyüze iletişimde simgesel ipuçları fazladır. Simgesel ipucu, iletişimi etkileyen jest, mimik ve giysi gibi unsurlardan oluşmaktadır. Yüzyüze iletişimde bu unsurlar, görülür, hissedilir ve iletişimin eyleyenleri sözlerini, davranışlarını bu görüşe ve hisse göre ayarlarlar, gerektiğinde değiştirir ve yenisini üretirler. Dolayumlu ve yarı dolayumlu iletişimde bu ipuçları dardır. Kişiler, birbirlerinin jest ve mimiklerini göremezler. İletişimin yönelimi açısından yüzyüze iletişim ve dolayumlu iletişimde ‘özümlü ötekilere yönelme’ esastır. Yani, bu tür iletişimlerde karşılıklılık esastır, ileti alışverişi belirli kişiler arasında var olur. Ancak yarı dolayumlu iletişimde, iletiler belirli merkezlerden hazırlanır ve toplumun geniş kesimlerine dağıtılır. Kitle iletişim araçlarından, anonim topluluğa/kitleye ileti yayılır. Son olarak, yüzyüze iletişim ve dolayumlu iletişim söyleşmeli özellikteyken, yarı dolayumlu etkileşim tek yönlüdür. Yüzyüze ve dolayumlu iletişimde karşılıklı tepkilere göre iletiler oluşturulur, değiştirilir, yeniden oluşturulur ve iletişim doğal halinde akar. Buna karşın yarı dolayumlu iletişimde tek yönlülük ve aktarım esastır. Geri beslemenin son derece sınırlı olmasından dolayı söyleşme yerine, aktarımın esas olduğu bir iletişim türüdür bu.

Thompson’un kategorileştirmesine kişinin kendi kendisiyle kurduğu iletişimi de katmak gerekir. İletişimi asgari iki kişi arasında gerçekleşen bir etkinlik olarak düşünmek, bireyin kendi duygularını, düşüncelerini, hislerini, biricik toplumsal deneyimlerini, başkaları üzerinde

İletişime yönelik bu bakış benimsendiğinde, konunun felsefeden psikolojiye, sosyolojiye, tarihe kadar pek çok disiplini içerecek boyutları olduğu açıktır. Bu nedenle, iletişim alanı dışında üretilen incelemelerin, iletişim alanındaki birikim de dikkate alınarak, yeniden okunması ve değerlendirilmesi bir zorunluluktur. İletişim alanı dışında üretilen kaynakların tozlu raflardan indirilmesi ve irdelenmesi gerekmektedir.

Bu kitapta böyle bir incelemeye girilmektedir. Türkiye’de iletişim düşüncesinin kültürel arka planının oluşumunda, tarihten, halkbilime, antropolojiden, sosyolojiye, iktisata ve edebiyata kadar pek çok disiplinde üretilen bazı eserler, merkeze iletişim alınarak incelenmektedir. Kitap, Türkiye’deki iletişim araştırmalarının oluşumunu, gelişimini, şimdiki ve gelecekteki durumunu açıklayabilmek ve anlayabilmek için farklı alanlarda yazan bilim insanları ve aydınların ürettikleri eserlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkarak hazırlanmıştır. Bu tür çabaların artması sonucunda, Türkiye’deki iletişim çalışmalarının sadece Batı’dan tercüme edilen kaynaklarla sınırlanmayacağı düşünülmektedir. Türkiye’deki iletişim araştırmalarının altyapısını sosyal ve beşeri bilimlerde üretilen eserlerin oluşturduğuna inanılmaktadır. Türkiye’deki iletişim

izlenim yaratmak için sahne arkasındaki hazırlıklarını, kendi kendisiyle konuşmalarını, kısaca modern sosyal teorisyenlerden Derek Layder’in ‘psiko-biyografik’ alan olarak tanımladığı alanı görmezden gelmek demektir. Psiko-biyografik alan, kişinin kendisiyle iletişimini, zaman ve mekân bağlamının kişinin kendisinde cisimleşmesini, sembolik ipuçlarının kişinin kendisi tarafından duyumsanabilmesini, kişinin özgül kendiliğine yöneldiği ve kendisiyle sesli veya sessiz söyleşmeli bir diyalog içerisinde bulunabilmesini içerir (Ayrıntı için bkz. Layder, 1997:2-3; 2006:318-9).

çalışmaları, bu eserlerin incelenmesi sayesinde biraz daha kendi ayakları üzerinde durabilen sağlam temellere sahip olabilir.

Türkiye’de iletişimin tarihsel kaynaklarını bulmaya yönelik çalışmalar son derece az sayıdadır. Korkmaz Alemdar’ın çalışması (1983) Türkiye’deki iletişimin sosyolojik ve tarihsel kökenlerini incelemektedir. Oya Tokgöz’ün bir makalesi ise (2000) Türkiye’deki iletişim araştırmalarının gelişimine dair genel saptamalar niteliğindedir. Bu kitabın Alemdar’ın ve Tokgöz’ün çalışmalarından farkı, genel gelişim ve saptamalardan ziyade, belirli bilim insanları ve aydınlarının eserlerinin derinlemesine incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu derlemeyle, konuyla ilgili araştırma eksikliğinin bir parça da olsa giderilmesine çalışılmaktadır. Derlemede, Fuat Köprülü, Pertev Naili Boratav, İlhan Başgöz, Nermin Abadan-Unat, Sabri Ülgener gibi bilim insanlarının; Ahmet Hamdi Tanpınar gibi akademik kariyere sahip olmasına karşın daha çok romancı kimliğiyle tanınan bir edebiyatçının ve Doğan Avcıoğlu gibi akademik alanın dışında yazan bir aydının çalışmaları iletişim bağlamında ayrıntılı olarak incelenmektedir. Böylece, günümüzde popüler kültür, iletişim teknolojisi, etki, içerik ve izleyici araştırmaları gibi belli konularda yapılan ve yapılacak araştırmaların temellerinin daha sağlam kurulmasına katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Derlemedeki makalelerden ilki Fuat Köprülü’nün çalışmalarından yararlanarak Türkiye’deki popüler kültürün tarihsel arka planını incelemektedir. Köprülü’nün eserleri iletişim ve sosyoloji literatüründe sıkça yer alan popüler kültür kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. İkinci makale, Köprülü’nün öğrencisi Pertev Naili Boratav’ın çalışmalarını iletişim tarihi çerçevesinde incelemektedir. Derlemenin dördüncü makalesi, Boratav’ın

öğrencisi İlhan Başgöz'ün çalışmalarını iletişim çerçevesinde yakın plana alınmaktadır. Derlemedeki bu ilk dört makale okunduğunda, halkbilim, tarih ve edebiyat alanında eserler veren bu dört bilim insanının ürettiği çalışmaların birbirine benzeyen yönlerinin oldukça fazla olduğu görülebilir. Ama, ABD'de halkbilim çalışmalarını yürüten İlhan Başgöz'ün, anılan bu üç araştırmacı içinde iletişimle doğrudan ilintili yazılar yazan, çalışmalarında iletişim bilimi ibaresini kullanan bilim insanı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Başgöz, derlemede 'iletişim bilimi ile halkbilimini buluşturan bir bilim insanı' olarak sıfatlandırılmıştır. Başgöz, iletişim bilimi ile halkbilimini buluştururken, siyaset bilimi ile iletişim bilimini buluşturan bir bilim insanı kimliğiyle Nermin Abadan-Unat'ın Türk iletişim araştırmalarına katkısı dördüncü makalenin konusunu teşkil etmektedir. Türkiye'de Anglo-Amerikan ampirik araştırma geleneğinin iletişim araştırmalarında kullanılmasında öncü rolü üstlenen Abadan-Unat'ın iletişim eğitimine, boş zaman faaliyetlerine ve küreselleşmeye dair yazdıkları günümüzde dahi dikkate alınması gereken unsurlar içermektedir. Beşinci makale, Weber sosyolojisini Türkiye'ye 'aktaran' değil, Türkiye bağlamında 'yorumlayan', zaman zaman Weber'in çalışmalarına Türkiye'nin özgün koşulları çerçevesinde eleştiriler getiren iktisatçı Sabri Ülgener üzerinedir. Ülgener, ampirik geleneğin dışında çalışmalar yapmıştır. Ülgener'in araştırmalarından iletişim bilimi alanında çalışanların nasıl yararlanabileceği makalede vurgulanmıştır. Derlemenin altıncı makalesinde Doğan Avcıoğlu'nun 1970'lerde deyim yerindeyse best-seller olmuş *Türkiye'nin Düzeni* isimli iki ciltlik kitabı iletişim çerçevesinde incelenmektedir. Bu farklı okuma, aynı zamanda Ülgener'in çalışmalarında belirttiği ulaşım yollarını değişimi ve lüks tüketim gibi bazı

unsurları tamamlayıcı niteliktedir. Sonuncu makale ise bir edebi eseri iletişim ve sosyoloji ağırlıklı incelemeye tabi tutmaktadır. Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanı, iletişim mekânları çerçevesinden okunmakta ve değerlendirilmektedir.

Ankara - 26 Haziran 2008

KAYNAKÇA

- Alemdar, Korkmaz (1981) *Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri*, AİTİA, Ankara.
- Tokgöz, Oya (2000) "Türkiye'de İletişim Araştırması: Nereden Nereye", *Kültür ve İletişim*, 3(2), s. 11-30.
- Layder, Derek (2006) *Sosyal Teoriye Giriş*, Çev. Ümit Tatlıcan, Küre, İstanbul.
- Layder, Derek (1997) *Modern Social Theory: Key Debates and New Directions*, UCL Press, London and Pennsylvania.
- Thompson, John B. (1995) *Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Polity Pres, Oxford.

FUAT KÖPRÜLÜ'NÜN ÇALIŞMALARINDAN TÜRKİYE TARİHİNDEKİ POPÜLER KÜLTÜRÜN İZLERİNİ BULMAK

GİRİŞ

-I-

Popüler kültürün tarihselliği açısından değerlendirildiğinde, popüler kültür üzerine üretilen çalışmaları üç grup altında sınıflamak mümkündür. Bir grup araştırmacı bir 'kavram' ve 'bir olgu' olarak popüler kültürün, 19. yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nden çok öncesine, hatta Mısır'a, Sümer'e, Asur'a ve Antik Yunan'a kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğunu savunur ve araştırmalarını bu tarihsel çerçeveyi ortaya koyacak şekilde yaparken¹; bir diğer grup popüler kültürü Sanayi Devrimi'nin

¹ Bu araştırmacılar grubuna göre popüler kültür tarihseldir, Sanayi Devrimi öncesinde bir kavram ve bir olgu olarak popüler kültür mevcuttur. Örneğin Frankfurt Okulu üyelerinden Leo Lowenthal'e göre popüler kültürün bir 'kavram' olarak ortaya çıkışı bile 19. yüzyıl öncesine, 1650-1750 dönemine rastlamaktadır (Lowenthal, 1961:18). Lowenthal'a göre "popüler kültür yüzyılları kapsayan bir tarihe ve muhtemelen insanlığın uygarlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir" (Lowenthal, 1961:xvii). Schroeder ise popüler kültürü, okuryazarlığın yayılmasıyla, hatta basımcılığın ortaya çıkışıyla ilişkilendirmeyerek, çok daha eski çağlarda ortaya çıkmış bir kültür olarak niteler. Getirdiği tarihsel kanıtlar eşliğinde yazarın görüşü, popüler kültürün bir olgu olarak eski Mısır'a, Sümer'e, Asur'a kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğu yönündedir. Sulama kanallarının yapılması ve sık sık onarılması, kentlerin çevresindeki surların ve hisarların yapılması gibi ihtiyaçlar nedeniyle buralara yakın yerlerden getirilen işgücünün kültürünü, 'popüler kültür' olarak nitelenebilir. Bu kültür, yönetici-

ortaya çıkardığı bir ürün olarak kabul ederek, çalışmalarını 19. yüzyıl ve sonrasına yoğunlaştırmıştır. Üçüncü bir grup ise Sanayi Devrimi öncesinde bir kavram ve bir olgu olarak popüler kültürün varlığını kabul etmesine karşın çalışmalarını ikinci grup gibi 19. yüzyıl ve sonrasına odaklamıştır. Popüler kültür çalışmalarında esas faaliyeti de bu yüzyılı sınır çizgisi olarak kabul eden bu son grup yürütmektedir.² Diğer bir ifadeyle gü-

ler tarafından tam anlamıyla bastırılmayan bir kimliğe sahiptir (Schroeder, 197:629-38).

Antik Yunan'da Aristo'nun metinlerinde ise değişik toplumsal kesimlerin kültürlerine yönelik ayrımlar bulunmaktadır. Her ne kadar bu ayrımlar içerisinde 'popüler kültür' ibaresi yer almasa da, 'düşük kültür' ve 'yüksek kültür' nitelemelerinin kent içerisindeki sınıfsal kategoriler bağlamında yapılması, Aristo'nun bu yazılarının popüler kültür çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Nitekim Lowenthal (1961) popüler kültürün tarihselliğini ortaya koyan açıklamalarını Aristo'nun metinlerine kadar götürmüştür. Lowenthal, bu eski olgunun 16. yüzyıldan sonra aldığı biçimden ayırt edilmesi için, ikincisinin önüne 'modern' sıfatının konulmasının gereğine inanır. Böylece 16. yüzyıldan sonraki popüler kültürü 'modern popüler kültür' olarak nitelemek daha yerindedir. Yazarın ayrıntılı incelediği bu yüzyıldan sonraki popüler kültür olgusu üzerine Montaigne, Pascal ve sonraki yüzyıllarda Schiller ve Goethe gibi aydınların belirttiği farklı görüşler, günümüzde bu konuda yazan bilim insanları ve aydınların popüler kültür kavramı üzerine yaptıkları tartışmalara benzemektedir. Popüler kültür, sonuçta, Batmaz'ın da vurguladığı gibi, "tarihsel bir olgudur. Her dönemde, dönemin üretim biçimi, olanakları çerçevesinde, dağıtım, yayım ve kullanım araçlarının yapısının belirlediği sınırlar içinde seçkinlerin beğendiği bir 'özgün sanat' ile 'kitlelerin beğendiği sanat olmak' her zaman yan yana var olagelmıştır (Batmaz, 2006:88). Peter Burke'nin çalışmaları da 19. yüzyıl öncesindeki popüler kültür üzerinedir (Burke, 1999).

² Popüler kültürü 19. yüzyılın bir ürünü olarak kabul eden Bigsby (1999:89) "kitle toplumunu yaratan okur-yazarlığın yayılımını ortaya çıkaran ekonomik değişiklikler" in bu çağda ortaya çıktığını savunur. Böyle bir bakışın, popüler kültürle okuryazarlığın yaygınlaşması ara-

nümüzdeki popüler kültür araştırmalarında 19. yüzyıl Sanayi Devrimi mihenk taşı konumundadır.

Bu üç araştırma topluluğu içerisindeki ilk grubun, insanlık tarihinin çok uzun bir evresinde şehirlerde ortaya çıkmış popüler kültür ‘görüngüleri’ bulunduğuna ve popüler kültür ‘kavramının’ 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ikinci yarısında oluştuğuna dair kanıtlar getirmesine karşın, diğer iki

sında doğrudan bir bağlantı kurduğu açıktır. Günümüzdeki popüler kültürle ilgili araştırma yürütenler daha çok 19. yüzyıla odaklanmışlar (Burke, 1999) hatta Bigsby gibi popüler kültür üzerine yazanlar, bu yüzyılı ‘folk kültür’ ile ‘popüler kültür’ arasında sınır çizgisini kabul etmişlerdir. Sınır çizgisinin belirleyeni bu yüzyıldaki Sanayi Devrimi olarak kabul edilmiştir. Bu kabule göre Sanayi Devrimi öncesindeki kültür ‘folk kültür’, sonrasındaki kültür ise ‘popüler kültür’dr (Bigsby, 1999:89). Bu bakışı savunanlardan Erol Mutlu’ya göre popüler kültür “geç kapitalizmin yaygın halk kültürü”dr (Mutlu, 2005:317). Murat Belge de benzer şekilde popüler kültürü “kapitalizmin ürünü” olarak niteler (2003a:11; 2003b). nsal Oskay ise popüler kültürün çok eski çağlara dayanan bir olgu olduğunu kabul etmekle birlikte, çalışmalarını daha çok 19. yüzyıl ve sonrasına odaklamıştır. Oskay’ın kitle iletişiminin 19. yüzyıldaki işlevleri üzerine olan 1979 tarihli doçentlik tezi, popüler kültürün 19. yüzyıl Avrupasındaki durumuna yönelik zengin bir analiz sunmaktadır (Oskay, 2000). İrfan Erdoğan ve Korkmaz Alemdar da popüler kültür konusundaki önemli çalışmalarında popüler kültürü kapitalizm öncesi bir geçmişe dayandırmalarına karşın, daha çok kapitalizmle birlikte gelen ve özellikle 19. yüzyıl ve sonrası popüler kültür pratiklerini ele almışlardır (Erdoğan ve Alemdar, 2005). Bunun dışında bazı çalışmalar konunun tarihsel boyutuna değinmeden sadece yirminci yüzyıldaki ve daha çok medyadan yansıyan şekliyle popüler kültür üzerine yoğunlaşmıştır (rneğin Fiske, 1999; Gans, 2005). Popüler kültürü 19. yüzyılın bir ürünü olarak gören anlayış en son yapıtlarda bile sürdürülmektedir (rneğin Bkz. Özensel, 2007:218. Yazar, bu makalesinde, popüler kültürü sadece kapitalizm ve modernliğin bir olgusu olarak görür. Popüler kültürün ancak kapitalizm ve modern toplum koşulları altında oluştuğunu savunur.)

grubun niçin sadece 19. yüzyıl ve sonrasına odaklandıkları sorusu, bu makalenin konusunu oluşturan sorunu ortaya koymak için yanıtlanması gereken ilk aşamayı oluşturmaktadır.

Popüler kültür alanında çalışan ikinci grup içerisinde yer alan araştırmacıların 19. yüzyıl ve sonrasına yoğunlaşmalarının nedenlerini ikiye ayırmak mümkündür. İlki, yukarıda belirtilen araştırmacılar topluluğu arasında popüler kültüre farklı bakıştan kaynaklanmaktadır: Popüler kültürün Sanayi Devrimi'nin bir ürünü olduğunu ileri süren araştırmacılar, bu ön kabullerinin doğal bir sonucu olarak çalışmalarını 19. yüzyıl ve sonrasına odaklamışlardır. Burada ortaya çıkan soru, bu bilim insanlarının popüler kültürü niçin 19. yüzyılın bir ürünü olarak kabul ettikleridir. Kuşkusuz bunun ayrı bir makaleye konu olacak kadar ayrıntılı ve çok sayıda nedeni bulunabilir. Ancak temel nedenin izlerini sürebilmek için öncelikle hatırlanması gereken nokta, bu yüzyılı, popüler kültür alanı dışında çalışanların çoğunun da kendi inceleme alanları dahilinde bir nirengi noktası olarak kabul ettikleridir.³ Dolayısıyla, 19. yüzyıla ilgili ön kabul, sadece popüler kültür alanında çalışanlara münhasır değildir.

Çeşitli alanlarda çalışan bilim insanlarını 19. yüzyılı bir 'dönem noktası', 'mihenk taşı', 'nirengi noktası', 'başlangıç', 'devrim' gibi nitelermeler yapmaya yönelten asıl ölçüt, bu yüzyılda yaşanan büyük ve hızlı dönüşümlerdir. Örneğin 19. yüzyılı "Enformasyon Çağı"nın başlangıcı olarak kabul eden araştırmacıların ölçütleri, bu dönemdeki büyük 'niceliksel dönüşümler' ve 'hızlanmalar'dır. Headrick'in belirttiği gibi tarih boyunca

³ Örneğin "Enformasyon Toplumu" etrafında kümelenen araştırmacıların çoğu için 19. yüzyıl bir dönüm noktasıdır (Headrick, 2002:18). Habermas için ise 19. yüzyıl, kamusal alanın yapısal dönüşümünün gerçekleştiği dönemin karşılığıdır (Habermas, 2005).

ca insanların erişebilecekleri enformasyon miktarında ve üretilen enformasyon sistemlerinin artışıdaki olağanüstü ‘hızlanmaların’ 19. yüzyıldaki Sanayi Devrimi’nde görülmesi nedeniyle, pek çokları bu yüzyılı ‘Enformasyon Çağı’nın başlangıç dönemi olarak kabul etmiştir (2002:18-9).

Bu ölçütü popüler kültür çalışmalarına uyarladığımızda ortaya çıkan sonuç şudur: Popüler kültürü 19. yüzyılın bir ürünü olarak kabul edenlerin bu kabullerinin altında yatan başlıca gerekçe bu dönemde yaşanan hızlı ve büyük çaplı değişimlerdir. Bu dönemde toplumsal, ekonomik ve teknolojik değişikliklerin hızında olağanüstü artış olmuştur. 19. yüzyılda nüfusun artışı, köylerden kentlere göç, kentlerde işçi sınıfının birikmesi ve böylece işçilerin kentin ve kırsal özelliklerini kapsayan ama bunlardan farklı bir ara kültür –popüler kültür- üretmeleri, bu üretime etki edecek basılı yayınların niceliksel artışı, hızlı tüketim gibi bir dizi etken, popüler kültürün Sanayi Devrimi’nin bir ‘çocuğu’ olduğu iddialarının temel nedenidir (Bigsby, 1999). Habermas’a göre bu yüzyılda ortaya çıkan yeni kültür [popüler kültür] tüm sınıfları kapsayacak şekilde genişlemiştir. Tüm sınıflar hafta sonu magazinlerini, bulvar gazetelerini, resimli dergileri ve sinemayı düzenli takip etmeye başlamışlardır (Habermas, 2005:298).

Üçüncü gruptaki araştırmacıların popüler kültür araştırmalarını 19. yüzyıla yoğunlaştırmalarının nedenleri ise daha farklıdır. Bu gruptaki araştırmacıların 19. yüzyılı popüler kültürün doğuşunda bir fay hattı olarak ele almamalarına karşın, yine de bu yüzyıla odaklanmalarının nedenlerini anlamak için popüler kültür alanındaki çalışmalarını 19. yüzyıl öncesine yoğunlaştıran tarihçi Peter Burke’nin özgün basımı 1976’da yapılan “Popüler Kültür Tarihine Dolaylı Yaklaşımlar” başlıklı makalesin-

den yararlanılabilir (Burke, 1999). Burke'ye göre Sanayi Devrimi öncesindeki popüler kültür üzerine araştırmalar yapmak bir dizi nedenden kaynaklanan *zorlukları* içinde barındırır. Gutenberg Devrimi ile Sanayi Devrimi arasındaki dönemin popüler kültürü üzerine araştırmalar yapmanın esas zorluğu, bu döneme dair yazılı belgelerin ve diğer tarihsel kayıtların sıradan insanın dünyasını anlamada yetersiz kalmalarından ileri gelmektedir. Bu dönemde halen sözlü kültür egemen olduğu için sıradan insanın kültürüne dair tarihsel kayıtlar, popüler kültürü anlamada ancak 'aracı bir işleve' sahip olabilir. Sıradan insanın dünyası, yabancı gezginler, misyonerler ve resmi görevlilerin kayıtları aracılığıyla anlaşılabilir. Bu kayıtlar, sıradan insanın kültürel dünyasını anlamak için yeterli değildir (Burke, 1999:207). Popüler kültür konusunda araştırma yapanların bir kısmının 19. yüzyıl öncesindeki popüler kültür çalışmalarına yönelmemelerinde Burke'nin belirttiği bu zorlukların etkileri olabilir. Dolayısıyla 19. yüzyıla sabitleme biraz da pratik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Popüler kültür üzerine incelemeler yapanların bazıları, bizzatıhi 19. yüzyıl öncesinde popüler kültür araştırması yapmanın zorluğu nedeniyle çalışmalarını 19. yüzyıl ve sonrasına kaydırmışlardır.

Ne var ki Burke, bu sorunlara karşın yine de, dolaylı yollar-
dan yararlanılarak, araçların bulguları yeniden gözden geçirilerek, analogi biçimindeki yorumlara başvurularak, arkeoloji, halkbilim ve sosyal antropoloji gibi disiplinlerden faydalanılarak zorlukların üstesinden gelinebileceğini belirtir (Burke, 1999:220). Nitekim yazarın *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü* adlı klasik çalışması, belirttiği sorunların üstesinden gelinmesine dair önerdiği reçetenin bir tür tatbikidir. Çalışma, tarih, antropoloji ve halkbilim gibi disiplinlerden yararlanarak,

sıradan insanın köylerdeki ve kentlerdeki kültürünü, bu kültürü yeniden düzenleme adı altında siyasal iktidarın ve kilisenin başlattığı ve yürüttüğü girişimleri, yöneticilerin kültürüyle yönetilenlerin kültürünün kesişim, eklemlenme ve mücadeleyi içeren hegemonik ilişkileri konu edinmiştir (Burke, 1996).

Ancak popüler kültür, bir inceleme konusu veya alanı olarak iletişim ve sosyoloji disiplinleri içerisinde yer aldığı için (Batmaz, 2006:23) bu disiplinler içindeki bilim insanlarının, popüler kültürün geçmişteki durumunu ayrıntılı bir şekilde inceleyebilmeleri kolay değildir. Formasyonu tarih olan Burke gibi bilim insanlarının popüler kültürün tarihini mümkün olduğu kadar geriye götürecek çalışmalar üretmesi, örneğin iletişim ve sosyoloji içinde eserler üreten bilim insanlarına göre daha kolaydır.

Böylece iletişim ve sosyoloji alanındaki bilim insanlarının popüler kültürün 19. yüzyıl öncesindeki durumunu araştırmaya yönelik zorlukları iki katlı bir hal almaktadır. Birinci kat, sıradan insanın dünyasını yeterince anlamaya olanak verecek yazılı ve diğer belgelerin incelenmesinin yarattığı zorluktur. Bu, hem tarihçiler hem de diğer disiplinlerdeki araştırmacılar için ortak bir sorundur. Buna karşın, tarih eğitimi alan veya bu eğitimi almasa bile tarihsel çalışmalara aşina olan, tarih metodolojisi konusunda kendisini yetiştirmiş olan araştırmacılar, diğerlerine göre bu zorluğun üstesinden daha kolay gelebilirler. İkinci katteki zorluk daha çok tarih alanında çalışma yapan insanlar dışında yer alan bilim insanları için geçerlidir. Bu nedenle tarihsel kayıtlarla ilgili zorlukları asıl yaşayanların iletişim ve sosyoloji alanında çalışanlar olabileceklerini tahmin etmek güç değildir. Hatta tarih alanı dışında üretim yapanlar, 19. yüzyıl öncesi araştırmalarda karşılaşılan bu zorlukların etkisiyle, bazen, popüler

kültürle ilgili 19. yüzyıl öncesine dair hemen ‘hiçbir kayıt yok’ şeklinde aşağıdaki alıntıya benzer yorumlar yapabilmüşlerdir:

Eski dönemlerdeki sıradan halkın yaşamına ilişkin hemen hemen hiçbir kayıt yok elimizde. Tarih kitaplarında resmi tarihin de dışında bir şey bulmak olanaksız. Elde edilen bilgilerin çoğu ise tahminlerin ötesine geçmemekte. Popüler kültür tarihini inceleyen çalışmalarda birkaç karnaval ve festival dışında eski zaman insanların nasıl yaşadıklarını, ne gibi kültürel etkinlikler içinde olduklarına ilişkin hiçbir bilgiye ulaşılamamaktadır (Güngör, 1999:16).

-II-

Bu noktada şöyle bir soru ortaya atılabilir: Konunun tarihsel boyutunun yeterince bilinmemesinin (veya incelenmemesinin) popüler kültürün tanımıyla ilgili tartışmalarda veya uyuşmazlıklarda etkisi olamaz mı? Gerçekten de Erol Mutlu’nun da vurguladığı gibi, popüler kültür üzerine hacimli bir literatür bulunmasına karşın, bu kültürün herkes tarafından kabul gören bir tanımının olduğu söylenemez (Mutlu, 2005:313). Örneğin Frankfurt Okulu üyelerinden Adorno, kitle kültürü ile popüler kültürü aynı anlamda kullanmıştır. Adorno’ya göre “bütün popüler kültür görüngüleri ... yukarıdan güdümlenmenin ve yukarıdan empoze edilmenin ürünüdür.” (Jay, 2005:268). Ancak aynı okulun üyelerinden Benjamin de popüler kültürü kitle kültürü ile aynı anlamda kullanmasına karşın, bu kültürün devrimci potansiyel de taşıyabileceğine inanmıştır (Jay, 2005:291; 304). Kavram karmaşası Türkiye’de üretilen çalışmalarda da kendini gösterir. Örneğin Batmaz, popüler kültür ile kitle kültürünün birbirinden

farklı olduğunu bir dipnot ile vurgulamasına karşın⁴ kitle kültürü ile popüler kültürün özelliklerini aynı başlıkta inceler.⁵

Yukarıdaki sorunun yanıtına geçildiğinde, bazı yazarlar, popüler kültürün tanımıyla ilgili uyumsuzlukta konunun tarihsel boyutunun yeterince incelenmemesinin önemli rolü olduğunu ileri sürmektedirler. Örneğin Güngör'e göre popüler kültür kavramıyla ilgili anlaşmazlıkların en önemli nedenlerinden birisini 19. yüzyıl öncesindeki sıradan insanın yaşamına, kültürüne ilişkin tarihsel bilgilerin hemen hemen hiç olmaması oluşturmaktadır (Güngör, 1999:16). Bununla birlikte, -makalenin ilerleyen sayfalarında belirtileceği gibi- popüler kültür olgusunun bazı temel nitelikleri konusunda az çok belirli bir oydaşmanın da sağlandığını, ise iddia edildiği gibi popüler kültürün tanımıyla ilgili uzlaşmazlıklar arasındaki mesafenin çok büyük olmadığını vurgulamak gerekir. Örneğin 'popüler kültür', kırdan üretilen 'halk kültürü'yle aynı anlama gelmemektedir. Popüler kültür, yüksek sınıfa ait 'seçkin kültür'nden de farklıdır. Tartışma daha çok, 19. yüzyılın ürünü olan 'kitle kültürü'nü, temelleri bu yüzyıldan daha öncesine dayanan 'popüler kültür' ile eşitleyip eşitlememek konusunda geçmektedir. Bu tartışmanın daha net bir hale gelmesinde 19. yüzyıl öncesindeki sıradan insanın kültürüne dair ortaya konacak verilerin önemi açıktır. Bu verilerin bir taraftan popüler kültür tartışmalarında yeni açılımlar sağla-

⁴ "Kitle kültürü, popüler kültürden ayrı olarak, sanayileşmenin, tüm eğlence ve sanat türlerine getirdiği dönüşümü, her türlü kültürün kitle halinde üretimle yaygınlaşmasını ve doğal ki, bayağılaştırılmasını vurgular. Popüler kültür ise, kentin varolduğu her türlü üretim biçiminde gözlenen "halklaştırılmış" kültürü gösterir." (Batmaz, 2006:89).

⁵ Batmaz, kültürü, "folk kültür", "seçkin (elit) kültür" ve "popüler kültür/kitle kültürü" başlıkları altında sınıflar ve özelliklerini açıklar (Batmaz, 2006:97-8).

yacağı, diğer taraftan terim üzerindeki anlaşmazlıkları azaltacağı düşünülebilir. Başka bir deyişle, popüler kültür kavramı konusundaki karmaşanın, bu kültürün 19. yüzyıl öncesindeki özelliklerinin ayrıntılı ortaya çıkartılmasıyla azaltılabileceği haklı ve yerinde bir tespittir. Fuat Köprülü ile ilgili bu çalışmanın amaçlarından birisi de popüler kültürü kavramı üzerindeki bu tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Gelgelelim, daha ileride de görüleceği gibi, içinde gerilimi, çelişkiyi, müphemliği, çeşitli kültür unsurlarının sentezini içinde barındıran bir doğaya sahip olan popüler kültürün net bir şekilde tanımlanması kolay değildir. Hatta Fiske'nin çalışmalarında ortaya koyduğu gibi, popüler kültürü, tanımlanması kolay, net ve problemsiz bir alan olarak görmek, bizatihi popüler kültürü mekânikleştirmek, onu çelişki ve gerilimden azade kılmak anlamına gelir. Necmi Erdoğan'ın yerinde bir tespitiyle, Fiske'nin çalışmalarında “popüler kültür alanının kendisi gayet net ve hatta problemsiz” görünmektedir (Erdoğan, 2000:154). Oysa popüler kültürü, sınırları belirlenmiş, net ve tanımlanması kolay bir alan olarak görmek, bu kültürün anlaşılmasını kolaylaştırmaz, tersine zorlaştırır. Popüler kültürü, tanımlanması kolay, sorunsuz, tarihsiz, evrensel ve apaçık bir olgu olarak görmek yerine, onun tarihsel süreç içerisindeki görüngüleri üzerinde yoğunlaşmak, popüler kültür çalışmalarına daha fazla katkı yapabilir.⁶ Bu anlamda 19. yüzyıl öncesindeki eserlere yoğunlaşmanın önemi açıktır.

⁶ Bu sorunların farkında olmakla birlikte, bu makalenin ileriki sayfalarında özellikleri ayrıntılı açıklanacak olan popüler kültür kavramı ile neyin kast edildiğini şimdiden kısaca belirtmek yerindedir. Bu makalede popüler kültür, kitle kültürü ile halk kültürü arasında yer alan, içeri-

Bu noktada, popüler kültür araştırmalarının 19. yüzyıla odaklanmasını, tarihsel kayıtların hemen hiç olmamasına bağlayan görüşün sorgulanması gerekmektedir. Öncelikle bu görüş doğru kabul edilse bile, şu sorunun yanıtını vermek gerekir: Tarihsel kayıtlar eksikse, bu eksikliklerin tamamlanmasında başka kaynaklardan yararlanılamaz mı? Bu açıdan düşünöldüğünde özellikle edebiyat eserlerinin önemli olduğu düşünölebilir. Edebiyat eserleri, tarihsel kayıtlardaki boşlukların doldurulmasına yardımcı olabilir. Çünkü Lowenthal'ın da belirttiği gibi edebiyat, “bir toplumun sadece geçmişte nasıl olduğunu değil, aynı zamanda bireyin toplum hakkında ne hissettiğini, toplumdandan ne umduğunu ve onu değiştirebilmeyi veya ondan kaçabilmeyi nasıl düşöndüğünü” ortaya koymaktadır (1961:xv). Bir edebiyat eseri yazarı, “tutumları ve tavırlarıyla asla tarafsız olmayan” insanlık gerçeğiyle ilgilenir (1961:xvi). Bu nedenle popüler kültür çalışmalarında edebiyattan yararlanmak gerekmektedir.

Buradan sorgulanması gereken ikinci konuya geçilebilir: Acaba 19. yüzyılın sıradan insanının kültürü üzerine yoğunlaşan kaynaklar, sanıldığı kadar az mıdır? Edebiyat eserleri açısından düşünöldüğünde bu konudaki eserlerin oldukça fazla olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bunun dışında halkbilime konu olan ürünlerden, saray tarihçilerinin anlatımlarına, her türlü kayıtlara, -ileride bahsedilecek olan- el yazması halk kitaplarına kadar pek çok kayıttan yararlananlar önemli çalışmalar üretmişlerdir. Kitap raflarını dolduran özel hayatın tarihinden eski dönemlerdeki eğlence alışkanlıklarına, kamusal alandaki ritüellere, adet-

sinde gerilimin, çelişkinin, eğlenceden ideolojiye kadar pek çok unsurun yer aldığı ve kentte üretilen bir kültüre gönderme yapmaktadır.

lere, kent kültürüne ilişkin hem popüler eserlerden oluşan bir külliyat, hem de özellikle tarih ve halkbilim gibi disiplinlerde çalışanların ürettikleri geniş hacimli bir literatür bulunmaktadır.⁷ Popüler kültür bağlamında yeterince incelenmeyen bu külliyyatın yeniden okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kısaca toparlamak gerekirse, Batı’da –ve aşağıda belirtileceği gibi Türkiye’de- popüler kültür bağlamında yeniden bir okumaya tabi tutulsa önemli verilerin elde edileceği bu çalışmalara karşın, popüler kültürle ilgili 19. yüzyıl öncesinde ‘hiçce yakın’ veri olduğu şeklindeki sav geçerli değildir. Dolayısıyla, popüler kültür incelemelerinde 19. yüzyıl ve sonrasına yoğunlaşılmasının asıl nedenini/nedenlerini başka yerde/yerlerde aramak gerekir. Bunun iki nedeni olabileceği düşünülebilir: İlk neden, Burke’nin tarihsel kayıtlarla ilgili açıklamasından yararlanarak verilebilir: Popüler kültürü 19. yüzyıl öncesine dayandıran araştırmacılar, yine de 19. yüzyıla odaklanıyorlarsa bunun nedenini tarihsel belgelerin *hemen hiç olmasından ziyade*, yeni belgeleri ortaya çıkarmanın veya var olan belgeleri kritik ederek yeniden değerlendirmeye tabi tut-

⁷ Örneğin Bkz. Duby ve Aries (2006); Elias (2000). Bunların dışında popüler kültürün tarihselliğine yoğunlaşan ve yukarıda belirtilmiş Lowenthal ve Schroeder’in çalışmalarından başka, bazıları Türkçe’ye çevrilmiş kitaplar da bulunmaktadır (Örneğin bkz. Burke, 1996; Bahtin, 2006). Bahtin Ortaçağ ve Rönesans döneminde gündelik yaşamın her köşesine kadar nüfuz etmiş, sokaktan saraya kadar bütün insan ilişkilerine etki eden popüler ifade biçimlerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmiştir. Burke, aynı dönemdeki popüler kültürü, halk kültürünü ve bu kültürlerin seçkin kültürle etkileşimlerini tarihsel olarak incelemiştir. Burke’nin özgün basımı 1976’da yapılan bir makalesinde belirttiği gibi “son yıllarda tarihçiler popüler kültür alanına” yoğunlaşmışlardır (Burke, 1999:203).

manın *zorluğuna* bağlamak gerekir. Bu zorluk, özellikle formasyonu tarih dışında olanlar için bir kat daha artmaktadır.

İkinci neden, popüler kültür araştırmalarının konumlandığı disiplinlerle ilintilidir. Popüler kültür çalışmaları, iletişim biliminin bir konusu olarak veya “bağımsız bir sosyoloji disiplini” olarak ortaya çıkmıştır (Batmaz, 2006:123). İletişimin, disiplinlerarası özelliğine rağmen, Amerikan ampirik araştırma geleneğinin de etkisiyle, tarihsel çalışmaları merkeze almaması, popüler kültür çalışmalarının 19. yüzyıl ve sonrasına odaklanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ‘eksiklik’ veya ‘yokluk’ sorunu, iletişim ve sosyoloji disiplinlerinde araştırma yapanların, popüler kültüre dair son derece önemli malzemeler sağlamış tarih ve halkbilimi kaynaklı çalışmaları yeterince değerlendirmemelerinden kaynaklanmaktadır. Sorun, 19. yüzyıl öncesi kültürüne dair incelemelerin olmamasından/eksik olmasından ziyade, popüler kültürün, genellikle iletişim biliminin ve sosyolojinin bir konusuna hapsedilerek incelenmesinden ve tarihçilerin, halkbilimcilerin, antropologların hatta edebiyatçıların çalışmalarına fazla başvurulmamasından ileri gelmektedir. Oysa Bigsby’nin belirttiği gibi, konunun incelenmesi için disiplinlerarasılığa açık olmak gerekir (Bigsby, 1999:95). Her ne kadar İngiltere’deki popüler kültür çalışmaları edebiyat ve tarihten beslense bile (Bigsby, 1999:92-3), bunların, olguya bütüncül olarak bakmak ve incelemek yerine, onu bütünden parçalayarak ele alan Amerikan pozitivist ampirik yönelimli çalışmaları karşısında -en azından 1970’lere kadar- baskın geldiğini söylemek mümkün değildir.

-III-

Konunun Türkiye bağlamına bakıldığında da, özgün basımları 1940'ların sonlarına kadar giden önemli çalışmalar yapılmıştır. Örneğin asıl alanı iktisat olmasına karşın Sabri Ülgener zihniyet tarihi çalışmalarında (2006a, 2006b, 2006c) Osmanlı-Türk toplumsal tarihinde sıradan insanın düşün ve eylem dünyasını anlamaya yardımcı olacak önemli veriler sunmuştur. Halkbilimcilerden Metin And (1963-64; 1964; 1969), Pertev Naili Boratav (1931; 1943; 1982) ve İlhan Başgöz (1975; 1986) ise kent, kasaba ve köylerdeki eğlenceleri, sıradan insanların bu yerleşim yerlerindeki geleneksel ilişkilerini, yaşamlarını konu alan önemli çalışmalar üretmişlerdir. Yine son yıllarda, bu makalenin sınırları dışında ayrıca analiz edilmesi gereken, Osmanlı-Türk tarihi üzerine yapılan sosyal tarih ve kültür tarihi incelemeleri bulunmaktadır.

Türkiye'deki popüler kültür çalışmalarına bakıldığında, konunun daha çetrefilli hal aldığı görülmektedir. İletişimin disiplinlerarası niteliği açısından düşünüldüğünde, popüler kültürün iletişim fakültelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora ders programlarında yer almasının, bu konuyu çok boyutlu ve ayrıntılı ele alabilmek için bir şans olduğu ileri sürülebilir. Buna karşın daha yakından bakıldığında, Türkiye tarihinde gündelik yaşama ilişkin eserlerin yeterince incelenmemesinden kaynaklanan sorun nedeniyle, bu fırsatın kullanıldığını söylemek pek mümkün değildir. Öyle ki, Batı'da 19. yüzyıl ve sonrasına yoğunlaşan popüler kültür konusu, Türkiye'de daha çok medyadan yansıyan ürünlerin çözümlenmesi bağlamında 'günümüze' yoğunlaşmış durumdadır. Popüler kültür üzerine son yıllarda gerçekleştirilen bir literatür taramasının da gösterdiği gibi, özellikle yüksek lisans ve doktora tezlerinin genellikle Türkiye'de 20.

yüzyıldaki popüler kültüre odaklandığı ve popüler kültürü daha çok medya boyutuyla irdelediği görülmektedir. Yanı sıra, günümüze yoğunlaşan bu çalışmalarda, genellikle müzik, spor, mizah, çizgi roman ve medyadan yansıyan popüler kültür içerikleri üzerine yoğunlaşmaktadır (Kaynakça için bkz. Tellan ve Tellan, 2003:93 vd.).

Oysa, Oya Tokgöz'ün de yerinde bir saptamasıyla Türkiye'de iletişim alanındaki popüler kültür çalışmalarının başlangıç noktası olarak, halkbilim alanındaki araştırmalara kadar inmek gerekir. Tokgöz'e göre halkbilimci Pertev Naili Boratav, Türkiye'deki popüler kültür çalışmalarının öncülüğünü yapmıştır (Tokgöz, 2000:18-9). Bu çalışma, Tokgöz'ün görüşünü bir ölçüde kabul etmekle birlikte, öncülük rolünün daha geriye Fuat Köprülü'nün çalışmalarına kadar götürülmesini savunmaktadır. Pertev Naili Boratav'ın formasyonunun oluşmasında onun hocalığını yapmış olan Köprülü'nün yerini yadsımak mümkün değildir.⁸

Türkiye'deki popüler kültür çalışmalarının başka disiplinlerdeki çalışmaları yeterince dikkate almamaları dışındaki bir

⁸ Bu etki, bu çalışmada ayrıntılı görüleceği üzere, Köprülü'nün ve Boratav'ın çalışmalarının karşılaştırılmasından kolayca anlaşılacağı gibi, Fuat Köprülü'nün özgün basımı 1962 tarihli olan bir çalışmasında düştüğü dipnotta, belki biraz eleştiri tonunu aşacak bir üslupta dile getirdiği ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Köprülü'ye göre Boratav'ın 1938 ve 1939'daki yayımlattığı bazı makalelerindeki görüşleri özgün değildir. Bunlar daha önce kendisi tarafından dile getirilmiştir. Buna karşın Köprülü'ye göre Boratav buradaki görüşleri "yeni bir tez" gibi göstermiştir. Köprülü bu durumu şöyle açıklar: "Öyle anlaşılıyor ki, çok dalgın olan bu eski talebem, vaktiyle hocasının yazılarında okuyup benimsediği bu fikirleri nereden edindiğini unutmuş ve onları doğrudan doğruya kendisine ait zannetmiştir!" (Köprülü, 1986:182, dipnot).

başka sorun, Batı'daki popüler kültürün gelişimine sabitlenmeleridir. Türkiye'deki popüler kültür çalışmalarının çoğunda tarihsel çerçevenin bile Batı'daki popüler kültürün gelişimine odaklandığı görülmektedir. Batı'nın tarihsel gelişiminin, Türkiye'deki popüler kültür çalışmalarına böylesine merkez teşkil etmesinin iki açıdan sakıncası bulunmaktadır. Böyle bir odaklanma ilk olarak, Türkiye'deki popüler kültürün anlaşılmasına dair önemli malzemeler sağlamış iletişim alanı dışındaki bilim insanlarının eserlerinin bile bazen eksik veya yanlış değerlendirilmesinde etkin olmuştur. Öyle ki, Batı'daki ve Türkiye'deki çok çeşitli alanlarda üretilen eserlere vakıf olduğu çalışmalarından kolaylıkla anlaşılabilir sayılı iletişim bilimcilerden Erol Mutlu bile Osmanlı'da 'şenlik' ve 'kahkaha' kültürünün hemen hiç olmadığını, olsa bile bu kültürün sadece saray tarafından örgütlendiğini yazabilmiştir (Mutlu, 2005:323). Daha da ilginç, Mutlu'nun bu görüşünü And'ın çalışmalarına dayandırmasıdır. Oysa And, çalışmalarının çoğunda -aşağıda Köprülü'nün erken tarihlerde yazdıklarına benzer şekilde- şenlikleri tüm ayrıntılarıyla incelemiş, yabancı gezginlerin Osmanlı'daki eğlence kültürünün canlılığına ilişkin anlatımlarını bu incelemelerinin kanıtları arasına koymuştur. Seçmecî bir biçimde sadece Osmanlı'daki saray şenliklerine odaklanmak -ki bu klasik seçkin kültürü elbette başından itibaren mevcuttu- geniş toplum kesimleri arasındaki şenlikleri dışarıda bırakmak, bunları sadece sarayın örgütlediğini ileri sürmek çok sağlıklı olmasa gerekir. Bu bakış, aynı zamanda, Batı'da kilisenin ve siyasal iktidarın çoğu şenliklerin düzenlenmesindeki merkezi rolünü de görmezden gelir ki, örneğin Burke'nin tarihsel çalışması 17. yüzyılın ortasına kadar bu rolün sadece şenlik düzenlemek rolünde kalmayıp, sıradan insanın kültüründe yarattığı son derece önemli dönüşümlerdeki

aktif özneliğinin kanıtlarını sunmuştur (1996:206, 209). Bu kurumlar öncülüğündeki kültürel dönüşümler 19. yüzyıl başına gelindiğinde hemen hemen tamamlanmıştır (207-8).

Batı'daki popüler kültür çalışmalarına sabitlenmenin ikinci bir sakıncası, bu olgunun kökenlerini bulma konusunda yaşanmaktadır. Batı kaynaklı çalışmaların çoğunluğunda 19. yüzyılın popüler kültürün doğuşu için bir referans noktası alınması ve kavramın sanayileşme ve işçi sınıfıyla ilişkilendirilmesi, Türkiye'de popüler kültürün doğuşunu 20. yüzyılın ortasıyla sınırlandıracak sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin popüler kültürü geç kapitalizmin kültürü olarak kabul eden ve medyaya bu bağlamda merkezi bir rol veren Murat Belge'ye göre 'geç kapitalistleşen Türkiye' benzer bir sürece 20. yüzyılın ortalarına doğru girmiştir (Belge, 1983:129). Meral Özbek ise, "Türkiye'nin batısı ile doğusunun (kenti ile kıyının) karşılaşmasından" doğan 'ilk popüler ürün' 1960'larda ortaya çıkan arabesktir (Özbek, 1994:141) diyerek popüler kültürün Türkiye'deki başlangıcını yirminci yüzyılın oldukça geç bir dönemine ötelemektedir. Ünsal Oskay bile, Türkiye'deki popüler kültürün "1950'lerin ve 1960'ların dönüşümleri ile" başladığını savunur (Oskay, 1983:169). Yine son yıllarda Müslüm Gürses arabeski üzerine yapılan bir çalışmada Türkiye'de popüler kültürün Batı'dakine benzer modernleşme, sanayileşme süreçlerinin bir ürünü olduğu ileri sürülmüştür (Işık ve Erol, 2002). Bu bakış, popüler kültür üzerine çalışmaların çoğunda görülmektedir. Örneğin Türkiye'deki popüler kültür çalışmaları konusundaki bir literatür taraması ve değerlendirmesinde Tolga Tellan ve Derya Tellan, popüler kültürün Türkiye'de 20. yüzyılın son çeyreğinde biçimlendiğini savunmuşlardır (2003:77). Levent Cantek *Türkiye'de Çizgi Roman* adlı eserinde popüler kültürü, "endüstri devrimiyle

köyden kente göç eden insanların kültürü” olarak görmüştür (1996:16). Ancak yazar, bu devrimden önceki köyden kente göç hareketlerinin popüler kültür bağlamında niçin değerlendirilemeyeceğine ilişkin bir açıklama getirmemiştir. Popüler kültürün en eski uygarlıklarda dahi var olduğunu savunan çalışmalarda ise konunun Türkiye boyutunu irdeleyen veri ve analizler fazla olmadığı gibi bunlar da genelleyici niteliktedir. Örneğin Lowenthal’ı ve Batmaz’ı izleyen Ahmet Oktay popüler kültürün Antik Yunan’a kadar uzanan bir geçmişi olduğunu belirtmesine karşın, Türkiye’deki popüler kültüre dair çalışmasını 1923’ten başlatmıştır. Oktay, Türkiye’de popüler kültürün daha önceki görüngüleri hakkında herhangi bir ibare kullanmamaktadır (Oktay, 1997). Erdoğan ve Alemdar (2005) da popüler kültürün kapitalizm öncesi varlığını vurgulamalarına ve Osmanlı toplum yapısıyla popüler kültür arasında bir bağlantı kurmalarına karşın, genellikle günümüzdeki kitle iletişim araçlarından yansıyan popüler kültür üzerine yoğunlaşmışlar, popüler kültürün daha önceki görüngüleri hakkında genelleyici ifadeler kullanmışlardır. Sosyal antropolog kimliğiyle 1989’da tamamladığı doktora tezinde Martin Stokes ise popüler kültürün Türkiye’deki tarihine ilişkin bir bilgi vermemiş, ancak Ziya Gökalp’ın kültür anlayışına değinmiştir. Stokes arabesk müziğin kaynaklarını incelemek için halk müziğinin tarihsel gelişimine bakmasına rağmen, ne ozanlık geleneğini, ne de aşağıda ayrıntılı işleneceği üzere ‘âşık tarzı’ını dikkate almıştır (Stokes, 1998).

Bu makale, popüler kültürün Türkiye’deki kökenleriyle ilgili bir taraftan yukarıda belirtilen bazı iddiaları tartışmayı amaçlamakta, diğer taraftan ise Cumhuriyet öncesi Türkiye tarihindeki popüler kültüre dair genelleyici ve belirsiz ifadelerin daha özel ve belirli hale gelmesine katkı sağlayacak verileri ortaya

koymayı amaç edinmektedir. Makale, “Türkiye’de popüler kültürün 20. yüzyılın ortalarından itibaren başladığını ileri sürmenin geçerliliğini”, Halil Bertay’a göre “modern Türkolojinin en önde gelen ismi” (1983:89) olan Fuat Köprülü özelinde yapmaktadır. Fuat Köprülü’nün eserlerinden yararlanarak Türkiye tarihinde popüler kültürün izlerini sürmektedir.⁹

-IV-

Türkiye’de popüler kültürün kökenleriyle ilgili değerlendirmelerdeki yanlışlıkları veya eksiklikleri en azından azaltmak için başta tarih ve halkbilim gelmek üzere başka disiplinlerde üretilmiş çalışmaların ayrıntılı bir şekilde yeniden okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Edebiyat tarihçisi, kültür tarihçisi ve sosyal tarihçi kimliğiyle oldukça üretken bir bilim insanı olan Fuat Köprülü’nün, popüler kültür kavramı çerçevesinde yeniden okunması gerekenlerin başında geldiğine inanılmaktadır. Bu makalede böyle bir okumaya girişilmektedir. Fuat Köprülü’nün eserleri, popüler kültürün Türkiye’deki kökenlerini, değişimlerini ve özelliklerini anlamak açısından değerlendirilmektedir. Bu okuma ve değerlendirme, popüler kültür kavramı çerçevesinde yapılmaktadır. Böylece bu makale, Fuat Köp-

⁹ Kuşkusuz zaman içinde ne kadar geriye gidilirse bilinebilecekler de o derece az olacağından, kökenleri bulmak zordur. Foucault ve Nietzsche’ye göre “ne kadar geriye gidersek o kadar az bilgi sahibi oluruz ve anlatabileceğimiz hikayenin ana hatları da o oranda muğlaklaşır.” (Geuss, 2007:14). Yine aynı düşünürlere göre önemli “sosyal görüngülerin *tek* kökeni diye bir şey yoktur; bir “köken”den söz etmek, söz konusu amaca uygun olan mutlak bir duruşu olmayan tek bir noktayı öylesine seçmek demektir. Zaman içinde ne kadar geriye gidilirse, o kadar çok farklı kökle karşılaşılır ve (ilgili) köken noktaları da o oranda farklılık gösterir (Geuss, 2007:12).

rülü'nün çalışmalarından yararlanarak Türkiye'de popüler kültürün kökenlerini bulmaya katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Fuat Köprülü'nün çalışmalarını Türkiye'de popüler kültür çalışmaları açısından incelemenin gerekliliği, onun sadece tarihçi bir kimliğe sahip olmasıyla açıklanamaz. Köprülü'nün, Fransa'da 1920'lerden başlayarak Lucien Febre, March Bloch ve Fernand Braudel gibi önemli sosyal tarihçilerin bir araya geldiği *Annales Okulu*'nun yaklaşımını eserlerine taşımasından kaynaklanır. Köprülü, kendi yaklaşımını *Annales*'cilere borçlu olduğunu belirtmiştir (Köprülü, 1972:6-9). Bilindiği gibi bu yaklaşım sosyal ve beşeri bilimlerin çoğunu tarih bilimi merkezinde toplamayı amaç edinmiştir. *Okul* çevresinde toplanan bilim insanları, tarih merkezli çalışmalarında sosyolojiden, antropolojiye, dilbilimden iktisata kadar çeşitli disiplinlerden yararlanmışlardır. 'Total history' (bütüncül tarih) denilen bu yaklaşım Köprülü'nün Fransızca'ya da vakıf olması dolayısıyla onu etkilemiştir. *Annales Okulu*'nun devletlerden, siyasetçilerden, önemli sayılan insanlardan ve olaylardan ziyade, sıradan insanlara, onların gündelik yaşantılarına odaklanması, Köprülü'nün eserlerinin incelenmesinin Türkiye'de popüler kültür araştırmalarına ne gibi katkılar sağlayabileceğinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Aynı yaklaşımın Türkiye'deki bir temsilcisi olarak Köprülü'nün eserlerini incelemek, Türkiye'deki sıradan insanın kentte ortaya çıkmış kültürün (popüler kültürün) geçmişini, geçirdiği evrimi ve özelliklerini anlamaya katkı sağlayabilir. Bu makale, Köprülü'nün kaynakçada belirtilen belli başlı eserlerinden, Köprülü üzerine yazılanlardan ve iletişim bilimi ile diğer bilimler içinde üretilmiş konuyla ilgili kurulabilecek eserlerden yararlanarak böyle bir çabaya girişmektedir. Makalede öncelikle Fuat Köprülü'nün kültür ve toplum anlayışının özellikleri

ortaya çıkarmaya çalışılmakta ve daha sonra eserlerindeki popüler kültürle ilgili unsurlar, popüler kültür kavramı çerçevesi içerisinde ve Türkiye tarihi bağlamında değerlendirilmektedir.

Köprülü'nün Kültür ve Toplum Anlayışı

Köprülü, ilk basımı 1926'da yapılan *Türk Edebiyat Tarihi* isimli kitabında geçmiş toplumların yaşamlarının, zihniyetlerinin, hislerinin 'en doğru ve en canlı olarak' edebiyat eserlerinde bulunabileceğini savunur. Toplumun gerçek özelliklerini kavramak için edebiyattan yararlanmak gerekir. (Köprülü, 1986a:1). Toplumun anlamada edebiyata böyle bir işlevsellik yükleyen Köprülü'nün anlayışı, Kültürel Çalışmalar yaklaşımının öncülerinden olan edebiyat eleştirmeni Richard Hoggart tarafından 1966'da dillendirilmiştir. Aynen Köprülü gibi Hoggart'a göre de "edebiyatı gereği gibi değerlendirmeksizin hiç kimse toplumun doğasını gerçekten anlayamaz." (Biggsby, 1929:94). Aynı gerçeğe dikkat çeken Lowenthal (1961:xi v.d.) insan ve toplum arasındaki ilişkilerin uzun dönemli doğasını anlamak için edebiyat incelemelerinin popüler kültür çalışmaları içerisindeki yerini vurgulamıştır.

Köprülü'nün, edebiyat eserlerinin bir toplumu ve onun kültürünü anlamının en verimli kaynaklardan birisi olduğunu ileri sürerken zihnindeki asıl sorun, Türk toplumsal yaşamının ve kültürünün ortaya çıkarılmasında edebiyat eserlerinden yararlanmaktır. Bundan dolayı Türk toplumunun geçmişteki yaşantısını, düşüncelerini öğrenmek isteyenler önce edebiyat tarihine iyi vakıf olmalıydılar. Edebiyat tarihinin sadece roman gibi modern bir türe sınırlandırılmayacağı, folklorik malzemenin de bu tarihin konuları arasında yer aldığı açıktır. Bu nedenle Köprülü

çalışmalarının eksenini mümkün olduğu kadar arkaik metin ve diğer belgelere dayandırmıştır.

Buradan Türkiye’de -ve elbette dünyada- popüler kültür üzerine çalışanların çıkarabileceği sonuç, popüler kültürün tarihsel boyutunun bilinmesi açısından efsanelerden, masallardan, hikayelerden, şiirlerden ve romanlardan yararlanmanın gerekeceğidir. Nitekim Raymond Williams (1983 [1953]:309) bilgilendirme işlevi bağlamında “modern bir popüler gazetenin tarihsel karşılığı”nın, azınlığa hitap eden modern öncesi bir gazeteden ziyade daha geniş kesimlere hitap eden gezginlerin anlatıkları masallar ve dedikodu gibi türlerle karşılaştırılması gerektiğini savunur. Yani günümüzdeki popüler türlerin geçmiş dönemlerdeki karşılığını, geçmişin popüler deneyimlerini dikkate alarak aramak gerekmektedir. Dolayısıyla popüler kültür çalışmalarını sadece, modern edebiyatın temel ürünü olan romanlara değil, daha eski türlere de yoğunlaştırmak, buradan sıradan insanın zihniyet dünyasına, yaşamına, adetlerine dair verileri incelemek zorunludur. Toplumsal yaşamda işbölümünün gelişmediği, sınıflar arasındaki ayrımların belirginleşmediği yüzyıllar için elde edilecek bu verilerin, daha çok halk kültürünün anlaşılmasına hizmet edebileceği iddia edilse bile (ki bu iddia elbette belirtilen sosyolojik gerçek ışığında haklıdır) yine de Mısır, Sümer gibi ilk devlet örgütlenmelerinden, Antik Yunan’a kadar popüler kültürün görüngüleri üzerine elde edilen verilerde şiir, destan gibi türlerin payı yadsınamaz. Popüler kültürün halk kültürüyle ilgili boyutlarının da bulunduğu ve popüler kültürün koşullarından birisi olan kentleşmenin eski Mısır’da, Sümer’de, Antik Yunan’da da mevcut olduğu gerçeği hatırlandığında, bu nokta daha iyi anlaşılabilir. Türkiye’nin kentleşme dinamiklerinin erken tarihi ise, Batmaz’ın da belirttiği gibi sadece Behice

Boran ve Mübeccel Kıray gibi sosyologların çalışmalarından değil, aynı zamanda Ahmet Hamdi Tanpınar gibi edebiyatçıların ve Pertev Naili halkbilimcilerin eserlerinden yararlanarak öğrenilebilir.

Fuat Köprülü'ye göre başka disiplinlerin katkısı olmaksızın tam anlamıyla edebiyat tarihi çalışması yapmak mümkün değildir. Bu disiplinler arasında 'Lisaniyat' (Dilbilim) ile 'Tarih' başta gelir. (Köprülü, 1986a:2). Dilbilim gibi iletişim alanıyla çok yakından ilintili bir bilimin edebiyat çalışmaları açısından gerekliliği, Köprülü tarafından daha 1926'da ortaya konmuştur. Köprülü'nün bilimler arasındaki diyaloga ya da doğru deyişle disiplinlerarasılığa yaptığı bu vurgu, öğrencisi Pertev Naili Boratav'ı da etkilemiş, Boratav'ın 1930'lardan itibaren ürettiği çalışmalarına yansımıştır. Köprülü'nün edebiyat alanındaki çalışmalarda başvurulması gerektiğine disiplinler, Boratav tarafından halkbilim alanındaki araştırmaların verimli olabilmesi için olmazsa olmazlar arasında sayılmıştır (Boratav, 1969:6).

Köprülü *Annales Okulu*'nun da etkisiyle, kültür konusunda seçkinci bakışın dışında yer almıştır. Ona göre, toplumda 'şaheser' olarak kabul edilen bir eser, aslında tüm toplumun ortak yaratısıdır: "Şaheser neticede mutlaka içtimaî mefkûrenin bir ifadesidir." (Köprülü, 1986:2). 'Şaheser' sadece bireysel bir yaratı olarak değerlendirilemez. Herşeyden önce 'şaheser'lerin yaratıcıları olan 'dahiler' toplum içinde yetişir, 'dahiler' de toplumun bir ürünüdür (Köprülü, 1986a:2). Köprülü'nün bu ifadeleri değerlendirildiğinde, yazarın sanatın/estetiğin bir toplumsal üretim olduğu anlayışını benimsediği söylenebilir. İlk basımı 1915'te olan bir çalışmasında bile, edebi ürünlerin bireysel bir ürün değil, toplumsal hayatın 'bir tezahürü' gibi kabul etmek gerektiğini vurgulamıştır (Köprülü, 1986c:226). Sanatçı-

nın yaptığı işin sadece bireysel bir yaratı olmayıp, toplumsal etmenlerce sınırlandırıldığı görüşü Frankfurt Okulu üyelerince de savunulmuştur (Jay, 2005:257-8). Köprülü'nün sanatın, toplumsal bir üretim olduğu, sanat üretiminin sadece sanatçının yaratıcı zekâsına bağlı olmadığı biçimindeki bu anlayışı, öğrencisi Pertev Naili Boratav'ı da etkilemiştir. Boratav'ın deyimiyle “[s]anatçı müstakil bir varlık değildir, cemiyetin iş bölümünde üzerine vazife almış bir insandır.” (1982:213).

Köprülü'nün kültürü, sanatçıyı, bunların içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik koşullar bağlamında incelemesi, onun genel yaklaşımına uygundur. Halil Berktaş'ın da belirttiği gibi, Köprülü analizine, ‘birincil belirleyiciler’ olarak iktisadi ve toplumsal koşulları almış (Berktaş, 1983:85) ve bir ‘üretici güçler ve üretim ilişkiler determinasyonuna’ yaklaşmıştır (1983:86).

Kültürü sadece seçkinlere bağlı olmaktan çıkararak ve toplumsal üretimle ilişkilendiren Köprülü'nün anlayışı, 19. yüzyıl ve sonrasındaki ‘tutucu kültür’ yaklaşımlarının ‘incelik’, ‘lezzet’, ‘estetik’, ‘tat’ ve ‘mükemmellik’ gibi nitelemelerle eşitledikleri kültür tanımlarının çok ilerisindedir. Erol Mutlu'nun vurguladığı gibi, seçkin kültür anlayışı kültürü, siyasal ve entelektüel çevrelerden sıradan insanlara yönelik bir ‘akış’ olarak ele almaktadır. Kültür, bu anlayışa göre estetik, incelik, gelişkin bir manevi ve maddi yaratım faaliyeti olarak anlaşılır (Mutlu, 2005:297-298). Kültürü ‘bütünlüklü bir yaşam tarzı’ olarak gören antropolojik yaklaşım ise kaynağını, Almanya’da 18. yüzyılın sonundaki Romantik hareketin temsilcisi Herder’den almıştır (Özbek, 2000:152). Kültürü sanat ve edebiyatla özdeşleştirmeyen bu anlayış, 1950’lerde İngiltere’de işçi sınıfı kültürü üzerine edebiyatçıların ve bazı tarihçilerin çalışmalarıyla yaygınlaşmış ve 1970’lerde Birmingham Üniversitesi-

si'nde kurulan Çağdaş Kültür Çalışmaları Merkezi çevresinde toplanan araştırmacıların yazılarıyla giderek kalıcı hale gelmeye başlamıştır. Bu merkezde toplanan araştırmacılar, kültürü beğeni düzeyi gelişkin ve eğitilmiş bir toplum kesimine aitmiş gibi gösteren yaklaşımlara karşı çıkmışlar ve Raymond Williams'da en genel ifadesini bulan 'tüm bir yaşam biçimi' olarak kültür tanımını çalışmalarında şiar edinmişlerdir. Kültürün bu beşeri tanımı, kültürü gündelik yaşam pratiği içerisine gömmüştür. Kültürel çalışmalar yaklaşımı etrafında toplanan araştırmacılar, Mosco'nun da vurguladığı gibi kültürün belirli bir elitin ürünü olmaktan ziyade, günlük yaşama ait, tüm sosyal aktörlerce üretilen bir ürün olduğu yönündeki görüşleri ısrarla savunmuşlardır (Mosco, 1996:249).

Köprülü ise, 1930'larda Boratav'ı da etkileyen ve seçkin bir yaklaşımın ürünü olmayan antropolojik kültür yaklaşımını sadece 1926'daki *Türk Edebiyat Tarihi*'nde değil, ilk baskıları benzer tarihlerde yapılan diğer eserlerinin geneline yaymıştır (Bu çalışmalar için bkz. Köprülü, 1986b; 1986c; 1986ç; 1986d; 1986e; 1986f). Hatta, ilk baskısı 1915'de yapılan âşık tarzıyla ilgili bir çalışmada dahi kültürün sadece 'münevver' sınıfın estetik ürünleriyle sınırlanamayacağını vurgulamıştır (1986c:195-238). 1926'daki saz şairleri konulu çalışmada, âşık tarzı ürünlerinin estetik bakımdan asla 'küçük' görülemeyeceğini belirtmiştir (Köprülü, 1990:178).

Köprülü'nün deyişiyle, toplumsal işbölümünün gelişmemiş olduğu bir toplum içerisinde yaşayanların 'zevk seviyeleri' birbirine yakındır. Toplumdaki bireylerin tümü benzer 'zevk' ve düşünüşe sahiptirler. İşbölümünün gelişmesiyle birlikte, toplumsal sınıfların ve mesleki zümrelerin ortaya çıkması ve bunların tümünün birbirlerinden ayrı yaşam koşullarına ve ayrı gö-

revlere sahip olmaları ‘zevk seviyeleri’ arasında bir farklılaşmaya yol açmıştır (Köprülü, 1986:3).

İşbölümü ve estetik arasında bağlantı kuran bu anlayışın ilk bakışta Durkheim’in izlerini taşıdığı ileri sürülebilir. Ne var ki gerçekte bu etki birincil olmaktan uzaktır. Köprülü, Durkheim sosyolojisinden Ziya Gökalp aracılığıyla etkilenmesine karşın, Gökalp’in ötesindedir (Berktaş, 1983:43-4). Mezhep ve tarikatlara dair analizlerinde dahi, sınıf, çatışma ve mücadele olgularına eğilmiştir (Berktaş, 1983:88). Köprülü, Durkheim’in benimsediği ‘dayanımcı toplum modeli’ yerine Marks ve ondan etkilenen düşünürlerin ortaya koyduğu ‘çatışmacı toplum modeli’ görüşüne daha yakın durmaktadır. Köprülü’ye göre, “uzaktan bakarken umumi bir hayat ve medeniyet çerçevesi içinde gördüğümüz ... [bir] cemiyeti, daha yakından tetkik edince, aradaki sınıf farklarını görmemek kabil olmaz.” (1986a:4). Daha 1915’te “Medeni seviyesi ilerlemiş hiçbir cemiyet tasavvur edilemez ki yalnız bir zümre, veya bir sınıftan müteşekkil olsun” (1986c:227) demiştir. Köprülü, toplumun dokusunun sınıflardan oluştuğuna dair bu anlayışını, sınıflar arasındaki ilişkilerin bal peteği gibi örülü olmadığına dair analizleriyle birlikte zenginleştirerek çoğu çalışmasına yayar. Bu bağlamda Türkiye tarihindeki kültürel farklılıkların aslında farklı toplumsal koşullar altında yaşamaktan kaynaklandığını savunur. Farklı toplumsal koşullar altında yaşayan toplumsal kesimlerin (sınıfların, zümrelerin) birbirlerinden farklı ‘bedii’ (estetik) anlayışa sahip olması kadar doğal bir sonuç olamaz. Folklorun araştırma alanına giren halk edebiyatı ürünleriyle estetik ihtiyacını karşılayan

basit bir köylü, Klasik Edebiyat tesiri altında kalmış derviş-âşıkların destanlarını dinleyen bir yeniçeri, Arap-Acem Edebiyatlarının bütün inceliklerine vakıf bir medrese veya saray

mensubu, elbette birbirinden çok farklı zevk seviyelerine mensupturlar; hayat ve kainatı görüş itibariyle, aralarında elbette derin farklar vardır. (Köprülü, 1986a:4).

Köprülü'nün kültür anlayışı, Cemal Kafadar'ın (1995) Osmanlı'nın ilk dönemlerindeki toplum ve kültür yapılanmasını betimlemek üzere ortaya koyduğu; 'soğan' ve 'sarımsak' metaforlarından yararlanarak somutlaştırılabilir.

Soğan, merkezde hâkim bir iktidarın/kültürün olduğu içiçe geçmiş katmanlardan oluşan modeli temsil eder. Soğandaki en iç merkezi katmanın, seçkin kültür yaklaşımlarının savunduğu gibi merkezi özü, yani asıl kültürü/yüksek kültürü oluşturduğu düşünülebilir. Merkez, iç içe sarılmış diğer katmanlara en yakınından başlayarak hükmeder, kültür merkezden belirlenir, denetlenir ve dışarıdaki katmanlara yayılır. Asıl belirleyici olan merkezdir, dışarıdaki katmanlardan merkezdeki kültürü köklü bir biçimde değiştirecek bir tesir söz konusu olamaz. Oysa sarımsak modeli, merkezi bir katmanın diğerlerine hükmetmediği, bunun yerine her katmanın kendi içinde bütünlük oluşturduğu yan yana dizilmiş bir yapılanmayı temsil etmektedir. Sarımsağın her bir dişi, toplumdaki sınıflara, zümrelere, gruplara benzetilebilir. Bunlar farklı toplumsal koşullara sahip olmaktan kaynaklanan farklı kültürlere sahip olacaklarından, sonuçta her bir 'diş'in anlamı ve önemi bulunmaktadır, bu dişler (kültürler) başka kültürlerle üstünlük/düşüklük açısından değil, ancak yaşam şartlarının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilirler. Dişler arasında zaman zaman mücadeleler ve gerilimler olabilir, aynı zamanda bazen iktidarı elde eden bazı dişler baskı veya rıza yoluyla diğerleri üzerinde denetim de kurabilir, bazen onları kendisine eklemeyebilir. Kültürün hegemonik yorumunu

anlatan bu görüşe makalenin ilerleyen sayfalarında daha ayrıntılı değinilecektir.

Köprülü'nün toplumda özellikle işbölümünün gelişmesiyle birlikte, farklılıkların doğal olduğunu savunan bu toplum ve kültür anlayışının kökenini Fransa'da klasik tarih anlayışına karşı çıkan, Marksizm'den etkilenen *Annales Okulu*'nun oluşturduğu tahmin edilebilir. Durkheim'ın çalışmalarının merkezine aldığı önemli bir sosyolojik kavram olan 'toplumsal işbölümü'nü Köprülü'nün kullanıyor olması, açıklamalarında ondan yararlanıyor olması, Köprülü'nün tamamen Durkheimcı bir toplum anlayışını benimsediğinin kanıtı olarak değerlendirilemez. Dayanışma yerine çatışma anlayışını merkeze koyanlar dahi (*Annales Okulu* taraftarları ve Lukacs gibi) bu kavramdan yararlanmışlardır. Lukacs ve Caudwell, işbölümünün gelişimiyle birlikte gündelik yaşamda görülen toplumsal değişmelerin ve ayrışmaların, bireylerin estetik anlayışlarına yansıdığını ileri sürmüşlerdir (Batmaz, 2006:67-70).

Köprülü'nün toplum ve kültürü yekpare bir bütün görmemesinin asıl nedeni, toplumsal işbölümünün gelişmesiyle birlikte toplumun sınıflara ve dolayısıyla farklı kültürlere bölündüğünün bir 'hakikat' olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı, işbölümünün doğurduğu bu sonucu görmezlikten gelmek ve örneğin toplum, bir arada ve aynı veya benzer kültürü paylaşan dayanışma içerisindeki bir yapıdır biçimindeki anlayışı ileri sürmek, Köprülü'nün yaklaşımında var olan gerçeği tersine çevirmektir.

İslamiyet'ten Önce Türklerde Kültür Hayatı

Köprülü'ye göre İslamiyet'ten önceki Türk toplumsal yaşamıyla ilgili tarihsel hakikat toplumun çatışmadan ziyade da-

yanışma içerisinde yaşadığıdır. Buna karşın İslamiyet öncesi sınıfsal ayrımların derin olduğunu iddia etmek, İslamiyet'ten sonra toplumun bal peteği gibi dayanışma içerisinde olduğunu, toplum içerisinde sınıfsal ayrımlar olmadığını ileri sürmek gibi abestir. Çünkü Köprülü'ye göre İslamiyet öncesi kültür hayatı yekpare bir bütün gibidir, çatışmadan çok dayanışma egemendir. Bunun nedeni işbölümünün gelişkin olmaması ve dolayısıyla toplumsal sınıflar arasındaki ayrımların belirgin derecede az olmasıdır. Bu toplumda herkes aynı veya benzer işleri yapmakta, benzer üretim ve tüketim davranışlarında bulunmaktadır. Bu benzeşikliğin kurulmasında 'şifahi' (sözlü) kültürün önemli rolü vardır. Topluluk üyeleri ile kolektif belleğin taşıyıcıları, aktarıcıları ve yayıcıları olan, aynı zamanda "sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik, şairlik" gibi işlerle de meşgul olan ozanlar ve şamanların halk üzerindeki etkileri büyüktü (Köprülü, 1986a:67). Sadece halk değil, yöneticiler de bunların yaydığı sözlü kültürden beslenmekteydi. Eski Türk ordularında yöneticilerin yanında mutlaka ozanlar bulunmaktaydı. Ozanlar, kopuzlarla çaldıkları ve okudukları şiirler vasıtasıyla yöneticiler ve halk dahil "bütün bir milletin zevkini okşuyordu." (Köprülü, 1986a:69).

Zafer şenlikleri ve av partilerinden sonraki kutlamalar, halkın ve yöneticilerin "zevkini okşamamanın" bir fırsattır (Köprülü, 1986a:70)¹⁰. Ozanların "günlük hayatın yorgunluklarıyla ezilen

¹⁰ Medyanın eğlence işlevini *tarihsel bağlamda* inceleyen ilk çalışmalardan birisi Amerikalı eleştirel iletişim kuramcılarında Dallas W. Smythe'nin ilk basımı 1954'te yapılan "Some Observations on Communications Theory" (1975) isimli makalesi sayılabilir. Smythe bu çalışmada asıl incelenmesi gerekenin günümüz medyası değil, insanoglunun tarih boyunca eğlence, bilgi ve haber ihtiyacını nasıl

dimagları şe'niyet aleminden uzak, başka bir aleme" taşıma (Köprülü, 1986a:71) işlevleri günümüzde medyanın 'kaçış' işlevini anımsatmaktadır. Bilindiği gibi günümüzde medya ve popüler kültürün işlevlerinden birisi olarak ileri sürülen 'kaçış' (katharsis) tezi özellikle "kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı" taraftarlarınca savunulmuştur. Yaklaşım, izleyicilerin eğlenmek, rahatlamak, ruhsal boşalmayı sağlamak, gerginlikleri gidermek ve sorunlardan uzaklaşmak için medyaya başvurduklarını savunmaktadır.

Türklerde Kültürel Ayrımın Başlangıç Noktası:

Türklerin İslamiyet'i Kabulü

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, yönetici sınıfların halk dilinden kopmaya başlaması, sözlü kültür yerine, daha çok Türklerin dışındaki İslam uygarlıklarının yazılı eserlerinden

giderdiği sorusu üzerinde yoğunlaşmak gerektiğini savunmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde tarih boyunca insanlar sırasıyla sözlü kültürden, yazılı kültürden ve en sonunda elektronik kültürden yararlanarak bu ihtiyaçlarını karşılamışlardır Tarihsel sırayla gidildiğinde bu işlevler önce evde yaşlılar ve dışarıda sözlü kültürün gelenek taşıyıcıları tarafından kuşaktan kuşağa sözlü bir şekilde aktarılmıştır (1976:25-26). Modern çağın ilk dönemlerinde eğlence işlevleri sahnedeki ve topluluk seremonilerindeki ortaçağ eğlendiricileri tarafından yerine getirilmiştir. Ailelerin çocuklara hikâyeler anlatma işlevleri devam etmiş, fakat hikâyelerin içerikleri içe yönelimli konulara yönelmeye başlamıştır. Basın ile birlikte kitaplar, gazeteler ve dergilerin öncülere ortaya çıkmış ve giderek bu araçlar enformasyon sağlama ve enformasyonu açıklama işlevlerini omuzlarına almıştır. Böylece "*iletişim mekânikleşmeye, bir iş haline gelmeye*" başlamıştır (Vurgu Smythe'in 1976:28). 19. yüzyılın son çeyreğindeki "medya operasyonu" aşamasından sonra ise iletişimin iyiden iyiye dolayımlandığı, eğlence ritüellerinin müzik ve drama dahil her alanı içerdiği, insanların medya karşısında mesajları tüketen bir müşteri konumuna indirildiği bir sürece girilmiştir (Smythe, 1976:29).

yararlanmaları, halk ile yöneticiler arasındaki kültürel uçurumun başlangıcını oluşturmuştur. Yöneticiler Arap ve İran eserlerini ‘taklit ederlerken’, bu dilde eserler vermeye başlarken, halk, İslamiyet’in kabulünden önce olduğu gibi Türk diline bağlı kalmış, Türk dilinde üretilen eserlere ilgi göstermeyi devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda sözlü kültür geleneği ve bu geleneğin profesyonel uzmanları olan ozanlar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak ozanlık geleneği, eskisi gibi de kalmamıştır. Herşeyden önce gelişen işbölümü ile birlikte daha önceleri şairlik yanında “sihirbazlık, rakkaslık, hekimlik” gibi görevleri de ifa eden ozanlar (Köprülü, 1986a:67), artık sadece şairlik yapmaya başlamıştır. Hastaları hekimler tedavi etmekte; şairliği, destansı türleri topluma yayma işlevini ozanlar ve -aşağıda daha ayrıntılı işlenecek olan 16. yüzyılda ortaya çıkan- halk şairleri görmüştür (Köprülü, 1986a:69).

Burada ortaya çıkan soru, İslamiyet’ten sonra halk ile yöneticiler arasındaki kültürel ayrımın hangi boyutta olduğudur. Bu ayrım mutlak, birbirinden kopuk bir karşıtlık ilişkisini ifade edecek kadar keskin miydi?

Köprülü’nün açıklamaları bu soruya ‘hayır’ yanıtı verir: Halk ile yöneticileri birbirinden tamamen iki ayrı kategori olarak düşünmek, dönemin tarihsel verileri ışığında çok gerçekçi değildir. Seçkinler/yöneticiler her şeye karşın, örneğin ozanlık geleneğinden –ve 16. yüzyıldan sonra da halk şairlerinden- etkilenmeye devam etmişlerdir. Ozanlar, halka, yöneticilere; kısaca toplumun tüm kesimlerine haberi, bilgiyi, eğlenceyi taşıyan kilit mevkilerini sürdürmüşlerdir. Örneğin 13. yüzyılda ellerinde kopuzlarıyla halk arasında, şehirlerde, köylerde, ordularda, sınırlarda, yöneticilerin saraylarında, *Dede Korkut* hikayelerini, *Battal Gazi* ve *Danişmend Gazi* menkıbelerini söyle-

yen ozanlar bulunmuştur (Köprülü, 1986a:252). ‘Güzideler’ denilen ‘okumuş sınıfla asıl büyük halk tabakası arasında’ devamlı bir ilişki, etkileşim görülmüştür. ‘Okumuş sınıfın’ İranlıları taklit ederek oluşturdukları klasik edebiyat, halk edebiyatı üzerinde, halk edebiyatı da klasik edebiyat üzerinde etkili olmuştur (Köprülü, 1986a:117-8).

Halk ile etkileşimin bir aracı da siyasal iktidarların kurduğu çeşitli kurumlardır. Köprülü’ye göre, Selçuklular döneminden başlayarak siyasal iktidarlar kendi meşruiyetlerini sağlamlaştırmak ve sahip oldukları ideolojileri halka yaymak için medrese, tekke gibi kurumlar açmaya özen göstermişlerdir. Köprülü, bu faaliyetleri siyasal iktidarların ‘propaganda’ çabaları olarak niteler. Örneğin Selçuklular döneminde Nizamü’l-Mülk’ün her tarafta medreseler, tekkeler, imaretler açmasının ve ülkenin her köşesindeki ‘ilim erbabını zengin tahsislere boğmasının’ nedeni, o dönemde kuvvetlenen ‘Batını propagandasına’ karşı “ehl-i Sünnet alimlerini ve sufilerini koruyarak kendi gayesi için kazanmak ve böylece Selçuklu Hanedanının saltanatını kuvvetlendirmek” istemesidir (Köprülü, 1986a:183). 16. yüzyılda en uzak sınır şehirlerinde bile kurulan ilkokullar, tekkeler ve medreseler ise “İslam dinini ve Türk lisanını şehirlerdeki yerli halk arasında oldukça geniş tarzda yaymaya muvaffak” olmuştur (Köprülü, 1986a:378).

Ancak Türklerin İslamiyet’e girmesinden sonra halk ile yöneticiler arasındaki etkileşimi sağlayan önemli bir kurum ortaya çıkmıştır: Sufilik.

Sufilik: Seçkin Kültürü ‘Popüleştiren’, Halk Arasında ‘Propaganda’ Faaliyeti Yapan Bir Kurum

Türklerin İslamiyet’e girmesinden sonra saray kültürü/seçkin kültür/yüksek kültür ile halk kültürü arasındaki kopukluk, halk ile yönetici seçkin elit arasındaki iletişimi sağlayacak başka mekânizmaların oluşumunu beraberinde getirmiştir. Sufiler, bu mekânizmanın tampon vazifesi gören failleridir.

Sufiler, her şeyden önce halkın düzeyine inecek bir anlatım benimseyerek, İslamiyet’i halk arasında yaymaya çalışmışlardır (Köprülü, 1986a:195-6). Bu yayma çabalarında sufiler ‘halkın orta seviyesine göre’ eserler yazmışlardır (Köprülü, 1986a:247). Köprülü’ye göre sufilerin yazdıkları destan türü eserlerde sürekli tekrarlar yapmaları, bunların dinsel toplantılarda topluca okunmak üzere yazıldığına kanıtı olarak değerlendirilebilir (Köprülü, 1986a:196).

Daha ilk zamanlardan başlayarak halk arasında okunmak üzere birtakım basit Türkçe eserler yazıldığı bilinmektedir. Hal-ka İslamiyet esaslarını öğretmek amacıyla yazılmış ‘basit din kitapları, Kur’an ve hadis tercümeleri’, ‘Anadolu halkının cenk duygularını artıracak Seyyid Battal Gazi Menkıbeleri’ gibi yeni İslami hikayeler, ‘Dede Korkud’ rivayetleri gibi eski Oğuz halk ürünleri bunlar arasındadır. Özgün halleri günümüze ulaşmayan bu kitaplar halk arasında ‘çok okunduğu için’ sürekli yenilenmiş ve eski şekillerini kaybetmiştir (Köprülü, 1986a:212). Günümüze kalan eserler, aynı konuların sonraki tarihlerde yazılmış versiyonlarından oluşmaktadır. Bu versiyonlar yenileştirilmiş, genişletilmiş ve süslenmiş, kısaca özgün hallerinden uzaklaşmıştır. Edebi açıdan çok değerli olmasa bile, bu metinler, “o

devir fikir ve his halini, zevkini, temayüllerini” anlamaya hizmet eden araçlar olması açısından önemlidir (Köprülü, 1986a:213).

Bunalım dönemleri, sufilerin halk katındaki etkinliklerini yükseltmiştir. Örneğin Moğolların 13. yüzyılda Anadolu’yu istila etmesinden sonra oluşan siyasal ve toplumsal buhranların doğurduğu ‘ruhi buhranlar’, sufilerin ‘halk kitleleri üzerindeki esrarlı tesirini bir kat daha’ artırmıştır (Köprülü, 1986:245). Yaşanılan buhranların anlamlandırılmasında ve çözülmesinde sufiler, halk katında bir kurtuluş makamı, sorun çözücü bir makam gibi işlevselleştirilmiştir. Bu işlevselleştirme sufilerin halk katındaki otoritelerini bir kat daha artırmıştır. Böylece sufiler kendi ideolojilerini Anadolu’nun her tarafındaki geniş kesimlere daha kolay yayabilmelerine olanak verecek bir ‘tasavvuf propagandasına’ başlamışlardır (Köprülü, 1986a:245). 13. yüzyılda Anadolu’da ‘halk kitlesi üzerinde en çok tesirli olan şahsiyetlerden’ birisi Hacı Bektaş Veli’dir (Köprülü, 1986a:249). Mevlevi tekkelerinin yüksek sınıfa hitap eden Acem kültürüne karşılık bu kişi çevresinde oluşan Bektaşî tekkeleri, daha ziyade “halk kitlesinin meyillerini göz önüne almışlar ve tasavvufi halk şiirini, kuvvetli bir propaganda vasıtası olarak kullanmışlardır.” (Köprülü, 1986a:250).

Sufiler, aynı zamanda halkın konuştuğu dile başvurmayı stratejik bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Köprülü’nün deyişiyle Anadolu’da Arap-Acem tasavvuf ürünlerinin etkileri ile yetişen Türk sufileri, etraflarına mümkün olduğu kadar ‘geniş bir kitle toplamak ihtiyacıyla, mutlaka, halk dili olan Türkçe’ye’ başvurmuşlardır. Bu nedendir ki Farsça şiir yazan Mevlana bile bazen Türkçe şiirler yazmıştır (Köprülü, 1986:260). Kısaca Anadolu’da gelişen “Ortodoks ve Heterodoks tarikatlere mensup sufiler, halk kitlesi üzerinde tesirli olmak için Yunus tar-

zında halka mahsus şiirler yazmışlardır.” (Köprülü, 1986:337). 14. yüzyıldan itibaren halk üzerinde etkili olabilmek için düz yazı ve şiir türü eserler veren ‘tanınmış propagandacılar’ yetişmiştir (Köprülü, 1986:362).

İlk ‘Popüler’ Eserler: Halk Kitapları

Avrupa’da halkın okuma kültürünün yaygınlaşmasında önemli işlevler görmesine karşın, 19. yüzyıla kadar içeriklerindeki müstehcen, paganik ve mitsel bazı öğelerden arındırılan halk kitapları, Türkiye tarihinde Cumhuriyetin kurulmasından sonra bile halkın meylettiği eserler arasındaydı. Halk bu popüler eserlere çoğunlukla okuma yazma bilen birisinin yaptığı sesli okumalar yoluyla erişmekteydi (Öztürk, 2006a). Halk kitapları, Köprülü’nün 1962’de yayımlanan bir yazısında belirttiği gibi “mektep, gazete, -ve hatta şu senelerde [1962] sinema ve radyo gibi çok kuvvetli ve te’sirli telkin ve terbiye vasıtaları”nın girmediği Türkiye’nin geri kalmış yerleşim bölgelerinde halen, medyanın –Köprülü ‘telkin vasıtaları’ ibaresini kullanır- gördüğü eğlendirme, bilgi ve haber yayma gibi işlevleri üzerlerine almışlardı (Köprülü, 1990:151).

Köprülü, halk kitaplarının ilk oluşmaya başladığı dönemlere, 13. yüzyıla kadar geriye giden bilgiler verir. Örneğin *Yusuf ile Zeliha*, Moğol hâkimiyeti sırasında Ali adlı bir şair tarafından 1233’de yazılmış bulunan bir manzumedir. Bu şair, eserde halk rivayetlerinden de yararlanmıştı. Eserin hiçbir yerinde ‘açık bir tasavvuf meyli’ bulunmamaktadır (Köprülü, 1986a:235-6). 14. yüzyılda *Hüsrev ve Şirin*, *Leyla ve Mecnun* gibi hikâyeler halk arasında büyük rağbet görmekteydi (Köprülü, 1986:370). Bunlar arasında kahramanlık hikâyeleri önemli yer tutmaktaydı. *Hamzaname* bunlardan birisidir (Köprülü,

1986a:253). Bir kahramanlık destanı olan *Seyyid Battal*, şehirlerde oturan Müslüman ve ‘medeni Türkler arasında’ okuyucu ve dinleyici kitlesi bulmuştur. Bu destanda masal unsurlarının fazlalığı, perilerle devlerin varlığı görülmektedir. Bu nedenle, onu bir halk destanı saymak daha doğrudur (Köprülü, 1986a:257). 12. yüzyılda Mısır’da varlığı bilinen *Seyyid Battal* hikâyeleri Türkçe’ye muhtemelen 13. yüzyılda kazandırılmıştır (Köprülü, 1986a:335).

Halkın bu eserlere yönelik temayülleri, klasik nitelikli eserlerin halk kitapları formatındaki popüler biçimlere dönüştürülmesine etki yapmıştır. Köprülü’nün deyimiyile, “[h]alk arasında kahramanlık hikâyelerinin yayıldığını ve halk tarafından kabul gördüğünü gören mutasavvıflar” “bir takım sufîyâne mevzuları ve menkıbeleri” “böyle hayali [h]ikayeler tarzında” yazmışlardır (Köprülü, 1986a:253). Bu açıklama, günümüzde medyanın “popüler” olan anlatım tarzlarına ve konulara yönelmesinin geçmişinin çok eskiye dayandığını gösterir.¹¹

Sufilerin halkın düzeyine inerek fikirlerini halk arasında yaymak amacıyla giriştiği klasik eserleri halk kitapları formatı-

¹¹ Ancak bunu belirtmek, günümüz medyasıyla önceki dönemlerin kolektif bellek temsilcilerinin popüler faaliyetlerinin aynı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Her şeyden önce günümüz medyasındaki iletişim, gerçek bir iletişimden ziyade zaman-mekân bağlarının farklılaştığı, bilinmeyen alıcılara iletilerin aktarıldığı, karşılıklı söyleşmeden ziyade iletilerin tek yönlü olduğu yarı dolaylı bir iletişimdir. Buna karşılık yüzyüze iletişimde, iletiyi yayanlar (burada sufiler) ve alanlar (halk) aynı mekânı ve zamanı paylaşmakta, iletişim monolojik (tek yönlü) olmaktan ziyade diyalojik (söyleşmeli) gerçekleşmekte, iletiyi yayanların muhatabı bilinmeyen alıcılar değil özgül alıcılar olmaktadır (Yüzyüze iletişim ve diğer iletişim türleri arasındaki ayrımları anlatan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Thompson, 1995:81-118).

na dönüştürme ve yeni halk kitapları yazma yönündeki faaliyetlerinin karşılığını bire bir siyasal iktidarlar katında görmek mümkün değildir. Hatta 13. yüzyıldaki ‘aydın Selçuklu hükümdarları’nın *Seyyid Battal* destanının devamı olan ve Danişmend şehirlerinde tespit edilmiş olan *Dânişmendnâme* destanını daha ‘edibâne’ bir biçime sokma (Köprülü, 1986a:259) örneğinde görüldüğü gibi, iktidarların halk kitaplarını ‘seçkinleştirmeye’, yüksek sınıflara hitap edecek düzeye yükseltmeye yönelik girişimleri dahi olmuştur. Yani, sufiler, klasik nitelikli ve üst sınıflara hitap eden eserleri *popüleştiren*; siyasal iktidarı temsil edenlerin en azından bir kısmı, popüler nitelikli eserleri *klasik nitelikli hale getirmeye, seçkin eserler statüsüne sokmaya* çalışmışlardır. Köprülü’nün vurguladığı gibi (1986a :392) yüksek sınıfa mensup kişiler ‘basit ve temiz lisanla yazılan’ bu tür eserlere estetik açıdan önem vermemişlerdir. Bu eserlere temayül gösteren asıl sınıflar Köprülü’nün sınıflamasında ‘şehirliler’ kategorisi içerisinde yer alan ‘zanaat erbabı’, ‘tüccar’ ve ‘köylüler’den¹² oluşmaktadır. Bu sınıflar Köprülü’ye göre ‘asıl büyük kitle’yi teşkil etmektedir (Köprülü, 1972:112-8) Bu ‘büyük kitle’, halk kitaplarının basit ve doğal anlatımı nedeniyle bu eserleri okumayı ve özellikle okuyazarlardan dinlemeyi tercih etmiştir (Köprülü, 1986a:392 v.d.). Özellikle 16. yüzyılda ‘edebi mahfillerin’ oluşmasından sonra, ‘kışlalarda, kahvelerde ve halk toplantılarında’ sesli okunan halk kitapları, toplumun geniş kesimleri tarafından büyük bir dikkatle dinlenmiştir (Köprülü, 1986a:397). Yukarıda belirtildiği gibi başından beri var olan bu

¹² Köprülü, Osmanlı Ortaçağ toplum katmanlarını ‘göçebeler’, ‘köylüler’ ve ‘şehirliler’ olmak üzere üçe ayırır. ‘Şehirliler’ sınıfını ise kendi içinde ‘tüccar’, ‘zanaat erbabı’ ve ‘bürokrasi’ olmak üzere üç grup altında inceler (Köprülü, 1972:92 v.d.).

geniş temayül, sufilerin yüksek sınıf ile halk arasındaki iletişimi kuran bir işleve sahip olmalarıyla sonuçlanan popüler faaliyetler üretmelerinde etkili olmuştur.

16. Yüzyılda ‘Edebi Kamu’

Habermas’ın 17. yüzyılın sonundan başlayarak 18. yüzyıl boyunca burjuva kamusal alanında (okuma salonlarında, kahvehanelerde, kulüplerde, kısaca “kamusal olarak girilip çıkılabilir hale gelmiş olan kültürel teşekküllerde”) doğduğu ve siyasal kamuyu önceleyen bir kavram olarak ortaya koyduğu ‘edebi kamu’ (Habermas, 2005:96) Osmanlı İmparatorluğu’nda orta sınıf ve yüksek sınıfların sosyalleşebilecekleri yeni alanların da etkisiyle 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Köprülü’nün henüz 1926’da ortaya koyduğu veriler, 16. yüzyılda İstanbul gibi önemli kültür merkezlerinde değişik sınıflardan pek çok kimsenin çeşitli mekânlarda bir araya gelerek edebiyat sohbetleri yapabildiklerini göstermektedir. Sohbet mekânları, saraylardan tekkelere, meyhanelere ve zengin konaklarına kadar geniş bir kategoriye uzanmaktaydı. İstanbul’da “[h]ükümdarın, vezirlerin ve büyük hükümet ricalinin sarayları, şairlerin buluşma yeri idi.” Yine küçük ticaretle uğraşan şairlerin dükkânları, Galata’nın meşhur meyhaneleri, bazı tekkeler, bahçeler, nüfuzlu insanların ve zengin şairlerin konakları ve evleri şairlerin toplantı yerleriydi. (Köprülü, 1986a:381). Bu yüzyılın Türk iletişim ve sosyal tarihinde önemli işlevlere sahip olan yeni mekânı kahvehane idi. Kahvehaneler, normal koşullarda bir arada bulunmaları düşünülmeyecek kesimlerin buluşmalarına olanak vermekteydi:

Kahve’nin yayılmasından ve kahvehanelerin çoğalmasından sonra, Tahtakale’nin meşhur kahvehaneleri de edebi mahfiller halini almıştı. Memleketin her tarafından gelen şairler, bura-

larda buluşuyorlardı; bunlar arasında ilmiye mesleğine mensub olanlar, devlet memurları, tumar sahipleri, gemi kapitanları, zenginler, küçük ticaretle uğraşanlar, işsizler, serseri dervişler, san'at erbabı, hülasa her türlü içtimai sınıfa mensub insanlar vardı. (Köprülü, 1986a:381).

Bu yüzyılda bir taraftan 'Türk klasisizmi' oluşurken, diğer yandan 'halk arasında okunan eserler' çoğalmış ve 'saraylardan halk kahvelerine, yeniçeri kışlalarına kadar kıssahan-meddahlar', karagözcüler ve sazşairleri büyük rağbet görmüştür (Köprülü, 1986a:397). Bu tür ürünlere talep o kadar fazladır ki, Kanuni Sultan Süleyman, Arap ve İran edebiyatına ait bazı eserleri kahvehanelerde okunması için tercüme ettirmiştir (Köprülü, 1986a:398). Evliya Çelebi, Bursa, Erzurum ve Malatya gibi şehirlerdeki kahvehaneleri birer edebiyat yuvaları gibi anlatmış, örneğin Bursa kahvehaneleri hakkında "mekteb-i irfan" ibaresini kullanmıştır (aktaran Köprülü, 1986d:382).

16. Yüzyıl ve Sonrasının Popüler Kültür Ürünleri: Âşık Tarzı Ve Meddah Hikâyeleri

Köprülü her ne kadar 16. yüzyılda belli kentlerde ve o kentlerin kahvehane gibi kamusal mekânlarında karagöz, meddah ve saz şairleri gösterimlerinin oldukça yaygınlaştığını belirtse de, bunlardan saz şairlerini (âşık tarzı) ve meddah performanslarını daha ayrıntılı inceler. Halil İnalçık'a göre Köprülü, daha 1914'te saz şairleri ile ilgili on bir makale yazmıştır (aktaran Berktaş, 1983:44). Köprülü'nün meddahlar ile ilgili çalışması ise ilk defa 1925'te basılmıştır. Buna karşın, yazar, bu popüler gösterimlerin icra edildiği mekânlara dair yeterli inceleme yapmamıştır. Her ne kadar Köprülü, meddahlar çalışmasına düşüğü bir dipnotta, -popüler kültürün üretildiği ve yaygınlaştırıldığı bir mekân olarak- Türkiye'de "kahve ve kahvehaneler hak-

kında yakında küçük bir tedkik-nâme neşretmek ümidindeyiz.” (1986c:230, dipnot) dese de bu isteğini gerçekleştirememiştir. Buna karşın Köprülü, kahvehane yaşamının gelişmesini saz şairlerinin, karagözcülerin ve meddahların çoğalmasıyla ilişkilendirerek (1986d:400), yüzeysel de olsa, popüler kültür mekânlarının ortaya çıkışının ve gelişmesinin buralarda üretilen ve yayılan popüler kültüre doğrudan etkisi olduğunu ortaya koymuştur.

Köprülü’nün saz şairleriyle ilgili çalışmalarına göre ‘âşık tarzı’, yüksek kültür, halk kültürü ve tekke-tarikat kültürü olmak üzere üç kültürün sentezidir. Özellikle 16. yüzyıldan başlayarak, ozanlık geleneğinin yerini alan bu tarz, aşağıda belirtileceği gibi kentlilik, gerilim, hegemonya, uymazcılık, müphemlik, denetim, çelişki gibi popüler kültürü niteleyen bütün sıfatları içinde barındırmaktadır.

Fuat Köprülü’nün âşık tarzı ve meddah çalışmalarının popüler kültür kavramıyla ilintilerini anlayabilmek için popüler kültürün belli başlı özelliklerini kısaca ele almak gerekir.

Popüler kültürün en önemli özelliklerinden birisi alt ve üst kültür öğelerini taşımasıdır. Popüler kültür ‘seçkin öğelerini de’, ‘folk öğelerini’ de kullanmaktadır (Batmaz, 2006:20). Bu ‘kültürel olgu, birçok araştırmacının benimsediği gibi, folk kültürü ile seçkin kültürün yapay bir bileşimi olma özelliğini’ taşımaktadır (Batmaz, 2006:88). Ahmet Oktay da (1997) popüler kültürü, Batmaz gibi, ‘folk kültürü’ ile ‘üst kültür’ arasında bir ara kültür olarak görmektedir. Mukerji ve Schudson (1991’den aktaran Mutlu, 2005:313) popüler kültürü, kökleri yerel geleneklerde bulunan “halk inançlarını, pratiklerini ve nesnelere, keza siyasal ve ticari merkezlerde üretilen kitlesel inançları, pratikleri ve nesnelere” içeren, içeriğinde “popülerleştirilmiş

seçkin kültürel biçimlerin yanı sıra müze geleneği düzeyine yükseltilmiş biçimler”in de bulunduğu kültür olarak tanımlamaktadırlar. Erol Mutlu’ya göre (2005:313-314) bu tespit, seçkin ve yüksek sanatla halk arasındaki etkileşimin varlığını vurgulaması açısından önemlidir.

Popüler kültürün bir başka özelliği kente ait olmasıdır (Bigsby:1999:74; Başgöz, 2005:60; Oskay, 1983:165-166). Popüler kültür “kent içindeki yaygın ve birbirlerini tanımayan katmanların gündelik kültürüdür” (Batmaz, 2006:20), kent olan yerleşim yerinin kültürüdür” (19):

Tarihsel olarak, popüler olgusu, kentleşme olgusu ile eş anlamlıdır. Hangi dönemde kent varsa, o dönemde de, yaygın kültür olarak folk geleneğinin dışında bir popüler kültür doğmuştur. (...) Popüler kültür diye bir ayırım yapılacaksa, bunun kentlerin tarihiyle koşut olarak, kitle ve folk kültüründen ayrı bir biçimde ele alınarak yapılması gereklidir. Böylece, olgunun hem tarihselliği vurgulanmış olacak, hem de bir yığın kültür biçimlenmeleri arasından ayırt edilmesi kolaylaşacaktır.” (Batmaz, 2006:89).

Popüler kültür konusundaki en yaygın yaklaşımlardan birisini, terimi hegemonik ilişkiler çerçevesinde inceleyen kültür yorumu oluşturmaktadır. Gramsci’nin başını çektiği bu yaklaşıma göre kendi içinde katıksız egemen kesim ile bağımlı kesim kültüründen söz etmek mümkün değildir. Egemen kesim, iktidarını pekiştirmek için bağımlı kesimin kültürünü tümüyle yok etmek yerine, kendisine eklemeler ve ona eklenir. Karşıt kültür değerleri, yalnızca egemen kültür mücadelesi bağlamında oluşup yapılabilir. Mücadelede, eklemeler, uzlaşma noktaları aranabilir. Böylece mücadele bu eklemeler alanı içerisinde ve hegemonik bir ilişki ortamında sürdürülür. Sonuçta ortaya

çıkan kültür ne tamamen bağımlı kesimin otantik kültürüne benzer, ne de egemenlerin kültürüne (Bennett, 1999:70-1; Güngör, 1999:13). Popüler kültür ‘egemenlik ve mücadele alanıdır.’ Bu alanda hem ‘gönüllü katılım’, hem de ‘mücadele’ birlikte yer almaktadır (Erdoğan ve Alemdar, 2005:39).

Popüler kültürün kentsellik, seçkin ve halk kültürü arasında konumlanmışlık, mücadele ve ideolojinin üretimi ve yeniden üretimi doğrultusunda kullanılması gibi gerilim yüklü ve zaman zaman çelişkili bu özellikleri Fuat Köprülü’nün çalışmaları çerçevesinde ele alındığında 13. yüzyıla kadar geriye giden önemli bulgularla karşılaşılmaktadır. Köprülü’ye göre herşeyden önce kültür ‘bakımından en ehemmiyetle olan şehirli unsurdur.’ (1972:102). ‘Şehir hayatı’nın gelişmesi ise ticaret ve sanayi alanındaki gelişmelere bağlıdır (1972:112). Bu açıdan bakıldığında Anadolu’daki ‘şehir hayatı’ 13. asırda kuvvetlenmiştir (1972:107). Şehir hayatı, şehir içerisindeki tüm toplumsal katmanları ve farklı dinlerden olan insanları birbirlerine yaklaştırmaya etki yapmıştır (1972:110). Anadolu şehirlerindeki halk ‘zengin ihtişama, eğlenceye düşkündür.’ (1972:112). Saray yaşamı ise tümünden ‘muhteşem’ ve ‘gösterişlidir.’ (1972:113). Bütün toplumsal kesimlerin eğlence ihtiyaçlarına yanıt verenler arasında yer alan ‘çalgıcılar’ ve ‘hanendeler’ (kadın şarkıcılar) devlet hazinesinden yardım alanlar arasında yer almaktadır (1972:114).

16. yüzyıl ise kilit öneme sahiptir. Bu yüzyılda bir taraftan Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra giderek derinleşmeye başlayan kültür ayrımları daha belirgin hale gelirken, diğer taraftan kentte seçkin ve halk kültürü öğelerinden beslenen yeni bir kültür ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzyılda ortaya çıkan kahvehane gibi kamusal mekânlar Foucault’nun ‘heteropya’

(1986) adını verdiği çok çeşitli kesimlerin bir araya gelip ortak kültür üretimi faaliyetlerine sahne olmuştur. “Heteropya” kavramı birbiriyle çelişkili pek çok pratiğin yan yana bulunmasını, normal koşullarda bir arada bulunmaları asla düşünülmeyecek kesimlerin aynı mekânı paylaşmalarını ifade etmektedir. Foucault’nun “heteropya” mekânları listesinde, hamamlar, müzeler, kiliseler, hapishaneler, otel odaları bulunmaktadır (1986:22-7). Bu mekânlara kahvehaneler de eklenebilir. Alt ve üst sınıfların zaman zaman buluştuğu, toplumsal kesimler arasındaki bariyerlerin geçişken hale geldiği kahvehane gibi bir mekânda üretilen kültürel pratikler ‘melez’ olarak nitelenebilecek çok çeşitli unsurları içermektedir. Bu pratikler, tekke ve tarikat kültüründen (örneğin Karagöz’ün perdeye tasavvufi sözlerle girişi, Bektaşî tekkelerinin âşık tarzı üzerindeki olağanüstü etkileri gibi), halk kültüründen (âşık tarzındaki şiirlerin halk edebiyatının tüm özelliklerini taşıması gibi) ve seçkin kültüründen (âşık tarzında, meddah hikayelerinde ve Karagöz’ün dilinde zaman zaman Arap-Acem edebiyatının ağıdalı dilinin de yer alması gibi) izler taşımaktadır (Köprülü, 1986b:165-193; 195-238; 360-412).

Köprülü’ye göre âşık tarzı, genel olarak 16. yüzyılda Osmanlı’da şehirlerde oluşmuştur. Sonraki merhale, bu tarzın şehirlerden ve kasabalardan çevreye yani köylere yayılmasıdır (Köprülü, 1990:163). Dolayısıyla âşık tarzı, birçoğunun varsaydığı gibi bir “*halk san’atı değildir.*” (Köprülü, 1990:163, vurgu bana ait). Kültür noktasından bakıldığında Köprülü’nün bu ifadesinin taşıdığı anlam açıktır: Âşık tarzı, halk kültüründen farklıdır. Köprülü, bu noktayı kesin olarak vurgular: Folklorun inceleme sahasına giren halk edebiyatı ile âşık edebiyatı ürünleri birbirlerinden ayrıdır (Köprülü, 1990:163).

Âşık tarzının folk kültür olmaması, onun sadece kentte üretilmesiyle ilgili değildir: Âşık tarzı hem kentte üretilmekte, hem de dar bir zümreye değil çok geniş kesimlere hitap etmektedir. Halkbilimci İlhan Başgöz'ün vurgusu izlenirse bu nokta daha iyi anlaşılabilir. Başgöz'e göre bir kültürün popüler olmasının ölçütlerinden birisi olan 'kentlilik' özelliği, kentte üretilen her ürünün popüler kültür olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmez. Başgöz, kentte üretilmesine karşın sadece belli bir gruba özgü olan, örneğin 'taşıt yazıları' gibi ürünleri, popüler kültür, halk kültürü, kitle kültürü ve yüksek kültür ürünleri kategorisine sokmaz. Kentte yaratılmasına karşın sadece 'şoför bir azınlığın kültürü' olması (Başgöz, 2005:61) taşıt yazılarının popüler kültür ürünü olarak değerlendirilmesine engeldir. Sadece belli bir gruba hitap eden, bu grubun dışındakilerin yararlanmadığı bir ürünü popüler kültür olarak değerlendirmek mümkün değildir. Taşıt yazıları örneğinden gidilirse, bu ürünler kültür endüstrisi tarafından üretilip dağıtılmadığı için kitle kültürü, kırdan üretilmediği için halk kültürü olarak değerlendirilemez. Başgöz'ün yorumu, taşıt yazılarının ancak 'taşıt folkloru' veya 'şoförün folkloru' olarak nitelenebileceğidir (Başgöz, 2005:63).

Âşık tarzı ise kentte üretilmiş ve daha sonra kıra yayılmış bir kültür olduğu için halk kültürü ürünü olarak değerlendirilemez. Ancak kentte üretilmesine karşın, Köprülünün de belirttiği gibi sınırlı bir 'zümre edebiyatı değil', değişik 'zümreler' arasında 'ortak' bir edebiyat görünümündeydi (Köprülü, 1990:174). Âşık tarzı, yalnızca toplumsal bir sınıfa veya bir dini gruba ait özel bir 'zümre edebiyatı' değildi. Bu tarz, hayat ve geçim şartları birbirinden farklı değişik çevrelere, gruplara, değişik tarikat ve meslek üyelerine, fikir ve zevk sevi-

yeleri birbirinden çok farklı insanlara hitap eden, ‘muhtelif zümreler arasında müşterek’ bir üründü (Köprülü, 1990:75).

Köprülü’nün analizi, âşık tarzının popüler kültürün tanımındaki pek çok unsuru içerdiğini gösterir: şehrin ürünüdür, tüketici kitleleri her sınıftan kimseleri içerir, tüketildiği yerler sıradan insanın kullandığı kahvehaneler olabildiği gibi, aynı zamanda örneğin büyüklerin ve zenginlerin saray ve konakları da olabilir. Bu ürün, müzikal ve edebi pek çok unsurun bileşiminden oluşur (Köprülü, 1990:164). Dolayısıyla âşık tarzı, tıpkı pek çok müzik formunun içiçe geçtiği, güftenin müphemliği ve gerilimi barındırdığı arabesk gibi, aslında ‘melez’ bir üründür. Buna karşın, ortaya çıkan ürün artık kendisine ait özelliklere sahiptir, melez olması sürecinde yararlandığı kültürlerden farklıdır.

Köprülü’ye göre, âşık tarzında, eski halk edebiyatı, tekke edebiyatı ve klasik edebiyat unsurları iç içe geçmiştir (Köprülü, 1990:164-174). Örneğin 13 ve 16. yüzyıllar arasındaki tasavvuf tarikatlarındaki ‘popüler’ içerikli Türk edebiyatı âşık tarzına geçmiştir (Köprülü, 1990:166). 16. yüzyıldan itibaren ‘ozan’ sıfatının yerine geçen ve sazşairleri için kullanılan ‘âşık’ sözcüğü bile tekke edebiyatının tesiri altında oluşmuştur. Bu tarzda yetişen sazşairleri, ozan sıfatını kabul etmemişlerdir (Köprülü, 1990:169).

Âşıklar mutlaka bir tarikata üye olmuşlardır (Köprülü, 1990:169). Her tarikat mensubu ‘kendi mesleklerinin propagandasını mümkün olduğu kadar geniş’ ölçüde yaymak için “imkân derecesinde sade bir dille ve halk edebiyatı’ geleneklerine uygun eserler yazmışlardır. Her tarikatın bu şekilde yarattıkları ürünler, tarikatların kendileri için ‘birer propaganda vasıtası’ olmuştur. Buna karşın ister ortodoks, ister heterodoks olsun

bütün tarikatlar bir takım ortak geleneklere ve anlayışlara sahip çıkmışlardır. Bu ortak gelenek ve anlayışlar ise şehirlerden köylere ve aşiretlere kadar “memleketin bütün çevrelerinde her türlü tasavvuf propagandalarını kolaylıkla karşılayacak psikolojik bir vaziyet” yaratmıştır. ‘Bütün bu âmillerin tesiri altında’ ‘tekke edebiyatının’ ‘popüler mahsulleri’ ‘muhtelif halk tabakaları arasında’ yayılmıştır (Köprülü, 1990:168).

Âşık tarzı hiçbir zaman yöneticilerin kültüründen, hatta doğrudan yöneticilerin denetiminden tam anlamıyla azade olmamıştır. Şehir ve kasabalardaki bu âşıklar ‘Hükümetin kontrolü altında’ düzenli bir örgüte sahiptirler (Köprülü, 1990:158). Âşıklar Bektaşî tekkeleri yanı sıra “büyüklerin ve zenginlerin konaklarında misafir olurlardı” (Köprülü, 1990:158-159). Yüksek sınıfın tükettiği klasik edebiyat unsurları daha 13. ve 14.yüzyıllardan başlayarak Arap ve İran etkili eserler popüler niteliğiyle halka da hitap etmeye başlamıştır. Klasik ürünlerdeki ‘hâkim ideoloji’, âşık tarzını etkilemiştir (Köprülü, 1990:173).

Köprülü, âşıklar çalışmasında halkın ve aydınların âşıklara karşı düşünceleri yanında, âşıkların da kendi haklarındaki fikirlerini ele almıştır. Buna göre, âşıklar ‘yüksek sınıfa’ özgü şiirler yazan ‘kalem’ şairleri ve halk toplantılarında doğaçlama şiirler oluşturan ve bunları sazları ile çalıp söyleyen ‘meydan’ şairleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Köprülü, 1990:154). Meydan şairleri, doğaçlama şiir okumaları, saz çalabilmeleri ve bütün bu etkinlikleri kendilerine ‘hayran’ olan kalabalık dinleyici topluluklarının olduğu kahvehane, bozahane, mesire, panayır gibi yerlerde yapabilmeleri dolayısıyla kendilerini klasik şairlerden üstün görmektedirler (Köprülü, 1990:156). Buna karşın, özellikle 17. yüzyıldan başlayarak, meydan şairlerinin büyük şehirlerde yetişmiş klasik şairlere benzemeye çalışmaları ve yüksek

sınıfa özgü eserleri de öğrenmeye başlamaları sebebiyle iki grup arasındaki ayırım azalmıştır (Köprülü, 1990:156). Bu yüzyıldan itibaren aslında yabancı olmadıkları ve ‘yapmacıklıkla karışık bir hayranlık besledikleri’ klasik şiir, şehir ve kasabalardaki âşıklar üzerindeki etkisini büsbütün artırmıştır (Köprülü, 1990:159). Âşıklar, bir öğrenim görmemekle birlikte şehir hayatının kültür havası içinde, yeteneklerine, klasik şiire, musikiye, tasavvuf felsefesine, İslam tarihine, evliya menkıbelerine, İran ve Türk edebiyatında çok kullanılan mitolojik motiflere ait birçok bilgi edinmişlerdir (Köprülü, 1990:159).

Âşıklar, şehirlerden zaman zaman diğer yerleşim yerlerine, köylere giderlerdi (Köprülü, 1990:158-159). Köy ve aşiret çevrelerindeki âşıklar halk kültürünü daha fazla temsil etmekteydiler. Bu âşıklar klasik şiirin etkisinden uzak kalmışlardır. Ancak Köprülü yine de farkın fazla abartılmamasını, köylerdeki şairler ile şehir ve kasabalardaki şairleri birbirine yaklaştıran bazı ortak noktalar olduğunu vurgular. Herşeyden önce köy, hiçbir zaman şehir ve kasabalardan tamamen ayrı bir yaşama sahip değildir. Aşiretler de yaylak ve kışlak bölgelerde bulunan ‘şehirlerin tesirinden uzak kalamazlar.’ Ekonomik zorunluluklardan kaynaklanan bu ilişkiler zaman içinde ‘maddî ve mânevi kültür’ üzerinde etki yapar. Yine, köyde yetişen şair, şehirlerdeki âşıkları kendisine örnek almaktan geri kalmaz. Bu, tüm ulusların edebiyat tarihleri için geçerlidir (Köprülü, 1990:160). Şehirli ve köylü âşıkların karşılıklı seyahatleri, onların etkileşimlerini kolaylaştırmıştır (Köprülü, 1990:161). Yine, Bektaşilik gibi heterodoks tarikatlardaki kültür, her çevrede aynı olduğu için, buralarda yetişen âşıklar aynı kültür ikliminden beslenirler (Köprülü, 1990:161). Bütün bu nedenlerle köy ve şehirlerdeki

saz şairleri arasındaki ayrımlar derinleşmemiştir (Köprülü, 1990:161).

Âşık tarzı, halk kültürü ile yüksek kültür arasında bir tür ara kategoriye işaret etmektedir. Asıl gelişimini “büyük şehir ve kasabaların küçük burjuvazi denilen orta sınıfı arasında göstermekle beraber, köylere ve aşiretler arasına kadar” yayılan âşık tarzını esas olarak ‘halk edebiyatı’ ve ‘yüksek sınıfa’ özgü “klasik edebiyat arasında” bir yere konumlandırmak gerekmektedir (Köprülü, 1990:175). Yöneticilerin kültürü âşık tarzını etkilemiştir. Âşık tarzının etkilendiği diğer kaynaklar *kırın* kültürü, yani halk kültürü ile tekke kültürüdür. Böylece ortaya, halk kültürü, tekke kültürü ve klasik kültürün *karmasından* oluşan, ancak *onlardan farklı* yeni bir ürün ortaya çıkmıştır. Âşık tarzı, bu nedenle 16. yüzyıldan başlayarak Cumhuriyetin ilk yıllarında hatta 1960’larda bile varlığını devam ettiren bir popüler kültürdür. Yani Meral Özbek’in arabeskle birlikte Türkiye’de ilk popüler kültürün görüldüğünü ileri sürdüğü 1960’larda, 16. yüzyılda doğan âşık tarzı gibi bir popüler kültür ürünü gelişmesini tamamlamış ve artık yaşamının sonlarına yaklaşmıştı.

Tıpkı âşık tarzı gibi, *meddah performansları* da şehir kültürüdür. 14. yüzyılda halk kitaplarını sesli okuyan ve meddahları önceleyen kişilere *kıssahan* denilmiştir. Bunlar sadece halka kitap okumakla meşgul olmamışlar, aynı zamanda tıpkı ozanlar gibi sarayda gösterim icra etmişlerdir. Kıssahanlar 15. yüzyılda *meddah* ismini almış ve özellikle 17. yüzyıldan itibaren bu tabirle anılmışlardır. 17. yüzyılda ‘güzidelere mahsus san’atlı bir klâsik edebiyat’ ortaya çıktıktan sonra, ‘halka âit olan her şey gibi’, ‘meddah-kıssahanlık’ da hor görülmeğe, ayıplanmaya ve ‘şairler arasında bu tarz şeyler yazanlarla eğlenilmeye’ başlanmıştır (Köprülü, 1986d:373-4).

15. yüzyıldan başlayarak, her tarafta görülmeye başlayan ve büyük şehir ve kasabalarda halk hikâyeciliğini temsil eden meddah-kıssahanlar klasik bir öğrenim hayatından geçmemişlerdir. Aldıkları eğitim azdır. Ancak özellikle saraylarda görev alanların eğitim düzeyleri daha yüksektir (Köprülü, 1986bd:374).

16. yüzyılın sonlarına doğru kahvehanelerin çoğalmasıyla birlikte meddahlar, gösterim sanatçıları sıfatlarıyla bu mekânların değişmez müdavimleri arasına girmişlerdir (Köprülü, 1986:379-80). Kahvehanelerle birlikte meddahlar, sadece saraylarda değil, ‘halkın her sınıfı arasında büyük bir rağbete’ kavuşmuşlardır (Köprülü, 1986d:383). Evliya Çelebi’nin Bursa, Erzurum ve Malatya’daki kahvehanelerle ilgili anlatımları ‘heteropya’nın kahvehanelerin ayrılmaz bir olgusu olduğunu gösterir. Örneğin Erzurum’daki bir kahvehanenin bir köşesinde sohbetler olurken, diğer köşelerinde âşıklar saz çalarlar, meddahlar hikayeler anlatırlar, müdavimler ise anlatılan hikayeleri ve çalınan sazı dinlerler (Köprülü, 1986d:382).

Meddahların anlattığı hikâyelerin konularına bakıldığında, tutucu unsurlarla, gündelik hayatın seküler yönlerinin içiçe geçtiği görülür. Kara ve deniz savaşlarına, “kadın fitnelerine, cadılara, cinlere, tılsımlara” dair küçük hikâyeler anlatılmıştır (Köprülü, 1986:399). Cin, tılsım, cadı gibi irrasyonel öğelerin yanı sıra, savaş ve fitne gibi daha gerçekçi öğelerin bir arada bulunması, popüler kültürün özelliklerinden olan tutucu unsurlarla, gündelik hayata ait daha realist unsurların iç içe geçtiği örneklerin, meddah hikâyelerinde de bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Yine hikâyelerde Arap ve Acem kaynaklarından alınmış hikâyeler (seçkin kültür) yanında, Anadolu ve Rumeli hayatının “halk hayatını bütün samimiyeti, bütün kostümleri ve dekorları ile” yaşatan hikâyeler anlatılmıştır (Köprülü,

1986d:390). “Meyhane ve gezinti alemleri, baskın sahneleri, kervan hayatı, gemi yolculuğu” (Köprülü, 1986d:390), özetle hikâyenin anlatıldığı dönemin “her köşesi bu hikâyelerde canlı bir surette” gözükmekteydi (Köprülü, 1986d:391). Meddah hikâyelerinde günlük olaylar, realist bir tarzda dramatize edilmekteydi (Köprülü, 1986d:368, dipnot).

Meddahlığın iktidarın kodlarını kırdığının bir göstergesi ‘müstehcenliğidir’ (Köprülü, 1986d:368, dipnot). Müstehcenlik, meddahlığın hâkim ideolojiyle örtüşmeyen yönleri olduğunun bir kanıtıdır aynı zamanda. Özdemir Nutku, özgün basımı 1977’de yapılan *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri* (1997) adlı çalışmasında müstehcenliğin meddah hikâyelerinde hangi boyutta yer alabildiğine ilişkin örnekler vermiştir. Hatta siyasal iktidarlar zaman zaman müstehcen içerikli meddah gösterimlerini gerekçe göstererek bunları yasaklamıştır.

Köprülü, meddahlığın realist bir dramatizasyon olması, günlük gerçeklerin meddahın ve izleyicinin karşılıklı etkileşimleriyle icra edilmesi gibi pek çok özelliğini Nutku’dan çok önceleri, 1925’te ortaya koymuştur. Köprülü’nün ayrıntılarını ortaya koymadığı meddahlığın siyasal eleştiri barındıran özelliği, daha sonraları Pertev Naili Boratav, İlhan Başgöz ve Metin And gibi halkbilimcilerin eserlerinde ve içlerinde sosyoloji, tarih ve iletişim gibi disiplinlerden gelen araştırmacıların son yıllarda ürettikleri çalışmalarda yeterince aydınlatılmıştır. Üretilen bu çalışmalarda ortaya konulduğu üzere, meddahlığın siyaseti ve cinselliği barındıran eleştirel özelliği, siyasal iktidarın meddah gösterimlerini saraya alarak kendi bünyesine katma, halk arasındaki meddah gösterimlerini zaman zaman askıya alma, gösterimde bulunanları cezalandırma gibi stratejileriyle etkisiz kılınmaya çalışılmıştır. Siyasal iktidar, meddahlığın kendi ta-

h mm l sınırlarını ve hâkim kodlarını aşındırmaya başladığını sezdiğinde onu yasaklamaktan çekinmemiştir. Bunun anlamı, tıpkı  şık tarzı gibi meddah gösterimlerinin de iktidarın tamamen uzağında, onun kültürel ve siyasal kodlarının tamamen dışında kalmadığıdır.

Kaybolmakta Olan Bir Kültürü Diriltmek Mümkün müdür?

Köprülü'ye göre saz şairleri geleneği 19. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu içindeki toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişmeler nedeniyle yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Saz şairlerinin 19. yüzyıl sonlarından başlayarak etki ve önemlerini kaybetmeleri, bu tarihten itibaren Batı “emperyalizminin siy s  ve iktis d  tazyiki altında maddî ve m nev  müesseseleri bozulmaya” başlayan ve yeni bir hayat şekli arayan Osmanlı toplumuna ayak uyduramamalarıyla ilgilidir. Ortaçağ gelenekleriyle yaşayan saz şairlerinin artık bu koşullarda varlıklarını sürdürebilmeleri mümkün değildir. Bu zümrenin durumu, II. Meşrutiyet ve özellikle Cumhuriyet rejiminden sonra pek çok neden dolayısıyla giderek sarsılmıştır. Bu dönemlerde gerçekleştirilen ‘maddî ve mânevi alandaki’ devrimler, ‘bu zümreyi yaşatan’ toplumsal şartları temelinden sarsmıştır. Yine, Tanzimat’tan beri merkezden çevreye doğru genişleyen yeni ideolojiler, okul ve gazete ve özellikle son yıllarda sinema ve radyo gibi araçlar eskiye ait olan yaşam görüşünü giderek değiştirmeye başlamıştır. Bunların yanı sıra, ülke içindeki ulaşım yollarının ve araçlarının giderek gelişmesi ve bazı merkezlerde ‘devlet kapitalizmine dayanan büyük sanayileşme faaliyetinin’ güçlenmesi, medrese ve tekke gibi ‘Ortaçağ’ kurumlarının kaldırılması ve “halk terbiyesine” gittikçe daha önem verilmesi, Türkiye’nin her yerinde yeni bir hayat görüşünün ve yeni toplumsal düzenin

kurulmak üzere olduğunu kesin bir şekilde göstermektedir (Köprülü, 1990:151). Böylece toplumsal bünyedeki bu derin değişimler karşısında ‘Ortaçağ Osmanlı esnaf teşkilatı kadrosu içinde’ özel bir ‘sınıf teşkil eden’ ve kendisine özgü ‘ideolojik ve edebî’ gelenekleri ‘saklayan’ âşıklar zümresi artık yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır (Köprülü, 1990:151).

Ancak toplumsal değişimin yansımaları bütün yerleşim alanlarında aynı derecede hissedilmemiştir. Büyük yerleşim yerlerinden uzak yerlerdeki toplumsal ve iktisadi koşullar fazla değişmediği için saz şairleri buralardaki mevcudiyetlerini halen (1962) devam ettirmektedirler:

Âşıklar, ancak, memleketin daha içerilerinde, henüz Ortaçağ hayat şartlarını saklayan küçük merkezlerde, ölmüş bir mâzinin kalıntıları halinde yaşamak idiler. Medrese ve tekkenin devam ettirdiği İslâm kültürü XIX. Asırdan kalan Âşıkların yaşatmağa çalıştığı edebî an’ane bu zümrenin büsbütün ortadan kalkmasına mani oluyordu. Lâkin Cumhuriyet devrinin büyük inkılâplarından sonra, bu yeni hayat şartları içinde, Ortaçağ yâdigârı olan zümrenin ve Âşık tarzı dediğimiz –belli kaidelere ve mefhumlara bağlanmış, kendi nev’i içinde âdeta klasik bir mâhiyet almış- şiir nev’inin o şekilde devamına artık imkân kalmamıştır. Esasen her san’at şeklinin, maddî ve mânevi muayyen içtimâî âmiller te’siriyle vücûde geldiğini ve hayatının, o şartların devamına bağlı olduğunu düşünürsek, bunu daha iyi anlarız; benzer şartlar altında aynı hâdiseye başka edebiyatlarda da tesâdüf edildiğini söyleyebiliriz. (Köprülü, 1990:151-152).

Tanzimat’tan sonraki toplumsal ve ekonomik değişimler ile birlikte Köprülü’nün deyimiyle ‘soysuzlaşmağa’ başlayan bir üründür âşık tarzı (Köprülü, 1990:176). 1960’lerden sonra bir popüler kültür ürünü olan arabeske yönelik değerlendirmelerde

sık sık ifade edilen ‘yoz’ nitelemesinin âşık tarzının belli bir tarihten sonraki biçimini göstermek üzere de olsa, Köprülü tarafından daha önce yapılması ilginçtir.

Toplumsal ve ekonomik değişikliklerin olduğu bir süreçte eski özelliklerini kaybeden bir ürünü canlandırma çabalarının bir sonuç vermediği, âşık tarzında Abdülaziz zamanındaki girişimlerin etkisizliğinden anlaşılmaktadır. Değişen toplumsal ve ekonomik zorunluluklar, Köprülü’nün deyiimiyle “ölüme mahkum olan eski ideolojinin ve onun yarattığı eski san’at şekillerinin dirilmesine” olanak vermez (Köprülü, 1976:176). Sonuçta büyük merkezlerde âşık kahvehanelerinin yerini tutmaya başlayan semai kahvehaneleri, “esasen bozulmuş, soysuzlaşmış ve eski müşterek mâhiyetini kaybederek, dar bir zümre edebiyatı karakterini almağa yüz tutmuş olan” âşık tarzının ‘mukadder âkıbetine’ engel olamazdı (Köprülü, 1990:176). Nihayet âşık tarzının üç buçuk asır süren ömrü, Osmanlı İmparatorluğu’nun diğer kurumları gibi bitti (Köprülü, 1990:176).

Köprülü’nün bu değerlendirmesinde üç noktanın altı çizilebilir. Birincisi, bir kültür ürününün ancak o ürünün varlığını sürdürmesine olanak veren koşullar ortadan kalktığında izlerinin kaybolabileceğidir. Bu süreçte, izleri kaybolan kültürü var eden toplumsal ve ekonomik değişikliklerin olduğu kadar, üstyapısal devrimlerin de payı vardır. Kültür, altyapısal ve üstyapısal değişikliklerin bileşenleri sonucunda değişim geçirmekte veya âşık tarzında olduğu gibi ortadan kalkabilmektedir.

Köprülü’nün açıklamalarında altı çizilebilecek ikinci nokta eski yapıyı yansıtan ürünleri tekrar canlandırmanın boşuna olacağı, hiçbir sonuç vermeyeceğidir. Kaybolmakta olan veya kaybolan kültürü tekrar canlandırmaya dair girişimlerin etkisizliği-

ne dair Türkiye'nin yakın tarihindeki örnekler Köprülü'yü haklı çıkarmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında siyasal ve ideolojik nedenlerle karagözün ve ortaoyununun diriltilmesi çabalarının başarısızlığı Köprülü'nün saptamalarının yerinde olduğunu gösteren örnekler arasında sayılabilir.

Vurgulanabilecek üçüncü nokta, âşık tarzının popüler bir kültür olmaktan 'dar bir zümre'nin ürünü olmaya yönelik bir süreç izlemesidir. Önce şehirlerde ve kasabalarda üretilen, sonra köylere kadar yayılan ve en sonunda tekrar şehirlerde 'dar bir zümre' ürünü haline gelme sürecidir bu. Sürecin son halkasında âşık tarzını artık bir 'popüler kültür' ürünü değil 'âşık folkloru' adı altında folklorik bir ürün olarak nitelemek daha yerindedir. Tıpkı 'taşıt yazılarının' sadece şoförlere ait bir ürün olması gibi, âşık tarzı ürünleri de geniş kesimlere hitap etmekten ziyade, son âşıkların kendilerine hitap eden, kendilerine özgü ürünler haline gelecektir. Âşık tarzı, artık bir tarz olmaktan çıkacak, kendi kendisini tekrarlayan, geçmişte kalan ilişkileri yeniden üreten ve toplumsal değişikliklere göre evrime uğrayamayan bir ürün olacaktır. Olağanüstü toplumsal, iktisadi ve üstyapısal alandaki gelişmeler, artık bu tarzın kendisini yenileyebilmesinin çok ötesinde bir boyutta ve hızda olduğu için, âşık tarzı bu kapsamlı ve hızlı değişikliklere ayak uyduramayacaktır. Âşık tarzının 16. yüzyılla birlikte başlayan, genişleyen ve sonra daralan macerası, 20. yüzyıl başlarına geldiğinde nihai sona yaklaşacaktır. Kaçınılmaz son, âşık tarzının ölümüdür.

Ama âşık tarzı ve meddah gösterimleri gibi ürünler ortadan kalksa bile, bunlar Osmanlı toplumunun 'zevkleri(ni), heyecanları(nı), ihtirasları(nı), düşünceleri(ni)' taşıdıkları için, kültür tarihi ve sosyoloji açısından tarihsel belge özelliklerine sahiptirler (Köprülü, 1990:178).

Sonuç

Fuat Köprülü'nün kültüre bakışı seçkinci değildir. Köprülü, çalışmalarının genelinde, toplumsal, ekonomik, kısaca yaşam koşulları birbirlerinden farklı toplumsal kesimlerin farklı estetik zevklere sahip olmasının doğal olduğunu belirtir. Köprülü'ye göre halk kültürü, özellikle köylülerin estetik zevklerine hitap ederken, popüler olan âşık tarzı, meddah hikâyeleri, karagöz asıl olarak orta ve düşük sınıf kentlinin, zaman zaman da yüksek sınıfın estetik ihtiyaçlarına yanıt verir.

Klasik kültürel ürünlere yani yüksek sınıfın tükettiği kültüre yüksek sınıf dışında başka toplumsal kesimlerin erişebilmesi ancak bu kültürün popüler hale getirilmesiyle mümkündür. Popülerleşme ise klasik ürünlerle yetişmiş, ya da halk kültürü ve seçkin kültürün ikisini de kendisinde birleştirmiş kimselerin klasik ürünleri geniş halk kesimlerine yaymaları yoluyla olmaktadır. Bu çabalar, tekke ve tarikatlar ile siyasal iktidar katında farklı nedenlerden kaynaklanabilir. Tekke ve tarikatlar kendi kurumsal örgütlenmelerine ve daha geniş bağlamda İslam inancına yandaş sağlamak için yüksek kültür ürünlerini halkın düzeyine indirme (popüleleştirme) yoluna gitmişlerdir. Fuat Köprülü'nün de vurguladığına göre bunları 'propaganda' yönelimli girişimler olarak nitelemek mümkündür. Burada ayırt edilmesi gereken nokta, tekke ve tarikatların kendi içlerindeki ideolojik bölünmelerin popülerleşme faaliyetlerine yansımasıdır. Örneğin siyasal iktidarın ideolojisine daha yakın duran ortodoks tekke ve tarikatlardan farklı bir patika izleyen heterodoks tarikatlar, halk kültürüne yakın ve klasik kültürden daha az beslenen bir popülerleşme etkinliği içinde yer almışlardır. Buna karşın Mevlevilik örneğinde olduğu gibi daha ortodoks olan tarikatlar, İran ve Arap kültürüne ait ürünlerden daha fazla etkilenmişler, bu ne-

denle heterodoks tarikatlarda üretilenlerde olduğu kadar çok popüler eserler üretmemişler, ya da klasik eserlerin hepsini halkın düzeyine indirecek bir anlayış geliştirmemişlerdir. Köprülü'nün de vurguladığı gibi Mevlana bile halk dilindeki yazıma 'ara sıra' başvurmuştur.

Köprülü'nün açıklamalarından âşık tarzının ve meddah performanslarının kentlerde oluşan ve oralardan köylere yayılan popüler kültür oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu kültür, toplum içerisinde sadece belli sınıfların değil, her kesimden insanın tükettiği bir kültürdür.

Fuat Köprülü'nün tarihsel analizlerinden Osmanlı-Türk toplumunda kültürel ayrımların sabit bir kategori olmadığı anlaşılmaktadır. Üst ve alt sınıflar arasındaki kültür ayrımlarının asıl başlangıcı İslamiyet'in kabulüyle birlikte yönetici sınıfların Arap-Acem kültüründen etkilenmeleriyle başlamıştır. Bu süreçte işbölümünün gelişmesi kültürel bölünmeyi artırmıştır. Buna karşın kültür uçurumlarının en zirvede olduğu dönemlerde dahi, aradaki bağlantıları kuran mekânizmalar hep varolmuştur. Sıradan insanın kültürüyle, egemen kesimin kültürü arasında *tampon işlevi gören bu bağlantılar*, iki kültürün mutlak bağımsız, birbirinden kopuk iki ayrı kategori halinde varlıklarını sürdürmelerine engel olmuştur.

Bu mekânizmalar nelerdir? Köprülü'nün eserleri değerlendirildiğinde bunları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri esneten en önemli mekânizmalarından birisi her iki kesimin tükettiği *popüler kültürdür*. Âşık tarzı, meddahlık, karagözlük gibi halkın estetik ihtiyaçlarını karşılayan ürünler, zaman zaman yöneticiler tarafından kendi mekânlarına da alınmıştır. Diğer yandan belirli

saray ahalisi dışında, bürokrat kesimin bir kısmı popüler kültürün üretildiği ve yeniden üretildiği mekânlara gitmişler, halk arasına karışmışlar ve böylece popüler kültürle karşılaşmışlardır. Memurlar ve seçkin ahalinin daha sıradan insanlarla heteropya mekânlarında buluşmaları, popüler kültürle karşılaşmaları, halk ile seçkin sınıf arasındaki bağlantı kuran bir başka mekânizma olarak *popüler kültür mekânlarını* öne çıkarmaktadır. Üçüncü mekânizma, yönetici tabakayla geniş kesimler arasında tampon işleve sahip *tekke ve tarikatlar*dır. Tekke ve tarikatlar, popüler kültürü toplum katmanlarına yayan halk âşıkları ve ozanlar gibi grupların bağlı oldukları kurumlardır. Dolayısıyla bu gruplar ne kadar ortodoks veya heterodoks özelliklere sahip olsa da, aynı kültürden (tekke ve tarikat kültüründen) beslenmeleri dolayısıyla seçkinlere ve geniş toplumsal kesimlere ‘aynı’ veya ‘benzer’ kültürü iletmişlerdir. Kültürün yayıldığı mekânlar çeşitli ve farklı olsa da, o mekânlarda kültürü yayanlar tekke ve tarikat kültürünü almış kolektif belleğin taşıyıcılarıdır. Dördüncü bir mekânizma ise sufilerdir. Sufiler, yüksek kültürü, halk kültürünü ve tekke-tarikat kültürünü bilmeleri dolayısıyla popülerleşme faaliyetlerine katkı yapmışlardır. En önemli etkileri, yüksek kültürün halk kültürü düzeyine indirilmesi çabalarında yatar. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın bir romanında ‘karagözleştirme’ olarak adlandırdığı bu indirme faaliyeti (Tanpınar, 2000:130) yüksek kültürün ürünü olan eserlerin, halkın rağbet ettiği halk kitapları formatında yeniden yazılması gayretlerini içermiştir. Dil, anlatım, popüler bir düzeye indirilmiştir. Bu görüş, Sabri Ülgener’in çalışmalarında da benimsenmiştir. Ülgener’in bu bağlamda yaptığı atıflarda Fuat Köprülü’nün çalışmalarının bulunması bu yorumu destekler niteliktedir (Ülgener’in bu konudaki görüşleri için bkz. Öztürk, 2006b:98-101).

Köprülü incelediği halk kültürü ve popüler kültür öğelerinin bir dönemin tarihsel koşullarında ortaya çıkmış, bazıları yok olmuş, bazıları yok olmakta olan ürünler olduğunu, bunları diriltmenin boş bir çaba olduğunu savunmuştur. Toplumsal, ekonomik dinamiklerin değişmesi, ulaşımın ve iletişimin etkileri, nihayet üst yapısal devrimler bazı kır ve kent kültürü ürünlerini yok etmiş ve etmektedir. Gelişimin bu yönde olması doğaldır, yapılması gereken sadece birer tarihsel belge veya müzeliğe haline gelen bu ürünlerin tamamen kayboluşlarının önüne geçmektir. Köprülü'ye göre en azından araştırma amaçlı olarak bu ürünler derlenmeli, araştırmacıların istifadesine sunulmalıdır.

KAYNAKÇA

- And, Metin (1963-64). *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Forum Yayınları, Ankara.
- And, Metin (1964). "Karagöz Bir Siyasal Taşlamaydı da", *Forum*, S. 214, s. 15-18.
- And, Metin (1969). *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, İnkılap, İstanbul.
- Bahtin, Mihail (2005). *Rabelias ve Dünyası*, Çev. Çiçek Öztekin, Ayrıntı, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (1975). "The Tale Singer and His Audience", in *Folklore: Performance and Communication*, Dan Ben-Amos ve Keneth S. Goldstein (edt.), The Hauge, Mauton, ss. 143-204.
- Başgöz, İlhan (1986). *Folklor Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (2005). "Ömür Biter Yol Bitmez": Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları", *Türk(İye) Kültürleri* içinde, Gönül Pultar ve Tahire Erman (Der.), Tetragon, Ankara, s. 39-64.
- Belge, Murat (1983). "İşçi Sanatı Üzerine", *Tarihten Güncelliğe* içinde, Alan Yayıncılık, s. 129-133.

- Belge, Murat (2003a). “Sanayi Devrimi ve Popüler Kültür”, Milliyet, *Popüler Kültür Eki*, Eylül.
- Belge, Murat (2003b). “Artık Her Şey Pop”, Milliyet, *Popüler Kültür Eki*, Ekim.
- Bennett, Tony (1999). “Popüler ve Popüler Kültür Politikası”, Çev. Taşkın Kızılok, *Popüler Kültür ve İktidar* içinde, Der. Nazife Güngör, Vadi, İstanbul, s. 53-72.
- Berktaş, Halil (1983). *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak, İstanbul.
- Bigsby, C.W.E (1999). “Popüler Kültür Politikaları”, Çev. Serdar Öztürk, *Popüler Kültür ve İktidar* içinde, Der. Nazife Güngör, Vadi, İstanbul, s. 73-96.
- Boratav, Pertev Naili (1931).. *Köroğlu Destanı*, Evkaf Matbaası, İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili (1943). *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Maarif Matbaası, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Folkloru*, C. 1., Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili (1982). *Folklor ve Edebiyat*, C.1, Adam Yay., İstanbul.
- Burke, Peter (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, Çev. Göktuğ Aksan, İmge, Ankara.
- Burke, Peter (1999). “Popüler Kültür Tarihine Dolaylı Yaklaşımlar”, *Popüler Kültür ve İktidar* içinde, der. Nazife Güngör, Vadi, İstanbul, s. 201-220.
- Duby ve Aries (2006). *Özel Hayatın Tarihi*, C. 1 ve 2, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi, İstanbul.
- Elias, Norbert (2000). *Uygarlık Süreci*, C.1 ve 2, Çev. Ender Ateşman, İletişim, İstanbul.
- Erdoğan, İrfan ve Alemdar Korkmaz (2005) *Popüler Kültür ve İletişim*, Geliştirilmiş İkinci Basım, Erk, Ankara.
- Erdoğan, Necmi (2000). “Salı Toplantıları: Kültürel Çalışmalar ve Popüler Kültür”, *İletişim* (G.Ü. İletişim Fakültesi), S. 5, 2000, ss. 151-67.
- Fiske, John (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara.

- Foucault, Michel (1986). "Of Other Spaces", *Diacritics*, Spring: 22-7.
- Gans, Herbert J. (2005). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, Çev. Emine Onaran İncirlioğlu, Yapı Kredi, İstanbul.
- Geuss, Raymond (2007). *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, Çev. Gülayşe Koçak, YKY, İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2005). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, Beşinci Basım, İletişim, İstanbul.
- Headrick, Daniel R. (2002). *Enformasyon Çağı: Akıl ve Devrim Çağında Bilgi Teknolojileri 1700-1850*, Çev. Zülal Kılıç, Kitap, İstanbul.
- Işık, Caner ve Erol, Nuran (2002). *Arabeskin Anlam Dünyası: Müslüm Gürses Örneği*, Bağlam, İstanbul.
- Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul.
- Kafadar, Cemal (1995). *Between Two Worlds*, University of California Press.
- Köprülü, M. Fuad (1972). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Atay Kültür Yayınları, Ankara. [Özgün Basım, 1931].
- Köprülü, M. Fuad (1986a). *Türk Edebiyat Tarihi*, Ötüken, Üçüncü Basım, İstanbul. [Özgün Basım, 1926].
- Köprülü, M. Fuad (1986b). "Sazşâirleri: Dün ve Bugün", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 165-193. [Özgün Basım, 1962].
- Köprülü, M. Fuad (1986c). "Türk Edebiyatı'nda 'Âşık Tarzı'nın Menşeyi ve Tekâmülü", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 195-238. [Özgün Basım, 1915].
- Köprülü, M. Fuad (1986ç). "Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 3-37. [Özgün Basım, 1923].
- Köprülü, M. Fuad (1986d). "Türkler'de Halk Hikâyeciliğine Âit Maddeler: Meddahlar", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 361-412. [Özgün Basım, 1925].

- Köprülü, M. Fuad (1986e). “Türk Edebiyatı’nın Menşesi”, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 49-130. [Özgün Basım, 1915].
- Köprülü, M. Fuad (1986f). “XVI. Asırlarda Türk Şâirleri”, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İkinci Basım, Ankara, s. 157-164. [Özgün Basım, 1930].
- Köprülü, Fuad (1990). “Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşesi ve Tekamülü”, *Köprülü’den Seçmeler* içinde, Der. Orhan F. Köprülü, Meb Yayınları, İstanbul, s. 150-179.
- Lowenthal, Leo (1961). *Literature, Popular Culture and Society*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Mosco, Vincent (1996). *The Political Economy of Communication*. Sage, London.
- Nutku, Özdemir (1997). *Meddahlık ve Meddah Hikayeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara.
- Oskay, Ünsal (1983). “Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine”, *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* içinde, der. Korkmaz Alemdar ve Raşit Kaya, Savaş Yayınları, Ankara, s. 163-206.
- Oskay, Ünsal (2000). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri : Kuramsal Bir Yaklaşım*, Der Yayınları, İstanbul.
- Özbek, Meral (2000). “Çifte Devrim Döneminde Avrupa’da Uyarılık, Kültür ve Romantik Hareket”, *İletişim* (G.Ü. İletişim Fak.), S. 7, s. 141-171.
- Özbek, Meral (2002). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul.
- Özensel, Ertan (2007). “Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kültür”, *Kültür Sosyolojisi* içinde, (Ed.) Köksal Alver, Necmettin Doğan, Hece, Ankara, s. 207-223.
- Öztürk, Serdar (2006a). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Halk Kitaplarını Modernleştirme Çabaları”, *Kebikeç*, S. 21, s. 45-72.
- Öztürk, Serdar (2006b). “Bir ‘İktisatçı’nın Türk İletişim Araştırmalarına Katkıları: Sabri Ülgener Üzerine Notlar”, *Ekonomik Yaklaşım*, C. 17, S. 58, s. 89-113.

- Öztürk, Serdar (2006c). “Pertev Naili Boratav'ı İletişim Bilimi Açısından Okumak”, *Akdeniz İletişim*, 2006/4, s. 123-161
- Öztürk, Serdar (2006d). “Pertev Naili Boratav'ın İletişim Tarihine Katkıları”, *Milli Folklor*, C.9, S.70, 2006, s. 22-37.
- Schroeder, Fred E.H. (1977). “The Discovery of Popular Culture Before Printing”, *Journal of Popular Culture*, XI:3, s. 629-38.
- Stokes, Martin (1998). *Türkiye’de Arabesk Olayı*, İletişim, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000a). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah, Yedinci Basım, İstanbul.
- Tellan, Derya ve Tellan, Tolga (2003). “Türkiye’deki Popüler Kültür Çalışmaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Kilad* (Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi), S.3, s. 77-84.
- Thompson, John B. (1995). *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Polity Press, Cambridge and Oxford.
- Tokgöz, Oya (2000). “Türkiye’de İletişim Araştırması: Nereden Nereye”, *Kültür ve İletişim*, 3(2), s. 11-30.
- Turan, Osman v.d. (1953). *Fuad Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006a). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006b). *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006c). *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Williams, Raymond (1983 [1958]). *Culture & Society: 1780-1950*, Columbia University Press, New York.

PERTEV NAILİ BORATAV'IN TÜRK İLETİŞİM TARİHİ ARAŞTIRMALARINA KATKILARI*

Giriş

Üzerinde tartışmalar olmakla birlikte bu çalışmada anlam üretimi, paylaşımı veya ileti alışverişi biçiminde tanımlanan iletişimin, tıpkı diğer sosyal gerçeklikler gibi, bir tarihi vardır. İnsanın doğayla ve insanla girdiği her ilişki özünde bir iletişimdir. İnsan ilk varolduğu andan itibaren doğayla ve insanla iletişime girmiştir. Bir taraftan duygularını, düşüncelerini ve tecrübelerini diğer insanlarla paylaşmış, diğer taraftan bunları kendisinden sonraki insanlara sözlü ve sözsüz olarak anlatma yolları geliştirmiştir. Bu açılardan ele alındığında insanın tarih boyunca ürettiği pek çok ilişki aynı zamanda iletişim tarihinin konusu içine girer.

İletişim tarihinin konusunun bu şekilde ortaya konulması, iletişim gibi bir sosyal gerçekliğin sadece kitle iletişim araçlarına sınırlanamayacağı, iletişimin sadece medyadan ibaret olmadığı anlamına gelir. İletişim tarihi yalnızca onu dolayımlayan araçların incelenmesiyle anlaşılabilir süreçlerin tarihinden ibaret değildir. Her şeyden önce kitle iletişim araçları son yüzyılların görüngüleridir. Bilindiği gibi Batı'da basımcılık teknolojisi on beşinci yüzyılın ortasında, gazete onyedinci yüzyılın başında, sinema on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, radyo ve televizyon ise yirminci yüzyılda ortaya çıkmış medyalar arasındadır. Sinema, radyo ve televizyon teknolojilerini saymazsak,

* *Milli Folklor* (S. 70, 2006, ss. 22-37).

Türkçe matbaacılık ve basının faaliyetleri Batı'dan yüzyıllar sonrasında başlamıştır. Matbaacılık ve basın Batı'daki örneklerinden iki yüzyılı geçkin bir sapmayla Türkiye'ye girmiştir. Dolayısıyla modern anlamdaki medya sonuçta insanlık tarihinin yaklaşık son beş yüzyıllık bir diliminin konusuna girmektedir. Bunun anlamı şudur: Şayet iletişim tarihi sadece kitle iletişim araçlarına odaklanırsa ve ondan ibaret sayılırsa bizim dünya iletişim tarihi açısından matbaacılığı bir dönüm noktası olarak almamız ve Batı'da 1450'den önceki iletişim tarihini büyük oranda göz ardı etmemiz gerekir. Veya Türkiye'deki iletişim tarihi araştırmalarında 1727'de ilk Türkçe basım yapan matbaanın kurulmasını bir başlangıç noktası olarak almak neredeyse bir zorunluluk haline gelir. Böylece iletilerin kitlesel yayılımına olanak veren araçlardan önce, insanların duygularını, bilgilerini, tecrübelerini nasıl ve hangi kanalları kullanarak paylaştığı konusu sadece modern kitle iletişim araçlarını anlamaya yardımcı olacak biçimde incelenir. Geleneksel iletişim yöntemleri bir taraftan modern medyayı anlamada araçsal bir düzeye indirgenirken diğer taraftan insanlık tarihinin uzak bir geçmişinde ortaya çıkıp ömürlerini tüketmiş olarak ele alınırlar.

Halkbilimin önemi bu noktada ortaya çıkar. Halkbilim, "belli bir ülkede yaşayan halka özgü kültür yaratmalarını, gelenekleri, ayrıntılarıyla ve derinliğine" inceler (Boratav, 1969:11). Konusuna giren masal, türkü, hikâye, destan, efsane gibi söz sanatı ürünlerinin çağlar boyunca geçirdikleri değişimleri ve bunlarla toplum arasındaki ilişkileri anlamlandırmaya çalışır. Bu ürünleri üretenlerin, yayanların ve bunlara maruz kalan dinleyicilerin ilişkilerini konusu dahiline alır (Boratav, 1969:13). İletişim terimleriyle halkbilimin vurguları açıklanırsa bu şu anlama gelir: Halkbilim, daha çok halkın ürettiği, yaydığı,

alımladığı medya ürünlerinin, üretici, ürün, dinleyici boyutunu ihmal etmeden tarih içinde geçirdiği değişimlerini ve dönüşümlerini konu edinir.

Halkbilimin, Türkiye gibi yazılı kültürü içselleştirmeden, deyim yerindeyse sözlü kültürden, ses ve görüntünün hakim olduğu elektronik kültüre doğrudan geçiş yapan ülkeler açısından özel bir anlamı daha vardır. Bilindiği gibi sözlü kültür üzerine yazanlar kabaca şöyle bir şema çizerler: Birincil sözlü kültür-yazılı kültür-ikincil sözlü kültür (Ong, 2003) veya aynı şemanın başka bir kavramsallaştırması olarak sözlü kültür-yazılı kültür-elektronik kültür (Sanders, 1999). Yukarıda belirtildiği gibi günümüzde iletişim tarihi çalışmaları bu şemanın yazılı kültürden sonrası olan dönemine odaklanmıştır.

Türkiye bağlamında irdelendiğinde Batı'daki toplumsal gelişime uygun olan bu şemanın revize edilmesi gerekir. Türkiye, Cumhuriyetin ilk yıllarında dahi henüz birincil sözlü kültürün belirgin derecede egemen olduğu bir ülkedir. Dolayısıyla modern kitle iletişim araçlarının işlevlerini halen halk âşıkları, hikâyecileri ve söylenti gibi dünyanın en eski medyası üstlenmeye devam etmektedir. Pahalı bir araç olan radyoya erişimin son derece sınırlı olduğu, sinemanın yaygın olmadığı ve okuma yazma oranının çok düşük olması nedeniyle gazete ve kitap kültürünün henüz halkın gündelik yaşamının bir parçası haline gelmediği bir ortamda, dinleme-okuma ve izleme etkinlikleri toplu olarak gerçekleştirilmektedir. İletilerin aktarılması sırasında ve sonrasında yapılan sohbet, yazılı kültürün içerimlediği soyut kültür evresine ulaşmamış bir toplum için halen merkezi konum özelliğini korumaktadır (Öztürk, 2006).

Bu makale, Türkiye'nin özgül yerinin ortaya konulduğu yukarıdaki bağlam çerçevesinde, Pertev Naili Boratav'ın Türk iletişim tarihi açısından ne gibi katkılar sağladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir halkbilimcisi olarak Pertev Naili Boratav, elbette Türkiye'de henüz iletişim gibi bir disiplinin ortaya çıkmadığı ve iletişim tarihinin sadece basın tarihiyle sınırlı olduğu bir dönemde, bu alanlara katkı yapayım diye halkbilimle uğraşmamıştır. Buna karşın, iletişimin disiplinlerarası niteliği ve bir bilim olarak sınırlarının başka alanlardan gelen bilim insanlarının ortak katkılarıyla zamanla ortaya çıktığı hatırlanırsa Boratav'ın önemi daha iyi anlaşılabilir. Boratav, her ne kadar kendi alanı dahilinde çalışmalar üretse de bunların bir kısmı iletişim tarihinin konusu dahiline girecektir. İletişim tarihçilerinin görevi bu noktada Boratav'ın sunduğu verileri iletişim tarihi açısından yeniden okumak, sınıflamak ve iletişim tarihi literatürüne katmaktır. Bu makalenin amacı da budur. Makale, Boratav'ın başlıca yapıtlarından, Boratav ve onun eserleri üzerine yazılanlardan yararlanarak onun Türk iletişim tarihine ne gibi katkılar yaptığını ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devlet Haberleşme Sisteminin İşleyişini Anlamada Köroğlu Destanı'ndan Yararlanmak

Boratav'ın daha ilk çalışması olan 1931 tarihli *Köroğlu Destanı*'ndaki küçük bir ayrıntı çoğu sosyal bilimcinin dikkatinden kaçabilir, ancak bu, bir iletişim tarihi bağlamında okunursa farklı bir içeriğe kavuşur. Dolayısıyla aşağıda belirtilecek bu küçük örnek bile halkbilim malzemelerinin iletişim tarihçileri için ne anlama geldiğini ortaya koyabilir.

Boratav, eserinde Köroğlu'nun aslında Celali isyanlarına katılmış bir asi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Savına

kanıt olarak Bolu’da tespit ettiği bir rivayeti anlatır. Buna göre Köroğlu, Celaliler döneminde yaşamış, onlar arasında bulunmuş, daha sonra da Acemlerle savaşta devlete yardım etmiştir. Köroğlu, bu savaşta, yüksek tepelerde ateş yakarak, savaşın ilanını İstanbul’a bildiren bekçilerden birisidir. Boratav, bu noktayı şöyle anlatır: “O zamanlar telgraf [telgraf] filan olmadığından harbin ilan edildiği, yüksek tepelerde yakılan ateşler vasıtasıyla İstanbula bildirilmişti. İşte ‘Köroğlu-Dağı’nın ateş bekçisi de Köroğlu imiş” (Boratav, 1931:99).

Sözü edilen ‘ateş ve fenerlerle haberleşme sistemi’ ilkçağlarda da kullanılmış, ancak özellikle Bizans tarafından, Arapların sürekli akınlarına karşı geliştirilmiştir. Bu sistem, Tarsus’tan başlayarak İstanbul’a kadar birbirini gören yüksek tepe veya kulelere üzerinde işaret iletimi temeline dayanmaktaydı. Sistem, dokuzuncu yüzyılda III. Michel (842-867) döneminde bilinmeyen nedenlerle kullanılmaz olmuştur (Alemdar, 1981:28-9).

Osmanlı döneminde bu sistemin işlediğine dair veri bulunmamaktadır. On altıncı yüzyılda Celali isyanlarının görüldüğü bir dönemde böyle bir sistemin var olduğu bilgisi ilginç ve araştırılmaya değer olsa gerekir. Boratav, Köroğlu’nun aslında bir Celali olabileceğini, destanın çeşitli örneklerinde yaptığı incelemelerine dayanarak ileri sürmüştür. Nitekim tarihçi Mustafa Akdağ belgelere dayanarak bu varsayımı doğrulamıştır. Köroğlu, gerçekten de 1580’lerde Bolu dolaylarında isyan eden bir Celali’dir (Başgöz, 1998:19). Aynı durum, ateş ve fenerle haberleşme sistemi konusunda da geçerli olabilir mi? Bunu, yapılacak yeni araştırmalar gösterecektir. Tarihçilerin Köroğlu’nun gerçekten de destanda belirtildiği bir Celali olduğunu belgelerle ortaya koymaları gibi, iletişim tarihçileri de

kendi alanlarıyla ilgili bu ayrıntının ne derece geçerli olup olmadığını ortaya koyabilirler.

Özel İletişim Sistemine Dair Sunduğu Veriler Bakımından

Devlet iletişim sistemi dışındaki iletişim sistemi özel iletişim sistemi olarak adlandırılabilir. Bu iletişim sistemine yönelik devlet müdahalesi en azdır veya hiç yoktur (Alemdar, 1981). Bir halbilimci olmasından dolayı Boratav'ın halk kültürüne ilişkin çalışmalarının özel iletişim sistemini ilgilendirmesi doğaldır. Eserleri incelendiğinde Türkiye'deki özel iletişim sisteminin tarihsel gelişiminde şu unsurlara yer verdiği görülür:

a) Halk Şairleri ('Halkın Gazetesi')

b) Hikâye Anlatıcıları: Haber İleticileri ve Yorumlayıcıları

a) Halk Şairleri (Halkın Gazetesi): Bir köyde herhangi bir olay üzerinde türkü yakan bir insan, o zamana kadar duyduğu türkülerdeki hazır kalıplardan yararlanarak, zemin ve zamana göre gerekli değişiklikleri yaptıktan sonra yeni bir türkü meydana getirir. Boratav'ın 'meçhul sanatkârlar' dediği bu kişiler, 'kalabalık halk kütlelerini tatmin edecek sanatkârların bulunmadıkları' dönemlerde 'halkın gazetesi' rolünü üstlenirler (Boratav, 1943:1). Aynı işlevi yüksek ve alt toplumsal kesimler arasında bağlantıyı kuran Türk halk şairleri de yerine getirir. Halk şairlerinin yarattığı ve yaydığı ürünler 'halkın gazetesi' işlevini görürler (Boratav, 2000:82). Boratav, Fuat Özdemir ile ortak çalışmasında halk şairlerinin haber aktarımındaki rolünü şöyle belirtir:

Halk şairleri, bir yandan ataları olan 'şaman'dan beri toplumun edebiyat, müzik vb. ihtiyaçlarını karşılarlarken, öte yandan da gene toplumun haber taşıyıcıları, bilicileri, sorunlarına çözüm arayıcıları ve bu sorunları gerekli yerlere iletici konu-

mundadırlar. İşte, bu konuları gereği halk şairleri, hem toplumun sanat ihtiyacını karşılarlar, hem de hayat deneyimlerinin ürünü olan şiirleriyle, topluma çeşitli mesajlar verirler; bireylerin toplum içerisindeki davranışlarını düzenlemede uyarıcı görevler üstlenirler (Boratav ve Özdemir, 1991:21, vurgular bana ait).

Halk şairleri içinde yaşadıkları döneme göre farklı işlevler üstlenirler. Buna göre birinci dönem 13. yüzyıldan 15. yüzyıl sonlarına kadar sürer. Bu devrin genel özelliği dini konuların işlenmesidir. İkinci dönem, 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasındadır. Bu dönemde şehirlerde ve kasabalarda Bektaşî geleneği kuvvetle yerleşir. Laik bazı halk şairleri görülür. Diğer yandan *Köroğlu* gibi destansı hikâyeler ile sadece aşk konularını işleyen, *Kerem*, *Aşık Garip* gibi halk kitapları ortaya çıkar. Üçüncü dönem ise 18. yüzyılın sonlarından yirminci yüzyıla kadar olan dönemdir. Bu dönemde halk şairleri geleneğinde gerileme olur. Yine de 19. yüzyılın önemli askeri ve siyasal gelişmeleri halk şairleri tarafından destan şeklinde anlatılır. Yemen'deki, Mısır'daki, Kafkasya'daki ve Kırım'daki savaşlar, II. Mahmut'un askeri ve diğer alanlardaki modernleşme çabaları, iç isyanlar halk şairlerinin işledikleri konular arasındadır. Ancak bu eserler Boratav'a göre 'edebi-estetik' bakımdan önemsizdir. Buna karşın toplumsal tarihin pek çok noktalarını aydınlatma açısından bir o kadar değerlidirler (Boratav, 1943:11-14).

b) Hikâye Anlatıcıları: Haber İleticileri ve Yorumlayıcıları: Genellikle saz ve türkü eşliğinde hikâye anlatan hikâyeci-aşıklar ile herhangi bir enstrüman ve şarkı olmaksızın bir tür tek kişilik tiyatro temsili sergileyen meddahlar olmak üzere iki tür hikâyeci bulunmaktadır. Bunlar, Boratav'ın belirttiğine göre, modern medya öncesinde –ve hatta modern medyanın ilk dö-

nemlerinde bile- anlatıları içine gerçeği, olağanüstüyü ve günceli harmanlayarak yayan ve yorumlayan konumundadırlar.

Özel haberleşme sisteminin bir ayağını oluşturan âşık-hikâyeciler, tıpkı halk şairleri gibi Cumhuriyet'ten sonra bile uzun süre varlık ve önemlerini kaybetmemişlerdir. 1947 yılında Çukurova köylerinde yaptığı derleme çalışmalarında bazı köylerde saz yerine 'değnek tutup' türküleri makamlarında okuyanlar vardır (Boratav, 1982:267). Yine 1960'larda dahi toplumsal gelişmenin geç ulaştığı uzak Anadolu köşelerinde, halen faaliyetlerini sürdüren âşık-hikâyeciler bulunmaktadır. Bunlar köylerde özellikle düğün zamanları ve uzun kış geceleri köy odalarında; şehir ve kasabalarda ise özellikle Ramazan gecelerine münhasır olmak üzere kahvehanelerde *Koroğlu*, *Kerem ile Aslı*, *Aşık Garip*, *Tahir ile Zühre* gibi hikâyeleri Kars, Erzurum gibi Kuzeydoğu ve Maraş, Çukurova gibi Güneydoğu Anadolu illerinde anlatmaktadırlar (Boratav, 1969:63). Sözlü kültürün hâkim olduğu bu yerlerde yaşayan halk, bilgi, haber ve eğlence ihtiyacını kitaplar aracılığıyla değil âşık-hikâyeciler sayesinde karşılamaktadır. Âşık-hikâyeciler uzun kış ve Ramazan gecelerinde veya düğün zamanlarında bir tür temsil şeklinde, kalabalık dinleyici kitlelerine eski hikâyeleri anlatmaktadırlar (Boratav, 1991:236-240).

Bir başka hikâye anlatıcısı grubu meddahlardır. Meddahlığın 'hikâyecilik' ve 'seyirlik' olmak üzere iki yönü vardır. Gelişiminin son aşamasında seyirlik yönü ağır basmıştır. Boratav, meddah hikâyelerini 'gerçekçi halk hikâyeleri' olarak niteler (Boratav, 1969:72). Bu nitelemeyi iki nedenden dolayı yapar. İlk olarak hikâyeler olağanüstü öğelerden arınmıştır. Peri, cin, dev gibi tabiat dışı varlıklar, insanüstü güçlere sahip kahramanlar ve olağanüstü eylemler bu hikâyelerde görülmez. Bunun

sonucu olarak meddah sadece şiir diliyle, ya da şiirle karışık nesir diliyle değil, ‘düz sözle, düpedüz konuşma diliyle’ hikâye anlatır. Yerine göre taklitlere başvurur, gerçeklik çabasını son haddine kadar götürür (172-3). Konularını ‘gerçekçi-günlük hayatla’ ilgili gelişmelerden alan bu tür hikâyeler 16. yüzyıl sonlarından başlayarak anlatılmaya başlanmıştır (76).

Meddahların gerçekliğe bağlı kalmaları, onları aynı zamanda güncel gelişmeleri halka ileten bir haberci, yorumlayan bir yorumcu konumuna sokar. Meddahlar, hikâye konularını sadece hikâye kitaplarından, sözlü halk masallarından değil, özellikle büyük şehirlerin günlük hayatından alırlar (Boratav, 1969:73). Bu nedenle olsa gerek bir Batılı gezgin onları Avrupa’daki gazetecilerle aşağı yukarı aynı görevi üstlenen kişiler olarak tanımlar (aktaran Georgeon, 1999:50).

Özel iletişim mekânlarından olan kahvehaneler, meddahlık sanatının en fazla icra edildiği yerler arasındadır. Son meddahlardan olan Sururi 1930’ların başlarına kadar İstanbul kahvehanelerinde, geçmiş ile günceli birleştiren, içlerinde Türkiye’deki devrimci değişimlerin, tramvayın, trenin, doktorun veya en son politik gelişmelerin yer aldığı hikâyeler anlatmıştır (Boratav, 1969:78). Bu yıllardan sonra meddahlık geleneği giderek yok olmaya başlamıştır. Boratav, 1969 yılında yazdığı eserinde “Büyük şehirlerin halk anlatı geleneği olarak meddahlık tamamıyla sönmüştür. Meddah Sururi bu sanatın son temsilcisiydi.” (78-9) demektedir.

Halk Şairleri Ve Hikâye Anlatıcılarının Önemlerini Kaybetmeleri

Her dönemde halkın ve diğer toplum kesimlerinin kültürel ihtiyaçlarını karşılayan anlatıcılar ve ürünler vardır. Sözlü ola-

rak anlatılan masallar, hikâyeler, destanlar ve onların anlatıcıları okur-yazar olmayan toplumun ihtiyaçlarını karşılarlarken (Boratav, 1998:7), okur-yazarlık ve sosyo-ekonomik alanlardaki gelişmeler sonucunda değişen toplum, aynı ihtiyacı kendi toplumsal koşullarına uygun daha farklı medyalardan karşılar. Artık masal, hikâye ve destan yerine örneğin yazılı bir roman, seyredilen bir film veya dinlenen radyo yeni toplumun yeni kültürel ihtiyaçlarını karşılayan araçlar haline gelir. Bireysel öykü anlatıcıları yerlerini merkezi öyküleme sisteminin anlatıcılarına bırakır. Örneğin gazete ve roman, halkın gazetesi olan ürünleri yayan halk şairlerinin yerini almaya başlar (Boratav, 2000:96). ‘İhtiyaç’ Boratav’ın kullandığı anahtar kavramlardan biridir. İhtiyaç olmadan gelişim veya yenilik içselleştirilemez. Örneğin, bir yazısında şöyle der: “[halk ozanları] varlıklarını yüzyıllar boyunca sürdürmüşlerdir. Çünkü halkın ozana ihtiyacı vardı. Halkın ihtiyaçlarını karşıladıkları için halk ozanları bu [kadar uzun süre] yaşamış, onların şiirleri bu kadar yaygınlaşabilmiştir” (Boratav, 1998:7).

Boratav, halk şairliği ve hikâyeciliği geleneğinin kaybolmasının nedenlerine yönelik daha spesifik açıklamalar da yapar. Buna göre örneğin yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde meddahlığın artık iyiden iyiye kaybolmaya başlamasının nedenini, yaşamının sonuna kadar hiç değiştirmedeği nesnel koşulları öne çıkaran bakışıyla açıklar: Geleneksel bir ürün, içinde bulunduğu koşullardan yalıtılamaz. Bu bağlamda, meddahlık, orta oyunu, karagöz gibi seyirlik oyunlar Osmanlı İmparatorluğu’nun “şehir ortamında oluşmuş, gelişmiş sanatlardır”. Osmanlı tipi toplumun kaybolmasıyla birlikte bu oyunların da ölmeye başlamasından daha doğal bir şey olamaz (Boratav, 1969:200).

Haber iletimi ve yorumu işlevlerini üstlenen âşık-hikâyeciler ile ‘halkın gazetesi’ olarak nitelediği halk şairlerinin toplum katındaki etki ve önemlerini kaybetmelerinde ise modernleşme çabalarının kültürel yansımalarına paye biçer. Âşık-hikâyeciler hakkında şunu belirtir: “[Bunlar] bir müddet daha, halk hikâyelerinin yerini tutabilecek roman ve hikâyeler bu uzak memleket köşelerine sokuluncaya ve buraların sosyal bünyesi modern edebiyat mahsullerinin tekniğini kabul edecek hale gelinceye kadar, aynı kuvvetle devam edecektir.” (Boratav, 1991:67). Halk şairleri de benzer nedenlerle ortadan kalkmaya başlamıştır. Ahmet Mithat gibi Avrupa edebiyatından etkilenen yazarlar yazılı edebiyatı geniş toplum kesimlerine yaymaya çalışmıştır. Gazete ve roman bu koşullarda giderek halk şairlerinin işlevlerini yüklenmeye başlamıştır. Bu araçlar tıpkı halk şairlerinin yaptığı gibi halkın bilgi, haber ve eğlence ihtiyaçlarını karşılamıştır. Böylece halk şairleri yavaş yavaş azalmaya ve Boratav’ın deyişiyle ‘kıymetten düşmeye’ başlamıştır (Boratav, 1943:15).

Boratav’a göre, toplumsal gelişmenin kaçınılmazlığı nedeniyle halk şairliği geleneğinin kaybolmasının önüne geçilemez. Köylerin şehirleşmesi, birçok yere okul gibi bir kurumun girmesi, birbirinden çok uzak olan halk topluluklarının gelişen ulaşım olanakları sayesinde birbirleriyle ilişki kurmaları önüne geçilemeyecek sürecin başlıca nedenleridir. Bütün bu gelişmeler nedeniyle, kendi deyimiyle ‘Son zamanlarda, halk şairlerini koruma’ ve ‘halk şairleri geleneğinin ölmesi’ne engel olma çabaları başarısız kalmaya mahkûmdur. “Eski hayat nizamının çocukları olan halk şairleri o nizam kalkınca, tabii olarak ortadan kaybolacaklardır. Bu tabii gidişi durdurmağa çalışmak boş bir emek olur” (Boratav, 1943:15). Buna karşın halkbilimci ve siyasal otorite, var olan halk şairlerini halkbilim açısından ko-

rumak zorundadır. Boratav, kalan son halk şairlerini halkbilim materyallerinin beyinleri olarak görür ve onların hafızalarında-kini kâğıda geçirmenin zorunluluğunu vurgular. Ne var ki bu yapay bir himayedir ve hiçbir zaman, yeni sanatkârların yetişmesine yardım etmeyecektir. Gazete, radyo, gramfon plağı, okul gibi modern rakipler, eskiden birçok vazifeleri birden yüklenmiş bu halk sanatkarlarının seslerini çok geçmeden tamamiyle kesecektir (Boratav, 1943:15-6).

Tutucu Olmayan İşlevsel Bir Bakış

Başgöz'ün belirttiğine göre ABD'de 1960'larda gelişen 'contextual analysis' modasından sonra gündeme gelen işlevsel teoriye göre folklorun, eğlendirme ve eğitim gibi işlevleri yanında çatışmaları, gerginlikleri önleyen emniyet subapı işlevi vardır. Dördüncü bir işlevi var olan değerleri ve geleneği nesilden nesile aktarmaktır. Bu dört işlev varolan kurulu düzeni korumak anlamına geldiğinden tutucudur. Folklor ürünleri toplumdaki gerginlikleri yumuşatacak, kökleşmiş değerleri nakledecek, eğlendirecek ve aktaracaktır (Pultar ve Cengiz, 2003:178). Oysa Boratav'ın halk ürünlerine yönelik işlevselci anlayışının Amerika'da olduğunun tersine tutucu olmadığını, ilerici boyutlar içerdiğini özellikle vurgulamak gerekir. Boratav daha ilk çalışması olan *Köroğlu*'ndan başlayarak Türk folklor ürünlerinin birbiriyle çelişkili görünebilecek iki yönlü doğaya sahip olduğunu her fırsatta vurgulamıştır. Örneğin masal, 'olağanüstü ile gerçeği birleştiren' bir sanattır (Boratav, 1991:276). Masallar aynı zamanda eğiticilik-öğreticilik ile eğlencenin iç içe geçtiği bir dünya sunarlar (Boratav, 1991:276). Yine örneğin *Köroğlu Destanı*, Pir Sultan Abdal şiirleri ve halk şairleri sadece eğlence bağlamında düşünülemez, bunlar aynı zamanda toplumsal muhalefetin, protestonun da sesidir. Halk ürünlerinde

büyü, tılsım ve tutucu unsurlar yer alabildiği gibi, toplumsal muhalefeti yansıtan seslere de rastlanılabilir. Bu ürünler, bu anlamda siyasal iktidara karşı halkın ifade kanalları olurlar.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, geleneksel ürünlerin, ancak içinde bulunduğu koşullarda toplumsal muhalefetin sesi olabileceği veya eğiticilik öğreticilik niteliklerini taşıyabileceğidir. Bu ürünlerin var olmasını gerektiren nesnel koşullar ortadan kalktığında onların içeriği de boşaltılmış olur. Bu durumda geriye sadece tutucu ve eğlence içeriği çökelmiş geleneksel ürünler kalır. Örneğin Boratav'ın 1977'deki bir makalesinde belirttiği gibi masallar sanayileşmiş veya sanayileşmekte olan bugünün toplumunda kutsallık niteliğini yitirmişlerdir. Masal, artık tıpkı roman, hikâye, tiyatro ve sinema gibi zaman geçirmeye yarayan bir tür haline gelmiştir. Oysa masallar daha önceleri eğlendirirken başka toplumsal işlevleri de yerine getirmekteydi: Eğitmekte, öğretmekte, tanıklık etmekte ve bilgi vermekteydi (Boratav, 1991:276).

Basım Tarihi Bakımından Katkıları

Boratav'ın Türk basım tarihi açısından katkılarının en önemli boyutunu sözlü kültür ürünlerinin yazıya geçirilmesi ve sonra bunların basılmasına dair yaptığı açıklamalar oluşturur. Aşağıda görüleceği gibi bu açıklamalar halen güncelliğini korumaktadır. Basım tarihine yaptığı katkının ikinci boyutunu roman gibi modern basılı türlerin Türkiye'deki gelişimine dair yazdıkları oluşturur.

Buna göre ilk modern Türk romanın ortaya çıktığı 1870-1880 dönemi aynı zamanda halk hikâyelerinin de yazılı olarak tespit edilmesine tanıklık eder. Daha önceleri sözlü olarak yayılan halk hikâyeleri bu tarihten sonra büyük ölçüde yazılı eserler

yardımla toplum katmanları arasında dolaşıma girer (Boratav, 1982:312).

Yazılı ürünlere geçişin ilk adımı sözlü ürünlerin yazıya aktarılmasıdır. Ama bu el yazmalarının daha geniş dağıtımına konu olabilmesi için matbaada basılmaları gereklidir. Bu noktada taş baskı öne çıkar, yazılı olarak tespit edilen bu el yazmaları önce taş baskı, daha sonra da matbaa baskısı haline gelirler. *Aşık Garip, Kerem, Köroğlu* basılan halk hikâyelerinin en önemlileridir (Boratav, 2000:39).

Daha sonraki süreç halk kitaplarının toplum katmaları içinde yaygınlaşmasıdır. 1942'deki bir yazısında belirttiği gibi o tarihlerde bile Anadolu'da halkın en çok sevdiği kahramanlardan Köroğlu'na dair binlerce kitap bulunmaktadır. Bu kitaplar ülkenin sözlü hikâye anlatma geleneğinin kayb olduğu yerlerde yaşayan toplum kesimlerinin okuma ihtiyaçlarını karşılamaktadır. "Modern romanlara, onlarda kendi hayatını ve tiplerini bulamadığı için alışmamış olan halk kalabalıkları, geçmiş zamanların maceralarında bugün de hissi ve ahlaki bir tatmin vasıtası ve bu eserlerde kendilerini kandıran bir sanat çeşni" bulmaktadır. (Boratav, 1991:236-240). Bu kitaplar halka okuma alışkanlığı kazandırması açısından önemlidir:

Babialı kitapçılarının bastırıkları dünya edebiyatından tercüme eserlerin son zamanlarda, vaktiyle yalnız Muhammed Hanefi Cengi, Battal Gazi ve benzerlerinin bulunduğu sergiler kadar yayılması, üzerinde durulacak bir hadisedir; halkımız, okuyucu olarak edebiyatın insanlık ve milletlerarası değerini anlamaya başlamış bulunuyor (Boratav, 1973:20).

Boratav'ın Türk basım tarihi açısından ilginç bir başka tespiti Türkiye'de, sözlü kültürün varlığını sürdürmesinde basımcılık teknolojisinin niceliksel ve niteliksel anlamdaki yetersizliği-

nin de rolünün olmasıdır. Her şeyden önce halkın halk hikâyelerini okuyacağı kitapların sayıları oldukça sınırlıdır. Bunların çok azı matbaada basılmıştır. Basılanlarda ise olaylar kısalmış, şiirsel parçalar anlaşılabilir hale gelmiş ve ‘basanların arzularına, zihniyetlerine göre’ bozulmalara uğramıştır (Boratav, 1991:67). 1942’deki bir yazısına göre önceleri kendi geleneğine uygun bir hikâye dilinde yazılan halk kitapları, son basımlarında geleneksel dillerini ve üsluplarını tamamen kaybetmişlerdir (236-240). Oysa sözlü geleneğin varlığını devam ettirdiği yerlerde bu bozulmalar halk tarafından olumsuz karşılanır (67). 1941 yılındaki bir yazısında o tarih itibarıyla henüz herkesin okuyabileceği şekilde masal külliyatları ve türkü kitaplarının basılmadığından yakınmaktadır (Boratav, 1982:22-3). Ona göre tıpkı Grimm kardeşler ve Anderson gibi masalcıların, Goethe gibi şairlerin yaptıkları gibi Türkiye’de de halkın yaratımlarından malzeme alınarak, “yeni bir görüş ve düşünüşle modern eserler” oluşturulması veya “şekilleri itibarıyla az kusurlu, bir külliyat halinde dahi mükemmel nünuneler veren eski halk edebiyatı mahsullerini, tamamen eski muhit ve zamanlarının çerçevesi içinde” düzenlemek gerekmektedir (23).

Diğer yandan halk arasındaki anlatı geleneğinin tümü de yazıya geçirilmemiştir. Özellikle müstehcen fıkralar sadece sözlü gelenekte yaşar, kulaktan kulağa yayılır ve birbirlerini tanıyan, birbirleriyle aralarında samimi bağlara sahip olanlar arasında anlatılır. Okunabilecek kadar ‘edepli’ olanları da bulunmakla birlikte, ‘fıkra külliyatları’ Türkiye’de dikkatsiz, özensiz ve zevksiz olarak basılmış, hiçbir iyi sanatkar bunları ele alıp işleyememiştir. Boratav, 1943’deki bir makalesinde konuları ve nükteleri bakımından eşsiz önemdeki Türk fıkralarının ‘günden güne bozulan halk kitapları halinde’ varlıklarını sür-

dürdüklerini belirtir. Oysa halk fıkraları, onun görüşüne göre “halkın psikolojisinden, zihniyetinden, insanların birbirini nasıl gördüklerinden bize çok şeyler öğretecek mahiyette”dirler. Bu nedenle onları toplamak, ‘güzel kitaplar’ halinde bastırmak, okumak ve okutmak gerekir (Boratav, 1991:295). Boratav, 1970 yılına geldiğinde 1943 yılındaki makalesine tekrar atıfta bulunarak o tarihten bu yana bu konuda fazla bir mesafe alınmadığını tekrar vurgular:

1943 yılından beri, Türk halk mizahının pek güzel ürünlerini kaynağında derleme yolunda yapılan çalışmalar pek önemli sayılamaz. Eski yazınımızın bu türden eserleri olan “Latâ’if” kitapları da eskisi gibi yazma halinde, kitaplıklarda uyuklamaktadır (1991:326).

Halkın okuma alışkanlığı kazanmasına katkı yapacak ve böylece haber, bilgi ve eğlence ihtiyaçlarını karşılamak için sözlü kültür ürünlerine daha az başvurmalarına yol açacak niceliksel ve niteliksel anlamda etkin girişimler gerçekleştirilememiştir (Boratav, 1991:326).

Boratav, Fransa’da bulunmasına rağmen kendi alanı dahiline giren eserlerdeki basımcılık faaliyetlerinin gelişimini izlemiş, önceki yıllarda vurguladıkları eksikliklerin ne ölçüde doldurulduğunu her zaman sorgulamıştır. Okuma kültürünün geniş halk kesimleri katında yaygınlaşmamasının nedenlerinden birisi olarak halk kitaplarının niceliksel ve niteliksel yetersizliğini görmüştür. Avrupa’da geniş toplum katmanlarının okumaya olan ilgilerinin nedenlerinden birisini İncil’in çok sayıda basılmasının oluşturması hesaba katıldığında, bu görüşün yabana atılır tarafı olmasa gerekir.

Türk Basın Tarihine Doğrudan Katkıları

Boratav, özgün baskısı 1942 tarihli olan ‘Namık Kemal’in Gazeteciliği’ başlıklı makalesinde (Boratav, 1982) Türk basın tarihi açısından önemli sayılabilecek kabaca dört madde altında toplayabileceğimiz şu unsurlar üzerinde durur:

- a) Namık Kemal’in Gazetecilik Anlayışı
- b) Matbaanın ve Basının Bir Ülkenin Geri Kalmasında veya İlerlemesindeki Yerleri
- c) Basının Etkileri
- ç) Basın Özgürlüğü

a) Namık Kemal’in Gazetecilik Anlayışı: Namık Kemal’in gazetecilik faaliyeti asıl olarak 1863-1873 döneminde yoğunlaşmıştır. Bu dönemdeki makaleleri dört grup altında toplanabilir. Siyasi makaleler, devletin iç ve dış siyasetiyle doğrudan ilgisi olmayan daha çok toplumsal sorunlar hakkında makaleler, edebiyat, dil ve sanata dair makaleler ile basın ve kitap konularına ilişkin makaleler. Boratav, kendi incelemesinin Namık Kemal’in basın ve kitap ile ilgili makaleleri üzerine yoğunlaştığını belirtir (Boratav 1982:384), ancak çalışmasının sınırlılıklarını vurgulamayı ihmal etmez:

Makalem, Kemal’in gazeteci hüviyetini umumi hatlarıyla tespit etmeye çalışan ufak bir denemedir. Ben edebiyat ve gazetecilik tarihi mütehassısı da değilim. Bu mevzuu yeniden ele alacak arkadaştan, Namık Kemal’in gazeteciliğinin daha etraflı bir incelemesi yanında, onun gazete yazılarının tam ve tenkidli neşrini de gerçekleştirmesi beklenir (1982:385).

Böyle bir açıklama Boratav’ın 1942 yılında yayımlanan bu yazısına kadar Namık Kemal’in gazeteciliği üzerinde ayrıntılı bir inceleme olmadığını imler.

Boratav öncelikle Namık Kemal'in gazete ve genel olarak basından ne anladığını bulmaya çalışmış, kendi yorumlarıyla Kemal'e katılmadığı hususları dile getirmiştir. İlk eleştirdiği nokta, Kemal'in gazete yazılarında, birçok olay ve olgunun analizinde "sathi" yani yüzeysel, sınırlı kalmasıdır (Boratav, 1982:385).

O zaman şu soru gündeme gelir: Namık Kemal'in yazılarında yüzeysel bir analize başvurmasının nedeni veya nedenleri nedir? Boratav bunu iki sebebe bağlar. Birincisi, gazetecilik mesleğinin özellikleridir:

Onu, tam manasıyla gazeteci yapan, makalelerine inandırıcı gücü veren de belki bu sathiliğidir; belirtmek istediği meseleyi ağır merkezi yapmak iyi bir gazetecinin sık sık başvurduğu bir usüldür (Boratav, 1982:385).

Boratav'ın vurgulamak istediği, Namık Kemal'in yazılarındaki analizin yüzeysel kalmasında gazetecilik pratiğinin etkisi olduğudur. Boratav'a göre Kemal, her şeyden önce 'ilmi araştırmalar' yapan bir bilim adamı değil, bir gazetecidir. Gazetecilik, derin analizden ziyade yüzeysel ve etkili dil kullanımını gerektirdiğine göre Kemal'in bu yola başvurması anlaşılabilir bir durumdur. Namık Kemal'i tam anlamıyla gazeteci yapan, 'makalelerine ikna kuvveti veren' onun bu yüzeyselliğidir. Kemal gibi anlatmak istediği sorunu "merkezi siklet yapmak iyi bir gazetecinin sık sık müracaat ettiği usüldür." (Boratav, 1982:386).

Namık Kemal bir gazeteci değil de bilim adamı olsaydı yüzeysel analiz yapma alışkanlığından kurtulabilir miydi? Boratav'ın yanıtı olumsuzdur. Her şeyden önce dönemin yapısal koşulları ve o koşulların hızına yetişme çabası içindeki bir basın buna izin vermez. Kemal'in yetiştiği dönem Boratav'ın deyi-

miyle “suratli hükümlerle zihinleri kamçılama devri idi.” (Boratav, 1982:386). Boratav ayrıntılı üzerinde durmasa bile, Namık Kemal’in yetiştiği dönemin belirgin özelliğinin İmparatorluğun parçalanma ve yok olma tehdidi olduğu bilinmektedir. Bu ortamda “Bu devlet nasıl kurtulur?” sorusu etrafında birleşen her kesimden aydın, halka en hızlı ve kolay ulaşılabilir kanal olarak basını kullanmıştır. Savaşların, Tanzimat yeniliklerinin, Osmanlılık, İslamcılık, Milliyetçilik gibi yeni fikirlerin ve İmparatorluk içindeki ulusların isyanlarının ortasında *hızlı fikir üretme ve bunu hızlı bir şekilde topluma yayma ihtiyacı* yüzeysel analizi bizatihi zorunlu kılmaktadır.

Görüldüğü gibi Boratav, Namık Kemal’in analizlerinin yüzeysel olduğuna dair eleştirilerinde dahi konuyu Kemal’in bireysel özelliklerinden ziyade meslek pratiği ve daha geniş bağlamda dönemin konjonktürü gibi dışsal unsurlara bağlamıştır.

Boratav’ın Namık Kemal’in gazetecilik yönüne dair değerlendirmeleri nelerdir? Namık Kemal’in analizlerinin yüzeysel olduğuna inanan Boratav, konu gazetecilik mesleğine geldiğinde Kemal hakkında oldukça olumlu görüşler bildirir. Boratav’a göre Kemal, yazılarında sık sık gazeteciliği bir meslek olarak tanımlamıştır. Gazetecinin, hatta genel anlamda bütün yazarların, kalemiyle hayatını kazanan bir insan olduğu fikri onda açık ve kesindir (Boratav, 1982:395).

Ama kalemiyle yaşamını sürdürmek özellikle Osmanlı İmparatorluğu gibi okuma yazma oranının düşük, gazete satışının son derece az olduğu bir ülke için çok zordur. Gazetecilerin -ve her kesimden yazarların- kazançları Avrupa ülkelerinden çok geridir. Oysa gazeteciliğin gerçek anlamda bir meslek olabilmesi için bu mesleği sürdürenlerin sadece kalemiyle geçimini sür-

dürebilecek bir kazanca erişmeleri gerekmektedir. Kemal, bu nedenle özellikle ilk yazılarında Avrupa'daki gazeteciliğe ve gazetecilik mesleğini sürdürenlerin kazançlarına bazen gıptaıyla bakar. Bir gazetenin Avrupa'da birkaç yüz kişiyi rahatlıkla geçindirmesine rağmen, kendi ülkesinde kendi masrafını bile çıkaramamasından yakınıdır. Ancak Osmanlı'da gazete tirajlarının artışıyla bu konudaki görüşlerini biraz daha esnetir. Türk gazeteciliğinin gelişmeye başladığını ve bir kimsenin sadece bu mesleği ifa ederek geçinebileceğini belirtir (Boratav, 1982:395).

Kemal'in yazılarını inceleyen Boratav onun hakkında iki yorumda bulunur. Bunlardan birincisi şudur: Namık Kemal, Osmanlı'da gazete tirajlarının artması üzerine önceki görüşlerini değiştirmiş ve artık bir gazetecinin hem bir meslek hem de geçim aracı olarak gerçek anlamda gazetecilik yapabildiğini belirtmiştir (Boratav, 1982:396). Boratav'ın ikinci yorumuna göre, Kemal gazeteciliği geçim aracı olarak görmüş, bundan dolayı da mesleğine karşı büyük saygı duymuştur. Kemal, bununla yetinmemiş, aynı saygıyı başkalarından beklemiştir. (396). Nitekim gazetecilik mesleğine dair anlayışını, kendisini 'takip ve tazyik eden hükümet ricaline' bile kabul ettirmiştir. Boratav'ın buna ilişkin kanıtı, Kemal'i tutuklamak üzere çıkarılan, 'İbret muharriri Kemal Bey' diye başlayan ve onun gazeteciliğini sona erdiren emirdir. Bu talimat her ne kadar Kemal'in gazeteciliğini sona erdirse de Boratav'a göre, en azından 'Kemal'e şöhretini düşmanlarına dahi kabul ettirmiş olmanın zevkini ve tesellisini de' vermektedir (397).

b) Matbaanın ve Basının Bir Ülkenin Geri Kalmasında veya İlerlemesindeki Yeri: Matbaanın ve basının bir ülkenin geri kalmasında veya ilerlemesindeki yeri nedir? Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmasının nedeni matbaanın ve basının

ülkeye geç girmesinden mi kaynaklanmaktadır? Namık Kemal'in bu konudaki yazıları ve bunlara karşı Boratav'ın yaptığı bazı yorumlar temel olarak bu sorular etrafında dönmüştür. Namık Kemal, bazı yazılarında matbaanın ve basının yokluğunu Osmanlı'nın geri kalmasının en önemli nedeni olarak görürken, Boratav bu görüşe karşı çıkmıştır. Aşağıda görüleceği üzere bu tartışma, aslında, günümüzde dahi devam eden teknolojik determinizm görüşleri ile teknolojinin de nihayetinde toplumsal yapı içine gömülü olduğunu ve insan ürünü olduğunu savunan ve bu nedenle ona daha ikincil bir konum atfeden görüşlerin çatışmasının Türkiye'de erken dönemdeki ilk örneklerinden sayılabilir.

Boratav'ın aktardıklarından anladığımıza göre Namık Kemal bu görüşlerin teknoloji merkezli kutbunda yer aldığını daha şu cümlesiyle belli eder: “Memleketimizin Avrupa'dan birkaç asır geri kalmasının başlıca sebebi matbuatın olmamasıdır.” Buna benzer ifadeleri başka yerlerde de yazar: “...Matbuat, ihtirâ't-ı beşerin eşrefi ve medeniyet-i hâzırada görülen kemâlin sebab-i aslisi addolunur”. (Boratav, 1982:385). Mehmet Kaplan da Namık Kemal ile ilgili çalışmasında bu noktaya değinir. Örneğin Kemal bir yazısında, “Mülkümüzün terakkide Avrupa'dan birkaç asır geri kalmasına en başlı sebab, matbuatın buralarca birkaç asır sonra zuhur etmiş olmasıdır” der (Kaplan, 1948:125).

Namık Kemal ifadelerinde ‘matbaa’ yerine ‘matbuat’ sözcüğünü kullanmasına rağmen, Boratav, ‘matbaa’yı da analizine katar. Bunun bir dizgi hatası olmayacağı, bilinçli olarak kullanıldığı, makalesinin hem 1942 (Boratav, 1942:166) hem de

1982 tarihli baskılarında (1982:385-386) bu sözcüklerde değişiklik olmamasından –bir istisna dışında¹- anlaşılabilir.

Her ne olursa olsun, Boratav Kemal’in teknolojik yönelimli bu tür görüşlerine karşı çıkar. Ona göre böyle bir anlayış her şeyden önce ‘ilmî’ değildir (Boratav, 1982:385). Matbaanın ve basının yokluğunu geri kalmışlıkla eşitleme Osmanlı’nın matbaadan ve basından önce oldukça ileri düzeyde olduğu dönemleri görmemezlikten gelme anlamına gelir. Matbaanın ve basının ortaya çıkışı veya bir ülkeye girişi için toplumsal koşulların olgunlaşması gereklidir. Batı’da diğer alanlarda gelişmeler olduktan sonra matbaa ve basın toplumsal yaşantının vazgeçilmez aktörleri haline gelmiştir. Matbaa ve basın sonuçta ilerlemede veya geri kalmada birincil etmen değildirler. Matbaa ve basının en önemli rolleri, başlamış olan gelişmeyi hızlandırmalarıdır:

Hiç şüphe yok ki, 1) Osmanlı cemiyeti matbuatı [1942 tarihli baskıda matbaa, s. 166] olmadığı için geri kalmadı, zira ileri bir medeniyet seviyesi gösterdiği zamanlar oldu ki, o zamanlarda da matbuatı yoktu. Avrupa’da matbaa icat edildikten uzun bir müddet sonra da matbaasız kalması, geriliğin sebebi değil, neticesidir. Başka birçok amiller neticesinde ileri hamleler yapan Avrupa cemiyeti, bir ihtiyacın tazyiki altında, birçok yeni teknikler arasında matbaayı da icat etti. Bu yeni neşir vasıtası meydana çıktıktan sonra elbette cemiyetin yeni hamleler yapmasında matbaa mühim rol oynadı. 2) Bu rol ‘en mühim’ rol değildir; ‘medeniyet-i hâzırada görülen kemâlin sebep-i aslisi’ değildir, belki de en mühimlerinden bir tanesidir (Boratav, 1982:386).

¹ 1942 tarihli baskıda “Osmanlı cemiyeti –bir devirden sonra- matbaası olmadığı için....” (Boratav, 1942:166) ifadesinde kullanılan “matbaa” yerine 1982 baskısında “matbuat” geçmiştir. “Bir devirden sonra” açıklaması ise 1982 baskısında kaldırılmıştır.

Ancak Namık Kemal basın –ve Boratav’ın eklemesiyle matbaanın- bir ülkenin ilerlemesinde veya geri kalmasında en önemli faktör olduğuna dair görüşünde ikirciklidir, sabit değildir. Bir yazısında basına verdiği en önemli rolü, başka yazısında orduya, eğitime, edebiyata, büyük tarihi kişiliklere vermektedir (Boratav, 1982:386). Bunun nedeni, Boratav’ın daha önce belirttiğimiz gazetecilik pratiğinin özelliklerine dair görüşlerinde saklıdır. Gazetecilik, hızı, etkililiği ve geniş kesimlere ulaşmayı amaçlayan bir meslek pratiği olduğuna göre, buna uygun bir yüzeysellik ama aynı zamanda etkililik ‘en’ veya ‘tek’ sıfatlarının bol miktarda kullanılmasını gerektirmekteydi.

c) Basının Etkileri: Boratav, Kemal’in gerek gazete makalelerinde gerekse diğer yazılarında basının ‘ilerletici tesirlerinin’ değişik taraflarını gösterdiğini belirterek, onları iki başlık altında değerlendirir: ‘Milletin terbiyesinde gazetenin –ve umumiyetle matbuatın- rolü’ (Boratav, 1982:386) ve gazetelerin, ‘bilhassa siyasi mücadelede, halkın medeni hukukunun korunması davasında aldığı vazife’ (388).

Boratav, Kemal’in basının ulusal eğitimdeki yerine ilişkin görüşlerine niteliksel boyutta çok fazla itiraz etmez, sadece verdiği bazı niceliksel verilerin abartılı olduğunu belirtir. Örneğin Kemal’in “Yirmi yıl önce çıkan gazeteyi beş yüz kişi bile okumazken, şimdi (1872) en aşağı on beş bin elden dolaşüyor” ifadesi (Boratav, 1982:386) Boratav’a göre kesin bir istatistik olmaktan ziyade sadece bir tahmindir. Boratav, Namık Kemal’in istatistiksel abartıları konusunda başka örnekler de verir (403).

Bu noktada Boratav’ın, Namık Kemal’in aslında bir tahmin olmasına rağmen gerçek gibi bu tür ifadelere başvurmasının nedenini gazetecilik pratiğine ve dönemin koşullarına bağlaması

beklenebilirdi. Ama Boratav, daha önceki analizinden ayrılarak bir miktar farklı bir patika izler ve nedeni ‘eski edebiyat ananesinin’ Kemal üzerindeki etkisine yaslar. Kemal’in sırf sözüne ‘kuvvet vermek için’ bu tür ifadelere sık sık başvurduğunu belirten Boratav’a göre edebiyattan gelme geleneğin izleri onda zaman zaman görülür (Boratav, 1982:403). Böylece Boratav’ın, Namık Kemal’in yüzeysel ve etkili söyleyişi izlemesinin nedenini –biraz dağınık da olsa- üç nedene bağladığı görülür: Gazetecilik pratiği, dönemin getirdiği koşullar ve eski edebiyat geleneğinin yazarlar üzerindeki etkileri.

Boratav’ın yorumuna göre Kemal, gazete ve eğitim ilişkisi üzerine bazı ayrıntıları atlasa da yine de önemli görüşleri sürmüştür. Eksikliklerden birisi bu tür kültür hareketlerinin köylere kadar uzanması üzerine Kemal’in herhangi bir görüş bildirmemesi, açıklamalarını sadece şehir bağlamında yapmasıdır. Şehir halkı arasında bu derece yaygınlaşan bir ‘information’ aracının ‘halkın terbiyesi üzerinde tesiri’ gerçek anlamıyla ancak tüm yerleşim birimlerini dikkate almakla anlaşılabilir (Boratav, 1982:386).

Boratav’a göre Namık Kemal’in halkın eğitiminde basının rolüne dair yaptığı açıklamalarında eksik bıraktığı bir başka konu ‘propaganda’dır. Ona göre Kemal, ‘bir fikri zihinleri yerleştirmek için’ -propaganda taktiklerinden birisi olan- ‘tekrar’a yazılarında sık sık başvurmasına rağmen, propagandanın “tekrar edilen telkinler sayesinde ne kadar mühim iş gördüğünü pek tebarüz ettirmemiştir.” (Boratav, 1982:386). Başka anlatımla Boratav’a göre Namık Kemal halk eğitiminde propagandanın önemini yazılarında dile getirmemiştir.

Boratav'ın bu yazıyı 1942 gibi II. Dünya Savaşı koşullarında yazdığı göz önüne alındığında Namık Kemal'in propaganda konusuna değinmemesini bir eksiklik olarak nitelemesini anlamak daha kolaydır. Daha açık deyişle Boratav'ın 'tesir', 'propaganda', 'telkin' sözcüklerine bu derece sihirli anlam atfetmesinin nedenini yazısını yazdığı tarih ve konjonktüre bağlı olarak yorumlamak gerekir. II. Dünya Savaşı'nın olağanüstü savaş ortamında propaganda, tesir, telkin, sadece bilim insanlarının değil, gazetecilerin, siyasetçilerin bile sık kullandığı ifadelerdir (Öztürk, 2006:377-397). Diğer yandan Boratav, propogandanın ilkelerinden birisi olan 'tekrar'ın önemine Namık Kemal'in yazılarında dikkat etmediğini belirtirken sanki bir anakronizm yapar. Bilindiği gibi propoganda gerek terminolojinin kullanılması sıklığı gerekse onun üzerinde yapılan araştırmalar bakımından I. Dünya Savaşı sırası ve sonrasında daha fazla üzerinde durulmuş bir konudur. Kemal'in yazdığı dönemde bu tür propogandayla ilgili sistemli araştırmaların olduğunu söylemek güçtür. Boratav, yazısını yazdığı 1942'den yaklaşık yetmiş yıl öncesindeki Namık Kemal'in yazılarını çağdaş bir kavram olan propoganda kavramı ile değerlendirmektedir.

Boratav, aşağıda belirtilecek olan Kemal'in gazetelerin siyasi mücadele ve halkın medeni hukukunun korunmasındaki yerine ilişkin görüşlerine karşı çıkmamış, sadece kendi yorumları çerçevesinde yazarın bu konudaki görüşlerini aktarmıştır. Buna göre Namık Kemal, gazetelerin siyasi mücadele ve halkın medeni hukukunun korunması konularındaki işlevlerini her fırsatta dile getirmiştir. Hatta, Kemal, gazeteciliğe, 'siyâsiyyât' ismini vermiştir. Yanısıra Avrupa'da gazetelerin seçimlerdeki işlevleri üzerinde durmuştur. Boratav'ın Namık Kemal'in bazı yazılarından çıkardığı yoruma göre, Kemal'in Türk gazeteciliği

için belirlediği hedef, dönemindeki Avrupa gazetelerinin bulunduğu düzeydir. Ona göre Kemal yirmi sene önce ile şimdi arasında okuyucu sayısı ve gazetelerin nitelikleri bakımından karşılaştırma yaparken, hep Türk gazeteciliğinin Avrupa gazeteciliği düzeyine ulaşacağına yönelik inancı ima etmiştir (Boratav, 1982:388).

Kemal'e göre gazete, yasama ve yürütmeyi denetleyen bir güçtür. Boratav'ın yorumu, Kemal'in Osmanlı hükümeti ile basın arasındaki ilişkilerin çeşitli safhalarını ele alırken, “daha o devirde birçok gazetelerin, halkın safında yer tutarak hükümet aleyhinde nasıl bir mücadeleye giriştiğini gösteren satırlara sık sık” yer verdiği yönündedir. Yazılarında basının hükümet karşısında “hatırı sayılır bir kuvvet” haline geldiğini ileri sürmüştür (Boratav, 1982:389).

Görüldüğü gibi Boratav'a göre Namık Kemal için basın eğitimi, halkın siyasal iktidara karşı çıkarlarını savunmaya ve hatta bir ülkenin ileriliğine ve geriliğine kadar toplum üzerinde etki yapan araçların başında gelir. Boratav ise ilk ikisine – basının eğitim ve halkın çıkarlarını savunma işlevi- çok fazla niteliksel bir karşı çıkış sergilemez. Ama özellikle üçüncüsünde Kemal'in tam karşı kutbunda yer alır. Boratav, Namık Kemal'in tersine, gerilik-ilerilik olgusunu basından ziyade toplumsal yapıyla ilişkilendirmiştir. Buna karşın şunu da açıkça sorgulamak gereklidir: Acaba Namık Kemal gerçekten de Boratav'ın ileri sürdüğü gibi Osmanlı'nın geri kalmasını sadece basına – ve matbaaya- mı bağlamıştır? Açıklamaları bu kadar basit midir?

Aslında bütünsel olarak değerlendirildiğinde Namık Kemal'in Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini Boratav'ın belirttiği gibi basit açıklamadığını belirtmek zorundayız. Niyazi

Berkes'in incelemesine göre Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmasının dört nedeni olduğunu belirtir. Bunlar, Osmanlı borçları ve Osmanlı yöneticilerinin borçlanmaya halen devam etmesi (Berkes, 1942:233-235), Osmanlı'nın Batı karşısında ekonomik geriliği (235-236), İmparatorluk teşkilatının bozulması (236-238) ile 'terbiye ve maarif müesseseleri' idi (239). Behice Boran'ın çalışmasına göre ise Kemal, Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu kötü durumun en önemli sebebi olarak devlet teşkilatının bozukluğunu –Berkes'in belirttiği üçüncü neden- bulur (Boran, 1942:251). 'Maarif', Boran'ın belirttiğine göre, Kemal'in görüşünce devlet teşkilatında ıslahat yapıldıktan sonra girilecek işler arasında yer alır (251).

Sayılan bu nedenler arasında Boran ve Berkes basına ilişkin özel bir atıf yapmaz. Ancak tahmin edileceği üzere basın, sayılan bu son noktanın (terbiye ve maarif) okulların geri kalmışlığı, yetersizliği ve eğitim-öğretim teşkilatının bozulması gibi bir alt grup yanında yer alabilir. Kemal, Berkes'e göre, eğitim ve öğretimin önemini özellikle Magosa sürgününden sonraki 'ütopist' fikrî evrimi safhasında sık vurgulamıştır (Berkes, 1942:240). Oysa ondan önceki 'ıslahatçı' safhasında Kemal, gelişme-geri kalma ilişkisini yukarıda belirtildiği üzere daha sağlam temellere oturtmuştu. Anlaşılacağı üzere Boratav, incelemelerini daha çok Namık Kemal'in 'ütopist' aşamasındaki *İbret*'teki yazılarına yoğunlaştırdığından, Berkes'in ve Boran'ın yaptığı gibi Kemal'in daha sağlam bütüncül yaklaşımını görememiştir.

ç) Basın Özgürlüğü: Boratav'ın aynı makalede basın özgürlüğü bağlamındaki katkısı, Namık Kemal'in 'hürriyet-i efkâr', (düşünce özgürlüğü), 'matbuat hürriyeti' (basın özgürlüğü) gibi kavramlar çerçevesindeki görüşlerini ortaya çıkarmasından kaynaklanır. Kamu özgürlüğü, basın özgürlüğünden daha geniş

içeriğe sahiptir. Boratav'ın aktardığına göre, Kemal, bir fikrin sınırlanmasına, yayın ve dağıtımının önlenmesine zaten olanak olmadığına inanır. Bu gerçeğin kabul edilmesi ve 'her fikre ifade hürriyeti' tanınmalıdır (1982:397).

Ancak Kemal, sadece konuyu bu teorik çerçevede bırakmaz, uygulamaya dönük bir akıl yürütmeye ortaya koyduğu görüşünü güçlendirir. Boratav, Namık Kemal'in bu görüşünü kendi cümleleriyle şöyle açıklar:

Madem ki matbuat ve hususiyle gazetecilik memleketin menfaatlerine hizmet etmektedir, o halde matbuata azami hürriyeti bahşetmelidir. Kemal'in esas tezi budur (Boratav, 1982:397).

Boratav'a göre böyle bir akıl yürütme 'her türlü neşriyat için mi hürriyet?' şeklinde bir soru ortaya koyar. Kemal'in izinden gidilirse, bu mantık düşünce özgürlüğü tezini benimseyenleri 'her türlü' yayın için özgürlük; basın özgürlüğü tezini benimseyenleri ise 'yalnız faydalı' yayınlar için özgürlük yanıtına götürebilir. Boratav, Kemal'in bu çelişkinin farkında olup olmadığını bilmediğini yazar. Ancak Boratav'a göre kesin olan nokta, Kemal'in kurduğu mantık örgüsünde bir çelişki olup olmadığı üzerinde durmadığıdır. Kemal, 'Hürriyet-i Efkar' gibi birkaç yazıda bu noktaya biraz değinmiştir. Adı geçen makale 'muzır neşriyat ve bunlardan korunma' önlemleri üzerinedir. Kemal bu yazısında muzır bile olsa her türlü yayının yasaklanmasına karşı çıkar. Aslında muzır neşriyatı savunmaz, hatta ona karşı çıkar ancak karşı çıkmak onu yasaklamayı gerektirmez. O halde bu tür yayınların zararlı etkileri nasıl önlenecektir? Kemal'in yanıtı ilginçtir: "Fena tesirlerin önüne geçmek için mukabil neşriyatı, sistematik telkin" ve "kuvvetli bir müdafaa silahı olarak" "akl-i selime" güvenmek (Boratav, 1982:397). Benzer görüşünü 'Garaz Marazdır' başlıklı makalesinde de dile

getirir. Ona göre gazeteci fikirlerini açıklamada ve eleştirilerini yapmada özgürdür, ancak hiçbir zaman eleştirilerinde ‘garazkârane olmamalıdır’ (398).

Ancak kendisi halkbilimcisi olan Boratav, Kemal’in halk kültürü ürünlerindeki müstehcen içeriğe yönelik kullandığı ‘müfsid-i ahlak’ ifadesine karşı çıkar. Kemal’in ‘başka hallerde gösterdiği müsamahayı’ bu konuda göstermemesini eleştirir. Ona göre Kemal, bu noktada da çelişkili bir tavır sergilemiştir. Çünkü bunları söyleyen Kemal, diğer taraftan, ‘Matbuat Nizamnamesi’ başlıklı bir makalesinde eski Yunan hâkimlerinin sözlerini aktararak “Hiç kimse söz söylemekle veyahut yazı yazmakla, umumda fikir hâsıl edemez; olsa olsa umumun efkârına tercüman olabilir” demektedir (Boratav, 1982:398). Boratav’a göre aynı yargı Kemal’in eleştirdiği halk kültürü ürünleri için de geçerlidir. Örneğin destanlar İstanbul halkını birtakım zararlı hareketlere yöneltmekten ziyade, çeşitli nedenlerle bu hareketlere zaten yönelmiş olan halkın, birtakım olaylar, adetler, gelenekler hakkındaki düşüncelerine ‘tercüman olmuşlardır’. Edebi veya eğitici-öğretici nitelikleri bir yana, Boratav’a göre bu ürünler “*bizim için o devrin gazeteleri kadar, hatta realist oldukları, çoklarını tespit ettikleri için, belki gazetelerden de daha faydalı vesikalardır*” (398, vurgu bana ait).

Sonuç

Bu makale, Pertev Naili Boratav’ın eserlerini Türk iletişim tarihi araştırmalarına katkıları açısından okumaya çalışmıştır. Buna göre Türk iletişim tarihini –ve genel olarak iletişim tarihini- sadece kitap, gazete, dergi, sinema, radyo ve televizyon gibi son yüzyılların yazılı, işitsel ve görsel medyalara sınırlamanın

bizzat iletişimin tanımını değerlendirildiğinde ne derece gerçekçi olduğu sorgulanmıştır.

Boratav, bir medyanın ortaya çıkışında, yaşamını sürdürmesi ve etkisini yitirmesinde önemli olanın toplumun yapısı ve ihtiyaçları olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle modern medya öncesindeki geleneksel medyayı modern medyanın işlevlerini yerine getiren bir sistem olarak görmek gerekir. Bunun iletişim tarihçilerine hatırlattığı, iletişimin tarih içinde aldığı ve alacağı seyirin uzun soluklu bir süreçten oluştuğu, bu sürecin sadece bir parçası üzerine odaklanmaktansa, onun tüm parçalarını bütüncül bir şekilde araştırmanın ve değerlendirmenin daha sağlıklı sonuçlar verebileceğidir.

İletişim tarihi alanında çalışanlar için Boratav'ın verdiği mesaj açıktır: İletişim, sadece modern medyadan ibaret değildir. Önemli olan iletişimin toplumsal yapı içinde ve bütünsel bir şekilde ele alınmasıdır. Aksi takdirde şu anda iletişim teknolojisinin göz kamaştırıcılığı altında iletişimi teknikler bütünü olarak değerlendirme tehlikesi vardır, ki bilindiği gibi Marshall McLuhan'ın dünyayı etkileyen iletişim teknolojisi ağırlıklı büyümlü sözcükleri hep bu bakışın izlerini taşır.

İletişim tarihini sadece kitle iletişim araçlarına odaklamanın bir başka tehlikesi sonuçta bu alandaki araştırmaları araç yönelimli olmaya götürmesidir. Böylece iletişim alanındaki son teknolojik atılımlar ve bunların iletişimi nasıl dönüştürdüğü sürecinin incelenmesi iletişim tarihi olur, iletişimin asıl anlamı, toplum içerisindeki yeri ve işlevleri bir kenara bırakılır. Oysa Pertev Naili Boratav'ın çalışmalarının gösterdiği gibi anlam üretimi, anlam paylaşımı ve iletimi –iletişimin antropolojik anlamı- toplumsal yapının aldığı biçimlere göre tarih boyunca

çeşitli araçlarla sağlanabilir. Bu anlamda her bir araç kendi içinde değerlidir ve içinde gömülü olduğu toplumun ve zamanın ihtiyaçlarını karşılaması bağlamında da yeterlidir.

Altı çizilmesi gereken ikinci nokta, Boratav'ın daha 1942 gibi erken bir tarihte matbaa ve basının bir ülkenin ilerlemesinde veya geri kalmasında yaratabileceği etkinin ancak sınırlı olabileceğine ilişkin açıklamalarıdır. Boratav, Kemal'i, basın ve matbaanın yokluğu veya eksikliği dolayısıyla Osmanlı'nın geri kaldığı yönündeki savı nedeniyle eleştirirken, O'nu 'ilmi' olmamakla suçlamıştı. Kemal ise bu görüşlerini bir bilim insanı olarak değil, gazeteci olarak ortaya koymaktaydı. Oysa, bilindiği üzere özellikle yirminci yüzyılın ortalarından başlayarak, kitle iletişim araçları ve kalkınma/modernleşme ilişkisi konusunda -Kemal ile benzer- fikir ileri sürenler 'ilmi' olması beklenen Batılı akademisyenlerdir. Bunların görüşlerinden etkilenen gelişmekte olan dünyadaki bazı bilim insanları da bu kervana katılmışlardır. Bütün bu akademisyenlerin ortak özelliği kitle iletişim araçlarını gelenekselliğin veya modernliğin belirleyicileri olarak ele almalarıdır. Çok kaba şekilde belirtmek gerekirse, bu anlayış, kitle iletişim araçları gelişmeyi/modernleşmeyi sağlar veya geri kalmanın/modernleşmemenin nedeni kitle iletişim araçlarının gelişmemişliğidir biçiminde özetlenebilir. Kitle iletişim araçlarını toplumsal yapının içine gömen Boratav'ın vurguları ise kanımca bu teknolojik determinizm anlayışının çok ötesindedir.

KAYNAKÇA

- Alemdar, Korkmaz (1981). *Türkiye’de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri*, AİTİA, Ankara.
- Başgöz, İlhan (1998). “Pertev Naili Boratav’ın Türk ve Dünya Folklor Araştırmalarındaki Yeri”, *Pertev Naili Boratav’a Armağan* içinde, Haz. Metin Turan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s.17-32.
- Berkes, Niyazi (1942) “”Namık Kemal’in Fikri Tekamülü”, *Namık Kemal Hakkında* içinde, Vakit Matbaası, İstanbul, s. 221-247.
- Boran, Behice (1942) “Namık Kemal’in Sosyal Fikirleri”, *Namık Kemal Hakkında* içinde, Vakit Matbaası, İstanbul, s. 251-277.
- Boratav, Pertev Naili (1931). *Köroğlu Destanı*, Evkaf Matbaası, İstanbul.
- (1942) “Namık Kemal’in Gazeteciliği”, *Namık Kemal Hakkında* içinde, İstanbul, s. 161-182.
- (1943) *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Maarif Matbaası, Ankara.
- (1969). *100 Soruda Türk Folkloru*, C. 1., Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*, C. 2., Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- (1991). *Folklor ve Edebiyat*, C.2, Adam Yay., İkinci Basım, İstanbul, s. 318-327.
- (1998). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- (2000). *Halk Edebiyatı Dersleri*, C. 1., Tarih Vakfı, İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili ve Özdemir, Fuat (1991). (Haz.) *Ahmet Şükrü Esen: Anadolu Destanları*, İkinci Baskı, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Çetik, Mete (1998). “Pertev Naili Boratav’ın Gençlik Döneminin Bazı Özellikleri”, *Pertev Naili Boratav’a Armağan* İ-

- çinde, Haz. Metin Turan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s. 33-48.
- Georgon, F. (1999). “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri”, *Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler* içinde, (der.) H  l  ne Desmet-Gr  goire ve Fran  ois Georgon, Yapı Kredi Yay., Ankara, s. 43-85.
- Kaplan, Mehmet (1948). *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul.
- Ong, Walter (2003). *S  zl   ve Yazılı K  lt  r: S  z  n Teknolojileşmesi*, Metis,   ç  nc   Basım, İstanbul.
-   zt  rk, Serdar (2006). *Cumhuriyet T  rkiyesinde Kahvehane ve İktidar*, Kırmızı, İstanbul.
- Pultar, G  n  l ve Cengiz, Serpil Ayg  n (2003). *Kardeşliğe Bin Selam: İlhan Başg  z ile S  yleşi*, Tetragon, İstanbul.
- Sanders, Bary (1999). *  k  z ’  n A ’sı*, Ayrıntı, İstanbul.

İLETİŞİM BİLİMİ İLE HALKBİLİMİNİ BULUŞTURAN BİR BİLİM İNSANI: İLHAN BAŞGÖZ*

Giriş

İletişim bilimi ile halkbilimi arasındaki iletişim, son yıllarda giderek artmaktadır. Bu iletişim, halkbilimcilerin medyanın geleneksel türler ve sözlü kültür üzerindeki etkilerine ilgi duymaya başlamaları ile iletişim bilimcilerin halk kültürü, popüler kültür, kitle kültürü, sözlü, yazılı ve elektronik kültür gibi konularda eserler üretmeleriyle, giderek belli bazı alanlarda buluşmaya doğru gitmektedir. Özellikle kültür, medyanın kültürün değişim ve dönüşümündeki yeri, modern medya öncesinde halkın bilgilenme, eğlenme ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayan geleneksel medya (âşıklar, masal ve hikâye anlatıcıları... gibi), halkbilimi ile iletişim biliminin kesişim noktalarında yer alan konular arasındadır. Kentleşmeyle birlikte, medyanın halkbiliminin inceleme malzemelerini dönüştürmeye başlaması, kaçınılmaz olarak, halkbilimcileri iletişim araştırmalarının bulgularından yararlanmaya yöneltmiştir. İletişim bilimleri alanında çalışan araştırmacılar ise genellikle kültür ve iletişim bağlamında halkbiliminin bulgularından yararlanmışlar, modern medya öncesindeki iletişimin tarihini, işleyişini ve özelliklerini anlamak için halkbilimcilerin eserlerine başvurmuşlardır.

* *Folklor/Edebiyat*, C.12, S.48, 2006, ss. 35-59. Makaleyi okuyup değerli katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. İlhan Başgöz'e teşekkür ederim.

Ancak bu karşılıklı yararlanmanın yeterli olduğunu söylemek, bu çalışmaya konu olan İlhan Başgöz'ün iletişim bilimlerindeki yerini inceleyen bir tek araştırma dahi olmaması değerlendirildiğinde çok mümkün değildir. Oysa Başgöz, aşağıda ayrıntılarıyla görüleceği üzere çalışmalarının teorik çerçevesini kurmada, verilerini toplama ve analiz etme sürecinde iletişim bilimi alanındaki araştırmalardan yararlanmıştır. Hatta son yıllarda yazdığı “Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları” (2005) başlıklı makalesinde görüldüğü gibi, bazı çalışmalarını halkbiliminden ziyade tamamen iletişim bilimi merkezli bir çizgide üretmiştir.

Bu makale anılan eksikliği bir ölçüde kapatmaya yöneliktir. Çalışma Türk iletişim alanındaki araştırmalar açısından Başgöz'ün eserlerinin yerini ve anlamını bulabilmeyi amaçlamaktadır. Makalenin üretilmesi için Başgöz'ün eserlerinden ve konuyla ilgili başka kaynaklardan yararlanılmıştır.¹

¹ Başgöz'ün Türkçe yayımlanmış yedi kitabı bulunmaktadır (Başgöz, 1956; 1960; 1979; 1992; 1986; 1989; 1996). Bunlardan *Folklor Yazıları* (1986) İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Bunun dışında Başgöz'ün Andreas Tietze (1992) ve Howard E. Wilson (1968) ile birlikte özgün halleri İngilizce basılı ortak birer çalışması bulunmaktadır. Bu makalede bu kitapların iletişim çalışmaları açısından önemli görülenleri üzerinde daha fazla durulmuştur. Özellikle *Folklor Yazıları*, yazarın İngilizce ve Türkçe belli başlı makalelerini topladığı bir eser olması açısından önemli görülmüştür. Bunun dışında Başgöz ile yapılan görüşmenin yer aldığı bir kitap makalenin yazılmasında yararlanılan kaynaklar arasında yer almıştır (Pultar ve Cengiz, 2003). Başgöz'ün 2002 yılında ikinci baskısı yapılan bir çevirisinin uzun önsözü bu makalenin hazırlanmasında kullanılan bir başka çalışmadır (Başgöz, 2002). Yazarın İngilizce makalelerinden özellikle iletişim ile ilgili görülen ve çalışmanın sonunda kaynakçada belirtilen eserleri de değerlendirmeye alınmıştır (Başgöz'ün eserlerinin ayrıntılı kaynakçası için bkz. Pultar ve Cengiz, 2003:225-241).

Başgöz'ün Formasyonunu Oluşturan Kaynaklar

İlhan Başgöz, bir metni okumakla, incelemekle ve yorumlamakla bir folklor ürününün tam anlamıyla anlaşılmayacağını hemen tüm eserlerinde vurgular. Başgöz'ün bu anlayışında iki etkinin varlığından söz edilebilir. İlki, hocası Pertev Naili Boratav'dır. Başgöz'ün nazarında Boratav, Türkiye'de ve hatta dünyada metni toplumsal bağlamı içinde inceleyen halkbilimcilerden önde gelenidir:

1960'lı yılların başında *contextual analysis* modaydı; yani, metni sosyal çevrenin içine oturtarak inceleme. Aslında bunu Pertev Bey'den biliyoruz. Çünkü Pertev Bey hiçbir zaman bize sadece metin inceletmedi. Mesela, kendisi halk hikâyelerini derlerken, askerdeki âşıkları getirmiş öbür askerleri getirmiş öbür askerlerin arasında oturtmuş, onlara anlattırılmış ve kendisi tespit etmiş. Bu çok doğru bir yaklaşım (Başgöz, 2003:162).

Başgöz, doğru bulduğu bu yaklaşımı –aşağıda bu konu hakkında ayrıntılı bilgi verilecek- kendi çalışmalarının merkezine koyacak, kendisi sadece katılımcı gözlemci sıfatıyla değil, bizzat deneyler yaparak Boratav'ı izleyecektir.

Başgöz'ün sadece metinlerden yola çıkarak bir folklor ürününün tam anlamıyla anlaşılamayacağına ilişkin görüşünün biçimlenmesinde ikinci etken, Amerika'daki Indiana Üniversitesi'nin folklor alanındaki öncüleriyle ve onların ürettikleri yapıtlarla tanışmasıdır (Başgöz, 2002:25). Başgöz'e göre, bir sözlü anlatımın –aşağıda ayrıntılı incelenecek- tüm unsurlarını göz önüne almadan sadece metni incelemek, “onu değişmez, soyut bir folklor ürünü” saymak “gösterimci okulunun en önemli eleştirisi olmuştur.” (Başgöz, 2002:27).

Başgöz'ün ifadelerinden kendisinin de bu okulun anlayışını paylaştığı anlaşılmaktadır. Gösterimci okula göre metin bir canlı gösterimdir ve ancak onu üreten, yayan, dinleyen ve çevreleyen toplumsal bağlam içine gömülerek kavranabilir. Bunlar yeterince dikkate alınmadan yapılacak çözümleme eksik ve yetersiz kalır.

Halkbilimciler bu sonuca, halkbilim içinden gelenlerin ürettikleri eserlerle mi, yoksa diğer bilim dallarındaki araştırmacıların çalışmalarıyla mı varmışlardır? Eğer diğer bilim dallarının katkıları varsa, bunlar hangileridir?

Başgöz'e göre Richard Dorson'un 'sosyal içerikçiler' olarak nitelediği araştırmacılar bu sonuca halkbilimle ilgili çalışmalarından *ulaşmamışlardır* (Başgöz, 2002:27, vurgu bana ait). Dolayısıyla sorunun birinci kısmı açık ve nettir: Bir folklor ürününün anlatıcı ile uzak ve yakın çevre koşulları göz önüne alınarak incelenmesi gerektiğine yönelik anlayışın yerleşmesinde başlıca rolü halkbilimciler oynamamışlardır. Buradan sorunun ikinci kısmına geçildiğinde, Başgöz'ün yine Dorson'a dayandığı görülür. Dorson'a göre, bağlama önem veren okulda yer alanlar özellikle dilbilim, iletişim bilimi, antropoloji ve sosyal psikolojinin "verilerini ve vardığı sonuçları" halkbilimine uyarlamışlar, "görüşlerini sistemleştirmişler; yöntemlerini açıklamışlardır." (Başgöz, 2002:27).

Başgöz'ün çalışmalarının ana çatısını gösterimci okulun argümanlarının oluşturduğu anlaşılıyor. Başgöz, halkbilimcilerin Saussure'den Jacobsen'e ve Chomski'ye değin dilbilimcilerden yararlandıkları noktaları vurgular. Amerikan folklorcuları dilbilim çalışmalarından oldukça etkilenmişlerdir. Başgöz, örneğin bir Amerikan halkbilimcisi olan Robert George'un iletişim bi-

limi ve dilbilimin terimleriyle görüşlerini açıkladığını belirtir. Bunlar şunlardır:

I- Her hikâye anlatımında iletiyi hazırlayıp gönderen (encoder) ve iletiyi alıp çözümleyen (decoder) olmak üzere en az iki unsur yer alır. “Her hikâye anlatım olayında” bu ikisi arasında bir iletişim kurulur. İletinin göndericisi ve alıcısı önceden “biçim almış geleneksel bir mesajla anlaşılır.” İleti sadece söz ile gönderilip çözümlenmez, jest ve mimik gibi söz dışındaki unsurlar da -sözsüz iletişim- kullanır. İletinin yorumlanması hikâye anlatımı boyunca sürmektedir.

II- Her hikâye anlatımı toplumsal bir olaydır. Bu olayda en az bir kişi hikâye anlatıcısı, bir kişi de hikâye dinleyicisi rolündedir.

III- Her hikâye anlatımı tektir, onun tam anlamıyla başka bir benzeri yoktur. Hikâye anlatımı “belli bir yerde belli bir zamanda, belli bir sosyal koşullar içinde ortaya çıkar; [onun] bir daha tekrar edilmesinin olanağı yoktur.” Buna karşın hikâye anlatımında birbirine benzeyen unsurlar da bulunmaktadır. (Başgöz, 2002:30).

Hikâye anlatımını toplumsal bir olay olarak gören George’a göre, gösterimdeki elemanlardan hiçbirisi gösterimi kendi başına belirlemeye yetmez. “Bunlar arasındaki karşılıklı etkileşim, hikâye anlatımını belirler.” Kısaca belirtmek gerekirse “hikâye anlatımı... anlatıcının, dinleyicinin ve hikâyenin kesiştiği ortak noktada belirir.” (Başgöz, 2002:31).

Başgöz’e göre George yukarıdaki görüşlerini esas olarak Jacobson’dan yararlanarak oluşturmuştur (Başgöz, 2002:31). Jacobson’un iletişime dair görüşleri, Başgöz dahil çoğu halkbilimci üzerinde önemli etkiler yaratmıştır (Başgöz, yüz yüze görüşme, Şubat 2006). Başgöz, bu nedenle Jacobson’un ileti-

şimle ilgili anlayışını özetler. Buna göre Jacobson bir ‘iletişim olayı’nda altı ortak unsurun bulunduğunu belirtmiştir. Bunlar şunlardır:

1- İletişime katılan konuşmacılar, ileti verenler, dinleyenler, sözcüler, yorumcular.

2- “Kullanılacak iletişim birimleri: yazma, konuşma, kitap basma, davul çalmayla iletişim kurma ve ısıklık, boru çalma, türkü söyleme, yüz ve beden hareketleri, koku verip alma, dokunma ve tatma yoluyla mesajları” iletme.

3- İletişimin yer aldığı ortam.

4- İletişim biçimi: şiir, hikâye, türkü, politik konuşma, satıcıların bağırması, vaiz.

5- İletinin içeriği, anlam, ne demek istediği ve ona karşı gösterilen davranış.

6- “Bu gösterim olayının bütünü” (aktaran Başgöz, 2002:31).

Başgöz’e göre gerek George gerekse Jacobson hikâye anlatmayı “kompleks bir iletişim” olayı olarak düşünmüşlerdir.

Başgöz’ün vurguladığına göre gösterimci okulun bir başka temsilcisi olan Dan Ben-Amos’un halkbilim anlayışında da “iletişim ve gösterim” anahtar kavramlardır. Ben-Amos, üçlü bir araştırma modeli önerir: 1- anlatıcı-oyuncudan oluşan kişisel boyut, 2- dinleyici, izleyiciden oluşan toplumsal boyut ve 3- söz boyutu (aktaran Başgöz, 2002:32).

İletişim bilimi çalışmalarının da içinde bulunduğu değişik bilim dallarının bulgularından yararlanarak, halkbilimi ürünlerini incelemede nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair görüşlerini bildirenler George, Jacobson ve Ben-Amos ile sınırlı değildir. Ben-Amos’un önerdiği yukarıdaki modelde antropolog

Malinowski'nin etkisi bulunmaktadır. Malinowski'ye göre konuşma, ancak, onun bağlamı bilinirse çözümlenebilir. Bağlam konuşmacının jest ve mimiklerinden, konuşmanın dinleyicilerinden, tepkilerinden oluşur. Anlamı bu elemanlar belirler (Başgöz, 2002:32). Başgöz, bunun dışında Amerikan halkbilimcilerini etkileyen Dell Hymes'in görüşlerine yer verir. Hymes, "dili öteki iletişim araçları gibi bir "iletişim modeli" sayar (Başgöz, 2002:33). Başgöz'e göre bu tür çalışmalar sonucunda halkbilimciler, sadece metin üzerinde çalışılmayacağını, onu canlandıran sanatçı ve sanatçının içinde bulunduğu çevreyi dikkate alması gerektiğini öğrenmişler ve böylece metni bağlamına oturtan incelemeler yapmaya başlamışlardır (Başgöz, 2002:34).

Başgöz'ün Türkiye içinde Boratav'dan, Türkiye dışında ise değişik bilim dallarında üretilen çalışmalardan yararlanan halkbilimcilerin izlerini taşıdığı halkbilim anlayışı aşağıda belirtileceği üzere tek yönlü değildir. Başka anlatımla Başgöz de bu çalışmalara hem ampirik hem de kuramsal düzeyde özgün katkılar sağlamıştır.

Başgöz'ün Temel Anlayışı: Sözlü Anlatım "Sosyal Gösterimdir"

Türkiye içinden ve dışından gelen bu iki anlayışın bileşimini çoğu çalışmalarına yansıtan Başgöz, bazı halkbilimcilerin bir folklor ürünü diye incelediği metinlerin aslında "canlı bir gösterim" olan hikâyeyi "ölü hale" getirdiklerini, eksilttiklerini ve gösterimdeki elemanlardan soyutladıklarını savunur. Öncelikle yazmanın ve konuşmanın hızları birbirinden farklı olduğu için bir metin, hikâyecinin ağzından çıkan bütün sözleri içermektedir. Aktarıcı ancak yakalayabildiklerini veya aklında kalanları

kâğıda dökülebilmekte veya asıl hikâyeyi özetlemektedir. Araştırmacının bir hikâyeci-aşığı karşısına alıp ona yavaş anlatım yaptırmaması da sorunu çözmektedir. Sonuçta, bir sözlü anlatımın yazıya dökülmesi demek, onun bire bir tüm gerçekliğiyle kâğıda aktarılması anlamına gelmemektedir. Başgöz'ün deyimiyle yazılı bir metin, bir hikâye anlatımının tüm unsurlarını kapsayamaz, hatta ses kayıt makinesinin kullanılması bile bu sorunun aşılmasını tam başaramaz (Başgöz, 2002:26).

Bir anlatımda yazı ile anlatılmayan yanlar bulunur. Bunların neler olduğu ve ne gibi özellikler taşıdığı yazarın “sözlü anlatım bir sosyal olaydır” (Başgöz, 2002:1) ifadesinde gizlidir. Bu ifadenin biraz kabuğu kırıldığında içinden önce “gösterim” kavramı çıkar. Başgöz, gösterimi “performance” sözcüğünün karşılığı olarak kullanır. Gösterim kavramı deşildiğinde ise metnin ötesine geçen unsurlarla karşılaşılır. Bu unsurlar, daha önce kısmen değinildiği üzere anlatıcıdan, sözden (veya bunun metin haline getirilmiş biçiminden) ve bunları çevreleyen yakın ve uzak toplumsal çevreden oluşmaktadır. Yakın toplumsal çevre, içinde dinleyicilerin bulunduğu çevredir. Uzak toplumsal çevreyi ise bir ülkenin politik rejiminin doğası, anlatımın yapıldığı zaman ve mekân oluşturmaktadır (Başgöz, 2002:1). Başgöz, sayılan bu elemanlara, uzak toplumsal çevrenin bir unsuru olarak medyayı da başka yazılarında katmıştır (Başgöz, 1986d:40; 1979:374-5). Başgöz, bu argümanlarını en öz, kısa, derli toplu ve sistematik olarak 2002 yılında genişletilmiş ikinci basımı yapılan *Sibirya'dan Bir Masal Anası* başlıklı çevirisine yazdığı ‘Giriş’ yazısında özetler:

Sözlü gelenekte hiçbir halk edebiyatı türünün, değişmez, donup kalmış, kuşaktan kuşağa böylece aktarılan bir metni veya biçimi yoktur. Bu türlerin değişik yerlerde, değişik zamanlar-

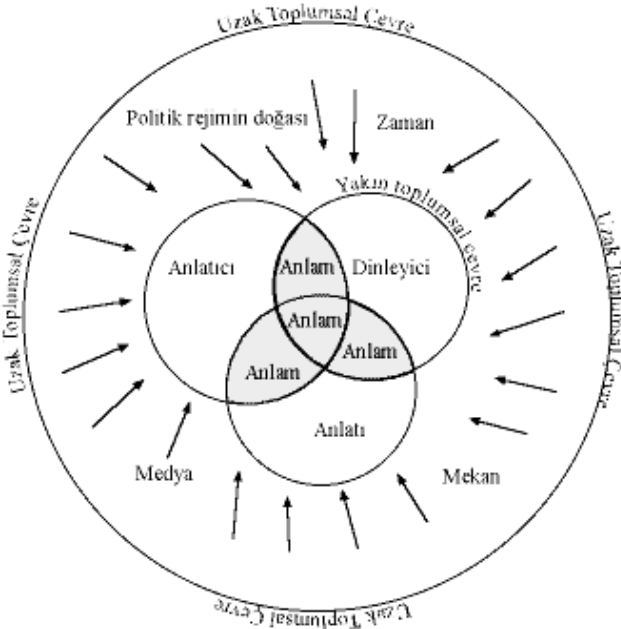
da yeniden yaratılan metinleri vardır. Bu yeniden yaratılan gösterimde anlatıcının ustalığı, yaşı, işi, bulunduğu toplum katı, din inançları, değer yargıları önemli değişiklikler yapar. Bu gösterimde dinleyicinin konumu, kültürü, beklentileri, dünya görüşleri önemli değişimler yapar. Bu gösterimin önemli bir elemanı olan geleneksel tür, ancak bu kişisel ve sosyal değişkenlerin bir dengesi olarak vardır; durağan değil canlıdır, değişkendir; her anlatımda yeniden doğar. (...) Folklor gösterimini belirleyen bu üç temel eleman da değildir. Memleketteki politik gücün hoşgörülü olup olmaması, söz ve yazı özgürlüklerinin tanınmış olup olmaması, gösterime ayrılan yerin ve zamanın özellikleri de bu gösterimi etkiler. Folklor olayı, saydığımız bu elemanların dengelendiği bir sosyal olaydır, bir gösterimdir. Bu canlı gösterimi, kâğıt üzerine dökerek donduran, kısaltan, cansız kılan, sonra da dönüp gösteren biziz. Bu sosyal olayı böyle bir kadavra haline getirmek, sonra da dönüp gösterim yerine bu metni incelemek folkloru yanlış anlamak olur, eksik incelemek olur. (Başgöz, 2002:1).

Başgöz, Indiana Üniversitesi Folklor Monografi serisinde basılmakta olan *Hikâye, Turkish Folk Romance as a Performing Art* adlı eserinde gösterim ve iletişim araştırmalarında yeni bir aşamaya varmış görünüyor. Hikâye anlatımından söz ederken diyor ki:

Bu anlatım ideal ve küçük bir toplum modeli oluşturuyor. Burada anlatıcının yaratıcı olmak isteği, bir yandan geleneksel hikâye metninin surelilik eğilimi ile, bir yandan da dinleyicinin istekleri ile sınırlanıyor, hikâye metni ise hem anlatıcının, hem dinleyicinin çağdaş istekleri karşısında değişmek zorunda kalıyor. Dinleyici ise hikâye anlatana saygısı yüzünden onun yaratma isteğini tümünden ortadan kaldırmıyor. Böylece bu üç öge bir yandan kendilerini ifade etmek olanağı buluyor, bir yandan da öteki ögelere kendilerini ifade etmek hak-

kini tanıyor. Aralarında kurulan bu denge ideal bir toplum örneğidir, hikâye anlatımını bu denge ayakta tutmakta ve yaşatmaktadır (Başgöz'den elektronik posta, 7 Eylül 2006).

Başgöz'ün bu ve aşağıda daha ayrıntılı alınacak görüşleri birlikte değerlendirildiğinde bunları bir şekil üzerinde aşağıdaki gibi göstermek mümkündür. Başgöz'ün görüşlerini daha anlaşılabilir ve açık kılabilmek için yazarın temel anlayışını bir model üzerinde göstermek, -bu model sosyal bilimler alanında hazırlanan her model gibi gerçeğin basitleştirilmiş bir biçimi olsa bile yararlı olabilir. Aşağıdaki model, kanımca Başgöz'ün bir ürünün (sözlü veya yazılı) nasıl incelenmesi gerektiğine yönelik anlayışını özetlemektedir.



Şekil 1- İlhan Başgöz'ün Bir İletişim Olayı Olarak ‘Sosyal Gösterim’ Anlayışının Modelleştirilmiş Hali

Daha yakından bakıldığında bu modelin iletişimde geri beslemenin olmadığı, olsa bile geri beslemeye iletişimin etkililiği bağlamında araçsal bir rol tanındığı çoğu iletişim modeline göre daha döngüsel ve etkileşimsel olduğu görülür. Modeldeki taralı alan içerisinde yer alan ‘anlam’ın açıklaması şudur: Bir sözlü anlatımda/gösterimde anlam, ancak anlatıcı, anlatı, dinleyicinin kesişim noktasında ortaya çıkar. Anlamın oluşumunda uzak toplumsal çevrenin de etkisi bulunmaktadır. Yani anlam, doğrusal iletişim modeli savunucularının iddia ettikleri gibi göndericiden hedefe bir mesaj aktarımı sonucu oluşabilecek bir şey değildir. (Bu modeller hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mcquail ve Windahl, 2005; Erdoğan ve Alemdar, 2002; Zıllıoğlu, 2003). Anlam, belli bir yerde, belli bir zamanda, belli koşulların oluşması sonucunda belli katılımcılar tarafından ortaklaşa üretilir ve tüketilir

Bu noktada anlamı oluşturan bütün bu unsurları sırayla incelemek gerekir.

“Sosyal Gösterim”İN Unsurları

1- Anlatıcı

Anlatıcının sesi, sazı, kişileri taklit etmesi, sesini alçaltıp yükseltmesi, susması, bir süre konuşmaması, vücut hareketleri, yavaş ve hızlı bir şekilde dinleyicilerin aralarında dolaşması, sazını taşıma şekli gösterimi etkileyen faktörler arasındadır. Anlatım, sadece anlatım anına özgü bu gibi anlatıcı eylemleriyle şekillenmez; bizzat anlatıcının kişisel ve toplumsal özellikleri gösterimi biçimlendirir. Anlatıcının “bilgi dağıtıcısı, yaratıcı olarak yetenekleri, yaşı, sosyal sınıflar içindeki yeri, din[sel] inançları, değer yargıları hikâyeden ayırlamaz. Gösterimi canlı hale sokan bu sanat eridir.” Bu nedenle toplumsal gösterimin

anlatıcı boyutu yalnızca metin incelenerek anlaşılabilir (Başgöz, 2002:26).

Başgöz'e göre anlatıcıyı çalışma dışında bırakmak, hikâyeyi eksik anlama sonucunu yaratır. Çünkü o, farklı zamanlarda, farklı tekniklerle hikâye anlatmaktadır, anlatım sırasında "bir yolunu bularak, kendini ve dinleyicileri ilgilendiren çağdaş politik, ekonomik olayları gösterime" sokmaktadır. Örneğin fiyatların yükselmesinden yakınmakta, partilerin görüşlerini eleştirmekte, dönemin başbakanı hakkında yorumlar yapmaktadır. "Böylece geleneksel tarihseli, çağdaş ve güncel" yapabilmektedir (Başgöz, 2002:26). Anlatıcı bu amaç doğrultusunda kendi kişisel sorunlarını bile geleneksel –denilen- bir anlatıya yerleştirebilmekte (Başgöz, 1986b:63); hikâyenin mesajını "farklı bir kanala, farklı iletişim düzeyine" aktarabilmektedir. "Anlatıcı bu durumda artık hikâyeyi ve dinleyiciyi birbirine bağlayan bir aracı (mediator) değildir, fakat kendisini dinleyicilerine doğrudan sunan ... diğer dinleyici ve üyeleri gibi çağdaş bir insandır." (Başgöz, 1986e:7).

Geleneksel anlatıcılar gündelik yaşamlarını, sorunlarını, geçmişten şimdiye dek edindikleri deneyimlerini hikâyelere ve türkülere sokabilmekte (Başgöz, 1952:331) ve "kişisel katmalar yolu ile kendilerini" dinleyicilere tanıtmakta, kendi dünya görüşlerini, duygularını, "yergi ve beğenilerini hikâyenin içine" serpiştirebilmektedirler (Başgöz, 1986b:64).

Özellikle âşıkların başta geldiği bu geleneksel anlatıcıların bir tür yorumcu-açıklayıcı konumda kendi duygu ve fikirlerini asıl anlatımın içine yerleştirmelerinde kentleşmenin önemli rolü vardır. Sözlü geleneğin taşıyıcıları şehirle karşılaştıklarında göçebe özelliklerini kaybederler. Sanatlarını, kahvehanelerde,

pazaryerlerinde, sünnet veya evlilik düğünlerinde, beylerin ve ağaların evlerinde icra ederler. Bu tür yerlerde yeni dinleyici kitleleriyle karşılaşmaları nedeniyle geleneği, kent kültürüyle harmanlarlar (Başgöz, 1952:331).

Bu eklentiler/katmalar, geleneksel bir anlatının parçası olmasa bile, dinleyicileri bilgilendirmek bakımından oldukça önemlidir. Bunlar geleneksel bir anlatıyı çağdaş güncel olan anlatıyla ilişkilendirmekle kalmaz, aynı zamanda anlatıcının kendisi, toplumsal çevresi ve dinleyicisi hakkında “değerli bilgiler” verir. Bu nedenle bir araştırmacının çalışmasında bunları ihmal etmemesi, dikkatle toplaması ve incelemesi gerekir (Başgöz, 1986b:64).

2) Anlatı (Geleneksel Tür)

Bir hikâye, tekerleme, masal, türkü, bilmece, kısaca sosyal gösterimin tanınabilir bir formu olan geleneksel tür, anlatıcıdan ve dinleyiciden önce ‘var’dır. Geleneksel tür, biçimiyle, içeriğiyle anlatıcının ve dinleyicilerin önüne hazır olarak gelir ve gösterimdeki yaratıcılık, anlatılan türün gelenekselliği tarafından sınırlandırılır (Başgöz, 1986e:12). Buna karşın, anlatı, tek başına, gösterimi en fazla etkileyen bir unsur değildir, hatta diğer unsurlara göre daha az etkilidir.

Geleneksel tür bir hikâyenin, masalın, türkünün kâğıda geçirilmiş veya geçirilmemiş biçimlerinden oluşur. Türkiye gibi yazılı kültüre geç girmiş, girse bile bu kültürü yeterince içselleştirmemiş toplumlarda sözlü anlatılar daha öne çıkar. Sözlerin sistematik biçimde basılı metinler haline getirilmesi son zamanların gelişmeleridir. Başgöz’e göre, Türkiye’de örneğin halk hikâyelerinin yazıya ve kâğıda aktarılmasının başlangıç tarihi 1830’lara gitmektedir. Bu yıllarda bir matbaacı, bir dinleyici

veya anlatıcı aşğın bizzat kendisi sözlü anlatımı kâğıda geçirmeye başlamıştır (Başgöz, 2002:26). Dolayısıyla, örneğin Türkiye’de halk hikâyeleri üzerine çalışan bir araştırmacı incelemesini metinle sınırlıyorsa, tarihsel olarak geriye gidebileceği başlıca matbu metinler bunlardır. Böyle bir yöntem Başgöz’ün gösterimci anlayışının tam karşı kutbundadır. Hatta denilebilir ki, Başgöz’ün en az üzerinde durduğu, sözlerin yazılı kâıtlara sabitleştirildiği, buna karşın jest ve mimiklerin, anlatılan mekânın, zamanın, dinleyici tepkilerinin, dinleyici-anlatıcı etkileşiminin, ülkedeki siyasal rejimin özelliklerinin bu sabitleştirmede genellikle yerinin olmadığı anlatılardır/metinlerdir.

Bu yüzden metni hareketli kılmak gerekir. Bunu sağlamanın yolu, metinle birlikte diğer unsurları araştırma kapsamına dahil etmek, metni toplumsal bağlamı içinde irdelemektir. Konuya bu açıdan bakıldığında hareketlendirilen metinlerin bağımsızlık savaşları dahil bir ulusu harekete geçirmede nasıl büyük bir güç haline gelebildiğini tarihsel olaylar kanıtlamıştır. Örneğin Napolyon ordularına karşı savaşan uluslar, Ruslara direnen Finlandiyalılar, Osmanlıdan ayrılmak isteyen Yunanlılar sözlü geleceği amaçlarına ulaşmada araç olarak kullanmışlardır. Yine II. Dünya Savaşı’nda Hitler orduları Yunanistan’ı işgal edince, Yunan kahvelerinde Karagöz perdesi kurulmuş, Karagöz metinleri Hitler askerlerinin gamalı haçlarını ‘patakla’ma doğrultusunda havalandırılmıştır. Karagöz perdesi böylece işgalci güçlere karşı savaşan kesimlerin gücünü temsil etmiştir. Karagöz, uzun koluyla Hitler ordularını, erkeklik aygıtı ‘Toraman’ ile ise Cezayir’i işgal eden Fransız askerlerini dağıtmıştır (Başgöz, 2002:11).

Bir ulus olmanın, işgale karşı direnmenin ve politik mücadelede halkı örgütlenmenin asıl tetikleyici gücünü geleneksel

türün kendi içsel özellikleri oluşturmaz. Geleneksel tür, belli bir zamanda, belli bir yerde ve belli koşullar altında öyle icra edilmiştir ki artık sabitleşmiş bir metin olmaktan çıkmış, dinamik bir gösterim, itici bir kuvvet haline gelmiştir.

Böylece Başgöz'e göre geleneksel diye düşünülen bir metin tüm unsurlarıyla birlikte değerlendirildiğinde aslında 'bir kadavra' değil (Başgöz, 2002:1-46) yaşayan ve kendisini çağdaş yaşamla güncelleyen, sürekli yeniden üreten bir unsurdur. Bu gerçeğe rağmen bazı araştırmacılar modern gelişmelerin sözlü geleneğe yansımadığını düşünmektedirler. Bunun temel nedeni ise onların sadece metinler üzerinde çalışmalarını (Başgöz, 1986c:181).

3) Yakın Toplumsal Çevre: Dinleyici

Sözlü gösterimin üçüncü unsuru olan dinleyicinin, anlatının biçimlenmesinde, değişik yorumlar içinde aktarılmasında, anlatıdaki karakterin inanç ve eylemlerinin belirlenmesinde rolleri vardır. Örneğin "Alevi çevreler ve dinleyiciler için anlatılan hikâyelerde kahramanlar ya Alevi" yapılmakta veya "Aleviliğe sevgi ve saygı duyan kişiler" olmaktadır." (Başgöz, 2002:26).

Başgöz'e göre, Türk halkbilimcileri dinleyici konusunda önemli bilgiler vermişlerdir. Örneğin Pertev Naili Boratav, mutsuz sonla biten hikâyeleri dinleyicilerin sevmediğini, hikâyeleri böyle sonlandıran anlatıcıları dövdüklerini, yaraladıklarını hatta ölümle korkuttuklarını belirtmiştir. Bu yüzden bir hikâyecinin Kerem'i öldürmediğini Boratav ortaya çıkarmıştır. Fuat Köprülü ise meddah hikâyelerini dinleyenlerin de benzer eylemlere giriştiklerini yazmıştır (Başgöz, 1952:333; 2002:36). Yine Türkiye'de dinleyici konusunda ilk araştırmalar, sistemli olmasa bile, Pertev Naili Boratav tarafından daha 1940'larda başlatıl-

miştir. Başgöz'e göre Boratav bu yıllarda bazı yerel âşıkları Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne getirtmiş, onlara kızlı erkekli dinleyici toplulukları önünde hikâyeler anlattırarak, dinleyicilerin anlatıcı ve anlatı üzerindeki etkilerini bulmaya çalışmıştır (Başgöz, 1998:24).

Başgöz, bu tür deneyleri daha sistemli olarak devam ettirmiştir. Örneğin 1957'de Âşık Müdami'yi Ankara'ya çağırarak evine konuk etmiş ve onun anlatımlarını ses kaydına almıştır. Odada mikrofona konuşan Müdami'nin karşısında ve o da bazen olmak üzere sadece Başgöz bulunmuştur. "Ancak Müdami bu hikâyeleri Başkent'te aydınların dinleyeceğini" sanmış ve anlattıklarına inanılmayacağı korkusuna kapılmıştır. Özellikle "olağanüstü olaylar ve kişiler ortaya çıktıkça bu korkusu büsbütün" artmış, "bunların olurluğunu ispat etmek için" sık sık açıklamalar yapmıştır (Başgöz, 1986b:61-2). Başgöz, Müdami'nin bu tavrını dinleyici etkisine bağlar: "Başkent'in görünmeyen, anlatımda hazır bulunmayan dinleyicisi bile, Müdami'nin hikâye anlatımını etkiliyor, onu böyle açıklamalara zorluyordu." (Başgöz, 1986b:62).

Bu araştırmalara karşın Başgöz, dinleyicilerin hikâyeye etkileri konusunda ilk sistemli inceleme olarak kendisinin 1967 yılında yaptığı deneyi sayar (Başgöz, 2002:36). Konuya ilişkin makalesinin girişinde yazar şöyle der: "Bu çalışma, bir âşık tarafından, iki ayrı dinleyici kitlesine, ayrı zamanlarda söylenip çalınan 'Öksüz Vezir' hikâyesinin uğradığı değişmeleri inceleyecek ve bu değişmede dinleyicinin etkisini belirtmeye çalışacaktır." (Başgöz, 1986d:49). Başgöz, bu deneyinde Âşık Sabit Müdami'ye Poshof'ta bir kahvede hikâye anlattırıp bunu kayda almıştır. Ona aynı hikâyeyi ertesi gün Öğretmenler Birliği'nde 'kasabanın aydınları' önünde de anlattırılmıştır. Kahvedeki anla-

tımın dinleyicileri Mūdami'yi iyi bilen, seven, anlatım boyunca bu sevgilerini söz ve eylemleriyle gösteren daha sıradan insanlardan oluşmaktadır. İkinci anlatımın dinleyicileri Mūdami'yle aralarında mesafe olan çoğunluğu aydınlardan oluşan kimselerdir. Bunlar, Mūdami'nin hikâyesini sevmediklerini söz ve eylemleriyle göstermişlerdir. Bazıları hikâye sırasında kendi aralarında konuşmuşlar, bazıları Öğretmenler Birliği'ni terk etmişlerdir. Kahvedeki anlatımda Mūdami daha bol söz kalıbı kullanırken, Öğretmenler Birliği'nde kendisini sevmediğine inandığı dinleyici önündeki anlatımda geleneksel kalıplara daha az yer vermiştir. Mūdami, ifadelerini farklı dinleyici gruplarına göre farklılaştırmaya dikkat etmiş, örneğin Öğretmenler Birliği'ndeki anlatısında geleneksel kalıpları seçmemeye özen göstermiştir. Bu şair, okumuş dinleyicilerine uygun düşmeyeceğini inandığı söz kalıplarını repertuarına almamıştır (Başgöz, 1986d:40).

Başgöz, bu deneyinde her iki hikâye anlatımını bütün unsurlarıyla birlikte kâğıda geçirir. Yazar, kaç dinleyicinin hikâyeyi dinlediğini, hikâyenin kaçta başlayıp kaçta bittiğini, dinleyicilerin hikâye ve hikâyeciye tepkilerini, hikâyecinin mimik ve jestlerini ayrıntılarıyla tespit eder. Kahvedekilerin hikâyeye olağanüstü ilgi göstermelerine karşılık olarak, hikâyecinin daha canlı bir gösterim sergilemesi gösterimin süresinin uzamasına yol açar. Ancak Başgöz'ün “bu halk kültürünün alıcısı” olmadığını (Başgöz, 1986b:52) belirttiği Öğretmenler Birliği'ndeki müdavimlerin, hikâyeye ilgisizlikleri Mūdami'yi hikâyeyi kısaltmaya yöneltir. Mūdami, aynı zamanda anlatısında değişikliklere gider, olayları, sözcükleri aydınlara uyumlu hale getirmeye çalışır. Örneğin kahvedeki anlatısında dinleyicilere edebiyat ve tarih dersi verirken, onlara hangi davranışın doğru, hangi davranışın yanlış olduğunu anlatırken, Öğretmenler Birliği'ndeki

anlatısında bunlara yer vermez, çünkü buradaki dinleyicilerin “[a]yrı kültürlerin adamları” olduklarına inanır. Bu âşık, bilgi ve kültür bakımından karşısındakilerin kendisinden daha farklı ve üstün olduğunu zaten bildiği için onlara kendi bilgisini gösterme gibi bir amaç içerisine girmez (Başgöz, 1986b:54). Böylece örneğin kahvedeki topluluğa Alpaslan hakkında uzun bir türkü okuyan Müdami, Öğretmenler Birliği’nde bunu tekrarlamaz. Müdami buna başvurmasının gerekçesini Başgöz’e şöyle açıklar: İlhan Bey, bunların hepsi tarih âlimi, ben onlara tarih dersi verecek değilim ya!” (Başgöz, 1986b:60).

Hikâyenin içeriği de iki dinleyici kitlesi önünde farklılaşmaktadır. Özellikle cinseli yansıtan sözcük, deyim ve ifadeler kahvede bol kullanılırken, Öğretmenler Birliği’ndeki anlatımda bunlara ihtiyatlı yer verilmiştir. “Aydın takımının böyle açık saçık bir anlatımı seveceğinden emin” olmayan Müdami, bu nedenle bu ifadelerin “çoğunu ya daha edepli terbiyelileri ile” değiştirmiş, ya kısa geçmiş veya bunların hiçbirine anlatısında yer vermemiştir (Başgöz, 1986b:55). Hikâye içinde söylenen türküler bile dinleyicilerin özelliklerine göre değişmektedir. Yaşlılara hikâye anlatan âşıklar genellikle din konularını işleyen, öğüt veren türkülerini tercih ederlerken, gençlere hikâye anlatan âşıklar, aşk ve sevgi konulu olanları seçmektedirler (Başgöz, 1986b:60).

Bu istisnalar dışında, Başgöz’ün son yıllardaki bir yazısında da belirttiği gibi dinleyici üzerine araştırmalar henüz çok yetersizdir. Daha da ötesi dinleyicinin nasıl inceleneceği henüz bilinmemektedir (Başgöz, 2002:35). Yazar, bunun nedenini dinleyicinin türdeş olmamasına bağlar. Örneğin bir kahvedeki bir anlatıya tanık olan dinleyicilerin tümünü tek tek inceleme olanlığı yoktur, çünkü bazen dinleyiciler arasında nüfuzlu birisi

anlatanı ‘derinden’ etkileyebilmektedir (Başgöz, 2002:35). Araştırmacı çoğu zaman bunun farkına varmaz. Murat Çobanoğlu’nun 1967 yılında Kars’ta kendi kahvesinde türkü söylemesi sırasında dinleyicilerden bazılarının Çobanoğlu’nun gösterimini etkilemesi buna iyi bir örnektir. Kahvede neşeli giden bir türkü faslı birdenbire uzun havaya çevrilmiştir. Başgöz, bunun nedenini anlayamaz, ancak Çobanoğlu’na sorarak öğrenir. Onun Başgöz’e açıkladığına göre kendisinin türküyü değiştirmesinin nedeni türkünün bir yerinde kahveye servetini ve eşini kaybetmiş ‘saygıdeğer’ bir kişinin girmesidir. Neşeli türkünün devam etmesi bu kişiye karşı bir saygısızlık olarak düşünülmüş, onun “kahvede bulunması, sonuna kadar türkülerin seçimi işine ağırlığı”nı koymuştur. Bu toplumsal baskı türkü seçiminde “tek önemli neden olarak” kalmıştır (Başgöz, 1986b:60).

Başgöz, 1979’da yayımlanan âşık Ali İzzet Özkan’ın yaşamı, sanatı ve şiirleri üzerine olan kitabında anlatıcının, dinleyicilerin taleplerine olan bağımlılığını ayrıntılı olarak işler. Kendi yaşamını hikâyeleştirerek, dinleyicilere aktaran okuryazar bir hikâyeci-âşık olan Özkan, Başgöz’e geleneksel anlatıcıların (bunu geleneksel medyalar biçiminde de okuyabiliriz) dinleyicilerin taleplerine göre anlatılarını şekillendirdiklerini şöyle anlatır:

...o vakit sevgilimi düşte gördüm, elinden aşk dolusu içtim.
Aha şimdi yemin ediyorum ki, ne düş gördüm, ne dolu içtim.
Bunu o vakit ben de biliyordum, beni dinleyenler de biliyordu
(...) Ama, o günün [1940’larda] piyasanın geçeri oydu. Onun alıcısı vardı. Öyle demesem ne ben coşardım, ne cemaat coşardı. (Başgöz, 1979:12).

Dolayısıyla anlatıcı ve dinleyici gösterim sırasında birbirine bağımlıdır, birbiriyle devamlı etkileşim halindedir. Başgöz'ün deyimiyile anlatıcı,

dinleyicisi ile sürüp giden bir etki alışverişi içindedir. Dinleyicisinin davranışı ve beğenisi onun seçimini ya da söz kalıplarını sık yahut seyrek kullanmasını etkiliyor. Dinleyici, beğenisi ile âşığı güçlendirdikçe, âşık da dinleyicisine daha bol ve daha renkli tekerlemeler sunuyor (Başgöz, 1986d:40).

4) Uzak Toplumsal Çevre: Politik Rejim, Medya, Zaman ve Mekân

a) Politik Rejim: Uzak toplumsal çevrenin bir boyutunu hikâye anlatımının yapıldığı ülkedeki politik rejiminin doğası belirler. Ülkede politik rejimin söz hakkına saygı gösterip göstermemesine göre anlatıcının hikâyesi biçimlenebilir. Politik rejimin söz hakkına biçtiği değer hikâye anlatımına yansır ve örneğin söz ve ifade özgürlüklerini tanımayan ülkeler ile tanıyan ülkelerde aynı hikâyenin içeriği bile farklı olabilir. Söz ve ifade özgürlüklerini tanımayan ülkelerde, hikâye anlatımında toplumsal eleştiriye yer vermek zordur (Başgöz, 2002:27). Anlatıcı kendini güvende hissettiği koşullarda geleneğe başkaldıracak, onu kıracak konuma dahi gelebilir (Başgöz, 1979:12).

Politik rejimin doğasının bir sözlü anlatıya yansımını bulma çabası içerisinde gündeme gelecek önemli bir soru şu olabilir: Sözlü gelenek ve sözlük gelenekten yazıya geçirilmiş metinler (a) kurulu düzen yanlısı mıdır, (b) kurulu düzene karşıt mıdır, veya (c) hem kurulu düzene karşıt ve taraftar öğeleri birlikte mi içermektedir?

Başgöz'ün vurguladığı gibi, Amerika'da 1960'ların ortalarında halkbilim alanına da yansıyan işlevselci anlayışı paylaşan-

lar, folklorun işlevlerini, sadece düzene hizmet edici, düzeni devam ettirici bağlamda ele almışlardır. İşlevselci kuramın folklor alanındaki öncülerinden ve İlhan Başgöz'ün bu anlayışı öğrendiğini belirttiği William Boscom'a göre folklorun eğlendirme, eğitim, çatışmaları ve gerginlikleri giderici (emniyet subapı) ve değerleri, geleneği kuşaktan kuşağa aktarma olmak üzere toplam dört işlevi bulunmaktadır. Boscom'un bu görüşü folkloru sadece 'mevcut düzeni koruma' işlevini yüklemektedir. Böylece türküler, masallar, hikâyeler toplumdaki gerginlikleri yumuşatıcı, yerleşmiş değerleri nakledici, eğlendirici ve eğitici işlevlere sahip ürünler olarak görülmektedir (Başgöz, 2003:178).

Başgöz, bu anlayışa karşı çıkar, onu 'tutucu' olarak niteler (Başgöz, 2003:179). Başgöz'ün Türk folkloru üzerine olan birikimi ve incelemeleri ile Pertev Naili Boratav'ın çalışmaları², onun deyimiyle bu 'tutucu', 'tek yönlü' görüşü kabul etmesine engeldir (Başgöz, 2003:179).

Bu nedenle Başgöz, folklorun beşinci işlevinin 'protesto' olduğunu savunan bir makale yazar. Bu makale çok geçmeden bilim camiasında etkiler yaratır, hatta İspanyolca'ya bile çevrilir (Başgöz, 2003:179). Bu çalışmasında Başgöz, geleneksel ürünlerin düzenin yeniden üretilmesine katkı sağlamak ile muhalif öğeler taşımak arasında bir gerilimi içlerinde taşıdıklarına inanır. Geleneksel ürünler, sadece düzenin yeniden üretilmesinin işlevlerini üzerlerine almış içerikle yüklü değildir. Özellikle Türkiye'deki âşık şiiri gibi türler, baskıya, hoşgörüsüzlüğe karşı bir tepki, bir protesto niteliği taşır (Başgöz, 1986c:182-3). 13.

² Boratav, 1931 tarihli *Köroğlu*'ndan başlayarak folklorun protesto niteliğini ortaya koymuştur. Boratav'ın tutucu olmayan işlevsel bakışı için bkz. Öztürk, 2006a:28.

yüzyılda tekke edebiyatıyla başlayan protesto geleneği iç çatışmaların ve savaşların yaygınlaştığı, yoksulluğun büyüdüğü dönemlerde yoğunlaşmıştır (Başgöz, 1986c:185). Ancak Cumhuriyetin ilk yıllarında protesto geleneğinde duraklama, hatta kopuş olmuştur. Cumhuriyeti kuranların ülkeyi işgalden kurtararak iş başına gelmeleri nedeniyle âşıklardan saygı görmelerinin bunda payı vardır. Cumhuriyet diğer yandan kendi kültürünü temellendirmede halk kültürünü el üstünde tutmuş, ondan yararlanmışır. Halk kültürünün temsilcileri olan âşıklar, Halkevlerinde, devlet radyosunda ve başka devlet kurumlarında ağırlanmışlardır. Onların eserleri derlenmiş, basılmış, geniş kitlelere yayılmaya çalışılmışır. Âşıklar kendilerine yönelik bu ilginin karşılığını “yeni idarenin başlarına ve kurumlarına övgüler düzüp, alkışlar tutarak” vermişlerdir (Başgöz, 1986c:185).

II. Dünya Savaşı ile birlikte protesto geleneği yeniden canlanmışır. Kente yerleşen âşıklar, buradaki ekonomik zorlukları görmüş ve şiirlerinde bu temaya yer vermişlerdir (Başgöz, 1986c:186). Başgöz, 1979 yılındaki Âşık Ali İzzet konulu kitabında, içinde bulunduğu toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulların ürünü olan bir sanatçının bu koşulları ülkedeki siyasal yapı elverdiği ölçüde eserlerinde işlediğini, halka yaydığını yazar. Bu anlamıyla örneğin Ali İzzet gibi hikâyeci-âşıklar, 1940’larda halkın savaş sıkıntılarına, yokluklarına dair eleştirilerini şiirlerine taşıyan (Başgöz, 1979:24) Boratav’ın deyimiyle ‘halkın gazetesi’ (Boratav, 1943’den aktaran Öztürk, 2006a:25) bir rol üstlenirler. Ali İzzet, 1942 kıtlığına dair bir destanda şunları yazar:

Ak bez bulamadık şal palaz giydik

Kefensiz çok ölü mezara koyduk

Un bulgur yok mısır kulağı yedik

Çoluk çocuk sabi sıbyan aç kaldı (Başgöz, 1979:24).

II. Dünya Savaşı gibi basında denetimin yoğun olduğu bir ortamda Ali İzzet gibi şairlerin ‘halkın gazetesi’ olma işlevlerinin önemi anlaşılabilir. Nitekim aynı şair, 1943’teki bir destanında vergi toplayıcılarının haksızlıklarını ve yolsuzluklarını eleştirerek (Başgöz, 1979:24), halkın sorunlarını dillendirme işlevinin bir başka örneğini sunar. Talibi Coşkun ve Habip Karaaslan gibi diğer âşıklar bir taraftan Anadolu kırsalından kentlere göçenlerin yaşadıkları ekonomik güçlükleri sazları eşliğinde terennüm ederlerken, diğer taraftan bu dönemin önde gelen siyasilerini eleştirmekten de geri durmazlar (Başgöz, 1986c:186).

Bu örneklere karşın bütün bu şairlerin yergilerini ülke içinde izin verilen eleştiri sınırları dahilinde yapabildiklerini yinelemek gerekir. Ancak 1944 yılından sonra, belirli sınırlar dahilinde eleştiri hakkının genişletilmesi, eleştiri yapanlara güvenceler getirilmesi, “yeni kurulan partilerin, yergiyi ve taşlamayı dinleyen ve destekleyen yuvalar haline gelmesi”, âşıkların anlattıklarına da yansır. Başgöz’ün deyimiyle bundan sonra âşıkların “hepsinde toplumsal yergiye doğru bir açılma” olur. Ali İzzet de bunların dışında kalmaz. Şiirlerindeki toplumsal eleştiri yoğunlaşır, politik konular da bunlar arasında yer almaya başlar. “Düzenin usta bir eleştirisi olan tanınmış destanını, Ali İzzet 1948 yılında yazar” (Başgöz, 1979:25). Siyasi taşlama geleneğinin öncüsü olan Habip Karaaslan ise, 1945’ten başlayarak “Cumhuriyetin en dil uzatılmaz kurumlarını, siyasilerini ve iktidardaki siyasi partiyi şiddetle” yermiş ve taşlamıştır (Başgöz, 1986c:186).

Demokrat Parti (DP) iktidara geldiğinde ise aynı şairler bu partiye methiye düzmeye başlarlar. Ancak bu kısa sürer. Çok geçmeden umduklarını göremeyen âşıklar yergilerinin en ağırlarını bu partiye yöneltirler (Başgöz, 1979:26; 1986c:187). Ülkedeki siyasal ortam her fırsatta âşıklara ve onların eserlerine yansır. Örneğin 1952 yılından sonra yergi şiirlerinde azalma görülür, ki bunun nedeni Başgöz'e göre DP'nin sanata ve toplumsal eleştiriye karşı takındığı olumsuz tutumdur. Ali İzzet, diğer âşıklar gibi bu ortamda şiirlerinde aşırıya gitmekten kaçınır (Başgöz, 1979:26-7). Ancak 27 Mayıs 1960, âşık şiiri ve protesto türküleri için tam bir dönüm noktası olur. Âşıkların okuryazarlığı ve eğitim düzeyi yükseldikçe, doğaçlama söyleme geleneği kaybolmaya başlar. Âşık da tıpkı öteki okuryazar şairler gibi eserini düşünerek, taşınarak üretme yoluna gider. Diğer taraftan da kente göçmüş, orada yeni bir kültür ve yeni bir dinleyici topluluğu ile karşılaşan âşıklar dernekleşirler (Başgöz, 1986c:188).

Bu protesto geleneği ılımlı soldan, giderek radikal bir çizgiye oturur. Örneğin 1960 İhtilali'nden de güç alarak "Atatürk'e Sesleniş" şiirini yazan ve ılımlı bir sola yönelen şair Ali İzzet daha sonra bu çizgisini radikalleştirir. Türkiye İşçi Partisi ile ilişkiler kurar, partinin öncülüğü ile kurulan Âşıklar Derneği'ne katılır, diğer âşıklarla bu partinin gezilerine katılır, eserleriyle partinin etkinliklerinde aktif rol alır (Başgöz, 1979:26-7). Başgöz'ün, Ali İzzet'in bu gelişimini siyasal atmosferle ilişkilendirdiği yorumu şöyledir:

Ali İzzet'in şiirinde yerginin belirmesi ve [şiirinin] kişiselden, toplumsala ve politığe doğru gelişmesi, Türkiye'nin 1940'lardan bu yana geçirdiği toplumsal gelişme ile söz ve

yazı özgürlüğüne tanınan haklarla at başı beraber yürüyor
(Başgöz, 1979:29).

Âşıklar, Türkiye İşçi Partisi'nin 1970 başlarında giderek etkinliğini kaybetmesiyle Bülent Ecevit'in ortanın solu hareketi etrafında toplanırlar, CHP programını "halka yayma, seçim sloganlarını popülarize" etme çabalarına girişirler (Başgöz, 1986c:190).

Sonuçta Başgöz'ün politik rejim ve sözlü gelenek ilişkisine dair yorumlarında dengeli bir çizgide olduğu görülmektedir. Getirdiği kanıtlarla yazar, folklorun düzen yanlısı ve karşıtı öğeleri içinde taşıyabileceğini göstermiştir. Geniş halk kesimleri folklor ürünleri aracılığıyla yeri geldiğinde kurulu düzene yönelik eleştirilerini dile getirebilmiştir. Ancak folklorun bu işlevini aşırı romantikleştirip, düzen yanlısı işlevlerini de tümünden yok saymak mümkün değildir. Bir ülkedeki politik rejimin doğası, folklorun eğlendirici, gerginlikleri giderici, eğitici ve yerleşmiş değerleri gelecek kuşaklara aktarıcı işlevler yönünde biçimlenmesinde etkili olabilir. Öyle olduğu içindir ki, siyasal iktidarlar zaman zaman kendi ilke ve amaçları doğrultusunda bizzat anlaticılardan bile yararlanma yoluna gitmişlerdir.³

³ Başgöz, sözlü geleneğin siyasal iktidarlar tarafından onların kendi ilke ve hedefleri doğrultusunda nasıl yazıya geçirildiğini ve bu işlenen eserlerin halka nasıl yeniden sunulduğunu örnekleriyle anlatır (Başgöz, 2002:21-3). Örneğin Sovyetler Birliği'nde halkı devrim konusunda eğitmek için usta gelenek aktarımcılarından yararlanılmıştır. Ancak kısa zaman sonra eğitilmemiş ve çoğu okuryazar olmayan bu kişilerin bizzat kendilerinin siyasal iktidarın aktarılmasını istediği sosyalist ilkelerden haberdar olmadıkları anlaşılmıştır. Bunun üzerine onları siyasal ve ideolojik açıdan eğitmek amacıyla gazeteler, dergiler, kitaplar onların evlerine ücretsiz gönderilir, bu kişiler zaman zaman konser salonlarına ve müzelere götürülür (Başgöz, 2002:22). 1940'lar

b) Medya: Başgöz, çalışmalarında medya sözcüğünü kullanmaz, gazete, televizyon, kitap, sinema kısaca hangi kitle iletişim aracından söz ediyorsa çalışmasında o iletişim aracını anar. Aslına bakılırsa Başgöz'ün, kitle iletişim araçları üzerine ayrıntılı durduğu da söylenemez, yazar asıl olarak geleneksel anlatıların gösterimleri üzerine yoğunlaşır. Başgöz, uzak toplumsal çevre içine politik rejimin doğasını, zamanı ve mekânı koyduğu halde medyaya bu çevre içinde yer vermez. Oysa yazarın “sosyal gösterim”in uzak toplumsal çevresi içerisindeki unsurları sayarken en azından medyayı da bunlar arasına katması beklenebilirdi.

Başgöz'ün sistematik sınıflaması içinde bulunmadığı halde bu makalede medyaya yer verilmesinin başlıca nedeni, yazarın değişik çalışmalarında medyanın geleneksel anlatıcılar ve anlatılar üzerindeki etkilerine dair açıklamalarından kaynaklanmaktadır. Başgöz, âşıkların eserlerinin medya aracılığıyla yayılmasının âşıklar ve onların eserleri üzerinde etkiler yaptığını belirtir. Örneğin kitap olarak yayımlanmak üzere derlenen hikâyelerdeki “tekerlemelerin hemen hepsi” kaybolmaktadır (Başgöz, 1986d:40). Bunun nedeni anlatıcının anlatısının kitap olarak yayımlanacağına bilinci içerisinde farklı bir anlatı versiyonu sunması, anlatı sırasında kendi kendisini denetlemesidir. Radyo

Türkiyesinde ise hikâyeci-âşık Ali İzzet Ankara Halkevi'ne konuk edilir, *Ülkü*'de şiirleri yayımlanır, okullarda ve Halkevlerinde konserler verir, köy enstitülerinde çalır (Başgöz, 1979:14). Ali İzzet, 1960 İhtilali'nde Cemal Gürsel'den Alevi köylerini dolaşma görevini alır. Başgöz'e göre yeni yönetim onun Alevi köylerindeki etkinliğinden yararlanmaya çalışmıştır (Başgöz, 1979:15). Televizyonun henüz Türk toplumunun yaşamına girmediği, yüz yüze iletişimin hâkim olduğu bir toplumda Ali İzzet, aslında bir “kanaat önderi” olarak siyasal iktidarın mesajlarını halka iletmesi için kendisinden yararlanan bir medyadır.

ve televizyon bu oto-kontrolü kuvvetlendirmektedir. Örneğin Âşık Ali İzzet, şiirlerinin radyo ve televizyon yayını veya basım-yayım oluyla geniş kitlelere yayılması olasılığı belirlediğinde, anlatımında yumuşamaya gitmiştir:

[B]asılma, Ali İzzet'in şiirinde, açık seçik anlatımı yumuşatmaya, din ve Tanrı yergilerini kısmaya, hafifleştirmeye neden olmuş. Onun yerselden kurtulup ulusala açılmasında, kitaplarının basılması, sesinin radyoda ve televizyonda duyulması etkili oluyor (Başgöz, 1979:34).

Dolayısıyla aslında medyanın bizatihi kendisi bile bir anlatının oto-sansüre uğramasına, değişmesine ve yeniden biçimlenmesine etki yapabilir. Böylece, normal koşullarda sözlü kültürde yüzyıllardır ağızdan ağza aktarılan, kulaktan kulağa işitilen ve evrimi anlatıcı-anlatı-dinleyici ile bütün bunları çevreleyen toplumsal bağlamın kesişim noktalarında gerçekleşen sözlü anlatılar, görsel ve işitsel iletişim araçlarında kamuya çıktıklarında önce eseri üretenin 'eşik bekçiliği'ne uğrar. Burada âşık-hikâyeci olan eseri üreten kişi, eserinin geniş toplum kesimlerine ulaşmasının kendisi için risk oluşturabileceğini düşündüğü kısımları eşikten geçirmez, yani bunları kamuya sunmamaya karar verir. Bir mesajı üretenin mesajının aleniyete çıkacağına kendisi açısından yaratabileceği sorunları dikkate alarak gerçekleştirdiği bu içsel iletişim, bu oto-sansür, normal koşullarda ve dar bir topluluk önünde icra edilen sözlü geleneğin mesajlarının bireysel bir denetime tabi tutulması anlamına gelmektedir. Mesajı üreten bireyin bazı mesajlarının geniş kitlelere ulaşmasını engelleyen bu bireysel mesaj süzme işlemini böylece "bireysel eşik bekçiliği aşaması" olarak nitelendirmek uygun olabilir.

Sözlü gelenekte serbestçe akan ürünlerin medyada yayımının gündeme gelmesi üzerine sözlü geleneğin taşıyıcılarının

kendi kendilerine uyguladıkları bu denetim (bireysel eşik bekçiliği) medyanın, “sosyal gösterim” üzerindeki ilk önemli etkisi olmaktadır. Bu sayede belki protesto öğeleri baskın olan bir ileti bu niteliklerinden tamamen arınabilecek veya en iyi ihtimalle yumuşayacaktır. Ya da Başgöz’ün daha önce belirttiğimiz kahvehane ve Öğretmenler Birliği deneyinde olduğu gibi örneğin cinsel içerikli iletiler dönüşüme uğrayarak ‘edep’ dairesine çekilebilecektir. Müdâmi, kahvede bildiği, samimi olduğu dar bir topluluk önünde cinsel konuları kapsayacak denli rahat bir anlatım sergilerken, tanımadığı, bir duygu bağı kuramadığı Öğretmenler Birliği’ndeki dinleyici topluluğu önünde cinsel içeriklerinden soyutlanmış bir gösterim ortaya koymuştu. Medya teknolojisiyle, dağınık, birbirinden soyutlanmış, türdeş olmayan binlere, hatta milyonlara ulaşacak gösterimin ise gelenek taşıyıcısının kendisini daha da fazla sınırlamaya, denetlemeye götüreceği aşikârdır.

Medyanın ikinci önemli etkisi kurumsal eşik bekçiliğinde yatar. Sözlü geleneğin taşıyıcısının kendi kendine denetime uğrattığı mesajlardan geriye kalanlar üzerinde medya da kendi ilkelerine, ideolojisine, çıkarlarına uygun olanları seçer. Belki bu iletilerin bağlamını dahi değiştirerek kitleye gönderir. Dolayısıyla bir medya kurumunun yayınlayacağı iletiyi seçmesinde ve yayınlamasında denetim işlevi görme anlamıyla eşik bekçiliği, -iletişim literatüründeki asıl anlamıyla eşik bekçiliği- devreye girer ve kurum örneğin kendi ideolojik anlayışına göre Ali İzzet’in şiirlerini eşikten geçirir:

Kitap olarak basılma derken önemli bir etkeni göz önünden uzak tutmamak gerekiyor. Bu, kitabı bastıran kişinin, kurumun eğilimi, etkisidir. Ali İzzet’in kitaba alınan şiirlerinin seçilmesine bakarak, seçenin veya bastıranın politik eğilimlerini

anlamak zor olmuyor. Sağcılar, Onun yergilerine pek yer vermiyor; Türk Bayrağı gibi, Kıbrıs Őirleri gibi ulusal ayrılmış olanları seğıyorlar. Sol eğilimliler ise, Ali İzzet'in daha çok toplumsal ve politik yergilerine ağırlık veriyorlar. (Başgöz, 1979:35).

Medya, aynı zamanda âşıkların sözlü belleklerini dönüşüme uğratabilme potansiyeline sahiptir. Bu dönüşümün yaratabileceği etkiler sözlü geleneğin biçim ve içeriğine uzanabilecek denli geniş boyutlu olabilir. Yazılı ve görüntüli kültürün, sözlü kültür dünyasında yaşayanların algılamalarını nasıl deđiŐime ve dönüşüme uğrattıkları uzun yıllardır içlerinde tarihçilerin, antropologların ve hatta iletişim bilimcilerin bulunduğu araştırmacıların uğraş konuları arasında yer almıştır. Bulgulara göre, sözlü kültürü yaşayan bireyin somut düşünme evresi birey yazıyla tanıştığında yerini soyut ve analitik düşünce evresine bırakır, sözün egemen olduğu dünyada ezber yeteneği güçlü olan birey –ve özellikle de sözlü gelenek taşıyıcıları- yazı ve görüntü dünyasına girdikçe giderek bu yeteneğini kaybederler. Sözlü geleneğin aktarıcıları anlatılarını artık sadece ustalarından dinleyerek değil, kitapları okuyarak veya kendisi okuma yazma bilmiyorsa başkalarına okutturarak öğrenmeye başlarlar (Bu konuda bkz. Ellul, 1998; Sanders, 1999; Ong, 2003). Türkiye'deki araştırmalar da benzer sonuçları göstermiŐtır. Örneğin Boratav, daha 1940'larda Türkiye'nin Doğusu'nda yaptığı incelemelerinde bazı âşıkların anlattıkları hikâyeleri yeni yazılı matbaa baskılı kitaplardan öğrendiklerini tespit etmiŐtır. Okuryazar âşık, kitapları kendisi okuyarak, okuryazar olmayan âşık ise başkalarına okutturarak hikâyeleri öğrenmektedirler. Ancak sözlü gelenek yoluyla öğrenme halen varlığını sürdürmektedir, yani gelenek aktarıcılar hikâyeleri aynı zamanda ustalarından dinleme yoluyla-

la da öğrenmektedirler. Böylece örneğin âşıklar, hikâyeleri ustalarını dinleyerek, halk kitaplarından okuyarak veya kendisi okuyamaz değilse başkalarına okutturarak sözlü ve yazılı geleneği kendilerinde buluşturmaktadırlar (Başgöz, 1986a:272-3). Âşıklar, plaklardan dinlediklerini de halk hikâyelerine katmışlardır (Başgöz, 1986a:273-4). Böylece sözlü ve yazılı gelenek iç içe geçmiştir (Başgöz, 1986a:273).

Ama bu noktada bir soru ortaya çıkar: Kitle iletişim araçlarından yayılan geleneksel türler (türküler, masallar, hikâyeler, tekerlemeler... gibi) sözlü geleneğin her bir anlatıma göre değişebilir dinamik niteliğini hangi yönde etkilemektedir? Bu dinamikliği geriye mi götürmektedir, yerinde mi saydırmaktadır, yoksa ileriye mi öteletmektedir? Bu, yanıtlanması gereken önemli bir sorudur, çünkü daha önce belirttiğimiz gibi Başgöz'e göre gelenek denilen şeyin sözel olarak aktarılması ve anlatıcıya, anlatıya, dinleyiciye ve uzak toplumsal çevreye göre değişen bir gösterim olması nedeniyle sabitleşmiş bir içeriği yoktur. Geleneksel olarak kabul edilen ürün zamana, mekâna, anlatıcıya, dinleyiciye, anlatıya, ülkenin politik rejiminin doğasına ve medyanın durumuna göre *değişir*. Şimdi ortaya çıkan soru, kaydeden; görüleni ve işitilene sabitleştiren ve bunu geniş kitlelere yayan kitle iletişim araçlarının sözlü geleneğin değişebilirlik özelliğine olan etkisinin hangi yönde olduğudur.

Başgöz'ün yanıtı kitle iletişim araçlarının bu bağlamda olumsuz işlevlere sahip olduklarıdır. Ayrıntılı işlemese bile, Başgöz, sözlü geleneğin değişebilirlik özelliğine asıl zarar verenin medya olduğuna inanır. Medya, sözlü geleneği kalıplaştırmakta, dondurmaktadır. Örneğin bir çalışmasında şöyle der: “[T]ürküler sadece dilden dile, telden tele yayılmıyor, kitaplarla, plaklarla, radyo ile yayılıyor. Oralarda yeniden halkın diline

düşüp sözlü edebiyatın değişir olmak özelliğine bürünüyor mu? Bunu ben izleyemedim.” (Başgöz, 1986c:191).

c) Zaman: Uzak toplumsal çevrenin bir diğer boyutunu zaman oluşturur. Örneğin zaman darlığı hikâyenin kısaltılmasına yol açabilir ve anlatıcının kişisel yorumlarını içeren fazladan bilgiyi hikâyeye koymasına engel olabilirken, uzun kış gecelerindeki hikâye anlatımı anlatıcıya daha rahat ifade olanağı sağlayabilmektedir (Başgöz, 2002:27).

Zamanın toplumsal gösterim üzerindeki önemine, ayrıntılı olmasa bile ilk defa Pertev Naili Boratav değinmiştir. Boratav’ın 1940’lar gibi erken tarihlerde Doğu Anadolu’daki halkbilim araştırmaları zamanın anlatı üzerindeki etkilerine ilişkin saptamasına esin kaynağı olmuştur (Öztürk, 2006b:145). İlginçtir ki aynı gezi sırasında Boratav ile birlikte bulunan ve gözlemlerini 1947’de yayımlanan makalesinde yazan Başgöz de zaman unsurunun anlatı üzerindeki yerini vurgular. Makaleye göre gezinin gerçekleştiği aylarda gecelerin kısa olması yüzünden Kars’taki düğün törenlerinde hikâye anlatılmamaktadır. Âşıklar bu törenlerde ancak fasıl yapmaya, türkü söylemeye, destan anlatmaya vakit bulabilmekte (Başgöz, 1986a:270); buna karşın Ramazan ayına girildiğinde İsmail’in Kahvesi’nde hikâyeye anlatmak bir yana hikâyelerini uzatma yollarını aramaktadırlar (Başgöz, 1986a:273).

Zaman, hikâyeci-âşıkların anlatımlarında seçecekleri türkülerin hangileri olacağına da belirleyici olabilmektedir (Başgöz, 1986b:58). Zaman unsurunun kendileri ve anlatıları üzerinde yarattığı etkinin bilincinde olan anlatıcılar, zamanın uzunluğuna ve kısalığına göre anlatacakları türleri belirlemekte, anlatma teknikleri ve anlatıların biçimleri üzerinde stratejik ve anlık

değişikliklere gidebilmektedirler. Örneğin Başgöz'ün 1956'da görüştüğü Âşık Sabit Müdami, Başgöz'e, akşam vaktini doldurabilmek için kısa bir hikâyeyi kişisel ifadelerle süsleyerek uzatmak zorunda kaldığını söylemiştir. Başgöz'ün kayda aldığı ve sonra yayımladığı bir gösterim de bu bulguyu destekler. Müdami bir yaz akşamı sergilediği gösterimine kişisel ifadelerini de eklemeyi düşünmüş ancak sonra bundan vazgeçmiştir. Bu âşık, dinleyicilerine bunun nedenini şöyle açıklar: “Kış akşamı olsaydı [bu durumda daha fazla vakti olacağını kast ederek] bununla ilgili tanık olduğum bir hikâye size anlatabilirdim. Yaz gecesi olduğu için, artık bu anlatımı yapamam.” (Başgöz, 1986e:8, çeviri bana ait, köşeli parantez Başgöz'e ait).

Mekân: Hikâyenin anlatıldığı mekânın da hikâye anlatımına etkisi vardır. Bir sinema salonunda anlatılan hikâye anlatımı ile bir kahvehanede veya Öğretmenler Birliği'nde anlatılan hikâye anlatımının süresi, biçimi farklı olacak ve anlatı, anlatının yapıldığı mekânlara göre farklı çeşitlemelere uğrayacaktır. Örneğin 1945'te Ankara'ya yerleşmeden önce Kars'taki kahvehanelerde bol söz kalıpları kullanan iyi bir hikâyeci olan Âşık Durusun Cevlani, içinde bulunulan kent ortamında bu kalıplara çok daha az yer vermeye başlayacaktır (Başgöz, 1986d:40). Alevi bir hikâyeci-âşık olan Ali İzzet, Alevi köylerinde anlattığı hikâyelerinde, Hacı Bektaş dergâhında el aldıktan sonra âşık olduğunu belirtirken, bu köylerin dışındaki yerlerde güzel bir kıza âşık olduktan sonra şairliğe başladığını söylemektedir (Başgöz, 1952:336).

Başgöz'ün daha önce belirttiğimiz deneyleri sadece dinleyici unsurunun değil aynı zamanda mekân farklılığının da anlatı üzerindeki etkisini bulmaya yöneliktir.

1957’de evine davet ettiği âşık Müdami’ye yaptırdığı hikâye anlatımı bu aşığın daha önceki yıllarda farklı mekânlarda sergilediği gösterimlerine göre daha kuru bir performans sergilediğini ortaya koymuştur (Başgöz, 1986d:40). Yine 1967’de daha önce belirttiğimiz Poshof’ta bir kahvede anlatılan hikâye ile Öğretmenler Birliği’nde anlatılan hikâyenin farklı olması Başgöz’ün mekânın anlatı üzerindeki etkisine dair bir başka deneyidir. Bu deneyde mekânın önemini göstermesi açısından vurgulanacak ek nokta, âşık-hikâyecinin (Müdami’nin) her iki mekânda okuduğu türkülerin bile farklılaşmasıdır. Bu değişim Başgöz’e göre çok önemlidir, çünkü âşıklar, türkülerinin sözlerinde, kalıplarında asla değişiklik yapılamayacağını, yapmadıklarını, onları ezberlediklerini, ustalarının ağızlarından öğrendikleri gibi dinleyicilere aktardıklarını ileri sürmektedirler (Başgöz, 1986b:59).

Mekân, anlatıcıların anlatının uygun yerlerinde dinleyicilere yapacakları açıklamalarını, yorumlarını veya öğüt verici talimatlarının içerik ve biçimlerini de etkilemektedir. Örneğin şeker hastası ve şişman olması nedeniyle “kendi bedeniyle iletişimi sorunlu olan” (tırnak içindeki ifade bana ait) Âşık Müdami, kahvehanedeki anlatısında boşalmak ve espri yapmak amacıyla kendisini şişman olarak öne çıkaracak ifadeler (arasöz) kullanmaktan çekinmemiştir. Buna karşın aynı Müdami, Öğretmenler Birliği’nde şişman sözcüğü yerine şair sözcüğünü kullanmıştır. Nedeni, içinde bulunulan ortamın –ve daha önce değinilen dinleyicinin anlatıcıya olan etkisidir. Müdami, Öğretmenler Birliği gibi daha resmi nitelikli bir mekânda dinleyicilere kendi özel duygularını açmamış, onlara gerçek sıkıntılarından tek kelime dahi etmemiştir (Başgöz, 1986b:63).

“Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları”

Başgöz, bu başlıkta yayımlanan makalesinde (2005) iletişim bilimi ile halkbilimini, iletişim bilimine halkbilimine göre daha ağırlık verecek şekilde buluşturur.

Bu çalışmasında Başgöz, kendi deyimiyle taşıt yazılarını bir “iletişim olayı” (“communication event”) olarak inceler. Bu terimi halkbilimcilerin dilbilimcilerden öğrendiklerini belirtir. “Sosyo-lenguistik” veya “iletişimin etnografisi” (“ethnography of communication”) adıyla anılan bu yaklaşımın kuramcıları Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Levi-Strauss, Dell Hymes ve Noam Chomsky gibi tanınmış bilim insanlarıdır (Başgöz, 2005:39). Başgöz, çalışmasının kuramsal yaklaşımını daha önceki yıllarda olduğu gibi bu bilim insanlarına ve onların iletişim ve dilbilime ilişkin görüşlerini merkeze alacak şekilde oluşturur (Başgöz, 2005:39-40). Bunun anlamı yazarın önceki sayfalarda ayrıntılı olarak açıklanan kuramsal anlayışının son yıllarda da değişmediği, iletişimi halkbilim çalışmalarının merkezine aldığıdır.

Başgöz, Türkiye’deki taşıt yazılarının gelişimini, içeriklerini, özelliklerini değiştirmedeği bu teorik çerçevesine bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Başgöz’e göre taşıt yazılarının sadece metin olarak incelenmesi “canlı gösterim”i öldürmekle eşitir (Başgöz, 2005:41). Bu nedenle yazar, taşıt yazılarını bağlamına yerleştirerek inceler. Önce bu yazıların oluşumunu ve gelişimini çözümler. Bunun için taşıt yazılarının kendisine değil, onların ortaya çıkışına yol açan sosyo-kültüre koşullara, daha açık deyişle göç olgusuna bakar. Buna göre taşıt yazılarını üretenler ve taşıyanlar kökenleri ne olursa olsun, köyden kente göçmüş ve kentin koşullarına ayak uydurmaya çalışan kesimdir (Başgöz,

2005:56-7). Köyünden koparak şehirde şoför olan bu köylüler kentte “ciddi bir dönüşüm” geçirmektedirler. Şoför, kentte bir taraftan kullandığı aracıyla bütünleşirken (Başgöz, 2005:28), diğer taraftan kişilik bunalımı yaşamaya başlamaktadır. Çünkü, insanın yaşamı boyunca hem kendisiyle, hem de toplumu ve kültürüyle “karşılıklı bir etkileşim” olan kişilik, şehir yaşamı gibi ikincil ilişkilerin yoğun olduğu bir ortamda baskı altına alınır. Şoförün kendisi ve başkalarıyla sürdürdüğü etkileşim kopuklaşır ve kişilik bunalımı ortaya çıkar. Şoför bu ortamda yeni bir kişiliğe gereksinim duyar. İşte “tekerlekli mektup” olan taşıt yazıları şoförün bu kişilik bunalımının açık ilanıdır. Bununla şoför, ismini, karakterini, hislerini, duygularını, umutlarını, umutsuzluklarını dile getirir. Başgöz’ün deyiimiyle şoför şu mesajı verir: “Ey insanlar beni es geçmeyin, tanıyın, ben de sizin gibi bir insanım. Kullandığım makine beni size unutturmasın. Ben şoförüm. Buradayım.” (Başgöz, 2005:59). Bu iletilere bakan insanlar artık şoförü görmezlikten gelemez: “Bu yazılar, kalabalıklarda kaybolan insanın verdiği bireysel bir mesajdır, birey kişiliğinin geliştiğini gösterirler.” (Başgöz, 2005:59).

Başgöz’ün bu açıklamalarında şoförü, tıpkı bir geleneksel anlatıcı gibi iletiyi üreten ve yayan konumuna koyması, şoförün taşıt yazılarını niçin kullandığını toplumsal bağlamına oturtması, yazarın daha önce vurguladığımız gösterimci anlayışına uygundur. Bu açıklamalarda dikkati çeken bir unsurun altını özellikle çizmek gerekir: İnsan (burada şoför) büyük şehrin omzuna yüklediği sorunlarını çözmek ve gerginliklerini azaltmak için hem kendisiyle (kendi kendine iletişim), hem de dışarıyla iletişim kurma gereksinimi duymakta, bunun için de taşıt yazılarına başvurmaktadır. Böylece taşıt yazıları, şoförün kendi kendine

ve toplumla kurduğu/kurmak istediği iletişimin bir parçası olarak işlev görür.

Başgöz, daha sonra toplumsal gösterimin bir başka unsuru olan metne, yani taşıt yazılarına geçer. Taşıt yazılarını konularına göre gruplandırır, toplumsal bağlamı ihmal etmeden niteliksel bir analize tabi tutar. Daha sonra popüler kültür ve halk kültürü çalışmaları açısından kritik sorunun yanıtını vermeye sıra gelir: Taşıt yazıları hangi kültür ürünleri kategorisine girer? Halk kültürüne mi? Popüler kültüre mi? Yüksek kültüre mi? Yoksa taşıt yazılarını bunların dışında kendi özgüllüğü içinde ayrı bir kavram altında mı değerlendirmek gerekir?

Başgöz'e göre taşıt yazıları her şeyden önce "kent kültürünün" ürünüdür. Bu bakımdan arabesk müziğine benzer, ancak ondan bazı yönlerden ayrılır. Taşıt yazıları, bir kent içerisinde taksi, dolmuş, kamyon gibi araçların sahipleri ya da sürücüleri gibi belirli bir meslek grubunun kültürüdür. Oysa arabesk müziğini sadece bir mesleğe özgü müzik türü olarak değerlendirmek doğru değildir. İkinci olarak taşıt yazıları, arabesk müziğin tersine sözlü değil yazılıdır. Üçüncü olarak bu yazılar küçük bir mekânda sabitleştirilmiştir, donmuştur, çeşitlemeleri olmaz. Başgöz'ün bu gerekçelerle tartıştığı sorunsalını şu soruyla formüle etmek mümkündür: Arabesk müziğini popüler kültür olarak nitelemek mümkün görünmesine rağmen, taşıt yazılarını popüler kültür olarak değerlendirmek ne derecede gerçektir?

Başgöz'ün temel savı, taşıt yazılarının popüler kültür olmadığıdır. Peki o zaman hangi kültüre girer? Yanıt için popüler kültür literatüründen iki kaynağa başvurur: Meral Özbek'in Orhan Gencebay arabeski üzerine olan çalışması (1991) ve Nazife Güngör'ün popüler kültür derlemesi (1999). Dikkat edi-

leceği gibi Başgöz'ün başvurduğu her iki otorite de iletişim alanında çalışmaktadır. Dolayısıyla Başgöz, genellikle iletişim çalışmaları içerisinde bir konu olan popüler kültür olgusunu anlamada ve değerlendirmede iletişim bilimcilerinin eserlerinden yararlanır.

Başgöz, taşıt yazılarının popüler kültür tartışmaları içinde bir yere konumlandırılmayacak kadar kendine özgü niteliklere sahip olduğunu savunur. Öncelikle bunlar çoğunluğun değil, “bir şoför azınlığın kültürüdür.” (Başgöz, 2005:61). İkinci olarak bunlar “büyük ve güçlü bir kültür endüstrisi” tarafından yaratılmaz, piyasaya sürülmez ve denetlenmez. Yazı yaratma işinde şirket küçüktür ve “bu şirket müşterisi ile iletişim içinde[dir], ondan kopuk” değildir. Şirketin müşteriyi dışardan denetlemek, onu yönlendirmekle ilişkisi bulunmamaktadır. Sürücü, şirkete gider, istediği yazıyı belirtir, şirket de ona elinin altındakilerden birisini seçip verir. Kısaca bu şirket “radyo, televizyon, sinema gibi kültür endüstrisi araçlarına” benzemez (Başgöz, 2005:61).

Siyasal iktidarların ya da egemen sınıfların taşıt yazılarını “şoför kitlesinde...yalancı [sahte] bir bilinç oluşturarak” onları ‘uyuşturmak’ için kullandıklarını ileri sürmek de pek mümkün değildir (Başgöz, 2005:61). Başgöz’e göre ‘güç odakları’ taşıt yazılarıyla ilgilenmemekte, onları önemsememektedir. Bunun en önemli nedeni taşıt yazılarının, siyasal düzene, siyasete ‘ters düşen’ iletilere genellikle yer vermemesidir. Taşıt yazılarının “tarafsız ve suya sabuna dokunmayan” içerikli olmasında onları yazan ve kullanan failerin bilinçli tercihlerinin de etkisi vardır. Örneğin yazıyı üreten şirketin kurucusu, “Biz politikada yokuz” demiştir (aktaran Başgöz, 2005:62).

Taşıt yazıları Başgöz'e göre "yüksek kültür" de olamaz. Bu yazıların popüler kültürle benzeşen tarafları, yüksek kültüre göre daha fazladır, örneğin verdiği mesajlar popüler kültürün verdiği mesajlara benzemektedir. Buna karşın taşıt yazıları yukarıda belirtilen nedenler göz önüne alındığında popüler kültür ürünleri arasında değerlendirilemez. Başgöz bu noktada tartışmasını taşıt yazılarını, anılan kültür kategorilerinin hiçbirisine sokmayarak sonlandırır: Taşıt yazılarını "anonim folklor ürünleri" olarak değerlendirmek mümkündür, ancak bunlar gelenekle bağlantıları açısından "köy ağırlıklı değil, kent ağırlıklı folklor ürünleri"dir (Başgöz, 2005:63).

Aslında "kent ağırlıklı folklor ürünü" tabiri yeni gibi görünse de kentlerde yeni folklor ürünleriyle karşılaşılmaya başlandığını ilk tespit edenlerden birisinin 1942'de bu konuda çalışma yapan Pertev Naili Boratav olduğunu belirtmek gerekir. Boratav, "Folklorda Yeni Zamanların Mevzuları" başlıklı bu çalışmasında Zonguldak maden kömürü işletmesinde çalışan işçilerin, folklor incelemelerinin konusu olabilecek yeni bir kültür ürettiklerinin farkına varmış, ancak bu kültüre yönelik net bir tanım getirmemiştir. Boratav'ın kentte doğan bu kültüre yönelik saptaması şöyledir: "Doğmak için müsait içtimai zihniyetler bulunduğu takdirde en modern muhitlerde bile yeni folklor mahsullerinin fişkırdığını görünce şaşmamak lazımdır" (Bkz. Boratav, 1982:117-9).

Başgöz, taşıt yazılarının kent folkloru içinde değerlendirilmesi gerektiğine dair görüşünde Boratav'ın bir etkisi olup olmadığı konusuna değinmez. Ancak yazarın formasyonun oluşumunun ikinci etkili ayağı olan Amerikan halkbilim alanındaki araştırmalar yazarın taşıt yazılarının niteliğini bulmada yararlandığı kaynaklar arasındadır. Başgöz, bu alandaki araştırmalar-

dan yararlanarak taşıt yazılarının özelliklerini bütün yönleriyle tanımlayan bir kavrama ulaştığına inanır: Taşıt yazılarını “taşıt folkloru” veya “şoförün” folkloru” olarak adlandırmak mümkündür (Başgöz, 2005:63). Alan Dundes, “folklor” sözcüğündeki “folk”u “ortak bir kültür öğesini paylaşan herhangi bir grup insan olarak anlamak” gerektiğini yazmıştır. Grubu birbirine bağlayan dil, din, meslek olabilir, bu önemli değildir, asıl olan grubun kendine ait geleneklerinin bulunmasıdır. Örneğin grup demiryolculardan oluşuyorsa onların yarattıkları folkloru demiryolcuların folkloru olarak tanımlamak mümkündür (Dundes, 1965’ten aktaran Başgöz, 2005:63). Bu açıdan düşünüldüğünde Başgöz’e göre taşıt yazıları için “taşıt folkloru” veya “şoförün folkloru” kavramını kullanmak yanlış değildir, hatta bir başka kavramı aramaya dahi gerek yoktur. “Tıpkı öteki folklor ürünleri gibi, bu folklor bir yandan şoförün kişiliğini, bir yandan da toplumsal ve siyasal yapıyı, öte yandan toplumun temel değişimlerini yansıtır.” (Başgöz, 2005:63).

Sonuç

İletişim araştırmaları alanında çalışanların iletişimin bir bilim olup olmadığını halen tartışmalarına karşın, asıl alanı halkbilimi olan İlhan Başgöz çalışmalarında iletişimi “bilim” olarak nitelmiştir. Başgöz, incelemelerinde halkbilimin yararlandığı sosyal bilim dallarını sayarken tereddütsüz “iletişim bilimi” ibaresini kullanır, “iletişim olayı” kavramına sıkça yer verir, çalışmalarının teorik arka planını çizmede iletişim bilimcilerinin eserlerinden yararlanır. Böylece Başgöz, geleneksel gibi görülen ama aslında geleneğin güncellikle harmanlandığı bir sözlü anlatımın, içerisinde iletişim biliminin de yer aldığı diğer sosyal bilim dallarının (dilbilimi, göstergebilim, antropoloji) verilerinden yararlanarak nasıl çözümlenebileceğini gösterir.

Başgöz çözümlmelerini “sosyal bir gösterim” anlayışı temelinde oturtur. Ona göre her sözlü anlatım, içerisinde, anlatıcının, geleneksel tür olan anlatının, dinleyicinin ve bunların dışında daha geniş bir toplumsal bağlamın yer aldığı bir “sosyal gösterim”dir. Toplumsal bağlam, politik rejimin doğası, medya, mekân ve zaman gibi uzak toplumsal çevreyi içerir. Anlam, anlatıcı, anlatı ve dinleyicinin kesişim noktasında ve uzak toplumsal çevrenin etkileriyle oluşur. Böylece Başgöz’ün anlayışında hiçbir unsurun, sözlü anlatıyı tek başına etkileyecek, ona yön verecek bir konumda olmadığı anlaşılır. Her unsur, birbiriyle karşılıklı etkileşim içerisinde gösterimin elemanları olarak işlevlerini yerine getirirler.

Gösterimin işlevleri ise Batı’daki araştırmalarda düşünüldüğü gibi sadece eğlenceden, eğitmeden, gerginlikleri giderecek bir emniyet subabından ve kültürü gelecek kuşaklara aktarmaktan ibaret değildir. Başgöz, Türk halk kültürü ürünleri üzerine kendisinin yaptığı ve daha önce yapılan başka araştırmalara dayanarak folklorun beşinci işlevini ortaya koyar: “protesto”. Daha başka deyişle, geleneksel denilen ürünler içerisinde kurulu düzene, sisteme, yöneticilere karşı çıkan pek çok unsur vardır.

Başgöz’ün bir sözlü anlatımı incelemadaki bütüncül anlayışı iletişim araştırmalarında hatırlanması gereken bazı öğeler taşır. Her şeyden önce iletişim bilimi ile onunla artık iyiden iyiye iç içe geçmiş olan göstergebilim ve dilbilim çalışmaları sadece metinler üzerine odaklanmamalıdır. Metin üzerine yoğunlaşma aslında bir “sosyal gösterim” olan gerçeği anlamaya son derece sınırlı katkılar yapar. Böylece gazete örneğinde haberleri, köşe yazılarını; televizyon örneğinde programları; sinema örneğinde sadece filmin içeriğini incelemek gerçeği anlamının sadece küçük bir parçasını oluşturur. Oysa kitle iletişim araçlarının

içeriği, Başgöz'ün sözünü ettiği sosyal gösterimin sadece *anlatının* karşılığı olarak kullanılırsa, metin yönelimli bir incelemenin sosyal gösterimin diğer elemanlarını dışarıda bıraktığı ortaya çıkar. Böylece anlatıcının karşılığı olarak medya şirketinin, dinleyicinin karşılığı olarak medya izler kitesinin ve bütün bunları çevreleyen uzak toplumsal çevre olarak ülkedeki politik rejimin doğasının, izlemenin/okumanın gerçekleştiği mekânın ve zamanın irdelenmediği anlaşılır. Başgöz'ün iletişim araştırmacılarına hatırlattığı, aslında kitle iletişim araçlarının sunduğu gösterimin de “sosyal” içerisinde anlaşılabilirliği ve bu anlamıyla “sosyal bir gösterim” olduğudur.

KAYNAKÇA

- And, Metin (1987) *Culture, Performance and Communication in Turkey*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia, Tokyo.
- Başgöz, İlhan (1952). “Turkish Folk Stories about the Lives of Minstrels”, *The Journal of American Culture*, Vol. 65, No. 258 (Oct.-Dec.), ss. 331-339.
- Başgöz, İlhan (1956). *Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul.
- Başgöz, İlhan ve Wilson, E. Howard (1968). *Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk*, Dost Yayınları, Ankara.
- Başgöz, İlhan (1992). *Karac'oğlan*, Pan Yayınları, Genişletilmiş İkinci Baskı, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (1975). “The Tale Singer and His Audience”, in *Folklore: Performance and Communication*, Dan Ben-Amos ve Keneth S. Goldstein (edt.), The Hauge, Mauton, ss. 143-204.
- Başgöz, İlhan (1979). *Âşık Ali İzzet Özkan: Yaşamı, Sanatı, Şiirleri*, Türkiye İş Bankası, Ankara.

- Başgöz, İlhan (1986). *Folklor Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (1986a). “Doğu Anadolu’da Folklor Derlemele-ri”, *Folklor Yazıları* içinde, Adam Yayınları, İstanbul, ss. 268-275.
- Başgöz, İlhan (1986b). “Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi: Değişik Dinleyici Kitlelerinin Hikâye Anlatımına Etkisini İnceleyen Bir Deneme”, *Folklor Yazıları* içinde, Adam Yayınları, İstanbul, ss. 49-64.
- Başgöz, İlhan (1986c). “Türk Halk Edebiyatında Protesto Gele-neği”, *Folklor Yazıları* içinde, Adam Yayınları, İstanbul, ss. 181-191.
- Başgöz, İlhan (1986d). “Türk Halk Hikâyelerinde Söz Kalıpla-rı”, *Folklor Yazıları* içinde, Adam Yayınları, İstanbul, ss. 39-48.
- Başgöz, İlhan (1986e). “Digression in Oral Narrative: A Case Study of Individual Remarks by Turkish Romance Tellers”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 99, No. 391 (Jan.-Mar.), ss. 5-23.
- Başgöz, İlhan (1998). *Yunus Emre, Araştırma ve Güldeste*, Indiana Üniversitesi Türk Araştırmaları Dizisi Yayınları, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (1996). *Nasreddin Hoca. Geçmişten Günümüze Bir Konular Analizi*, Pan Yayınevi, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (1998). “Pertev Naili Boratav’ın Türk ve Dünya Folklor Araştırmalarındaki Yeri”, *Pertev Naili Boratav’a Armağan* içinde, Haz. Metin Turan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, ss.17-32.
- Başgöz, İlhan (2002). “Giriş”, *Sibiryadan Bir Masal Anası* içinde, Mark Azadovski, Kültür Bakanlığı, Genişletilmiş İkinci Baskı, Ankara, ss. 1-46.
- Başgöz, İlhan (2005). “Ömür Biter Yol Bitmez”: Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları”, *Türk(iye) Kültürleri* içinde, Gönül Pultar ve Tahire Erman (Der.), Tetragon, Ankara, ss. 39-64.

- Boratav, Pertev Naili (1982). “Folklorda Yeni Zamanların Mevzuları”, *Folklor ve Edebiyat* içinde, C.1, Adam Yay., İstanbul, ss. 117-119.
- Dundes, Alan (1965). *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ellul, Jacques (1998). *Sözün Düşüşü*, Paradigma, İstanbul.
- Erdoğan ve Alemdar (2002). *Öteki Kuram*, Erk, Ankara.
- Erdoğan, İrfan ve Alemdar, Korkmaz (2005). *Popüler Kültür ve İletişim*, Erk, Ankara.
- McQuail, Denis ve Windahl, Sven (2005). *İletişim Modelleri*, Çev. Konca Kumlu, 2. Baskı, İmge, Ankara.
- Nutku, Özdemir (1997). *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.
- Ong, Walter J. (2003). *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul.
- Özdemir, Nebi (2005). *Türk Eğlence Kültürü*, Akçağ, Ankara.
- Özdemir, Nebi (2006). “Türk Edebiyatı ve Medya”, *Milli Folklor*, S. 70, ss. 7-21.
- Öztürk, Serdar (2006a). “Pertev Naili Boratav’ın Türk İletişim Tarihine Katkıları”, *Milli Folklor*, S. 70, ss. 22-37.
- Öztürk, Serdar (2006b). “Pertev Naili Boratav’ı İletişim Bilimi Açısından Okumak”, *Akdeniz İletişim*, Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, S. 4, ss. 123-161.
- Pultar, Gönül ve Serpil Aygün Cengiz (2003). *Kardeşliğe Bin Selam: İlhan Başgöz ile Söyleşi*, Tetragon, İstanbul.
- Sanders, Bary (1999). *Öküz’ün A’sı*, Ayrıntı, İstanbul.
- Zıllıoğlu, Merih (2003). *İletişim Nedir?*, Cem Yayınevi, 2. baskı, İstanbul.

SİYASET BİLİMİ İLE İLETİŞİM BİLİMİNİ BULUŞTURAN BİR BİLİM İNSANI: NERMİN ABADAN-UNAT*

Giriş

Bir bilim olarak ‘iletişim’in oluşumu ve gelişimi tarih, sosyoloji, sosyal psikoloji, felsefe, antropoloji, dilbilimi ve siyaset gibi disiplinlerde çalışan bilim insanlarının katkılarıyla gerçekleşmiştir. Farklı bilim dallarında çalışan bilim insanları, kendi çalışma alanları dahilinde yaptıkları çalışmalara iletişim olgusunu da katmışlar, iletişimin bireysel, toplumsal, siyasal, teknolojik, kültürel ve ekonomik gibi pek çok boyutlarını ele almışlardır. Örneğin siyaset bilimciler iletişimi, seçim, propaganda, oy verme davranışları gibi siyaset boyutlarıyla incelerlerken; tarihçiler basın, sinema, kitap, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının tarihsel gelişimlerine; sosyologlar iletişimin toplumsal işleyişine ve toplumsal etkilerine odaklanmışlardır. İletişimin disiplinler bir kimlik kazanmasında en önemli adımlardan birisi bu araştırmalardır. Farklı disiplin dallarında dağılmış bu araştırmaları ortak bir şemsiye altında toplamaya yönelik ‘değerlendirme yazıları’ iletişim alanının sınırlarının çizilmesi ve alanın özgül niteliğe bürünmesine katkı sağlamıştır. Lazarsfeld ve Katz’ın *Personel Influence* isimli 1955 tarihli ortak

* “Nermin Abadan-Unat’ın Türkiye’de İletişim Bilimini’ne Katkıları” (*Gazi İletişim*, S. 21, 2001, s. 149-171) başlıklı makalenin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş hali

çalışmaları, iletişim araştırmalarının sistemli bir şekilde değerlendirildiği ilk önemli eserdir (Delia, 1987:21).

İletişimi bilimselleştirmeye götüren süreçte önce araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmalar aslında ‘iletişim bilimciler’ tarafından *değil* –ki zaten ortada adı konulmayan bir bilimin bilim insanının olması mümkün değildir- iletişim alanı dışındaki sosyal bilimciler tarafından yapılmıştır. Örneğin iletişim araştırmalarının en erken tarihli olanlarından birisi olarak kabul edilen ABD’deki göçmenler üzerinde basının etkilerini bulmaya yönelik 1900’lerin başlarında yapılan ancak I. Dünya Savaşı sonunda yayımlanan inceleme ‘kitle iletişimi konusunda yapılan ve saha araştırmasına dayalı pek çok çalışmaya öncülük’ etmiştir. Bu araştırma, sosyologlar tarafından gerçekleştirilmiştir (Alemdar, 1981:6). Temel araştırmalar 1920 ve 1930’larda farklı disiplinlerin iletişimi konu alan çalışmalarıyla başlamıştır. Propaganda, ikna, kamuoyu üzerine çalışmalar ile başlıca temsilcileri Park ve Cooley gibi sosyologların oluşturduğu kentleşme ve modernleşme süreçleri üzerine olan araştırmalar ‘akademik iletişim çalışmaları alanını tanımlayan’ çabalardır (Mutlu, 2005:37). Nitel bir derinlik yerine nicel şişkinliğe meyil gösteren, pozitivist epistemolojiye bağlı bu çalışmalar, Erol Mutlu’nun da belirttiği gibi (2005) iletişimin, sosyoloji, siyaset bilimi, sosyal psikoloji, davranışçı psikoloji gibi başka akademik alanlar içinde sorunsallaştırılmıştır. Kısaca iletişim, önce ‘kendi içinden sorunsallaştırılmış’ bir araştırma alanı olarak kurulmuş (36), değişik akademik disiplinlerin bulunduğu bir alan olmuştur. İletişimin ‘özerk bir disiplin olmaya doğru yol almasında’, ‘etki’ konusunu merkeze alan araştırmalarda geliştirilen ‘kuramsal kavramların’ önemli katkısı olmuştur (61).

Alanın kurucu babalarına bakıldığında özellikle siyaset bilimci, sosyolog, sosyal psikolog kimliklerin öne çıktığı görülmektedir. Örneğin Paul Felix Lazarsfeld, bir matematik sosyologudur; Amerika'daki 1930-1940 döneminde yoğunlaşan ampirik araştırmaları esasında oy verme, tüketim gibi davranışlarda medyanın yeri ile ilgilidir. I. Dünya Savaşı'nda propagandanın özelliklerini ve toplum üzerindeki etkilerini inceleyen Harold Lasswell, bir siyaset bilimcisidir. Lasswell, bilindiği gibi dünyadaki iletişim araştırmalarını uzun süre yönlendiren ünlü "kim, neyi, kime, hangi kanalla, hangi etkiyle" formülünü ortaya atmıştır. Farklı disiplinlerden gelip de iletişimi konu alan çalışmalarıyla tanınanlar arasında grup deneylerine odaklanmış bir sosyal psikolog olan Kurt Lewin'i ve II. Dünya Savaşı sırasında propaganda deneyleri yapmış bir psikolog olan Carl Hovland'ı da anmak gerekir.

İletişim alanında çalışan bu ve başka akademisyenlerin ortak bir kavram çatısı kurma girişimleri 1940'ların ortalarından itibaren hız kazanmıştır. Bir terim olarak 'iletişim' ilk kez, B.L. Smith, H. Lasswell ve R.D. Casey'in "Propaganda, Communication and Public Opinion" (1946) başlıklı çalışmalarının yayınlanmasından sonra alandaki araştırmacılar tarafından benimsenmiş ve sık kullanılır hale gelmiştir (Delia, 1987:57).

İletişimle ilgili tarihsel gelişmelerin böyle bir seyir izlemesi, bir ülkedeki iletişim çalışmalarının kökenlerini ve gelişmelerini bulmaya yönelik çabaların, öncelikle sosyal bilimlerin çok çeşitli alanlarında üretilen araştırmaların irdelenmesi gerekliliğini ortaya koyar. Böylesi bir çaba sosyal bilimler içinde üretilen eserlerin bir iletişimci gözüyle yeniden okunmasını ve değerlendirilmesini gerektirir.

Bu gerekliliğe karşın, böyle bir okuma ve değerlendirme faaliyetinin Türkiye bağlamında çok sınırlı kaldığı görülmektedir. Ziya Gökalp'ten Niyazi Berkes'e, Hilmi Ziya Ülken'e, Sabahattin Eyüboğlu'na ve Şerif Mardin'e kadar pek çok bilim insanı, halen bu tür okumayı beklemektedir.

Bu çalışma, siyaset bilimci kimliğiyle tanınan Nermin Abadan-Unat'ı inceleyerek belirtilen bu eksikliği tamamlamaya yardımcı olmayı amaç edinmektedir. Akademik hayatından önce gazetecilik deneyimi olan (1944-1950), dünyadaki ampirik iletişim araştırmalarının başladığı ve en fazla olduğu bir ülke olan ABD'de yüksek lisans öğrenimi gören (1952-1953), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde uzun süre öğretim üyeliği yapan Nermin Abadan-Unat¹, göç, kadın sorunları ve

¹ Nermin Abadan-Unat, 1921'de Viyana'da doğdu. İzmir Kız Lisesi'ni (1940), İ.Ü. Hukuk Fakültesi'ni (1944) bitirdi. Altı yıl Ulus gazetesinde çalıştıktan sonra (1944-50) Fullbright bursu ile ABD'de Minnesota Üniversitesi'nde lisans üstü öğrenimi gördü (1952-53). 1953'te Ankara'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak atandı. 1958'de S.B.F'de doçent, 1966'da profesör oldu. Aynı fakültede siyasal davranış kürsüsünü kurdu. Hür Berlin, Münih, New York City, Denver, Georgetown ve California'da Los Angeles Üniversitelerinde konuk profesör olarak bulundu. 1964'te *Batı Almanya'da Türk İşçilerinin Sorunları* adlı kitabı yayımlandı. Göçmen işçi sorunları ve kadın sorunları ile de yakından ilgilenen Abadan-Unat'ın *Türk Toplumunda Kadın* kitabı Almanca ve İngilizce olarak da yayımlandı. Uluslar arası Siyasi İlimler Derneği'nin (IPSA) başkan yardımcılığını (1967-70) ve Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin başkanlığını (1977-84) yaptı. 1978'den bu yana Avrupa Konseyi'nin Kadın/Erkek/Eşitlik Komisyonu'nda başkan yardımcılığı dahil çeşitli görevler üstlendi. 1978-80 arasında "kontenjan senatörü" olarak TBMM'ye girdi. 1989'da S.B.F'den emekli olan Abadan-Unat, Boğaziçi Üniversitesi ile İstanbul Üniversitesi'nin Kadın Araştırma Merkezi'nde ders vermektedir. Göçmen işçiler konusunda gerçekleştirdiği bilimsel çalışmaları nedeniyle Federal Almanya Devlet Başkanı'ndan liyakat nişanı alan Aba-

seçmen davranışları üzerine araştırmalar yapmıştır. Bu çalışma, Abadan-Unat'ın bu araştırmalarının iletişimle ilgili boyutlarını ve bunların Türk iletişim araştırmalarındaki yerini ortaya koymayı amaç edinmektedir.

İletişim Araştırmalarında Yöntem Açışından Sağladığı Katkılar

Nermin Abadan-Unat, Türk iletişim araştırmalarında ampirik araştırma geleneğini başlatmış, Oya Tokgöz'ün deyimiyle (2000:25) Türkiye'deki iletişim araştırmalarına Anglo-Amerikan yaklaşım biçimini ve metodolojisini getirmiştir.² Yazar, 1950'lerin ortalarından başlayarak özellikle 1960'larda

dan-Unat'ın Almanca, İngilizce, Fransızca dillerinde kitap ve makaleleri bulunmaktadır (Abadan-Unat, 1998).

² Ancak Nermin Abadan-Unat, Türkiye'de ilk ampirik çalışmaları yapanlardan değildir. Pertev Naili Boratav'ı saha araştırmalarına yönlendiren (Boratav, daha 1927'de lise son sınıfı öğrencisiyken Mudurnu çevresinde araştırmalar yapmıştı, Turan, 1998:1-2) Ülken'in 1946'de yayımlanan bir eserine göre Türkiye'yi tanımanın iki yolu bulunmaktadır: "istatistik" ve "monografik anket". Ancak istatistiğin kendi başına hiçbir şey ifade etmediğini, sayıların dili olmadığını, sayılara anlam vermek gerektiğini, bunun de tek yolunun "içtimai monografiler" yapmaktan geçtiğini yazan Ülken'in (1948:35) pozitivist metodolojinin niceliğe saplantılı bakışından uzak olduğu anlaşılmaktadır. Ülken "memleketimizi tanıma yolunda kitaptan, tarihi görüşten hakkıyla istifade edebilmek ve onları ölü vesikalar olmaktan kurtararak bugünkü izaha yarayan unsurlar haline getirmek için her şeyden önce cemiyetin bugünkü halini, içtimai yapısını, yaşayış tarzlarının çeşitliliği ile muhtelif inkişaf derecelerini sabırlı ve uzun istikrarlarla aydınlatmak lazım gelir." (35) diyerek ampirik çalışmaların gerekliliğini erken tarihlerde dile getirmiştir. Sadece dile getirmekle kalmamış örneğin Maraş-Malatya ve Safranbolu-Cide karşılaştırmalı monografisini yapmıştır (36-45). Veri toplama tekniği olarak anketten ziyade sosyolojik ve etnografik bir çalışma olan ilk çalışmalardan (1942'de yayımlanmıştır) birisi Niyazi Berkes'e aittir (Berkes, 1942).

yoğunlaştığı çalışmalarında, o dönemde dünyada ve Türkiye’de hakim olan Anglo-Sakson ampirik araştırma geleneğinin, Türkiye’deki belli başlı temsilcilerinden birisi olmuştur. Ancak aynı yıllarda Türkiye’deki toplumsal yapıyı, köy gerçeğini sosyolojik ve tarihsel bağlamı da ihmal etmeden alan araştırması yöntemiyle inceleyen Mübeccel Kıray ve Behice Boran gibi Nermin Abadan-Unat’ı da, sadece bu geleneğin “aktarıcısı” bir konumda algılamak yanlıştır. Abadan-Unat’ın, aşağıda daha ayrıntılı olacağı gibi, ampirik araştırmalarında Türkiye’nin özgün koşullarını göz önüne alarak veri toplamaya ve verilerini bu çerçevede yorumlamaya çalıştığı söylenebilir. Söylenebilecek ikinci nokta, Türkiye’deki ampirik çalışmaların fazlaştığı 1950’li ve 1960’lı yıllarda Türkiye’deki bilim insanları arasında Nermin Abadan-Unat’ın bu geleneğe en fazla bağlı olan akademisyenlerden birisi olduğudur. Abadan-Unat’ın veri toplama tekniği olarak özellikle ankete başvurduğu vurgulanabilecek bir başka konudur. Oysa, örneğin Mübeccel Kıray (1964), artık klasikleşmiş çalışması *Ereğli*’de etnografik yöntemi öne geçirmiştir. Aynı şekilde Behice Boran (1992 [1945]) da klasik çalışması *Türkiye’de Toplumsal Yapı Araştırmaları*’nda katılımlı gözlem yöntemini kullanmış, elde ettiği verileri tarihsel ve sosyolojik olarak yorumlamıştır. Bu iki yazarın tarihsel ve sosyolojik kimliklerini öne çıkan çalışmaları, Nermin Abadan’ın çalışmalarına göre daha fazladır. Abadan-Unat ise Türkiye’de seçim ve oy verme davranışını inceleyen çalışmalarında bir yöntem olarak alan araştırmasına ve bu araştırmanın başlıca veri toplama tekniği olan ankete başvurmuştur. Buna karşın yazarın özellikle 1960’ların ortalarından başlayan ve 1970’lerde yoğunlaşan göç çalışmalarının daha etnografik yönelimli olduğu söylenebilir. Göç çalışmalarının bir nevi özeti ve yeniden değerlendiril-

mesini içeren *Bitmeyen Göç* isimli 2002 tarihli kitabında görüldüğü gibi, yazar yabancı ülkelerdeki Türk işçilerin deneyimlerini anketlere sıkıştırmak yerine içeriden bir gözlemci sıfatıyla ve onların uzun anlatılarına dayanarak incelemiştir.

Abadan-Unat, 1950'lerin ortalarından başlayarak 1970'lerin sonlarına kadar 'iletişim' teriminin karşılığı olarak kullanılan 'haberleşme' konusuna hemen bütün çalışmalarına az çok değindiği gibi, bazı çalışmaları tamamen iletişim üzerine olmuştur. 'Haberleşme', 'kütle iletişimi', 'kütle iletişim vasıtalarının etkileri' konularını Türkiye'de ilk ele alanlardan birisidir. 1960 yılında yayımlanan "Kütle Haberleşme Vasıtaları" adlı makalesi iletişim konusuna doğrudan girdiği çalışmalarından birisidir. Abadan-Unat bu makalesinde, Batı'da yapılan ampirik araştırmaları ele almıştır. Bu makalede belirtildiğine göre iletişimin bireyler üzerinde etkilerine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Hangi görüşün geçerli olduğunun ortaya çıkarılması için bilimsel bir anlayışla, yöntemli ve nesnel bir şekilde olgulara yaklaşılmaması ve sistemli araştırmalar yapılması gerekmektedir (Abadan, 1960).

Abadan-Unat'ın sistemli araştırmadan kastının alan araştırmaları olduğu, daha 1960 yılındaki bu makalesinden bir yıl önce, 1959'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Hukuk Fakültesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi öğrencilerinin serbest zaman faaliyetleriyle ilgili anketten anlaşılmaktadır. Bu ampirik araştırma, 1965'te Ankara Basın Yayın Yüksekokulu kurulmadan önce, 1961 yılında yayımlanmıştır. Yine 1963 yılında, Siyasal Bilgiler Fakültesi İdari İlimler Enstitüsü'ne bağlı 'Halkoyu Araştırma Grubu' ile birlikte Ankara, İzmir ve İstanbul'da yaptığı Türkiye'de *ilk radyo dinleyici araştırmasını* gerçekleştirmiştir. Bu araştırma 1964'te yayımlanmıştır.

Yazar, 1961 tarihli çalışmasında üniversite öğrencilerinin serbest zaman faaliyetleri içerisine gazete, dergi, sinema, radyo kısaca hemen hemen tüm kitle iletişim araçlarını ‘takip etmeyi’ almıştır. İncelemesinde kullandığı kavramları ampirik çalışmanın gereklerine göre işlevselleştirmeyi ihmal etmemiştir. Örneğin serbest zamanı, “yemek yemek, uyumak, vücut temizliği yapmak, fakülteye gidip gelmek, ders veya bir işte çalışmak zamanı dışında kalan vakit” anlamında kullanarak ölçülebilir hale getirmiştir (Abadan, 1961:3). Buna karşın, Abadan’ın ilk ampirik çalışmalarında, alan araştırmalarının gereklerine uymayan bazı hataların bulunduğu görülmektedir. Örneğin üniversite öğrencilerinin serbest zaman etkinliklerine dair bu incelemede anketin uygulanış biçimi, örneklem, temsil ve genelleme sorunları bulunmaktadır.³ Ancak Abadan-Unat’ın sonraki çalışmalarında bu tür eksiklikler görülmemektedir (Örneğin bkz. Abadan 1964 ve 1966:275).⁴

³ Ankara’da sadece üç fakültenin ikinci ve üçüncü sınıflarında okuyan öğrencileri üzerinde uygulanan anketten elde edilen verilerin bütün üniversite öğrencilerinin serbest zaman faaliyetlerine ne ölçüde genellenebileceği sorunludur. Diğer sorun anketin sınıflara girip topluca yapılmasıdır.

⁴ Örneğin Türkiye’de ilk radyo dinleyici araştırmasında survey kuralının tüm gerekliliklerini yerine getirmiştir. 2136 denek üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada örneklem, bölge ve oran esasına dayanarak alınmıştır. Abadan, bu çalışmasında anketçinin eğitilmesi, aldığı örneklemelerde farklı değişkenlere dikkat etme (cinsiyet, yaş, oturduğu yerleşim yeri, öğrenim durumu) gibi konulara dikkat etmiştir. Deneklere, radyo ve diğer kitle ‘haberleşme’ araçlarında yapılan reklam yayınlarının kendileri üzerindeki etkilerini ölçecek sorular yöneltilmiştir. Anket sorularının kapalı uçlu yanıtlarında tutum belirlemede ege-men olan beşli likert ölçeğini kullanmıştır.

1966'da yayımlanmış kapsamlı seçim araştırması, yöntem açısından yukarıda anılan sorunları taşımaması bir yana, seçime giren partilerin programlarını içerik çözümlemesi ve metin analizine başvurarak incelenmesi açısından da önemlidir. Bu çalışmada Abadan-Unat, siyasal liderlerin radyodaki konuştukları süreleri ve seçim süresince radyoda işlenen konuların sıklığını ele almıştır (Abadan, 1966:253). Türkiye gibi ülkelerde ortalama kişinin gazetelerde siyaset ve hükümet işlerine ilişkin haberlerin içeriklerinden ziyade manşetlerini okuduğu öncülünden hareketle, Ankara ve İstanbul'da çıkan altı günlük gazetenin manşetlerine ait üç aylık içerik analiz yapmıştır (Abadan, 1966:261-262). Kitle 'haberleşmesi'nin etkilerini konu alan bir incelemesinde ise Türkiye'deki kitle haberleşme araçlarının dağılışını diğer ülkelerdekilerle karşılaştırmak için gazete taraması yapmıştır (Abadan, 1960). Yazarın, Aysel Aziz ve bir grup Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu öğrencisiyle birlikte 1986 ara seçim kampanyalarında siyasal parti liderlerinin radyo ve televizyon konuşmalarında geçen simge, slogan ve kalıp yargılarla ilgili araştırması da içerik çözümlemesine örnektir (Abadan-Unat, 1987).

İletişimle İlgili Kullandığı Kavramlar

Nermin Abadan-Unat, ilk yapıtlarında kitle kavramı yerine 'kütle iletişimi' (1956:12); 'halk kütlesi' (1966:15); 'seçmen

1965 seçim araştırmasında, Eskişehir'de 133, Diyarbakır'da 135 toplam 268 denekten elde ettiği verileri Türkiye'deki seçmenlerin tümüne genellemekten kaçınmış ve çalışmasının bu sınırlılığını kabul etmiştir. Anket uygulamasında ön test yapılmıştır. 1965 yılındaki koşullar ve sınırlılıklar göz önünde bulundurulduğunda anket kurallarına uyulmuştur (Kapalı uçlu soru yanında açık uçlu sorular da sorulmuş, anket profesyonel kişilerce uygulanmış, basit rastlantılı örneklem seçilmiştir... gibi) (Ayrıntı için bkz. Abadan, 1966:275).

kütlesi' (1956:82) örneklerinde görüldüğü gibi 'kütle' sözcüğünü kullanmıştır. 1965 seçimlerini konu alan çalışmasında 'kütle'ye bazen 'yığın' demektedir, 'kitle partileri' yerine 'yığın partileri' ifadesini kullanmaktadır (1966:3-4; 11). Dildeki ayıklama ve yenileşme hareketleri sırasında doğabilecek sorunları anlatırken kullandığı 'kuşaklar arası iletişim boşluğu' (1966:246); bireyin siyasal katılmasına temel oluşturması bakımından kullandığı 'izafet çerçevesi' (1966:246); 1965 seçimlerini konu alan çalışmasında ayrı bir bölüm altında etraflıca incelediği 'kanaat önderi' (1966:249-265); TV'nin etkileri konusunda açıklama yaparken kullandığı 'bilinçleme endüstrisi' (Abadan-Unat, 1977) Türkiye'de basın yayın eğitimiyle ilgili olarak kullandığı 'basın yayın bilimi' (Abadan-Unat, 1972:3) kullandığı önemli kavramlardandır.

Türkiye'de 'Basın Yayın Eğitimi'ne İlişkin Yaptığı Açıklamalar

Nermin Abadan-Unat, Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu müdürü olduğu sıralarda Türkiye'deki 'basın-yayın eğitimi'nin nasıl daha bilimsel hale getirilebileceği konusunda fikir edinmek üzere Avrupa'nın değişik ülkelerine geziler yapmış, buralardaki basın yayın eğitimini incelemiştir. İnceleme sonuçlarını, Türkiye'de basın yayın eğitimi nasıl yapılabilir sorunu çerçevesinde bir kitaba dönüştürmüştür. Abadan-Unat, 1972 basımlı bu eserinde, aşağıda görüldüğü üzere, günümüzdeki iletişim fakültelerinin bile halen dikkate alınmaları gereken ilginç ve yaratıcı önerilerde bulunur.

Yazara göre, Türkiye'deki basın yayın eğitimi, kitle iletişimi alanında özel işletmecilik anlayışını benimseyen ABD'deki modeli değil, kamu yayıncılığı anlayışını benimseyen Avrupa

modelini örnek almalıdır. Yazar bu nedenle Almanya ve Fransa gibi belli başlı Avrupa ülkelerindeki basın yayın öğretiminin nasıl gerçekleştirildiğini, basın yayın öğretimindeki bilimsel araştırma yöntemlerini, üniversite içi ve dışı basın yayın eğitimi alanında sağlanan yetiştirme imkânlarını ve lisans üstü öğretimin yapıldığı üniversitelerin programlarını incelemiştir. Abadan-Unat, aynı zamanda, basın yayını bilimsel açıdan inceleyen periyodikler hakkında bilgiler vermiştir.

Yazarın incelemelerine göre ‘basın yayın’ bir ‘bilim’dir. Abadan-Unat, bunu ‘basın-yayın bilimi’ olarak adlandırır. ‘Basın-yayın bilimi’, ‘haberleşenler konusunda araştırma’, ‘ifade analizi’, ‘kitle haberleşme araçları araştırması’, ‘kamu araştırması’ ve ‘tepki araştırması’ olmak üzere beş alanla uğraşmaktadır. Bunlardan haberleşenler konusundaki çalışma, gazeteciler gibi haberleşme sürecinde rol olanların nitelikleri, tipolojisi ve etkileşimi ve bunların basın yayın üretimi karşısındaki durumuna; ‘ifade analizi’, kitle haberleşme araçlarından yayılan iletilerin yapı ve eğilimlerine; ‘kitle haberleşme araçları araştırması’, basın yayın alanında kullanılan araçların tarihsel gelişim ve sosyo-politik örgüt biçimleri ile tabi oldukları hukuk sorunlarına; ‘kamu araştırması’, okur, dinleyici ve seyirciden oluşan kamunun toplumsal oluşumu ve objektif niteliklerine ve ‘tepki araştırması’ ise kitle haberleşme araçlarının birey ve grupların davranış, bilgi, kanaat ve duygusal alanlar üzerindeki etkililiğine odaklanmaktadır (Abadan-Unat, 1972:3).

Abadan-Unat, Türkiye’de basın yayın eğitime ihtiyaç duyulmasının nedenlerini tarihsel olarak açıklar. Buna göre, Türkiye, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bazı sosyal sınıfların, grupların görüş ve eğilimleri güçlenerek çıkmıştır. Kendi görüş ve eğilimlerini yaygınlaştırmak isteyen sınıf ve gruplar için

haberleşme önemli hale gelmiştir. Diğer yandan Türkiye'nin savaş sonrası çok partili rejime geçmesi, haberleşmeyi sadece görüşlerini yaymak isteyen belirli sınıfların kullanabileceği bir ayrıcalık olmaktan çıkartmış, geniş halk 'yığınlarına' genişletmiştir. Böylece haberleşme kapalıktan kurtulmaya, sadece belli grupların kullandığı bir ayrıcalık olmaktan çıkmaya başlamıştır (Abadan-Unat, 1972:67).

Abadan-Unat'a göre Türkiye'de basın yayın alanındaki ilk eğitim kurumlarının açılışında yaşanan bu hızlı toplumsal hareketliliğin etkisi bulunmaktadır. Bu hareketliliğe 'alaylı' yoldan gazetecilerin yetişemeyeceği düşünülerek önce İstanbul'da, sonra Ankara'da mesleki basın kuruluşlarının öncülüğünde, üniversitelere bağlı olarak Gazetecilik ve Basın Yayın okulları kurulmuştur. İlk girişim, her sektörde olduğu gibi kamu sektöründe yer alan kuruluşlardan, özellikle de özerk üniversitelerden gelmiştir (Abadan-Unat, 1972:67). İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, gazeteciliği bilimsel olarak inceleyecek bir gazetecilik enstitüsü kurmak için 1947'de İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne başvuruda bulunmuştur. Cemiyet'e göre böyle bir kurum oluşturulmasını gerekliliği, gelişen hızlı olaylar karşısında bilgili ve eğitilmiş gazeteci yetiştirme gereksinimini karşılama isteğinden kaynaklanmaktadır. Partiler arasındaki mücadeleler ve gelişen olaylar karşısında kamuoyunun hazırlanması, gazetecilerin bilgili ve eğitilmiş olmasını gerektirmektedir. Gazetecinin aynı zamanda "ruhunda memleket muhabbeti ile birleşmiş bir hak duygusu" taşıması zorunludur. Kurulacak bir gazetecilik enstitüsünde bu tür ideallere sahip bir gazeteci yetiştirilebilir (Abadan-Unat, 1972:68).

Nitekim girişimler meyvesini verir, Gazetecilik Enstitüsü 1949'da yılında İktisat Fakültesi'ne bağlı olarak kurulur ve

1950 göz döneminde ise 479 öğrenciyle ğretim faaliyetine başlar (Abadan-Unat, 1972:68).

Ancak Enstitü başarısız bir deneyin ardından kapanır. Abadan-Unat'a göre Gazetecilik Enstitüsü'nün kapanma nedenleri şunlardır: Mezunların iş bulmak konusunda çektikleri güçlükle-ri, teknik donanım yetersizliği, öğrenim süresinin kısılalığı nede-niyle lisans üstü öğrenim yapılamaması ve Maliye Bakanlı-đı'nın ğretim üyelerinin ücretlerini ödeyememe durumunun belirmesi karşısında İktisat Fakültesi'nin Enstitü'y kapatmaya yönelik temayülü. Nihai kapatma, Anayasa Mahkemesi'nin Türkiye'deki özel yüksek okulları kapatma kararını takiben uygulamaya konulmuştur (Abadan-Unat, 1972:68-9).

Basın yayın eğitimini gerçekleştiren ikinci kurum, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne bağlı Basın Yayın Yüksekokulu'dur. Nermin Abadan-Unat'a göre bu okulun ku-rulmasının temel olarak iki nedeni bulunmaktadır. İlki, İstanbul niversitesi'ne bağlı olarak kurulan Gazetecilik Enstitüsü'nün basını dar anlamda ele alması, bilimsel araştırmaları sadece yazılı basına yöneltmesi ve kitle iletişim araçlarını tümden ku-caklayıp öğretecek batılı ağdaş standartlara uyan bir ğretim kurumu olmamasıdır. Basın Yayın Yüksekokulu'nun kurulma-sının ikinci nedeni, 1960'lardan sonra toplumsal gelişmenin bir "haberleşme, tanıtma ve karşılıklı bildirişim" şebekesine bağlı olduğunun anlaşılması üzerine şubat 1962'de Ankara Gazeteci-ler Cemiyeti'nin başlattığı girişimlerdir. Cemiyet, 'haberleşme' alanında lisans düzeyinde ğretim yapacak olan bir yksekoku-lun kurulmasının gerektiğini savunmuştur. Nihayet, ykseko-kul, çeşitli çalışmalardan sonra Fahir H. Armaoğlu'nun yöneti-minde 1965 yılı Kasım ayında öğretime başlamıştır (Abadan-Unat, 1972:70; 73-74).

Abadan-Unat'ın Türkiye'de basın-yayın eğitiminin başlamasıyla ilgili fikirleri genel olarak incelendiğinde, içsel dinamiklere belirleyici rol verdiği, dışsal dinamiklere değinmediği görülmektedir. Oysa bilindiği gibi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni iletişim teknolojilerinin az gelişmiş ülkelere girmesi durumunda kalkınma ve toplumsal gelişmenin sağlanabileceğini savunan modernleşmeci paradigmanın Türkiye'de 1952 yılında başlayan İstanbul Teknik Üniversitesi Televizyonu ile 1968'deki TRT Televizyonu yayıncılığının başlamasında etkisi olmuştur. Televizyon yayıncılığını gerçekleştirecek personelin dışarıda ve dışarıdan getirilen elemanlarca eğitiminden, hibe adı altında dışarıdan modası geçmiş teknik cihazların bağışlanmasına kadar pek çok gelişmeyi de bu çerçevede ele almak mümkündür. Böyle bir dünya konjonktüründe Türkiye'de basın-yayın eğitimini verecek kurumlarının kurulmasında dışsal nedenlerin payı olabilir. Günümüzde dahi yeterince incelenmeyen bu olguya, 1950'lerin ortalarından itibaren yaygınlık kazanan ve 1960'larda ve 1970'lerde iyiden iyiye yaygınlık kazanan modernleşme ve kültür emperyalizmi tartışmalarını yaşayan Abadan-Unat'ın da değinmediği gözlenmektedir. Oysa Abadan-Unat, ileride görüleceği gibi, bu tartışmalardan uzak değildir, dengesiz iletişim, kültür emperyalizmi ve medya-kalkınma ilişkisi üzerine fikirler beyan etmiştir. Basın-yayın eğitimini bu çerçevede incelememesi bir eksiklik olarak gözükmektedir. Türkiye'de Gazetecilik Enstitüsü'nün ve Basın Yayın Yüksekokulu'nun kurulması deneyimlerini o dönemde Amerika'nın öncülüğündeki modernleşme paradigması ve bu bağlamda iletişim araçlarına biçilen işlevden arındırarak açıklamak çok gerçekçi olmasa gerekir.

Basın Yayın Eğitimiyle İlgili Eleştirileri ve Önerileri

TRT'nin ilk olarak Ankara'da kurulması, bu nedenle personel ihtiyacını daha çok Ankara'dan saptaması, İstanbul Gazetecilik Enstitüsü'nün yarı akademik statüsü ve teknolojik gelişime ayak uyduramaması gibi nedenlerle basın yayın eğitimi büyük oranda Ankara'ya kaydırılmıştır. Abadan-Unat ise Türkiye'de basın yayın eğitiminin Ankara merkezli olmasına karşı çıkar. İstanbul, yazara göre, dün de bugün de Türkiye'nin fikir hayatına yön veren merkezidir. İstanbul'da Türkiye'nin ulusal ve uluslararası çapta dağıtım yapabilen tüm gazete ve dergileri kümelenmiştir. Yanısıra İstanbul pek çok filmin yapıldığı bir merkezdir. Bu nedenle basın-yayın öğretiminin sadece Ankara'ya kaydırılması yanlıştır (Abadan-Unat, 1972:77).

Devlet Planlama Teşkilatı, basın-yayın eğitiminin planlı bir şekilde yürütülebilmesine yönelik yüksek öğrenim ihtiyaçlarını karşılarken bölgesel kaynak ve potansiyelleri hesaba katan dengeli bir basın-yayın politikası saptamak zorundadır. Buna göre, Ankara'da televizyon yayınlarının eğitici ve tanıtıcı faaliyetlerine; İstanbul'da basın, halkla ilişkiler ve filmcilik faaliyetlerine ve İzmir'de ise radyonun çeşitli görevlerine ağırlık tanıyan birbirinden farklı uzmanlaşma merkezleri kurulabilir. Ancak TRT ve kitle haberleşme alanında öğretim yapan akademik kuruluşlar birbirleriyle işbirliği içerisinde bulunmalıdırlar. Bu, birkaç açıdan gereklidir. Herşeyden önce TRT, haberleşme uzman ve teknisyenlerinin eğitimini, bu elemanları kuruma aldıktan sonra yurtdışında kısa süreli staj ya da meslek içi eğitim programları ile geçiştiremez. TRT, kendi insan gücü ihtiyaçları ile basın-yayın eğitimi yapan kurumların eğitim planları arasında uyumlu bir eşgüdüm kurmalıdır (Abadan-Unat, 1972:78-80).

Abadan-Unat'ın basın yayın eğitimiyle ilgili bir başka önerisi Türkiye'nin kendine özgü koşullarıyla ilgilidir. Yazara göre Türkiye 'kapalı' veya 'yarı kapalı' toplulukların baskın olduğu bir ülkedir. Bir ülkenin haberleşme sistemiyle toplumsal yapısı arasında ilişki olduğu için, basın yayın eğitimi yapan okulların Türkiye'nin bu karmaşık toplumsal durumuyla haberleşme arasındaki ilişkiyi aydınlatacak araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu incelemeler Türkiye'de haberleşme sistemlerinin toplumsal, siyasal ve ekonomik etkileri üzerine yoğunlaşmalı ve süreklilik arz etmelidir (Abadan-Unat, 1972:81).

Ancak, kurumsal bazda yapılması gerekenlerin dışında Abadan-Unat, basın-yayın öğretiminin daha kaliteli olması için önemine inandığı önerilerini alınacak öğrenciler için de sıralamaktadır. Buna göre, Basın-Yayın Yüksekokulu'na alınacak öğrenciler üniversiteye giriş sınavı dışında 'yetenek sınavı'na tabi tutulmalıdırlar. Çünkü kitle haberleşme alanında çalışacak elemanlar, genel bilgiye sahip olma dışında belli bir 'edebi üslup', 'keskin bir bakış' ve fotoğraf ya da film çekme gibi yeteneklere sahip olmalıdırlar (Abadan-Unat, 1972:80).

Batı'da Yapılan Araştırmaların Türkiye'nin Özgün Koşullarına Göre Yorumlanması

Abadan-Unat yaptığı incelemelerde Batı'da yapılan araştırma bulgularını aynen kullanmaz, bunlara Türkiye şartlarına uygun eklemeler yapar veya özgün yorumlar getirir. Örneğin kitle haberleşme araçlarının etkilerine yönelik Anglo-Amerikan iletişim anlayışını özetledikten sonra, bu araçların etkilerinin dünyanın her yerinde aynı şekilde işlemediğini, iletişim sürecini etkileyen etmenlerin ülkeden ülkeye değiştiğini belirtir. Batı ülkelerinde kitle iletişim araçları yaygın olduğu ve bireyi her

yönüyle kuşattığı için, birey ile bu araçlar arasındaki ilişkileri esneten aracı mekanizmalar çok güçlü değildir. Oysa, Doğu ülkelerinde iletişim, kitle iletişiminden ziyade *yüzyüze iletişim* – Abadan-Unat, yüzyüze haberleşme, der- sayesinde yürütmekte ve kitle iletişimi ile birey arasında bir aracı mekanizma olarak işlev görmektedir. Abadan-Unat’a göre, Arap ülkeleri, Hindistan ve diğer Asya ülkelerinde yaşayanların üçte biri haberleri yüzyüze iletişim sayesinde elde etmektedirler. Bu durumda yüzyüze iletişimin gerçekleştiği mekânlar ile kitle iletişim araçlarının bireyler üzerindeki etkililiğini azaltan, hatta bizzat bu araçların işlevlerini gören kişiler önemli olmaktadır. Abadan-Unat’a göre, Türkiye’deki ve Arap ülkelerindeki *kahveler*, Asya’daki *kapalı çarşılar*, pazar yerlerindeki *kanaat liderleri*, *seyyahlar*, *hikaye ve masal anlatanlar* haberleşme zincirinin önemli halkalarını oluşturmaktadırlar. Buna karşın sayılan bu mekânlar ve kişiler hakkında yeterince araştırma yapılmamıştır. Oysa Türkiye’deki kırk bini aşkın dağınık ve kısmen ücra köylerde haberleşme sürecinin sürecini tam anlamıyla kavrayabilmek için kitle “haberleşme tarzlarının dağılışı tarzı” yanında, bu sosyal gerçeklerin araştırılması gerekmektedir (Abadan, 1960:154, vurgular bana ait).

Abadan-Unat, Türkiye’nin iletişim sürecinin Batı’dan biraz daha farklı işlediğinin bilinci içerisinde incelemelerine iletişim mekânlarını da katmıştır. Örneğin 1959 yılında üniversite gençliğinin serbest zaman faaliyetlerinde neler yaptıklarına ilişkin anket çalışmasında, kısmen de olsa kahvehanelerin iletişimsel alandaki yerini incelemiştir. Doğulu ve Batılı kimliği henüz tam anlamıyla netleşmemiş, deyim yerindeyse bir rakkas gibi bu iki uç arasında gidip gelen, henüz sosyal davranış normları kristalize olmamış Türkiye gibi bir ülkede sosyal geleneklerden kay-

naklanan serbest zaman faaliyetleri bulunmaktadır. Bu geleneklerin başında bütün İslam ve özellikle Ortadoğu ülkelerinde Avrupa'dakilerden tamamen farklı bir görev ve anlam taşıyan kahvehaneler gelir. Türkiye'de kahvehaneler, şehirlerde bile kadınların girmediği "umumi lokaller"dir. Bu lokallerde içki satmak yasak olmasına karşılık, tavla ve kâğıt oyunları oynanmakta, hemen istisnasız hepsinde radyo çalmakta, ancak gazete ve dergi bulunmamaktadır. Avusturya ve Almanya'daki kahvehaneler ise Türkiye'dekilerin tersine gazete ve dergilerle doludur. Türkiye'deki kahvehaneler, yazara göre sadece sokağı seyretme, dedikodu yapma ve tavla gibi oyunlar oynama işlevlerine sahiptir (Abadan, 1961:77-8). Aslında Abadan-Unat'ın Türkiye'deki kahvehanelerde üretilen ilişkilere dair eleştirilerin, yeni bir toplum ve insan yaratma projesi çabasında olan Cumhuriyet yönetiminin ilk yıllarında da hem aydınlardan hem de siyasetçilerden geldiğini belirtmek gerekir. Türkiye'deki kahvehane gerçeğini anlamaya katkı yapan tarihsel ve sosyolojik bir çalışmada ortaya çıkarıldığı gibi, Cumhuriyetin ilk yıllarında kahvehanede gazete ve dergi bulundurulması, okuma ve okutturmanın yaygınlaştırılması, buna karşılık tavla ve kâğıt oyunlarının ortadan kaldırılması "kahvehaneleri devletleştirmeliyiz" biçiminde özetlenebilecek bir projenin bile üretilmesine yol açmıştı. Proje'deki argümanlar, tıpkı Abadan-Unat'ın fikirleri gibi, batı kahvehanelerinin doğudakilerden üstün olduğunu ileri süren bir Doğu-Batı kahvehaneleri karşıtlığına gerekçelendirilmişti (Öztürk, 2006:116-132).

Abadan-Unat'ın kahvehanelerin işlevlerini sadece olumsuz anlamda ele almadığı belirtilmelidir. Yazara göre kahvehaneler, Türkiye gibi kitle haberleşme araçlarının gelişmediği toplumlarda, öğrenci, küçük esnaf, işçi, çiftçi gibi belirli sosyal katego-

ri ve coğrafi bölgelerden gelen kimselerin ‘halkoyunu’ ilgilendiren konuları tartıştıkları yerlerdir. Üniversite öğrencilerinin serbest zaman etkinliklerine dair yaptığı ampirik araştırmasındaki bulgular bu gerçeği doğrulamaktadır, ancak ‘tartışma’, bu bulgulara göre, oyun oynama ve etrafı seyretme etkinliklerinden sonra üçüncü sırada gelmektedir (Abadan, 196:77-8).

Abadan-Unat’ın Batı kahvehanelerini idealize edecek biçimde ileri sürdüğü bu karşıtlığı bir miktar sorgulamak gerekir. Sorgulamada iki ana nokta önemlidir. Birincisi, ‘tartışma’nın Batı’daki kahvehanelere damgasını vuran bir etkinlik olduğudur. Abadan-Unat’ın bu konuda görüşlerini bildirdiği yirminci yüzyılda ‘tartışma’ gerçekten de Batı kahvehanelerine damgasını vurmakta mıdır? İkincisi, Abadan-Unat’ın kahvehanelerde üretilen etkinliklerden sokağı/etrafı seyretmenin sadece Doğu toplumlarına özgü olduğuna dair görüşüdür (Abadan, 1961:79). Acaba sokağı/etrafı seyretmek, yine yirminci yüzyıl itibariyle, sadece Doğu toplumlarına mı özgüdür?

Batı tarihinde kamusal alan üzerine yazan Jurgen Habermas (2000) ile, kamusal alan, aleniyet, beden, şehir ve kamusal insan bağlamında tarihsel ve sosyolojik olarak inceleyen Richard Sennett’in incelemeleri (2002 ve 2006), aslında -bizim gibi ülkelerde yazanların öykündükleri- Batı kahvehanelerinde yapılan ideal tartışmaların onyedinci ve onsekizinci yüzyıla ait geçmiş bir olgu olduğu konusunda birleşmektedirler. On dokuzuncu yüzyıldan başlayarak ve özellikle yirminci yüzyılda, ‘tartışma’ gibi bir etkinlik artık para ve siyasetin hakim olduğu araçsal bir işleve indirgenmiş, ya da Sennett’in son çalışmalarından *Ten ve Taş*’ta dile getirdiği gibi (2006:310-311) kahvehane müdavimleri artık tartışma değil, ‘sessizlik’ ihtiyaçlarını karşılamak için bu mekânları doldurmaya başlamışlardır. Abadan-

Unat'ın sadece Doğu toplumlarına özgü saydığı kahvehanede gelip geçenleri öylece sessiz bir şekilde seyretme, bu yüzyıldan itibaren Batı ülkelerindeki kahvehane müdavimlerinin vazgeçilmez etkinliklerine arasına girmişti. Sennett'in deyimiyile “Terasta kafe müdavimleri sessizce oturup gelip geçen kalabalığı izliyorlardı; kafelerde her biri kendi düşüncelerine gömülmüş bireyler olarak görünüyorlardı (...) Hareketli ve etrafı seyreden bireylerle dolu bir kamusal alan –Paris’te olduğu kadar Londra’da da- artık siyasi bir alanı temsil etmiyordu.” (Sennett, 2006:311).

Abadan-Unat, Batı’daki iletişim mekânlarını ve oralarda üretilen etkinlikleri aşırı idealleştirmesine karşın serbest zaman etkinliklerine dair çalışmasının iletişim sosyolojisi açısından önemli bulgular ve yorumlar içerdiğini belirtmek gerekir. Örneğin, Abadan-Unat, öğrencilerin kahvehaneye gitme nedenlerinde ilk sırayı, gençlerin gidecek daha uygun lokalleri bulamaması olarak saptamıştır. Yazara göre Türkiye gibi geçiş halindeki toplumlarda gençlere sadece ‘serbesti’ tanımak yetersizdir, aynı zamanda onları Halkevleri veya Kültürocakları gibi ‘vasıtalarla’ ‘şevklendirmek’ gerekmektedir. Üniversitelerle fakülteler bu konuyu ciddi bir şekilde ele alıp fakülteler arası öğrenci kulüpleri kurmalıdırlar (Abadan, 1961:80-1). Abadan-Unat’ın bu önerilerinin tümü, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yöneticilerin ve aydınların dile getirdikleri ve kısmen de olsa fiiliyata geçirdikleri bir proje olarak öteden beri varlığını sürdürmüştü. Anlaşıldığı üzere, Halkevleri kapatılmasına karşın bu söylem 1960’larda bile sürmekte ve Nermin Abadan-Unat, bir aydın kimliğiyle gençlerin boş zamanlarının yukarıdan örgütlenmesine dair söylemin taşıyıcısı rolünü sürdürmektedir.

Sonuçta, Nermin Abadan-Unat'ın iletişim araştırmalarıyla ilgili Batı'da elde edilen verileri Türkiye'ye uyarlarken, Türkiye'nin az gelişmiş olmasını ön plana aldığı görölmektedir. Az gelişmiş ölkelerde yerellik ve kişisel ilişkiler daha ön planda olduğu için, bireyler kitle iletişim araçlarının mesajlarını belli bir şüph ve güvensizlikle karşılamaktadırlar. Kişisel ilişkiler güçlü olduğundan doğal olarak kişilerarası iletişim de güçlüdür. Öte yandan eğitim seviyesinin düşük olması, bireylerin kitle iletişim araçlarından sunulan mesajları anlamalarında –ileride açıklanacak- 'kanaat önderlerine' daha fazla başvurmalarına yol açmaktadır (Abadan, 1960).

Nermin Abadan-Unat'ın iletişim araçlarının kalkınmaya yol açtığı şeklindeki 1960'ların Anglo-Amerikan eksenli paradigmaya fazla itibar ettiği görölmektedir. Bu anlamda yazar, zaman zaman teknolojik merkezli bir bakışa da kayar, bu bakışı benimser görünür. Buna karşın, yine de bu yönelimini Türkiye koşullarına göre yorumlar. Yazarın iletişim teknolojisi merkezli yorumlarında Türkiye'nin tarihsel koşullarını dikkate aldığı görölmektedir. İletişim teknolojilerinin girdiği her "toplumun dengesini bir daha eski haline gelmeyecek biçimde değişikliğe uğrattığı"na dair bir düşünceyi, aşağıda göröldüğu gibi Türkiye koşullarında incelemesi bu yaklaşımına iyi bir örnek oluşturur.

Buna göre, 1926-1927 yıllarında İş Bankası, Anadolu Ajansı ve bir kesim özel girişimcinin yardımı ile Türk Telsiz Telefon A.ř. adı ile Ankara ve İstanbul'da radyo yayına başlar. Bu tarihlerde radyonun halka etkin siyasal mesajlar verebileceği pek düşünölmemiştir. Ancak TTTAş'nin PTT ile akdettiği on yıllık anlaşma sona erer ermez Ankara ve İstanbul radyolarının devlet tekeline geçmesiyle, bu kuruluşa "devlet icraatını kamuoyuna lazım olduğu ölçüde duyurmak" görevi verilmiştir. Rad-

yo, II. Dünya Savaşı sırasında tek partili iktidarın rakipsiz “naşir-i efkar-ı” olmuştur. Ancak, Türk demokrasisinin hızla büyüyen baskısıyla 1949 yılında yapılan yasa değişikliğiyle siyasal partilere devlet radyosundan “parasız propaganda” hakkı tanınmıştır. Demokrat Parti ise 1954 yılında yaptığı yeni bir yasa değişikliğiyle radyoyu tek taraflı kullanmıştır. Bu haksızlık, 1961 Anayasası ve Seçim kanunu ile giderilmiş, radyo tüm siyasal partilerin eşit olarak yararlanabileceği bir araç haline getirilmeye çalışılmıştır. Aynı eşitlik sonraki yıllarda televizyona verilmemiştir. Türk mevzuatı bu noktada suskundur. Oysa Abadan’a göre, yeni bir teknoloji olan televizyon, tıpkı radyo gibi Türk toplumunun dengesini bir daha geri dönülemez biçimde değişikliğe uğratmaya başlamıştır. Bu noktada Abadan’ın öngörüsü şöyledir: Radyodaki tarihsel süreç televizyonda da tekrarlanacak ve mevzuat televizyon üzerinden yapılan siyasal yayınların dengeli olmasına izin verecektir (Abadan-Unat, 1977). Söylemeye gerek yoktur ki bu öngörü gerçekleşmemiş, 1980 darbesi, 1980 sonrasındaki neoliberal politikalar ve özel televizyon yayıncılığının başlamasıyla birlikte televizyon yayıncılığı konusunda Abadan-Unat’ın tahmin edemeyeceği gelişmeler olmuştur. Teknoloji merkezli bir düşünüşte öngörülmemiş nokta, tarihin aynen veya benzer şekilde tekrarlanmayabileceği, farklı alanlardaki beklenmedik gelişmelerin ve insanın bir özne olarak müdahalelerinin beklentileri boşa çıkarabileceğidir.

Abadan-Unat’ın iletişim araçlarına mitsel bir güç veren teknolojik determinizme yakın anlayışında, 1960’ların ve 1970’lerin iletişim çalışmalarında “pir” statüsüne erişmiş/eriştirilmiş Marshall McLuhan’ın etkisinin olduğu düşünülebilir. Nitekim Abadan-Unat, 1977’deki bir gazete makalesinde McLuhan’ın ünlü mottosu “araç mesajdır” sözüne atıf yapar.

Buna karşın yazar, bu sözü Türkiye bağlamında incelemeyi ihmal etmez ve örneğin Türkiye’de başbakanın televizyonda birkaç saniyede görünmesinin bile, başbakanın dediklerini anlamayan, okuma yazma bilmeyen Türk seçmeni için bir mesaj olduğu biçiminde yorumlar (Abadan-Unat, 1977).

Gençlerin İletişim Araçlarını Takip Etmede Türkiye’nin Özgünlüğü

Abadan-Unat’ın Türk iletişim araştırmalarına bir başka önemli katkısı da, değişik kitle iletişim araçlarının takip edilme sıklıklarının somut olarak ortaya koyması ve bazı araçların diğerlerine göre niçin az veya fazla takip edildiğini Türkiye’nin koşulları içinde sorgulamasıdır. Örneğin 1959’da yaptığı araştırma radyonun, fakülte öğrencileri arasında gazetelerden daha fazla takip edildiğini ortaya koymaktadır. Yazara göre bunun nedeni Türkiye’de henüz televizyonun bulunmamasıdır. Televizyonun bulunmadığı yerlerde radyo kanaat oluşumunu hızlandırmakta ve dramatik hitap tarzı sağlayarak yüzyüze ‘temasın’ yerine geçmektedir (Abadan, 196:45-6).

Yazarın kitap okuma konusundaki bulguları ve düşünceleri de özgün unsurlar içermektedir. Her şeyden önce Türkiye’de kitap fiyatlarının yüksekliği nedeniyle okuma oranının düşük olduğu şeklindeki varsayım, Abadan-Unat’ın üniversite gençliğinin serbest zamanlarıyla ilgili araştırmasında desteklenmektedir. Bireyin ekonomik durumu yükseldikçe kitap satın alması artmaktadır, ancak bu, kitap okumaya ayrılan zamanın da artışı anlamına gelmemektedir. Hatta tersine, mali durum ile kitap okumaya ayrılan zaman arasında ters orantı vardır, yani bireyin gelir düzeyi yükseldikçe kitap okumaya ayırdığı zaman azalmaktadır (Abadan, 196:127).

İkinci önemli bulgu, kızların erkeklere göre kitap okumaya iki kat daha fazla zaman ayırmasıdır. Nedeni, kız ve erkek öğrencilerin içinde buldukları koşulların farklılığından kaynaklanmaktadır. Erkekler –ve de özellikle gelir düzeyi yüksek ailelerin çocukları- daha çok geceleri lokallerde, sinema ve tiyatrolarda ve kahvehanelerde vakitlerini geçirirlerken, yurtlarda daha sıkı kontrole maruz kalan kız öğrenciler roman okumaya daha çok zaman ayırmaktadır (Abadan, 196:108).

Abadan-Unat'ın kız öğrencilerin kitap okumaya fazla zaman harcamalarını öğrencilerin yurttan daha fazla denetime maruz kalmalarına bağladığı bu açıklaması, yazarın kadın çalışmalarıyla ilgili daha sonraki yıllardaki makro boyuttaki yaklaşımı göz önüne alındığında bir miktar basit ve tek yönlü kalmaktadır. Toplumsal denetim mekanizmalarının cinsiyet farklılığını göz önüne alacak bir dizgede oluşturulması ve kızların boş zaman etkinliklerinin erkeklere göre daha fazla örgütlü hale getirilmesinin genel toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel yönlerinin olduğunun vurgulanması Abadan Unat'ın sonraki çalışmalarında belirgindir. Abadan-Unat, bu tür makro toplumsal ve ekonomik koşullara 1980'lerde yoğunlaştığı kadın çalışmalarında (Örneğin bkz. Abadan-Unat, 1981) ve 1960'ların ortalarından başlayan göç çalışmalarında yer vermiştir (Yazarın göç çalışmalarının özeti için bkz. 2002).

Gerçekte Abadan-Unat'ın kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha fazla roman okumasına dair ileri sürdüğü gerekçenin kadınların bu türlere niçin ilgi gösterdiğini kapsayan 'alımlama' ile ilgili boyutları da bulunmaktadır. Ancak feminist yönelimli bu alımlama araştırmalarının, kültürel çalışmalar yaklaşımının önemli bir boyutu olarak özellikle 1980'lerden sonra gündeme geldiği hatırlandığında Abadan-Unat'ın 1961'de bunları dile

getirmemesi anlaşılabilir bir durumdur. Aileden başlayarak bir dizi toplumsal denetim kurumuyla, erkeklere göre, daha çok başetmek zorunda kalan kadınların özellikle ‘roman’ türü kitap- lara başvurmalarının, bu türlerin kadınlara ‘kaçış’ sağladığı feminist alımlama çalışmalarının bulgularındandır. Örneğin Janice Radway (1984) etnografik bir izleyici araştırmasında orta-sınıf kadınların aşk romanları okumalarının, onları kendi dünyalarında uzaklaştırmaya, ailenin gereksinimleriyle uğraş- makla geçen zamanlarının yarattığı baskıyı hiç değilse bu tür romanlar okuyarak ‘bastırmaya’ yaradığını ortaya çıkarmıştır. Araştırma, kadınların roman okuyarak kendilerine ait bir fantazyaya dünyası kurdukları ve bu dünyanın kadınların bakışın- dan gerçek dünyaya müdahalede bulunmasının bir mekânı olma özelliğini taşıdığını göstermektedir.⁵

Abadan-Unat’ın kitap okumaya ayrılan zamanın artırılması yönündeki önerisinin de yine tek yönlü olduğu ve diğer çoğu önerisinde olduğu gibi yukarıdan örgütlenme talebini içerdiği görülmektedir: “Gençliğin serbest zaman faaliyetlerini değer- lendirebilecekleri”, içlerinde çok çeşitli ve bol miktarda gazete ve dergilerin bulundurulacağı lokaller kurmak (Abadan,

⁵ Aslında kadınların, erkeklerin onlara dayattığı hakim düzenden geçi- ci olarak kaçışlarına ve mevcut koşulları bastırmalarına yönelik dene- yimlerine eski Yunan’da bile rastlanmaktadır. Erkeklerin kamusal alanlarına katılmayan Atina’daki kadınlar bir bereket ayini olan “Thesmophoria” aracılığıyla “erkeklerin işgal ettiği iktidar mekânının yakınlarında kendilerine bir yurttaşlık alanı kurmuş oluyorlardı.” (Sennett, 2006:62). Bir ev ayini olan “Adonia” aracılığıyla ise bitkile- rin ve baharatların kokularının yarattığı son derece güçlü duyumsama- larla konuşma güçleriyle arzularını dillendirmekteydiler. Adonia’nın yaşandığı evlerin çatıları, “kadınların onlara şehrin hakim düzeninin dayattığı koşullardan geçici olarak ve bedensel anlamda dışarı çıktık- ları” mekânlardı (Sennett, 2006:68).

1961:127). Abadan-Unat'ın da gayet iyi bildiği üzere Türkiye'de matbaacılığın girişi, ilk gazetenin çıkarılması çabaları hep 'yukarıdan' gerçekleşmiş, ancak bir türlü okuyan kültür oluşturulamamıştır. Tabanda okumanın gerekliliği konusunda bir ihtiyaç olmaması durumunda yukarıdan gerçekleştirilen çabaların istenilen sonuca ulaşması oldukça zordur. Nitekim Osmanlı'nın son yıllarından başlayan, Cumhuriyetin ilk yıllarında süren ve toplumsal, ekonomik yaşamda kalıcı ve köklü girişimler olmadan yukarıdan gerçekleştirilecek üstyapısal çabalar çok fazla istenilen sonuca ulaşmamıştır. Bu nedenle tek başına okuma lokalleri gibi mekânlar kurulmasının, okumaya ihtiyaç duymayan bir gençlikte okuma alışkanlığını artıracığının beklenmesi aşırı iyimserlik olsa gerekir.

Buna karşın Abadan-Unat'ın bu tür tek yönlü açıklamaları, yazarın, -örneğin aşağıda görülecek sinema konusunda olduğu gibi- kitle iletişim araçlarının kullanımları üzerine yaptığı özgün bulguları ve yorumlarının değerini düşürecek nitelikte değildir.

Yazarın elektronik medyanın bir başka ayağını oluşturan sinema konusundaki bulgularına göre, Türk üniversite gençliği, mevcut kitle haberleşme araçları arasında -araştırmanın yapıldığı tarihte televizyonun Türkiye'de henüz bulunmadığını hesaba katmak gerekir- en çok sinemaya ilgi göstermektedir. Yazar, bunun nedenini Alman sosyologlarından Bednarik'in "Genç Alman İşçisi" adlı eserine gönderme yaparak yorumlar. Bu eserde, bağlı olduğu sosyal sınıf ve onun gerektirmiş olduğu sosyo-politik davranıştan kurtulan genç işçilerin "boşalan benliklerini" sinemadaki "realiteye uydurma" ve film kahramanını bir tür "ikame şahsiyeti" olarak kabul etmek suretiyle doldurdıkları tezi işlenmiştir. Abadan bu yorumu Türk üniversite gençliğine uyarlar. Taşrada büyümüş ve sonra birdenbire baş-

kentin bir öğrenci yurduna yerleşen Türk üniversite genci için, sinema, boşalan benliklerini doldurma işlevi görmektedir. Ancak buna ek olarak Türkiye’de televizyonun olmamasını sinemaya yönelik ilginin gerekçelerinden bir değer neden olarak sayması yazarın Türkiye gerçeğini göz önüne alan özgün yorumudur. Film, bu koşullarda gençler için “milli öğretmen” görevini yerine getirmektedir (Abadan, 1961:49). Ne var ki Amerikan film endüstrisinin Türkiye gibi ülkelerde egemenliğini kurması sinemanın öğretici rolünün olumsuz yönelimli olabileceğini akla getirir. Nitekim, yazarın bulgularına göre o yıllarda üniversite gençliğin büyük bölümü Amerikan patentli sanatsal öğeler içermeyen ticari nitelikli filmleri seyretmektedirler. Bu, yazara göre gençliğin gelişimini olumsuz etkileyen çözülmesi gereken bir sorundur. Yazarın çözüm konusunda önerdiği yöntem, yine yukarıyı, yani siyasal iradeyi devreye koymaya yöneliktir: Hükümet, bir yandan ABD dışından, özellikle Fransa, İngiltere, Almanya, Japonya, İtalya gibi seviyeli sanat filmleri üreten ülkelerden film ithal etmeli, diğer yandan ise Türk filmciliğini yüksek sanat seviyesine ulaştırmak için Türk filmciliğine yardım etmelidir (Abadan, 1961:40-51).

Siyasal İletişim Alanında Yaptığı Katkılar

Abadan-Unat’ın en belirgin özelliklerinden birisi seçim dönemlerinde gerçekleştirdiği araştırmalarıdır. Bunların bir kısmını sadece kendisi gerçekleştirmiş, bazı seçim araştırmalarını ekip halinde yapmıştır. Abadan-Unat’ın, bu seçim araştırmalarını yaparken Amerikan ampirik araştırmalara egemen olan eserleri takip ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 1940’lardan sonra, Katz, Lazarsfeld, Berelson gibi ampirik araştırmacıların sınırlı etkilere ilişkin araştırmalarını göz önüne almış; 1965 seçimlerine ilişkin yaptığı araştırmada, kitle iletişim araçlarının etkilerini

sınırlayan bir etken olarak ‘kanaat önderliği’ ve ‘eşik bekçiliği’ kavramlarına yer vermiş ve kanaat önderleri üzerine ayrıca Eskişehir ve Diyarbakır’da bir ampirik araştırma yapmıştır (1966:271-272). Bunun yanında, siyasal simge ve sloganlarla ilgili yaptığı içerik çözümlemesi (1987) ve siyasal partilerin seçimlerde kitle iletişim araçlarından eşit ölçüde yararlanmalarının demokrasi açısından getirebileceği sıkıntılarla ilgili bulguları (1977) Türkiye’deki siyasal iletişim araştırmalarına yönelik katkıları arasındadır.

Abadan-Unat’ın siyasal iletişim alanındaki bir diğer katkısı kitle iletişim araçlarının siyasal iletişimdeki gücüne ilişkin bulgu ve yorumlarında toplanmaktadır. Abadan-Unat’ın iletişim araçlarının gücü konusunda genel açıklamalar yapma yerine farklı koşullar altında ve farklı kesimler üzerinde medyanın gücünün farklı işleyebileceğini göz önüne alan çalışmalar yaptığı söylenebilir. Örneğin 1961’deki üniversite öğrencilerinin serbest zaman faaliyetlerinde farklı iletişim araçlarının öğrenciler üzerindeki etkileri Abadan-Unat’ın incelemesi kapsamındaydı. Bu araştırmasında gençlerin gözünde sinema en güçlü araçtı. Oysa 1954’teki bir seçim araştırmasına göre radyonun en güçlü iletişim aracı olduğunu bulmuştur (Abadan, 1956b:12). Aslında, radyonun gücü konusunda açıklamaları, batılı iletişimcilerin radyo üzerinde yaptıkları araştırmalar kadar, yaşadıkları deneyimlere de dayanmaktadır. Anılarını anlattığı kitabında, radyo hakkında şunları söylemektedir. “...evdeki radyo yardımı ile ara sıra dinleyebildiğim Hitler’in nutukları üzerimde anlaşılması güç bir etki yaratıyordu. Buna belki politik demagojinin rasyonel akli çelme taktiği diyebiliriz. Hitler’in Alman ulusunun üstünlüğü ve Alman milliyetçiliğinin haklı isteklerinden söz ettikçe, bu gerekçeleri haklı bulmaya başlıyordum.” (Abadan-

Unat, 1998:67). Abadan, radyonun, televizyon hariç diğer kitle haberleşme araçlarının erişemediği, yaygın ve kalabalık, eğitim seviyesi orta ve aşağı olan, bu sebeple daha kolaylıkla etkiye açık bir dinleyici kitlesi üzerinde etkili olabileceğini savunur. Radyo aynı zamanda dinleyicinin aktüel olaylara aracılı bir şekilde katılmasına yardım etmektedir (Abadan, 1956a:44).

Aslında Abadan-Unat'ın 1954'teki seçim araştırması Demokrat Parti'nin radyoyu hükümetin bir propaganda aracı gibi kullanması ve televizyonun Türkiye'ye henüz girmemesi⁶ gibi koşullar dikkate alındığında radyonun seçimlerde en güçlü kitle iletişim aracı olduğu şeklinde bir bulguyla karşılaşılmaması çok şaşırtıcı olmasa gerekir. Başka deyişle, radyonun diğer iletişim araçları karşısındaki gücü tarihsel koşullar altında geçerli olabilir. Abadan-Unat'ın araştırmaların izi takip edilirse, onun da bu anlayışta olduğu düşünülebilir. Çünkü, Abadan-Unat, şayet 1954'teki seçim araştırmasında radyonun en güçlü olduğu verisini bütün seçimlere genelleştirseydi 1965 yılındaki seçim araştırmasında kitle iletişim araçlarının gücünü tekrar araştırmasına gerek kalmazdı. Oysa 1965'te yaptığı seçim araştırmasında kitle iletişim araçlarının gücünü üstelik bu araçların oy verme ve seçmen davranışları üzerindeki gücünü de katarak daha detaylı incelemiştir. Seçim kampanyası sırasında basının toplum üzerindeki sınırlı etkisi ve televizyonun toplum hayatına henüz girmemiş olması gibi koşulların değişmemesi dolayısıyla radyo, seçimlerde en güçlü iletişim aracı konumunu sürdürmüştür.

⁶ Her ne kadar 1952'de İstanbul Teknik Üniversitesi Televizyonu yayınları başlamışsa da bu İstanbul'da ve çok sınırlı alandaki seyircilere hitap ediyordu. Gerçek anlamdaki başlangıcı 1968'de başlayan TRT deneyimine vermek daha yerindedir.

Ancak televizyonun Türk toplumuna girmesiyle güçlülük payesi yer değiştirmiştir. Abadan-Unat televizyonun Türk toplumuna girmesiyle birlikte en güçlü kitle iletişim aracı pozisyonunu elde ettiğini yazmaktadır. Yazara göre televizyonun çok güçlü ve etkili bir kitle iletişim aracı olması nedeniyle, bu araç Türkiye’de 1977 seçimlerinde propaganda amaçlı ve tek yanlı kullanılmıştır.

Daha önce belirtildiği gibi Abadan-Unat, televizyonu bir ‘bilinçleme endüstrisi’ olarak görmektedir (Abadan-Unat, 1977). Bu kavram, Frankfurt Okulu’nun kitle iletişim araçları için kullandığı ‘kültür endüstrisi’ veya Dallas Smythe’nin ‘bilinç endüstrisi’ ibaresiyle benzerlik taşımaktadır. Abadan-Unat’a göre 1977 seçimlerinde televizyonun tek yanlı kullanımının ve Türk seyircisinin televizyondaki siyasal tartışmaları izleme olanaklarından yoksun bırakılmasının nedeni, siyasal partilerin ‘bilinçleme’ üreten bu endüstrinin yaratabileceği etkilerden çekinmesidir. Oysa, gerçek bir siyasal bilinçlenmenin olabilmesi için televizyon dahil bütün kitle iletişim araçlarının tek yanlı kullanılmaması gereklidir. Buna karşın -tıpkı 1977 seçimlerinde olduğu gibi- 1987 seçimlerinde de televizyonda siyasal partilere eşitsiz bir propaganda şansı tanınmıştır (Abadan-Unat, 1987).

Abadan-Unat’ın siyasal iletişim alanında sağladığı katkılardan bir diğerini, daha önce kısmen değinilen, ancak seçimlerde özel bir önem kazanan yüzyüze iletişimin gücüne dair elde ettiği bulguları ve yaptığı yorumları oluşturmaktadır. Buna göre Abadan-Unat’a göre siyasal iletişimde asıl önemli güç, kanaat önderlerinin halka yaptıkları telkinlerden ibaret olan yüzyüze iletişimdir. Türkiye’de siyasal partilerin oy toplamak için yapacağı yüzyüze iletişim çalışmaları çok başarılı sonuçlar vermek-

tedir (Abadan, 1966:144-145). Abadan-Unat, az gelişmiş ülkelerde yüzyüze iletişimin önemini belirtirken Mübeccel Kıray'ın yorumunu kullanmakta ve geliştirmektedir. Buna göre az gelişmiş ülkelerin fertleri, kitle haberleşme araçlarının mesajlarını belli bir şüphe ve güvensizlikle karşılarlar. Buna karşılık alışveriş, borç alma, iş yapma gibi sürekli faaliyetler sebebiyle temas kurdukları kişilere karşı daha fazla güven beslemek durumundadırlar. Çok insan tanıyan ve çeşitli kişisel ilişkilere giren yerel şahsiyetlerin kişilerarası haberleşmede önemli olduğunu belirten Abadan-Unat, bu kişilere örnek olarak bakkal, tüccar, berber, şoför ve imam gibi meslek erbabını vermiştir (Abadan, 1960:24-25). Bu yoldan haberleşenlerin genellikle geleneksel görüşleri benimsediklerini ifade eden yazar, bu durumun başta Adalet Partisi olmak üzere sağ kanadın kuvvetlenmesine yol açtığını ileri sürmektedir (1966:145).

Abadan-Unat, 'kanaat önderi' ile 'izafet çerçevesi' kavramlarını birbirinden ayırır. 'İzafet çerçevesi', bireye davranışlarında model görevi gören grup veya kişilerden oluşmaktadır. Birey, siyasal katılma uygulamasına temel oluşturan davranışları sosyal gruplar vasıtasıyla öğrenir. Aile fertleri, komşuları, iş arkadaşları ve tanıdıkları en geniş çapta etkili olmaktadır. Sosyal bir grubun önemli yeniliklere yönelik motivasyonu, ona model görevi gören izafet çerçevesine bağlıdır. Ancak, Anadolu'daki izafet çerçevesi tüccar-köylü ilişkisi biçiminde ortaya çıkmaktadır. Tüccar ise statükoyu benimsemektedir. Türkiye İşçi Partisi'nin toprak reformu ve vergi reformu gibi gerçekleştirmek istediği reformların, hedeflediği kesimce desteklenmesinin nedeni statükoyu destekleyen ve köylüye model olan (izafet çerçevesi rolünü gören) tüccar çevresi gibi gruplardan kaynaklanmaktadır (Abadan, 1966:246).

Abadan-Unat'a göre bireyler siyasal davranışlarını –aile yanı sıra- içinde yer aldıkları gruplardan almakta ve geliştirmektedir. Azgelişmiş ülkelerde bireyi çevreleyen bu grupların bazı durumlarda bir çeşit 'yorumlayıcı süzgeç' görevini görmesi, bu gruplara ve özellikle kişilerarası haberleşmede rol oynayan grup önderlerine toplumda farklı bir statü kazandırmaktadır (Abadan, 1966:283).

Küreselleşme ve Dengesiz İletişime Dair Yazdıkları

Abadan-Unat'ın en belirgin özelliklerinden birisi kendisini sürekli yenilemesi, içinde bulunduğu dönemin gelişmelerini ve fikir akımlarını takip etmesidir. Hatta aşağıda görüleceği üzere yazar, iletişimin ekonomi politiği alanına da girmiş, küresel düzeyde işleyen dengesiz iletişime ve küreselleşmeye yönelik eleştiriler getirmiştir.

Abadan-Unat'ın küreselleşme kavramı etrafındaki çalışmaları, bu kavramın moda olmaya başladığı 1990'lardan sonra yoğunlaşmıştır. Buna karşın, kavram kullanmadan dünya çapında işleyen dengesiz iletişime dair 1970'lerde yazdıkları, küreselleşme konusunda ileri süreceği eleştirel yaklaşımın izlerini verecek niteliktedir. Bilindiği gibi 1970'ler üçüncü dünya ülkeleri ve Sosyalist Blok'un gelişmiş kapitalist ülkelerin aleyhine olacak bir dengesiz iletişim söylemi etrafında bir araya gelmelerine, Unesco çatısı altında dengesiz iletişimi daha eşitçi duruma sokmaya yönelik politikalar geliştirme çabalarına damgasını vurmuştur. Bu ortam içinde yazan Nermin Abadan-Unat, insan ve teknoloji arasındaki ilişkilerin özgürlükçü ve eşitlikçi olduğu kadar baskıcı biçimde işleyebileceğini (Abadan-Unat, 1974-1976:425) belirterek, gelişmiş ülkelerin iletişim teknolojilerini gelişmemiş ülkeler aleyhine ne yönde kullandıkları-

na/kullanabileceklerine gönderme yapmaktadır. Gelişmiş ülkeler, gelişen ülkelerdeki iletişim teknolojilerini baştan itibaren sömürgeci gelişmeler doğrultusunda kullanmıştır. Bu nedenle merkez ülkelerin çevre ülkelerde tesis ettiği iletişim teknolojileri bir tür sömürgeci gelişmelerin sembolleridir. Merkezdeki sömürge ülkeler, dünya çapında ve çevre ülkelerde kurdukları iletişim ağları sayesinde çevre üzerinde denetim kurmaktadırlar (Abadan-Unat, 1974-1976:426).

Ancak dengesiz iletişim, aslında dengesiz ekonomik ve teknolojik ilişkilerin nedeni değil, sonucudur. Abadan-Unat bu noktayı açık olarak vurgular. Uluslararası arenada varlığını sürdüren dengesiz iletişimin kökenlerinde dünya çapındaki ekonomik ve teknolojik bağımlılık ilişkileri yatmaktadır. Buna karşın dengesiz iletişim, bu bağımlılık ilişkilerinin sürmesine de yardımcı olabilmektedir (Abadan-Unat, 1974-1976:428).

Abadan-Unat'ın dengesiz iletişimi, teknolojinin değil, daha derindeki yapısal ilişkilerin bir sonucu olarak görmesi, yazarın daha önce belirtilen bazı eserlerindeki teknolojik determinizme yakın görüşlerinin o kadar keskin olmadığını anlatır. Nitekim, bu görüşü 1990'lardan sonraki küreselleşme üzerine yazdıklarıyla sürecektir. Abadan-Unat'ın küreselleşme yazıları, esasında bu belirtilen 1970'lerdeki görüşleriyle benzerdir. Yazara göre küreselleşme, tüm ulus-devletlerin eşit aktörler olarak faaliyette buldukları bir yapılanma değildir. ABD ve onun ardından gelen G-7 ülkeleri, çevre ülkeleri "iletişim yolu ile düşünce kalıplarının oluşturulması ve pazarlamanın biçimlendirilmesi" gibi yöntemlerle nüfuzları altına almaktadır (Abadan-Unat, 2002:277). Küreselleşme ile birlikte artan göç dalgaları, yolculukların ucuz ve kolay olması, "yeni teknolojilerin sağladığı

sürekli iletişim” bir insanın tek bir ülkeye, tek bir ulusa ait olduğu düşüncesini zayıflatmaktadır (Abadan-Unat, 2002:288).

Abadan-Unat’a göre küreselleşme günümüzde “en güçlü toplumsal değişme yaratan süreç”tir (Abadan-Unat, 2002:297). Bu süreçte yeni iletişim teknolojilerinin önemli payı vardır. 1990’lardan sonra kapitalizmin yapılanma biçimi ve iletişim teknolojilerinin yarattığı devrim yeni bir toplum oluşturmuştur. Bu topluma ekonomik faaliyetler yön vermektedir. Mekân ve zaman kavramlarının ortadan kalktığı yeni örgütlenme biçiminde iş türleri esnek hale gelmektedir. Medya ise yeni örgütlenme biçiminde “sanal gerçeklikler” üretme işlevini üstlenmiştir. Medya ve yeni iletişim teknolojilerinin merkezde olduğu bu yeni örgütlenme biçimi tüm kültürleri sarsmakta, “eşitsizliğe yol açan zenginlikler ve ürkütücü fakirlikler yaratmaktadır.” Ortaya “yırtıcı bir küreselleşme” çıkmakta ve ulus-devletleri de sarsmaktadır (Abadan-Unat, 2002:275-6).

Küreselleşme, aynı zamanda gerilim yüklü ve çelişkilidir. Bir taraftan küresel düzeyde iletişim ağı, insan ve gruplarını birbirine bağlarken, bu ağ içerisinde kaybolan, yaşamlarına bir anlam sağlayamayan birey ve gruplar giderek bireyselleşmeye, kendi içine kapanmaya başlamaktadır (Abadan-Unat, 2002:300-1). Bu kapanış, etnik ve dinsel çatışmalardan milliyetçi nitelikli gerginliklere ve kimlik mücadelelerine yol açmaktadır. Bu kimlik mücadeleleri, “soyut bir evrensellikten” kaçınmanın, bireyin kendisine anlam sağlayacak çabalara girişmenin bir yolu olarak gözükmektedir. Böylece, irrasyonel duygulardan doğan çatışmalarda küresel ağların etkileri bulunduğu anlaşılmaktadır. Abadan-Unat’a göre küresel ağların içerisinde kendi ‘rasyonel’ ekonomik ve toplumsal çıkarlarının farkına varamayan insanlar, küreselleşmenin yarattığı gerginlikleri kültürel semboller üzerin-

den yürütülen bir çatışma çerçevesinde boşaltmaya çalışmaktadırlar (Abadan-Unat, 2002:301).

Sonuç

Nermin Abadan-Unat'ın en belirgin yönü, iletişimi, siyaset biliminin bir türevi, siyaset biliminin bir yan alanı olarak görececek çalışmalar üretmekten ziyade, iki alanı birbirine eşit diyebileceğimiz bir şekilde incelemesidir. Dolayısıyla tıpkı 'halkbilimi' ile 'iletişim bilimini' buluşturan bir bilim insanı olarak İlhan Başgöz (Öztürk, 2006b) örneğinde olduğu gibi Nermin Abadan-Unat da 'siyaset bilimi' ile 'iletişim bilimini' buluşturan bir bilim insanı olarak değerlendirilebilir. İletişimin bir bilim olup olmadığı bu alanda çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından bile halen tartışma konusu olabilirken, tıpkı Başgöz gibi Abadan-Unat da "bilim" nitelemesini hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek bir netlikte yapmışlardır. Bu makalede görüldüğü gibi Abadan-Unat, 1970'lerin hemen başlarında "basın yayın bilimi" ibaresini kullanıp, bu bilimin çerçevesini, araştırma alanını ayrıntılarıyla belirtmiştir. Türkçe literatürde henüz 'iletişim' kavramının bulunmadığı, "communication" sözcüğünün Türkçe'ye 'haberleşme' olarak çevrildiği hatırlanırsa, yazarın niçin 'iletişim bilimi' tabirini kullanmadığı gayet iyi anlaşılabilir. Buna karşın, örneğin 'iletişim' yerine kullanılan 'haberleşme'den esinlenerek örneğin niçin 'haberleşme bilimi' kavramını tercih etmediği tartışılabilir. Abadan-Unat, bu tercihin nedeni konusunda açıklama yapmasa bile Gazetecilik Enstitüsü deneyimi ardından iletişim alanında eğitim verecek okulun ismiyle uyumlu bir kavram arayışının etkili olduğu düşünülebilir. Yazar, 1965'te kurulan Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu ile bu okulda verilecek eğitimi okulun adıyla uyumlu kılmak isteyebilir. Okul, 'Basın Yayın' ismiyle eğitim öğretime

başladığına, eğitim ve öğretimi bu adla devam ettirdiğine göre, okulda verilecek eğitimin çerçevesinin de okulun ismine göre belirlenmesi daha mantıklıdır. Bu bağlamda, muhtemelen ‘Haberleşme Yüksekokulu’ ismiyle eğitim ve öğretime başlayacak bir okul, Abadan-Unat’ın ‘basın-yayın bilimi yerine’ ‘haberleşme bilimi’ terimini kullanmasında etkili olabilirdi. Ama nihayetinde önemli olan nokta, Abadan-Unat’ın Basın Yayın Yüksekokulu’nu mesleğe basitçe eleman yetiştiren bir yer olarak bir görmeyip, daha ziyade bir fakülte olarak algıladığıdır. Abadan-Unat’ın gözünde ‘Basın Yayın Yüksekokulu’, daha kurulduğu ilk zamanlardan başlayarak 1992’de ‘İletişim Fakültesi’ ismini alana kadar olan süreçte dahi, aslında bir yüksekokuldan ziyade ‘basın yayın bilimi’ veren bir fakülteydi.

Nermin Abadan-Unat’ın A.Ü. Basın Yayın Yüksekokulu’nun sadece mesleğe personel yetiştiren bir kurum yerine basın yayın bilimi eğitimi veren bir fakülte gibi görmesinin önemi, okulun kuruluş gerekçeleri göz önüne alındığında anlaşılabilir. Erol Mutlu’ya göre bu Yüksekokul’un –ve sonraki yüksekokulların- kuruluş gerekçesi kitle iletişim kurumlarına personel yetiştirmektir. “Basın sektörünün SBF Basın ve Yayın Yüksekokulu’nun kuruluşundaki etkin katılımı ve talepleri bu gerekçenin somut kanıtıdır” (2005:70). Bu durumda Abadan-Unat’ın basın yayın eğitimine yönelik algılamasıyla basın yayın eğitimi verecek Yüksekokul’un kurulma gerekçeleri arasında bir farklılık bulunmaktadır.

Abadan-Unat’ın vurgulanabilecek ikinci önemli yönü, Türkiye’de iletişim alanında ampirik araştırmaların kapısını açmasıdır. Belirtildiği gibi Nermin Abadan-Unat, bu ampirik incelemelerini bir siyaset bilimcisi olmasına karşın iletişimi, siyaset biliminin bir türevi olarak görmeyen bir çerçevede üretmiştir.

Özellikle siyasal iletişim araştırmalarında elde ettiği bulgular günümüzdeki seçim araştırmalarına ışık tutma özelliğini taşımaktadır. Örneğin son yıllardaki genel seçimlerde ve belediye seçimlerinde medyanın oy tercihlerini belirli partilerden uzaklaştırıp belirli partilerde toplama yönündeki topyekün kampanyalarına karşın halk arasındaki gayri resmi iletişim kanallarının daha güçlü olduğu ortaya çıkmıştır. Toplum içerisindeki gayri resmi iletişimin güçlülüğünün oyların medyadaki kampanyaların tam tersi yönünde çıkmasında etkin olduğunu yadsımak mümkün değildir.

Nermin Abadan-Unat, araştırmaları sırasında karşılaştığı iletişimle ilgili bazı konuların ayrıntılı olarak ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bu konuların tümünü ayrıntılı incelemeye, hele hele tarihsel ve sosyolojik bir şekilde ele almaya zamanı olmadığı ve gücü yetmediği için bunlara dair genel açıklamalarla yetinmek ve sadece ampirik araştırma yaptığı saha dahilinde ortaya çıkardığı bulguları ortaya koymak ve yorumlamakla sınırlı kalmıştır. Örneğin Türkiye’de iletişimin işleyişinde önemli işlemlere sahip olduğunu inandığı kahvehaneler, ayrıntılı ele alamadığı bu konular arasındadır. Abadan-Unat, kahvehane gerçeğini kendi inceleme çerçevesinde ele alabilmesine karşın konunun ayrıntılı ele alınması gerektiğini daha 1959 yılında yaptığı ve 1961 yayımlanan eserinde vurgulamıştır. Buna karşın kahvehaneler üzerine ampirik, tarihsel ve sosyolojik çalışmalar ancak 2000’li yıllarda artmaya başlamıştır (Kaynakça için bkz. Öztürk, 2006a).

Abadan-Unat, 1970’lerin ortalarına kadar daha çok anadamar iletişim kuramlarından etkilenirken, bu tarihlerden sonra eleştirel yaklaşıma da önem vermeye başlamıştır. Atıfta bulunduğu kaynaklara bakıldığında, özellikle ABD’li bilim

insanlarını takip ettiği anlaşılmaktadır. Ancak çok dil bilmesinin getirdiği bir kazanımla Alman ve Fransız sosyolojisinden de etkilenmiş, yaptığı incelemelerde, yazdığı makalelerde bunlara da alıntılar yapmıştır. Bu durum ise Abadan-Unat'ın çok yönlü olduğunu, kendini bir alanla sınırlamadığını, çok yönlü araştırmalar yaptığını göstermektedir.

1955'lerden 1970 başlarına kadar genellikle anadamar yaklaşımlar doğrultusunda eserler veren Abadan-Unat, Türk toplumunun çağdaşlaşabilmesi, modernleşebilmesi için kitle iletişim araçlarının, Türk toplumu koşullarına göre daha etkin nasıl kullanılabilceğini kendisine sorun edinmiştir. Buradan, ABD kaynaklı kalkınmacı, modernleşmeci kuramlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak, 1970 ortalarına geldiğinde dengesiz iletişimden bahsetmektedir. 1970'ler, genelde toplumsal bilimlerde ve özelde iletişim çalışmalarında eleştirel çalışmaların yoğunlaştığı dönemdir. Hakim iletişim yaklaşımlarının kuramsal, yöntemsel zaafı ve belki daha önemlisi, iletişimi genel toplumsal, siyasal, ekonomik yapılardan uzak tutma çabaları eleştirel yaklaşımlar tarafından sorgulanmıştır. Diğer yandan bu dönemin eleştirel çalışmaları içerisinde 'kültürel emperyalizm' kavramı özel bir yer tutmuştur. Her alanda olduğu gibi iletişim alanında da ülkeler arasında dengesizlikler olduğuna, bunların nedenlerine, işleyiş biçimine ve sonuçlarına odaklanan kültürel emperyalizm tezleri, Herbert Schiller'in (1969; 1973) ve Boyd-Barrett'in (1977) çalışmalarında görüldüğü gibi bu dönemde yaygınlık kazanmıştır. Abadan-Unat'ın bu fikir ikliminden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nermin Abadan-Unat, dengesiz iletişim olgusunu sadece iletişim alanı içinden değil, içinde siyasetin, ekonominin olduğu daha genel makro çerçeveye oturarak incelemiştir.

Abadan-Unat, bu makro ve eleştirel yaklaşımını 1990'lardaki küreselleşme alanındaki çalışmalarında devam ettirmiştir. Yazar böylece 1970'lerdeki dengesiz iletişim bağlamındaki görüşünün ana eksenini eleştirel içerikli küreselleşme yazınıyla birlikte sürdürmüştür. Küreselleşme alanındaki çalışmalarını örneğin Türk işçilerinin dış ülkelere göçü gibi bir konuyla da ilişkilendirmiştir.

Sonuçta dönemdeki problemleri daima takip ettiği anlaşılan Abadan-Unat, bu problemler konusunda yabancı dilde okuduklarını Türkçe'ye Türkiye'nin koşullarını da göz önüne alarak değerlendirmiş ve bunlara Türkiye örneğinden incelemelerle katılarak Türk iletişim literatürüne önemli katkılar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abadan, Nermin (1956). "Radyonun Görevi ve Tesir Alanı, *Forum*, 4(47), s. 12
- Abadan, Nermin (1956). *Halk Efkarı Mefhumu ve Tesir Sahaları*, SBF, Ankara.
- Abadan, Nermin (1960). "Kütle Haberleşme Vasıtaları", *SBF Dergisi*, C. XV, S.1, s. 132-156.
- Abadan, Nermin (1961). *Üniversite Öğrencilerinin Serbest Zaman Faaliyetleri: Ankara Yüksek Öğrenim Gençliği Üzerinde Bir Araştırma*, Ajans-Türk Matbaası, Ankara.
- Abadan, Nermin (1962). "Anayasa Seminerlerinde Beliren Esas Düşünceler", *Siyasal Bilgiler Dergisi*, C. XVII, Haziran 1962, No. 2. s. 251-281.
- Abadan, Nermin (1964). "Türkiye'nin Üç Büyük Şehrinde Radyo ile İlgili Halkoyu Yoklaması", *SBFD*, 19(3-4), s. 71-102.
- Abadan, Nermin (1964). *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara.

- Abadan, Nermin (1966). *Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili*, SBF, Ankara.
- Abadan-Unat (1974-76). “Tek Yönlü İletişime Karşı Görüşler ve Düşünceler”. *A.Ü.B.Y.O Yıllık*, s. 428-440.
- Abadan-Unat, Nermin (1972). *Batı Avrupa ve Türkiye’de Basın-Yayın Öğretimi*, SBF, Ankara.
- Abadan-Unat, Nermin (1977). “Televizyonsuz Seçime Doğru”, *Milliyet*, 2.5.1977.
- Abadan-Unat, Nermin (1987). “Siyasal Yaşamımızda Simge, Slogan ve Kalıp Yargıları”, *Cumhuriyet*, 26-28.11.1987.
- Abadan-Unat, Nermin (2002) *Bitmeyen Göç*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- Abadan-Unat, Nermin (der.) (1981). *Women in Turkish Society*, E.J. Brill., Leiden.
- Abadan-Unat, Nermin. (1998). *Kum Saatini İzlerken*. İstanbul, İletişim.
- Alemdar, Korkmaz ve İrfan Erdoğan (1998). *Başlangıcından Günümüze İletişim Kuram ve Araştırmaları*. MY Yayınları, Ankara.
- Boyd-Barrett, O. (1977) *Mass Communications in Cross-Cultural Contexts: The Case of the Third World*, Open University Press, Milton Keynes.
- Berkes, N. (1942) *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara.
- Boran, Behice (1992) *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Sarmal Yay., Ankara. [Özgün Baskı 1945].
- Delia, Jesse G. (1987) “Communication Research: A History”, *Handbook of Communication Science* içinde, Charles R. Berger ve Steven H. Chaffee (der.), Sage Publications, Newburk Park.
- Habermas, Jurgen (2000). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yay., Ankara.
- Kıray, Mübeccel (1964) *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara.
- Mutlu, Erol (2005) “İletişim Çalışmaları Alanına Aykırı Bir Bakış: Bir Üst-İletişim Olarak İletişim Çalışmaları”, *Glo-*

- balleşme, Popüler Kültür ve Medya* içinde, Ütopya, Ankara, s. 28-49.
- Mutlu, Erol (2005) “Kitle İletişim Kuramları ve Türkiye’de Basın-Yayın Eğitimi”, *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* içinde, Ütopya, Ankara, s. 50-74.
- Ong, Walter J. (2003). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Metis, Üçüncü Basım, İstanbul.
- Öztürk, Serdar (2006a). *Cumhuriyet Türkiyesinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945)*, Kırmızı, İstanbul.
- Öztürk, Serdar (2006b). “İletişim Bilimi ile Halkbilimini Buluşturuna Bir Bilim İnsanı: İlhan Başgöz”, *Folklor ve Edebiyat*, C. 12, S. 48, s. 45-69.
- Radway, Jenice (1984). *Reading the Romance: Feminism and the Representation of Women in Popular Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- Riesman, David v.d. (1961). *The Lonely Crowd : A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven.
- Sanders, Bary (1999) *Öküz ’ün A ’sı*, Ayrıntı, İstanbul.
- Schiller, H. (1969) *Mass Communication and American Empire*. Norwood, NJ: Ablex .
- Schiller, Herbert (1973) *The Mind Managers*, Bacon Press, Boston.
- Sennett, Richard (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı, İkinci Basım, İstanbul.
- Sennett, Richard (2006). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Ayrıntı, İkinci Basım, İstanbul.
- Smythe, W. Dallas (1976) “Some Observations on Communications Theory”, *Sociology of Mass Communications* içinde s. 19-34, Denis McQuail (Ed.), Penguin Books, Bungay, Suffolk.
- Tokgöz, Oya. (2000). “Türkiye İletişim Araştırmaları: Nereden Nereye”, *Kültür ve İletişim*, 3(2), s. 11-30.
- Unat, Nermin Abadan v.d. (1976). *Turkish Workers in Europe 1960-1975 : A Socio-Economic Reappraisal*, E.J. Brill, Leiden.

- Unat, Nermin Abadan, Keleş Ruşen v.d. (1975). *Göç ve Gelişme: Uluslararası İşgücü Göçünün Boğazlıyan İlçesi Üzerindeki Etkilerine İlişkin Bir Araştırma*, Çev. Ünsal Oskay, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (1948). *Millet ve Tarih Şuuru*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., Pulhan Matbaası, İstanbul.

BİR İKTİSATÇI'NIN TÜRK İLETİŞİM ARAŞTIRMALARINA KATKILARI: SABRİ ÜLGENER ÜZERİNE NOTLAR*

Giriş

Asıl uzmanlık alanı iktisat olmasına rağmen çalışmalarını sosyolojik ve tarihsel temelde yapan Sabri Ülgener, genel olarak sosyal bilimler alanında üzerinde fazla çalışılmamış bir bilim insanıdır. Son yıllarda Sabri Ülgener üzerine bazı incelemeler ortaya konulmasına rağmen, kabul edilen görüş onun sosyal bilimler alanında hak ettiği yeri bulamadığıdır. Bu ilgisizliğin başka çalışmalar gerektirecek kadar çok nedenleri olabilir, ancak yine de kısaca bunlardan birkaçına değinmek bu makalenin amacını ve önemini ortaya koyması açısından yararlı olabilir.

Sabri Ülgener'in çalışmalarına kayıtsız kalınmasının birinci nedeni Türk bilim insanlarının referans noktalarını Batılı bilim insanlarına ve düşünürlerine çevirmeleridir. Egemen eğilime uygun olarak Türk entelektüelinin kendisi ve çalışmaları, Türk bilim insanlarının ilgi odakları dışında kalmıştır. İkinci neden, 1950'li yıllardan başlayarak, Türkiye'de sosyal bilimler alanına Anglo-Sakson geleneğinin yerleşmeye başlamasıdır. Bilindiği gibi bu gelenek ampirik bilim anlayışı üzerine kuruludur. Toplumsal yapı, kültür gibi konular da ampirik incelemeler çerçevesinde ele alınmaya başlamıştır. Ülgener ise çalışmalarını bu geleneğin dışında kaynakları tarihsel ve sosyolojik olarak ince-

* *Ekonomik Yaklaşım*, C. 17, S.58, 2006, ss. 89-113.

leyen, yorumlayan ve anlamlandıran bir bağlamda yürütmüştür (Bkz. Kayalı, 2004; Yetim ve Azman, 2006:175-177).

Bu koşullar altında kendi alanı dahilinde bile ihmal edilmiş olan Sabri Ülgener'in niçin iletişim kapsamındaki çalışmalara konu edilmediğini sorgulamak çok fazla anlamlı olmasa gerek. Yine de son yıllarda özellikle sosyoloji ve iktisat alanında Ülgener'e yönelik artan ilgide sıranın iletişim bilimine gelmiş olması kanımca artık bir zorunluluktur. Bunun ne kadar elzem olduğu hiçbir özel araştırma olmasa dahi Ülgener'in verdiği iktisat tanımına bakıldığında bile anlaşılabilir: Ülgener'e göre iktisat sadece "servet denilen maddî eşyanın" bilimi değildir; mal ve servet edinme çabalarında bireylerin diğer bireylerle ilişkilerini araştıran bir bilim dalıdır (Ülgener, 1956:2). Böyle bir iktisat tanımının merkezinde sayılar, madde ve servet değil insan ve toplum bulunur. İktisat, insanın ve insan gruplarının ihtiyaçlarını tatminleri sırasındaki faaliyetlerini konu edindiği için sosyal bilimler kategorisinde yer alır. Tıpkı diğer sosyal bilimler gibi iktisat da genellikle insanların toplu hareket ve faaliyetlerini inceler (Ülgener, 1956; 2-3). Nerede bir insan varsa orada insanın hem kendi kendisiyle, hem de diğer insanlarla bir iletişim kurması gerekeceğine ve bunun doğasının incelenmesi iletişimin konusuna girdiğine göre, iktisat ile iletişim arasındaki bağı ilkinin tanımında dahi bulmak mümkündür. İnsanların mal ve servet elde etme amaçlarıyla birbirleriyle girdikleri ilişkinin doğasını incelemek aynı zamanda iletişimin de alanına girer, böylece iletişimle iktisat daha tanım aşamasında buluşur.

Bu çalışma, esas olarak Ülgener'in eserlerinden yola çıkarak onun Türk iletişim araştırmalarına ne gibi katkılar yaptığını ayrıntılarıyla bulmayı amaçlamaktadır. Makale için Ülgener'in

toplam altı eseri okunmuştur. Bunlardan 1966 basımlı *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* başlıklı çalışması niceliksel verileri bol klasik bir iktisat kitabı olduğu için çalışma dışı bırakılmıştır. İncelenen eserlerin dördü 2006 yılında yeniden basılmıştır. Bu makalede bunların üçü 2006 yılındaki basımlarından incelenmiştir. Diğer ikisi ilk basıldıkları nüshalarından okunmuştur. Bunun dışında makalede yeri geldikçe, Ülgener ve eserleri hakkında yazılanlardan yararlanılmıştır.

Ülgener'in eserleri bu makalede iletişim araştırmalarına doğrudan veya dolaylı katkıları açısından okunmuş ve değerlendirilmiştir. Ancak çalışmada, Ülgener'in iletişime doğrudan katkı sağladığı düşünülen veriler üzerinde daha fazla yoğunlaşmıştır. Makalede iletişim alanına dolaylı katkılarına değinilse bile, bunlar ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar fazladır. Bu koşullarda kanımca, Ülgener'in özellikle Osmanlı ve Türkiye'deki toplumsal yapı, yöneten-yönetilen ilişkileri gibi konulardaki analizleri (dolaylı katkıları) iletişim boyutu da ihmal edilmemek kaydıyla, başka araştırmalarda ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Ulaşım Yollarının Değişmesinin Yarattığı Maddi Sonuçlar

Ülgener, Batı'nın yeni ticaret yollarını keşfetmesini, macera arzusuna, kâr, ticaret, altın ve baharat hırsına bağlar. Batı, 16. ve 17. yüzyıllarda macera ve kâr heveslerini deniz yoluna yöneltir ve geleceğini bu ulaşım yolunda ararken, Doğu ticareti kervan yollarına dayalı kalmıştır (Ülgener, 2006b:177). Doğu'nun kara yollarına bağımlı olmasının en önemli nedeni, Doğu'dan Batı'ya yönelik göçebe akınlarına ve seferlerine açık denizin engel olmasıdır (Ülgener, 2006b:178). İkinci neden Doğu'da açık denize açılmanın tehlike içerdiğine yönelik top-

lum katındaki inançtır. Birçok öğüt ve telkin yazılarında açık denize açılmanın tehlikelerine dair uyarılar sıralanmıştır (Ülgener, 2006b:178).

Sonuçta hangi nedenle olursa olsun, transit yollarının değişmesi Batı'nın ve Doğu'nun gelişim çizgilerinin farklı olmasındaki dönemeç noktasıdır. Ulaşım yollarının Batı lehine değişimini 17. ve 18. yüzyıllarda ticaret ve finans örgütü ve sonrasında Sanayi Devrimi izlemiştir (Ülgener, 2006b:176-177). Osmanlı ise aynı dönemlerde çözülme dönemine girmiştir. Ülgener, “çözülme devri” tabirini Osmanlı İmparatorluğu'nun 15 ve 16. yüzyıllardan itibaren başlayan süreç için kullanır. Batı, Atlantik kıyılarında yeni ticaret yolları bulması sayesinde gelişirken, Osmanlı İmparatorluğu Akdeniz çevresindeki ticaretin ve girişimciliğin sona ermesiyle gerilemeye başlar. Akdeniz'de girişimcilik ve sermaye adına olan tüm birikim Batı li-manlarına yığılır. Bunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yansıması “çözülme” olarak belirir. Başka deyişle çözülme, dışsal kaynaklıdır ve esas nedeni ulaşım yollarının değişimiyle ilintilidir (Ülgener, 2006b:187). Coğrafi keşiflerle birlikte başlayan bu dönüşümün Osmanlı üzerindeki etkisi ancak esas olarak 16. ve 17. yüzyıllarda hissedilecektir (Ülgener, 2006b:187). Çözülme devri “Dünya ticaret yollarının Akdeniz'i kaderi ile baş başa bırakıp, Atlantik kıyılarına doğru yer değiştirmeleri ve bunun zihniyet dünyamızda bıraktığı izler[i]” anlatır (Ülgener, 2006c:3). Aslında Osmanlı yöneticileri de durumun farkındadır. Ülgener'in savına göre Yavuz Selim'in Mısır seferi basit bir istila olmaktan ziyade Akdeniz'in öneminin tamamen yok olmasını önlemek için stratejik bir geçidi elde tutma çabasıdır. Yine Sokullu gibi Osmanlı liderlerinin Akdeniz'i canlandırma

gayretleri dışsal kaynaklı olan dünya ticaret yollarının Batı lehine dönüşümüyle ilgilidir (Ülgener, 2006b:18-19).

Ülgener'e göre Doğu ve Batı arasında ulaşım yolları üzerinde deyim yerindeyse tam bir rekabet ve mücadele yaşanmıştır.¹ Sonuçta üstünlüğü, Doğu'daki kervan yoluna karşı Batı'daki denizyolu kazanmıştır.

[A]çık denizin iktisadi şartları ve imkânlarıyla kervan yollarına ve iç deniz nakliyatına galebe çalışmasından ibaret kahr. Hakikaten, Yakın Doğunun ve mukadderatı ona pek sıkı bağlı olan Akdeniz'in geride kalışı, Şark ticaretini Garbın açık denizi önünde mali kaynakları ve imkânlarıyla –bittabi uzun vadedi olmak üzere- iki cihetten sakatlamış ve zayıf düşürmüştür... (Ülgener, 2006b:180).

Açık denizin üstünlüğü bol ve beklenmedik kazançlar sağlamasından ve malların doğrudan Avrupa pazarlarına akması dolayısıyla maliyetin asgariye inmesinden kaynaklanmaktaydı (Ülgener, 2006b:181). Hatta Ülgener'e göre Batı'da verimli ve rasyonel bir teşkilatın kurulmasında da ulaşım teknolojisinin etkisi vardır. Şöyle ki deniz ticaretinin masraflarının karayolu ticaretine göre daha maliyetli ve daha rizikolu olması nedeniyle, bu maliyeti ve rizikoyu asgariye indirecek verimli ve rasyonel bir örgüt kurma adeta zorunlu olmuştur (Ülgener, 2006b:184-185).

Ülgener'e göre ulaşım, tarih boyunca 'yol uzunluğu' gibi boyutuyla iktisadi sorunların artması veya azalmasında etkili olur. Şehir üretim kaynaklarına ne kadar uzaksa, iktisadi denge nin kıtlık bağlamında bozulma ihtimali o kadar fazladır. Üretim

¹ Kanadalı bir iktisatçı olan Harold Innis de -1950'lerin başlarında- iletişim teknolojileri arasında mücadele olduğuna dair analizler yapmıştı (Bkz. Erdoğan, 2002:166-170).

kaynaklarının merkezden uzak olduğu ve “temasların harp ve sair sebeplerle kesildiği” İstanbul gibi şehirler zaman zaman denge ve istikrar şartlarından uzaklaşmışlardır (Ülgener, 1951:18). Yol uzunluğu, darlık ve pahalılık nedenlerinden en önemlilerinden birisini oluşturur. Savaş ve siyasi çatışmalarla ulaşım yolları tıkanıkça, daha uzak ve o ölçüde maliyetli yollara başvurmak zorunlu olur. Bu uzun yollar harç, gümrük gibi maliyeti artırıcı unsurlarla birlikte girdi fiyatlarını tüccarın bile kapasitesini aşacak boyuta ulaştırır (Ülgener, 1951:62). Avrupa’da darlıktan bolluğa geçiş, esas olarak yakın ve uzak tüketim pazarlarının “bol vasita ve muntazam yollarla birbirine” kavuşturulmasıyla ilintilidir. Kıtılıklar bu ortamda “korkunç bir dert ve afet olmaktan” çıkmıştır (Ülgener, 1951:93).

Ülgener’in bu analizleri iletişimin bir boyutu olan ulaşımın maddi sonuçlara yol açtığını tarihsel ve sosyolojik bakımdan ortaya koymaktadır. Ülgener’e göre Doğu’daki iktisadi dengenin bozulması ve sonuçta çöküşünde, iç karışıkların rolü coğrafi keşifler sonucunda Batı’nın yeni ticaret yollarına sahip olması boyutunda değildir. İç karışıklıklar ikincil derecede öneme sahiptir (Ülgener, 2006b:180).

Sanat Eserlerinin Bireyler Üzerindeki Etkileri

Sanat ve zihniyet birbiriyle ilişkili iki kavramdır. Ülgener’e göre “Zihniyet dünyasını açıklamada sanat (ve özellikle edebiyat) ürünlerinin” rolleri ‘şekillendirici’ ve ‘tanıtıcı’ açıdan incelenebilir. İlkine ‘sebeup’, ikincisine ‘ifade ilişkisi’ demek mümkündür. Ülgener, bir sanat eserinin bireyin fikirleri ve davranışları üzerinde nasıl şekillendirici olabileceğini şöyle yazar:

Hakikaten de inandırıcı gücü ve renkliliği ile sanat eserinin muayyen bir tavır ve davranışı başka herhangi bir aracın başa-

rabileceğinden kat kat fazlasıyla bilinçaltına yerleştirdiği, hat-
ta farkına varmayarak çağ görüşünün bir parçasına getirmeyi
başardığı inkâr edilemez (Ülgener, 2006a:22).

Ama Ülgener'e göre sanatın zihniyet dünyasında yarattığı
şekillendirme asıl olarak tanıtıcı boyutla ilişkilidir. Değişik bir
doktrin, ağır bir felsefî sistem 'renkli ve çarpıcı anlatım gücü
ile' halkın düzeyine getirildiğinde toplum tarafından tanınır,
Ülgener'in deyişiyle 'ayağını toprağa' basar. Sadece yüksek
nitelikli fikirler değil herhangi bir tavır bile bir hikâyeyle, ro-
manla veya bir piyesle "günlük davranış ve alışkanlıklarımıza
kadar etkisini uzatmaktan geri" kalmaz. Örneğin romanın kah-
ramanı gibi giyinip kuşanmak, onun dili ve üslubu ile konu-
şmak; hatta bir devrin yaygın modası olan yeni doğmuş çocuğa
onun adını vermek çok sık rastlanan olaylardandır. Dolayısıyla
"sanatın zihniyet dünyamızı kısmen olsun şekillendirmeye bir
sebepe ... olarak rolü üzerinde durulacaksa, onu burada aramak
lazımdır." (Ülgener, 2006a:23).

Ülgener'in mantığından gidilecek olursa, kitle iletişim araç-
larının halk tabakalarına ulaşamayan yüksek nitelikli fikirleri
halkın düzeyine ulaştıracak şekilde bir dönüşüme uğratarak
halka yaydığı sonucu ortaya çıkar. Bir Alman filozofun 1923'te
yazdığı bir eserinden yaptığı alıntıda olduğu gibi bu tür fikirler
"bir romanla veya tiyatro eseri, ya da bir manzume ile, bir res-
sam veya heykeltıraşın kuvvetli çizgileri ile dahiyane bir musiki
parçası ile kütlelerin şuuruna kadar hızla sokulabildiği ve akis-
lerini gittikçe genişleterek, nihayet çağ ruhunun (zeitgeist) bir
parçası haline geldiği görülür." (Ülgener, 2006a:22). Birey artık
soluduğu havada bile farkında olmadan bu ruhu içine çeker,
gördükleri, okudukları, izledikleri bireyin üzerinde 'hükümdar'
haline gelir. Günlük konuşmalarda, düşüncede etkin olan 'hep

odur.’ “Çocuk bile gözlerini açtığı çevrinin ilk izlenimleri olarak o fikri veya tavrı adeta soluğu ile, varlığı içine yedirmiş, sindirmiş olur.” (Ülgener, 2006a:22).

Kamusal Mekânları ‘Mal’ Gibi Düşünmek

Kamusal bir mekânı “mal” olarak düşünmek... Ülgener’in 1956’daki *İktisat Dersleri*’nde belirttiği bu nokta, kamusal alan ve mekânlar üzerine Batı merkezli okumaya alışmış Türkiye’li bir akademisyen için ilk bakışta anlaşılması zor olabilir. Ancak Ülgener’in mantığı izlendiğinde bir sosyolog, siyaset bilimcisi veya iletişimci için aleni olması temelinde kamusal mekân olarak tanımlanan bir yerin bir iktisatçı için ‘mal’ olarak görülmesinin kendi içinde anlaşılabilir bir yanının olduğu fark edilebilir. Mallar ‘serbest’ ve ‘iktisadî’ olmak üzere ikiye ayrılır. (Ülgener, 1956:18). Serbest malların bir kısmı hava, su gibi doğal olarak serbest mallardır. Bunlardan herkes yararlanabilir. Ancak uygarlığın ilerlemesiyle birlikte bazı iktisadi mallar bireylere zorunlu olarak açık hale gelir. Bu mallara kültürün doğurduğu serbest mallar denebilir. Parklar, okuma ve spor salonları, yüzme havuzları bunlar arasında yer alır. Uygarlığın gelişmesine koşut olarak doğadan kaynaklanan serbest mallar azalırken, kültürün doğurduğu serbest malların miktarı artmaktadır (Ülgener, 1956:20).

Gerçekten de dışarıyla bağlantısı duvarla çevrili olan ve olmayan –Ülgener’in mal olarak nitelediği- halka açık mekânlar, hem Batı’da hem de Türkiye’de modernleşme sürecine koşut olarak oluşmaya ve gelişmeye başlamıştır. Norbet Elias (2000) ve Richard Sennett (2002) bu çizginin Batı’ya olan kısmının izini sürerler. Türkiye’de ise parklardan, okuma salonlarına, halka açık yeni tür yüzme havuzlarına kadar halka açık çoğu

yeni mekân, Tanzimat modernleşmesinin getirdiği yenilikler arasındadır (Meriç, 2000:146-150; Öztürk, 2006:19-52).

‘İhtiyaç’ Kavramını Medya Teknolojileri Bağlamında Düşünmek

Ülgener, ihtiyacı herhangi bir eksiğin karşılanması arzusunun doğurduğu eksiklik duygusu olarak tanımlar. Bu anlamda ele alındığında ihtiyaçlar geçim, kültür ve lüks olmak üzere üçe ayrılabilir. Geçim ihtiyaçları yeme içme, giyinme, barınma gibi yaşamak için zorunlu ihtiyaçlardır. Kültür ihtiyaçları ortalama geçinme ve yaşam düzeyinde bilgi, görgü gibi ihtiyaçlardır. Lüks ihtiyaçlar her ikisinin üzerindeki ihtiyaçlardır. Ancak ihtiyaçlar arasındaki farklar keskin değildir. Zamana ve yere göre bu fay hatları daha da esner. Örneğin bir kişi veya ülke için kültür ihtiyacı olan, başka bir kişi veya ülke için geçim ihtiyacı olabilir. Özellikle, kültür ve lüks ihtiyaçlar arasındaki sınır, oldukça geçişken ve belirsizdir (Ülgener, 1956:17).

Kitle iletişim araçları teknolojileri hangi ihtiyaçlar kategorisinde yer alabilir? Ülgener’e göre bu, o teknolojilerin bulunduğu yere ve zamana göre değişir. Örneğin bir ülkede radyo, televizyon gibi *araçlar*² lüks ihtiyaç olarak değerlendirilirken, bir başka ülkede kültür ihtiyaçları kategorisinde yer alır. Uygarlık düzeyi yükseldikçe ihtiyaçların sıralaması da değişir (Ülgener, 1956:17). Ülgener’in bu görüşlerini belirttiği eserin basım tarihinin 1956 olduğu göz önüne alınırsa bu vurgunun Türkiye için ne anlama geldiği tahmin edilebilir. Henüz radyonun Batı’daki kadar yaygın olmadığı, televizyon yayınının ise hiç başlamadığı

² Ülgener, 1956 basımlı *İktisat Dersleri*’nde sadece kamusal mekânları değil radyo ve televizyonu da ‘mal’ olarak nitelemiştir.

bir ülke için bu teknolojiler Türkiye için lüks ihtiyaç kategorisine girer.

Ülgener, ihtiyaçları ayrıca “ferdi” ve “kolektif” [kolektif] olmak üzere ikiye ayırır (Ülgener, 1956:8). Bu sınıflama, dolaylı yoldan da olsa ihtiyaçların yaratılmasında ve genişletilmesinde medyanın yerini ima eder. Şöyle ki ferdi ihtiyaçlar kişinin özel zevkine bağlı olan ihtiyaçlardır. Kolektif ihtiyaçlar bir topluluk içinde yaşayan bireylerin az çok ortak olarak benimsedikleri ihtiyaçlardır. Kolektif ihtiyaçların oluşmasında ve yaygınlaşmasında “taklit”in önemli rolü vardır. İkinci etkili olan faktör modadır (Ülgener, 1956:18).

Bu açıklamalar bizi medyanın hem bireysel ama özellikle kolektif ihtiyaçların oluşması ve yaygınlaşmasındaki yerine götürür. Eğer taklit önemli bir faktörse, medyadaki fantazyaya dünyasında sunulanlar insanların reel dünyada karşılamak isteyecekleri ihtiyaç kategorileri haline gelir. Moda önemli bir faktörse moda olan/olacak kişiyi, malı, hizmeti göze ve kulağa en şatafatlı görüntülerle taşıyan medya birincil rol oynar. Sonuçta medya, ihtiyaç hissinin oluşması ve bunun bireysel ve kolektif hale gelmesinde etkili olur.

Ülgener medyanın ‘biçimleyici’ bir faktör olarak önemine televizyonun Türk toplumunda giderek yerleştiği 1970’lerde değinir. Ona göre radyo ve televizyon gibi araçlar ‘yayın ve propaganda araçları’ olarak nitelenebilir. Bunlar zihinlerde ihtiyaçlar yaratacak şekilde işler (Ülgener, 2006a:99).

Tanzimat Öncesi Ve Sonrası Aydınların Kullandıkları Medya

Ülgener, Türkiye’de aydınları Tanzimat öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırır. Tanzimat öncesindeki aydının hiçbir

zaman belli bir statünün insanı olmadığını savunur. Ülgener'in Tanzimat öncesi aydını hakkındaki nitelermeleri oldukça ağırdır: "gerçek yüzüyle birer fesad ve tahrik mihrakı." Bazı aydınlar yüzünü 'bir Ayasofya vaizi', bazıısı 'Rumeli Kazaskeri' ve diğgerleri 'bir saray nüfuzlusu' olarak gösterirler.

Bu kişilerin diğgerleri üzerinde etki kurmak üzere kullandığı medya '*dil*'dir. Bunların tümü dillerine güvenir. Tanzimat öncesi aydınında, "*dil* daima kalemin ve kâğıdın ilerisinde" yer alır. Halk, aydınları 'okuryazar' olarak nitelermesine rağmen, gerçekte bunların okurlukları çok sınırlıdır, yazarlıkları ise hiç yoktur. Ülgener'e göre Tanzimat öncesi aydınlar, kapalı bir mekânda bir araya geldikleri insanları kışkırtırlar. Bunları 'aydın'dan ziyade 'yarı aydın' olarak nitelermek daha yerindedir (Ülgener, 2006a:100-101, dipnot).

Tanzimat öncesi aydının halkı etkilemek üzere kullandığı dil nasıldır? Ülgener'e göre bu dilin öyle sofistlerin etkili ve gösterişli, hatta bir 'meydan hatibinin sürükleyici' anlatımıyla bile ilintisi yoktur. Tanzimat öncesi aydını daha çok dedikodu ve fısıltı dairesinde işleyen ifadelere başvurur, bu amaçla kimi zaman sarayın Enderun dairesini, başka bir zaman 'Ağa kapısı'ni veya yeniçeri ortalarını, diğger bir gün 'Haliç veya Topthane'nin tiryaki kahveleri'ni kullanır (Ülgener, 2006a:100-101, dipnot).

Türkiye, günümüzün ölçü ve unsurları ile aydın tipine Tanzimat ile birlikte ulaşmıştır. Aydın artık, yazar, edip, gazeteci, devlet memuru, bürokrat, bir hizip veya parti temsilcisi ve sözcüsü gibi belli bir statünün adamı haline gelir. Tanzimat'ın getirdiği ikinci köklü değışiklik, aydınların kullandıkları medya konusundadır. Tanzimat öncesinin aydını sadece söylentiye,

fısıltıya, vaaz vermeye, kısaca genellikle söze başvururken, Tanzimatın getirdiği aydın “sesini duyurmada matbaa, gazete ve jurnal”e başvurur. “*Dilin yerini kalem almıştır.*” Böylece ‘etkilenecek kütle’ kapalı kapılar ardından dışarı çıkar ve yazıya muhatap kalan ‘anonim bir yığın’a dönüşür (Ülgener, 2006a:100-101, dipnot, vurgu bana ait).

Elit-‘Yığın’ İletişimi

Ülgener, toplumun temel olarak ‘tavan ve taban’ olarak iki kısımdan oluştuğunu savunur. Üstte kalifiye çevre olarak nitelendiği ‘elite’ [elit], ‘altta geniş ve kalabalık yığın’ yer alır. Ancak ayırım çizgisi görüldüğü kadar net ve kesin değildir. Birinden diğerine ‘fikir ve tavır alışverişi’ tarihin her döneminde görülmüştür. Bu alışverişte elitler daha baskın taraftır, hatta “zihniyet oluşumu, aslında uzunca bir süre üst katlarda belirlenen fikirlerin” çoğunlukla ‘kabalaştırılmış halde’ ‘derece derece’ aşağıya “sızma ve yayılmalarının tarih sürecini” anlatır (Ülgener, 2006c:xx1).

Ülgener’e göre fikirlerin yaygınlaşması için seslenilen kitlenin düzeyine uygun etkili bir hitap gereklidir. Bir fikrin yaygınlaşması için halka iletilmesi gerektiğinden –çünkü yaygınlaşması istenilmeyen fikirler dar bir çevreye sunulur- ortalama düzeyi tutturmak önem kazanır. Ülgener’e göre ‘etkili’ ve ‘ortalama’ düzeyi tutturana ‘bir ses tonu’ mesajların yaygınlık kazanması açısından üzerinde ciddi derecede durulması gereken bir konudur³ (Ülgener, 2000c:22-23). İşte bu noktada kitle ileti-

³ Ülgener, bu konuyu Max Weber’e yöneltilen bir eleştiri bağlamında şöyle örnekler: Weber’e yöneltilen eleştirilerden birisi onun kapitalist zihniyeti temsil için örnek olarak Benjamin Franklin’in küçük bir broşürde ileri sürdüğü düşünceleri seçmesidir. Weber’e yöneltilen

şim araçları önem kazanır. Ülgener 1970'lerdeki bir yazısında radyo ve televizyonun en önemli işlevlerinden birisini 'aydın'ların 'yığın'ları biçimlemesine olanak vermesi olarak görür. Günümüzde 'bir akıl ve mantık insanı' görüşündeki aydınlarla 'yığın insanı' arasındaki kutuplaşmada, asıl belirgin olan ikincinin birincinin elinde işlenmesi, "şekil ve biçim verilecek yığın halini" almasıdır. İkisi arasında ne birine, ne de diğerine özgü özellikleri içermeyen 'bir kütle' bulunmasına rağmen "çağımızın güçlü yayın ve propaganda araçları ne yapıp ne edip kütlenin önemli bir bölümünü aydın önünde ve onun tarafından rahatça işlenebilir hale getirip marifetini göstermiştir ve göstermektedir." (Ülgener, 2006a:99).

Ama kitle, tamamen aydınların elinde işlenecek kadar pasif midir? Ülgener'in yanıtı olumsuzdur: "kütlenin her zaman aydın eliyle işlenmeye hazır ve kolay yoğurulur bir hamur yumuşaklığını taşıdığı söylenemez. Arada bazen doldurulması mümkün olmayan bir temas boşluğu birini öbüründen koparıp uzaklaştırmaya yeter." (Ülgener, 2006a:99-100). İkisinin zevk ve alışkanlıklarının uyuşma sağlanamayacak derecede birbirinden farklı olması durumunda iki grup birbirinin varlığından habersiz olur, birbirine yabancılaşır. 'Diyalog' olanaksız hale gelir. Bu

eleştirilere göre, Franklin'in bu görüşlerini ondan çok önceleri başkaları da ortaya koymuştur. Ülgener'e göre Weber, Franklin'in broşürünü bilinçli olarak seçmiştir; çünkü ondan öncekiler mesajlarını iletcekleri hedef olarak geniş kesimleri değil daha çok zirvedeki hükümdarı ve devlet yöneticilerini seçmişlerdir. Franklin'in söyledikleri ise "arka arkaya yeni baskılarla belli bir yaşama pratiği için dosdoğru etkili" sayılabilecek "bir ses tonu oluşturmuş"tur. Bu nokta, Ülgener'e göre "fikirlerin derece derece yaygınlık kazanması bakımından ilgi çekici bir nokta"dır (Ülgener, 2006c:22-23).

durumda aydının çabası “kendi çevresinde veya o çevreye en yakın halkalar arasında dönüp dolanan” bir ortamdan, “hatta kendi kendini oyalamaktan öteye geçmiş sayılamaz.” (Ülgener, 2006a:100). Ülgener, Weber’e atfen yaptığı yorumlarla üst kültür ile alt kültür arasında iletilerin algılanması arasında fark olduğunu belirtir. Gerçek hayatta yukarının benimsediği ve aşağıya yaymaya çalıştığı fikir ve inançlar ilk saflığını koruyamaz. Din gibi bir inanç sisteminde dahi –ibadetler hariç- bu nedenle ‘bir halk inancı’ türer. [B]ir çeşit mesaj iletimi ile alta ve aşağılara’ sızan fikir ve inançlar gündelik yaşamın dinamiği içine sindirilir. Yığın, kendisinin anlayacağı düzeyin üstünde tutulan fikir ve inanç kuralları, kendi düzeyine kolay sindirebileceği basit imajlardan kurulu bir dönüşüme uğratar (Ülgener, 2006c:37).

Mesajları Halkın Düzeyine İndiren Kurumlar: Tekke, Tarikat ve Esnaf Örgütleri

Ülgener, yukarıdaki dar elit kesim ile aşağıdaki geniş yığınlar arasındaki iletişim olgusunda araya giren tekke, tarikat ve esnaf örgütlerinin ne anlama geldiğinin çerçevesini aşağıda görüleceği üzere oldukça ayrıntılı çizer.

Ülgener’e göre fikir ve inançlar üstte dar bir elit kesim ile altta geniş kesimler (‘kütle’) arasında bölünmüştür. Bu bölünme üç olasılığı gündeme getirir: (a) ‘elit’ çevre fikir ve inançları ‘kıskançlıkla’ koruyabilir; (b) taban bu fikirleri almakta, benimsemekte direnebilir; (c) bunlar ‘aslına yakın’ veya tanınmayacak derecede değişmiş olarak ‘aşağıya’ sızabilir (Ülgener, 2006c:38).

Ülgener’e göre İslamiyet, dini kuruluşunu tamamlayıp zamanla tasavvufa açıldıktan sonra ‘zirve’ ve ‘taban’ arasında

derinlemesine bir ayrımın eşiğine varılır. Üst çizgide, basit halk için anlaşılıp sindirilmesi güç, hatta olanaksız rumuz ve ibarelerle yüklü mistik inançlar yer alır. Bunların karşısında ise basit imaj ve betimlemelerle örülmüş ‘kütle inançları’ bulunur. (Ülgener, 2006c:40).

Bu durumda üst ve alt çizgi keskin bir surette birbiriyle karşılaşmaktan ziyade, araya esnetici mekanizmalar girer. Bu mekanizmalar arasında Ortodoks kurallardan ziyade heterodoks (Ülgener’in deyiimiyle ‘batini’) bir çizgi izleyen ‘tasavvuf ve tarikat’ olgusu başta gelir. Ülgener’e göre “[d]inî telkinler, soyut dogmatik kalıplardan değil” ancak “tekke ve tarikatların sade, samimî havası içinde yumuşatılmış haliyle basit mahallî kıssa ve imajlardan süzülüp geçerek halk idrakine” aktarılabilir (Ülgener, 2006c:9). Tekke ve tarikatlar, Mübeccel Kıray’ın terimiyle belirtmek gerekirse, bu durumda mesajların halka yumuşatılarak iletilmesinde bir tür ‘tampon mekanizma’ görevi görürler (Kıray, 1964:7). Tekke, tarikat ve esnaf örgütleri yazılı olan resmi kuralları halkın düzeyine indirme özellikleriyle halk katında etkin olurlar. Bunlar, kitabî, dogma ifadeler yerine, ortalama düzeyi tutturarak etkili söyleyişler tercih etmişlerdir. Anadolu’daki sûfiler İslam’ı “yumuşatılmış haliyle uç boylarına, en ücra köşelere kadar” taşımış ve yerleştirmişlerdir. Bunlar monoton dinsel tartışmalar yerine “kişiyi en duyarlı tarafından adeta can evinden yakalamayı bilen” kişisel, duygusal bir seslenişle ‘kütleyi’ etkilemeyi tercih etmişlerdir (Ülgener, 2006c:92). Dolayısıyla Ülgener, bir mesajın söyleniş güzelliğinin ve halkın düzeyine seslenen bir belagat sanatının, fikirlerin ve inançların yaygınlaşmasındaki önemini vurgular.

Tasavvufun soyut fikirleri halkın düzeyine indirmesiyle birlikte artık otorite merkezi “soyut ve soğuk bir yükseklikten iş ve

üretim tabanına” indirilmiştir (Ülgener, 2006c:119). Halk, dilini anlamadığı bir ‘ulema’ tabakasından, ‘küçük burjuvazi’ saflarında kendi ile aynı statüye dâhil ve aynı dili konuşan ‘halk ve cezbe’ sahiplerine kaymıştır (Ülgener, 2006c:120). Tasavvuf, “sade, külfetsiz kıyaslarla basit halk idrakine uzanabildiği kadar kütlenin hal ve tavrını, onun da üstünde çevre ve evrene bakış açısını yoğurup şekillendirecek bir yaygınlık kazanmıştır.” (Ülgener, 2006c:122):

Tasavvufun, zıkr ve ibadet tarafı bir yana, günlük hayatla içli dışlı oluşunu, doku altına inmeğe gerek kalmadan, kılık kıyafet, saç, sakal, jest ve mimik tarafında, kısaca dış belirtilerde görmek ve izlemek mümkündür (...) Evet, tasavvuf –ham ve sulandırılmış haliyle- insanımızın tavır ve davranışından giyim ve kuşamına kadar günlük yaşayışında elle tutulur izler bırakmıştır.” (Ülgener, 2006c:123).

Ülgener’e göre tarikatların kitle üzerindeki olanağanüstü “çekim kuvveti, toplayıcı etkisi” rütbe ve statüye değil, “cezbe ve telkin yolunda” yeteneği olan herkese kapılarını açmasından ileri gelmektedir (Ülgener, 2006c:125).

Ülgener bu açıklamalarının Max Weber’in sadece Batı’ya ve oradaki bir mezhebe, protestanlığa ilişkin savunularını geçersiz kıldığına inanır. Ülgener, Weber’in katoliklik ile protestanlık arasındaki zihniyet farkının kapitalistleşme ile ilişkisini, fikir ve değerlerin geniş yığınlara iletilip iletilmemesine izin verip vermeme kriterleriyle açıkladığını belirtir. Ülgener’in bu ölçüte yönelik bir itirazı yoktur. Buna göre katoliklik dar ve kapalı manastırlar içinde oluşan fikir ve inançları tabana aktarmaya izin vermemiştir. “Kütleye[,] doğru yolu gösterme” dar bir ruhban sınıfının tekelindedir (Ülgener, 2006c:44). Ancak Protestanlığın, ruhban sınıfını reddetmesiyle

birlikte üsten alta yayılan mesaj iletimi kolaylaşmıştır (Ülgener, 2006c:45). Luther’le birlikte ‘taban ikiliği’ sona ermiş (Ülgener, 2006c:45), manastırların kapıları kitleye açılmıştır (Ülgener, 2006c:45-46). Bu anlamda “artık herkes ömür boyu düzenli yaşama disiplini sürdürecektir bir rahip” olmaya adaydır. Manastırın kapısı kitleye açıldığında, buranın düzenli, saati saatine işleyen dakik zamanı halkın günlük yaşamına ‘salıverilmiş’ tir (Ülgener, 2006c:46).

Aynısı, yukarıda belirtildiği gibi tekkeler, tarikatlar ve esnaf örgütleri için de geçerlidir. Bu, Weber’in kuramının en zayıf halkasını oluşturur (Ülgener, 2006c:56). Ülgener, bu noktada Weber’in hem yöntemine hem de görüşlerine oldukça sert eleştiriler yöneltir (Ülgener, 2006c:57-98). Her şeyden önce “yayıma ve yerleşmesini cihâd ve propagandaya bağlamış” İslâmiyet gibi bir din için -Weber’in düşündüğünün tersine- “kabuğu içine çekilmek söz konusu olamaz”. (Ülgener, 2006c:67). Anadolu’daki sûfiler daha önce belirtildiği gibi en etkili söyleşileriyle İslâm’ı en ücra köşelere yaymaya çalışmışlardır (Ülgener, 2006c:92).

Böylece geniş toplum katmanları üzerinde etkili olmak isteyen iktidar merkezleri arasında çatışma yaşanır. Örneğin resmi inanç ve fikirleri basit halk inanışları düzeyine indirecek bir süzgeçten geçiren Yeniçeri ve esnaf gruplarının kitle üzerinde liderlik gücü ve yetenekleri, bu grupları merkezi otoriteyle bile çatışmaya kadar götürür (Ülgener, 2006c:40-41). Yine örneğin “kütleye sahip çıkma” noktasında resmi dinin temsilcileri ile tarikat kurucuları arasında şiddetli bir mücadele yaşanır (Ülgener, 2006c:41). İktidar merkezleri tarikatlara ve oradan bir tür tarikat anlamına da gelen esnaf topluluklarına geçmiştir. Geçişin bir adım ötesi esnaf topluluklarından Ülgener’in deyi-

miyle “farklı etnik gruplardan kurulu taşra köy ve kasabalarının şeyhlikle şahlığı bir çizgiye oturtmuş mütegalibe takımına” doğru olmuştur. Bu sonuncusu Ülgener’e göre “kütle üzerinde sürükleyici kuvvetinden hemen hiçbir şey kaybetmedikleri genel seçim dönemlerinde bugün de gözden kaçmamakta”dır (Ülgener, 2006c:132).

Ülgener, bu analiziyle Türkiye’nin uzun soluklu tarihi içinde siyasal iktidarın dışındaki iktidar merkezlerinin aslında güçlü olduğunu gösterir. Bunda halkın düzeyine inen bir mesaj iletimi faaliyetinin asıl olarak bu kurumlarca örgütlenmesinin ve kapılarını halka açmasının payı bulunmaktadır. Tekke ve tarikatlardan esnaf örgütlerine ve oradan Ülgener’in çok partili demokratik hayatta bile etki ve önemini halen sürdürdüğünü belirttiği ‘mütegalibe’ sınıfına geçen bir örgütlenmedir bu. Böylece, Ülgener’e göre Weber’in tüm Doğu’ya genellediği toplumun üst ve alt kesimleri arasında Katolik dünyasına benzer şekilde büyük uçurumların bulunduğu iddiası Osmanlı –ve sonra Türkiye için doğru değildir. Katolik dünyasındaki kapalı manastar yaşamı (üst) ile bunun dışında kalan geniş toplum kesimlerinin dünyası (alt) arasında birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış iletişim, Osmanlı ve Türkiye için geçersizdir. Tekke, tarikat, esnaf örgütleri ve ‘mütegalibe sınıfı’, aradaki kopuklukları esneten bir tür tampon görev yapmaktadırlar (Ülgener, 2006c:45-6).

Öyleyse Batı’da endüstriyel bir sürece yol alınırken, Doğu’daki gerilemenin nedeni nedir? Önce de belirtildiği gibi bunun asıl nedeni ticaret yollarının değişmesiyle birlikte Doğu’nun yaşadığı çöküştür. Ancak Ülgener’in ‘ortaçağlaşma’ olarak sözünü ettiği bu sürece gidişte tekke, tarikat ve esnaf örgütleri gibi kurumlarda üretilen ilişkilerin de önemli payı vardır. Çünkü ulaşım yollarının değişmesi sürecinden etkilenen

bu kurumlar artık yaşanan koşulları zihinlere “söz ve deyim olarak olarak perçinlemede”ki ‘en etkin’ rollerini (Ülgener, 2006c:139) Osmanlı’yı çözüme devrine götüreceğ şekilde yerine getirirler. Bu kurumların halka iletecekleri mesajlar, halka örnek olacakları tavır ve davranışlar Osmanlı’yı Batı’daki sanayileşme sürecinden farklı bir patikaya doğru yol aldırır. Ülgener’in deyimiyle bu patikanın ismi, ‘rant kapitalizmi’dir:

Batıda iş ve meslek adamı için en duyarlı ve canlı alıcı kesime –Kuzey Batı Avrupa ve Kuzey Amerika- dinî reformasyon metodik-disiplinli kanadı (Kalvinizm) ile yanaşması *endüstriyel kapitalizm* için gerekli tavır ve düşünce iklimini yaratmaya yardımcı olurken, tasavvufun beri yanda kalabalık yığınlar ve iş çevrelerine daha çok *bâtini* bir yorum çizgisinde hulûl etmesi ayrı bir davranış türüne ve onun da ötesinde değişik bir düzene –*rant kapitalizmine*- yatkın bir mânâ iklimini yaratmak-tan geri kalmamıştır (Ülgener, 2006c:137).

Böylece Ülgener’in Şerif Mardin’in tersine tasavvuf ve bununla bağlantılı örgütlere olumlu bakmadığı anlaşılmaktadır. Ülgener’e göre Osmanlı’nın çözümesinde ve ortaçağlaşmasında tasavvufun ‘batini’ yorumunun etkisi bulunmaktayken, Mardin bu heterodoks anlayışın yaratıcı olduğunu savunmaktadır (Mardin, 1991). Ülgener’e göre batini yorumdan kitleye aktarılan mesajlar aslında zamanla gerçek dünyayla bağlantılarını kaybettiği için tükenmiş, kurulaşmış özelliklere sahiptir. Geniş toplum kesimlerine yayılan fikirlerin zamanla içinin boşalması, Ülgener’i aşağıda incelenecek olan kavramların sloganlaşması sürecine götürür.

Kavramların Sloganlaşması

Ülgener, özgün baskısı 1979’da yapılan “I. Slogan Çağı ve ‘İzm’ler Savaşı” (Ülgener, 2006a) başlıklı makalesinde kavram-

ların bağlamından koparılıp içinin boşaltılması ve geriye sloganik ve propaganda öğeleri yüklü iletilerin kalması sürecinin nedenlerini ve sonuçlarını inceler. Bunu yaparken aşağıdaki belirtileceği üzere analizine kitle iletişim araçlarını da katar.

Ülgener önce bir tespitle başlar: “Belki de tarihin hiçbir döneminde görülmediği kadar baş döndürücü bir slogan yarışmasının tam içindeyiz.” (Ülgener, 2006a:215). Nedeni kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanmasıdır:

Kitle haberleşme araçlarının bu derece yaygınlık kazandığı bir ortamda şu veya bu ağızdan çıkan sözler ve deyimler – mesafe önemli değil- göz yumup açınca yüzbinlerin, milyonların ortak malı olup çıkıyor. Bugün en yetkili ve sorumlu ağızda; ertesi gün filan veya falan derneğin bildirisinde; haftası geçmiyor boy boy duvar donatımında ve nihayet ortaokul öğrencisinin ağzında! (Ülgener, 2006a:215).

Ülgener’in bu satırları yazdığı 1970’lerin sonlarında siyasal nitelikli bildirilerin, duvar yazılarının gündelik yaşamın sıradan olguları haline geldikleri bilinmektedir. Ülgener’e göre bu yazıların ve sözlerin içlerine sinen, onları egemenliği altına alan bu tür kalıplaşmış ifadeler, kitle iletişim araçları tarafından üretilmekte ve yayılmaktadır.

Ülgener, aynı makalesinde sloganların ve sloganlaşmış dilin özelliklerine değinir. Buna göre sloganları ‘boş kalıp ve klişeler’ olarak niteler. Bunları akıl ve mantık dilinin karşı kutbuna yerleştirir. Sloganların kökenlerinin biraz eşelenmesi durumunda bunların ‘bilinçaltına’ indiğini belirtir. Ona göre çoğu slogan “birikmiş hırs ve ihtirasların boşalma aracı” haline gelmiştir (Ülgener, 2006:215-16).

Kısaca Ülgener, rasyonel-duygusal dil karşıtlığında kutbun ilk tarafında yer alır, ikincisini yerer. Sloganik dil, kutbun duygusal kanadında yer aldığı için Ülgener'in boy hedefi olur.

Ülgener, dilin nesnel kullanımına inandığından “ezbere kalıplar halinde belleme”ye ve “bellediğini sıralı sırasız tekrarlayıp durma”ya karşı çıkar (Ülgener, 2006a:217). Bu karşı çıkış, onu popüler, ucuz yayınlara olumsuz tavır almaya götürür. Özellikle cep kitapları Ülgener'in hedefindedir. Ona göre “[g]ünümüz yayın pazarı renk renk ve desen düzenlemeleri altında alıcısına –okuyucuya sunduğu ve yerine göre kaldırımlara kadar taşıdığı cep kitapları”nın hemen hepsi alışılmış sözcük ve cümle yapısı ile okuyucuyu ‘kısıkvrak’ yakalamakta ve hep “beylik söz ve tekerlemeleri göz[ü] kapalı birbiri peşine dizmekte”dir. Bu tür yayınlar, okuyucuları ‘robotlaş’tırmaktadır (Ülgener, 2006a:217). Bunların çoğu “siyaset edebiyatının ezber kalıplarını (‘izm’leri)” arka arkaya sıralamakta, olayların görünür yüzlerine bakmaktadırlar. Tarafli tarafsız çoğu cep kitabı sözcük ve cümle yapısı ile “bir tornadan çıkmışa benzemektedir.”:

Birine göz gezdirirken aynı kelime ve deyimlerin alışılmış kalıpları içinde daha başkalarında hemen olduğu gibi tekrarlandığını sezmek mümkün değildir. Evet, aynı sözleri birkaç gün önce başkalarının ağzından veya kaleminden dinlemiş ve okumuşuzdur; belki önce hangisinden başlayıp sıra ile hangilerine atladığımı tam olarak kestirmemekle beraber! (Ülgener, 2006a:217).

Ülgener, bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere standartlaşmaya, analitik bir dil yerine sloganik ve kalıplaşmış bir dil kullanmaya, rejim ve düzen gibi ciddi içerikli konuların popüler bir tarzda işlenmesine karşıdır. Bu karşıtlık onu doğrudan kitle iletişim araçlarının ucuz, basit yayınlara yönelik elesti-

ri yapmaya götürür. Bu araçların sloganlaşmış, standartlaştırılmış, klişeleşmiş yayınları herkesin tek tip ve aynı biçimde konuştuğu bir toplum yaratmaktadır.

Ülgener'in kalıplaşmış dil kullanmaya yönelik eleştirilerinin nedenlerinden bir diğerini, bu tip bir ifadeyi içselleştirmenin ve sürekli tekrarlanmanın zihinsel üretim faaliyetlerinin donuklaşmasına yol açması oluşturur. Ona göre günümüzde 'entelektüel' sayılmanın başlıca ölçütü, iç ve dış kaynaklardan gelen ve dile yerleşmiş kalıpları kullanmak ve tekrarlamaktır. Bu, kolaylıktır, yazacaklarına üç beş kalıp ifade koyarak içeriği bilimselleştirme çabasıdır (Ülgener, 2006a:218). Oysa ona göre, yeni durumlar için yeni kavramlar kullanmak, yoksa bulmaya uğraşmak gerekir. Eski, kalıplaşmış kavramların içeriğini boşaltıp onları her duruma uyarlanacak şekilde tekrar tekrar kullanmak yanlışır (Ülgener, 2006a:219).

Söz ve deyimlerin sloganik hale dönüşümleri nasıl bir süreç dâhilinde gerçekleşmektedir? Ülgener, öncelikle 'öz ve mana' bakımından kulakta belli bir anlamı olan söz ve deyimlerin kullanıla kullanıla bu öz ve manalarını kaybettiklerini savunur. Öz ve içerik gitgide yitirilerek 'boş ve kof kalıplara' dönüşür. Ülgener bunu 'boşalma ve kuruma' olarak niteler (Ülgener, 2006a:221). Bu evrede sözcüklerin sonlarına bir de 'izm' takıldıktan sonra "herbiri soluk alışverişini neredeyse" insanın kulağı dibinde işiteceği "bir canlı kişilik kazanmışa benzer." (Ülgener, 2006a:238). 'Boşalma ve kuruma'nın en son sınırına varması sloganik süreçtir. Slogan, "aslında bir savaş narası, bir hücum çılgılığı demektir!"tir. Sloganın "ritm ve ton olarak yankılanışı akıl ve mantık tarafında[ki] seslenişinden daha güçlü ve sürükleyici"dir (Ülgener, 2006a:221).

Dolayısıyla sloganlar "davaya taraftar katmak veya hasım yaratmak noktasında paketlenip ileri sürülen kısa, toplu ifade şekilleridir." Böylece dinleyen ve okuyan bu paketlenmiş ile-

terileri öz ve içerik yanı ile değil sadece ‘kulakta yankılanış’ yani biçimsel tarafı ile algılar ve ondan etkilenir (Ülgener, 2006a:221). Sorun, sadece kalıplaşmış ifadelerin sürekli tekrar edilmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda klişeleşmiş söz ve deyimlere maruz kalanlar bunları gerçeğin kendisi imiş gibi algırlarlar. Öyle ki, yalınkat gele gelmiş söz ve ifadeler artık “üzerinde en küçük bir şüphe ve tartışma bırakmayan, kesin ve dörtköşe kalıplar halinde” görülür (Ülgener, 2006a:222).

‘Akıl ve Mantık’ Diline Karşı ‘Heyecan ve Emosyon’ Dili

‘Akıl ve mantık.’ Ülgener’in tıpkı dilde olduğu gibi her alanda taraf tuttuğu kavramlardan birisidir bu. Bunun tam karşı kutbunda kendi deyimiyle ‘heyecan ve emosyon’ yer alır.

Ülgener, amaca ulaşmada söz ve deyimlerle oynamayı doğru bulmaz. Bu doğrultuda uğraşanlar, okuyucuda *etki yaratmak* için “başkalarınınkine göre daha kıvrak, kulaklarda daha çok çınlayan” deyim ve terimleri yazılarına koymaktadırlar (Ülgener, 2006a:220). Ülgener onlar açısından hesabın yanlış olmadığını dile getirir:

Hesap yanlış da değildir: Alışılma, mücadele tekniğinin ve araçlarının üstünde ve ötesinde vurucu kuvvetin en fazla söz ve kelime kalıplarında toplandığını bilmeyen kalmamış gibidir. Kim ve hangi taraf deyim ve terimin daha etkisini, daha canlı ve kıvrak olanını bulup yanına katarsa, tutunma şansının en fazla onun yüzüne güleceğini bilir. Ve bildiği içindir ki, her sistem yasal düzenleme ve yapı unsurlarının yanısıra kendi sloganları ve slogan yapımcıları (intelligentsiası) ile beraber gelir (Ülgener, 2006a:220).

Ülgener, terim ve deyim seçmede ‘akıl ve mantık’ ile ‘heyecan ve emosyon’ karşıtlığından hareket eder ve ilki lehinde yer alır. Söyleyiş güzelliğinin, mantıksal tarafı ve içeriği bas-

tırmasından endişe duyar. Söyleyiş güzelliği heyecan ve duygulara yönelik ifade kalıplarıyla kurular. Buna bilimsellik kisvesi altında eklenecek fazladan birkaç kalıp ve deyim heyecan ve duyguları daha fazla uyarmaktan ve kalıpsal ifadeleri daha etkili kılmaktan başka anlam taşımaz (Ülgener, 2006a:220-221).

Duygu ve heyecana yönelik dile, günümüzde en fazla reklâmcılar ve politikacılar başvururlar. Reklâmcılar sloganlaşmış isim ve marka yaratma yarışmalarına girerler. Politikacılar ise yerine göre savunma ve yerine göre saldırı amacıyla dilin duygusal ve heyecan verici tarafına sık sık başvururlar. Dil, politikacıların elinde saldırı ve savunma aracı haline gelir. Dil, hisleri ve duyguları güçlendiren sloganik işlev gören bir araca indirgenir. Ülgener'in kendi deyimiyle belirtmek gerekirse “[h]is ve emosyon tarafına ağırlık vererek davaya her zaman güç katmak yoluna gidilse slogan imdada yetiş”ir ve “yetiştği yerde akıl ve mantık duygusallığın gerilerinde kalır.” Bu andan itibaren kesinmiş gibi görüntüsüne bürünen bu duygusal dil üzerinde artık tartışmaya dahi gerek duyulmaz, gerçeğin ne olduğu merak edilmeden sadece kalıplaşmış ifadeler ezberlenip durur (Ülgener, 2006a:221).

Ülgener'in Dil Anlayışı: Dil Gerçekliği Yansıtmalıdır

Ülgener'in sloganlardan öte dile yönelik genel anlayışı, dilin gerçekliği yansıtması gerektiği yönündedir. Ülgener bu anlayışını pek çok yerde vurgular. Ona göre, dildeki söz ve ifadeler dile yerleştikten sonra giderek katılaşıp, kalıplaşır. Ama kendi deyimiyle ‘eşya’ (dilini temsil ettiği somut nesnel koşullar, maddi gerçeklik) “çoktan değiştiği, hatta silinip gittiği halde, onu kafamız içinde bir isim ve etiket olarak ışınlayan kelime kalıpları oldukları yere çakılmış gibi varlıklarını” sürdürürler.

Bu durumda artık, insan üzerinde öz ve anlam değil, donuklaşmış bu kalıplar egemenlik kurar. Anlam tarafı ses ve ton etkisinin, akıl ve mantık yanı duygusallığın gerisinde kalır (Ülgener, 2006a:222).

Kısaca Ülgener'e göre dil, gerçeklik/somut nesnel dünya ile eş hızda bir gelişim göstermez. Kavramlar hızla değişen somut nesnel dünyanın gerisinde kalır. Nesnel dünyadaki karşılıkları ortadan kalkan söz ve terimler boş ve anlamsız hale gelir. Dilsel ifadeler artık teknik (ses ve ton) ve duygusal bir özelliğe bürünür. Ülgener, burada gerçek somut yaşamın anlatıldığı ifadeleri akıl ve mantıkla, bu yaşamın dışında ve gerisinde kalmış ifadeleri duygusallıkla eşleştirir. Önce de belirtildiği gibi kendisi bu kutuplaşmanın akıl ve mantık tarafında yer alır.

Dilin maddi yaşamla bağlantısını kaybetmesi durumunda 'boş ve temelsiz klişeler' artık düşünceye 'hükmetmeye' başlar (Ülgener, 2006a:223). Kelime ve deyimlerin herbiri insan zihninin 'kafa ve hayal' ürünleri oldukları halde 'hayata gözlerini açtıktan' sonra bizatihi kendileri insanların düşünce dünyasına hükmederler. İnsan kelimelerin tutsağı haline gelebilir (Ülgener, 2006a:237). Bu evre, parlamento tartışmalarına yansır, gazete yorumlarında ifadesini bulur, "duvar edebiyatına donatım malzemesi" yetiştirir (Ülgener, 2006a:223).

Ülgener, dili düşünceleri açıklamaya yarayan bir araç olarak görmek gerektiğine inanır. Dil, kendi başına somut bir gerçeklik değildir, tersine, gerçek yaşama sık sıkıya bağlıdır. Bunu Locke'nun haklı olduğunu belirttiği bir sözülle açıklar: "Kelimeleri kendi başlarına apayrı, bağımsız varlıklar olarak değil de asıl kurulu oldukları maksat için, yani düşüncelerimizi açıkla-

maya yarayan işaretler olarak alsak, kavganın pek çoğu ortadan kalkardı” (aktaran Ülgener, 2006a:223).

Ancak Ülgener’e göre pratikte tam tersi işlemektedir. Dildeki bazı ifadeler zamanla asıl amacından ayrılarak insan kade-rine ve yoluna “hükmedecek bir irade ile donatılmış canlı birer varlık halini” almıştır:

Onların esiriyiz. Söz ve deyimler, geride elle tutulur bir gerçeğin kelimeye dönüşmüş imajı değil, kısa zamanda kendileri gerçeğin de kendisi imiş gibi görünmeye başladıkları an sonu olmayan bir oyunun aktörleri daha doğrusu figüranları haline geliyoruz demektir (Ülgener, 2006a:223).

Bu noktada Ülgener’in daha önce açıkladığımız akıl ve mantık diline yönelik görüşleri ile dilin gerçekliği yansıtmayı anlayışını birleştirirsek, şunu özellikle vurgulamak gerekir: Akıl ve mantık dili o anda yaşanan gerçeklikle örtüşen ifadelerin bulunduğu dildir. Bu dil, nesnel olduğu için insana ‘hükmetmez’. Ne zamanki dilin maddi karşılığı değişmesine rağmen dil aynı kalır, o zaman sorun başlar. Dil, bu durumda nesnelliğini kaybeder, duygusallaşır, sloganlaşır ve insan üzerinde egemenlik kurmaya başlar.

Ülgener, ‘belli ve sabit bir karşılığı’ olmayan, ‘boşta yüzen sloganları’ ‘karşılıksız çek veya banknota’ benzetir. Ortada karşılıksız dönen kelime ve deyimler para bolluğunu anlatan enflasyon dalgasını andırırlar. Aradaki fark, karşılıksız çek veya banknot satınalma gücü sifıra kadar inmiş bir kâğıt parçasına dönüşmesine karşın, kelime ve deyimlerin “gerçek gövdelerinden çözümlenip boşaldıkları oranda” güçlenmeleridir (Ülgener, 2006a:228). İkinci ayırım çek ve banknotta yapılamayanın kelime ve deyimler konusunda yapılabilesidir:

Kelimeyi ilk dayanak ve desteğini kaybettiğinde kaldırıp atacak yerde arkasına, uysun veya uymasın, istediğimiz karşılığı getirip oturabiliyoruz. Terim ve deyimlerimiz de yaşlanmak, işe yaramamak diye bir şey yoktur: Kelime, bir kez ağızdan çıkmaya görsün; yolunu kesmeye kimsenin gücü yetmez (Ülgener, 2006a:229).

Ülgener, sloganlaşma sürecini sadece altyapı-üstyapı ayrımı noktasından açıklamanın eksik kalacağını belirtir. Ona göre zihindeki “imaj ve onun sözlü ifadesi yaşanan gerçeğin” basitçe bir yansıması değildir (Ülgener, 2006a:229). Ancak Ülgener dil ve gerçeklik arasındaki ilişkinin altyapı-üstyapı metaforunun dışında nasıl açıklanması gerektiğine ayrıntılı yer vermez, sadece şu açıklamayı yapar.

Marx'da, bildiğimiz kadar, ideolojilerin çatışması geride reel çıkar ilişkilerinin vuruşması demeye geliyor; yani perdeyi aralayınca elinizle tutabileceğiniz katı bir gerçek var demektir. Burada ise belki eskiden var olan gününü doldurmuş; gövde yok olup gittiği halde kafamızda bıraktığı imaj ve peşine taktığı boş kalıp ve ifadeler kavranın asıl itici kuvveti haline alıyor (Ülgener, 2006a:229).

Ülgener'in deyimiyle sözcüklerin klişeleşmeleri ve sloganlaşmaları onların tabanlarının çoktan değişmiş ve hatta silinmiş olmalarıyla ilgilidir (Ülgener, 2006a:237-238). Bu durumda mücadele gerçek yaşamdan sözcüklere aktarılır. Sözcüklerin gerçek yaşamla bağını kaybetmesinden sonraki tortulaşmış halleri arasında bir mücadele ortaya çıkar (Ülgener, 2006a:237). Kavga gerçek yaşamdan “boş kalıplar ve klişeler”e aktarılır, bunlar arasında sürer (Ülgener, 2006a:237-238). Oysa *Marx*'da asıl mücadele sözcükler arasında değil, gerçek yaşamdadır.

İmajlar dünyası, Ülgener'e göre, Marx'ın anlayışında mücadele değildir (Ülgener, 2006a:237).

Dilin gerçek yaşamla bağını kaybetmesinden sonra sözcükler boyutunda geçen mücadelenin gerçek yaşam üzerinde etkileri olabilir mi? Ülgener'in açıklamaları bizi bu sorunun yanıtını olumlu verdirmeye yöneltir: Maddi yaşamla bağlantısını kaybeden sözcükler arasında geçen mücadele, gerçek yaşam üzerine etki etmektedir. Bu etki hangi yönde ve boyutta görülür? Ülgener'in analizlerine göre etkinin yönü olumsuz, boyutu ise umulmadık çapta olabilir. Dil, gerçeklikle bağlantısını kaybettiği oranda, Ülgener'in deyiimiyle, 'suçlama tekniğinin' alet ve aracı haline gelir (Ülgener, 2006a:230, dipnot). Ülgener'e göre, geçmişte kamuoyunun veya iktidarın damgaladığı bir 'suçlu gövde' iyice yerleştikten sonra dil, hoş gitmeyen kişi ve grupların tasfiyesi amacı doğrultusunda işletilir. Örneğin Yeniçeriliğin kaldırılması üzerine onunla kader birliği içinde olan Bektaşilik de mahkum edilir. Bu mahkumiyet, devrin tanınmış vakanüvis tarihçisi Şanizade'nin yakın dostları ile birlikte kurmuş olduğu fikir ve sanat çevresinin toplantılarına yansıtılır. Şanizade'ye ve onun dostlarına hasım olanlar "bu masum topluluğu gizli Bektaşi ayini yapan bir topluluk diye ihbardan geri durmazlar" (Ülgener, 2006a:230). Topluluk üyeleri kendilerini temize çıkarmak için çok uğraşırlar. Yani mahkum edilen bir gövde –Bektaşilik ayini- gerçekte başka hırs ve amaçları olanlar tarafından rakiplerine karşı kullanılan bir iftiranın sözcüğü haline gelir.

Politikacılar ve Sloganik Dil

Ülgener'e göre politikacılar için sözcük ve terimlerin kalıplaşmaları ve içeriklerinin zaman zaman boşaltılıp, yeniden dol-

durulmalarının cazip gelmesinin üç nedeni vardır. Birincisi, “boş veya boşalmaya elverişli kalıpların”, yazana ve konuşana serbestçe yazabileceği, konuşabileceği “manevra fırsatını” vermesidir. İkincisi, boş kalıpların değişik ve istenilen anlamla doldurulması oranında, yazan ve konuşanın her an ve her amaca “hazır bir kavram bütününe sahip” olmasıdır. Üçüncüsü ise sürekli değişen bir gerçeğe yeni bir kavram bulmaya çalışmaktansa, eskilerini sürdürmenin sloganik amaçlara katkı sağlamasıdır. Yeni gerçeğe uymayan ama “kutsallık halesi” kazanmış eski terimin sağladığı bu dokunulmazlık zırhı o terimi kullananın kendi amaçlarını etkin bir şekilde duyurmasına katkı yapar. Üstelik yeni gerçeğe uyan yeni terim bulma çabası boş yere zihni yorma olarak görülür (Ülgener, 2006a:227). Ülgener’e göre bazı ülkelerin *cumhuriyet* ve *demokrasi* kavramlarının dokunulmazlık prestijlerinden yararlanarak kendi rejimlerini bunlarla tanımlamaları bu son duruma örnektir. Bu ülkeler, gerçekte bu iki kavrama yatkın özellikler içermese bile sadece onların prestijinden yararlanma çabasına girerler (Ülgener, 2006a:228).

Sonuçta yerleşmiş sözcük ve deyimlerin ilk anlamlarından boşaldıkça istenilen şekilde donatılıp doldurulmaları politikacılar için bulunmaz bir nimettir. Politikacılar bu sayede esnek bir şekilde fikirlerini ifade edebilirler (Ülgener, 2006a:228).

Sosyal Bilimlerde Sloganik Dil

Ülgener’e göre dilin nesnelliğini kaybettiği sloganik süreç sosyal bilimlerin en zayıf halkalarından birisini oluşturur. Sosyologlar, tarihçiler, iktisatçılar gibi sosyal bilimler alanında çalışanlar “sloganlaşmaya son derece açık ve duyarlı bir zeminde yol” alırlar (Ülgener, 2006a:224). Bunun nedeni görünürde

iki kaynaktan beslenir. İlki, sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin kullandıkları dilin özelliğinden kaynaklanır. Doğa bilimleri gündelik yaşamın dilinden ziyade soyut sembollere daha çok başvurur. Bu dili anlamak “herkesin harcı” değildir, anlamak için o alanın uzmanı olmak gerekir. Bu nedenle, doğa bilimlerinde dil sloganlaşmaya elverişli değildir. Buna karşın sosyal bilimlerle uğraşan bilim insanları, herkesin “ortak malı olan kelime ve cümlelerle” yazdıkları ve konuştukları için sloganik dil kullanmaya daha elverişli bir zemindedirler. Herkesin kullandığı bir dil, mesajları iletenler ve alanlar tarafından sloganlaşma sürecine son derece açıktır.

Sosyal bilimlerin sloganik bir dil kullanmaya açık olmasının ikinci nedeni, incelenen olayın zaman içinde hızla değişmesinden kaynaklanır (Ülgener, 2006a:224). Doğa bilimlerinde dış dünyanın değişmesi kolay değildir. İnsan zihninde soyutlaştırılıp analiz edilen dış gerçeklik ile gerçek yaşam dünyası arasındaki uyum sosyal bilimlere göre daha uzun sürer. Örneğin fizikçinin ve kimyacının tanımladığı maddenin kısa zamanda değişimi söz konusu değildir. Ama sosyal bilimlerde incelenen olay, olgu yalnız niceliksel olarak değil, niteliksel olarak bile çok çabuk değişir (Ülgener, 2006a:225). Sözelimi ‘devrim’ kavramına konu olan olay, “adına ister ihtilal ister devrim denilsin zaman içinde sürekli” değişir durur (Ülgener, 2006a:226). Devrimle kast edilen olayların her biri kendine has özelliklere sahip olduğu için bu kavram “isim ve etiket olarak” her yöne esnetilmektedir (Ülgener, 2006a:226).

Ülgener, sosyal bilimlerdeki bu sorunu gezegenlerin dünyaya gönderdikleri ışıklara benzetir. Çok uzun süre önce bazı gezegenler yok olmasına rağmen insanlar halen o gezegeni varmış gibi görürler. Ama bunun mantıklı nedeni vardır: Mesafe. Me-

safe, insan zihninde yanılıya yol açmaktadır. Peki sosyal bilimlerdeki algılama yanlışlığının nedeni nedir? Kavramlar mı? Nesnel dünya mı? Yoksa insan mı? Ülgener'e göre sorumluluk insana aittir. Sosyal bilimlerdeki algılama yanlışlığının en önemli nedenlerinden birisi insanın 'zihin tembelliği'dir. Bir kavram ile o kavramın tabanda yatan nesnel karşılığının olup olmadığının farkında olması gerekenler sonuçta bilim insanlarıdır. Ama onlar "gövdeler yerine gölgelerle" uğraştıkları için "perdeyi aralayıp gerisinde anlatılmak istenen nesneden bir iz var mı yok mu araştırmak" zahmetine girmemektedirler (Ülgener, 2006a:225).

Çağın Sloganlaşmasında Asıl Sorumlu: İnsan

Ülgener'e göre çağın sloganlaşmasında esas suçlu ortada ve ağızlarda dolaşan 'izm'li klişeler değildir. Bunlar, gerçek yaşamla bağlantısını kaybetmiş 'hayali gövde'lerdir. Asıl suçlu, bunlara saplanıp kalan insandır (Ülgener, 2006a:231). Ülgener'in deyimiyile "[k]usurlu olan, kısacası, 'izm'den önce oyun alanına sürdüğümüz insan takımı ve davranışı!"dır (Ülgener, 2006a:232).

Ülgener'e göre gerek Marx –özellikle gençlik yazılarında ve denemelerinde- ve gerekse günümüz Marx'çı antropologları bu durumun farkındadırlar: "Maddi-teknik faktörün belirleyici rolü yine de devam etmekle beraber son sözü söyleyecek olan insan gerçeği, insan hamuru demek de mümkün!"dür. Ona göre Marx, kapitalizmin sosyalizme dönüşeceğini kanıtlamaya çalışırken, belirli bir insan modelinden hareket etmiştir. Bu insan modeli, tıpkı burjuva gibi okuryazar ve bilinçlenmiş Batılı insan tipini içerir (Ülgener, 2006a:234).

Sonuçta, Ülgener'e göre sloganik çağa, 'izm'lere ilişkin bunalım aslında günümüz insanından kaynaklıdır. İnsan, "basma-kalıp kaçıncı elden aktarma kitapları okuya ezberleye hazır klişelerin slogan ve izmlerin tutsağı haline gelir." (Ülgener, 2006a:234). Oysa bunların eleştirel süzgeçten geçirilmeleri gerekmektedir. Çözüm, insana bağlıdır. İnsan, "sloganlaşmış deyim ve terimlerin sis perdesini aşıp arkasına inmedikçe, insan ve toplum gerçeğini değerlendirmede yol kat edemez" (Ülgener, 2006a:235).

Ülgener'in insanı merkeze alan bakışı iktisadi açıklamalarında da belirgindir. *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* (2006b) başlıklı kitabında örneğin şunu sorar: "Herhangi bir ticari sözleşmenin sadece formel hukuki cephesi, yahut madde ve şekil yapısı ile üretim tekniği geride onları uygulayacak olan aktif unsurla (insan faktörü ile, S.Ö.) birlikte göz önüne alınmadıkça ne mana ifade eder?" (Ülgener, 2006b:4). Yine aynı eserde şunları yazar:

İktisadi yaşayış, sözün kısası, nerede ve hangi yüzyılda olursa olsun, yalnız dış verilerin bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile *insan* gerçeği yatar (Ülgener, 2006b:5).

Sonuç

Ülgener, Türk toplumsal yapısının Batı'daki gelişimden farklı bir seyir izlemesinde iletişim ve ulaşımın üzerinde durmuştur. Bunu iktisat, sosyoloji ve tarih bilimlerini buluşturarak gerçekleştirmiştir. Batı ve Türk toplumsal yapıları arasındaki farkları göz önüne alarak analizler yapmıştır. Batı ve Doğu arasındaki asıl farkı rasyonelleşme olarak saptamıştır. Buna göre ilkinde akıl ve mantığın, hesaplama ve öngörmenin öne çıktığı

bir yapı, ikincisinde ise duygu ve hislere, enerjiyi geleceğe yönelik yatırımlara dönüştürememe ve savruk harcamaya dayalı bir yapı görmüştür. Batı'nın rasyonelleşmesi ve yeni zamanlara girmesine karşın, Doğu'nun ortaçağlaşması sürecini ilkinin çalışkanlığı, ikincisinin tembelliği, kanaatkârlığı gibi gerekçelere bağlamak doğru değildir. Osmanlı örneğinden gidilirse, bu durumun nesnel ve öznel koşullarının olduğu görülür. Nesnel koşul, ticaret yollarının değişmesinin Osmanlı'nın ticaret yollarının dönüşmesinden önceki rasyonelleşme yönelimli potansiyel birikimini daha doğarken eritmesidir. Bu, Ülgener'in açıklamalarında birincil öneme sahip asıl belirleyici faktördür. Batı ise buna mukabil ticaret yollarının üstünlüğünü ele geçirdiğinde bu gelişime uygun rasyonel örgüt ve planlama tecrübelerine başlamış ve bunu zamanla geliştirmiştir. Ancak Ülgener, Weber'in bakışına uygun olarak bu konuda öznel faktörlere de önem verir. Bu bağlamda inanç ve fikir sistemlerinin üzerinde durur, Weber'in katoliklik ve protestanlığın kapitalist gelişmelerdeki yerlerine ilişkin görüşlerini paylaşır. Dışarıya kapalı manastır yaşamını benimsemesi nedeniyle, değerlerini halka yaymakta zorlanan katolikliğe karşın, kendi mesajlarını halka yaymak için böylesi bir kapalılığı reddeden protestanlık farklı gelişim çizgilerine yol açmıştır. Ama aynı halka açılma anlayışının Türkiye tarihinde de geçerliği olduğunu belirterek, Weber'in bakışına karşı çıkar. O zaman iki uygarlık arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır? Ülgener'in buna yanıtı yukarıda belirtilen nesnel koşulun yanı sıra (ticaret yollarının değişimi), tekkelerin, tarikatların ve esnaf örgütlerinin özelliklerinden kaynaklanan öznel bir nedene dayandığı şeklindedir. Her ne kadar tekkeler, tarikatlar ve esnaf örgütleri halka kapılarını açsa da, yönetenler ile yönetilenler arasında tampon vazife görseler de, yukarının

mesajlarını halkın düzeyine indirerek halka letseler de, Batı'daki protestanlığın ve onun özel bir kolu olan kalvinizmin tersine batini bir yorum çizgisinde faaliyette bulunurlar. Bu yorum çizgisi, Türkiye'nin Batı'dakine benzer bir tavır ve düşünce ortamına girmesine engel olur. Bu anlamda Ülgener, tasavvufun batini tarzındaki yorumunun; Osmanlı'nın ortaçağlaşmasına ve genel olarak, Türkiye tarihinin Avrupa'dan farklı bir patikada yol almasında etkili olduğunu savunur.

Bu açıklamaların iletişim çalışmaları açısından önemi iki boyutta değerlendirilebilir. İlki, Ülgener'in bu görüşlerini 1951 gibi erken bir tarihte açıklamasıdır. Batı'nın Osmanlı karşısında üstünlüğü sağlamasında, coğrafi keşifleri izleyen denizsarı seferler ve sömürgecilik ile hızlanan süreç sadece Ülgener tarafından değil Ömer Lütfi Barkan, İbrahim Kafesoğlu, Zeki Velidi Togan (aktaran Avcıoğlu, 1995:54) ve Doğan Avcıoğlu (1995:47-55) tarafından da belirtilmiştir. Buna karşın onlar, Ülgener ile benzer argümanları ancak 1960'larda ve özellikle 70'lerde tartışmaya başlamışlardır. Ülgener ise ulaşım sisteminin nasıl bir maddi sonuca yol açtığını tarihsel, sosyolojik ve iktisadi olarak analiz edebilen ilk bilim insanlarından birisidir.

Ülgener'in Osmanlı'nın ortaçağlaşmasına neden olan faktörlere dair yaptığı açıklamalarının iletişim çalışmaları bakımından ikinci önemi, tekkelerin, tarikatların ve esnaf örgütlerinin heterodoks nitelikli mesajlardan oluşan anlam üretimi ve paylaşımı faaliyetlerinin (iletişim) de çöküş sürecine etkisi olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanır. Ülgener'in bu bağlamda iletişim tarihine yaptığı çok özgün bir katkısı bu mikro mekânlardaki iletişimin özelliklerini ve mesaj üretim faaliyetlerini incelemesidir. Ticaret yollarının değişmesi gibi dışsal bir gelişme, bu kurumlarda da çöküşe yol açar. Tekkelerin, tarikatların

ve esnaf örgütlerinin bu çöküşü, buralarda üretilen ve yaygınlaştırılan mesajların içlerinin boşalmasına ve sloganlaşmasına neden olur. İçleri boşalan ve sloganlaşan mesajlar ise, Osmanlı'yı çözülmeye götüren faktörlerden diğerini oluşturur. Böylece, Ülgener, Osmanlı'nın ortaçağlaşma sürecinde *ulaşımın* ve *iletişimin* nasıl maddi sonuçlar yaratabileceğinin altını çizmiştir.

Ülgener'in bu makalede görülen ve iletişim araştırmalarına katkıları bağlamında öne çıkabilecek ikinci önemli yönü, dil, gerçeklik, sloganlaşma, kitle iletişim araçlarının ve popüler yayınların dilin sloganlaşma sürecindeki yeri gibi konularda bir entelektüel olarak yaptığı açıklamalardır. Özellikle kavramların içlerinin boşaltılması sürecine ilişkin yazılarının Türkiye'de siyasal iletişimden, reklâmcılığa, propagandaya, dilbilim ve göstergebilim alanındaki çalışmalara kadar üzerinde durulacak hususlar içerdiği aşikârdır. Medyanın sloganik ve içi boş kavramların yaygınlaşmasındaki yerine dair yapılacak araştırmalarda Ülgener'in tarihsel ve sosyolojik uzun dönemli açıklamalarından yararlanılabilir.

Ülgener, slogan çağının asıl sorumlusunun sloganlar (medya içeriği) ve kitle iletişim araçları (teknoloji) değil, 'insan' olduğunu vurgulamıştır. Ülgener'in insanı merkeze alan bu bakışının iletişim alanındaki çalışanlara hatırlattıkları şunlar olabilir: Kitle iletişim sistemi gibi araçlar ve teknikler dünyası bile aslında işleteniyle, çalışanıyla ve o dünyaya maruz kalan okuyucusuyla, dinleyicisi ve izleyicisiyle, sonuçta insan unsurundan oluşmaktadır.

Bu bağlamda medyadan yayılan sloganlaşmanın asıl sorumluları sloganik iletiler değildir, çünkü onlar da nihayetinde insan eliyle biçimlenmektedir. Sorumluluk, üretenin karşı kutbundaki

tüketici insana da aittir. Bir iletiyle karşılaşan insan (okuyucu, izleyici, dinleyici) onu eleştirel bir okumaya tabi tutmalı, onda gerçek yaşamla ne derece ilintili söz ve ifadeler yer verildiğini anlamaya çalışmalıdır. Ülgener'in de vurguladığı gibi özellikle fikirsel üretim ve yayım faaliyetlerinde bulunan sosyal bilimler alanında çalışan bilim insanları, aynı zamanda birer okuyucu, dinleyici ve izleyici (mesajların tüketicisi) konumunda da olduklarından eleştirel okuma konusuna daha özen göstermelidirler.

Ülgener'in insanı merkezi alan bakış açısı, onun teknolojik belirleyici veya insan yönelimli anlayışların hangisinin safında yer aldığını ortaya koymaktadır: Ülgener, özellikle Batı'daki iletişim çalışmalarında önemli bir yönelim haline de gelen teknolojinin her şeyin belirleyicisi olduğuna inananlardan birisi değildir.

KAYNAKÇA

- Avcıoğlu, Doğan (1995). *Türkiye'nin Düzeni Dün-Bugün-Yarın*, Tekin Yayınevi, C.1 İstanbul.
- Ayan, D. (2000). "Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri", *Doğu Batı*, S. 12, s. 157-192.
- Briggs, Asa ve Burke, Peter (2004). *Medyanın Toplumsal Tarihi*, İzdüşüm, Çev. İbrahim Şener, İstanbul.
- Elias, Norbert (2000). *Uygarlaşma Süreci*, Cilt 1, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, İrfan (2002). *Öteki Kuram*, Erk, Ankara.
- Kayalı, Kurtuluş (2004). "Memleketi Tanımak", *Doğu Batı*, S. 29, s. 57-72.
- Kıray, Mübeccel (1964). *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara.

- Mardin, Şerif (1991). “Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler-3*, İletişim, İstanbul, s. 255-265.
- Öztürk, Serdar (2006). *Kahvehane ve İktidar*, Kırmızı, İstanbul.
- Sayar, Ahmed Güner (1998). *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- Sayar, Ahmed Güner (2006). “İktisadi Liberalizm Karşısında Sabri Ülgener”, *Doğu Batı*, S. 36, s. 153-174.
- Sennett, Richard (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı, İkinci Basım, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (1951). *Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadi Muvazenesizlik Meselesi*, İ.Ü. İktisat Fak. Yay., İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (1956). *İktisat Dersleri*, SBF, Ankara.
- Ülgener, Sabri F. (1966). *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme*, Serbet Matbaası, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006a). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006b). *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (2006c). *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der’in Yayınları, İstanbul.
- Veblen, Thorstein [1909] 1990. “The Limitations of Marginal Utility”. *The Place of Science in Modern Civilization*, ed. Warren J. Samuels. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 231-251.
- Yetim, Nalan ve Azman, Ayşe (2006). “Bir Entelektüelin Yüz Çizgileri”, *Doğu Batı*, Şubat-Mart-Nisan, S. 36, s. 175-192.

TÜRKİYE’NİN DÜZENİ’Nİ İLETİŞİM AÇISINDAN OKUMAK*

Giriş

Türkiye’nin geri kalmışlık sorununu, geçmişi, bugünü ve geleceği kapsayacak şekilde tek bir eserde inceleyen araştırmacı sayısı azdır.¹ Hikmet Özdemir’in “tek kişilik araştırma merkezi” (Özdemir, t.y., 37) olarak nitelediği Doğan Avcıoğlu, bir akademisyen olmamasına karşın, 1969’da ilk baskısı yapılan *Türkiye’nin Düzeni* isimli eseriyle bu tür bir çabaya girişen ender araştırmacılardan birisidir. Avcıoğlu’nun bu yapıtı, yayımlandığı yıllarda (Türkdoğan, 1970; Cengiz, 1969; Alpay, 1969) ve

* *Mülkiye*, C. XXX, S. 253, ss. 29-57.

¹ Türkiye’nin uzun soluklu macerasını tek bir eserde işleyen akademisyenler arasında *Türkiye’nin Çağdaşlaşması* (2002) adlı yapıtıyla Niyazi Berkes başta gelir. Berkes, makalelerini topladığı *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975) isimli eserinde de yine uzun dönemli sorunları ele alır. İdris Küçükömer’in *Düzenin Yabancılaşması* (1994), aynen Avcıoğlu gibi Türkiye’nin niçin kapitalistleşemediğinin yanıtını arar, ancak Avcıoğlu’ndan farklı bir sonuca ulaşır: Küçükömer’e göre bunun nedeni Asyatik Despotizm’in özelliğinden kaynaklanır. Şerif Mardin (1994) ise, bir makalesinde Türkiye’nin geri kalmışlık macerasının nedenlerini Osmanlı’dan başlatarak Cumhuriyet’in çok partili rejimini kapsayacak şekilde sorgular. Avcıoğlu gibi akademik hayatın dışında yer alan İsmail Cem de *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi* (1977) isimli eserinde benzeri sorunları işler. Cem, bu eserinde şu soruların yanıtlarını arar: “Türkiye’nin dengesi, temel nitelikleri, gerçek kimliği nedir, nasıl bozulmuştur? Dengenin yüksek bir düzeyde yeniden kurulabilmesi için tarih ve çağımızın gerçekleri ne gibi yollara ışık tutuyor? Kökümüz ve dünya görüşümüzle kalkınma yöntemleri arasında yeni bir uyum sağlanabilir mi?” (s. 43).

sonrasında hem akademisyenlerden, hem de akademisyen olmayanlardan genellikle olumlu eleştiriler almıştır. Örneğin, Gülten Kazgan, eser hakkında ‘çığır açtı’ diyecek kadar olumlu nitelermelerde bulunur.² Tefvik Çavdar, *Türkiye’nin Düzeni* hakkında “aydınların başucu kitabı, bilim adamlarının sık sık göndermede bulunduğu bir araştırma kaynağı halini aldı. Kerelerce basıldı. Ödüller aldı.” der (Aktaran Özdemir, t.y.:265). Akademik hayat dışından Ali Sirmen (1983) *Türkiye’nin Düzeni*’ne kadar hiçbir kitabın Türkiye’nin tarihi, toplumsal ve ekonomik yapısı ve sorunları hakkında ilgi ve yankı uyandırmadığını ileri sürer. Fikret Otyam (1983) ise, kitabın sadece yurt içinde değil, yurt dışında bile ilgi uyandırdığını yazar.

Buna karşın Avcıoğlu’nun kitabına olumsuz eleştiriler yöneltten aydınlar yok değildir. Örneğin Mete Tunçay’ın gerek

² “Türkiye’nin Düzeni 1969’da ilk yayımlandığında, toplumsal bilimlerin bir toplumun dünü ve bugünü yoluyla yarınına da ışık tutmakta ne denli yararlı olabileceği ortaya çıktı. Nasıl Y.K. Karaosmanoğlu’nun “Yaban”ı, Mahmut Makal’ın “Bizim Köy”ü, İ.H. Tökin’in “Türkiye’de Köy İktisadiyatı” ya da Ş.R. Hatipoğlu’nun “Türkiye’de Zirai Buhran”ı 1930’lar ve 1940’lar Türkiye’inde köy gerçeğinin ne olduğunun anlaşılmasına katkı yaptıysa, “Türkiye’nin Düzeni” bunu çok daha geniş boyutlar içinde gerçekleştirdi. Zaman boyutu daha kapsamlı idi. Osmanlı toplum yapısından başlayıp, bugüne geliyor ve bunların ışığında yarına bakıyordu. Kapsamı daha geniştir: Bütün Türkiye’yi ekonomisiyle, politikasıyla, insanıyla, kurumlarıyla birlikte ele alıyordu. Kısacası, dünden bugüne bizi bize tanıttırıyor, bir toplumun dününden soyutlanmış bugünü olmadığını gösteriyordu. Yenilik yaratan her öncü gibi, bu kitap da bir çığır açtı: Çok sayıda toplumbilimci, araştırmacı, kimisi daha gerilere gidip zaman boyutunu uzatarak, aynı yöntemle Türkiye gerçeklerini araştırmaya koyuldu. Bu bakımdan ‘Türkiye’nin Düzeni’ sadece kendi içinde değil, aynı zamanda getirdiği bu yeni yöntemle de önem taşıyor.” (Aktaran Özdemir, t.y.:274).

Türkiye'nin Düzeni'nin içeriği, gerekse bu kitapla ilgili olumlu görüş yazarlar hakkındaki nitelemeleri olumsuzdur:

895 dipnotuyla bu kitap, akıllı bir gazetecinin, geniş okuyucu kitlesine ulaşmayan bilimsel araştırmaların, kendi çözümlemesine ve strateji anlayışına uygun düşen yanlarını ayırıp çarpıcı bir dille sunmasından ibaretti. Nitekim, gazetelerde, dergilerde ona övgü düzenler, hep aktardığı malzeme parçalarını alıntıyorlar, bunların gerisindeki teorik çerçeveyi, asıl Avcıoğlu'na özgü fikirleri tartışmıyorlardı. Kitabı okuyan asker-sivil yarı aydın bürokratlar –Avcıoğlu'nun istediği- pek çok şeyi bir çırpıda öğrenmiş oluyorlar ve yine onun çizdiği stratejide kendilerine düşen görevden pek hoşlanıyorlardı. (akt. Özdemir, t.y.:316).

Sonuçta *Türkiye'nin Düzeni*, Hikmet Özdemir'in de belirttiği gibi büyük yankılar uyandırmış, yapıtın yöntemi ve yapıtta ileri sürülen görüşler pek çok çevrede tartışılmıştır (Özdemir, t.y.:37). Doğan Avcıoğlu'nun, *Türkiye'nin Düzeni* dışında 5 kitabı, 3 çevirisi ve *Yön* ile *Devrim* dergilerinde yayımlanmış toplam 286 makalesi bulunmasına karşın (Özdemir, t.y.:47-62) hiçbirisi bu eser kadar yankı yaratmamıştır. Üstelik, yapıt, Avcıoğlu'nun ilk eseridir. Eserin yayımlanma zamanı, Avcıoğlu'nun ilk dergicilik deneyimi olan *Yön*'ün 1967'de yayın hayatının bitmesinden sonrasına ve 1969'da başlayan ikinci dergicilik deneyimi olan *Devrim*'in öncesine rastlar. Ama *Türkiye'nin Düzeni*, sadece zamansal olarak bu iki dergi arasında bir yerde değil, aynı zamanda Avcıoğlu'nun çizgisinin *Yön* ile *Devrim* arasında bir yerde konumlanışını temsil etmesi açısından da önemlidir. Daha açık deyişle belirtilirse, *Türkiye'nin Düzeni* Avcıoğlu'nun *Yön*'de başlayan ve *Devrim*'le en uç sınırına varan radikallik çizgisinin orta noktasındadır.

Bu makale, *Türkiye'nin Düzeni* üzerine yazılanlardan farklı olarak, yapıtı, Türk iletişim araştırmalarına yapabileceği katkıları açısından okumuş ve değerlendirmiştir. Aslında iletişim, bizatihi toplumsal ilişkiler ve yapıdan soyutlanamayacağına göre sadece Türk toplumsal yapısı ve ilişkileri üzerine yapılan çözümlerlerin dahi Türk iletişim araştırmaları açısından bir anlam ve önem taşıdığı ileri sürülebilir. Buna karşın, bu makalede, Avcıoğlu'nun eserinde sunduğu verilerin ve yaptığı tarihsel ve sosyolojik analizlerin Türk iletişim çalışmaları açısından doğrudan ilgili olanları çıkarılmıştır. Çalışma için Avcıoğlu'nun 1995 yılı basımlı toplam 1257 sayfa olan iki ciltlik eseri ve Avcıoğlu ile ilgili yazılanlar okunmuştur. Bunun dışında, yeri geldiğinde, Avcıoğlu'nun fikirlerinin diğer sosyal bilimcilerimizin görüşleriyle bağlantılı olan yönleri vurgulanmıştır.

Avcıoğlu, eserinde Türkiye'nin geri kalmışlık sorununun nedenlerini bulmayı ve bu sorunu aşmada çözümler üretmeyi amaç edinmiştir. Bu noktada 'iletişim' eksenli bir okuma faaliyetinin Avcıoğlu'nun yanıtını bulmayı amaçladığı bu 'nedenler' ve önerdiği 'çözümler' arasında iletişimin yerini bulmayı amaç edinmesi doğaldır. Böylece bu makalenin ana sorusu, "Avcıoğlu'nun Türkiye'nin geri kalmışlık sorununun nedenlerine ve çözümlerine dair açıklamaları arasında iletişime dair neler bulunmaktadır" üzerine yoğunlaşmıştır.

Ancak böyle bir sorunun yanıtının *Türkiye'nin Düzeni*'nde 'iletişim' sözcüğünün geçtiği yerlerin aranmasıyla verilemeyeceğini baştan belirtmek gerekir; çünkü böyle bir kavram eserde bulunmaz. Bulunmaması doğaldır, çünkü Avcıoğlu'nun eserini yazdığı 1968 yılından başlayarak 1980'lere kadar 'iletişim', bu alanda çalışanların bile hemen hemen hiç kullanmadığı bir kavramdır. Bunun yerine daha çok 'haberleşme', 'basın yayını',

‘komünikasyon’ gibi terimler kullanılmıştır. İletişim sözcüğünün asıl yaygınlaşması 1980’ler sonrasındır. Türkiye’de iletişim kavramı kullanılmadan ve yaygınlaşmadan önce özellikle 1960’lı ve 70’li yıllarda iletişimin yerine kullanılan terim, aslı olarak, ‘haberleşmedir’.³ Avcıoğlu da ilk defa 1969’da basılan Türkiye’nin Düzeni’nde, birkaç yerde “haberleşme” (bkz. Avcıoğlu, 1995a:177-8; 180; 1995b:661; 997) ve “komünikasyon” (bkz. Avcıoğlu, 1995. 1163) kavramlarına yer vermesine rağmen, “iletişim” kavramını kullanmaz. Ama Avcıoğlu’nun eserinde iletişim, hatta haberleşme terimlerine yer vermese bile betimlediği ve analiz ettiği bazı olgular, bizzat iletişimin inceleme alanına girmektedir. Bu çalışma, bu olguları iletişim bilimi çerçevesinde yapılan bir okumayla ortaya çıkarmayı ve Türk iletişim araştırmalarına katmayı amaç edinmektedir.

Türkiye’nin Düzeni’nde Geri Kalmışlığın Nedenleri

Türkiye’nin Düzeni’nin temel çatısını oluşturan Türkiye’nin geri kalmışlığının nedenlerini bulmaya yönelik böyle bir okuma faaliyeti, geri kalmışlığın nedenlerinin kabaca iki başlık altında

³ Nermin Abadan, 1960’da yayımladığı bir makalesinde iletişimi kullanmaz, onun yerine ‘haberleşme’ sözcüğünü kullanır. Abadan’ın bu çalışması, “Kütle Haberleşme Vasıtaları” başlığını taşır (1960:132-156). İletişim terimini en erken kullananlardan birisinin Ünsal Oskay olduğu görülmektedir. Oskay 1969’daki bir eserinde Türkiye’de çok yakın zamanlara kadar iletişim yerine Batı dillerindeki *communication* karşılığı olarak ‘haberleşme’ sözcüğünün kullanıldığını belirtir (Oskay, 1969). 1980’lerle birlikte iletişim kavramı giderek yaygınlaşır. Korkmaz Alemdar’ın 1982’deki bir makalesinin başlığı “Tarih ve İletişim”dir. Alemdar, bu çalışmasında, kısa süre öncesine kadar tek başına kullanılan ‘haberleşme’ kavramıyla birlikte, ‘iletişim’ kavramının kullanıldığını vurgular (1982:1-9).

toplanmasına olanak vermektedir. Aşağıda görüldüğü gibi bu nedenlerin tümü iletişimin konusuna girer:

A- Dışsal Nedenler

- Ulaşım yollarının değişmesi
- Ulaşım ve haberleşme alanındaki politikalarda dışarıya olan bağımlılık

B- İçsel Nedenler

- Devlet-toplum iletişimini engelleyen ‘aracı’ unsurlar
- Rasyonel yatırımlar yerine lüks tüketim ve reklâmcılık gibi üretken olmayan sektörlerle yönelme.

A- Dışsal Neden

1: Ulaşım Yollarının Değişmesi

İletişim, bir ileti paylaşımı, alışverişi olarak tanımlandığında aslında ulaşımın da iletişimin bir parçası olduğu ortaya çıkar. Nitekim Briggs ve Burke bu gerekçeyle ulaşımı ‘fiziksel iletişim’ olarak nitelendirirler:

Bir medya sisteminin terimleriyle düşünmek belli bir yer ve belli bir zaman içinde uygun olan farklı iletişim araçları arasında iş bölümü yapılmasını vurgular. Bu yapılırken bu eski ve yeni medyanın birlikte var olabileceğini ve varolduğunu ve farklı medyanın birlikte var olabileceğini ve varolduğunu ve bu farklı medyanın birbirini tamamlayabileceği unutulmamalıdır. Medya sistemindeki değişiklikler aynı zamanda ulaşım sistemindeki değişiklikler ile ilintilidir. Malların hareketleri ve insanların buldukları yerler sistemi etkilemektedir. Mesajların iletişimi, fiziksel iletişim sisteminin bir parçasıdır (Briggs ve Burke, 2004:24).

Bir iletişim sistemi olarak ‘fiziksel iletişim’ veya ‘eski medya’ terimleriyle belirtilen ulaşım yollarının Türkiye ve Batı

tarihinde nasıl maddi sonuçlar ürettiği Avcioğlu'nun eserine damgasını vurmuştur. Avcioğlu'na göre, Türkiye'nin Batı'ya göre az gelişmişliğinin temel nedeni, ulaşım sisteminin Akdeniz'den ve İpek Yolu'ndan Batı lehine olacak şekilde açık denizlere kaymasıdır. Kendi deyişiyle “Coğrafi keşifleri izleyen denizasırf seferler ve sömürgecilik ile hızlanan bu süreç, Batı'nın üstünlüğünü” sağlamıştır. (1995a:47). Avcioğlu'na göre Toynbee'nin Türklerin geri kalmasının nedenini göçebeliliğe bağlama tezi, 15. ve 16. yüzyıllarda Türklerin artık göçebelikle ilintisi olmadığı göz önüne alındığında geçerli değildir (1995a:48-49). Batılı insanın ırk üstünlüğü, Hıristiyan uygarlığı, Müslümanlığın ilerlemeye engel olduğu yönündeki görüşler de yanlıştır. Onaltıncı yüzyıla kadar Müslümanlar, bankacılık, ticaret, bilimsel ve teknik alanlardaki gelişmelerden geri kalmamıştır (1995a:49). Avcioğlu, Osmanlı'nın onaltıncı yüzyıla kadar içten gelişmeye olanak verecek bir potansiyel birikime sahipken, ulaşım sistemi temelli değişiklikler gibi dışsal nedenlerin İmparatorluğu geri bıraktığını çalışmasının ana tezi yapar, tezini desteklemek üzere çok sayıda tarihsel veriden yararlanır. Ona göre onaltıncı yüzyıla kadar aynı prekapitalist ilişkileri yaşayan Batı ve Osmanlı imparatorluğu, bu yüzyıldan sonra farklı gelişim süreçlerine girmiştir. Ticaret yollarının Batı lehine değişiminin de etkisiyle Batı, kapitalist bir gelişim mecrasına kaymıştır. Bir zaman sonra öne geçen Batı, Türkiye'nin normal gelişiminin, içten evriminin önüne set çekmiştir (1995a:50). “Türkiye, geri kalmış değil, emperyalizmin geri bıraktığı bir ülkedir.” (1995a:224).⁴

⁴ Benzer tezleri İsmail Cem (1977) de savunur. Cem'e göre ticaret yollarının yön değiştirmesi, “Osmanlı dengesini sarsan ilk darbe”dir (s. 138). Bundan sonra, Osmanlı ülkesinde ticaret yolları boyunca

Avcioğlu, Ömer Lütfi Barkan'a yaptığı atıfla, denizciliğin ve ticaret yollarının Batı lehine olan gelişimini iki nedene bağlar. İlki Batı'nın açık denizlere uygun olan coğrafi konumudur. Batı'nın bu mevkisi, Batı'da denizciliği ve deniz ticaretini teşvik etmiştir⁵ (1995a:50). Ancak Batı'da denizciliği ve deniz ticaretini teşvik eden asıl unsur, Batı'nın hammadde ve doğal kaynaklar açısından Doğu'ya bağımlı olmasıdır. Batı, kendi ihtiyaç duyduğu baharata, çaya, fildişine, indigoya, yüksek kaliteli Doğu kumaşlarına, ziynet eşyasına ve değerli madenlere sahip değildir. Batı'nın bunları uzak ülkelerden sağlama durumunda kalışı, buradaki denizciliği ve deniz ticaretini teşvik etmiştir.⁶

oluşan zanaatler ölmüş, hanlar ve kervansaraylar kapanmış, işsizlik artmış ve Osmanlı, kervan ticareti sayesinde elde ettiği gelirlerinden yoksun kalmıştır (s. 137). Avcioğlu ve Cem'in tersine Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve İdris Küçükömer Osmanlı'nın kendi iç evrimiyle kapitalizme geçeceğine inanmazlar. Avcioğlu ve Cem, İmparatorluğun böyle bir prekapitalist birikime sahip olduğunu, gelişmemesinin asıl nedenini dışsal gelişmelere bağlamak gerektiğini savunurlarken, Berkes, Mardin ve Küçükömer Osmanlı toplum yapısının merkeze dayalı statikliğinin bizatihi kapitalist gelişmeye engel olduğunu düşünürler.

⁵ İktisatçı Sabri Ülgener'in de vurguladığı gibi, Batı'nın açık denizlere uygun konumu, Batı'yı Doğu'dan gelen göçebe akınlarına ve seferlere karşı korumuştur. Böyle bir coğrafik mevkii, aynı zamanda Batı'daki denizciliği ve deniz ticaretini de kamçılamiştı. Doğu'nun açık denizlere uzak olması ise burasının karayollarına bağımlı kalmasında etkili olmuştur. Ancak karayollarına bağımlılığın tek nedeni bu değildir. Ülgener'e göre bir diğer sebep, Doğu'da açık denize açılmanın tehlike içerdiğine yönelik toplum katındaki inançtır. Doğu'daki birçok öğüt ve telkin yazısında açık denize açılmanın tehlikelerine dair uyarılar sıralanmıştır (2006:178).

⁶ Ülgener'in ticaret yollarının değişimiyle ilgili açıklamaları Avcioğlu'ndan bir miktar farklıdır. Ülgener, Batı'nın yeni ticaret yollarını keşfetmesini, macera arzusuna, kâr, ticaret, altın ve baharat

Büyük coğrafi keşifler, bu koşullar altında olmuştur. Amerika'nın keşfi, Afrika'dan dolaşarak Asya'ya ulaşılması, Atlantik ve Pasifik'in bağlanması, öteki kıtaların Avrupa ülkeleri tarafından 'barbarca' yağma edilmesine yol açmıştır. İlk sömürgecilik döneminde Batılılar, Amerika ve Asya'nın zenginliklerini, altın ve gümüşünü yağmalamışlar, İnka ve Aztek uygarlıklarını yok etmişler ve 900 bin Afrikalı köleyi onaltıncı yüzyılda Amerika'ya götürmüşlerdir Bu dış talan sayesinde Batı'da ilk sermaye birikimi öteki ülkelere nazaran çok güçlü olmuştur (1995a:50). Tüccarın bu sayede biriktirdiği "ticari sermaye Batı'da kapitalizmin zaferini sağlayan belirleyici unsur olmuştur." (1995a:51). Ticari sermayeyi sanayi sermayesi izlemiş ve Batı toplumları böylece "yeni bir düzene geçmişlerdir." (1995a:223).

Batı'nın üstünlüğünün asıl başlatıcı gücü okyanuslardır. Doğu-Batı ticaret yolunun Akdeniz'den okyanuslara kayması, Doğu'daki buhranın başlatıcısı olmuştur. Ticaret yolunun değişmesi, o ticarettten yararlanan şehir ve köyler ile devlet hazinesi üzerinde sarsıntı yaratmıştır (1995a:53). Avcıoğlu, tıpkı Ülgener'in vurguladığı gibi (2006:18-19), bazı Osmanlı düşünürlerinin okyanuslarda yatan tehlikeyi fark ettiklerini Bernard Lewis'e atfen belirtir⁷ (1995a:55). Osmanlı düşünürlerinin uya-

hırsına bağlar. Batı, 16. ve 17. yüzyıllarda macera ve kâr heveslerini deniz yoluna yöneltirken ve geleceklerini bu ulaşım yolunda ararlarken, Doğu ticareti kervan yollarına dayalı kalmıştır (Ülgener, 2006:177). Benzer görüşü İsmail Cem de dile getirir. Yazara göre coğrafi keşifleri "altın hırsı" "kamçı"lamıştır (1977:136).

⁷ Avcıoğlu'nun atıf yaptığı eser, Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* adını taşır. Bilindiği gibi Lewis'in bu yapıtı, Türk Tarihi Kurumu tarafından *Modern Türkiye'nin Doğuşu* başlığıyla dilimize çevrilmiş ve ilk defa 1970 yılında basılmıştır. Avcıoğlu,

rıları sonucunda ulaşım yollarındaki eski üstünlüklerini kurmak için harekete geçen Osmanlı yöneticilerinin, örneğin Avrupalılarla savaşa girişmeleri, Don ve Volga nehirlerini bir kanalla birleştirme ve Süveyş Kanalı açma gibi denemeleri başarısız kalmıştır (1995a:55).

Dışsal Neden 2: Ulaşım ve Haberleşme Alanındaki Politikalarda Dışarıya Olan Bağımlılık

Demiryolları Örneği

Avcıoğlu'na göre demiryolu gibi bir ulaşım sisteminin, bir ülkenin kapalı ve durgun tarımsal ekonomisini canlandırmak, ticari faaliyetlerini geliştirmek ve asayiş sağlama gibi önemli işlevleri bulunmaktadır (1995a:141). Ancak yarı sömürge olan Türkiye'de, demiryolu inşaatını yabancı şirketlerin üstlenmesi tehlikeli sonuçlar doğurmuştur (1995a:141). Demiryolları, kilometre başına kâr garantisi verilerek yabancı şirketlere ihale edilmiş, onlar da 'azami kâr' elde etmek için kıvrımlı uzun hatlar inşa etmişlerdir (1995a:142).

Devlet, yabancı demiryolları şirketlerine çok çeşitli imtiyazlar vermiştir (1995a:143-5). Aslında demiryolları ayrıcalıkları, şirketlerden daha fazla, Osmanlı üzerinde egemenlik kurmak ve bu egemenliği pekiştirmek isteyen devletleri ilgilendiren bir konudur. Çünkü demiryolları imtiyazlarını elde etmek, Türkiye topraklarında nüfuz bölgeleri kurma ve daha sonra bu bölgeleri kendi imparatorluklarına katma yolunda önemli bir aşama sayılmaktadır. Avusturya'nın Balkanlar'da, Rusya'nın Doğu'da, Fransa'nın Suriye ve civarında demiryolu inşa tekeli elde etmeye çalışmalarındaki amaçları, bu toprakları önce ekonomik,

Lewis'in bu yapıtıdan yararlanarak kendi savına destek niteliğinde çok sayıda tarihsel kanıt getirir (1995a:55).

sonra siyasi bakımdan ele geçirmektedir (1995a:145). Almanların demiryolu yapma amaçları arasında, sadece, Osmanlı'daki hammaddeleri Almanya'ya taşımak ve Almanya'da üretilen sanayi ürünlerini Osmanlı'ya satmak bulunmaz. Almanya, aynı zamanda, hızla artan Alman nüfusunu Doğu'ya aktarmak, Doğu'da mal ve servet sahibi kılmak için demiryolundan yararlanmak ister (1995a:147). Almanlar Bağdat Hattı Sözleşmesi'nde hattın iki yanına göçmenleri koymaya çalışmış, II. Abdülhamit bu girişimi ancak güçlkle önleyebilmiştir (1995a:147-8).

Avcıoğlu'na göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki demiryolları, aslında "Türk parasıyla, fakat emperyalist çıkarları gerçekleştirmek için kurulmuştur." (1995a:150). İttihat ve Terakki iktidarı bu nedenle, I. Dünya Savaşı sırasında demiryollarını yabancıların elinden kurtarmaya çalışmıştır. Türk demiryollarını kuracak ve geliştirecek kişileri yetiştirmek için okul açmak ve demiryolları inşasını yabancılardan bağımsız gerçekleştirmek çabalar arasında yer alır (1995a:264). Ancak bu girişimlere rağmen, demiryollarının kapasitesi, Türk ordusunun savaş boyunca ihtiyaç duyduğu cephane ve gıda maddelerinin taşınmasına bile yetmemiştir (1995a:273).

Chester Projesi Örneği

Avcıoğlu, Chester Projesi'ne yönelik açıklama ve yorumlarını, demiryollarının emperyalizm sürecindeki yeri bağlamında yapar. Buna göre projenin geçmişi 1910 yılında ABD Dışişleri Bakanı Knox tarafından Washington'daki Osmanlı Maslahatgüzarına verilen mektuba kadar gider. Mektupta, Osmanlı hükümetinden Chester ayrıcalığı istenir. Osmanlı ile ilişkileri gelişmeye başlamış olan Almanya, böyle bir imtiyaza karşı çıktığı

için Amerika'nın bu girişimi başarısız kalır. Amerika'nın projesi, sonraki yıllarda yeniden gündeme getirmesi üzerine 1922'de Ankara hükümeti, projede öngörülen demiryolu ayrıcalığını Osmanlı-Amerikan Kalkınma Şirketi adına hareket eden Chester ve Kennedy'ye verir. Doksan dokuz yıllık bu imtiyaz, Musul'u da içermek üzere, şirketin demiryolu inşaatı ve hattın iki yanında kalan yirmişer kilometrelik alandaki bütün madenleri işletme konusundadır. Avcıoğlu'na göre bu, sömürge tipi bir ayrıcalıktır (1995a:151).

Projenin niçin başarısızlıkla sonuçlandığı konusunda Avcıoğlu, Berkes'in *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz* adlı kitabındaki fikirlerine başvurur. Buna göre, Lozan Antlaşması'yla birlikte Musul dahil Arap topraklarının Türkiye'den çıkışı, Chester Projesi üzerine Amerikalıların besledikleri umutları suya düşürmüştür. Amerikalıların asıl ilgilendikleri konu demiryolu değil, petroldür. Petrol üretiminin merkezi olan topraklar Türkiye sınırları dışında kaldığına göre, proje, Amerikalılar gözünde artık cazip olmaktan çıkmıştır (1995a:152-153).

Karayolları Örneği

Chester Projesi'nde demiryolu yapmayı hedefleyen, ancak çıkarlarının değişmesi üzerine bu isteğinden vazgeçen Amerika, Soğuk Savaş döneminde bu defa karayolu yapımına ilgi gösterir. Türkiye, Amerika'nın bu ilgisine kayıtsız kalmaz, 1948'de *US Public Road Administration* uzmanlarının yardımlarıyla Karayolları İdaresini kurar. Ne var ki demiryolu ile karayolu politikalarının eşgüdümsüzlüğü, demiryolu idaresinin kriz içine düşmesine yol açar (1005b:571). Ancak bu dönemde karayollarının ıslahı alanındaki gelişmeler iç ulaşım olanaklarını geliştirir. Bu gelişme, köylülerin şehirlerdeki pazarlara "akın et-

me”lerine, köy ve şehirlerde yaşayan halkın tüketim mallarına yönelik taleplerinin artmasına ve sonuçta ticaret merkezlerinin büyümesine etki yapar (1995b:575). DP döneminde karayolları ağının ve kamyonla taşımacılığın gelişmesi tarımda üretim artışıını kolaylaştırır (1995b:620).

Ancak Avcioğlu, ulaşımın demiryolları ve denizyollarından karayollarına kaydırılmasını olumlu bir gelişme olarak görmez. Avcioğlu’na göre gelişmiş kapitalist ülkeler uzun mesafe taşımalarını deniz ve demiryolu taşımacılığına kaydırırken, Türkiye’de tersine bir gelişim gözlenmekte, karayolu taşımacılığı hızla büyümektedir. Bu durum, deniz ve demiryolları taşımacılığında “âtil kapasite” yaratmaktadır. Karayolları taşımacılığı, “milyarlarca lira yatırım yapılan” demiryolları ve denizyolları ulaşımı aleyhine bir gelişim sergilemektedir (1995b:868). Yine kamuoyunun başarılı zannettiği Karayolları Genel Müdürlüğü, aslında masraflı bir kurumdur. Kurumun ödeneği çok fazla olmasına karşın, Türkiye’nin artık bellibaşlı yol ihtiyacı bulunmamaktadır (1995b:1002). Karayolu şebekesinden ancak yüzde 14 oranında yararlanılmaktadır, geri kalan atıl kapasitedir. Bu durumda bu kurumu, “yol bakımına önem veren” küçük bir teşkilat haline getirmek gereklidir (1995b:1003).

Demiryolları idaresi, büyük paralar yatırarak kendi yolunu kendi yapma ve bunun bakımını gerçekleştirme durumundadır. Yanısıra nakliye vergisi vermektedir. Oysa karayolu taşımacılığında nakliye vergisi yoktur. Yolu inşa eden ve bakımını sağlayan devlettir. Bu haksız rekabet şartlarında karayolu taşımacılığı özel sektör için cazip hale gelmiş, deniz ve demiryolları kapasiteleri ise kullanılamaz duruma düşmüştür. Son zamanlarda taşıma hizmetlerini eşgüdümlü kılma çalışmalarına karşın, güç-

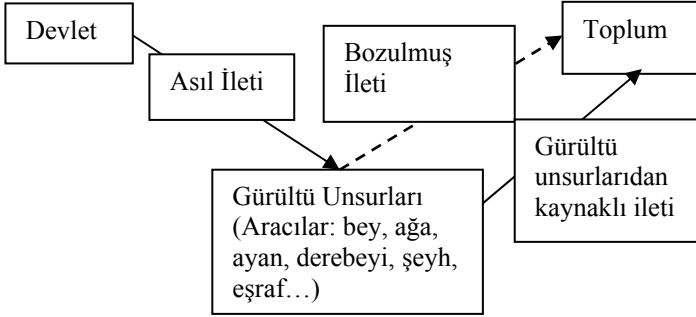
l baskı grupları haline gelen karayolu taşımacılarının direnmesi karşısında bu girişimler sonuçsuz kalmıştır (1995b:868-869).

B. İçsel Nedenler: Devlet-Toplum İletişimini Engelleyen “Gürültü” Unsurları

İletişim alanındaki ilk kuramlardan birisi olan Shannon ve Weaver’ın 1949 yılındaki Matematiksel İletişim Kuramı’na göre, belirli bir enformasyon kaynağından gönderilen iletilerin, hedef tarafından kaynağın niyetleri doğrultusunda alınlanması, iletişimin başarıya ulaşmasının n koşulu sayılır. Düz çizgisel olan ve geri beslemeye yer vermeyen bu kuramda, böylece gönderilen iletilerin herhangi bir gürültü kaynağından kaynaklanacak bozulmalara uğramaması, iletişimin başarısı açısından önem taşır. Örneğın bir telefon konuşmasında sinyalleri zayıflatan unsurlar veya kişilerarası bir iletişimde içinde bulunulan mekânın çok gürültülü olması, alıcının, göndericinin iletmek istediği anlamı yanlış veya eksik algılamasına yol açabilir. Zamanla başkaları tarafından geliştirilen kurama geri besleme ögesi eklenmesine karşın, modelin özü olan doğrusallık ve hedefi istenilen yönde etkilemek unsurları değişmemiştir (Erdoğan ve Alemdar, 2002:76-83; Mcquail ve Windahl, 2005:30-33).

Avcıoğlu’nun, Türkiye’de devlet ve toplum arasındaki kopukluğun zmne ilişkin analizindeki vurguları, Shannon ve Weaver’ın iletişimin başarıya ulaşması için ileri sürdükleri koşulu hatırlatır: Siyasal iktidarın topluma iletmek istediği iletiler, hiçbir aracı unsurun müdahalesine uğramadan doğrudan topluma ulaşmalıdır. Bu, yöneten-yönetilen kopukluğunun giderilmesi ve böylece Türkiye’nin geri kalmışlık probleminin aşılabilmesi için oldukça önemlidir. Avcıoğlu’nun *Türkiye’nin Düzeni*’nin çoğu yerinde tekrar tekrar vurguladığı temel savı şudur:

Merkezi yönetimin toplumun geniş kesimleriyle doğrudan ilişki kurması, mesajlarını, aşağıda ayrıntılarıyla incelenecek olan ağa, bey, şeyh, ayan, derebeyi gibi aracı unsurlar aracılığıyla değil, kendisinin doğrudan halka iletmesi hem “yönetim” hem de “halk” yararınadır. Türkiye’nin geri kalmasının, kalkınamamasının, kendi deyimiyle prekapitalist ilişkiler yaşıyor olmasının en önemli nedenlerinden birisi, devlet ve toplum arasına giren bu aracı unsurlardır. Avcıoğlu’nun, onaltıncı yüzyılda Osmanlı’nın çöküşüyle birlikte başladığını ve Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren halen etkisini devam ettirdiğini belirttiği bu aracı unsurlar problemini aşağıdaki şekilde modelleştirmek mümkündür:



Şekil 1- Avcıoğlu’nun açıklamalarına göre Türkiye’deki devlet-toplum ilişkilerinin durumu

Şekilde görüldüğü gibi Shannon-Weaver modelindeki enformasyon kaynağı unsurunu burada devlet oluşturur. Avcıoğlu,

aşığıda daha ayrıntılı görüleceği gibi, merkezi iktidarın toplumla doğrudan ilişkisine önem vermiş, merkezileşmeyi Osmanlı'dan başlayarak Türk toplumsal yapısı içindeki cemaat türü ilişkileri ortadan kaldırma ve Türkiye'nin kalkınma çabaları açısından birincil sıraya koymuştur. Devlet, merkezileşmeli, topluma yön vermeli, mesajlarını topluma doğrudan aktarmalıdır. Merkezileşme, topluma ulaşma ve aracı nüfuzların etkilerine karşı çıkma bağlamında devlet ile aynı düşünceleri paylaşan aydınlar da Avcıoğlu'nun düşüncesinde “tepede” (enformasyon kaynağı konumunda) yer alabilirler. Böyle bir düşüncenin mantıksal sonucu, devletin, topluma ilerici anlamda yön vermeyi kapsayan girişimlerine engel olan/karşı çıkan her unsurun, eğitilmiş olsun veya olmasın birer aydın değil, “gürültü” olarak nitelenebileceğidir.

Avcıoğlu'na göre, bu enformasyon kaynaklarının ürettikleri bir ilişkinin, bir icraatın, kısaca bir iletinin toplum katmanlarına bozulmadan aktarılması hayati derecede önemlidir. Avcıoğlu, bu iletimi engelleyen başlıca gücün, onaltıncı yüzyıldan sonra Osmanlı'nın çöküşüyle birlikte ortaya çıkan beyler, ağalar, ayanlar, tüccarlar ve derebeyleri gibi araçlardan oluştuğunu savunur. Dolayısıyla Avcıoğlu'nun açıklamalarına dayanarak oluşturduğumuz modeldeki gürültü unsuru, temelde “insan” ögesine dayanır. Oysa matematiksel model, gürültüyü, esas olarak, sinyalleri zayıflatan teknik bir olay görmüştür.

Tıpkı matematiksel modelde olduğu gibi, Avcıoğlu için de en önemli konu, enformasyon kaynaklarından üretilen ve yayılan iletilerin hiçbir aracı ögeye takılmadan (Shannon ve Weaver'in diliyle “gürültü”, Avcıoğlu'nun diliyle “aracı”, bizim Avcıoğlu için kurguladığımız modeldeki dille “gürültü unsuru” engeline uğramadan) toplum katmanlarına “en etkili” şekilde

ulaşmasıdır. Böylece matematiksel iletişim modeli ile Avcıoğlu'nun görüşleri arasında, iletinin “doğrusallığı” ve “etkililiği” bağlamında bir benzerlik bulunur. Kaynaktan hedefe yönelik “en etkili” mesaj aktarımı, gerek matematiksel modelde, gerekse Avcıoğlu'nun anlayışında temel amaç olur. Yanısıra, her ikisinde de geri beslemeye yer yoktur. Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*'nde toplumdan devlete olan mesaj iletimi faaliyetinin özellikleri ve önemi üzerinde durmaz. Bu nedenle, Avcıoğlu'nun görüşlerini değerlendirmek amacıyla ortaya koyduğum, bu başlıkta geçen “devlet-toplum etkileşimi/iletişimi” ibaresini, bir “anlam paylaşımı” olarak iletişim değil, Shannon ve Weaver'in üzerinde durduğu, bir “aktarım” olarak iletişim biçiminde algılamak gerekir.

Enformasyon kaynağı ile gürültü arasındaki ilişki, böylece, enformasyon kaynağından gönderilen iletinin (asıl ileti) gürültü tarafından bozulup bozulmamasına temellenir. Bu noktada ortaya çıkan soru, matematiksel modelde ve Avcıoğlu'nun algılamasında, gürültü ile hedef kitle/toplum arasındaki iltinin ne durumda olduğudur.

Buna göre Shannon ve Weaver modelinde iletiyi sadece enformasyon kaynağı üretir ve hedefe gönderir. Teknik bir konu olarak algılanan gürültünün, kaynağın yaptığına benzer mesaj üretme ve yayma işlevi yoktur. Gürültünün asıl işlevi, ileti üretmek ve yaymak değil, kaynak tarafından üretilmiş iletiyi bozmaktır. Oysa Avcıoğlu'nun analizinde sözünü ettiği araçlar, yukarıda belirtildiği gibi, insanlardan meydana gelir. İnsanlardan oluşan araçlar/gürültü unsurları, siyasi otoriteden kaynaklanan iletileri bozmanın ötesinde, bizatihi toplumu etkilemek üzere kendileri iletiler üretirler ve bunları topluma yayarlar. Bu unsurların toplum üzerindeki nüfuzları, bu üretim ve yayma

faaliyetinin etkinliğine katkı yapar. Böylece Avcioğlu'nun anlayışının modelleştirilmiş biçiminde gürültü unsurları, merkezi iktidardan gelen iletileri -kesikli okta gösterildiği gibi- topluma bozulmuş biçimde aktaracaklardır. Ama diğer yandan bu unsurlar, bizzat kendilerinin ürettikleri iletileri de topluma yayacaklardır. Kısaca gürültü unsurları, hem kaynaktan gönderilen mesajların bozucusu olarak bir *aktarıcı*, hem de kendisinin ileti ürettiği bir *kaynak* gibi ikili bir işleve sahiptir.

İletişim alanındaki kuramsal birikim açısından düşünüldüğünde bu araçları/ gürültü unsurlarını, Lazarfeld'in "İki Aşamalı Akış" modelinde kavramsallaştırdığı "kanaat önderleri" ile de karşılaştırmak mümkündür. Kanaat önderleri de tıpkı gürültü unsurları gibi insanlardan oluşur, tıpkı gürültü unsurları gibi ileti kaynağından yayılan mesajların toplumun geniş kesimlerine iletilmesinde aracı rol üstlenirler. Buna karşın, kanaat önderlerinin işlevlerini ele alan "İki Aşamalı Akış" modeli ile Avcioğlu'nun analizi arasında birkaç fark vardır. İlki, iletinin kaynağı konusundadır. Buna göre Batı'da geliştirilen iki aşamalı -ve sonra çok aşamalı- model, iletinin kaynağı olarak kitle iletişim araçlarına odaklanmıştır. Buna karşın, yukarıda görüldüğü gibi, Avcioğlu, siyasal iktidarı ve elitleri topluma iletilecek mesajların kaynağı olarak görmüştür. Yani, iki aşamalı modelde iletinin üretim merkezi olarak düşünülen kitle iletişim araçlarının Avcioğlu'nun düşüncelerinden çıkardığımız modeldeki karşılığı, bizzat siyasal iktidardır.

Diğer yandan Batı'daki araştırmalarda, toplumla yüz yüze iletişim içerisinde bulunmaları, eğitilmiş ve bilgili olmaları ve kitle iletişim araçlarının etkilerini sınırlandırmaları dolayısıyla kanaat önderlerine "olumlu" rol atfedilmiştir. Bu çalışmalarda kanaat önderleri asıl olarak kitle iletişim araçlarından gelen

iletilerin “bozulmasındaki” işlevleriyle değil, “yorumlanmasındaki” işlevleriyle anılırlar. Kanaat önderleri, kitle iletişim araçlarından gelen iletileri topluma iletmede bir tür “yorumcu” konumunda algılanırlar. Oysa Avcıoğlu, Türkiye’deki aracı unsurlara böyle olumlu rol atfetmez; tam tersine, bunları, devletin ortadan kaldırması gereken “olumsuz” unsurlar olarak görür. Matematiksel modeldeki gürültü kavramı, işte tam bu noktada Avcıoğlu’nun araçlara yönelik olumsuz betimlemelerine uygun düşer. Çünkü, belirtildiği gibi matematiksel modele göre gürültü, enformasyon kaynağı açısından etkili bir iletişimi engelleyen olumsuz bir elemandır. Bu nedenle tıpkı Avcıoğlu’nun düşüncesinde olduğu gibi gürültünün ortadan kaldırılması ya da en azından etkisinin en asgariye indirilmesi gerekir. Dolayısıyla matematiksel modelde olduğu gibi, Avcıoğlu için de gürültü, iletişimin etkililiğinin sağlanması ve sürdürülmesi için ortadan kaldırılması gereken bir unsurdur. Ancak Avcıoğlu’nun algılamasında gürültü unsurlarının Türkiye açısından -daha önce kısaca değinilen ve aşağıda daha ayrıntılı incelenecek olan- daha önemli sayılabilecek bir başka olumsuz etkisi daha vardır: Gürültü unsurları/aracılar, devlet ile toplum arasındaki iletişimi engelledikleri için Türkiye’nin geri kalmasına yol açan etmenler arasındadırlar.

Avcıoğlu’na göre çözüm, merkezde (enformasyon kaynağında) ordu ve aydınlardan oluşan “ilericiler koalisyonu”nun yer alması, arada aracılardan (gürültü unsurlarının) kaldırılması ve merkez ile çevrenin doğrudan ilişkiye geçebilmesidir. Avcıoğlu’nun idealindeki mesaj iletim düzeninin modelleştirilmiş hali şöyle çizilebilir:



Aşağıda bu konuya yönelik açıklamalar, Avcıoğlu'nun getirdiği kanıtlar eşliğinde anlatılmaktadır.

Yöneten-Yönetilen Etkileşimi

Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan bazı oluşumların en büyük sorunlarından birisi halka doğrudan ulaşamamaktır. Örneğin, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlılar, mesajlarını toplumun geniş kesimlerine ulaştıramamışlar, sadece Tıbbiye, Mülkiye gibi okullarda, sayısı giderek artan genç aydınlar topluluğuna iletebilmişlerdir (1995a: 239). Oysa mesajların aydınlardan halka iletilmesi, girişilen reform, devrim ve kalkınma çabalarında hayati önem taşır. Buna karşın aydın-halk iletişimi Türkiye toplumunda gelişkin değildir, hatta İTC'nin ideologlarından Ziya Gökalp ve grubu "halk" ile "aydın"nın birbirinden kopuk iki ayrı kategori gibi işlediğini ileri sürmüştür (1995a:262). "Dil", bu ayrılığın ortaya çıkışında ve sürmesinde en önemli araçsal işlevlerden birisini üstlenir. Aydınların ve geniş toplumların dili, neredeyse birbirinden tamamen ayrılmıştır (1995a:262).

İki ayrı kategori gibi konumlanmış olan aydın ve halkı birbirine yaklaştırmak, birbiriyle bütünleştirmek için neler yapılmıştır, daha başka neler yapılabilir?

Türkiye'nin Düzeni'nin değişik yerlerine serpiştirilmiş açıklamalardan, bu sorunun yanıtını dört başlık altında sınıflamak olanaklıdır: 1) aydının halka gitmesi, 2) dilin sadeleştirilmesi, 3) eğitici kurumların kurularak halkın aydınlatılması ve 4) toplum

ile devlet ve aydınlar arasındaki iletişimi engelleyen gürültü unsuru araçların merkezi iktidar tarafından ortadan kaldırılması.

Avcıoğlu'nun yöneten-yönetilen kopukluğunun giderilmesi için aydına görevler yükleyen anlayışında, Ziya Gökalp'in görüşlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Avcıoğlu'na göre, aydın-halk kopukluğunu gidermek için, tıpkı Gökalp'in belirttiği gibi, aydın, halka giderek onun kültürünü (harsı) öğrenecek ve halktan aldığı kültürün karşılığı olarak ona “medeniyet” aktaracaktır (1995a:262).

Kopukluğu gidermenin bir diğer yolu, dilde sadeleşme çabalarına girişmektir (1995a:262). Avcıoğlu'na göre, girişeceği icraat ve reform programlarına kamuoyu desteği arayan bir siyasal iktidar için dil, araçsal bir merkezi konuma sahiptir. Yöneticiler topluma ulaşmak, iletiler yaymak için halkın düzeyine hitap edecek ifade yollarını geliştirmeye çalışmalıdır. Aslında Türkiye tarihinde bu tür çabalar görülmemiş değildir. Örneğin, topluma ulaşmak için dilin öneminin farkında olan İTC, I. Dünya Savaşı sırasında gazetelerde tarım bilgisi sütunlarına yer vererek halka pratik bilgiler iletmeye çalışmıştır (1995a:265). Yine aynı yıllarda, kapitülasyonların kaldırılmasını takiben, yabancı firmaların tabelalarını yabancı dil yerine Türkçe yazmaları, bütün defterlerinde ve yazışmalarında Türkçe kullanmaları kuralı getirilmiştir (1995a:264). Konu, I. Dünya Savaşı'nda yayınlanan gazetelerde kullanılan eski yazının halk tarafından daha anlaşılabilir hale getirilmesi için değişik yöntemler denenmesine kadar varmıştır. *Tanin*, bir sütununu, Enver Paşa'nın eski yazının çeşitli biçimlerde yazılmasını önlemek amacıyla uyguladığı yöntemine ayırmıştır (1995a:278). İsmet Paşa anılarında, savaşta karışıklık yaratır düşüncesiyle bu “harf inkılabını” durdurduğunu anlatır (1995a:278-279).

Kopukluğu gidermenin üçüncü bir yolu, yukarıdan eğitici, bilgilendirici, kısaca halkı aydınlatıcı kurumsallaştırmalara gitmektir. Nitekim, I. Dünya Savaşı'ndan başlayarak gerçekleştirilen çeşitli kurumsal atılımlar bu konunun yöneticiler ve yöneticilerle aynı ideolojik anlayışı paylaşan aydınlar tarafından dikate alındığını kanıtlar. Halka ulaşma çabaları, özellikle özel dernekler, Milli Talim ve Terbiye, Türk Ocakları gibi yeni kurulan kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu kurumların öncülüğünde konferanslar ve akşam dersleri düzenlenmiş ve köylünün eğitimi için broşürler çıkarılmıştır (1995a:277). Köylünün düzeyine hitap eden iletişim araçlarına başvurulmuştur. Ama bu düzeyi tuturalım diye her yayına göz yumulmamış, özellikle gerici yayınlar susturularak, laiklik yönünde temeller oluşturulmuştur (1995a:278). Bu temele gidış doğrultusunda kadınlı erkekli toplantılar teşvik edilmiştir. Böyle ilk toplantı Robert Kolej'de düzenlenmiştir (1995a:278). Dolayısıyla Avcıoğlu'na göre Atatürk devrimlerinin kökeni birdenbire doğmamış, “uzun süre gazetelerde, kitaplarda yazılmış, tartışılmış, milliyetçilerce benimsenmiş ve hatta kısmen uygulama alanına konmuş bir birikimin sonucu” olarak ortaya çıkmıştır (1995a:279).

Bu çabalara karşın devlet-toplum kopukluğu bir türlü giderilememiştir. Bunun temel nedeni, yüzyıllardır devlet ve toplum arasında yerlerini kalıcılaştırmış olan aracı unsurlardır. Bu nedenle, yöneten-yönetilen kopukluğunu gidermede daha esaslı bir yol, aşağıda ayrıntılı incelenecek olan gürültü unsurlarının tümünü ortadan kaldırmak veya en azından toplum üzerindeki nüfuzlarını azaltmaktır.

Devlet ve Aydınlar İle Toplum Arasında Bir Gürültü Unsuru Olarak Araçlar

Avcıoğlu'na göre, Osmanlı'nın toplum düzeninin bozulması ve merkezi devletin çöküşünün bir ürünü olarak derebeylik, "zorba vali tipi" ve "ulema-asker ikilisi" gibi halk üzerinde nüfuz sahibi yeni iktidar odakları ortaya çıkarmıştır (1995a:67-8). Avcıoğlu, Mustafa Akdağ' a atfen, İstanbul'da ulema-asker ikilisine ve "Anadolu'da sekban ve sarıcalara dayanan zorba-âyan valilerin devlet idaresini kendi kişisel çıkarlarına göre etkilemeleri biçiminde ifadelendiren durum, artık kurulu düzen gibi bir şeydir" (1995a:69) der. Yine aynı esere dayanarak bu derebeylik düzeninin en az Tanzimat'a kadar devam ettiğini belirtir.

Avcıoğlu, bu aracı unsurları, merkezi hükümet tarafından girişilen yenilikleri ve devlet-halk etkileşimini engelledikleri için eleştirir. Her şeyden önce bu unsurların ortaya çıkışından en fazla zararı halk çekmiştir:

Hüküm ve nüfuzlarını genişletmek için âyanlar, birbirleriyle çarpıştıklarında, halkın çekmediği kalmamış ve bir kısım halk, yerinden yurdundan ayrılmıştır. Halkın devlet merkezi- ne yaptığı şikayetler bir sonuç vermemiş, hükümetin çaresizliğini gören halk, yerinden yurdundan ayrılmıştır (1995a:68).

Bu noktada, şu soruları sormak gereklidir: Avcıoğlu'nun görüşüne göre devlet-halk iletişimini engelleyen bu aracı unsurlardan kurtulmak için neler yapılmış, bu çabalar nasıl sonuçlanmıştır? Bu konuda siyasal iktidarın gösterdiği gayretler yerli olmamışsa başka neler yapılabilir?

Bu soruların yanıtlarını *Türkiye'nin Düzeni* 'nde kategorik ve sistemli olarak görmek mümkün değildir, ancak kitabı dik-

katli bir okuma, bu konularda bazı ipuçları verir. Buna göre Avcıoğlu, merkezi iktidarın zor yoluyla da olsa, aracı unsurları ortadan kaldırmasını destekler ve *merkezileşmeye* halk adına olumlu rol biçer. Örneğin, II. Mahmut'un merkezileşmeyi sağlama adına yeniçeriliği kaldırması ve derebeylerini kontrol altına alma çabaları, Avcıoğlu'na göre, olumlu gelişmelerdir (1995a:78, vurgu bana ait). İkinci olarak merkezi hükümetin *ulaşım ve haberleşme sistemindeki atılımlarını* aracı unsurların ortadan kalkmasına yardımcı olacak bir gelişme olarak düşünür. Örneğin Tanzimat'tan sonra Osmanlı'ya giren demiryolu ve telgraf sayesinde asayiş az çok sağlanmış, köylü, aracı unsurların egemenliğinden bir ölçüde kurtulmaya başlamıştır (1995a:177-178, vurgu bana ait). Ulaşım ve haberleşme, ayrıca, derebeylik gibi tamamen sömürü, baskı ve tefecilik üzerine kurulu bir ilişkiler ağından, derebeyliğe göre bu yollara daha az başvuran ağalık gibi bir yapılanmaya dönüşümü hızlandırmıştır⁸ (1995a:180). 19. yüzyıldan başlayarak hükümete karşı çıkan "derebeylerini temizleme" ve daha düzenli bir idare kurma çabaları, ulaşım ve haberleşmede sağlanan kolaylıklarla daha başarılı sonuçlar vermeye başlamıştır (1995a:180). Ancak iletişim araçları –Avcıoğlu haberleşme araçları der- ve ulaşımın da katkıda bulunduğu bu merkezileşme çabalarına rağmen, devlet ile toplum arasındaki etkileşimi engelleyen araçlar tamamen kay-

⁸ Avcıoğlu, köylü üzerindeki nüfuzları bağlamında bu aracı unsurlar arasında ayırım yapar. Her şeyden önce derebeyi, ağadan farklıdır. Ağa, köylü üzerindeki nüfuzunu angarya, cizye gibi ekonomi dışı faktörlere değil, ekonomik faktörlere dayandırır, topraksız veya az topraklı köylüyü ortakçı ve yarıcı olarak toprağında çalıştırır, ayrıca borçlandırma yöntemiyle kendisine bağımlı yapar. Derebeyi ise köylü üzerindeki nüfuzunu tesis etmek için angarya dahil ekonomi dışı araçlara başvurabilir (1995a:179).

bolmamış, Avcıoğlu'nun deyimiyle “köylü, derebeylerin ve mültezimlerin elinden kurtulamamıştır.” (1995a:177-178).

Avcıoğlu, aracı unsurların tamamen ortadan kaldırılamamasının nedenlerini, bu unsurların toplum üzerinde yerleşmiş ve artık neredeyse *katılmış egemenliklerine* ve devletin/aydınların bırakmış oldukları *boşlukları doldurmalarına* bağlar. Bir başka neden, aracı unsurların yüzyıllardan beri merkezi iktidarın boşluğu doldurmaları sebebiyle halkın merkezi iktidar yerine bu odaklara daha fazla *güvenmeleridir*. Yönetenlerin ve yönetenlerle aynı anlayışı paylaşan bazı aydınların halka ulaşma yönündeki çeşitli çabalarına rağmen, yüzyılların getirdiği birikim ve toplumsal yapıdaki aracı unsurların rolleri, bu girişimleri tam başarıya ulaştıramamıştır. Bunun sancıları Kurtuluş Savaşı'nda dahi yaşanmıştır. Avcıoğlu'na göre, uzun yılların getirdiği güvensizlik ortamında yaşam mücadelesi veren köylüler, orduya, devlete, hükümete güvenden ziyade tefeciye, eşrafa ve derebeyine güvenmiş, onların peşinden gidebilmiş, sözlerine inanabilmiştir. Hatta “İttihatçı gâvur” diye yürütülen yoğun propagandaların etkisi altında, birçok köylü, milliyetçi subay ve aydına karşı düşmanlık beslemiştir (1995a:281, vurgular bana ait). Yakup Kadri'nin *Yaban*'ı bu aydın-halk kopukluğunu anlatır (1995a:282).

Kurtuluş Savaşı sırasında işgalci güçler, aydın-halk kopukluğundan kendi adlarına yararlanmasını bilmişlerdir. Örneğin, İtalyanlar işgal ettikleri yerlerde özellikle eşrafla iyi iletişim kurma yöntemlerine girişmiştir. Avcıoğlu, Tayip Gökbilgin'in *Milli Mücadele Başlarken* isimli eserine dayanarak, İtalyanların propaganda sayesinde Burdur, Isparta ve civar yerlerde dahi “havayı lehlerine çevirme”yi büyük oranda başardıklarını belirtir. İtalyanlar, “zayıf noktaları idari ve sosyal durumumuzu iyi

bilmektedir” ve “Halk üzerinde nüfuzlu olanları birer suretle celbetmektedirler.” (1995a:287). Bu tür “propagandalar” halk ile devlet arasındaki aracı unsurlar üzerinde etkili olabilmiştir. Öyle ki, Avcıoğlu’nun, Erol Ulubelen’in *İngiliz Gizli Belgelerinde Türkiye* başlıklı çalışmasına yaptığı atıfa göre, eşraf, zaman zaman ulusal mücadele yanlılarını işgalci güçlere şikayet etmiştir. Örneğin büyük bir Orta Anadolu ilinin 27 köyündeki eşraf, 28 Ekim 1919 tarihinde İngiliz Yüksek Komiserine Kuvay-i Milliye’yi şöyle şikayet eder: “Milli Kuvvetler adı altında bir grup, Müslüman ve Hıristiyanları öldürmektedir. Hayvanlarımızı elimizden alıyorlar, telgraf hatlarımızı kesip bizim sizlere haber vermemizi önüyorlar.” (1995a:287). İzmir’in işgali sırasında yaşanan olayların Türklerin Yunanlılara karşı giriştiği “mukavemet” yüzünden başladığı şeklindeki Rum propagandasına, özellikle eşrafın inanması bir başka örnektir. Bu tür propagandalar araçlar üzerinde öylesine etkili olmuştur ki, örneğin Tire’nin yaşlı müftüsü Hacı Mehmet Efendi Yunanlılara karşı koyulmaması yönünde bildirimler yayınlamıştır (1995a:297-298).

Mustafa Kemal ise eşraf üzerinde kaymakam, vali gibi idarecilerin etkisini bildiğinden, Anadolu’ya ayak basar basmaz “telgraf başında giriştiği psikolojik bir savaşla mücadele aleyhtarını idare adamlarının tasfiyesine büyük önem vermiştir.” (1995a:299). Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı’nı, kaymakam ve valiler dışında, halk üzerinde nüfuzunu bildiği aşiret reislerine, eşrafa ve din adamlarına dayanarak yürütebilmiştir (1995a:311-312). Avcıoğlu, aydınların halka doğrudan ulaşma güçlüklerini, halk üzerinde nüfuz sahibi kimseler üzerinde niçin ısrarla durduklarını, Şevket Süreyya Aydemir’in *Tek Adam* yapıtına dayanarak anlatır:

O devrin Anadolu'sunda eşraf, yani mahalli ileri gelenler, halkın sözcüleri durumundaydılar. Gerçi bu sözcülük, hemen her yerde bir tahakküm vasıtası oluyordu. Ama Osmanlı Anadolu'sunda aydınlar henüz ön planda görünecek kadar güçlü değillerdir. Eşrafın önünde daima mahallin uleması, yani başta müftü olmak üzere sarıklı hocalar, şeyhler görünürdü. Bunlar da eşrafın sözcüleri durumundaydı. Diğer aydınlar ister istemez eşraflarla iyi geçinmek durumundaydılar. Zaten bu aydınlar, nihayet şehir ve kasaba okuryazarlarından ibarettir. Mustafa Kemal de, gerek ilk defa Havza ve Amasya'da, gerekse daha sonra ve bütün milli hareket boyunca diğer şehir ve bölgelerde halkın öncüleri olarak elbette ki eşrafla karşılaştı. Mahalli aydınlar bu eşraf-ulema tabakasının içinde, nadir olarak önünde, halk hareketinin aktif unsurları oldular (1995a:314, vurgu bana ait).

Avcıoğlu'na göre, Kurtuluş Savaşı'nın bu aracı unsurlara dayalı olarak yürütülmesi, sonraki yıllarda sağlam temellere dayalı “devrimci potansiyelin” hayata geçirilmesine engel olmuştur (1995a:504). Devlet-halk etkileşiminde araya giren bu unsurlar, Türkiye'de Cumhuriyetin ilk yıllarındaki pek çok devrimci atılımları önlemiştir. Toprak reformu ve Köy Enstitüleri gibi hareketler “tefeci tüccarı, ağası, şeyhi, kompradoru ve tutucu bürokratu ile, kurulu düzenin kudretli güçlerinin, demokrasinin gerçekten işleyişini engellemeleri, azınlıktaki milliyetçi-devrimci kadronun ülkücü çırpınışlarını sonuçsuz bırakmıştır.” (1995a:502). Celali isyanlarından itibaren “can güvenliği” endişesiyle dağınık ve uzak yerleşme noktalarına çekilen köylü ise hareketsizdir ve geleneksel düzenin egemen sınıflarına sığınmıştır. Köylüler, kapalı ve dağınık yerleşim birimlerinde yöneticilerin eylemlerine karşı “pasif” ve “güvensiz”dirler. Bu nedenle yöneticiler, geleneksel düzenin egemen sınıflarına daya-

narak halka ulaşmaya ve devrimleri gerçekleştirmeye çalışmıştır (1995a:505). Ancak eşrafa dayanılarak gerçekleştirilen devrimler sadece “üst-yapı” devrimleri olarak kalmaya mahkumdur ki, Genç Cumhuriyet’teki gelişmeler buna işaret eder. “Ortaçağdan kalma eşraf demirperdesi” kırılarak köylü kitlesine ulaşılamamıştır. Bunun da başlıca nedeni, “bugün” ağırlıklarını gittikçe hissettirmeye çalışan işçi ve köylü kitlesinin, o günlerde – tarihsel şartlar yüzünden- hareketsiz ve tepkisiz oluşudur. Tutucu eşraf desteği ile devrimcilik olumsuz sonuç yaratmıştır (1995a:507).

Avcıoğlu’na göre çok partili rejim, devlet ile toplum arasında aracı olan şeyh, ağa, bey ve tefeci tüccarların yükselişleriyle sonuçlanmıştır. Bunlar sadece DP içinde değil, CHP içinde de sivrilmişlerdir. Hatta onların bu güçleri, örneğin Hasan Ali Yücel’in *Ulus*’ta yazı yazmasını yasaklatacak boyuta kadar varmıştır (1995b:523).

Avcıoğlu, aracı güçlerin her iki partide güçlerini arttırmalarının nedenleri konusunda, o tarihlerde Doğu Anadolu üzerine çalışmaya yeni başlamış olan İsmail Beşikçi’ye atıf yapar ve onun görüşlerini benimser:

Atatürk Üniversitesi’nde Doğu bölgesinin toplumsal yapısı ile ilgili araştırmalar yapan genç bir bilim adamının [İsmail Beşikçi’nin] sözleriyle, “1945 tarihinde, yani çok partili siyasal rejime geçişle birlikte, ağalar ve şeyhler iki yandan birden kuvvet almışlardır. Birincisi, oy mekânizmasının kitlelere verilmesiyle birlikte halkın değer kazanması, ağa ve şeyhin halk üzerindeki geniş nüfuzlarını kullanarak siyasi partiler için rey kaynağı haline gelmeleri, dolayısıyla siyasi iktidar için kıymetli bir kişi olmaya başlamaları, ikincisi de siyasal iktidarın lütüflarına da mahzar olmaya başlayan ağa ve şeyhlerin halk

önünde büsbütün kudretli kişiler haline gelmeleri.” (Avcioğlu, 1995b:529).

Ancak Avcioğlu, çok partili rejimin devlet-toplum etkileşimine katkılar da yaptığına inanır. Ona göre çok partili hayatın genel oy ve partiler arası rekabet ilkesi, iktidarın işçi ve köylülere karşı daha popülist politikalar izlemesine yol açmıştır. Avcioğlu’nun deyişiyle, “jandarma baskısı azalmış, idare adamları ve fabrika müdürleri işçi ve köylüye daha yumuşak davranmak zorunda kalmıştır. Politikacılar, köyleri ziyaret eder olmuşlardır. İşçi ve köylüye bazı tavizler verme yoluna gidilmiştir. “Kitle” bu sayede, “vatandaş olma” duygusunu az çok duyabilmiştir. Bu anlamda çok partili hayat, ileri bir hareket olarak gözüktür; ancak prekapitalist düzenin kalıntılarını taşıyan bir toplumsal yapıda genel oy, bey, ağa, şeyh (1995b:531) tefeci, tüccar gibi egemen sınıfları tasfiye edecek yerde, onları güçlendirmiştir (1995b:532).

Avcioğlu, *Türkiye’nin Düzeni*’nin ilk cildinde, daha önce belirtildiği gibi, araçlardan kurtulmak için Türk tarihinde merkezileşme ve ulaşım/haberleşme alanındaki gelişmeleri tespit eder. Yapıtının ikinci cildinde merkezileşmenin hayata geçirilmesinin altını tekrar çizer. Halk ile devlet arasındaki iletişimi engelleyen aracı unsurları ortadan kaldırmanın yolu olarak, ordu ve aydınlardan oluşan ve kendisinin “zinde güçler” veya “milliyetçi-devrimci” olarak nitelediği kesimlerin iktidar olmasını gerekli görür. Bunlar, toprak reformu gibi radikal veya halkın çıkarlarını halka öğretecek yolları seferber etmek gibi görece daha evrimci yöntemlerle aracı unsurları ortadan kaldıracaktır. Ancak Avcioğlu, eğitim ve öğretime, yapısal değişiklikler kadar belirleyici rol biçmez; siyasal iktidarın, öncelikle, halkın eğitim ve öğretimi bir ihtiyaç olarak hissetmesine olanak verecek alt

yapısal koşulları hazırlamasının gerekliliğini savunur (1995b:678 vd.; 1003). Buna karşın, *Yön*'de, 1962'de yayımlanan bir makalesinde "halk ile devlet arasına giren araçlar nasıl ortadan kaldırılabılır" sorusunu şöyle yanıtlar: "Anayasanın tanıdığı haklardan faydalanarak teşkilatlanmakla ve halk etkârını aydınlatmakla." O'na göre bu unsurların güçleri, oyunlarını kapalı ve rejim içinde gizlilikle yürütebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Onların bu oyunları kamuoyuna duyurulduğunda, güçlerinin büyük bir kısmını kaybedeceklerdir (Aktaran Özdemir, t.y.:81).

Görüldüğü gibi Avcıoğlu'nun bu konudaki çizgisi *Türkiye'nin Düzeni*'nde daha radikal bir niteliğe geçmiştir. Aslında bu, son noktada da değildir. *Türkiye'nin Düzeni*'nin basılmasının ardından 1969'da başladığı ikinci dergicilik deneyimi olan *Devrim*, yazarın giderek radikalleşen çizgisinin son halkasını oluşturur. Avcıoğlu, *Devrim* ile birlikte çizgisini *Türkiye'nin Düzeni*'nin ötesine taşımıştır (Özdemir, t.y.:37).

Köyde İktidar ve İletişim

Avcıoğlu, Türkiye'de yapılan çeşitli monografilerden yararlanarak, Türk köylerindeki iktidar ve iletişim yapısının o günkü durumunu, "gürültü unsurları"nın kaybolmayan işlevleriyle birlikte ele alır. Mübeccel Kıray'ın teksir halinde basılmış bir saha araştırması bu monografiler arasındadır.⁹ Avcıoğlu, Kıray'ın bu çalışmasına, kendi yorumlarını da katarak Türkiye köylerindeki iktidar ve haberleşme ilişkisini, Türkiye'nin geri kalmışlık sorunu ve gelişmesi çerçevesinde ele alır.

⁹ İlk olarak 1971 yılında basılan bu monografi, Mübeccel Kıray'ın *Toplumbilimi Yazıları* (1982) eserinde yayımlanmıştır.

Buna göre kapalı bir köy yapısında aşiret reisi, imam ve onların birinci dereceden akrabaları köylü üzerinde en fazla otoriteye sahiptir. Örneğin, Çukurova'nın Oruçlu köyünde aşiret reisinin muhtar olan genç oğlu, köy işlerinde sözü fazla geçmemesine karşın, köyün dış dünya ile bağlantısında öne çıkar. Avcıoğlu'nun belirttiğine göre muhtar, köyün gelişme aşamasında ilçedeki yetkililerle “temas kurmak yollarını” bildiği için köylü üzerinde nüfuz kurmada önemli bir avantaja sahiptir (1995b:634). İletişim, böylece, nüfuz sahibi olmanın bir aracı olarak önemli işlev görür. Ama iletişim, aynı zamanda köydeki nüfuzlu kimselerin etkilerini azaltmaktadır. Şöyle ki “kasabada iş görmesini, kredi istemesini, tarım memuru ile temas kurmasını ve hatta eğlenmesini bilen genç nesil, eski liderlerin otoritesinden kurtulmaktadır. Böylece eski liderler, köylülerin dışarıyla iletişim kurma –Avcıoğlu, “bağlantı” ve “temas” kurma ifadelerini kullanır- tekellerini yitirirler. Gelgelelim bu tip köylerde önemli yapısal değişiklikler olmadığı için, köylüler üzerinde etkili olabilecek yeni kişiler henüz ortaya çıkmamıştır (1995b:634-635).

İkinci tip köy “geçiş halinde” olan Karacaören'dir. Oruçlu'da olduğu gibi aşiret reisi burada da köylülerin yaşamları ve ilişkileri üzerine egemendir (1995b:636). Şehre yerleşen yeni zenginleşmiş bir köylü, köylülere kredi verme, köyde ortaklığa girme, işgücünü kiralama ve köyün dışarı ile temasını, denetimini elinde bulundurma gibi yollarla, köydeki eski iktidar sahiplerinin köylüler üzerindeki nüfuzlarını kırmaya başlamıştır (1995b:637). Ancak köydeki eski nüfuz sahiplerinin köylüler üzerindeki egemenlikleri tamamen kaybolmamıştır. Köylüler üzerinde nüfuz kurmak bağlamında eski ve yeni iktidar sahipleri arasında bir karşıtlık ilişkisi yaşanmaktadır (1995b:637).

Üçüncü köy tipi, pazar için üretim yapan Yunusoğlu ve Sakız köyleri örneğinde açıklanır. Buralarda makineli tarım başlamıştır, toprak sahibi ve işçi arasındaki sınırlar belirginleşmiştir. Köylerdeki işçiler üzerinde büyük toprak sahipleri egemendir (1995b:639). Çoğu toprak sahibinin işçilerle “doğrudan doğruya teması yoktur.” Bu işlevi, toprak sahiplerini temsilen araçlar yerine getirirler (1995b:639). Ücretli işgücünün gelişmesi, işçileri arazi sahipleriyle “temasa” geçiren yeni bir mekânın, “elçi” adı verilen araçların oluşmasını sağlamıştır. Elçiler köylülere iş temin eder, “sözlü hizmet mukaveleleri yapar” ve bunlara uyulmasını izler. Bu araçlar, arazi sahiplerinden daha çok köylülerle ilişki içindedirler (1995b:640). Bu tip köylerdeki büyük arazi sahipleri, 1960’a kadar köylülerin bütün yaşamlarına müdahale edebilirlerken, 1960 sonrasında özel hayatlarına daha az karışmaya başlamışlardır (1995b:639). Ancak köylüler, büyük arazi sahiplerinin kendi yaşamlarına müdahale edilmesine karşı “örgütlenmiş bir köy içi direnme” sergileyebilmektedirler. Bu direnişin liderleri arasında öğretmen başta gelir. Öğretmen, köylüleri, köy işleri konusunda bilgilendirir, onlara örgütlenme konularında yardımcı olur (1995b:640).

Türkiye’nin doğusunda yer alan köylerdeki iktidar ve bununla bağlantılı iletişim biçimi, batısında yer alan köylerdeki iktidar ve iletişim biçiminden farklıdır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki köylerde beyler ve ağalar, köylüyü çepeçevre kuşatmışlardır. Köylünün gündelik iletişimini –Avcıoğlu, “haberleşme” der- yürütebileceği iletişim mekânları dahi onların elindedir. Diğer yandan, iletişimin daha özgür yeşerebileceği, örneğin kahvehanenin dahi ortaya çıkabilmesine olanak verecek bir toplumsal yapı, Türkiye’nin doğusunda mevcut değildir:

[Doğu'daki] Köylerde “kahve” yoktur, yalnız “ağanın odası” vardır. Köylü burada toplanmaktadır. Büyük aşiretler şehirlerde oteller yapmışlardır, aşiret mensubu köylü, şehre inince bu otellerde kalmak zorundadır. (...) Şehirde avukat, parti başkanı ve milletvekili, bey, ağa ve şeyh ailelerinden kişilerdir. (...) Bunlar devlet memurları ve köylü arasında bir “demirperde” kurmuşlardır. Yüksek memurlar onların politik baskısı altındadır (1995b:661).

Avcıoğlu, Samet Ağaoğlu'nun “Doğu İleri” başlıklı *Son Havadis*'te yayımlanmış 19 Ekim 1967 tarihli bir yazısına atfen, ağaların, beylerin ve diğer aracılardan halk üzerindeki nüfuzunun, devletin işlevlerini tam yapamamasından kaynaklandığını belirtir. Bu boşluğu araçlar doldurmaktadır. Avcıoğlu'nun aynı yazıdan alıntıladığı, Doğu'da genel valilik ve komutanlık yapmış Abdullah Paşa'nın sözleri, bu gerçeği çarpıcı biçimde özetlemektedir:

Bir hakikati bir türlü kavrayamadık. Bir adam iki efendiye birden hizmet edemez. Ya devlet, ya şeyh ve beyler! Devlet, şeyh ve beylerin bu halka yaptığı hizmetleri aynı surette, aynı kolaylıkla yerine getirmezse, elbette şeyhine ve beyine bağlı kalır. Şeyh ve bey mahallindeki haksızlıkları ve meseleleri kendi geleneklerine, inançlarına göre hemen hallediyor. Bize gelince, bir nüfus kağıdı çıkarmak için adamları on gün dağlardan, taşlardan yaya yürüterek şehre getiriyoruz. Şeyh bir koyun hırsızını kendi ölçülerine göre hemen cezalandırıyor. Biz aynı hırsız, koyunu çalınan adamı, şahitleri günlerce yürüterek şehre indirip aylarca süründürüyoruz. Bu halk, şu şartlar içinde elbette şeyhine ve beyine bağlı kalır ve kalacaktır (1995b:684).

Avcıoğlu'na göre, Cumhuriyet'ten beri şeyh ve beylerin devlet içindeki konumları hayli azalmasına rağmen, yine de

köylülerin hükümet kapısındaki işlerinin çözümlenmesindeki işlevleri sürmektedir (1995a:684). Doğu'da şeyhler, ağalar halk üzerinde halen etkilidir. Bu etkililiği kurmada ve yaymada medreselerin de rolleri bulunmaktadır. Doğu'daki şeyhlerin halen birçok medresesi vardır (1995b:1167).

Avcıoğlu, Doğu Anadolu'daki düzeni anlatırken, Yiğit Gülöksüz'ün bir seminerdeki ifadesine atfen “komünikasyon” terimini kullanır. Buna göre Doğu'da iki şey ağanın denetimi altındadır: makineli tarım ve “komünikasyon kontrolü”. Köylülerin diğer toplum kesimleriyle ve devletle olan ilişkileri bu sınıf tarafından denetlenir. Bu sistem, topluluğun, ağaların ve şeyhlerin denetiminden kopmalarını engellemektedir (1995b:1163). Dolayısıyla Avcıoğlu, iletişime bir sistemin varlığını sürdürmesine yardımcı olacak kadar güçlü bir maddi işlev yüklemektedir.

Lüks Tüketim ve İrrasyonel Yatırımlar

Avcıoğlu'na göre Türkiye'nin geri kalmasının nedenlerinin üçüncü ayağını, Türkiye'deki birikimin yüksek sınıfların gösterişçi ve verimsiz tüketimlerine gitmesi ve bu tür bir tüketim alışkanlığının medyayla toplumun geniş kesimlerine yaygınlaştırılması yatar. Türkiye'nin hali hazırda gelişmemiş bir ülke konumunu sürdürüyor olmasının nedeni, sermaye yetersizliğinden kaynaklanmaz. Tersine, çok partili rejim sonrası yeterli ve hızlı bir kapitalist birikim görülmeye başlamıştır. Asıl sorun, bu birikimi üretken yatırıma dönüştürememedir. Yüksek sınıflar, sahip oldukları sermaye birikimlerini rasyonel bir planlamanın dışında ve genellikle kendi statülerini birbirlerine ve geniş toplum kesimlerine göstermek amacıyla harcamaktadırlar. Bu tür harcamalar, Türkiye gibi gelişmeye çalışan bir ülke için “lüks tüketim” anlamına gelmektedir. Ama Avcıoğlu, aşağıda görüle-

ceği üzere, televizyon gibi bir medyanın bizzat kendisini de, Türkiye gibi gelişmekte olan bir ülke için lüks tüketim sayar.

Lüks Tüketimin Aynası ve Yaygınlaştırıcısı Olarak Medya

Avcıoğlu, Türkiye'deki toplumsal kesimlerin “gösterişçi tüketim” alışkanlıklarını analiz edebilmek için basından yararlanır. Basındaki haber ve yorumlar, işadamlarının ve diğer zengin kesimlerin ulusal gelirden aldıkları payın çoğunu, verimsiz yatırımlara ve yurt içinde ve dışındaki lüks tüketime harcadıklarını göstermektedir:

Türkiye'de, hayatının büyük kısmını yurt dışında geçiren, ikematgahı Avrupa şehirleri olan birçok işadamı türemiştir. Ayrıca, gazetelerin sosyete sütunlarına bir göz atmak dahi, yüksek gelirli ailelerin Türk Parasını Koruma Mevzuatı'nı hiçe sayarak yılın 3-5 ayını yurt dışında, Avrupa burjuvazisi ile yarışır bir tempoda geçirdiklerini ve Paris modaevlerinin en son “kreasyon”larıyla Türkiye'ye döndüklerini göstermeye yeterlidir. İsviçre emlak firmaları, Türk gazetelerine villa satış ilanları vermeye başlamışlardır. Bu ilanlar, Türk zenginlerinin dış ülkelerdeki villa taleplerinin önemli bir düzeye ulaştığını belirtisidir (1995b:991).

Böylece Avcıoğlu, medyanın magazin sütunlarını, yüksek sınıfların lüks yaşantılarını yansıtacak bir “ayna” gibi kullanır. Ama Avcıoğlu'nun açıklamalarından, Türkiye'de medyanın işlevinin, sadece var olanı “yansıtmak” olmadığı anlaşılır. Medyanın bizatihi kendisi, aynı zamanda gösterişçi tüketimin sembollerinden biridir. Avcıoğlu'nun deyimiyle, Türkiye'nin burjuvazisi Batı'nın burjuvazisi ile tüketim yarışına girmiştir. Pahalı eşyalara ve köşklere, villalara ve apartmanlara büyük kaynak ayrılmaktadır. “Yüzme havuzlu, sinema salonlu, Avrupa döşemeli milyonluk 50 bin villa, sıfır verimli 50 milyar lira yatırım

demektir.” (1995b:994). Aynı şekilde televizyon alıcılarına yönelik talep sürekli artmaktadır (1995b:834).

Türkiye gibi gelişmekte olan bir ülkede sinema salonlu evlere veya televizyon alıcılarına yönelik talep, toplumsal bir ihtiyaçtan mı kaynaklanmaktadır; yoksa bunlar belirli kesimlerin statü sembolü müdürler? Avcıoğlu'nun yanıtı ikincisidir. Televizyon acılıları ve sinema salonlu evlere yönelik harcama biçimi, yüksek gelir gruplarının “statüleri gereği” yaptıkları israfli harcama olarak nitelenebilir (1995b:994). Ama medya, sadece yüksek gelir gruplarının statülerinin sembolleri olarak işlevselleştirilmez; Avcıoğlu'na göre medya, aynı zamanda, o gösterişin temsiline ve yayılmasına etki eder: “Gazetelerin sosyete sütunlarını dolduran yüzbinlik partiler, milyonluk nişan ve düğünler, pahalı dünya gezileri, Dior elbiseler, yüksek gelir gruplarının israf” görüntüleri arasında yer alır (1995b:994-5).

Avcıoğlu, eserinin birkaç yerinde televizyon alıcılarını Türkiye gibi bir ülke için lüks tüketim malı olarak görür, bu nedenle televizyona yönelik talebin artmasını olumlu değerlendirmeyi, sınırlandırılmasını ima eder (1995b:834). Türkiye’de hazırlanan bir *Kalkınma Planı*’nda “lüks” ve “israf” yönelimli harcamalardan yakınılmış; ancak konu “televizyon”, “otomobil” gibi lüks tüketim ürünlerine geldiğinde bu araçların Türkiye’ye girişlerine izin verilmiştir. Avcıoğlu'na göre, bu çelişki değerlendirildiğinde, plandaki şikayetler “boş”tur (1995b:996).

Avcıoğlu'nun televizyon alıcılarının Türkiye’ye girişine karşı olması, bu aracın sadece bir statü sembolü gibi kullanılmak istenilmesinden değildir. Televizyon, aynı zamanda gazetelerin sosyete sütunlarını süsleyen gösterişçi tüketim alışkanlarının toplum katmanları arasına nüfuz etmesine, yay-

gınlaşmasına katkı sağlayacaktır. Böylece televizyon, verimsiz, üretimsiz bir üst sınıfın yaşamını toplumun her kesimine ulaştırarak bir araç konumuna gelecektir. Nitekim televizyon alıcılarının Türkiye'ye girişinden sonra "yüksek gelir gruplarının Batılı zenginleri taklit eden yaşantısı orta gelir gruplarına doğru" yayılmaya başlamıştır (1995b:997). Kamu ve özel kesimdeki ücretli çalışanlar, orta ve ortanın üstündeki serbest meslek sahipleri, Anadolu'da küçük sanat ve ticaretle uğraşanlar, orta çiftçiler, pahalı otomobillere ve dayanıklı lüks tüketim mallarına karşı artan bir talep gösterebilmektedirler. Bu gelişmede iletişim araçlarının rolü vardır. Avcıoğlu, Kalkınma Planı raporundan konuyla ilgili şu alıntıyı yapar:

Şehirlerde, sayı ve çeşit bakımından çoğalan ve hızı artan modern haberleşme araçlarıyla dış alemle sıklaşan ve yakınlaşan ilişkilerin sonucu yeni tüketim kalıpları benimsenmekte ve buna bağlı olarak refah kavramı ve seviyesi için erişilen kişinin çok üstünde bir istek doğmaktadır. Türk toplumu, gün geçtikçe daha çok ve daha yukarı nitelikteki unsurları kendisinin tabii ihtiyacı olarak görmektedir. (1995b:997).

Ancak Avcıoğlu, sinema gibi bir medyanın Türkiye gibi gelişmekte olan bir ülkenin kalkınması açısından olumlu rol üstlenebileceğini eserinin ikinci cildinde vurgular. Avcıoğlu'nun çizdiği kalkınma tablosuna göre, köylerde küçük işletme yapısıyla kalkınmaya gitmek zordur. Ufak işletme "bireyci, dar ve tutucu bir psikolojik yapıya sahiptir. Din sömürücülüğüne ve her türlü gerici eğilimlere açıktır." Bu nedenle küçük işletme yapısı yerine, modern atılımları gerçekleştirecek büyük işletme yapısına gitmek gerekir. Büyük işletme, Avcıoğlu'nun deyimiyile "köylünün zihni yapısını modernleştirmek" açısından gereklidir. Bu modernleştirme çabasında sinemanın, elektriğin, ma-

ğazanın katkısı olacaktır (1995b:112). Dolayısıyla Avcioğlu, medyanın belirli koşullarda da olsa kalkınma çabalarına yardımcı olabileceği ihtimalini göz ardı etmez. “Telekomünikasyon endüstrisi” sektörünü, belirli sektörlerin önünde görür. *Günaydın*’da 10 Aralık 1974’te yayımlanan Ertuğrul Soysal’ın şu yorumunu aynen alıntılar: “[A]zınlığın kişisel lüks giyim, süs ve tuvalet malzemesi ve mobilyalar, çeşitli tip ve markada otomobiller, acaba tarım gübresi, traktör ve motorü, çelik üretimi, telekomünikasyon gibi endüstrilerin önünde mi gelmektedir.[?]” (1995b:835).

Büyük Şirketlerin Halkla İlişkiler ve Reklâmcılık Faaliyetleri

Avcioğlu’nun eserinden dört yıl sonra basılan Herbert Schiller’in *Zihin Yönlendirenler* başlıklı yapıtında belirttiği ayrımdan gidilecek olunursa, halkla ilişkiler ile reklâmcılık birbirinden farklıdır. Halkla ilişkilerde amaç, şirketin bizzat kendisini satmasıyken; reklâmcılıkta amaç, şirketin “ürünlerini” satmasıdır. Schiller, aynı eserinde bu iki faaliyete yönelik ağır eleştiriler getirir, her ikisinin de amacını şu cümleyle özetler: “[İ]çinde bulunduğu toplum için faydalı, kârlı, verimli” olduklarına “insanları inandırmaktır.” (Schiller, 2005:205).

Avcioğlu, Schiller’in asıl olarak Amerika bağlamında eleştirdiği bu iki faaliyeti Türkiye koşullarında eleştirir; bunları, aşağıda görüleceği gibi, Türkiye için verimsiz ve irrasyonel etkinlikler olarak görür. Ancak, vurgulamak gerekir ki, Avcioğlu çalışmasında reklâmcılık üzerinde özellikle durmasına ve bu sözcüğü analizinde kullanmasına karşın, halkla ilişkileri ayrıntılı ele almadığı gibi, bu sözcüğü de kullanmaz. Buna rağmen, halkla ilişkiler faaliyetleri içerisine giren bazı olguları,

reklâmcılıktan ayırır ve bunları verimsizlik ve lüks tüketim bağlamında eleştirir. Örneğin Avcıoğlu'na göre Türkiye'de bugün devlet ve Amerikan desteği ve yöntemleri sayesinde oluşan ve büyük kazançlar elde eden “sanayici” etiketli bir kapitalist sınıf, kendisini ve görüşlerini yaymak için seminerler ve konferanslar gibi etkinlikler düzenlemektedir. Bu sınıf, burslar veren bazı kuruluşlarla da ortaklaşa çalışmalara girişmektedir (1995b:821).

Avcıoğlu, kitabının ikinci cildinde dünyada ve asıl olarak da Türkiye'deki özel şirketlerin reklâmcılık faaliyetlerini ele alır. Buna göre yirminci yüzyılda reklâmcılık, reklâm firmalarının, içlerinde psikolog, sosyolog, psikiyatrist gibi bilim insanlarını tüketicilerin “bilinçaltını etkileme[k]” üzere çalıştırdıkları bir sektör olmuştur (1995b:980). Oscar Lange'in “Economie Politique” başlıklı eserinden naklettiğine göre, Şikago'da bir reklâm ajansı belli gıda maddelerinin satın alınmasını sağlayacak en etkili ikna yöntemini bulmak umuduyla, ev kadınlarının “adet devresini” ve bunun psikolojik sonuçlarını bile incelemiştir (1995b:960). Avcıoğlu'na göre, bu şekilde bir etkileme faaliyeti içerisinde çalıştırılan bilim insanlarının ve “ihtiyaçların üstünde bir satıcılar ordusunun verimli sayılmasına” olanak yoktur (1995b:960). Oysa “en iyi beyinler, [bu gibi] verimli olmayan alanlarda harcanmaktadır.” (1995b:930-931). “Verimli olmayan bu tip insan gücü, toplumun ekonomik fazlasının bir kısmını yutmakta, fakat gerekli (essential) üretime doğrudan doğruya bir katkıda bulunmamaktadırlar.” (1995b:931). Bilim insanları, aydınlar ve sanatçılar bu gibi üretken olmayan faaliyetlerle uğraşmak/uğraştırılmak yerine üretimin artması ve toplumun gelişmesi için çalışmalı/çalıştırılmalıdırlar (1995b:981-2).

Avcıoğlu, Türkiye’deki reklâmcılık alanlarındaki gelişmelerin son yıllarda Batı’daki gelişmelere benzer bir yörüngeye girdiğini tespit eder. Gerek reklâmcılık alanında faaliyet gösteren firma sayıları, gerekse kitle iletişim araçlarına verilen reklâmlar artmıştır. 1962 yılına kadar sınırlı sayıda firma “milyonun üstünde” basın reklâm kampanyası düzenlerken, günümüzde sayısı yüzü geçen firma büyük boyutlu ve maliyetli reklâm faaliyetine girmekte, bu yolda basını denetim altına almaya gayret etmektedir (1995b:821). Avcıoğlu’nun deyiimiyle, örneğin, çok az personel çalıştıran ve bir otobüsü 400-500 bin liraya satan “montaj sanayii”, gazeteleri ve radyoları milyonlarca lira-lık reklâmla doldurmaktadır (1995b:827). Çünkü sanayiciler reklâm faaliyetlerini, gelecekteki kârlarını azamiye çıkarmalarının ön şartı gibi görmeye başlamışlardır. Reklâmın maliyete yansyacağı bilinmesine rağmen, gelecekteki kârlarını düşünen sanayiciler, bugünün satış sıkıntısını çok fazla göz önüne almamaktadırlar (1995b:871). Sanayiciler, fiyat rekabeti yerine bol reklâma başvurumaktadırlar (1995b:872).

Sadece sanayiciler değil bankalar da aynı yola gitmektedir. OECD’nin 1967 yılı Raporu’nda Türkiye’de bankalar arasındaki rekabetin yeni şubeler açmak ve bol reklâm yapmakla sürdürüldüğü yazılıdır (Avcıoğlu, 1995b:872).

Avcıoğlu’na göre reklâmcılık, ekonomik açıdan verimsiz bir faaliyettir. Buna karşın reklâmcılık faaliyetleri sürekli artmaktadır. 1970 başlarında 150’den fazla firma, reklâmcılık sektöründe çalışmaktaydı. Bu alanda, Basın İlân Kurumu kanalıyla yürütölen devlet girişimleri dışında, özel reklâm hizmeti yapan büyük kuruluşlar ortaya çıkmıştır. İlâncılık Reklâm Şirketi’nin 1969’daki cirosu 28 milyon, Yeni Ajans’ın 22 milyon, Reklâmcılık ve Manajans’ın ise 14’er milyon liradır. 1968 yı-

ında özel reklâm gelirleri 245 milyon liradır. *Hürriyet*'in özel reklâmları 1968 yılında 40 milyon lira iken, 1969'da 55 milyon liraya çıkmıştır. Vita ve Sana üreticisi Unilever, tek başına 10 milyon liranın üstünde reklâm harcaması yapmıştır (1995b:873).

Avcıoğlu, reklâmcılığın üretken olmayan bir hizmet sektörü olması dolayısıyla yaygınlaşmasına eleştiriler getirir. Reklâmcılık ve yüksek sınıfların eğlencelerini lüks tüketim olarak niteler. Yazara göre bu tür verimsiz alanlar milli geliri görünüşte artırır; ancak gece kulüplerinde, lüks eğlence yerlerinde yüksek sınıfların yaptıkları harcamalar ve reklâmcılara ödenen yüksek ücretler gerçekte milli geliri azaltır (1005b:964).

Sonuçta, Avcıoğlu'na göre reklâmcılık ve eğlence sektörleri Türkiye'nin kalkınmasına engeldir. Avcıoğlu, birçok iktisatçının Türkiye'nin kalkınamamasını sermaye yetersizliğine bağladığını, oysa günümüzde koşulların artık değiştiğini Türkiye'de yeterli sermaye birikimi olduğunu, asıl nedenin mevcut fazlanın verimli yatırımlara gitmemesinden kaynaklandığını yazar (1995b:972-973). Türkiye gibi az gelişmiş ülkelerde maddi birikim, verimli yatırımlar yerine “aşırı lüks” yaşantının sembollerine harcanır. Lüks tüketimle sefalet yan yana bulunur (1995:976). Bu ülkeler kalkınmak istiyorlarsa, mutlaka lüks tüketime akan gideri verimli alanlara kanalize etmenin yöntemlerini bulmalıdırlar. Avcıoğlu, lüks tüketime ve verimsiz alanlara akan birikimleri verimli alanlara aktarmanın yöntemini şöyle açıklar: “Memleketin siyasi-ekonomik sistemine göre, oranları ve rolleri değişmek üzere, ikna ve teşvik ve nihayet zorlama yolları ile varlıklı zümreler, gelirlerinin önemli bir kısmını yatırımlara yöneltmeye itilebilirler.” (1995b:977).

Sonuç

Avcioğlu'nun Türkiye'nin geri kalmışlığının nedenlerine ve cözümüne dair ortaya koyduğu görüşler, büyük oranda iletişimin inceleme alanına girmektedir. Ulaşım yollarından aracı unsurlara, reklâmıcılık gibi irrasyonel faaliyetlere kadar, Avcioğlu'nun vurguladığı hususlar, Türkiye'nin geri kalmışlığında iletişimin yerini anlamaya katkı yapar.

Avcioğlu'nun ulaşım sisteminin maddi sonuçlara yol açtığına ilişkin açıklamalarını, dışsal ve içsel boyut açısından ayırmak gereklidir. Dışsal bağlamda ele alındığında Avcioğlu, ulaşım sisteminde Batı lehine olan dönüşümün Osmanlı'nın çöküşünün niteliksel belirleyicisi olduğuna inanır. Ancak, ulaşım sisteminin dönüşümü kendiliğinden olmaz, ihtiyaçlar ve somut maddi koşullar böyle bir değişime neden olur. Batı açısından ulaşım yollarının değişimini zorunlu kılan ihtiyaç, açık denizlere açılmaya uygun coğrafî konuma sahip olmanın da getirdiği avantajla, Batı'nın ticaret yollarına sahip olan Doğu'ya bağımlı olmaktan kurtulmak istemesidir. Batı, Doğu'daki ticaret yollarının egemenliğini, yeni ticaret yolları arayışıyla kırmak istemiştir. Böyle bir arayış, ulaşım yollarının dönüşümü biçiminde meyvesini vermiş, açık denizler sayesinde ticaret yolları Batı lehine değişmiştir. Batı lehine başlayan ticaret ve onun sonucunda oluşan birikim ise, Osmanlı'nın çöküşünün niteliksel anlamda belirleyicisi olurken, Batı'nın da niteliksel anlamda gelişmesinin "asıl itici kuvveti" olmuştur.

Tarihsel bağlamda dışsal açıdan ulaşım sistemine böyle hayatî bir rol veren Avcioğlu, köylerde yapılan çeşitli monografilerden yola çıkarak günümüze geldiğinde ise, aynı merkezi rolü iç ulaşım yollarına ilişkin vermez. Doğu Anadolu'ya ilişkin

açıklamalarında bile ulaşım –ve haberleşme- sisteminin gelişmemişliğinin bu bölgedeki prekapitalist ilişkilerin halen yaşanıyor olmasında bir “payı” olduğunu belirtir, tüm nedeni ulaşım ve haberleşme sistemine bağlamaz. Ulaşım ve haberleşme sistemi, bu bölgenin geri kalmışlığının görüngüsüdür ve kısmen nedenidir. Doğu Anadolu dışındaki köy monografilerinden yararlandığı açıklamalarında da Avcıoğlu, köylerdeki ulaşım ve haberleşme sisteminin sınırlılığının köylerin gelişiminde niteliksel değil, sadece gelişimin hızı bakımından etki yaptığını belirtir.

Avcıoğlu'nun Türkiye'nin geri kalması ve kalkınamamasındaki sorunu dışsal ve içsel boyutta gördüğü anlaşılır. Ancak asıl başlatıcı güç dışsal olmuştur, içsel boyut bunun tarihsel süreç içindeki yansımalarıdır. Dışsal nedenler yukarıda belirtildiği gibi ulaşım yollarının değişmesiyle başlayan, sömürgecilikle süren ve sanayi devrimiyle pekişen, Batı lehine birikim ve aynı nedenle Doğu'nun çöküşü biçiminde özetlenebilir. İçsel nedenler ikiye ayrılabilir. İlki, devlet-toplum arasındaki iletişimi engelleyen ve toplum üzerinde nüfuz sahibi olan aracı veya bu makalede Shannon ve Weaver'in matematiksel iletişim modelinden esinlenerek “gürültü unsurları” adını verdiği toplum kesimleridir. Avcıoğlu, bazen bunlara, “tutucular koalisyonu” der. Gelişme için bu aracı güçlerin mutlaka kaldırılmaları gerektiğinin altını çizer. Avcıoğlu'na göre, araçları ortadan kaldırmada, gerek “ulaşımın” (fiziksel iletişimin) gerekse “haberleşmenin” (kitle iletişimi, sözlü ve yazılı iletişim gibi iletişim türleri) belirli oranda etkisi olabilir. Örneğin, Tanzimat sonrası merkezileşme sürecinde telgraf ve demiryolu, aracı güçlerin toplum üzerindeki nüfuzlarının azalmasında etkili olmuş teknolojilerdir. Cumhuriyet döneminde Türk köylerinde yapılan sos-

yolojik araştırmaların kanıtladığı üzere, köylerin ulaşım yolları aracılığıyla dışarıya bağlanması buralardaki yerel güçlerin köylüler üzerindeki nüfuzlarını azaltmaktadır. Diğer yandan Türkiye'nin doğusundaki araçlar, sahipleri oldukları köy odaları gibi iletişim mekânları aracılığıyla köylüler üzerindeki iletişimsel denetimi büyük oranda sağlarken, aynı denetimi kahvehane gibi ticari ve görece özerk mekânlarda temin edememektedirler. Kahvehaneler, ağaların ve beylerin bu denetimlerini kırmada etkin işlevler görmektedirler. Kudret Emiroğlu'nun da belirttiği gibi (2000:193) Avcioğlu, “Kahvehanenin varlığını toplumsal gelişmişliğin ölçütü olarak kullanan, köy, ağalık, aşiret bağlamında değerlendiren” birkaç yazardan birisidir.¹⁰

Türkiye'nin geri kalmasındaki ve gelişmemesindeki ikinci içsel neden, bu “tutucular koalisyonunun” bir parçası olarak da nitelendirilebilecek olan yüksek gelirlili ve lüks tüketime meraklı sınıfların verimsiz ve rasyonel olmayan harcamalarıdır. Belirtilen bu noktada Avcioğlu ile Ülgener'in aynı çizgiyi paylaştığı görülür. Ülgener de, tıpkı Avcioğlu gibi, Batı ile Doğu arasındaki asıl ayrımı, üretici enerjiyi rasyonel bir şekilde değerlendiren Batı'ya karşılık, aynı enerjiyi verimsiz, savruk bir şekilde ve gösteriş amaçlı harcayan Doğu olarak koyar. Avcioğlu, bu bağlamda reklâmıcılık ve halkla ilişkiler gibi faaliyetleri Türkiye için irrasyonel görür. Batı'da kapitalizmin varlığını sürdürmesinin neredeyse rasyonel bir koşulu haline gelmiş olan reklâmıcılık ve halkla ilişkiler, böylece, Avcioğlu'nun algılamasında

¹⁰ Kahvehane-köy odası ayrımı ve köylerdeki iletişim mekânlarının toplumsal gelişmişlikle ilintilerini göstermek açısından kapsamlı bir çalışma için bkz. Öztürk, 2006.

Türkiye için verimsiz, tüketimi teşvik eden, gelişme ve kalkınmayı engelleyen irrasyonel faaliyetler olarak yerlerini alır.

Avcıoğlu, Türkiye'nin kalkınması için siyasiler tarafından medyanın verimli ve yararlı kullanılması faaliyetlerine birincil rol vermez, çünkü "ilericiler koalisyonu" adını verdiği devrimci yapılanmanın toplumun geri kalmış nesnel koşullarını değiştirmedikçe, toplumu eğitime ve bilgilendirme etkinliklerinin çok etkin olacağına inanmaz. İkisinin buluşması gerekmektedir. Öncelik sıralamasına bakıldığında televizyon gibi pahalı bir teknolojinin girmesi yerine, daha üretken yatırımlara yer verilmelidir. Buna karşın, geri kalmış yerlerde kurulacak modern işletmelerde, sinema ve basın gibi kitle iletişim araçları eğitim, öğretim ve kalkınma projelerine yardımcı olmak amacıyla kullanılabilir. Bu araçlar, bir statü sembolü olarak veya gösterişçi tüketimi yaygınlaştırmak amacıyla değil, ülkenin özgün ihtiyaçlarına ve kalkınmasına hizmet etmek amacıyla kullanılmalıdırlar.

KAYNAKÇA

- Abadan, Nermin (1960). "*Kütle Haberleşme Vasıtaları*", SBFD, 15 (1), ss. 132-156.
- Alemdar, Korkmaz (1982). "Tarih ve İletişim", *İletişim*, S.2, ss. 1-9.
- Alpay, Şahin (1969). "Türkiye'nin Düzeni Üzerine", *Aydınlık*, S. 12, Ekim 1969, ss. 448-477.
- Avcıoğlu, Doğan (1995a). *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, C.1, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- Avcıoğlu, Doğan (1995b). *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, C.2, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- Berkes, Niyazi (1977). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay., İstanbul.

- Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- Boran, Behice (1942). “Köyde Sosyal Tabakalanma”, *Yurt ve Dünya*, Mayıs 1942, C. 3, S. 17, ss. 123-128.
- Briggs, Asa ve Burke, Peter (2004). *Medyanın Toplumsal Tarihi*, Çev. İbrahim Şenel, İzdüşüm, İstanbul.
- Cem, İsmail (1977). *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*, Cem, İstanbul.
- Cengiz, Ertan (1969). “Teorisiz Bir Devrimci”, *Emek*, S. 8, 11 Ağustos, ss. 8-11.
- Emiroğlu, Kudret (2000). Trabzon’da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset”, *Kebikeç*, S. 10, ss. 187-222.
- Erdoğan, İrfan ve Alemdar, Korkmaz (2002). *Öteki Kuram*, Erk, Ankara.
- Kıray, Mübeccel (1982). "Sosyo-Ekonomik Hayatın Değişen Düzeni: Kendiliğinden: Dört Köyün Monografik Karşılaştırılması“ [Sosyo-Ekonomik Hayatının Kendiliğinden Değişen Düzeni: Dört Köyün Monografik Karşılaştırılması, S.Ö.], *Toplumbilim Yazıları* içinde, G.Ü.İ.İ.B.F. Yay., Ankara, ss. 133-157.
- Küçükömer, İdris (1994). *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam Yay., İstanbul.
- Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, Ankara.
- Mardin, Şerif (1994). “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre ilişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* içinde, (Edt.) Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 4. Baskı, İletişim, İstanbul.
- Mcquail, Denis ve Windahl, Sven (2005). *İletişim Modelleri*, Çev. Konca Yumlu, 2. Baskı, İmge, Ankara.
- Migdal, Joel S. (2001). *State in Society: Studying New States and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Oskay, Ünsal (1969). *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, SBF, Ankara.
- Otyam, Fikret (1983). "Doğan Avcıoğlu ile Bir Konuşma", *Cumhuriyet*, 5 Kasım.
- Özdemir, Hikmet (t.y.). *Doğan Avcıoğlu: Bir Jön Türk'ün Ardından...*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Öztürk, Serdar (2006). *Cumhuriyet Türkiyesinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945)*, Kırmızı, İstanbul.
- Schiller, Herbert (2005). *Zihin Yönlendirenler*, 2.Baskı, Pınar, İstanbul.
- Sirmen, Ali (1983). "Bir Yurtsever", *Cumhuriyet* 8 Kasım.
- Thornburg, Max Veston (1950). *Türkiye'nin Bugünkü Ekonomik Durumunun Tenkidi*, Ankara.
- Türkdoğan, Orhan (1970). *Sosyo-Ekonomik Sistem Tartışmaları*, Atatürk Üniversitesi İşletme Fak. Araştırma Enstitüsü Yayını, Erzurum.
- Ülgener, Sabri F. (2006). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der'in Yayınları, İstanbul.

TANPINAR'IN OYUN DÜNYALARI: SİNEMA-ENSTİTÜ-KIRAATHANE*

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Yeni İstanbul'da* 1954'te tefrika edilen (Tanpınar, 2000b:330) ve ilk baskısı 1962'de yapılan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanı (2000a) değişik yazılara konu olmuştur. Bunların tümü, eserin, geleneksellik-modernlik zıtlığındaki bir süreçten geçen Türk toplumunun davranışlarını, konuşmalarını, saçmalıklarını, hicvetme ve eleştirme üzerine kurulu olduğu konusunda birleşir (Moran, 1978:44-54; Ayvazoğlu, 1985:29-33; Kutlu, 1983:1-7).

Romandaki bu hiciv ve eleştiri, roman kahramanı Hayri İrdal'ın gözlemleri ve anlatısı çerçevesinden Abdülhamit döneminden başlayarak Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar uzanan toplumsal ilişkileri konu almaktadır. Berna Moran'a göre romanın birinci bölümü Hayri İrdal'ın çocukluğunu geçirdiği Tanzimat öncesini anlatmaktadır. Bu bölümde İmparatorluğun bozulan iktisadi düzenine koşut olarak, İrdal'ın ailesinin ve aile dostlarının mali durumlarının giderek kötüleşmesi ve bu nedenle onların “büyü, tılsım, simya” gibi akıl ve bilim dışı yöntemlere başvurarak, sorunları çözmeleri işlenir (Moran, 1978:46). İkinci bölüm Tanzimat sonrası, üçüncü ve dördüncü bölümler ise Cumhuriyet dönemini anlatmaktadır. Bu bölümlerde İrdal'ın I. Dünya Savaşı'ndan dönüşü, evlenmesi, mali açıdan yaşadığı zorluklar, Doktor Ramiz ve Halit Ayarçı ile tanışması, hayatının bu tanışma sonrası dönüşümü konu edilir. Halit Ayarçı'nın

* *Toplum ve Bilim*, S. 106, s. 155-173.

kurmak istediği Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün (bundan sonra SAE diye anılacaktır) İrdal'a görev vermesi üzerine onun mali ve aile sorunları bir ölçüde düzelir. Ciddilik, hiciv, oyun üçgeninde SAE'deki iç ilişkiler romana damgasını vurur. Sonunda Amerikalıların SAE ile ilgili siyasal iktidara verdikleri olumsuz rapor üzerine Enstitü kapatılır. Halit Ayarcı bir trafik kazasında ölür ve roman biter.

Ana konusu bu olmakla birlikte 2000 yılındaki yedinci baskısı 362 sayfa olan romanda, içerisinde doğu-batı karşıtlığı, batıya yönelmek isteyenlerle oraya girip girmeme konusunda tereddüt yaşayanların durmuş zamanları ve o zamanları ayarlamak isteyen Halit Ayarcı ve onun gibi diğer “Nizamcı”ların yürüttükleri mücadeleleri oldukça derinlikli işlenir.

Romanın tartışma yaratan bir başka özelliği eserde anlatılan dünyanın özellikleri ve anlatılış biçimidir. Romanda anlatılan dünya hakkında kimi yorumcular “saçma”, “yalan”, “uydurma”, “kaçış” gibi sıfatlar kullanırlar. Hatta Moran, “Romanın tümüne egemen bir duygudan söz etmek gerekirse. buna “abes”in duygusu diyebiliriz” der (Moran, 1978:48). Aynı ibareyi Beşir Ayvazoğlu da kullanır ve romanın örgüsünü “abesler zinciri” olarak niteler (Ayvazoğlu, 1985:30). Mustafa Kutlu abes sözcüğünden ziyade saçma sözcüğünü tercih ettiği yazısının başlığını “Tanpınar'ın Yalan Dünyası” koyar (Kutlu, 1983:1). Bu nitelermeler boşuna değildir. Tanpınar'ın kendisi de İrdal'ın ağızından SAE etrafında kurulan ilişkiler ağı hakkında sık sık benzer sıfatlar kullanır.

Ama romanda anlatılan dünya üzerine yorum yapanların kaçırdığı bir kavram daha vardır: Oyun. Oyun, aşağıda ayrıntılı

inceleneceği üzere romanda betimlenen ilişkiler ağını betimlemek üzere zaman zaman kullanılan bir sözcük olmuştur.

Gerçekte daha yakından bakıldığında “oyun”, saçma, yalan, uydurma gibi diğer tüm nitelikleri içinde barındıran bir anlama sahiptir. Oyunun toplumsal işlevlerini Batı merkezli bir bakış açısının dışında, değişik uygarlıklardan kanıtlar getirerek işleyen Hollandalı tarihçi Johan Huizinga’ya göre oyun “akla dayandırılmaz”, “irrasyoneldir” (Huizinga, 2006:20), gündelik ve asıl hayattan bir kaçıdır. Oyun, Huizinga’nın deyimiyle, “bu hayattan kaçarak, kendine özgü eğilimleri olan geçici bir faaliyet alanına girme bahanesi sunar.” (Huizinga, 2006:25). Ama bu dünyaya kaçış genellikle zevk için yapılır. Kişiler oyun oynadıklarının bilincindedir. Oyun kurallar içinde oynanır, kuralları ihlâl eden ihraca kadar varan cezalara uğrar.

Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde sinema, SAE ve kiraathane üçlemesi etrafından bir oyun dünyası kurgulamıştır. Bu mekânlar, makalede görüleceği gibi hem oyunların icra edildiği alanlardır, hem de bizatihi oyun üretimi faaliyetine etki etmektedirler. Dolayısıyla mekân, oyunda önemli bir unsurdur; çünkü Huizinga’nın da belirttiği gibi, her oyun önceden belirlenmiş bir mekânsal sınır içinde gerçekleşir. Bu mekân bir “arena, oyun masası, sihirli çember, tapınak, sahne, perde, mahkeme” olabilir, bunların tümü biçim ve işlev açısından oyun alanlarıdır. Bu alanlar, Huizinga’nın sözcükleriyle, “bildik dünyanın ortasında, belirli bir eylemin gerçekleştirilmesi amacıyla tasarlanmış geçici dünyalardır.” (Huizinga, 2006:27-28). Böylece bu makale, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde anlatılan dünyanın nasıl bir oyunsal karaktere sahip olduğunu bir tür kaçışın sığınağı haline gelen sinema, SAE ve kiraathane gibi üç mekân temel alarak incelemektedir. Makalede, bu mekânlarda üretilen

ilişkilerin oyunsal özelliği romandan getirilen kanıtlarla vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Tanpınar, Tanzimat modernleşmesinin emek ve zamanı değerlendirmenin önemini altını çizen öncüller Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi'nin (Ülgener, 2006:71) Cumhuriyet kuşağının bir başka temsilcisidir. "Üretim", "iş" gibi kavramlar onun başka yazılarında önemli yer tutar. Ona göre bütün sorunların, ümitsizliklerin çoğu üretim azlığından kaynaklanmaktadır. Tam bir ekonomik kalkınma, ancak konusunu iyi kavrayan bir bilgi ile yapılan çok büyük bir üretim hamlesi ile mümkündür. Kendi uygarlığımızı, hayat biçimlerimizi yaratmak için kendi gerçekliğimizle uyuşan bir üretim programına ihtiyaç vardır (Moran, 1978:54). 1950'de kendisiyle yapılan bir görüşmede, Türk toplumunun en önemli sorununun az üretimden, az insan çalıştırmaktan ve çalışanların da gereği gibi ve gerekli araçlarla çalışmamalarından ileri geldiğini savunur. Hakiki üretim, ona göre, ancak insan emeğiyle, insanların işbirliğinden doğabilir (Tanpınar, 2006b:293). O zaman Tanpınar'ın *SAE*'de insan ilişkilerinin üretildiği mekânlar etrafından kurguladığı oyun/irrasyonel dünyasıyla, gerçek yaşamında her fırsatta önemle vurguladığı, üretimin ve rasyonelitenin hakim olduğu dünya arasında bir gerilimin olduğu açıktır. *SAE*'ye niteliğini veren de bu gerilimdir. Makalelerinde ve kendisiyle yapılan söyleşilerde bu gerilimin üretim ve rasyonellik kutbunda bir konum benimseyen Tanpınar, romanda kurguladığı oyun dünyasıyla (irrasyonel dünyayla), deyim yerindeyse, bir tür oyun oynamaktadır. Tanpınar, bunu, irrasyonel/oyunsal dünyanın dışından bir bakışla (rasyonel bir bakışla) yapmaktadır. Rasyonel dünya, irrasyo-

nel dünyayı kurmakta, onu hicivleştirmektedir.¹ Bu makale, Tanpınar'ın benimsemediği ve hicvettiği oyun dünyasını, romanın esasına damgasına vuran üç mekân –sinema, SAE, kıraathane- etrafından ve yer yer Batı literatüründeki kavramlardan da yararlanarak ortaya çıkarmayı amaç edinmektedir.

Sinemanın Yarattığı Oyun Dünyası

Sinemanın Osmanlı'ya ilk girişi sırasında ve ilk dönemlerinde toplum katında nasıl anlamlar içerdiği, toplum üzerinde nasıl etkiler yarattığı eksik bırakılmıştır. Tanpınar'ın romanı bu açıdan ilginç veriler sunar. Romanda, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı toplum kesimlerinin gerçek yaşamdan fantaz-

¹ Tanpınar (2006b) 1955'te, yani *SAE*'nin tefrika edilmesinden bir yıl sonra, kendisiyle yapılan görüşmede sanatsal bir üretim faaliyetini oyun oynamaya benzetmiş ve kendi konumunu oyunun dışında konumlandırmıştır. Tanpınar, bu noktayı şiir örneğinde açıklar. Şiirde kafiye, vezin ve şekil “oyunun şartları” olarak bulunur. Kendisi bu durumu çocukların oyun oynamasına benzetir: “Hiç oyun oynayan çocukları seyrettiniz mi? Nasıl kaidelere riayet için kıyamet koparırlar. “Kardeşim olmadı...” diye birbirlerini yerler. Aksi taktirde kendilerini veremezler işe de onun için. Çünkü oyun oynadıklarını bilirler. Onun ciddiyetine inanmak, o zahmete katlanmak için gizli mukaveleye riayet ederler. San'at da oyun gibi içtimâi bir mukaveledir.” Ama Tanpınar kendisinin oyunun şartlarından zaman zaman çıktığını kabul eder ve bunun gerekçesini “ben modern adamım da onun için!” diyerek açıklar (316). Böylece Tanpınar, irrasyonel olan oyun dünyasına bir Avrupalı gözüyle, dıştan bakar. Başka bir yerde Doğu'yu niçin sevdiğini açıklarken bu bakışını biraz daha net ortaya koyar: “Bu sevgi bizim için bir nevi evvel yaşanmış hayattan kalma sevgidir. Yani artık Avrupalı olduğum için severim. Yani tefsir ederek severim. Bunda da bir fevkalâdelik yok. Her nesil mazinin tefsirini yapar. Sevmek, daima hususî bir bakış tarzıdır.” (Tanpınar, 2006b:321). Tanpınar bu genel anlayışına uyumlu olarak *SAE*'deki oyun tefsirini irrasyonel dünyanın içinden değil, irrasyonel dünyanın karşı kutbundaki rasyonel dünyadan yapar.

fantazyaya, kurmacaya veya bütün bunları kapsayacak bir üst tanım olarak oyun dünyasına kaçış için sinema salonlarını doldurdıkları anlatılır. Ama bu dünya sinema salonlarıyla sınırlı bir kaçıştan ibaret değildir. Fantazyaya, salonların dışlarına da yansır, gerçek yaşam izlenilen filmler gibi zannedilmeye başlar.

Hayri İrdal'ın eşi Pakize bunun canlı bir örneğidir. Pakize hayata sinema perdesinden bakar: “hayata beyaz perdeden bakıyordu. Binaenaleyh ister istemez onun gözü ile ben de değişecek, sinema olacaktım.” (Tanpınar, 2000a:275). Pakize, bazen kendisini Hollywood'da zannetmektedir (218). O, sinemaya kendisini öylesine kaptırmıştır ki, İrdal ile evlendiği günlerde onu bir akşam önce seyrettiği filmin artistlerinden biri olarak düşünür, sabahları yataktan kalktığında Bağdat Hırsızları filminde giydiği incili terliklerini arar (279). Pakize, gülüşlerini bile sinema yıldızlarına benzetir (325). Sinema onun için hayattaki en büyük zevktir, öyle ki bu yüzden gerçek yaşamla sinemada seyrettiği yaşamı sık sık birbirine karıştırır:

Hayatta sevdiği tek bir şey vardı, o da sinema idi. Pakize sinemanın terbiye değil, tatmin ettiği insandı da. Beyaz perdenin karşısında o kadar kendinden geçer, o kadar her şeyi bırakırdı ki, sonunda yaşadığı hayatla seyrettiği macerayı birbirinden ayıramaz hâle gelirdi.” (Tanpınar, 2000a:149).

Enstitü kurulmadan önce İrdal'ın eşiyle birlikte tek gittiği yer sinemadır. Bu yer, Pakize'nin kendisini fantazyaya dünyasında algılamasına yol açar, Pakize kendisini seyrettiği filmlerin sanatçılarıyla özdeşleştirir. Aynı zamanda eşini de fantazyaya dünyasına göre konumlandırır, onu da seyrettiği filmlerdeki sanatçılardan biri zanneder. Eşini Clark Gable, William Powel ile karıştırır. Bazen eşi için, filmlerde seyrettiği kırmızı sabahlıklarını ve süvari ceketlerini arar, bulamadığında ağlayacak

denli üzüdür. Bir başka sabah İrdal işe giderken filmlerdeki sahnelere uygun olarak eşinin boynuna sarılır ve ona dikkatli olmasını sıkı sıkı tembih eder. Bazı zamanlar komşu kızını Martha Egerth'e benzetir ve pencereden "Martha, kardeşim, nereye gidiyorsun böyle?" diye seslenir (150).

Kısaca Pakize kendisini fantazyaların, kurmacaların süslü olduğu bir oyun dünyasında zannetmekte, filmlerde izlediği sahneleri günlük hayatına yansıtmaktadır. Pakize'nin gerçek yaşamı sinema dünyasının oyunsallaştırılmış bir yansıması gibi algılanması, gerçek yaşamdaki aksaklıkları görmemesine neden olur:

Karım, dediğim gibi sinema ile tatmin oluyor, hayatımızın aksak taraflarına bakmıyordu. Vâkıa Adolf Menjou gibi en aşağı yüz dokuz kat elbisem olduğu için artık düğmelerim dikilmiyordu. Fakat ceketimin dirsek yerlerinin çıktığını da pek fark etmiyordu. Gördüğü filmlerdeki her şey bizimdi, şatolar, elmaslar, bahçeler, asil kibar dostlar... Bu itibarla bu akşamki yemeği mutfakta yememizin veya hiç yememeliğimizin ehemmiyeti yoktu. (150).

Hayri İrdal, Pakize'nin sinema zevkine inceden eleştiri getirirse de, kendisinin de zaman zaman o dünyaya girdiğini itiraf eder. Yapacaklarını, ileriye yönelik planlarını, hatta rüyalarını bile bazen "yerli film sahne"lerine göre kurgular, bu rüyadan Cemal Bey tarafından uyandırılmayı "yıkım" olarak niteler (199). Tıpkı İrdal üzerinde olduğu gibi, sinema, romancı Atiye Hanım'ın kurmaca dünyasına da müdahale eder. Atiye Hanım genç bir kızın yaşamı hakkındaki görüşlerini belirtirken gençliğinde seyrettiği *Kraliçe Kristin* adlı filminden yararlanır:

Atiye Hanım (...) bilmem nedense derhal gençliğinde pek rağbet kazanmış olan *Kraliçe Kristin* adlı bir filmi hatırlıyor-

hatırlıyordu. O zaman fikirleri biraz karışıyordu. Çünkü Atiye Hanımefendi bu filmi çok sevmişti. Kendi sanat hayatında bu film bir dönemeç yeri olmuştu. Çoktan beri tıpkı ona benzer bir *Köse Sultan* yazmak istiyordu (165).

Oyun ve Oyunun Zorunlu Temsili Alanı: Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Her oyun öncelikle “gönüllü bir eylemdir”, emirlerin içerimlendiği oyun, oyun olmaktan çıkar. Bu, olsa olsa bir “oyunun zorunlu temsili” olabilir (Huizinga, 2006:24). Oyun, bir görev olmayan, boş zaman için gerçekleştirilen bir etkinliktir (Huizinga, 2006:25).

SAE bu açıdan incelendiğinde hem oyun, hem de oyunun zorunlu temsilinin mekânıdır. Enstitü ile ilişkili bazıları açısından burası oyunun oynandığı yerdir, örneğin daha aşağıda ayrıntılı inceleneceği üzere Pakize ve Hayri İrdal’ın kızı Zehra için burası fantazy dünyasıdır. Bunun dışında Enstitü’nün çıktılarını takip eden ve bunlarla gerilim ve traji komik yüklü uydurma bir dünya yaratan okuyucular ve diğer başka kesimler için kurumun anlamı da budur. Ama hem Enstitü kurucusu Halit Ayaracı, hem de kurum çalışanlarının çoğu için SAE, içerisinde emrivakinin yer aldığı, gönüllü çalışmadan ziyade iş yapmanın görev addedildiği bir mekândır. Ona göre “her iş, iş değildir. İş evvelâ bir zihniyet ve zaman telâkkisidir.” Enstitü kurulmadan önce ülkede gerçek iş yoktur. Çalışmak ancak belirli bir düzende olur. (Tanpınar, 2000a:133). Enstitü çalışma hayatını organize edecektir.

Bir kurumun çalışma, eğitim gibi idealleri ön plana alması oyunsal ilkeye fazla yer bırakmaz (Huizinga, 2006:243). SAE, en azından görünürde, ayarsız saatleri ayarlayarak kaybolan

zamanları üretici güce, işe dönüştürmek amacıyla kurulmuştur. Ayarcı, romanın bir yerinde kurumun görevini saatleri ayarlamak olarak açıklar (Tanpınar, 2000a:268). Bir başka yerde “iyi ayarlanmış bir saat, bir saniyeyi bile ziyan etmez!” (37) diyerek zamanı ayarlamamanın önemini belirtir. Ayarcı’ya göre zamanı ayarlamamak çalışmada ve üretimde kayba yol açar:

Halbuki biz ne yapıyoruz? Bütün şehir ve memleket ne yapıyor? Ayarı bozuk saatlerimizle yarı vaktimizi kaybediyoruz. Herkes günde saat başına bir saniye kaybetse, saatte on sekiz milyon saniye kaybederiz (...) Çıldırıncı bir kayıp (Tanpınar, 2000a:37).

Dolayısıyla Enstitü’nün görevi bu kaybı önlemek olarak açıklanır. Bu açıdan bakıldığında burasının oyunsal ilkeye asgari derecede yer veren bir kurum olduğu düşünülebilir, ne var ki bu sadece görünüştedir. Roman boyunca Enstitü’nün kurucusu Halit Ayarcı, burasının kendi işlevini kendisinin yaratacak bir kurum olduğu mesajını verir. Asıl önemli olan, Ayarcı’ya göre, Enstitü’nün işlevlerinin olup olmaması değildir, böyle bir kurumun bir realite olarak varlığı esastır. Enstitü gibi bir kurum kurulduğuna göre onun asıl işlevini zamanın kendisi gösterecektir. Dolayısıyla, Ayarcı, kurumu daha başından bir oyunun zorunlu temsiliyetine olanak veren mekân gibi algılar. Kurumun kurucusu kendisi olduğuna göre, asıl oyuncu da doğal olarak O’dur. Ayarcı kurumun hakimi bir pozisyonda diğerlerini oynattığını yadsısa da, bu gerçek onun söylemlerine ve eylemlerine yansır. Gerek İrdal, gerekse kurumda çalışan diğerleri, eylemleri ve söylemleriyle Ayarcı’nın aslında bir tür oyun oynadığının bilincinde olduklarını gösterirler. Enstitü’de üst düzey bir pozisyonda çalışmasına rağmen Hayri İrdal, kurum hakkında şöyle der: “Bana şimdi müessesemiz, memlekette iş hayatını

kurmaktan ziyade bazı işsizlerin kendilerine iş bulmasına yardım etmiş gibi görünüyor.” (Tanpınar, 2000a:134). Sonuçta kurumun ne işe yaradığını sadece Ayarcı bilmekte ve bunu söz oyunları ile etrafa anlatabilmektedir. Böyle olduğu içindir ki, romanın sonuna doğru Enstitü’yü bıraktığında kurumu teftiş etmeye gelen Amerikalı ekibe İrdal, kurumun ne işe yaradığını ikna edici bir şekilde anlatamaz. Amerikalı ekip, 0135 servisini arayarak saatin kaç olduğunu öğrenmek varken böyle bir kuruma niçin gerek duyulduğunu sorar. İrdal, Ayarcı’ya Enstitü’nün ilk kurulduğu andan itibaren aynı soruyu defalarca sorduğunu ve ondan görünürde mantıklı yanıtlar alabildiğini belirtir. Ama sofistçe sözcük oyunları yaparak çevresindekileri etkileyen Ayarcı artık yoktur. İrdal, bu teftiştten üç gün sonra Enstitü’nün kurulması üzerine burasının bir tür oyun kurumu olduğunu çok iyi bilmektedir: “Saatleri Ayarlama Enstitüsü *rolünü yapmıştı.*” (abç., 368-369).

Ayarcı, Enstitü kurulmadan önce Doktor Ramiz ve Hayri İrdal ile lokantada sözcük oyunları ile yüklü olan görüşmesinde, gerçek yaşama nasıl müdahale edileceğinin, onun dönüştürüleceğinin formüllerini de anlatır. Ayarcı için çıplak gözle görünen “hakikat” yoktur. Önemli olan hakikati görmek değil, onu istenilen şekle dönüştürmektir. Şayet İrdal’ın baldızı sesi kötü olmasına rağmen ünlü bir musiki sanatçısı olmak istiyorsa, yapılması gereken kalabalıkların güdülerinden yararlanarak ve baldızına uygun bir musiki bir türü belirleyerek onu istğine kavuşturmasıdır. Gerçek kendi işleyişine bırakılamaz, yeniden yaratılabilir; gerçekte oynanılabilir (217-223).

İrdal’in işsiz olması dönüştürülmesi gereken bir realitedir, çünkü O, saatlerden anladığı konusunda -uydurma da olsa- Ayarcı’yı ikna etmiştir. O halde İrdal, SAE’nin çekirdek büro-

sunda çalışmayı hak etmiştir. Ayarcı, böylece büroda İrdal'a iş verir (224). Ancak İrdal'in ne yapacağı belli değildir. Büroda "iş"ten ziyade "gösteriş" vardır. Burada sanki oyun oynanmaktadır. Ayarcı, sanki oyuncular sahneye çıkacaklarmış gibi kurumda çalışanların kılık kıyafetleriyle özellikle ilgilenmektedir (228).

Enstitüdeki çalışanlar –veya oyuncular- kendilerini bir süre rüyada zannederler. Dedikodu ve kurumla ilgisi olmayan etkinliklerle geçirilen zaman, hademeyi bile şaşkınlığa düşürür ve bir gün Hayri İrdal'a utana sıkıla şöyle der: "Beyim (...) bu işe ben de şaşıyorum. İçime acayip şüpheler girmeye başladı. Acaba öldüm de cennette miyim diye düşünüyorum (230-31).

Hademe, kendisini bir fantazyaya aleminde zanneder, ama üst düzey yöneticiler ve bürokratlar da eylemleri ve söylemleriyle bu dünyaya girerler. Belediye başkanıyla birlikte ofisi ziyaret eden Halit Ayarcı, orada sanki bir tiyatro oyunu sahneye koyarlar. Ofis iki odadan oluştuğu halde, Ayarcı başkana işyerini gezmeyi teklif eder. İrdal, bu durumu mizahi bir üslupta anlatır:

Gezilecek ne vardı? Bizim odadan Halit Bey'in odasına geçilecekti, o kadar. Fakat tecrübeli adamlar başka türlü oluyor. Belediye reisi bulunduğu yerle öteki odanın arasındaki birkaç adımı yarım saatlik bir mesafe yapmasını biliyordu (Tanpınar, 2000a:232).

Enstitü'de kadroların seçimi bile bir tür oyundur. Çalışan herkesin Enstitü'ye alınmak üzere tamdık birisini önerme süreci hakkında İrdal "bir çeşit aile oyunu oynuyorduk" der (247). Ayarcı ve İrdal işe alınacaklara dair isim önerme oyununa girerler. (247-248). İşe alınacaklara ilişkin böyle bir kriter aslında modern bir kurum kurmak isteyen Halit Ayarcı'nın çelişki içinde olduğunu gösterir. Ülgener'in belirttiği gibi geleneksel dünyada bir kişinin çalışma kriteri onun *ne olduğuna* ilişkinken,

modern dünyada onun *ne iş gördüğü, neye yaradığıdır* (Ülgener, 2006:51).

Oysa Enstitü'nün kurucusu olan Halit Ayarcı kurumu rasyonel eylem ve söylemlere uygun olarak örgütlemeye çalışır *görünür*. Kurumun örgütlenmesi ve işleyişi değerlendirildiğinde kurumun en azından irrasyonel olmadığı söylenebilir. Burası Erving Goffman'ın sözünü ettiği total bir kurum² andırmaktadır. Enstitü'de müdürlerin dışında herkes tek tip üniforma giyecektir. Konuşma, nazik, ciddi olmalıdır. Bunun için kurum elemanlarına konuşma kuralları öğretilecektir. Tıpkı zamanın ayarlanması gibi personel de tam takır ayarlanacaktır (25-51). “Ça-lar saat gibi konuşup susacak insanlar” üretilecektir (251).

Norbert Elias'ın Avrupa'da yüzyıllar aldığını belirttiği duyguları denetim altına almayı kapsayan uygarlık süreci (2004) SAE sayesinde kurum elemanlarına çok kısa bir sürede aşıl-maya çalışılmaktadır. Özünde oyunsal özelliğe sahip olan irrasyonel duygular üzerinde oto-kontrol uygulanmaktadır. Kontrol altına alma süreci, gözlemleyerek ve talimatları öğrenerek ger-çekleşir. Hayri İrdal'ın maaşının artırıldığını duyduğunda içinden geçen duygu Ayarcı'nın boynuna sarılmak ve iki elini öp-mektir, ancak sonra kendi deyimiyile “ona yetişmeye, onun gibi hareket etmeye karar” verir. Yani kendisini “yarı yolda” tutar ve

² Erving Goffman'a göre total kurum, duvarları, kilitli odaları, elektrikli telleri ile kurum içindekilerin dışarıyla etkileşimini önleyen bir özellikle karakterize edilebilir. Hapishane, hastane, manastır, çalışma kampı, yatılı okul, kışla, huzurevleri bu kurumlardan bazılarıdır. Total kurumun en önemli özelliği, kurum çatısı altında uyuma, oynama ve çalışma gibi üç etkinliğin tamamen rasyonel bir şekilde ve bir otorite altında gerçekleştirilmesidir. Ayrıntı için bkz. (Goffman, 1961).

sadece en ciddi sesiyle teşekkür eder ve ekler: “fakat bence asıl mesele müessesenin muvaffakiyetidir.” (53)

Bunlar İrdal’ın gerçek duyguları değildir. İrdal, görünürde maske takarak rolünü oynar. İrdal, aslında ciddiyken bile oyun oynamaktadır. Ama bu oyun zevk için değil, maddi açıdan daha iyi bir yaşam sürdürebilmek içindir. İnsanı oyun oynamaya yönelten böyle bir gerekçe ise, Huizinga’nın anlayışında o eylemi gerçek anlamda oyun olmaktan çıkartır, onu bir zorunlu temsil yapar. Gerçek anlamda oyun, bizatihi kendisi için oynanır, “gündelik hayatın mantığının dışında, gereklilik ve yararlılık alanında dışında” yer alır (Huizinga, 2006:202). “Oyun, her tür maddi çıkar ve yarardan arınmış bir eylemdir.” (Huizinga, 2006:31).

Enstitü’ye rasyonel ilişkilerin egemen olması için gayri şahsîlik öne çıkarılmaya çalışılır. “Ayar Enstitüleri Nizamnamesi”, saatlerini kurdurmak isteyen müşterilerin çalışanlara kişisel sorular sormalarına ve müşterilerin bunları yanıtlamalarına izin vermemektedir (Tanpınar, 2000a:253-54). Çalışan-müşteri iletişimi mümkün olduğu kadar gayri şahsi temele yaslanmalıdır. Bu baskı çalışanlar üzerinde o derece yoğundur ki, ayar istasyonlarından birisine uğrayan ve orada çalışan kişiye kendisini tanıyıp tanımadığını soran Hayri İrdal, ondan herhangi bir yanıt alamaz. Çünkü soru kişiseldir ve SAE talimatnamesi hangi konumdaki kişiden gelirse gelsin kişisel nitelikli sorulara yanıt vermeyi yasaklamaktadır. İrdal’ın ısrarı üzerine çalışanın getirdiği açıklama bu noktanın altını çizer:

Tabii tanıdım..., fakat Sabriye Hanım’ın verdiği talimatın dışına çıkmak istemedim. O bize müşterilerin yüzlerine fazla bakmadan gülümsemememizi, son derece gayri şahsi davranmak şartıyla şahsi olmamızı ve daima saatten bahsetmemi-

zi, ezberlemiş gibi konuşmamızı, enstitüye dair her türlü izahatı en açık şekilde vermemizi söylemiştir (254).

SAE’de gülümsemenin bile talimatlara bağlanması Sosyolog Arlie Hochschild’ın *The Managed Heart* isimli 1983 tarihli kitabındaki “duygusal emek” kavramını hatırlatır. Bir pilotun stajyer uçuş görevlilerine yönelik talimatı şöyledir: “Kızlar, şimdi oraya gidip gerçekten *gülümsemenizi* istiyorum... Gülümsemeniz en büyük servetinizdir. Oraya gidip bunu kullanmanızı istiyorum. Gülümseyin. *Gerçekten* gülümseyin. Gerçekten *bunda aşırıya kaçın.*” (aktaran Giddens, 2005:626). Dolayısıyla rasyonel ilişkilerin egemen kılınmaya çalışıldığı bir kurumda yöneticiler çalışanlardan sadece fiziksel emek değil, duygusal emek de isterler. Bu noktada artık tıpkı bir beden işçisinin kolunu hareket ettirirken makinenin rastlantısal bir parçası olması gibi gülümsemek de hizmet işçilerinin yüzlerinde “asılı” kalır. Çalışanlar, gülümserken bile kendi duygularına uzak kalmaktadırlar. Duyguların insanın derin ve kişisel bir parçası olduğu dikkate alındığında bu ilginçtir (aktaran Giddens, 2005:206). Gayri şahsiliğin egemen kılınmaya çalışıldığı SAE’de işçilerin konuşmalarının, gülümsemelerinin ve davranışlarının emrivakiyle olması, bu eylemleri gerçek anlamda oyun kavramı altında toplamaya engel olur. Artık zevk için gülümsemez ve konuşulmaz, dışardan yönlendirmeyle zorunlu bir gülümseme ve konuşma gerçekleştirilir.

Ama rasyonellik özellikle kurumun üst düzey görevlileri arasında zaman zaman *bozulur*. Örneğin tecrübeli işçiler yerine tecrübesiz işçilerin ve üstelik kura yöntemiyle işe alınması kabul edilir (Tanpınar, 2000a:312-314). Kura ile eleman seçme oyununun temel bir başka özelliği olan şans faktörüne işaret eder (Huizinga, 2006:28). Ama burada şansın belirleyici olduğu

oyun, başkalarının egemenliği altında oynanmaktadır. Enstitü'nün kurucuları ve üst düzey görevlileri başkalarının şanslarıyla oynamaktadırlar, oynatılanların oyuna katılma şansları, hatta kura çekme şansları yoktur.

Aslında Enstitü kurucusu Halit Ayaracı ile üst düzeyde görevli olmasına rağmen nihayetinde ücretli bir çalışan olan Hayri İrdal'ın arasındaki oyun da gerçek anlamda bir oyun değildir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi Huizinga'ya göre oyunun oyun olabilmesi için ona herkesin istekle katılması gerekir. Ne var ki İrdal, işsiz kalma korkusuyla rol icra eder, gerçekte düşünmediğini, inanmadığını “müş gibi, mış gibi” yapar görünmeye çalışır. Örneğin Halit Ayaracı, bazı yetkili kişilere Hayri İrdal'ın Ahmet Zamanî Efendi hakkında önemli bir etüd yaptığını söylediğinde İrdal rolünü kabul eder. Tuhaflık şuradadır ki gerçekte Ahmet Zamanî Efendi diye birisi yoktur, bu şahıs uydurmadır ve İrdal onun ismini dahi duymamıştır. Ayaracı'nın bütün amacı yetkili kişileri etkilemektir. Bu etkileme oyununa İrdal gönülsüz de olsa katılmak zorunda kalır, anılan kişiyi tanırmış gibi yapar. Ama içinden şunu söylemekten kendini alamaz: “Ah yârabim, ekmek paramı niçin bana doğrudan vermedin de beni başkalarının uydurduğu bir yalan yaptım!” (265). Ne var ki içsel dünyasındaki bu sesi dışarıya yansıtmaz, onu denetim altına alır ve Ayaracı'yla elbirliği içinde yetkili kişilere konuyla ilgili uydurma yanıtların bol tekrarlandığı doğaçlama bir tiyatro sahnesini icra eder (265-267).

Hayri İrdal'ın sahneye koyduğu oyun, kendi oyunu değil Huizinga'nın deyimiyle “zorunlu temsil”dir. Tanpınar'ın betimlemeleri ve Huizinga'nın analizlerinden yola çıkarsak buna “dışardan yönlendirmeli” oyun da diyebiliriz. Dışardan yönlendir-

meli ya da zorunlu temsil anlayışının Enstitü'ye nasıl nüfuz ettiği roman boyunca Hayri İrdal'ın pek çok serzenişinde bulunabilir:

Ne garipti, hepimiz Halit Ayarcı'nın elinde bir kukla gibiydik. O bizi istediği noktaya getiriyor ve orada bırakıyordu. Ve biz o zaman, sanki evvelden rolümüzü ezberlemiş gibi oynuyorduk (Tanpınar, 200:324).

Ama Ayarcı bu görüşte değildir:

Size rol filan yaptıran yok. Emrivaki de yok. Sadece hürmet eden inanan insan var. Tasavvurlarımı tabii hayatınız şeklinde yaşamamanızı istiyorum. Evvelden haber versem hürriyetinizi ihlal etmiş olurum. Asıl o zaman rol yapmış olurdunuz. Sokağa çıktığınız zaman kime tesadüf edeceğinizi bilmediğiniz gibi, bu gece de olacakları bilmiyordunuz. Geldiniz, gördünüz ve karşılaştığımız şeyleri hepimiz birden yaşadık. Burada emrivaki yok ki..." (Tanpınar, 2000a:336).

Bu zorunlu oyunun icra edildiği dünyada gerçek olan nedir? İrdal'a göre tek gerçek SAE'nin İrdal'ın işsiz ve sefil hayatına nokta koymasındır (270). Ama İrdal'ın oyuna, bizatihi oyun için değil, içinde bulunduğu koşullar dolayısıyla katılmak istemesine rağmen, eşi Pakize bizzat zevk için katılır. Sinemanın yarattığı fantazyaya dünyasında yaşayan Pakize oyunu tüm içtenliğiyle yaşar. Pakize kocasıyla bütün iletişiminde "aklı başında, iyi niyetli kocasının sıhhatine dikkat eden kadın rolü"nü oynar (290). Gece yatağa geldiğinde kocasına "Yine bu vakitlere kadar çalıştın, değil mi? Hayri, sen hiç kendine acımıyorsun!" diye mırıldanır. Bunu söyleyen Pakize, İrdal'ın geceleri çalışmadığını gerçeğini görmezlikten gelmektedir (290). Pakize bir başka gün bir gazeteye verdiği demeçte olağanüstü bir Hayri İrdal portresi çizer. Çizilen portre İrdal ile ilintisizdir, onun maskelenmiş, cilalanmış bir görüntüsüdür (275-6). İrdal'ın kızı ile

Halit Ayarcı çizilen bu tabloda oldukça memnundur. Zehra, bir elinde gazete babasının boynuna sarılır ve “ben zaten biliyordum böyle bir insan olduğunu senin!” der (278). Zehra tıpkı Pakize gibi kendisine düşen rolü yaptığını sandığı için mutludur (291).

Hayri İrdal ise kendisiyle ilgili oynanan oyundan bazen hoşnut olmaz. Bu nedenle Ayarcı, İrdal’a rol oynamanın kurallarını sık sık hatırlatır: “[Mülakat] Sizi ıslah ediyor, tanzim ediyor, sevebileceği şekle sokuyor... Niçin ters tarafından alıyorsunuz hep? Bütün bunları da sizi sevdiği için yapıyor. Size hakikî çehrenizi veriyor.” (277).

Kısaca Ayarcı’ya göre Enstitü’de çalışan herkes “olanı” değil; “olması gerekeni” oynarsa hiçbir sorun yoktur. Ama İrdal bu konuda hep ikircikli davranır, zaman zaman oyuna istemeyerek de olsa katılır, ancak eşinin gazeteye yaptığı demece yönelik sesli tavrı örneğinde olduğu gibi oynanan oyuna zaman zaman oldukça kesin ve net karşı çıkış sergiler: “Baştan aşağı yalan ve hamakat!” (277). İrdal, gerçeğin sunulandan, gösterilenden çok farklı olduğunu Ayarcı ve Ramiz’e sürekli hatırlattığında, onların yanıtları asıl gerçeğin sunulandan ve gösterilenden ibaret olduğudur. Sahnenin dışında kalmak istemeyen, yeni ve olması gerekeni kabul etmelidir (279).

Halit Ayarcı, yalan dünyasını meşrulaştıracak pragmatist bir yaklaşım sergiler. Örneğin İrdal, *Şeyh Ahmet Zamanî’nin Hayatı ve Eseri* adlı kitabı yazdığında, eserin uydurma olduğunun herkes tarafından anlaşılacağı korkusuna kapılır. Bu korku Ayarcı tarafından yalanı meşrulaştıracak bir gerekçeyle bertaraf edilmeye çalışılır. Ona göre böyle bir eserde yalan söz konusu olamaz; çünkü içinde bulunulan modern dönem, kendi ihtiyacı için geçmişten yararlanmak zorundadır. Geçmiş şimdinin ihti-

yaçları için yeniden yaratılabilir (296-297). Bu sanki, Hobsbawm ve Ragner'in "geleneğin icadı" (the invention of tradition) (1996) kavramının Ayarcı'nın diliyle ifade edilmesidir. Ayarcı'ya göre geçmişî yeniden yaratma faaliyeti sahibidir ve ancak "şimdiki" başarılı Hayri İrdal tarafından gerçekleştirilebilir. On yıl önceki Hayri İrdal'ın yarattığı bir eser uydurma ve yalan olarak değerlendirilebilir, çünkü İrdal o zaman tanınmamıştır (297).

Dolayısıyla Ayarcı, Enstitü'yü rasyonel temellere oturtmaya çalışır *görünmesine* rağmen, aslında *kurmaca* bir rasyonellik temeline yaslamaktadır. Kurduğu oyun dünyasını rasyonel bir gerekçeye temellendirmeye çalışan Ayarcı'nın amacı başarıdır, başkalarını geçmedir, birinci olmadır ve onurlandırılmazdır. Romanda Ayarcı'nın maddi kazancından söz edilmez. Oyun, onur, itibar ve prestij için oynanır. Bütün bu özellikler, Huizinga'nın oyun tanımına uyar. Ona göre, oyunda ilk güdü, başkalarını geçme, birinci olma ve onurlandırılmazdır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkabilen kişinin veya grubun maddi gücünü artırabilme olasılığı, yalnızca ikincil düzeyde kalır. Esas olan kazanmış olmaktır (Huizinga, 2006:75). Ancak Ayarcı'nın sahneye koyduğu oyun, Huizinga'nın anlayışından biraz farklıdır. Ayarcı'nın denetiminde ve emirleri altında oynanan oyun olsa olsa "zorunlu bir temsil"dir. Diğer yandan ücret, oyun alanına tamamen yabancı olduğundan ve ücret elde etmek için yapılan çalışma oyunu oyun olmaktan çıkardığından (Huizinga, 2006:76) İrdal'ın ve birincil amacı para kazanmak olan diğer bazı işçilerin gerçekleştirdikleri etkinlikler de gerçek anlamda oyun değil, zorunlu temsildir. Buna karşın Pakize ve Zehra gibi Enstitü'de ücretle çalışmasına rağmen gerçek amaçları ücretten ziyade başarmak, prestij, onur ve fantazyaya dünyasının nimetlerinden yararlanmak olan kişilerin Enstitü'deki etkinlikleri ise

oyundur. Yine Enstitü'nün etkinliklerini takip eden bazılarının etkinlikleri de oyundur. Örneğin İrdal'ın uydurma kitabı *Şeyh Ahmet Zamani'nin Hayatı ve Eseri* kitabını okuyarak oyuna katılan bazı okuyucular kendilerinin Ahmet Zamani'nin oğlu olduğunu kanıtlayacak belgeler bile ileri sürerler (298-9). İspri-tizma Cemiyeti'ndeki bazı kimseler ise Ahmet Zamani'nin ru-hunu çağırma ve onunla konuşma seansları düzenlerler (299). Bu iki grup, isteyerek, bilerek ve zevkle bir eyleme katıldıklarından sözcüğün tam anlamıyla oyun oynamaktadırlar.

Buna karşın tüm okuyucular, her ne kadar oyun tanımına yakın olsa da, tam anlamıyla oyun oynamazlar. Onlar İrdal'ın uydurma kitabının gerçek olmadığını, bir başka uydurma kah-raman öne sürerek kanıtlamaya çalışırlar. Bu grup, oyuna, önce İrdal'ın kitabının kahramanın reddiyesiyle katılmakta, sonra onun karşısına uydurma başka kahramanlar çıkarmaktadır. İleri sürülen sava göre o devirde Ahmet Zamani değil, Fenni Efendi yaşamıştır. Hayri İrdal, Fenni Efendi'nin eserini Zamani Efen-di'ye uyarlamıştır. Nedeni, Zamani isminin Enstitü için en uy-gun reklamı temsil edecek bir çağrışımı içermesidir. İrdal tarihi bir gerçeği kurumun reklamı için tahrif etmiştir (299). Normal koşullarda uydurma kahramana karşı uydurma kahraman çı-karma, tam bir oyun sayılabilir. Çünkü oyun, Huzinga'nın deyi-şiyle gerilimi, mücadeleyi içinde barındırır. Aşıkların atışmalar-ı, bilme uydurma yarışmaları, sofistlerin sözcük ve ifade hilele-rini içeren mücadeleleri hep oyundur (Huzinga, 2006). Buna karşın oyun, “intikam” için icra edilmeye çalışıldığında oyun olmaktan çıkar ki, romanda İrdal'ın eserinin uydurma olduğu-nun ortaya konulmak istenmesinin nedeni, İrdal ile kişisel ve ailevi sorunları olanların ondan intikamını alma olarak göste-rilmiştir (299-300). Dolayısıyla mücadele, yarışma, rekabet

kendi içinde bir amaç değil, intikam alma amacının bir aracı olduğundan bu son grubun irrasyonel eylemleri oyun olarak değerlendirilemez.

Sae'deki Oyunun Zorunlu Temsilinin Bozuluşu

Enstitü'de Halit Ayarcı'nın sevk ve idare ettiği dıştan yönlendirmeli oyun, Enstitü'de çalışanların “maddi menfaatlerine” zarar veren “Saat Evleri Projesi” yüzünden bozulur. Aslında, proje Hayri İrdal'ın bazı gerçekleri öğrenmek üzere ortaya koyduğu oyunun bir parçasıdır. İrdal'ın amacı, Enstitü'de herkesin rol yapıp yapmadığını, kendi gerçekliklerini koruyup korumadıklarını öğrenmektir.

Romanda oyunun bozuluşu şöyle anlatılır: İrdal, SAE'nin binasına yönelik projeyi açıkladığında herkes rolünü oynamakta, projeyi beğeniyor görünmekte ve İrdal'ı bu yüzden takdir etmektedirler. Ancak ne zamanki Enstitü'de çalışanların yaşayacakları mahallede inşa edilecek Saat Evleri'nin projesini kendisinin üstlendiğini duyurur –ki bunun İrdal'ın bir oyunu olduğu daha önce belirtilmişti- herkes rollerinden sıyrılır ve gerçek yaşama döner. Herkes projeye karşı çıkar, onlar SAE gibi anormal binalar değil, normal binalar inşa edilmesini istemektedirler. İrdal'ın diliyle kurumda çalışanların tepkisi şöyledir: “...Onlar da benim gibiydi, hatta daha beterdiler.” (Tanpınar, 2000a:365). Topluluk, “umumun parası sarf edilirken o kadar cömert, hasbi, kayıtsız şartsız yenilik taraftarı” olmasına, İrdal'ın SAE binası projesini övmesine rağmen, “şimdi kendi menfaatleri ortaya konunca birdenbire dönmüşler”dir (365). İnsanlar kendi çıkarlarına dokunulduğunda oynanan oyunu yüksek sesle eleştiriye başlamaktadırlar. Eleştirilerde baş payeyi Halit Ayarcı almaktadır: “İnsanla bu kadar oynanmaz ki, a ca-

nım!” sözü dillerinden düşmüyordu. Hulasa herkes kendisi olmuştu. Ve bunun için herkes birbirine benziyordu.” (365).

Halit Ayarcı da bu duruma anlam vermekte zorlanmasına rağmen, yine de bir sonuç çıkarır: Herkes o ana kadar yalan söylemiştir:

Dünyanın en modern müessesinde, en mükemmel ve yeni şartlar altında ve bu kadar yenilik içinde çalışan bu insanlar bu işi nasıl anlamazlar? O halde enstitüde ne işleri var? Niçin yeni binayı alkışladılar? Niçin bizi tebrik ettiler? Demek yalan söylüyorlar! (Tanpınar, 2000a:365).

İrdal’a göre ise kimse yalan söylememektedir, herkes son derece samimidir. Onlar sadece “yeniliği kendilerine ucu dokunmamak şartıyla” sevmektedirler. Şimdi de “o şartla severler. Fakat hayatlarında emniyetli ve sağlam olmayı tercih” etmektedirler (Tanpınar, 2000a:365).

Topluluğun görüşlerini değiştirmeyi ilk kez başaramayan Ayarcı, nerede hata yaptığının sorusunu İrdal ile tartışır. İrdal’a göre, yanlış, etrafla fazla oynanmasıdır. Ayarcı bu görüşe katılmaz: “Hayır ... Hiç oynamadık. Bizi aldattılar. Biz fazla inandık onlara...” (Tanpınar, 2000a:367). Ayarcı, insanın ikircikli bir mantığa sahip olmasına açıklama getiremez ve kendisinin de oynatılan haline düşürüldüğünü şu cümleyle belirtir: “Bu müessese artık benim değil! Bundan sonra ben de herkes gibiyim burada...” (367).

Kısaca, roller artık değişmiştir, oyunun kurallarını “ayarlamak” sırası artık Ayarcı’nın elinde değildir. Vaktiyle Ayarcı’nın oynattıkları şimdi oyunbozanlık etmekte, oyunun kurallarını yeniden düzenlemek istemektedirler. Ancak oyunbozanlığın boyutu, rollerini icra edenlerin oyundan çıkmalarını gerektire-

cek çapta değildir. Onların, sonunda başarıya ulaşan bütün mücadeleleri, oyunun çıkarlarına dokunan sahnesini çıkarmaktan ibarettir.

Gerçek Bir Oyun Dünyası: Kıraathane

Tanpınar'ın Hayri İrdal'in işsiz kaldığı dönemde kullandığı İstanbul Şehzadepaşa'daki kıraathaneye yönelik betimlemeleri Salah Birsnel'e göre İstanbul'daki *Darüttalim Kıraathanesi*'ne aittir. Gençliğinden itibaren bu kıraathaneye tutkun olan Tanpınar, romanın kişilerini de çoğunlukla buradan çıkartmış, bu kıraathane yaşamına yönelik gözlemlerini romanına aktarmıştır (Birsnel, 2002:139).

Kıraathane dünyası romanda, içerisinde seyirci ve oyuncuların yer aldığı bir tiyatro biçiminde anlatılır. Tiyatrodaki konuşmalar, eylemler, sahnelenen oyunların repertuarlarını oluşturur. Kıraathaneye yönelik tiyatro benzetmesi, burasının gerçek bir oyun alanı olduğu anlamına gelir. Huizinga'nın belirttiğine göre sadece “tiyatro, sürekli eylem özelliğinden ötürü, oyunla olan bağlantısını korumaktadır” (Huizinga, 2006:185). Richard Sennett ise tiyatro ve kahvehane arasında ilginç bir bağlantı kurar. Düşünürü göre 18. yüzyılda Paris ve Londra'daki tiyatrolar çevresindeki kümelenen kahvehanelerde ve publarda üretilen sohbetler (Sennett, 2002:110) tiyatro sahnelerindeki oyunları andırır (116). Tiyatrodaki seyircilerin “anlık kendiliğindeliği” kahvehane konuşmalarına benzer.

Bu benzetmeyi daha iyi anlayabilmek için iki kavramın üzerinde durmak gerekir: “noktalama” (pointing) ve “halletme” (settling). Bu iki kavram 18. yüzyılın tiyatrosunda seyircinin oyuncuya doğrudan müdahalesini anlatmaktadır (Sennett, 2002:109). Bu dönemdeki her tiyatro oyununda seyircinin me-

rakla beklediği ve çok iyi bildiği sahneler vardır. Oyuncu bu “nokta”da sahnenin önüne gelmekte, repliğini, ortada bir yerde ve seyircinin yüzüne dönerek söylemektedir. Seyirciler bu performansla ıslık çalarak, yuh çekerek tepki verebilecekleri gibi, beğenilerini gözyaşları ve hıçkırıklarla da gösterebilmektedirler. Bu son durumda oyuncular, gösterimi tekrarlamaktadır. Oyuncu, seyircilerin beğendiği “nokta”yı yedi sekiz defa dahi tekrarlayabilir. Sennett’in deyişiyle “Noktalar hem sahne kuralları gereği olması gerekenleri kesintiye uğratan uzlaşma anları hem de seyirciyle oyuncu arasında doğrudan birleşmenin gerçekleştiği” anlardır (2002:110). “Halletme” ise oyuncu ve suflör ile ilgilidir. Bir oyuncu oyun sırasında sözleri unuttuğunda aşağıdaki suflöre doğru bakmaktadır. İzleyiciler bu durumu fark ederlerse oyuncunun suflörün söylediklerini işitmesini engellemek için yüksek sesle yuha çekerler, ıslık çalarlar. Sennett’in deyişiyle seyirciler oyuncuyu böylece “toptan hallederlerdi” (2002:110).

Tiyatro oyunlarına ait bu kendiliğindenlik Paris ve Londra’daki tiyatroların çevrelerindeki kahvehanelere ve publara da taşınır. Buralarda sohbet edenlerden konuşma sırası kendine gelenler herhangi bir “nokta”ya değinmek ve onu vurgulamak için ayağa kalkmaktadır. Müdaviimler sohbet ve eylem yüklü bu vurguyu beğenirlerse, onun tekrarını isteyebilir. Tıpkı bir tiyatro sahnesini andıran bu durum kimse tarafından yadırganmaz. Konuşmacı sıkıcı bulunduğu dinleyiciler tıpkı tiyatrodaki olduğu gibi gürültüler yaparak onu susturmakta, yani “halletmektedirler” (Sennett, 2002:118-119).

Tanpınar’ın Cumhuriyetin ilk yıllarındaki *Darüttalim Kırathanesi*’ndeki betimlediği ve analiz ettiği dünya Sennett’in 18. yüzyıl Avrupa kahvehanelerindeki oyun dünyasının benzeridir.

Tanpınar'ın kiraathanesindeki oyunun sahne arkasını Doktor Ramiz hazırlamıştır. Şehzadebaşı'ndaki kiraathaneye Hayri İrdal ayak basmadan önce Doktor Ramiz, müdavimleri İrdal'ın yetenekleri, bilgisi ve çalışkanlığı konusunda bilgilendirmiştir. Bu yüzden İrdal kiraathaneye ayak basar basmaz, müdavimler tarafından tıpkı bir tiyatrodaki rolünü icra etmek üzere sahneye çıkan aktör gibi “sevinç çılgılığı” ile karşılanır (Tanpınar, 2000a:127). Kiraathanede zaman durmuştur, *aynı şeyler tekrarlanır, dinlenir, aynı şeylere aynı yerde gülünür* (abç.). Bir kiraathane müdavimi yıllar sonra başarılı bir politikacı olsa bile, kiraathanedekiler onun şimdiye ait politikacı kimliğini değil, kiraathane yaşamındaki sözlerini ve davranışlarını anarlar. Bu başarılı politikacının adı sohbet konusu olunca aynı şeyler hatırlanmakta ve müdavimler onun hakkında aynı hükümleri vermektedirler (Tanpınar, 2000a:128-129). Kiraathanenin oyun dünyasında yaşayan müdavimleri, herkesin belli “noktalar”daki sözlerini, davranışlarını ve bunların bizzat kendileri (müdavimler) tarafından daha önce nasıl “halledildiği”ni anmaktadırlar.

Günlük hayattan kaçış isteği kiraathanedeki en ciddi içerikli konuşmaların bile oyun düzeyine indirgenmesine yol açar. Tarih, Bergson Felsefesi, Aristo, psikanaliz, Kant, günlük hayatı “uyuşturmak için icat edilmiş” şeyler gibidirler (Tanpınar, 2000a:129-130). “Uyuşturma” günlük hayatı durdurmak, sabitlemek ya da Sennet'in deyimiyile “noktalamak” anlamındadır aynı zamanda.

En ciddi bir olay bile ciddi olduğu için değil, “söyleniş tarzı” için anlatılmaktadır (Tanpınar, 2000a:130). Huzinga'nın sözünü ettiği keyif almak amacıyla sözcük oyunlarının, bilmece, şakanın, kısaca oyunun devreye girdiği söyleyiş şekli Tanpınar'ın kurguladığı dünyada kendinde bir amaç olur. Bu

dünyada söyleniş şekli bir araç değil, bir amaçtır. Söyleyiş bir tiyatro oyunu gibidir. Herkes rolünü bilmektedir:

Birbirlerini o kadar fazla dinlemişlerdi ki, hepsi anlatılanı aşağı yukarı evvelden bilirdi. Burada konuşma yalnız kendisi için, konuşanların kabiliyetleri içindi ve daha ziyade sevilmiş bir eserin, yahut oyunun tekrarına benzerdi ve sohbet, bir ortaoyunu gibi evvelden tayin edilmiş şartlarla devam ederdi (Tanpınar, 200:130).

Tanpınar'ın kıraathane dünyasında sohbetin işleyişine yönelik müdahale, yani Sennett'in "halletme" olarak nitelediği süreç de aynen tiyatro oyununda olduğu gibi işler:

Hep aynı kelimelerle müdahale edilir, aynı yerlerde gülünür, macera oradakilerden birkaçı arasında geçmişse, alakadarlar aynı yerlerde tamamlayıcı sözü alırlardı. Anlatan, daha yeni tafsilata girerse, söz derhal kesilir, "Bunu yeni uydurdun!" denirdi. Mamafih bu yeni şekil ve parça gelecek programda aynı dikkatle aranırdı (Tanpınar, 2000a:130).

Sonuçta sohbeta giren yeni sahneler ancak beğenilirse (halledilirse) gelecek sohbeta tekrarlanabilir. Tıpkı bir tiyatro oyunu gibi sohbetlerde tekrar şarttır. Tekrar kimseyi yormaz, tersine aşına olunmayan sohbetler yadırganır (Tanpınar, 2000a:130). Tıpkı oyun gibi sohbetin de sonsuz tekrarından sıkınılmaz. Ve yine tiyatro oyuncularının beğenilen performanslarını yedi-sekiz defa "noktalamaları" gibi, kıraathane müdavimlerince "halledilen" yani kabul edilen, beğenilen sohbetler defalarca tekrarlanmaktadır (130). Yeni bir fikir veya sorunun –bunu sürekli tekrarlanan tiyatro oyununa yeni bir sahne ekleme diye de okuyabiliriz- müdavimlerce kabul edilmeleri için öncelikle bu fikir ve sorunun "halledilmesi", oyunsallaştırılması gerekmektedir:

.... hakikaten yeni bir fikir veya meselesi olanların sözü ilk defalar sadece nezaket ve biraz da tecessüs yüzünden dilenirdi ve daima uyanık olan muhit muhayyilesi onu şakaya en çok müsait tarafından yakalayana, yahut kendi seviyesine indirene kadar öyle kalırdı. Bütün ciddi şeyler böyleydi. Bir kere alelâde çapkınlığa, Karagöz şakasına, pederasti hikâyesine veya ortaoyunu taklidine indirildikten sonra kabul edilirdi. (Tanpınar, 2000a:130).

Ciddi konulardan söz edenler etrafına düzen vermek isteyen “Nizamcılar”dır (2000a:130). Bunlar bizatihi oyun için değil, oynatmak, ayarlamak amacıyla sohbet üretmektedirler. Tanpınar, onları “dünyayı düzeltmek zahmetini üstlerine alan ... aristokratlar” olarak niteler. Düzeltecekleri iki grup vardır. İlki “Esafil-i Şark” adını alır. Bu grup “kültürden, medeniyetten bu kahvedeki müşterek hayata yarayacak kadarını almakla yetinen, günlük haznelerin ve geçim sıkıntısını veya çaresizliklerinin dışında yalnızca komiğin, aksayanın üzerinde zararsızca durmakla” yetinmektedir (130). Ayarlanacak ikinci grup “Şiş Taifesi”dir. Bunlar hiçbir inceliğe sahip olmayan, şehir hayatına uyum sağlayamamış, veya kaba güdülerini yenememiş insanlardır (130-131), Elias’ın sınıflamasında henüz uygarlık sürecine girememiş (2004) bir topluluktur. Nizamcılar ve Şark-ı Efali ancak “Şiş”likleri tutarsa kavga etmesine rağmen, Şiş Taifesi sorunlarını genellikle kavgayla çözmektedirler. Bu tabaka kendi içinde yarım şiş diye de ayrıca sınıflanabilir (131).

Kıraathaneye yeni gelenin müdavimlerce kabulü bir prosedür dahilinde işler. Örneğin Hayri İrdal’ı aralarına alan müdavimler önce onun sınıfını tayin ederler ve ona bir lakap verirler. Lakap verme işlemi uzun müzakerelere konu olur, Tanpınar’ın deyiimiyle “birkaç celseye ihtiyaç” hissettirir (131).

Kıraathane dünyasında tüm olup bitenler, insanı kendinden ve gerçek yaşamdan uzaklaşacak bir oyun alemi gibidir:

Yavaş yavaş bu hayata ben de alıştım. Ne kadar hafif ve rahattı. Uysal kalabalık insana başta kendisi olmak üzere her şeyi unutturuyordu. İşimden çıkar çıkmaz bir soluk oraya uğruyor, daha ilk adımda, sanki bir başkası oluyor, günlük üzüntülerden uzak, yalnız şakadan bir âleme giriyordum. Burada yarım saat evvel veya sonraki hayatıma âdeta bir başkasının imiş gibi bakıyordum. Adım bile değişmişti, orada Hayri değildim, Öksüz'düm (Tanpınar, 2000a:132).

Kıraathanedekilerin oyun dünyasında yaşadıklarını Doktor Ramiz de sık sık vurgular:

Bana mesleğimi asıl sevdiren bu kahve oldu. Buradaki insanların nereden bulabilirim? Kaldı ki, topluluğun kendisi de ehemmiyetli! Sosyal psikanaliz için bundan iyi bir yer bulunmaz. Bak, mâzi nasıl devam ediyor, şaka, ciddi onu nasıl yaşıyorlar... Hepsi hayallerinde büsbütün başka bir âlemde yaşıyor. Topluluk halinde rüya görüyorlar (Tanpınar, 2000a:132-133).

Kıraathanedeki topluluğun oyunsal dünyaları üzerine yorum yapan Halit Ayarcı ise konuyu çalışma hayatına uyum sağlamama boyutuna temellendirir. Ona göre gerçek yaşam ile kıraathanedekilerin yaşamları arasında kopukluk vardır. Kopukluğu gideremeyen topluluk üyeleri, bir çeşit “aralıkta”, “kapının dışında” yaşamakta, kapının içine girememektedirler. Ayarcı, kapının içerisini “muasır zaman” olarak niteler. Bu zamana girememiş olanlar, ona göre şaşkınlık içinde kalırlar ve “yarı ciddi, yarı şaka, tembel bir hayat”ta yaşarlar (Tanpınar, 2000a:133).

Bir gözlemci statüsüyle İrdal, Ayarcı'nın bu yorumu hakkında ne düşünmektedir? Ayarcı'nın çalışma, üretim, Ensti-

tü'nün işlevleri, gerçek hayat-oyunsal hayat konusundaki yorumlarına katılmayan, bazen de katılıyor rolünü yapan İrdal, bu konuda onunla hemfikirdir. İrdal'a göre kıraathanedeki hayat "biraz afyon, biraz uyku ilacıdır." Kıraathanedekiler, eşikte yaşamaktadırlar (Tanpınar, 2000a:134).

Değerlendirme

Tanpınar, romanda iki akımla çatışır. İlki, mistisizm ve hu-rafelerle, köşe dönmece ve hilelerle amaca ulaşmayı birincil sıraya koyan klasik şark zihniyetidir. Diğeri, görünürde zaman, üretim ve çalışmayı öne çıkaran ancak gerçekte bunların anlamlarını derinlemesine kavramamış, onlarla oynayan gösterişçi batı zihniyetidir. Tanpınar, romanda üretim ve zamanın önemini *görünürde* önemseyen Halit Ayarcı ile bunları –üretim ve zaman- *gerçek anlamda* önemser görünen Hayri İrdal karşıtlığı etrafından Türkiye'nin Tanzimat'tan itibaren macerasını anlatır. İrdal, saf işi, çalışmayı temsil etmesine rağmen içinde bulunduğu koşullar yüzünden –işsizlik yüzünden- kendisine dayatılan görünürde modern bir oyunu oynamak zorunda kalır. İrdal, bu fantazi hayatın bir tiyatro gibi bu şekilde temsil edilmesine, üretmemeye, çalışmamaya ya da çalıştığını, ürettiğini zannederek çalışanlara zaman zaman karşı çıkar. Karşı çıktığı bir başka konu "iş" in, zamanla insan üzerinde baskı kurmasıdır:

İş insanı temizliyor, güzelleştiriyor, kendisi yapıyor, etrafıyla arasında bir yığın münasebet kuruyordu. Fakat iş aynı zamanda insanı zapt ediyordu. Ne kadar abes ve manasız olursa olsun bir işin mesuliyetini alan ve benimseyen adam, ister istemez onun dairesinden çıkmıyor, onun mahsubu oluyordu. İnsan kaderinin ve tarihin büyük sırrı burada idi. (Tanpınar, 2000a:355).

İşin bu diyalektik doğası, aslında İrdal'ın kendi içindeki çelişkilerini ve Ayarcı'yla olan ilişkilerini yansıtır. İrdal, emir almayı, dıştan yönlendirilmeyi, rol yapmaya zorlanmayı sevmez. Sadece rol yapmak zorunda kalmadan, iş yaparak gerçeği yaşamak ister. Ama çalışma, çalışma olmaktan çıkıp insanı tıpkı Ayarcı gibi dıştan yönlendirebilir. Böylece insan, işin esaretinde sadece rolünü oynayabilir. Tanpınar sorunun nasıl çözüme kavuşturulacağına yanıt vermez, onu öylece bırakır. Muhtemelen öyle de kalmasını ister. Gerilim, çelişki aynı zamanda kendi içinde evrimin, gelişimin temelidir. Tanpınar, daha çok kendi içinde ve koşulları içinde emrivaki olmadan, rol yapmak zorunda kalmadan bir gelişime inandığından, romana yönlendirme ile kendiliğindenlik arasındaki gerilim damgasını vurur.

Tanpınar'ın üretime, çalışmaya ve işe dair makalenin girişinde belirttiğimiz olumlu görüşlerini³ romandaki hicviyle birleştirdiğimizde, onun SAE'de kurguladığı oyun dünyasını benimsemediği anlaşılmaktadır. Asıl olan, pür haliyle üretmenin, çalışmanın, zamanı değerlendirmenin, kısaca oyunsallık karşıtı

³ Tanpınar'ın makaleleri ve kendisiyle yapılan görüşmeleri içeren *Yaşadığım Günler* (2000b) adlı eserde, yazarın üretimi, çalışmayı, işi, tekniği birincil sıraya yerleştiren çok sayıda yorumuyla karşılaşılır. Örneğin 1960'daki bir yazısında "Batılı insanın en büyük ve en büyük kuvveti, ekonomisidir" (111) der. Türkiye'nin uygarlık basamağında sanayileşme devrinin kapısına II. Dünya Savaşı'nın başında gelmesine karşın, savaşın bu süreci durdurmasını iç çekerek karşılar (112). 1950'de kendisiyle yapılan bir görüşmede okulların da üretimi hedef alacak şekilde örgütlenmesini savunur (295). 1956'da yayımlanan bir makalesinde ise şunları yazar: "Hakikatte bir medeniyete içten ve dıştan intibak mecburiyetindeyiz. İş hayatının tanzimi, refahın artması ilim ve mütehasısla olur. İnsanlığı 150 senedir ilim idare ediyor. O hem hayatı hergün değiştiriyor, hem de bu değişikliğin getireceği krizlere karşı evvelinden tedbir düşünüyor." (333).

olan rasyonel bir dünyanın tüm kurum ve kurumlarıyla hayata geçirilmesidir. Görünürde rasyonel olan SAE gibi kurumlar da Tanpınar'ın idealindeki dünyayı temsil etmez. Bu dünya, oyun-sallıkla, oyunsallığın zorunlu temsiline icra edildiği bir alandır. Oyunsal olan dünya irrasyoneldir ve Tanpınar'ın tasarımıyla dünyanın karşısındadır. Tanpınar, kısaca, SAE aracılığıyla oyun dünyasını yermekte ve onun yerine gerçek anlamda üretimin, çalışmanın, zamanı değerlendirmenin ve emek harcamanın e-gemen olduğu bir hayalin özlemini duymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ayvazoğlu, Beşir (1985). “ ‘Saatleri Ayarlama Enstitüsü’ Yahut Bir İnkıraz Felsefesi”, *Töre*, Haziran-Temmuz, N. 169-170, s. 29-34.
- Birsel, Salah (2002). *Kahveler Kitabı*, Sel Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul.
- Giddens, Antony (2005). *Sosyoloji*, Ayraç, Ankara.
- Goffman, Erving (1961). *Asylums*, Anchor Books, New York.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (1996). (Ed.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, England.
- Huizinga, Johan (2006). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı, İkinci Basım, İstanbul.
- Kutlu, Mustafa (1983). “Tanpınar'ın Yalan Dünyası (Saatleri Ayarlama Enstitüsü)”, *Yönelişler*, Nisan, S. 22, s. 1-7.
- Moran, Berna (1978). “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, *Birikim*, Mart, C.6, S. 37, s. 37-44.
- Sennett, Richard (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı, Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İkinci Basım, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000a). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah, Yedinci Basım, İstanbul.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (200b). *Yaşadığım Gibi*, Haz. Birol Emil, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- Ülgener, Sabri (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Der'in Yayınları, İstanbul.

iletisim

Kuram ve Araştırma Dergisi

Sayı 25 Yaz-Güz 2007

Makaleler

- Haber yapmada ideoloji etkeni: 11 Eylül olayı üzerine bir inceleme - Tuba Duruoğlu
- Hürriyet'in Irak Savaşında tarafların orduları hakkındaki görsel sunumu - Gül Keçelioğlu Zorcu
- Türkiye'de toplumbilim kitaplarında iletişime verilen yer -Kemal İnal
- Radyo ve televizyonda yayın ilkelerinin ihlâli ile yaptırım uygulaması sorunları-Kemal Cem Baykal

•İstihdam sorunu bağlamında Türkiye'de iletişim eğitimi ve öğrenci yerleştirme - Ruhdan Uzun

•İrak'ta kitle iletişimi: 2003-2007 - Şemsettin Küzeci

Forum

• Temel Bilgiler: Eleştirel yaklaşımlarda iletişim anlayışı, İrfan Erdoğan

• Karl Marx: İnsan, toplum ve iletişim

• Karl Marx: Basın özgürlüğü ve sansür

• Karl Marx: Yöntem sorunu

Siyasal ekonomi ve kültürel incelemeler çatışması

Garnham, Murdock, Grossberg, Carey, Hardt, Meehan

• RTÜK: Türkiye'de İzleyici ve Dinleyici Ölçümleri

iletisim

Kuram ve Araştırma Dergisi
Sayı 24 Kış-Bahar 2007

Makaleler

- İletişim Fakültelerine Öğrenci Yerleştirmede Karşılaşılan Çelişkiler ve Çözüm Önerileri – A. Varol, K. Alemdar
- Uygur Sineması ve Tanrıdağ Film Stüdyosu – Adile Abdulahat
- Halkla İlişkilerde Etik Bağlamında Doğan ve Uzan Medya Grupları Arasındaki Çatışma – Tolga Şentürk
- Emek Piyasasında Cinsiyetçi Ücret Ayrımı: Bursa Organize Sanayi Bölgesinde Bir Araştırma – Tuba Duruoğlu
- Hollywood Filmlerinde Entelektüel Kimliklerin Temsili – Hüseyin Köse
- Demokrat Parti'nin Halkla İlişkileri Üzerine Bir İnceleme – Esra Keloğlu İşler

Forum

- Cooley On the Meaning and Organization of Communication – Charles Horton Cooley
- The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions – Thorstein Veblen
- On the Danger of Public Opinion Research – E. Bernays, P. Lazarsfeld, H. Field and C. Robinson
- Communications and Public Opinion – Bernard Berelson
- The Structure and Fuction of Communication in Society – Harold D. Laswell
- Mass Communication, Popular Taste, and Organized Social Action – Paul F. Lazarsfeld, Robert K. Metron
- From News-Gathering to News Making: A Flood of Pseudo-Events – Daniel J. Boorstin
- Personal Influence – Elihu Katz, Paul Lazarsfeld
- The End of Ideology – Daniel Bell



Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi 40. Yıl Kitablığı

1. Medyada İstihdam – Ulusal Toplantı 27 Nisan 2006
2. Ruhdan Uzun, *İletişim Etiği: Sorunlar ve Sorumluluklar*
3. Muvaffak Uyanık, *Yeni Okulun Ders Vasıtalarından Gazete*
4. Esra Keloğlu İşler, *Halkla İlişkiler: Mitler ve Gerçekler*
5. Hülya Eraslan, *Agos: Türkçe-Ermenice Bir Gazetenin Tarihi*
6. Media and Ethics: International Symposium – Ankara 3-4 November 2006
7. İrfan Erdoğan, *Türkiye’de Gazetecilik ve Bilim İletişimi*
8. Ali Haydar Fırat, *Kadro Kooperatif Fikir Hareketleri*
9. İrfan Erdoğan, *Ampirik Araştırmalarda Sorunlar*
10. Seçil Büker-Gürhan Topçu, *Sinema: Tarih/Kuram/Eleştiri*
11. Hakan Aydın, *Halk (1923): Konya’da Yayınlanan Kemalist Bir Gazete*
12. Ayşe Gülçin Manka, *Anadolu Ajansı ve II. Dünya Savaşı*
13. Hale Künüçen, *Radyo Söyleşileri*
14. Gülseren Şendur-Atabek, *Türk Romanında Gazeteciler*
15. Serdar Öztürk, *Türkiye’de İletişim Düşüncesinin Kökenleri*
16. Gürsel Sağlamöz, *Basın Dili*
17. Mehmed Said Paşa, *Gazeteci Lisanı*
18. Gamze Yücesan-Özdemir, *İletişim, Emek ve Kalkınma*