

## KÖROĞLU'NDAN ERKEN DÖNEM CUMHURİYET ŞİİRİNE EDEBİYAT VE TEKNOLOJİ

**Yrd. Doç. Dr. Ahmet AĞIR**  
Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
aagir@gantep.edu.tr

### Öz

Teknoloji bazen edebiyata doğrudan doğruya bir konu olmuş, bazen da insan ile olan ilişkisinin doğurduğu sonuçlar üzerinden edebiyata zengin içerikli malzemeler sunmuştur. Türk edebiyatında teknolojinin hangi açılardan ele alındığı henüz yeterince derinlemesine irdelenmemiştir. Bu çalışmanın amacı, Türk edebiyatında teknolojinin konu olarak nasıl ele alındığı sorusuna cevaplar aramaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Köroğlu, Edebiyat, Teknoloji, Türk Edebiyatı.

### LITERATURE AND TECHNOLOGY FROM KOROGLU TO THE EARLY REPUBLICAN TURKISH POEM

#### Abstract

Technology has sometimes been directly a theme and sometimes consequences of its relationship with the people provided the literature with very rich materials. In Turkish literature, the relationship of the literature with technology has not been studied yet from different perspectives. The objective of this article is to look for the answers to the question of how technology has been treated as a theme in the history of Turkish literature.

**Key Words:** Koroglu, Literature, Technology, Turkish Literature

#### 1. Giriş

Neden edebiyat ve teknoloji? Bu sorunun cevabına geçmeden önce teknoloji kavramının tarihî serüvenini irdelemek daha verimli olabilir. Teknoloji ilk kez 17. asırda kullanılmaya başlanan bir kelimedir ve bu yüzyılda bir “sistemik sanat çalışmasını” tanımlayan anlama sahiptir. Yunanca *tekne* kökünden gelir ve “bir sanat ya da zanaat, hüner” anlamındadır. 18. asırda teknolojinin temel tanımı özellikle “sanatların tavsifi” ile ilgilidir. 19. asra geldiğimizde teknoloji artık tamamen “uygulamalı sanatlara” özel bir anlam kazanmıştır.<sup>1</sup> Böylece teknolojinin, bir bilginin kaynağı olarak ele alınmaktan çok, öğrenilen ve uygulanan bir hüner, bir sanat olarak kullanıldığı görülmektedir. Teknoloji bir şeyi yapma hüneri veya bir aracın kullanımı gibi tanımlar ile de uyumludur. Görüldüğü gibi, teknoloji bir şeyi bilme,

---

<sup>1</sup> Williams, R., *Keywords*, Oxford University Press, New York, 1983, pp. 315.

tanıma, öğrenme gibi amaçları içinde taşıyan “bilim” kavramından ayrılmaktadır. Bilim doğrudan “bilgi” kelimesinin sonucu olan çevreyi, doğayı ve insanı bilmeyi, teknoloji ise daha çok bu çevreyi, doğayı ve hatta yerine göre insanı alt etmeyi, kontrol altına almayı da çağrıştırmaktadır.<sup>2</sup> Bu çalışmada teknoloji ile bilim arasına yukarıda çizilen sınırlara riayet edilecektir ancak teknolojiyi ortaya çıkaran temel paradigmalara net bir şekilde ortaya konması için ilerleyen sayfalarda kısmen de olsa bilim alanına da zaman zaman girilecektir.

Neden edebiyat ve teknoloji sorusuna gelince... “Çevreyi, doğayı ve hatta yerine göre insanı alt etmeyi, kontrol altına almayı” çağrıştıran teknolojiye, edebiyat vasıtasıyla değişen zamanlarda ne tür yorumlar getirilmiş; bu anlamdaki teknolojiye yazarlar, karşı mı olmuşlar yoksa onu desteklemişler mi türünden temel sorular da yukarıdaki soruya verilecek cevaplar neticesinde açıklığa kavuşacaktır.

## 2. Edebiyat, Bilim ve Teknoloji

Edebiyat ve teknoloji arasındaki bağı derinlemesine tahlil etmeye başlamadan önce teknolojinin yukarıda verilen kısa anlamlarına ek olarak basit ama işlevsel bir tanımını yapmak, bu çalışmanın sınırlarını çizme noktasında faydalı olacaktır. Teknoloji, bir komite tarafından eğitimciler için hazırlanmış bir kitapta,

[İ]nsanoğlunun arzu edilen ürünü üretmesi, problemleri çözmesi, ihtiyaçları gidermesi ve istekleri tatmin etmesi için malzemelerin nasıl bir araya getirileceği bilgisi ile ortaya çıkardığı araçlar olarak<sup>3</sup> tarif ediliyor.

Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, teknoloji bu cümleler ile doğrudan doğruya teknolojik ürünler olarak sunulmaktadır. Bu makalede, teknolojinin bu boyutunu (teknolojik ürünler) ilgilendiren temel yaklaşımlardan çok teknolojik ürünler üzerinden öz<sup>4</sup>e ait tartışmalar hedeflenmektedir. Martin Heidegger’in de dediği gibi “[t]eknoloji, teknolojinin özü ile muadil değildir. (...) Bunun gibi, teknolojinin özü hiçbir şekilde teknolojik bir şey değildir.”<sup>5</sup> Heidegger’in ortaya koyduğu bu teorik tanımlama ve sınırlar bu makalenin hem çıkış noktası hem de edebiyat ile teknolojinin kurduğu ilişkinin sınırları olacaktır. Bu makalenin temel amacı, teknolojik gelişmelerin edebî eserlerde yansıtılıp yansıtılmadığı, yansıtıldı ise hangi boyutlar-

<sup>2</sup> Greenberg, Mark L., L. S., *Literature and Technology*, Associated University Presses, London and Toronto, 1992, pp. 1.

<sup>3</sup> A. C., *Handbook of Technological Pedagogical Content Knowledge (TPCK) for Educators*, Routledge, New York and London, 2008, pp. 5.

<sup>4</sup> Felsefe sözlüklerinde öz şu şekilde tanımlanıyor: Bir nesneyi neyse o yapan gereçlerin tümü... Diyalektik felsefede öz, her nesnenin, dış yanını dile getiren biçim ya da görünüş karşılığı olarak, iç yanını dile getirir. Metafizik anlayışın birbirinden ayırdığı ve karşılaştırdığı bu iki yan, birbiriyle sıkıca bağımlıdır, biri olmadan öbürü de olmaz ve birinin varlığı öbürünün varlığını gerektirir. Bkz. (Hançerlioğlu, 1996, s. 300.)

<sup>5</sup> Heidegger, M., *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland Publishing Inc., New York and London, 1977, pp. 4.

da ele alındığı, bu yansımaların bir sorunsala dönüştürülüp dönüştürülmediği, dönüştürüldü ise bu yansımaların farklı dünya görüşlerinden kaynaklanan dönemsel farklılıklar gösterip göstermediği gibi temel sorulara Türk edebiyatı çerçevesinde cevaplar aramaktır. Bu soruların cevapları, aslında Türk bilim tarihinde meydana gelmiş olan paradigma değişiklikleri hakkında da çarpıcı ipuçları elde etmemize yardım edebilir. Bilindiği üzere bu paradigmlar ve paradigma değişiklikleri insanın bilgi ile olan münasebetine yön veren temel etmenlerdir. Mesela, bugünkü modern bilimin oluşumunda Yeni Çağda meydana gelen paradigma değişiklikleri en önemli işlevi görmüştür. Bu konuda Doğan Özlem'in aşağıdaki düşünceleri sınırlam açıklayıcı olabilir:

Yeniçağ, evrenselci bir bilimcilik (scientificism) anlayışının hegemonyasına tanıklık eden bir çağdır. Bu çağa damgasını vuran slogan "Bilmek yapabilmektir" sloganıdır. Dolayısıyla modern "bilim" de Yeniçağ'ın doğaya ve sonradan insana ve topluma hâkim olma ideolojisi doğrultusunda ortaya çıkmış, bu doğrultuda bir işlev yüklenmiştir. Yeniçağ fiziği denince aklımıza hemen gelen Newton fiziği, bu yüzyıllar için "bilim"den anlaşılan şeyin somut örneğidir. Bilim, Yeniçağ'ın yasaacı, keşifçi, ilerlemeci tinine uygun bir doğrultuda, evrensel mentaliteye uygun bir bilim anlayışına göre yapılmıştır.<sup>6</sup>

Bu açıklamalar, tam da bir evrenselci ve aynı zamanda pozitivist bir paradigma örneği olarak karşımızda duruyor. Büyük oranda bu evrenselci-pozitivist paradigma, felsefe ile bilim arasında bir ayrışmaya yol açar. Oysa, yine Doğan Özlem'in belirttiği gibi 20. yüzyılın "*son çeyreğinde felsefeye bir kez daha çağrı çıkarılmıştır!*"<sup>7</sup> Bu tespitler yeni bir paradigma değişikliğini göstermektedir. Yeni Çağ ile birlikte başlayan gelenekte kendini var eden ilkeler üzerine düşünmeyi ret ederek felsefe ile bağlarını koparan bilim, bu ilkeler üzerine sorular sormaya başlarken yeni bir safhaya geçer.

Türk modernleşmesinin çıkış noktası olarak kabul ettiğimiz Tanzimat'ı takip eden yıllarda - yukarıdakilere benzer paradigma değişikliklerini andıracak nitelikte olmasalar da - Türk düşünce hayatında da esaslı dönüşüm denemeleri meydana gelmeye başlamıştır. Mesela, Ahmet Mithat Efendi'nin ve Beşir Fuat'ın teşebbüsleri, Türk düşünce sistematiğine -Ahmet Mithat Efendi'de çoğu zaman bunlar birer eleştiri mahiyeti taşıyalar da- yeni yaklaşım tarzları olarak eklenmiştir. Descartes'in veya Newton'un Batı bilim tarihinde yaptıkları paradigma değişiklikleri ile elbette bir tutamayız ancak bunlar 19. asır düşünce tarihi için yeni ve hayati konulardır. Hilmi Ziya Ülken, *Modern Türk Tefekkürü* olarak adlandırdığı bu evreyi Tanzimat'tan hemen evvel başlatır. Ona göre modern tefekkürün ilk safhası dinî tefekkür ile mücadele üzerine kuruludur, ikinci aşama ise kendi yöntemini

<sup>6</sup> Doğan, Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (Toplum ve Bilim/Defer, Ed.), Metis, İstanbul, 2001, s. 56.

<sup>7</sup> Doğan, Özlem, s. 62.

araştırmaya yöneliktir. Ülken, Türk düşüncesinin birinci safhayı geçtiğini ve ikinci safhaya ancak girdiğini söyledikten sonra şunları yazar “Usûl ve prensipler üzerine düşünerek orijinal bir tefekkür olabilmek için lazım gelen çıraklık safhasından geçmemiştir. Bu sebepten Türk tefekkürünün bugün içinde bulunduğu devre, modern tefekkürde yaratıcı olabilmek için geçilmesi zarûrî olan “çıraklık” devresidir”<sup>8</sup> Burada dikkati çeken en önemli husus, Ülken’in üzerinde durduğu konuların yön-teme ait oluşudur. Türk düşünce sisteminde meydana gelen yöntem değişiklikleri elbette hayatî bir konuma sahiptir ancak bu değişiklikler –Hümanizmle birlikte Batı’da meydana geldiği gibi- düşüncenin üzerine kurulduğu epistemolojiye yönelik değildir. Bilindiği gibi, Batı düşüncesi metoda ait sorunsallardan önce Latin ve Eski Yunan metinlerine dönüşle birlikte önce kendi epistemolojik kaynaklarını yenilemiştir.

Türk modernleşmesinin izlerini geriye götürdükçe ortaya çıkan manzara ile birlikte teknoloji, ilerleme, medeniyet, Batılılaşma gibi kavramlarla kurulmuş olan ilişkinin zihni haritası da belirginleşmeye başlıyor. Türk modernleşmesinin izleri ile birlikte ulaştığımız en belirgin sonuçlardan birisi, bütün bu ilişkilerin -Batılı örneğinde olduğu gibi- zihinsel anlamda meydana gelen büyük devrimlerin sonucunda ortaya çıkmış doğal bir süreç şeklinde değil; tersine bir karşılaştırma sonun-da varlığının farkına varılmış olan geri kalmışlığın bertaraf edilebilmesi gibi çok pragmatik bir kaygı olarak ortaya çıktığı gerçeğidir. Aynı zamanda, bu kaygının giderilmesi süreci, zihni arka planların ihmal edilerek uygulama alanlarının önemsendiğini de işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, Türk modernleşmesinin yapmaya çalıştığı şey büyük ölçüde Batı ile karşılaşmadan önce dayandığı epistemoloji ve ontolojiyi değiştirmeden, Tanzimat’la birlikte transfer edilen yenilikleri, Osmanlı kültürünün temellendiği eski ontoloji ve epistemoloji üzerine kurarak uyarlama ve sindirme düşüncesidir. Bu anlamda örnek alınan Batı yenilikçiliğinin temel çıkış noktalarından biri Ortaçağ’ın dayandığı epistemolojinin ve ontolojinin yani özellikle Aristocu ontolojinin yıkılması sonrası Rönesans fikrinin yaygınlaşmasıdır.<sup>9</sup> Örnek alınan Batı, yenilikçiliğe uygun ontolojik ve epistemolojik dönüşümleri de paralel olarak gerçekleştirmiştir. Frankfurt Okulu’nun önemli düşünürlerinden bir olan Max Horkheimer’in aşağıdaki açıklamaları bu konuda Batı’da meydana gelmiş olan dönüşümleri açıklama açısından yararlı olabilir. “Rönesans’tan beri insanlar, en yüksek hedef ve değerlerinin bir ruhsal otorite tarafından belirlenmesine karşı çıkararak, teoloji kadar kapsamlı olacak bir doktrini tümüyle kendileri yaratmak için çalışmışlardır.”<sup>10</sup> Bahsedilen bu çabalar aslında Batı’nın içine girdiği süreçte yeni dönemin şartlarının farklılaştırılması ve oluşturulması için Batılı insanların yeni bir ontolojik ve epistemolojik temel kurma çabalarından başka bir şey değildir.

<sup>8</sup> Ülken, H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2004, s. 18.

<sup>9</sup> Koyre, A., *Bilim Tarihi Yazıları*, Ankara, Tübitak, 2002.

<sup>10</sup> Horkheimer, M., *Akal Tutulması*, (Çev. O. Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1994, pp. 63.

Rönesans'tan bu yana Batı kendi içinde bir süreklilik sağlarken “kendi karşıtını” da üretmek yola koyulmuştur. Bu da Batı kültürünün bir nevi ayırt edici özelliği haline dönüşmüştür bugün. Bu kendi karşıtını üretme bir süre sonra yine kendi içinde büyük kopuşları ve kavgaları doğurmuştur. Siyasal anlamda meydana gelen dinamizm tam da bu kopuş ve kavgaların ortaya çıkardığı bütünlüktür. Aynı şekilde kültürel alanın da Roma-Yunan, Hıristiyan ve Yahudilik öğelerinin arasındaki kopuş ve kavgaların sonunda bu farklılıkların sindirilmesiyle birlikte şekillendiğini görmekteyiz. Hilmi Yavuz, bu durumun “dialog” ya da “dialektik” gibi kavramlarla açıklanamayacağını ancak “dialojik” kavramının anlamı olan “[k]endi karşıtını üretmek ve onunla çatışmasını sürdürerek verimli bir ilişkiye girebilmek” ifadeleri ile yerli yerine oturtulabileceğine değiniyor.<sup>11</sup> Buradaki dinamizmin altında yatan esas faktör, kendi karşıtını üretebilme kabiliyetidir. Kendini tanımlayabilmek için üretilen bu karşıtlık, yukarıdaki cümlelerin oluşturduğu mantık içinde kimlik oluşturma sürecinin önemli bir aşaması iken aynı zamanda kültürel, siyasal ve teknolojik üretimin ihtiyaç duyacağı yenileşme, dönüşüm ve hız gibi kavramların üretilmesine doğrudan katkı sağlayan temel etmendir.

Bu “dialojik” durumun Batı kültüründe ortaya çıkardığı diğer bir sonuç ise “aynılık”<sup>12</sup> psikolojisidir. Bu bir nevi kendi geçmişimiz, kendi kültürümüz, dilimiz ve psikolojimiz gibi çeşitli kavramların arkeolojik düzlemde ele alınmasıdır ki sonunda “aynılık” hissini uyandırır. Batının epistemolojik ve sonra da ontolojik olarak geçirdiği değişimin bir nevi özeti durumunda olan bu çizgi, 19. asırda Türk modernleşmesinin atladığı, görmezden geldiği bazen da yok saydığı bir çizgidir. Siyasal, kültürel ve teknolojik alanda yapacağı atılımların, değişimlerin ve yeniliklerin altyapısı durumunda olabilecek “dialojik” bir durumu üret(eme)menin ortaya çıkardığı sıkıntılar aynı zamanda “aynılık” kavramının oluşturacağı psikolojik zeminin kaybında meydana gelebilecek tüm sorunları da doğal olarak ortaya çıkarır.

İlk bakışta Türk modernleşmesinin ana dinamiği durumunda sayabileceğimiz Osmanlı askerinin Batılı ordular karşısında kaybettiği mevzileri kazanmak için giriştiği yenilik teşebbüsleri, Batı ile kurulan bir “dialojik” ilişkinin işareti gibi dursa da bu ilişkide “dialojik” kavramının çağrıştırdığı veya ürettiği esas öğeler olan “çatışma” ve “verimli bir ilişki” vb. kavramlar türememiştir. Bütün bu nedenlerden dolayı da epistemolojik ve ontolojik düzlemde bilincimizin “aynıyet” kurabileceği yeni bir ilişkiler ağı ortaya çıkmamıştır.

Bu tespitler, aslında Türk modernleşmesinin teknolojik alanda üretebileceği ürünler ile Türk toplumunun “aynıyet” dolayısıyla bilinç düzeyinde kurması beklenen “verimli ilişki”ler ağının imkânsızlığını ya da yokluğunu göstermektedir. Bu imkânsızlık ya da yokluk doğal olarak edebî alanlarda olması beklenen teknoloji ile ilgili eleştiri veya olumluların yüzeyselliğine sebep olabilecek tehlikeleri de içermektedir. Teknolojiyi üreten bilginin kökeni ile kurulamayan “ayni-

<sup>11</sup> Yavuz, H., *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut, İstanbul, 1999, s. 25.

<sup>12</sup> Yavuz, H., s. 25.

lik”, teknolojinin ürettiği/dayattığı hayat tarzına karşı gizli ya da açık bir kuşkuyu doğurabilecek durumdadır. Birçok durumda bu önermenin tersi de tecrübe edilebilir. Diğer bir deyişle, teknolojinin ürettiği yeni hayat tarzları üzerinden, teknolojinin dayandığı bilgiye ulaşabileceğimiz yargısı da azımsanamayacak kadar yaygın olabilir.

### **3. Köroğlu’ndan Don Kişot’a**

Türk edebiyatında –ulaşabildiğimiz kadarıyla- modern çağın bilgileri sonunda üretilen teknolojik ürünlere belki de ilk esaslı tepki paradoksal bir şekilde Türk Halk Şiiri’nin büyük ustası Köroğlu’ndan gelir.

Düşman geldi tabur tabur dizildi  
Alnımıza kara yazı yazıldı  
Tüfek icat oldu mertlik bozuldu  
Eğri kılıç kında paslanmalıdır<sup>13</sup>

Bu mısraların 16.yy.’da yazılmış olması, metnin anlamını birkaç açıdan daha da ilginç kılıyor. İlki, şikayet edilen durumun Osmanlı’nın en güçlü olduğu dönemde meydana gelmesidir. Bildiğimiz kadarı ile Köroğlu efsanevi hayatını 16.asırda yaşar.<sup>14</sup> Osmanlı’nın her alanda çok güçlü olduğu bir dönemde, teknolojik bir ürünün etkileri üzerine bir ozanın bu mısraları yazarak bu durumu bir varoluş sorunsalına dönüştürmesi, daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı’nın geri kalmışlığına çare olarak sunulan birçok teklifin ontolojik sorunlara değinmeden ortaya atılmalarının yanında çok daha sahici duruyor. İkincisi ise bu tarihin sadece Köroğlu’nun yaşadığı çağ olduğu için önemli olmayışı, aynı zamanda dünya tarihi için de bir dönüm noktası oluşudur. Bu asırda, Batı’daki Orta Çağ kültürünün önemli bir kurumu olan şövalyelik artık yok olmaya yüz tutmuştur, şövalyelik kültürü yerine Yeni Çağ ile birlikte ateşli silahların ürettiği kültür geçmeye başlamıştır. Bu bağlamda bu mısraların, Batı ile- burada Batı edebiyatı- ile mukayeseli bir okumasını yaparsak çok ilginç sonuçlar ortaya çıkar.

Dünya ve Batı edebiyatının zirve eserlerinden olan Don Kişot, 17.asrın hemen başlarında yazılmıştır ve kahramanı bir gezgin şövalye olan Don Kişot’tur. Don Kişot, bir taraftan ironik bir şekilde şövalyelik kurumunun Orta Çağ’la beraber sona erdiğinin ilan edildiği, öbür taraftan da şövalyelik kurumu ile birlikte yok olan ideallerin dillendirildiği bir eserdir. “İlk ciltte Cervantes, şövalyeliğin modern dünyada delilik olduğunu anlatır. İkincide ise şövalyeliğe lâıyk olmayan modern dünya ile alay eder.”<sup>15</sup> Ahmet Turan Alkan “ Don Kişot, en sefil ve düşkün ânında bile yüksek insanlık değerlerini kükreresine dillendiren bir kahramandır. Biz Türkler Don Kişot’u roman diye değil, biraz da gazavatnâme, Hamzanâme, bir

<sup>13</sup> Artun, E., *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 249.

<sup>14</sup> Artun, E., s. 245.

<sup>15</sup> Meriç, C., *Kırk Ambar*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 177.

menkibe tadını damağımızda gezdirerek okuruz”<sup>16</sup> derken aslında bu paralel okumayı zaten yapıyor ve Don Kişot’un şövalye ruhuna dikkatleri çekiyor. Don Kişot’u okurken dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri, kurum olarak şövalyelik ile öz olarak şövalyelik ruhunun aynı şeyler olmadığı gerçeğidir. Kısacası şövalyelik, şövalye ruhu ile eşdeğer değildir. Bu fark dikkate alınmadan yapılacak bir okuma, hem Köroğlu’nun yergisini hem de Don Kişot’un ironisini doğru kurgulayamaz.

Şövalyelik ruhunu taşıyan Don Kişot, kendini “Rönesans’la başlayan ahlak kırılma”larını<sup>17</sup> onarmakla yükümlü hisseden bir kahramandır. Bütün bunların yanında Milan Kundera, Edmund Husserl’in bahsettiği “Avrupa’daki insanlık krizi” üzerine yazdığı yorumlarda “Modern Çağ’ın başında, Galileo ve Descartes’ta, dünyayı teknik ve matematiksel açıdan araştırılacak basit bir nesne durumuna indirgeyen ve yaşamındaki dünyanın, onun deyişiyle *die Lenenswelt*’i ufuklarından çıkararak Avrupa biliminin tek yanlı karakterinde olduğuna inanıyordu”<sup>18</sup> der. Don Kişot aslında bu “tek yanlı” yaklaşımların bulanıklaştırdığı, şeyleştirdiği ve “varlığın unutulduğu” dünyada kaybedilen ideallerin peşine düşmüş biridir.

Köroğlu’na geldiğimizde ise *Düşman geldi tabur tabur dizildi/Alnımıza kara yazı yazıldı/Tüfek icat oldu mertlik bozuldu/Eğri kılıç kında paslanmalıdır*. mısralarıyla O, aslında hem bir –Don Kişot gibi daha da önemlisi ondan önce- çağ eleştirisi yapmaktadır hem de o çağın ürettiği zihniyetin yergisini dillendirmektedir. Bu yergi, *tüfek/mertlik* gibi iki kavramın ürettiği zıtlık dolayısıyla kurulan dialektik ilişkinin ortaya çıkardığı anlam dünyasına dayanmaktadır. Bir taraftan *tüfegin* çağrıştırdığı insansızlaştırılan ve insanî boyutları anlamsızlaştırılan teknik/teknolojik savaşların prototipleri, diğer taraftan *mertliğin* olumlanan çağrışımları bu dialektik ilişkiyi daha anlamlı kılıyor. Köroğlu, şiirlerinde çoğunlukla *mert* ve *yiğit* kelimelerini aynı anlamda kullanıyor. Burada esas olan şey ise *mert/yiğit* kelimelerinin işaret ettiği anlamlardır. Türk Dil Kurumu’nun Türkçe sözlüğünde *mert* kelimesinin karşılığında “1. Yiğit 2. Sözünün eri, güvenilir (kimse)” açıklamaları yer alıyor. *Yiğit* kelimesi ise 1. Güçlü ve yürekli, kahraman, alp 2. Delikanlı genç erkek 3. Gözü pek, düşüncelerini açıkça söylemekten çekinmeyen (kimse) olarak açıklanıyor. Bütün bu karşılıkların yanında Alev Alatlı *yiğit* kelimesini kahraman ile karşılaştırdıktan sonra onun derin çağrışımlarını şöyle sıralıyor:

Art arda sıralayacağım birkaç hatırlatmanın muradımı anlatacağımı umuyorum: "Kahraman," bir olaydaki yeri en önemli olandır. Bir savaşın, bir olayın, bir romanın, filmin, hatta bir ekonomik sektörün "kahraman"ı olur, "yiğit"i olmaz. "Kahraman," üstün güç ima eder, "büyük, en büyük" gibi sıfatlarla derecelendirilebilir. "Büyük yiğit" ya da "en büyük

<sup>16</sup> Alkan, A. T., “Biz Türkler Don Kişot’u Nasıl ve Niçin Okuruz?” *Türk Edebiyatı*, S. 385, 2005, s. 54.

<sup>17</sup> Ayçil, A., “Eski Esirimizin Hikâyeleri”, *Türk Edebiyatı*, S. 385, 2005, s. 58.

<sup>18</sup> Kundera, M., *Roman Sanatı* (Çev. A. Bora), Can, İstanbul, 2002, s. 15.

yiğit" gibi tamlamalara rastlanmaz. İnsanlar, "kahramanlaşabilir," "kahramanlaştırılabilir"ler ama "yiğitleşmez," "yiğitleştirilemez"ler. "Kahramanlık" zorlama, acımasızlık kaldırır, "yiğitlik" kaldırmaz. "Kahraman"ın gücünün yetmemesi söz konusu değildir. "Yiğit," gücünün yetmeyebileceği teslim edilendir. "Kahraman," gücü yetmediğinde kahraman olmaktan çıkar. Ünlü türküdeki<sup>19</sup> gibi, "yiğit," gücü yetmese de yiğit kalır. "Kahraman" başarısız olmaz, "yiğit" başarısız olabilir. Düşmanın "kahraman"ı olmaz, "yiğit"i olabilir. "Kahramanlık türküleri" vardır, "yiğitlik türküleri" yoktur. "Kahramanlık madalyası" verilir, "yiğitlik madalyası" yoktur. Kahraman ilân edilebilir, yiğit ilân edilmez.<sup>20</sup>

Bütün bunlar da gösteriyor ki Köroğlu'nun tüfeğin icadı ya da savaşlardaki işlevi karşısındaki söylemleri, bu teknolojik ürün ile *yiğitlik* ruhu arasındaki ters orantının doğurduğu trajik durumun işaretidir. Köroğlu'nun bu Modern Çağ teknolojilerinin etkileri karşısındaki [*t*]üfek icad oldu mertlik bozuldu yollu acı tespiti, bir yenilginin, bıkmışlığın, korkunun, ya da umutsuzluğun dillendirilmesi değil, daha çok *tüfek* tarzı teknolojik ürünlerin doğası gereği yiğitliğe, mertliğe ve bu iki kelimenin çağrışımlarına artık kendi içinde yer vermeyecek olan Modern Çağ'ın eleştirisidir. Ateşli bir silah olan *tüfeğin* mesafe, düşman ya da hedef gözetmeyen yapısı, *eğri kılıcın*, düşmanı ile birebir yüzleşmeyi gerektiren yiğit veya mert ile örtüşen doğasına ters düşmektedir. Şövalyelik de tıpkı *eğri kılıç* gibidir. İlk başta savaşı çağırırsa da, daha çok, nezaketi, centilmenliği ve tok gözlülüğü içeren geniş bir anlamlar dünyasına sahiptir. Bunlardan dolayı da ne Köroğlu'nun bu feryadı ne de Don Kişot'un roman boyunca uğradığı yenilgiler ve içine düştüğü gülünç durumlar, onların yiğitlikleri üzerinde olumsuz bir etki bırakmaz. Don Kişot romanda, evinden çıktığı andan itibaren dış dünyanın değişen gerçekleri karşısında birçok seri yenilgilere uğrar, dayak yer ve horlanır ancak bütün bunlara rağmen, asil düşüncelerinden, yani yiğitliğin ve mertliğin gereği olan davranış tarzlarından asla vazgeçmez. Aynı şekilde Köroğlu,

Köroğlu düşer mi yine şanıdan  
Ayırır çoğunu er meydanından  
Kırat köpüğünden düşman kanından  
Çevre dolup şalvar ıslanmalıdır<sup>21</sup>

dörtlüğünün, *Köroğlu düşer mi yine şanıdan* mısrasında, tüfek dolayısıyla artık yeni bir çağla ve yeni bir zihniyetle karşı karşıya olduğunu anlar/anlatır ancak bu karşılaşma kendi özünde taşıdığı mertlik ve yiğitlik kelimelerinin yüklendiği anlamlar üzerinde bir tahribata yol aç(a)mayacaktır. Böylece Köroğlu 16. asırda, teknolojik ürünlerin dayattığı yaşam tarzlarının ve zihniyetlerinin edilgen bir alıcısı olmadığını, tersine bunların ortaya çıkardığı sorunsalları bir ontolojik zemine taşı-

<sup>19</sup> Ertaş, Neşet, "yiğidim ya gücüm sana yetmiyor".

<sup>20</sup> Alatlı, A., <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=511165>. 7 18, 2010 tarihinde alındı., 2007.

<sup>21</sup> Artun, E., s. 249.



arak esaslı ve verimli bir tartışma alanı açmak istediğini gösterir. Teknoloji olarak *eğri kılıç/tüfek*, onun için bir yaşam şekli, problemleri çözme yolu vb. değil, bunların ürettiği zihniyet, erdem, ahlak gibi hayat şekillerini anlamlı ve önemli kılan ve değerler üreten şeylerdir.

Her ne kadar Köroğlu'nun bu mısraları Türk düşünce tarihi açısından yol gösterici olsa da, özellikle 19. asrın ilk yarısında başlayan Batı medeniyeti ile ilişkiler noktasında önemli ipuçları taşımaz. Oysa Batıda, Rönesans ve sonra da aydınlanma ile birlikte radikal değişiklikler olur ama Orhan Okay'ın da belirttiği gibi "Batı'daki Rönesans hareketlerine, daha sonra aydınlanma devrine ilgisiz kalan Osmanlı, ancak askerlik alanında ve toprak kayıpları karşısında uyanarak yeni bilgi ufuklarına açılma zarureti hissetmiştir."<sup>22</sup> Batılılaşma noktasında Türk tarihinin dönüm noktasını şekillendiren, Mustafa Reşit Paşa için Batılı Türk edebiyatının kurucusu sayılan Şinasi'nin kaleme aldığı kaside, Türk edebiyatının ileriki yıllarda bilim, teknoloji ve teknolojik ürünler ile ilgili söyleyeceği sözlerin niteliği açısından oldukça önemli mesajlar taşımaktadır. Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'yı Batı felsefesinin ve bilim tarihinin önemli iki düşünürüne –Newton ve Eflatun- benzetmesi, bir bakıma Türk modernleşmesinin temelindeki asıl problemi göstermektedir. Hukuki ve siyasi bir atılım olan Tanzimat'ın dayandığı, üzerine kurulduğu sağlam bir zemini yoktur. Batı'nın Rönesans ve aydınlanma sürecinde yaptığı köklü epistemolojik değişiklikler, yeni Batı'nın şeklini belirleyen unsurlardır. Ancak Tanzimat, bütün bu köklü değişiklikleri atlayarak ortaya konmuş bir metindir. Zaten Şinasi'nin Reşit Paşa'yı aynı anda hem Eflatun hem de Newton'a benzetmesi, Batı medeniyetinde meydana gelen bu dönüşümlerle kurduğu ilişkinin zayıflığını veya yüzeyselliğini ortaya koymaktadır.

Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Newton'lar  
Akl u irfânını derk eyleyemez Eflâton'lar<sup>23</sup>

Bilindiği gibi Newton, (1642-1727) Batı bilimine özellikle matematik ve fizik alanında yaptığı katkılar ile bilinen bir bilim adamıdır. Özellikle, mekanik alanındaki buluşları bilim tarihini değiştiren gelişmelerdir. Ancak burada Şinasi'nin Reşit Paşa'yı, adalet ve ihsan kavramları dolayısı ile Newton'dan üstün göstermesi, bir bakıma Newton'un bilim tarihi açısından yaptıkları karşısında çok yüzeysel kalmaktadır. Şinasi, Cambridge Üniversitesi'nde Katolikliği yaygınlaştırma ve egemen kılma çabalarına karşı başlatılan direniş hareketine öncülük eden, kral düşürüldükten sonra 1689'da üniversitenin parlamentodaki temsilciliğine seçilen (<http://tr.wikipedia.org>) Newton'dan bahsediyor olabilir. Ancak Tanpınar'ın "[n]esrinde ve nazmında âdeta tarafsızlaştırdığı padişahlık müessesesi de onu pek rahatsız etmez"<sup>24</sup> diye nitelediği Şinasi için bu bir aşırı yorum olabilir. Aynı şekilde Reşit Paşa'nın Eflatun'a benzetilmesi de kendi içinde birçok sorunlar taşımaktadır.

<sup>22</sup> Okay, O., *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21.

<sup>23</sup> Kolcu, A. İ., *Tanzimat Edebiyatı I*, Salkım Söğüt Yayınları, Konya, 2007, s. 98.

<sup>24</sup> Tanpınar, A. H., *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 188.

Şinasi, Eflâtun'un *Devlet* kitabında yöneticiler ile ilgili söylediklerini anlatmak istemiş olsa bile bu düşünce hem Divan edebiyatındaki Eflatun mazmununun çağrışımlarının hem de Batı felsefesindeki yerinin eskimişliği dolayısıyla kendi içinde hâlâ önemli problemler taşımaktadır. Eflatun, *Devlet* kitabında yöneticilerin filozoflardan oluşması gerektiğini söylüyor<sup>25</sup> ki bu düşünce 19. yüzyılın ilk yarısında Batılı devlet anlayışının ulaştığı noktada çok yeni, anlaşılır ve kabul edilebilir gözüküyor. Diğer taraftan, Eflâtun Divan şiiri geleneğinde "akıl, hikmet ve isâbetli görüş timsâli"<sup>26</sup> olarak görülmüştür. Şinasi'nin bu benzetmeleri eğer Divan şiiri geleneğinin bir devamıysa, bu teşbihin Reşit Paşa'nın yenilikçi tavrını tanımlayacak nitelikte olmadığını söylemek gerekir. Bütün bunlar gösteriyor ki Şinasi gibi büyük bir yenilikçi bile takipçisi olduğu Batı'da gerçekleştirilen bilimsel ve epistemolojik devrimleri yakinen takip edememiştir. 19. asırda olan şey daha çok, eskilere bir tepki olarak akılcılığın benimsenmesidir. Oysa ne bu akılcılığı ortaya çıkaran bir bilgi kaynağından ne de bu akılcılıkta sürekliliği sağlayacak bir ortamdan bahsetmek mümkündür. Bu durum 19.asırdaki Türk edebiyatı ve edebiyatçılarının hatta düşünürlerinin en esaslı meselesidir. Bu mesele, sadece düşünsel planda kalmaz, Şinasi örneğinde olduğu gibi edebî ürünleri de etkiler. Orhan Okay bu meselelerin esas kaynağını açıklarken "[b]u durum, belli bir medeniyet ve kültür birikimi olan bir insanın, çok farklı bir başka dünyaya ait medeniyet ve kültür tezahürleriyle karşılaşmış olmasından kaynaklanır"<sup>27</sup> der. Bu tespitler ise, Türk edebiyatının bilim ve dolayısıyla teknoloji ile kurduğu ve kuracağı alâkanın niteliği açısından önemli bir rol oynar. Bu sorunsalın kaynağı olarak bilgi, bilim ve teknoloji gibi kavramların birer evrensel yahut homojen değerler olarak telakki edilmelerini gösterebiliriz. Bu kabul, doğrudan doğruya bilginin, bilimin ve teknolojinin "yaşanmışlıktan" soyutlanmasından doğuyor. John Dewey<sup>28</sup> bilgi üzerine yazarken "bilgi her zaman, yaşanmış doğal olayların kullanımıyla ilgilidir" der. Dolayısıyla, bu asırda bilim ve teknolojinin algılanış biçimini çok pragmatist olarak tanımlayabiliriz. Yani bilgi ve bilimin doğal olarak ürettiği teknoloji toplumun tüm tabakalarının yararına olduğuna dair bir pragmatist yaklaşım diye açıklayabiliriz bu durumu.

"Batıya batılılaşmaya açılan hemen bütün iletişim kanallarında etkin ve öncü bir aydın olarak"<sup>29</sup> rol oynayan Münif Paşa, bu sorunsalın farkındadır ve bu sorunsalı yine içinde bulunduğu asrın ortak karakteri gibi gözükken pragmatist bir şekilde çözmeye çalışır. Budak'a göre Münif Paşa "insanlığın ulaştığı son seviyenin adını medeniyet olarak"<sup>30</sup> kor, ancak burada büyük ölçekte yine "insanlığı" bir

<sup>25</sup> Russel, B., *A History of Western Philosophy*, A Touchstone Book, New York, London, 1972, pp. 108.

<sup>26</sup> Pala, İ., *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, 1989, s. 150.

<sup>27</sup> Okay, O., s. 23.

<sup>28</sup> Dewey, J., *The Need for a Recovery of Philosophy*, A. W. John Dewey içinde, *Creative Intelligence*, Henry Holt and Company, New York, 1917, pp. 47.

<sup>29</sup> Budak A., *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi, İstanbul, 2004, s. XLVII.

<sup>30</sup> Budak A., s. 549.

bütün olarak ele alır ve “yaşanmışlığı” ihmal eder. Bu noktada ortaya çıkan problemlere bir çözüm olarak ise “yaşanmışlık” olarak İslam ile medeniyet arasında bir bağ kurar. Budak, Paşa için “medenî olmak ile Müslüman olmak neredeyse aynı anlama gelmektedir”<sup>31</sup> der.

Teknolojik gelişmelerin açık bir şekilde dillendirildiği belki de ilk edebî eserler Ali Emîrî’ye aittir. Ali Emîrî bir münacatında, 19. asrın teknolojik alanda ortaya koyduğu ürünleri şiirine konu eder. Şiirlerden de görebileceğimiz gibi, bu ürünler karşısındaki tutumu hayranlığın ötesine geçemez. Özellikle bu ürünleri bir münacatta işlemesi belki konu bakımından bir yenilik olarak görülebilir, ancak Ali Emîrî’nin bu ürünlere yaklaşımı hiç de yeni(likçi) değil.

Kimdir veren buhâra bu âsâr-ı hayreti  
Kimdir eden şimendiferi böyle tîz-pâ<sup>32</sup>

derken aslında doğrudan doğruya teknoloji ile ilgili bir fikir beyan etmiyor ya da teknolojiye dair konuşmuyor. Onun yaptığı şey, teknolojik ürünlerin ortaya çıkarıldığı güç karşısında hayrete düşmek ve onlara bu gücü veren asıl gücün (Allah’ın) büyüklüğünü dile getirmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Burada bunun dışında yapılacak diğer bir yorum ise Ali Emîrî’nin çağında meydana gelen değişimleri yakinen takip eden biri olduğu gerçeğidir. Ne yazık ki bu şiirlerde teknolojiye ait bir eleştiri ya da onaylama görülüyor. Teknoloji ile insan arasında doğabilecek yeni ilişkinin boyutları hakkında da en ufak bir ipucu vermiyor. Eşyanın tabiatına/özüne ve bu özün doğuracağı ya da dayatacağı hayat tarzlarına dair yorumlar yapmıyor. Ali Emîrî, devam eden beyitte de aynı anlayış üzerine teknolojik aletlere yer veriyor

Nerden alır bu sür’at-i bî-misli telgraf  
Vapurât gibi nice olmuş yem-i âşına<sup>33</sup>

Ne telgrafın doğuşunun, ne vapurun ortaya çıkışında -hatta Sanayi Devrimi’nin bile- önemli rol oynayan buharın, sanayide kullanılmasının ardındaki bilgi ve bilimsel çaba, bu şiirin çağrışımlarındandır. Ali Emîrî, münacatın gereği olarak, tüm bunları bir nevi metafizik alana indiriyor, ancak burada bile bir metafizik probleme dönüştürmüyor. Bütün bunlar, onun için Allah’ın kudretinin göstergesidir. Özetle, Ali Emîrî çağının ortaya çıkardığı teknolojik ürünlerden haberdar ancak bu ürünleri ortaya çıkaran esas zihinsel devrimler ile ilgili bir kaygıya sahip gözüküyor. Ali Emîrî de Münif Paşa gibi “yaşanmışlığı” dikkate almıyor. Daha da önemlisi bu teknolojik ürünleri, farklı bir “medeniyetin ve kültürün tezahür”leri olarak görmüyor; görmediği gibi bu yaklaşım biçiminin, teknolojik ürünler ile insan ruhu arasındaki münasebetlerde nasıl bir ontolojik meseleye dönüşebileceğine yer vermiyor.

<sup>31</sup> Budak A., s. 549.

<sup>32</sup> Serin, Sefer, *Diyarbakırlı Ali Emîrî Divanı, İnceleme-Metin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 200, s. 16.

<sup>33</sup> Serin, Sefer, s. 16.

Çok esaslı olmasa da, bu meseleleri ontolojik düzlemde ele alan belki de ilk eser, *Araba Sevdası*'dır. Bu romanda tasvir edilen araba her ne kadar motorlu bir araç değilse de Recaizade Mahmud Ekrem'in tasvir ettiği gibi yeniye temsil eder ve Avrupalı bir *Bender* markadır.<sup>34</sup> Ekrem bu eserinde Bihruz Bey üzerinden, yanlış Batılılaşmanın doğurduğu trajik durumu komik bir üsluba döker. Roman, bu komik durumu anlatmak için iki önemli sembol seçer, bir taraftan, köksüzlüğü işaret eden Bihruz Bey, diğer taraftan araba. Bu ikili arasındaki sevdanın medeniyetten, kültürden, kısacası "yaşanmışlıktan" mahrum oluşu, Bihruz üzerinden, alaf-ranga nesillerin ontolojik düzlemde nasıl bir savrulma yaşadıklarını gösterir. Kültürsüz, içi boş ve tecrübeden yoksun bir hayat tarzının ortaya çıkardığı trajedinin esas sebebinin anlatmak için Ekrem, *araba* sembolünü kullanır. Ekrem, romanda, bu yenilikleri ortaya çıkaran esas etmenler üzerinde durmasa bile bu yeniliklerin hazmı için bir tecrübenin gerektiğini ima eder. Bu anlamda Ekrem'in bu kurgusu hem Türk roman tarihi hem de Türk düşünce tarihi için –bütün noksanlarına rağmen– oldukça önemlidir.

Türk modernleşme tarihinin sembol isimlerinden olan Tefik Fikret, bilim, bilgi ve teknoloji gibi kavramları kendinden öncekilerden farklı olarak çok daha ideolojik bir düzlemde tartışır. Yazdığı şiirlerde aklın üstünlüğünü savunarak rasyonalist bir tavır benimseyen Fikret, *Halûk'un Âmentüsü* adlı şiirinde akıllı bir sihir-baza benzetir ve bâtil ile geri kalmışlık ancak akıl sayesinde yenilgiye uğratılabilir<sup>35</sup> der.<sup>36</sup> Fikret, *Halûk'un Veda'sı* adlı şiirinde bu rasyonalist tutumunu, bir nevi Doğu/Batı ikilemi oluşturduktan sonra daha somut kelimelerle ifade eder.

Sen tren, ben vapurda pür-temkîn  
Atılırken-sen İskoç illerinin  
Sisli, yağmurlu, karlı, buzlu, fakat  
Cidd ü himmet, vakâr ü hürriyet  
Dolu peygûle-i temeddününe ,  
Bense nâzende Bosfor'un köhne,  
Köhne, âvâre, bî-haber, bî-zâr<sup>37</sup>

Yukarıdaki şiirde şair, *Doğu/Batı* ikilemini *sen/ben*, *vapur/tren* ve *İskoç/Bosfor* ikilemleri ile destekleyerek, vermek istediği mesajın çağrışımlarını zenginleştiriyor. Doğu ile vapur ve Bosfor, Batı ile tren ve İskoç kelimeleri eşleştirilirse Fikret'in bu karşılaştırmalar ile ne kastettiği daha net görülebilir. Eşleştirmeler sonunda *Cidd ü himmet, vakâr ü hürriyet / Dolu peygûle-i temeddününe* olumlu meziyetler olarak Batıya iliştilirken, *köhne, âvâre, bî-haber, bî-zâr* gibi olumsuz vasıflar şairin de içinde yaşadığı Doğuya yönlendirilir. Burada özellikle ideal bir neslin numunesi olarak sunulan Halûk ile dönemin bir

<sup>34</sup> Ekrem, R. M., *Araba Sevdası*, 5. Baskı, (H. Alacatlı, Dü.), Akçağ, Ankara, 2005, s. 13.

<sup>35</sup> Aklın o büyük sâhirin i'cazı önünde

Bâtil geçecek yerlere husrânla, inandım.

<sup>36</sup> Fikret, Tefik, *Bütün Şiirler*, (N. Ç. İsmail Parlatır, Dü.), Türk Dil Kurumu, Ankara, 2004, s. 542.

<sup>37</sup> Fikret, Tefik, s. 544.

teknoloji ürünü olarak sunulan tren kelimesini yan yana kullanması ve hemen ardında *hürriyet/peygüle-i temeddün* kavramlarını sıralaması, onun bu konular hakkındaki temel düşüncelerini ele veriyor. Fikret böylece, teknoloji ürünlerini medeniyet kavramı ile yanyana kullanarak, bu karşılaştırmada aslında ortaya bir enerji çıkarmak istiyor. Bu karşılaştırmada, kendi ülkesindeki yokluklara dikkat çekerek, bu yoklukların giderilmesi için, Halûk'a yol gösteriyor.

Fikret için rasyonalizm bir düşünce şekli ya da bir yaklaşım biçimi olarak bir metod olmaktan çok, medeniyetimiz için kaçınılmaz yoldur; aynı şekilde teknoloji de yaşanmışlığın, birikimin, akılcılığın toplamı olarak doğal bir şekilde ortaya çıkan bir ürün değil, yine bir medeniyet göstergesidir. Diğer bir deyişle, bir araç olmaktan çok, bir medeniyet işaretidir. Fikret de *Gez, dolaş, kâ'inât-ı efkârı (...)* *Bize bol bol ziyâ kucakla, getir* mısralarından anlaşılabilirliği gibi diğer çağdaşlarının birçoğu gibi bilgi, bilim, teknoloji gibi kavramları homojen, evrensel, içinde yaşadığı coğrafyanın, tarihin ve topluluğun şartlarından bağımsız varlıklar olarak anlamaktadır. Fikret, bütün bu değerleri, nedenleri ve sonuçlarıyla, farklı coğrafyalarda olsa da- denenmiş, doğruluğu gözlemlenmiş hayat felsefesi olarak sunuyor. Bilimsel sıçramaların yüzyılı olan 19. asırda, kurtuluş için bilimsel düşüncenin kural ve yöntemlerine bağlılığın gerekliliğini ima ediyor. Çok ilginç bir şekilde, bir sanatçı olmasına rağmen, bilimin ve teknolojinin kültürel boyutuyla çok ilgilenmiyor.

#### 4. Fütürizm, edebiyat ve teknoloji

Fütürizmin kurucusu sayılan Marinetti, *Multiplied Man and the Reign of the Machine* adlı yazısında kendilerinden önceki aşk, güzellik ve kadın gibi kavramların algılanış ve yansıtılış biçimini eleştirdikten sonra kendilerinin modern hayatın içinden çıkan mekanik güzellik fikrini geliştirdiklerini ilân eder. Daha sonra bu mekanik güzelliği açıklarken makine aşkı yüceltildiğinde, makinelerin kömür ile sıvanmış ve kavrulmuş yanaklarındaki parıltıyı görürüz<sup>38</sup> der ve bu makineler ile olan ilişkiyi âşık olduğu kadını sarmalayan, okşayan özenli ve bilinçli bir âşiğe benzetir.

Marinetti'nin İtalya'da 1910'larda başlattığı Fütürizm, kurumsallaşmış kurallardan, geleneklerden, teamüllerden kopuşu iddia ettiği ve bireyin evrendeki yeri ve işlevine yeni bakış açısı getirdiği için modernist bir akım olarak değerlendiriliyor. Özellikle bu akımın, edebiyatta kullandığı dil onu modernist yapan önemli özelliklerdendi. Bu edebiyat, sanayi çağının ortaya çıkardığı hayat tarzı ile edebiyatın arasındaki kopukluğu ortadan kaldırmak amacındaydı. Sanayi çağının ürettiği, dinamizm, hız, değişim gibi kavramları edebiyatın konusu yaparak, teamüllerin dışında yeni bir edebiyat üretmenin peşindeydi. İlk manifestosunu 1909'da yayımladı.

<sup>38</sup> Marinetti, F., *Multiplied Man and the Reign of the Machine*, C. P. Lawrence Rainey içinde, *Futurism, An Anthology*, (pp. 84-105), Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp. 90-91.

layan İtalyan Fütürizminin çok güçlü bir politik tarafı da vardı. İtalyan Fütürizminin faşizm ile olan yol arkadaşlığı onun bir edebî akım olarak takdir edilmesinin önünde ciddi bir engel oluşturdu.<sup>39</sup> Nietzsche'nin agresif vitalizminden mülhem olduğuna inanılan İtalyan Fütürizminin<sup>40</sup> bu politik bağları, doğal olarak süpermen kavramını da doğurur ya da süpermen ideali onların politik anlayışlarının üzerinde etkin bir rol oynar. Bu süpermen kavramı Marinetti ve İtalyan Fütürizminde makine sembolü olarak idolleştirilir.

G.M. Hyde, Rus fütürizmi hakkında yazdığı yazısında, İtalyan fütürizminin tersine, Rus fütürizmi doğayı kontrol altına alma noktasında insanı çok mekanikleştirerek kutsamadığını iddia eder. Ruslar, o dönemde makineye daha çok toplumda devrimci bir rol verirler ve bu rol sanat aracılığıyla yansıtılır.<sup>41</sup> Bu özellik belki de Rus ve İtalyan Fütürizmini birbirinden ayıran en önemli farklılıktır. İtalya'da olduğu gibi, Rusya'da da Fütürizm politika ile çok içli dışlıydı ama burada faşizmin yerine, fütüristler Bolşevik İhtilâli ile doğrudan bağlantılıydılar. Özellikle Rus Fütürizminin en önemli adı olan Mayakovsky, 1917 Devriminden önce bile bu devrime giden yolda önemli roller oynamıştır. Böylece, Rus fütürizmi için hem Devrimi etkilemiştir, hem de devrimden etkilenmiştir der Hyde.<sup>42</sup> Burada çözülmesi gereken çok önemli bir paradoks ortaya çıkıyor. Nasıl olur da birbirinde çok farklı gibi duran Faşizm ve Komünizm gibi iki karşıt ideoloji, aynı sanat akımına bu kadar önem atfeder? Buna belki de sanatın evrensel oluşu şeklinde kolaycı bir cevap verilebilir ancak bu cevap yukarıdaki paradoksun çözümü için çok da yeterli gözüküyor. Bu paradoksal soruya Stanley Mitchel faşizm ve komünizmin politik bir araç olarak şiddeti açık bir şekilde kabul ettikleri ve yine iki ideolojinin kendi amaçlarında oldukça aşırı ve uzlaşmaz oldukları şeklinde açıklamalar getirerek cevap veriyor. Dolayısı ile süpermen kavramını kolayca edebiyatın konusu yapıyorlar ve bir idol olarak yansıtmaktan bir sakınca görmüyorlardı.

Bu süpermen fikri Stalin tarafından 1928 yılından itibaren Sovyetlerin kültürel politikası haline de dönüştürüldü. Lenin'in ülkeyi geri kalmışlıktan kurtarmak için ülkenin her tarafına elektrik ulaştırma fikri, Stalin zamanında bir endüstri hamlesine dönüştürüldü. Hatta Katerina Clark'ın bahsettiği gibi "sosyal hastalıkların bile endüstrileşme sayesinde iyileştirileceğine ve insan psikolojisinin, insanı makine başında işe koşmakla değişeceğine"<sup>43</sup> inanılıyordu. Diğer bir deyişle, makinaların mekanik ritmi, kontrollü ve düzenli çalışma şeklinin insanların psikolojileri üzerinde etkili olacağı düşünülüyordu. Bir süre sonra bu ortam makinayı

<sup>39</sup> Rawson, J., Italian Futurism, M. B. McFarlane içinde, *Modernizm. A Guide to European Literature 1890-1930*, Penguin Books, 1991, pp. 243-256.

<sup>40</sup> Gori, G., "Supermanism and Culture of the Body in Italy: the Case of Futurism", *International Journal of the History of Sport*, 16 (1), 1999, pp. 159.

<sup>41</sup> Hyde, G., "Russian Futurism", M. B. McFarlane içinde, *Modernizm: A Guide to European Literature 1890-1930*, Penguin Books, 1991, pp. 259-27.

<sup>42</sup> Hyde, G., s. 259-27.

<sup>43</sup> Clark, K., *The Soviet Novel: History as Ritual*, Indiana University Press, Bloomington, 2000, pp. 94.

kültürel bir sembol haline dönüştürdü. Clark, teknolojik çağda birey “daha büyük bir bütünün parçası olarak algılandı, makine, birey ve onun içinde yaşadığı toplum arasındaki ilişki, mekanik ve nizami olarak görüldü. İnsan büyük toplum treninin bir civatası ya da düdüğüydü veya bir traktörün bilye yatağıydı<sup>44</sup> der.

Türk şiirinde bu tarz şiirin en tipik örneği Nazım Hikmet’in 1923’te yazdığı *Makinalaşmak* adlı şiiridir. Hikmet Rusya’ya eğitim için gittiğinde zaten bu akım resim, müzik ve edebiyat alanında Rusya’da kendine has bir kimlik kazanmıştı. Özellikle Mayakovski bu fikirlerin öncüsü olmuş ve bilindiği gibi Hikmet üzerinde de oldukça derin tesirler bırakmıştı. Hikmet,

trrrrum,  
trrrrum,  
trrrrum!  
trak tiki tak  
makinalaşmak  
istiyorum!

mutlak buna bir çare bulacağım  
ve ben ancak bahtiyar olacağım  
karnıma bir türbin oturtup  
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!<sup>45</sup>

mısralarını yazdığında hem şekil hem de içerik açısından Türk şiiri için oldukça yeni bir tarzın örneğini vermişti ancak hem Marinetti’nin İtalyan ve dünya sanatına kazandırdığı yenilikler hem de Mayakovski’nin Rus şiirinde yaptığı denemeler göz önüne alındığında Hikmet’in bu yaptıklarının genel anlamda dünyadaki örneklerine yeni bir ek olduğunu görürüz. Yukarıda bahsedilen süpermen fikrini, Hikmet’in bu mısralarında da görmek mümkün. Makinalaşmış bir insan portresi ile ancak ve ancak mutluluğa erme projesi ya da fikri zaten Fütürizmin teknolojik hümanizm fikri ile de örtüşüyor. Karnına bir türbin oturtmuş ve kuyruğuma çift uskuru takmış süpermen imgesi ile ortaya çıkan mekanik insan figürü, Marinetti’nin *Mafaraka le Futuriste* (1910) adlı romanında tema olarak daha önceleri işlenmişti. Bu romanda Afrikalı bir kral olan Mafaraka, kendi özgür iradesini kullanarak kanatlı, mekanik ve ölümsüz bir oğlan çocuğu dünyaya getirir. Bütün bu imgelerin anlamı ise pasifliğin ölümünü işaret ederken, bir taraftan da kavga, güç ve özgür irade gibi kavramlarla donanmış yeni bir dinin doğuşunu sembolik olarak temsil etmektedir. Dolayısıyla, Nazım Hikmet’in portresini çizdiği kuyruğuna uskuru takılı ve karnına türbin oturtulmuş insan portresi ile Mafaraka’nın kanatlı, mekanik ve ölümsüz kahramanı arasında çok derin paralellikler ortaya çıkıyor. Burada Hikmet, makinalaşmak kavramı ile kesinlikle sanayileşme, ilerleme veya teknolojik anlam-

<sup>44</sup> Clark, K., s. 95.

<sup>45</sup> Hikmet, N., *Nazım Hikmet: Bütün Şiirleri*, YKY, İstanbul, 2008, s. 38-39.

da ülkenin makinalarla donatılması anlamını kastetmiyor; tersine mekanikleşmiş bir idol üretmenin projesini dillendiriyor. Hatta aynı şiirde

Her dinamoyu  
Altıma almak için  
çıldırıyorum!  
Tükürüklü dillerim bakır telleri yalıyor  
Damarlarımda kovalıyor  
Oto direzinler lokomotifleri!<sup>46</sup>

derken sadece mekanikleşmiş insanı tasvir etmekle kalmıyor, aynı zamanda mekanik araçlara da canlılık katarak ontolojik düzlemdeki insan-makine ayrımını ortadan kaldırıyor. Bu şiirin diğer önemli yanı ise,

Her dinamoyu  
Altıma almak için  
çıldırıyorum!  
Tükürüklü dillerim bakır telleri yalıyor

mısralarının taşıdığı cinsel çağrışımlar üzerinden makine ile insan arasında yeni bir ilişki şeklini ima ederek, makinalaşmanın yeni insan psikolojisinde nasıl bir yere sahip olması gerektiğini işaret etmesidir. Sonuç olarak, Nazım Hikmet için makinalaşmak –diğer bir çok şairin ve yazarın tersine- bir çağdaşlaşma projesi olmanın çok ötesinde, yeni bir insan psikolojisi üretme metodu olarak karşımıza çıkıyor. Her ne kadar -*Yalınayak* şiirinde olduğu gibi- teknoloji onun için memleketinin ve insanların geri kalmışlığına bir çare olarak sunulsa da, bu şiirlerinin hiç biri *Makinalaşmak* şiirinin taşıdığı yenilikler kadar zengin çağrışımlara sahip değildir.

## 5. Sonuç

Teknoloji, bilim, bilgi gibi kavramlar büyük oranda özellikle Tanzimat'tan sonraki süreçte bir varoluş sorunsalı olarak ele alınır. Yazarlar ve şairler, toplumun yüzleştiği büyük değişim ve dönüşümlerin farkındadırlar ancak bu değişim ve dönüşümün hangi semboller üzerinde tartışılacağı konusunda farklılıklar gösterirler. Köroğlu çok içgüdüsel bir şekilde yaşadığı dönüşümün insan kalitesine nasıl olumsuz etki yapacağını hemen fark eder ve çok anlamlı ve esaslı bir yakınmada bulunur. Ancak Tanzimat ve sonraki dönemde bu farkındalık çok anlamlı değildir. Eleştiriler ve övgüler çok yüzeysel kalır. Erken dönem Cumhuriyet şiirinde ise durum yine çok farklı değildir. Nazım Hikmet, dünyayı bilen bir şair olarak yazdığı şiirinde teknoloji karşısında ne bir şaşkınlık duyar, ne de anlamlı bir eleştiri dolayısıyla teknoloji-insan arasındaki yeni ilişkileri ontolojik olarak bir sorunsala dönüştürür. Hikmet çok açık bir teslimiyetle, teknolojinin dönüştürücü gücü vasıtasıyla

---

<sup>46</sup> Hikmet, N., s. 38-39.



yeni bir insan portresi çizer. Bu şair ve yazarların hiç biri Köroğlu kadar yaşanılan süreci ontolojik derinlikte ele almamış ve bu sorunsalın aslında ne kadar derin olduğunu kavrayamamış gözüküyorlar.

#### KAYNAKÇA

- A. C., *Handbook of Technological Pedagogical Content Knowledge (TPCK) for Educators*, Routledge, New York and London, 2008.
- Alatlı, A., <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=511165> E.T: 7 18, 2010.
- Alkan, A. T., “Biz Türkler Donkişot'u Nasıl ve Niçin Okuruz?” *Türk Edebiyatı*, S. 385, 2005, s. 54-56.
- Artun, E., *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Ayçil, A., “Eski Esirimizin Hikâyeleri”, *Türk Edebiyatı*, S. 385, 2005, s. 57-60.
- Budak, A., *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Clark, K., *The Soviet Novel: History as Ritual*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.
- Dewey, J., The Need for a Recovery of Philosophy, A. W. John Dewey içinde, *Creative Intelligence*, Henry Holt and Company, New York, 1917, pp. 3-70.
- Ekrem, R. M., *Araba Sevdası* (H. Alacatlı, Dü.) Akçağ, 5. Baskı, Ankara, 2005.
- Fikret, T., *Tevfik Fikret, Bütün Şiirleri*, (N. Ç. İsmail Parlatır, Dü.), Türk Dil Kurumu, Ankara, 2004.
- Gori, G., “Supermanism and Culture of the Body in Italy: the Case of Futurism”, *International Journal of the History of Sport*, 16 (1), 1999, pp. 159 -165.
- Hançerlioğlu, O., *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul, 1996.
- Heidegger, M., *The Question Concerning Technology and Other Essay*, Garland Publishing, Inc., New York and London, 1977.
- Hikmet, N., *Nazım Hikmet: Bütün Şiirleri*, YKY, İstanbul, 2008.
- Horkheimer, M., *Akıl Tutulması*, (O. Koçak, Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- <http://tr.wikipedia.org>, [http://tr.wikipedia.org/wiki/Isaac\\_Newton](http://tr.wikipedia.org/wiki/Isaac_Newton), E.T: 07 28, 2010.
- Hyde, G., Russian Futurism, M. B. McFarlane içinde, *Modernism: A Guide to European Literature 1890-1930*, Penguin Books, 1991, pp. 259-274.

- Kolcu, A. İ., *Tanzimat Edebiyatı I*, Salkım Söğüt Yayınları, Konya, 2007.
- Koyre, A., *Bilim Tarihi Yazıları I*, Tübitak, Ankara, 2002.
- Kundera, M., *Roman Sanatı*, (Çev. A. Bora), Can, İstanbul, 2002.
- Marinetti, F., Multiplied Man and the Reign of the Machine. C. P. Lawrence Rainey içinde, *Futurism. An Anthology*, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp. 84-105.
- Greenberg, Mark L., L. S. (Dü.), *Literature and Technology*, Associated University Presses, London and Toronto, 1992.
- Meriç, C., *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, Cilt I, İstanbul, 1998.
- Okay, O., *Batılılaşma Devri Türk edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Pala, İ., *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, 1989.
- Rawson, J., Italian Futurism, M. B. McFarlane içinde, *Modernizm. A Guide to European Literature 1890-1930*, Penguin Books, 1991, pp. 243-256.
- Russel, B., *A History of Western Philosophy*, A Touchstone Book, New York, London, 1972.
- Özlem, D., “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (Toplum ve Bilim/Defter, Ed.), Metis, İstanbul, 2001.
- Serin, Sefer, *Diyarbakırlı Ali Emirî Divanı, İnceleme-Metin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2007.
- Tanpınar, A. H., *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ülken, H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2004.
- Williams, R., *Keywords*, Oxford University Press, New York, 1983.
- Yavuz, H., *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut, İstanbul, 1999.