

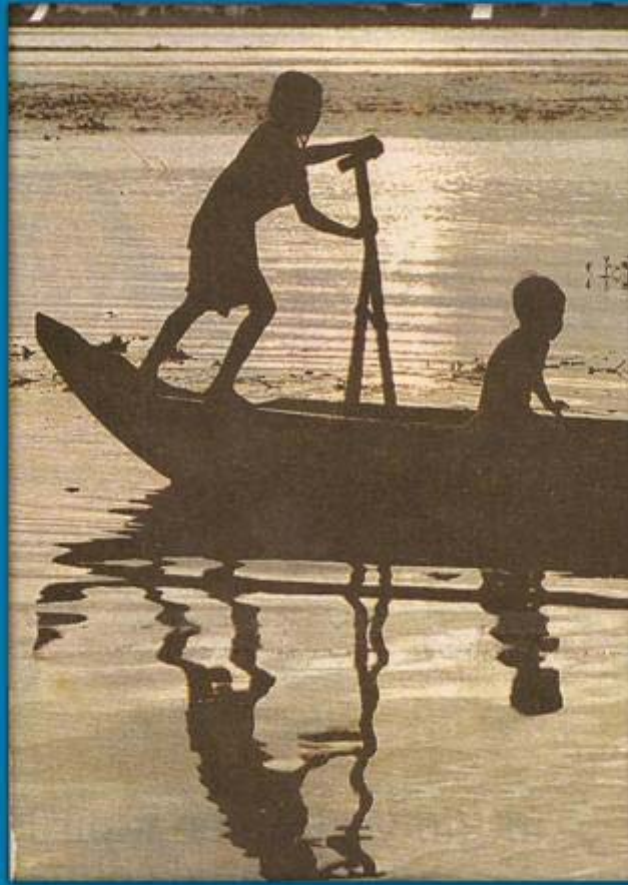
ISSN: 2148-5232



MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Gumushane University
E-Journal of Faculty of Letters



Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY • Arş. Gör. Zeynep KANTARCI • Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN • Arş. Gör. Aslı ÜNER
• Arş. Gör. Celal YEŞİLÇAYIR • Arş. Gör. Gül Nihal İNAL • Arş. Gör. Mesut KÜRÜM • Arş. Gör. Mehmed Ali
YILDIZ • Ayşegül BALDAN • Arş. Gör. Cüneyt GÜNEŞ • Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ • Arş. Gör. Mehmet
Yunus AKREP • Arş. Gör. Nuri KAYA • Orhan BİNGÖL • Selami BAYRAM • Makbule ÇIPLAK • Ridvan
PALANCI • Zekeriya ERTÜRK • Funda ALTINOK • Nevzat İŞİN

BAHAR 2014 - 2

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Elektronik Dergisi

MAVİ ATLAS
E-Journal of Faculty of Letters at
Gümüşhane University

SAYI 2, BAHAR 2014

ISSUE 2, SPRING 2014

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir

MAVİ ATLAS is a refereed journal

ISSN: 2148-5232

ISSN: 2148-5232

İletişim Bilgileri

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Bağlarbaşı Mahallesi,
Gümüşhanevî Kampüsü 29100,
Gümüşhane/TÜRKİYE
<http://maviatlas.gumushane.edu.tr>
maviatlas@gumushane.edu.tr
Tel: +90 456 233 74 06 (1236)
Faks: +90 456 233 74 06

Contact Information

Gümüşhane University, Faculty of Letters,
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevî
Kampüsü 29100,
Gümüşhane/TURKEY
<http://maviatlas.gumushane.edu.tr>
maviatlas@gumushane.edu.tr
Tel: +90 456 233 74 06 (1236)
Fax: +90 456 233 74 06

Yayın Tarihi

20 Nisan 2014

Publication Date

20 April 2014

Kapak

Öğr. Gör. Sinan ÇAKMAK

Cover

Lecturer Sinan ÇAKMAK

MAVİ ATLAS

SAYI 2, BAHAR 2014

**GŞÜ Edebiyat Fakültesi Adına
Sahibi, Dekan**

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

Editör

Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY
TÜRKAL (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)

Yazı İşleri Sorumlusu

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Nuri KAYA (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Aslı ÜNER (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

MAVİ ATLAS

ISSUE 2, SPRING 2014

**Owner on the behalf of Faculty of
Letters at GŞÜ, Dean**

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Editor

Assist. Prof. Dr. Merve KARAÇAY
TÜRKAL (Gümüşhane Univ.,
Gümüşhane/Turkey)

Managing Editor

Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Associate Editors

Res. Assist. Nuri KAYA (Gümüşhane
Univ., Gümüşhane/Turkey)
Res. Assist. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane
Univ., Gümüşhane/Turkey)
Res. Assist. Aslı ÜNER (Gümüşhane Univ.,
Gümüşhane/Turkey)

Editorial Board

Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Kemal SAYLAN
(Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

MAVİ ATLAS (Hakem Kurulu)

- Prof. Dr. Metin AKKUŞ (Atatürk Üniv.,
Erzurum/Türkiye)
- Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan
Üniv., Rize/Türkiye)
- Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrad Üniv.,
Belgrad/Sırbistan)
- Prof. Dr. Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz
Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/Fransa)
- Prof. Dr. Ali BORAN (Selçuk Üniv.,
Konya/Türkiye)
- Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Üniv.,
Eskişehir/Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniv.,
Elazığ/Türkiye)
- Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Üniv.,
Manisa/Türkiye)
- Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik
Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe
Üniv., Afyon/Türkiye)
- Prof. Dr. Mesut ÇAPA (Ankara Üniv.,
Ankara/Türkiye)
- Prof. Dr. Ali ÇELİK (Karadeniz Teknik Üniv.,
Trabzon/Türkiye)
- Prof. Dr. Celalettin ÇELİK (Erciyes Üniv.,
Kayseri/Türkiye)
- Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı
Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
- Prof. Dr. Kemal ÇİÇEK (İpek Üniv.,
Ankara/Türkiye)
- Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman
Demirel Üniv., Isparta/Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniv.,
Konya/Türkiye)
- Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Celal Bayar
Üniv., Manisa/Türkiye)
- Prof. Dr. Kerima FİLAN (Saraybosna Üniv.,
Saraybosna/Bosna-Hersek)
- Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan
Üniv., Konya/Türkiye)
- Prof. Dr. Ufuk GÜLSOY (Marmara Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Recep Tayyip Erdoğan
Üniv., Rize/Türkiye)
- Prof. Dr. İsmail HİRA (Sakarya Üniv.,
Sakarya/Türkiye)
- Prof. Dr. Akif HÜSEYNLİ (Azerbaycan Millî
İlimler Akademisi, Bakü/Azerbaycan)
- Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala
Üniv., Uppsalla/İsveç)
- Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU
(Kırıkkale Üniv., Kırıkkale/Türkiye)
- Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Marmara
Üniv., İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Üniv.,
Malatya/Türkiye)
- Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.,
Ankara/Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet KIRKKILIÇ (Atatürk Üniv.,
Erzurum/Türkiye)
- Prof. Dr. Özdemir KOÇAK (Selçuk Üniv.,
Konya/Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ (Bolu Abant
İzzet Baysal Üniv., Bolu/Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu
Üniv., Mardin/Türkiye)
- Prof. Dr. Ömer OKUMUŞ (Kafkaz Üniv.,
Bakü/Azerbaycan)
- Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik
Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan
Mehmet Üniv., İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Ayfer ÖZÇELİK (Pamukkale Üniv.,
Denizli/Türkiye)
- Prof. Dr. Selahattin ÖZÇELİK (Pamukkale
Üniv., Denizli/Türkiye)
- Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK (Marmara Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Şaban SAĞLIK (Ondokuz Mayıs
Üniv., Samsun/Türkiye)
- Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet ŞİMSİRGİL (Marmara Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Üniv.,
Arizona/ABD)
- Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya
Üniv., Sakarya/Türkiye)
- Prof. Dr. Ufuk TAVKUL (Ankara Üniv.,
Ankara/Türkiye)
- Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Üniv.,
Bayburt/Türkiye)

- Prof. Dr. Himmet UÇ (Dicle Üniv.,
Diyarbakır/Türkiye)
- Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Üniv.,
Elazığ/Türkiye)
- Prof. Dr. Celaleddin VATANDAŞ (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA
(Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU (Osman
Gazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)
- Doç. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik
Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Doç. Dr. Berat Bir BAYRAKTAR (Marmara
Üniv., İstanbul/Türkiye)
- Doç. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs
Üniv., Samsun/Türkiye)
- Doç. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Üniv.,
İstanbul/Türkiye)
- Doç. Dr. İlhan EKİNCİ (Ordu Üniv.,
Ordu/Türkiye)
- Doç. Dr. Nazım ELMAS (Giresun Üniv.,
Giresun/Türkiye)
- Doç. Dr. Ülkü ELİÜZ (Karadeniz Teknik Üniv.,
Trabzon/Türkiye)
- Doç. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI (Muğla Sıtkı
Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
- Doç. Dr. Mine KEHA (Atatürk Üniv.,
Erzurum/Türkiye)
- Doç. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Üniv.,
Samsun/Türkiye)
- Doç. Dr. Yusuf KILIÇ (Pamukkale Üniv.,
Denizli/Türkiye)
- Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik
Üniv., Trabzon/Türkiye)
- Doç. Dr. Kemalettin KUZUCU (Marmara
Üniv., İstanbul/Türkiye)
- Doç. Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞCI (Marmara
Üniv., İstanbul/Türkiye)
- Doç. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
- Doç. Dr. Haşim ŞAHİN (Sakarya Üniv.,
Sakarya/Türkiye)
- Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
- Doç. Dr. Zeki TAŞTAN (Yüzüncü Yıl Üniv.,
Van/Türkiye)
- Doç. Dr. Mehmet TOPAL (Osman Gazi Üniv.,
Eskişehir/Türkiye)
- Doç. Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniv.,
Erzurum/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALİCAN (Adıyaman
Üniv., Adıyaman/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Recep ÇELİK (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Mümin HAKKIOĞLU
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Yeşim IŞIK (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Gökhan KAGNİCI (Uşak Üniv.,
Uşak/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir KIRBAŞ
(Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Gül KOÇSOY (Fırat Üniv.,
Elazığ/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniv.,
Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Sefer SOLMAZ (Selçuk Üniv.,
Konya/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Akın TEMUR (Ondokuz Mayıs
Üniv., Samsun/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Yakup TOPAL (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
- Yrd. Doç. Dr. Özgür YILMAZ (Gümüşhane
Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

MAVİ ATLAS (Board of Referees)

- Prof. Dr. Metin AKKUŞ (Atatürk Univ.,
Erzurum/Turkey)
- Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan
Univ., Rize/Turkey)
- Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrade Univ.,
Belgrade/Serbia)
- Prof. Dr. Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz
Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
- Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/France)
- Prof. Dr. Ali BORAN (Selçuk Univ.,
Konya/Turkey)
- Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Univ.,
Eskişehir/Turkey)
- Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Univ.,
Elazığ/Turkey)
- Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Univ.,
Manisa/Turkey)
- Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik
Univ., Trabzon/Turkey)
- Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN (Afyon Kocatepe
Univ., Afyon/Turkey)
- Prof. Dr. Mesut ÇAPA (Ankara Univ.,
Ankara/Turkey)
- Prof. Dr. Ali ÇELİK (Karadeniz Teknik Univ.,
Trabzon/Turkey)
- Prof. Dr. Celalettin ÇELİK (Erciyes Univ.,
Kayseri/Turkey)
- Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı
Koçman Univ., Muğla/Turkey)
- Prof. Dr. Kemal ÇİÇEK (İpek Univ.,
Ankara/Turkey)
- Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman
Demirel Univ., Isparta/Turkey)
- Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Univ.,
Konya/Turkey)
- Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Celal Bayar
Univ., Manisa/Turkey)
- Prof. Dr. Kerima FİLAN (Sarajova Univ.,
Sarajova/Bosna & Herzegovina)
- Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan
Univ., Konya/Turkey)
- Prof. Dr. Ufuk GÜLSOY (Marmara Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Recep Tayyip Erdoğan
Univ., Rize/Turkey)
- Prof. Dr. İsmail HİRA (Sakarya Univ.,
Sakarya/Turkey)
- Prof. Dr. Akif HÜSEYNLİ (Azerbaijan
National Academy of Sciences,
Baku/Azerbaijan)
- Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala
Univ., Uppsala/Sweden)
- Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
(Kırıkkale Univ., Kırıkkale/Turkey)
- Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN (Marmara
Univ., İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Hasan KAVRUK (İnönü Univ.,
Malatya/Turkey)
- Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Univ.,
Ankara/Turkey)
- Prof. Dr. Ahmet KIRKKILIÇ (Atatürk Univ.,
Erzurum/Turkey)
- Prof. Dr. Özdemir KOÇAK (Selçuk Univ.,
Konya/Turkey)
- Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ (Bolu Abant
İzzet Baysal Univ., Bolu/Turkey)
- Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu
Univ., Mardin/Turkey)
- Prof. Dr. Ömer OKUMUŞ (Qafqaz Univ.,
Baku/Azerbaijan)
- Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik
Univ., Trabzon/Turkey)
- Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan
Mehmet Univ., İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Ayfer ÖZÇELİK (Pamukkale Univ.,
Denizli/Turkey)
- Prof. Dr. Selahattin ÖZÇELİK (Pamukkale
Univ., Denizli/Turkey)
- Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK (Marmara Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Şaban SAĞLIK (Ondokuz Mayıs
Univ., Samsun/Turkey)
- Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Univ.,
İstanbul/Turkey)
- Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Univ.,
Arizona/USA)
- Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya
Univ., Sakarya/Turkey)
- Prof. Dr. Ufuk TAVKUL (Ankara Univ.,
Ankara/Turkey)

- Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Univ., Bayburt/Turkey)
 Prof. Dr. Himmet UÇ (Dicle Univ., Diyarbakır/Turkey)
 Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)
 Prof. Dr. Celaleddin VATANDAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU (Osman Gazi Univ., Eskişehir/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Berat Bir BAYRAKTAR (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. İlhan EKİNCİ (Ordu Univ., Ordu/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Nazım ELMAS (Giresun Univ., Giresun/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Ülkü ELİÜZ (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Mine KEHA (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Yusuf KILIÇ (Pamukkale Univ., Denizli/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞCI (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Haşim ŞAHİN (Sakarya Univ., Sakarya/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Yüzüncü Yıl Univ., Van/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Mehmet TOPAL (Osman Gazi Univ., Eskişehir/Turkey)
 Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Mustafa ALİCAN (Adıyaman Univ., Adıyaman/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Recep ÇELİK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Mümin HAKKIOĞLU (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Yeşim IŞIK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Gökhan KAGNİCİ (Uşak Univ., Uşak/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Abdülkadir KIRBAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Gül KOÇSOY (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Sefer SOLMAZ (Selçuk Univ., Konya/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Akın TEMUR (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Yakup TOPAL (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
 Assist. Prof. Dr. Özgür YILMAZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS**MAKALELER / ARTICLES**

Seda ÖZSOY	Bilimsel Yöntem Sorununa Yönelik Farklı Yaklaşımlar / Different Approach for the Problem of Scientific Method	10-20
Zeynep KANTARCI	En İyi Yönetime Giden Yol: Aristoteles'in Siyaset Felsefesi / The Best Way to the Management: Aristotle's Political Philosophy	21-39
M. Ahmet TÜZEN	John Stuart MILL'de Demokrasinin Meşruiyeti / The Legitimacy of Democracy in John Stuart MILL	40-53
Aslı ÜNER	Kavramsal Açıdan Nesnellik / Objectivity from of Conceptually	54-61
Celal YEŞİLÇAYIR	Thomas HOBBS'un Geleneksel Siyaset Felsefesine Karşı Çıkışı / Thomas HOBBS's Opposition to Traditional Political Philosophy	62-72
Gül Nihal İNAL	Fuzûlî'nin Tasavvufî Aşk Söylemi / Mystical Discourse of Love of Fuzûlî	73-82
Mesut KÜRÜM	Kerim Aydın ERDEM'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri / Kerim Aydın ERDEM'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri	83-88
Mehmed Ali YILDIZ, Ayşegül BALDAN	Ankara Millî Kütüphanede Bulunan 78 Numaralı Cönk Üzerine / 78 Number Conk in the Ankara National Library About	89-100
Cüneyt GÜNEŞ	Türklerin İslâmlaşma Süreci Kaynaklarına Genel Bir Bakış / A General View of Resources of Process of the Islamization of the Turks	101-117

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

Özgür YILMAZ	Victor FONTANIER'nin 1831'de Trabzon'dan Batum'a Seyahati / Victor FONTANIER's Travel from Trabzon to Batum in 1831	118-134
--------------	---	---------

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEWS

Mehmet Yunus AKREP	Cemil BÜLBÜL, Eski Yakındoğu Tarihinde Alalah , 259 sayfa, Altınpost Yayıncılık, Ankara, Aralık 2012, 1. Baskı, ISBN: 978-605-4715-58-9	135-138
Nuri KAYA	Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI, Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn , 365 sayfa, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, 1. Baskı, ISBN:975-7874-09-6	139-141

HİKÂYELER / SHORT STORIES

Orhan BİNGÖL	Birkaç Saatlik Hayat	142-145
Selami BAYRAM	Yörük Ali	146-152
Makbule ÇIPLAK	Güz Rengini Yaşamak	153-156

ŞİİRLER / POEMS

Selami BAYRAM	Büyük Doğu	157-158
Rıdvan PALANCI	Hattat Lâm Elif	159
Zekeriya ERTÜRK	İkinci Nefesleri	160
Funda ALTINOK	Annem	161-162

DENEME/ ESSAY

Nevzat IŞIN	Yalnızlığın Ölümle Valsi	163-164
-------------	--------------------------	---------

BİLİMSEL YÖNTEM SORUNUNA YÖNELİK FARKLI YAKLAŞIMLAR

Seda ÖZSOY*

Özet

Bu yazıda, bilim tarihinin ve bilim felsefesinin temel problemlerinden biri olan yöntem; DUHEM, QUINE ve POPPER'ın katkıları bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Bilimin gelişiminin izlendiği süreçte, yöntemle ilişkin tartışmaların önemli bir yere sahip olmasından dolayı, sayılan düşünürlerin çalışmalarının ele alınması, konunun anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Bilimsel Yöntem, Duhem-Quine Tezi, Yanlışlanabilirlik.

DIFFERENT APPROACH FOR THE PROBLEM OF SCIENTIFIC METHOD

Abstract

In this paper, method, which is one of the main issues of the history of science and the philosophy of science, will be tried to be evaluated within the context of the contributions of DUHEM, QUINE and POPPER. The treatment of the works of these thinkers, is justified by their quality in contributing to the comprehension of the issue, because of the fact that the debate surrounding method occupies a significant place in the process of the development of science.

Keywords: Scientific Method, Duhem-Quine Thesis, Falsificationism.

GİRİŞ

Bilim tarihinde ve özellikle de on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren bilim felsefesinde, üzerinde tartışılan önemli bir konu olan bilimsel yöntem sorunu, birçok bilim insanı ve filozofu bu alanda çalışmaya yönlendirmiş ve farklı yaklaşımların gündeme gelmesinde etkili olmuştur. Bilimlerin kökenini, geçirdiği evreleri, gelişimlerini ve farklı dönemlerdeki konumlarını inceleyen bilim tarihi, bilimi kendisine konu edinen bir felsefe türü olan bilim felsefesine somut örnekler sağlama açısından önemli veriler sunmuştur. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bilimlerde görülen olağanüstü başarılar, bilim felsefesinin ortaya çıkışını ve gelişmesini olumlu yönde etkilemiş ve bilimin ne olduğunu, bilimsel düşüncenin yapısını, bilimsel yöntemlerin işlevselliğini inceleyen bilim felsefesinin daha etkin bir konuma gelmesini sağlamıştır. Bu doğrultuda, bilim tarihinden gelen verileri kullanarak çalışmalarına yön veren bilim felsefesi, yöntem sorununa ilişkin önemli çalışmaların yapıldığı bir alan olmuştur.

* Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
sedazsy@yahoo.com.tr

Bu çalışmanın amacı da bilimsel yöntem konusunda, yirminci yüzyılın başından itibaren mantık, matematik ve fizik bilimlerinde gözlemlenen gelişmelere koşut olarak Viyana Çevresi adıyla anılan ve Moritz SCHLICK (1882-1936), Rudolf CARNAP (1891-1970), Hans HAHN (1880-1934), Otto NEURATH (1882-1945), Herbert FEIGL (1902-1988), Carl HEMPEL (1905-1997) gibi düşünürlerin oluşturduğu grubun ortaya koyduklarına karşı geliştirilen bazı argümanların tarihsel bir perspektifte gözetilerek serimlenmesidir. Bu çerçevede, öncelikle Karl R. POPPER'ın (1902-1994) görüşleri ele alınacak, ardından Willard von Orman QUINE'ın (1908-2000) mantıkçı pozitivismeye karşı çıkışı değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bilindiği üzere QUINE'ın eleştirisinin merkezinde, tıpkı POPPER'ın mantıkçı pozitivistleri eleştirmesinde olduğu gibi bilimsel önermelerin statüsüne dair bir tartışma bulunmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada, QUINE'ın bilimsel yönetime ilişkin tezleri, Immanuel KANT'ın (1724-1804) analitik-sentetik önermeler/yargılar sınıflamasından ve Pierre Maurice Marie DUHEM'in (1861-1916) holistik bilim kavrayışından hareketle irdelenecektir.

POPPER VE YANLIŞLANABİLİRLİK

Bilim felsefesi literatürüne bakıldığında bilimsel yöntem ile ilgili çalışmalar yapan önemli düşünürlerden birinin Karl R. POPPER olduğu görülmektedir. GALILEI'den (1564-1642) beri bilim olanla, bilim olmayanın birbirinden ayrılması gerektiği sorunu, önemli bir konu haline almış ve bunun denetiminin yapılması için bilim adına belirlenmesi gereken sınırlandırma ayraç kavramlaştırması Auguste COMTE (1798-1857) ile başlayan süreçte pek çok filozofu bu sorun hakkında çalışmaya yöneltmiştir. Buna koşut olarak bilimsel yöntem ve bilimsel bilginin ölçütleri hakkında çalışmalarını sürdüren Karl R. POPPER için sınırlandırma ayraç, yanlışlanabilirlik (falsificationism) olarak belirlenmiştir. POPPER açısından bilim; çeşitli hipotezlerin, gözlemlerle doğrulanması ile değil, bunların gözlemlerle yadsınması ile ilerler ve bilim olan ile bilim olmayanı ayırt eden ölçüt yanlışlanabilirliktir. Düşünüğe göre:

“Yanlışlanabilirlik ölçütü ile çözülmeye çalışılan sorun, ne anlam ne anlamsızlık ne de doğruluk veya kabul edilebilirlik sorunudur. Bazen, amacın yanlış kuramları tasfiye etmek değil kuramlar kurmak olduğu söylenebilir. Zaten amaç, güç yettiğince kuramlar kurmak olduğu için, onları test etmek gerekir. Ancak bütün çabalara rağmen onlar, yanlışlanamadığı takdirde, onların şiddetli testlere dayanabildiklerini söylemek mümkündür. Eğer eleştirici bir tutuma sahip değilsek daima bulmak istediğimiz şeyleri buluruz. Cici kuramlarımızı teyit edecek hususları arayıp bulacak, onlar için tehlikeli olabilecek her şeyi ise gözden uzak tutarak görmeyeceğiz. Tasfiye etme yoluyla seçme

metoduna işlerlik kazandırmak ve yalnızca en uygun kuramların yaşamasını sağlama almak için, onların hayat mücadelelerinin kendileri açısından şiddetli hale getirilmesi gerekir” (Popper 1995: 141-142).

POPPER’ın yöntem konusundaki bu görüşlerinin gelişimi; doğa bilimlerinin yönteminden, sosyal bilimlerin yöntemine uzanan ya da yanlışlamacılıkla başlayan, klasik bilim yapma geleneğinden geçerek eleştirel rasyonalizme¹ ulaşan bir süreç şeklinde açıklanabilir. POPPER’a göre; tümevarım, mantıksal sınırlandırma ayracı ya da olgucu anlamdaki sınırlandırma, tüm görgül bilimsel önermelerin, yani tüm anlamlı önermelerin sonuçta karar verilebilir olması gerektiği koşulu ile eş değerdir: Önermeler, mantıksal olarak hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir bir biçimde olmalıdır. “Yarın burada yağmur yağacak, belki de yağmayacak.” önermesi çürütülemeyeceğinden, ampirik olarak denetlenemez. Buna karşın: “Yarın burada yağmur yağacak.” önermesi ampiriktir, diğer bir deyişle deney ve gözlem yolu ile hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir (Popper 2003: 63). GILLIES’e göre; POPPER, doğrulanabilirlik (verification) ile yanlışlanabilirlik (falsification) arasındaki asimetriye işaret etmektedir. POPPER’ın bilimsel metodu, yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine kurulduğundan ona göre bilim; ne gözlemlerle başlar ne de tümevarımsal iddialarla; bilimin başlangıcında bazı kestirimler (prediction) mevcuttur. Bilim insanının görevi, kritik ederek ve deney ve gözlem gibi araçlarla teste tabi tutarak bu kestirimlerin yanlış olduğunu kanıtlamak veya bunları çürütmektir (Gillies 1993: 29).

“Bir zamanlar doğru, hatta kesin saydığımız bilgilerin pek de doğru olmadıkları ve düzeltilmelerinin gerektiği ortaya çıkar. Doğruluğu arama çabası, yanlış bir çaba değildir; yanlışlama düşüncesi, hiçbir zaman doğruya vardığımızdan emin olamayacağımız anlamına gelmektedir. Hatalardan yararlanılabilir ve her hatanın ortaya çıkarılışı da bilgide gerçek bir ilerleme sağlar. Önemli olan bilimin yanlışlanabilir olduğudur; çünkü bilim, insan ürünüdür” (Popper 1994: 352).

POPPER’ın bakış açısı doğrultusunda bilim, kuramlardan oluşan bir etkinlik şeklinde göze çarpar. Kuramlar, bizim, dışımızdaki dünyayı öğrenmek için attığımız ağırlar (Popper 2003: 83) ve bunlar da bilim insanları tarafından eleştirel sınamaya tabi

¹ POPPER, hem bilimsel, hem de pratik bağlamlarda rasyonel tartışma ve mantığa atfettiği önemle bağlantılı olarak kendi konumunu tarif etmek için *eleştirel rasyonalizm* terimini kullanır. Bu durum, yanlışlamaya karşı iddialarımızı tartışabilecek olası muhalif tarafından meydan okunacak açık bir yargılamayı sürdürme sorunudur; kazanmak için değil, öğrenmek için tartıştığımız anlamına gelen bir tutuma sahip çıkmaktır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: SKIRBEKK Gunnar, GILJE Nils, (2006), *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çevirenler: Emrah AKBAŞ, Şule MUTLU, İstanbul: Kesit Yayınları.

tutulmalıdır. Bununla ilintili olarak POPPER, kuramın önerme çeşitlerini ikiye ayırır: Kuramın izin verdiği önermeler ve kuramın yasakladığı önermeler. Her kuram, bu iki tür önermeden oluşur. Yasaklanan önermeler, çelişkiye neden olurlar ve kuram, kendisiyle çelişen yasaklı bir önermeyi çağırdığında yanlışlanabilir. Yanlışlama için, kaç tane olgunun yanlış olduğunun kabul edilmesinin yeterliliği önemli bir sorun kaynağıdır. POPPER açısından, bir tek aykırı durum varsa dahi kuramın geçersiz olduğundan yani kuramın yanlışlandığından söz edilebilir; ancak yanlışlama, kuramın çöküşüne neden olmaz, aksine kuramın yeterince doğrulanmasını sağlar. Bilimin ilerlemesi ile kuramın yanlışlanabilirlik olasılığının artması arasında karşılıklı bir bağıntı vardır (Ströker 2005: 117). Bu bağlamda, on sekizinci yüzyıldan itibaren ortaya konan objektif ve evrensel bir bilimin olabileceği düşüncesine, doğa bilimlerinde gündeme gelen yaklaşımlara ve POPPER’ın ileri sürdüğü görüşlere koşut olarak sosyal bilimlerde de yasalara ulaşılabileceği fikri benimsenmeye başlamıştır.

Bu düşünüş biçimi ekseninde, sosyal bilimlerin de yasalı bilimler olabileceği görüşü doğrultusunda geliştirdiği *bilimin ışıldak kuramına* göre POPPER’ın vurguladığı yöntem, tümdengelimsel mantığı barındırır ve bu mantık, eleştiriye zemin hazırlar. Buna göre, yalnızca öncüllerden sonuca doğrunun aktarılması değil, aynı zamanda sonuçtan, en azından öncüllerden birine, yanlışlığın geri aktarılması mümkün olur. Bu özelliğiyle tümdengelimsel mantık, rasyonel eleştiri kuramına dönüşür (Popper 2005: 90). POPPER’ın, *bilginin duyularımız aracılığıyla içimize aktığını, yanılmanın ise duyu verilerini karıştırmaktan ileri geldiğini* ortaya koyan *kova bilim ve akıl kuramı* karşısında bir almaşık olarak kurguladığı *bilimin ışıldak kuramı*; Platon’un diyaloglarından birinde Sokrates’e söylediği, “Bu hayret duygusu, filozofun alametidir. Felsefenin, gerçekten başka hiçbir kökü yoktur.” sözü ile açıklanan, yanılma ve belirsizlik anı üzerine odaklanmıştır. POPPER’a göre, gerçek ile kesişme ya da karşılaşma anı olan şaşırma, geleceğe dönük olan beklentileri, hayal kırıklığına uğratarak kişiyi, kurumu veya aktörü bir anda bilgisiz kılmaktadır (Alada 2012: 72-75). Ancak bu bilgisizlik, *neyi bilmediğinin farkına varmak, yani bilmediğini bilmek* (Platon 1998: 47) şeklinde özetlenebilir. Bu aşamada, bilim insanı, kuramını yeniden şekillendirecek -kesinlikle *ad hoc* hipotezlere başvurmadan- ve yeni atılımları deneyecektir. Hayal kırıklığına uğrama ya da yanılma, öznenin kurmuş olduğu beklentileri yerle bir ederken yenileri için potansiyel bir kanal açar. Burada karşımıza çıkan şok ve geleceğe yönelik belirsizlik, tıpkı yukarıda vurguladığımız, kuramların sınanması için sert bir mücadele ortamının yaratılmasında olduğu gibi; bilim insanını, düzenliliği ve kararlılığı arayarak yeni beklentiler oluşturmaya yöneltecektir. Bunun

yanı sıra, POPPER açısından düzenlilik arayışı, doğada ve toplumsal hayatta büyük farklılıklar içermez. Belirsizliğin potansiyel bilgi taşıyıcı rolü, insanın düzenlilikler temelini değerlendirebilmesini sağlar. Böylece belirsizlik, bir muğlaklık, bir hiçlik hali olmaktan çıkar ve düzenliliklere dayalı olarak yeni bir bakış açısı kazanılmasını etkin kılar (Alada 2012: 76-78). Aktarılan bilgiler dolayımında POPPER'ın yanlışlamacı bilim anlayışını üç temel ilke üzerine inşa ettiğini söylemek mümkündür:

Yanlışlama Mantığının Anlamı: Olgucu kuram, onaylamanın, başka bir deyişle doğrulamanın, olanaklı olduğu kadar test etme sayısı ile doğru orantılı olarak kabul eder. Fakat doğrulama, ne kadar çok test ile güvenilir kılınmaya çalışılsa da hiçbir zaman evrensel içerikteki doğruluğa yetecek sayıda test yapılamaz. Doğrulama, her zaman eksik ve kuşkulu olacaktır. Buna karşılık bir tek onaylanmayan ya da doğrulanmayan örnek gösterildiğinde tündengelimsel olarak genellenin yanlışlığı ortaya konulacaktır.

Bilimsel Uygulamanın Yapısı: Doğrulama sürecinde, hipotezi doğrulayan belli sayıdaki testlerden sonra, hipotezi daha da güçlendirecek diğer deneyler yapılmaya başlanır. Burada hipotezi doğrulamaktan çok, o hipotezin hangi testlerden başarıyla geçtiği gösterilir. Böylece hipotezi destekleyen testlerin sayısı artmıştır, ama henüz onu yanlışlayacak test yapılamamıştır. O halde “A hipotezi, B hipotezine göre daha çok desteklenmiştir.” demek, A'nın daha zorlu ve çok sayıda testi geçtiğini söylemektir. POPPER bu anlayışı, bilimin amacının doğruyu ele geçirmek olmadığı bu amacın doğruya yaklaşmak olduğu şeklinde açıklar. O halde testlerin sayısının artması, kesinliği değil, kesinliğe daha çok yaklaştığımızı göstermektedir.

Sınamanın ya da Test Etmenin Temelindeki Önsezi: Bilim insanı, öne sürdüğü tahminleri, sınama aşamasında, onları rakiplerine göre daha çok destekleyen örnekleri içerecek bir önseziyle oluşturmalıdır. Böylece tahminlerin sonuçları, yanlışlanmadığı için daha çok desteklenmiş olur. Kısaca ileri sürülen hipotez, daha kapsayıcı ve daha çok testle destekleniyor olacak şekilde ifade edilmelidir. POPPER'a göre bilim insanı, daha cesur ifadeler öne sürmeli ve yanlışlanmadığı sürece bu ifadeler, bilimsel olarak kabul görmelidir. Bu anlayış, modern bilimin dinamiği ve onun gelişiminin temeli olmuştur. Çünkü en iyi kuram, zamana bağlı olarak yanlışlanabilir ya da çürütülebilir nitelikte olan kuramdır (Çüçen 2013: 170-171).

Her ne kadar modern bilimin gelişimindeki dinamiklerden biri olarak kabul edilse de POPPER'ın yaklaşımı, bir kuramın yanlışlanması için geçerli olabilecek olgu sayısının belirsizliğini içinde barındırdığından, ilerleyen zamanlarda çeşitli eleştirilere konu

olmuştur. Pozitivizmle başlayan ve mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımlarıyla çözüme kavuşturulmaya çalışılan yöntem ve araç sorunsallarına katkılar; Viyana Çevresi, Mantıkçı Ampiristler, Mantıkçı Olgucular ya da Neo-Pozivistler gibi farklı isimlerle anılanların ileriye götürdükleri araştırmaları ile önü kesilemezmiş gibi algılansa da yaşadıkları içsel çelişkiler nedeniyle doğrulanabilirlik ilkesinin kendisini, kurtulmaya çalıştıkları metafiziksel dizgelerden biri haline dönüştürmüştür. COTTINGHAM'ın deyişi ile bu durum, “olguculuğun ölümü” ile sonuçlanmış (Cottingham 2003: 114-125), analitik felsefe akımına mensup olanlarca anlam ve doğruluğun doğası, daha kapsamlı incelemelere tabi tutulmuştur.

DUHEM-QUINE TEZİ

POPPER'ın yanlışlanabilirlik tezi, Viyana Çevresi'nin doğrulanabilirlik tezine karşı ciddi bir almaşık oluşturmuşken, aynı dönemde QUINE'in ileri sürdüğü bilimsel yöneme yönelik düşünceleri, hem Viyana Çevresi'nin hem de POPPER'ın görüşlerinin bir eleştirisini içermiştir. Bununla birlikte, QUINE'in eleştirilerinin kuşatıcı bir şekilde anlaşılabilmesi için, kısa bir tarihsel perspektif sunmak, doğrulamacı bilim anlayışından söz etmek ve KANT'ın analitik-sentetik önermeler/yargılar sınıflaması ile DUHEM'in bilimsel yöntem kavrayışına değinmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi doğrulamacı bilim anlayışı, dönemin düşünürlerinin çalışmalarının temelini oluşturan anlayıştır. Onların bilimsellik ölçütü, deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilirliktir. Rudolf CARNAP'a göre; bir önermenin bilimsel olması, onun doğrulama yöntemine bağlıdır. Bir önerme, deney ve gözlem yoluyla doğrulanabiliyorsa bilimseldir, doğrulanamıyorsa metafiziktir. CARNAP açısından doğruluk sorunu, bir ifadenin anlamıyla ilgili bir sorundur ve bu ifadenin anlamı da, o ifadenin doğruluk yönteminin, yani o ifadenin hangi koşullar altında doğru ya da yanlış olduğunun saptanmasından geçmektedir. O halde bir önerme, var olan ya da tasarlanmış bir olgu bağlamında dile getirildiğinde anlamlıdır ve anlamlı olduğu için de bilgi içeriğine, sonuçta da test edilme olanağına sahiptir. Buradan yola çıkan CARNAP, iki tür doğrulama anlayışı geliştirmiştir. Doğrulama, verili olandan hareketle, yalın biçimde test edilebilir ise buna *doğrudan doğrulama*; doğrudan deneyime indirgenemeyen ama çeşitli araçlar yardımıyla ve matematiksel hesaplamalarla doğruluğun gösterilmesine ise *dolaylı doğrulama* demiştir (Çüçen 2012: 160). Analitik ve sentetik kavramları ise Immanuel KANT tarafından *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserde tanımlanmıştır. Yargı kavramını geliştiren ve düşünce sistemini bununla tamamlayan KANT, yargıları; analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırmıştır.

“Bütün yargılarda, bir öznenin bir yükleme bağıntısı söz konusudur; bu bağıntı iki biçimde olabilir: Ya B yüklemi, A öznesine aittir, yani A kavramında içerilmiş herhangi bir şey gibidir ya da B, A kavramının bütünüyle dışında olmakla birlikte, gene de onunla bağlantılıdır. Birinci durumda yargıya analitik, ikinci durumda ise sentetik diyorum” (Kant 2005: 9).

KANT, sentetik yargının bilgilerimizi daha da çoğalttığını, çünkü analitik yargıdan farklı olarak kavramlarımıza birtakım ayırt edici özellikler kattığını bununla birlikte analitik yargının, deneye başvurmayı gerektirmeksizin a priori ve tam olarak akılsal olduğunu öne sürmüştür (Kant 2005: 10). Bu kavramların tanımlanması, anlam ve doğruluğun analizini yaparak yola çıkan analitik felsefecilerin görüşlerinin temellenmesi için önemlidir.

KANT’dan sonra QUINE’in tezlerine bir ön hazırlık olması açısından DUHEM’in bilimsel yöntem anlayışına bakıldığında ise DUHEM’e göre; bilimin doğasını kavrarken, bilim ve yöntem bilgisi tarihi ışığında bir araştırma yapmanın ve bilimin ne olduğunu incelerken felsefi, metafizik, sosyolojik ve psikolojik yanların da hesaba katılmasının oldukça aydınlatıcı olacağı düşüncesinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu doğrultuda, DUHEM’in bilim tarihi ve bilim felsefesine yaptığı en önemli katkılardan birinin, her türden tarihsel ve deneysel çalışmanın başlangıcında, önceden tasarlanmış fikir ve peşin hükümlerin gerekliliği konusundaki görüşü olduğu ileri sürülebilir. DUHEM’e göre; bilimin kendisi, anlamı ve sağlığı, usdışı kaynaklar, eğilimler, ilhamlar ve sezgilerden kaynaklanır; bu bağlamda, metafiziğin ve dinin de bilimin gelişmesinde olumlu katkıları olmuştur. Ayrıca düşünür, tarihsel yöntemin, insan zihnini bilimsel hipotezleri anlamaya ve benimsemeye hazırlayan verimli bir yöntem olduğunu ifade etmiştir (Kabadayı 2010: 37).

Çalışmalarını, fizik biliminden hareketle şekillendiren DUHEM, fizik kuramının amacının ne olduğu sorusunu sorarak yola çıkmış; bu soruya da biri doğru, diğeri yanlış olmak üzere iki yanıt verildiğini eklemiştir. Bütünüyle yanlış olan yanıt şudur: Bir fizik kuramının amacı, deneysel olarak kurulmuş yasaların açıklanmasıdır. İkinci yanıt gelince -ki DUHEM bunun doğru olduğunu düşünür- o da şöyledir: Bir fizik kuramının amacı, bir öbek deney yasasının mantıksal olarak sınıflandırılıp özetlenmesidir. DUHEM, açıklamanın ne olduğu sorusunun da yanıtlanması gerektiğini söylemiş ve açıklamanın, gerçekliği örten görünüşlerin, bu gerçekliğin üzerinden kaldırılması olduğunu belirtmiştir. Açıklama, görünenin ardında ne olduğunu söylerken bilim, tam tersine görünüşlerle ilgilenir. Özellikle fizikte gözlem, görünüşün altındaki gerçekliği

vermez. Dolayısıyla bilimsel etkinliğin nesnesi, bu görünüşün kendisidir. Yapılacak olan şey, karmaşık görünüşleri, yalın görünüşlere ayırmaktır. Buna bakılarak bilimsel bir kuramın az sayıda ilkedden türetilmiş matematik önermeler dizgesi olduğu söylenebilir. Böylesi bir kuram; olabildiğince yalın, tam, kesin bir deney yasaları kümesini temsil etme amacındadır. Bu türlü bir bilimsel kuramın yapısını da bilimsel deney ile bilimsel yasa oluşturur. Bu ikili yapıya uygun olarak bilimsel etkinlik, dört adımda gerçekleşir: Birinci adımda, olguları temsil edecek asıl fiziksel özellikler seçilir, bu özellikler de ölçme aracılığıyla matematik simgelere dönüştürülür. İkinci adımda, fiziksel özellikleri temsil eden bu simgeler ile az sayıdaki önerme arasında bağ kurulur ve bu bağlar aracılığıyla hipotezlere ulaşılır. Ne var ki bu hipotezler, olgular arasındaki gerçek ilişkileri verdiklerini ileri sürmezler. Burada önemli olan, hipotezi oluşturan terimler arasında ya da kuramdaki değişik hipotezler arasında mantıksal bir tutarlılık olmasıdır. Üçüncü adımda, hipotezler, mantıksal tutarlılık da hesaba katılarak matematik kuralları aracılığıyla birleştirilirler. Dördüncü ve son adımda ise bu hipotezlerden çıkan sonuçlar, fizik olgular hakkındaki yargılara dönüştürülürler ve bu yargıların, deney sonuçlarıyla karşılaştırılması da bir diğer temel etkinliktir. Yargılar, deney sonuçlarıyla uyumlu ise kuramın, iyi bir kuram olduğu söylenir (Güzel 2013: 48-49).

DUHEM, bilimsel çalışmalarda, karar verme sürecinde bir önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu deney aracılığı ile sınamak kadar sağduyunun da önemli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, bir kuram oluşturulurken ortaya konacak ilk önermeler, sağduyu ile sezgisel olarak kavranır ve yanlışlanacak olan önermeler, bilim insanlarının ortak sağduyularının süzgecinden geçirilerek belirlenir. DUHEM açısından, önce kuram oluşturulmalı ve sonrasında kuramın sonuçları deney ve gözlem ile sınamaya tabi tutulmalıdır. Kurama ilişkin bir doğrulama işlemi gerçekleştirirken ise kuramın belirli hipotezleri değil, tamamı ele alınmalıdır (Güzel, 2013: 48; Kabadayı 2010: 39). Bu anlayış, bilim felsefesi literatürüne sonradan “Duhem-Quine Tezi” olarak geçmiştir. Özü itibarıyla bu tez, bir kuramın bütün olarak test edilebileceğini ve ortaya çıkacak olumsuz sonuçların, hipotezden de kuramın kendisinden de kaynaklanabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca bu tez, sınama işleminde karşımıza çıkan verilerin yetersizliğinden dolayı, gözlemin problematik olasılığına dayalı olarak, sonuçların tartışmalı olabileceğini iddia etmektedir (Arslan 2006/2: 196). Bu teze dayalı olarak, kavramlarımız ister analitik isterse sentetik anlamda olsun, yaşamımızla birlikte kurgulanmakta olduğundan sonuç itibarıyla izolasyonun, birçok zenginliği çöpe atmak ya da görmezden gelmek pahasına gerçekleştirilebileceğini söylemek anlamlıdır. Diğer bir

deyişle bu tez, bir kuramın hem ampirik bir tahminde bulunabilmesi hem de bu tahminin ampirik olarak test edilebilmesi için, yardımcı hipotezlerin varlığının zorunlu olduğunu ifade eder. Bu tezle, tek başına ya da yalıtılmış olarak hipotezlerin sınanmasının mümkün olmadığı ve yapılan bir sınamanın tek başına amaç fonksiyonunu değil, daha geniş ve bağlantılı bir şekilde tüm hipotezlerin testini gerektiren holistik tanımlama sonrasında geçerli olabileceği söylenmektedir. Burada iddia edilen, kuramın ampirik olarak test edilmesinde, sadece o kuram ya da o kuramın içinde bulunduğu grubun değil, aslında bütün bilimin test edilmekte oluşudur (Bağçe 1996: 64-74).

Yukarıda sunulan bilgiler ışığında QUINE'a gelindiğinde ise "Deneyciliğin İki Dogması (1951)" adını taşıyan son derece önemli yazısında onun, "analitiklik dogması" na, yani analitik önermelerle sentetik önermelerin arasında çok net ve katı bir ayrım olduğu fikrine köktenci bir saldırı yönelttiği karşımıza çıkmaktadır. QUINE'ın izlediği yol, önce analitik kavramının açık bir biçimde belirlenemeyeceğini göstermek olmuştur; bir önermeyi neyin analitik yaptığını tanımlamaya çalışan her girişim, döngüsellğe düşmeye açıktır. Düşünür buradan yola çıkarak *anlamı itibariyle doğruluk ve olgular itibariyle doğruluk* gibi iki tür doğruluk şeklinde hüküm süren öğretinin savunulamaz olduğunu öne sürmüştür. Ona göre:

"Bir önermenin doğruluğunun bir şekilde, dilsel ve olgusal oluşturucu ögeye çözümlenebileceği yolunda, genelde varsayılan bir eğilim vardır. Bu hipoteze göre, bazı önermelerin olgusal oluşturucu öğelerinin olmaması, akla yakın görünmemektedir; bu tür önermeler, analitik önermelerdir. Ancak böyle bir sonucun a priori olarak akla uygunluğuna rağmen, analitik önermeler ile sentetik önermeler arasında bir sınır çizilmemiştir. Çizilebilecek böyle bir sınırın olduğu, deneycilerin, deneyci olmayan bir dogmasıdır, metafiziksel bir inançtır" (Cottingham 2003: 126).

QUINE'ın izlediği yolun ikinci kısmı "indirgenebilirlik dogması" na, yani bir önermenin anlamının diğerlerinden yalıtılmış olarak anlaşılabilmesi ve doğruluk ya da yanlışlığın yine diğer önermelerden yalıtılarak ortaya konabileceği fikrine yönelik bir saldırıyı kapsar. Düşünür için dünya ile karşı karşıya gelen sadece tek bir önerme değil, inanç ve kuramların toplu bir dizgesidir (Cevizci 2011: 1085-1088; Cottingham 2003: 126). QUINE, bu toplu dizgeler dolayımında, kategorik iddialar ileri sürmeye tam anlamıyla hazırdır, ancak onlar her zaman özgül bir kavramsal şemanın duruş noktasına göre oluşturulmuşlardır. Gerçeklik, bilim insanlarının düşünebileceği metafizik türden bir varlık değildir; o, bilimce konmuştur ve eğer bilim gözden geçirilirse, gerçeklik ile

İlgili düşüncelerimiz de değişmek zorundadır. Bilim, gerçekliğe varmada tek aracımızdır (Trigg 1996: 110).

SONUÇ

Sonuç itibariyle kendisinden önceki düşünürler, hangi tür önermelerin doğrulanabilir olduğunu bulmaya çalışırken POPPER, yanlışlanabilir olan önermeleri araştırmaya koyularak bu yaklaşımı altüst edici bir bakış açısı geliştirmiştir. Yerleşik bilim yapma geleneğine karşı eleştirel ve yenilikçi olan bu bakış açısı, bilimi metafiziksel dizgelerden kurtarmaya yönelik cesur bir girişimdir. Oysa DUHEM, daha önce de belirttiğimiz gibi, POPPER'ın bilimden ayırt etmeye çalıştığı metafizik unsurların bilime olan katkısının önemli olduğundan söz etmiştir. Diğer yandan, DUHEM ve QUINE, yanlışlama amacıyla herhangi bir önermenin kuramın bütününden yalıtık bir biçimde teste tabi tutulmasına karşı çıkmışlar ve sınama sürecine, meydana getirilen yeni kuramın bütünü ile dahil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu açıdan POPPER'ın yaklaşımı, ileriye doğru önemli bir atılımı ifade etse de yanlışlanacak olan hipotezi, deney ve gözlem aracılığı ile olgusal yoklamaya tabi tutarken kuramdan izole olarak hareket etmek olanaklı değildir. Görüldüğü gibi, doğayı kavrama çabamızın bir ürünü olan bilim, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren, daha örgütlü ve kolektif bir yapıya kavuşup kurumsallaşırken yönteme ilişkin tartışmalar da derinleşerek devam etmiştir. Bilime ilişkin ilerleme sürdükçe de bu tartışmalar sonlanacak gibi gözükmemektedir. Bunun, bilimin durağan olmayan doğasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

ALADA Dinç A., (2012), **İktisadın Kayıp Felsefesi: Arayışlar, Denemeler**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ARSLAN Metin, (2006), “Deterministik ve Kaotik Sistemlerde Kararlılık ve İndeterminizm Arasındaki Trade Off İlişkisi”, **Journal of İstanbul Kültür University**, İstanbul, S. 2006/2, s. 195-200.

BAĞÇE Samet, (1996), “Duhem-Quine Problemi ve Poincare”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, S. 22, s. 61-80.

CEVİZCİ Ahmet, (2011), **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul: Say Yayınları.

COTTINGHAM John, (2003), **Akılcılık**, (Çev. Bülent GÖZKAN), Ankara: Doruk Yayıncılık.

- ÇÜÇEN Abdülkadir, (2013), **Bilim Felsefesine Giriş**, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- GILLIES Donald, (1993), **Philosophy Of Science In The Twentieth Century: Four Central Themes**, USA: Blackwell Publishers.
- GÜZEL Cemal, (2013), **Bilim Felsefesi**, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- KABADAYI Talip, (2010), **Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri**, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- KANT Immanuel, (2005), **Saf Aklın Eleştirisi**, (Çev. Nejat BOZKURT), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (1998), **Sokrates'in Savunması**, (Çev. Niyazi BERKES), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- POPPER Karl Raimund, (1994), **Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marks ve Sonrası**, II, (Çev. Mete TUNÇAY), İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- POPPER Karl Raimund, (1995), **Tarihselciliğin Sefaleti**, (Çev. Sabri ORMAN), İstanbul: İnsan Yayınları.
- POPPER Karl Raimund, (2003), **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, (Çev. İlknur AKA, İbrahim TURAN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- POPPER Karl Raimund, (2005), **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, (Çev. İlknur AKA), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- QUINE Willard Von Orman, (1951), "Two Dogmas of Empiricism", **The Philosophical Review**, USA: Duke University Press, Vol. 60, No. 1, pp. 20-43.
- SKIRBEKK Gunnar-GILJE Nils, (2006), **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, (Çev. Emrah AKBAŞ ve Şule MUTLU), İstanbul: Kesit Yayınları.
- STRÖKER Elisabeth, (2005), **Bilim Kuramına Giriş**, (Çev. Doğan ÖZLEM), İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.
- TRIGG Roger, (1996), **Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?**, (Çev. Kadir YERCİ), İstanbul: Sarmal Yayınları.

EN İYİ YÖNETİME GİDEN YOL: ARİSTOTELES'İN SİYASET FELSEFESİ

Zeynep KANTARCI*

Özet

Aristoteles bilme etkinliğinin her türüne önemli katkılarda bulunan büyük bir filozoftur. Ardında fizikten siyasete, metafizikten biyolojiye kadar tüm bilgi alanlarını kucaklayıcı eşsiz eserler bırakan Aristoteles, deyim tam yerindeyse felsefenin babası sayılmaktadır. Ele aldığı konuları büyük bir titizlikle inceleyen Aristoteles, *Politika* adlı eserinde politik bir hayvan olarak nitelediği insanı siyasal ve toplumsal boyutları ile ele almıştır.

Anahtar kelimeler: Siyaset, Felsefe, Toplum, Devlet, Aristoteles.

THE BEST WAY TO THE MANAGEMENT: ARISTOTLE'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract

Aristotle is a great philosopher who contributes to each type of knowing effectiveness. Aristotle left behind unique works from physics to politics and from meta-physics to biology, and is considered the father of the philosophy. Aristotle, examining the subjects carefully, qualifies the man as a politic animal in his book 'Politics', and deal with the man on the aspect of political and social.

Key words: Politics, Philosophy, Society, Government, Aristotle.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi içinde ne kadar geriye gidersek gidelim insanların hep birlikte yaşadığını görürüz. İnsanlar ilk ortaya çıktıkları andan itibaren aile, klan, kabile gibi topluluklar halinde ve birbirleriyle ilişki içinde yaşamışlardır (Arslan 2010: 177). Çünkü insanlar, hayatta kalabilmek ve hayatlarını devam ettirmek için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden diğer insanlarla bir araya gelerek toplumlar oluşturur. Oluşturduğu bu toplumun da bir düzen içerisinde olmasını ister. Çünkü karmaşanın hüküm sürdüğü, düzenin olmadığı bir toplum varlığını sürdüremez. Düzensizlik ve karmaşa toplumda çözümlere ve toplumun parçalanmasına neden olur. Bu yüzden karmaşa halinde toplumsal yaşamın sürdürülememesi, toplumsal düzenin kurulmasını zorunlu kılmıştır. Öyleyse bir toplumda kargaşanın azalması ve toplumsal düzenin sağlanması için siyasal organizasyona ihtiyaç vardır.

İnsanoğlu toplumsal bir varlık olduğu ve diğer insanlarla birlikte yaşama eğiliminde olduğu için “Bir arada nasıl yaşayacağız?” sorusunu sormak kaçınılmazdır. Çünkü

* Arş. Gör. | Res. Assist.
Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muş-Türkiye
Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Muş-Turkey
zeynepkantarci@mynet.com

hayatımızı birçok insanla ayrılmaz bir bütün olarak iç içe geçmiş şekilde yaşarız. Bu yüzden diğerleri ile bir arada yaşama konusu dikkat edilmesi gereken bir konu olarak siyasetin özünü oluşturur (Law 2010: 161). Bundan dolayı toplumsal düzenin nasıl sağlanacağı, siyasal organizasyonun nasıl kurulacağı, bireylerin ihtiyaçlarının nasıl giderileceği, bireyler ile siyasal düzen arasında ilişkinin nasıl olması gerektiği, bireylerin siyasal düzene karşı olan yükümlülükleri, siyasal düzenin bireylere karşı olan sorumlulukları, en önemlisi adaletin sağlanması ve toplumun mutluluğunun gerçekleştirilmesi konuları filozofların ilgisini çekmiş ve siyasal olan üzerine rasyonel bir değerlendirme olan siyaset felsefesi, felsefi bir disiplin olarak gelişmiştir. Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesinin temelde insanın toplumsal bir varlık olduğu kabulünden hareket ettiğini görmekteyiz. İnsan toplumsal bir organizasyon içinde yaşadığı için, bu organizasyonun devamı ve düzenini sağlayan gücün nasıl oluştuğunu, kaynağını ve insanla olan ilişkisini felsefi açıdan ele alıp incelemek istemektedir (Dede 1996: 105). O halde siyaset felsefesi için siyaseti, siyasal düzeni, siyasal düzeni oluşturan farklı unsurları ve yönetim biçimlerini konu alan felsefe disiplini diyebiliriz. Siyaset felsefesi siyasal düzen ve hayatı tüm öğeleri ile rasyonel bir şekilde ele alarak toplumsal düzenin en iyi nasıl şekilleneceğini araştırır. Bundan dolayı siyaset felsefesi için siyasal olguların olması gereken açısından ele alınışıdır diyebiliriz (Cevizci 2010: 194-196).

Siyaset felsefesi, siyaset ile ilgili kurumlar ve kavramlar üzerine eleştirel bir düşünme etkinliğidir. Siyasetin kendisi pratik bir etkinlik iken siyaset felsefesi, bu pratik etkinlik üzerine teorik bir etkinlik olarak düşünülebilir. Genel olarak siyaset, devlet ve devlet yönetimiyle ilgili işleri düzenleme etkinliği biçiminde tanımlanmakta ve bu etkinliğe katılan vatandaşların bu tür etkinliklerde yapmış oldukları her türlü iş siyaset kavramının içine girmektedir. Siyasetin felsefi tarzda sorgulanması anlamına gelen siyaset felsefesi ise siyasete ilişkin kurumları ve etkinlikleri olması gerektiği biçimde ele alıp normatif bir tarzda görüşler ortaya koyan bir felsefe disiplini. Siyaset felsefesi iktidar, iktidarın kaynağı ve varlık temeli, meşruiyeti, iktidarın oluşmasına etki eden faktörler, en iyi yönetim biçimi, yöneticinin kim olması gerektiği, siyasete ilişkin kurumların düzenleme biçimi, birey-devlet ilişkisi gibi konularda olması gerekenleri sistematik bir biçimde öne süren bir disiplindir. Hatta devletin gerekli olup olmadığı, gerekliyse ideal statüsü ve ideal biçiminin ne olması gerektiği, devletin görevleri, işlevi ve amacının tartışıldığı muhafazakarlık, sosyalizm, faşizm gibi ideolojileri ve bu ideolojilerin meşruiyetlerini kendine konu edinen felsefi alandır (Gündoğan 2011: 146-147).

İnsanı anlamak için yaşadığı topluma, toplumu anlamak için de toplumu oluşturan insanlara bakmak gerekir. Bu yüzden siyaset felsefesi, felsefe disiplinleri içerisinde en çok etik ile yakından ilişkilidir. Her etik içerisinde bir siyaset teorisi barındırdığı gibi her siyaset teorisi de içerisinde bir etik barındırır. Sadece etik bireysel bir insan için en iyi olanın ne olduğunu araştırdığı yerde siyaset felsefesi toplum için en iyi olanın ne olduğunu araştırır (Gündoğan 2011: 145-146).

Siyaset felsefesinin temelleri Eski Yunan'da atılmıştır. Bu çağda siyasal yaşamın kavranmasına yönelik olarak gerçekleştirilen soruşturmalar siyaset felsefesinin çerçevesinin çizilmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle Aristoteles'in insanı zoon politikon (siyasal bir hayvan) olarak tanımlaması insanı kavramaya çalışan her türden felsefenin siyaset olgusu üzerine düşünmeden olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir (Güçlü vd. 2003: 1308-1309). Siyaset konusu üzerine eğilen filozoflardan biri olan Aristoteles de insanı sosyal varlık olarak görür ve devleti toplumun iyi bir yaşam sürmesine yardımcı olmak için var olması gerektiğini düşünür. İnsanların refah içinde yaşamaları ve erdemli bir hayat sürmeleri için devleti gerekli kılan Aristoteles bir arada nasıl iyi bir yaşam sürüleceğine dair pratik bir rehber sunar (Law 2010: 249).

ARİSTOTELES'İN SİYASET FELSEFESİ

Aristoteles, kendisinden önceki gelişmeleri bir araya toplayan, çağının bütün bilgisini kucaklayan sistematik bir filozoftur. Bilginin hemen her kolu ile uğraşan ve hepsine karşı derin bir anlayış gösteren Aristoteles, çok yanlı sorunları birlik içinde ele almasıyla öğretilerine sistem niteliği kazandırmıştır. Kendisinden önceki filozoflar belli bir problem alanını, gerçekliğin belli alanlarını incelerken Aristoteles şimdiye kadar ayrı ayrı ele alınanları bir araya getirerek bunları bir temel üzerinde birbirine bağlamıştır. Tanrının niteliklerine, balıkların sindirim sistemine, taşın düşmesine, dumanın yükselmesine ve daha birçok farklı konuya dair açıklamaları bir bütün içinde ele alması gerçekten şaşırtıcıdır (Droit 2013: 34). Bu yüzden Aristoteles, felsefe tarihi içerisinde silinmesi imkânsız izler bırakmıştır.

Eserlerinde ele aldığı konuları titizlikle inceleyen Aristoteles *Politika* adlı eserinde, siyaset konusunu ele almıştır. Ortaya koyduğu düşünceleriyle olması gereken bir siyasal düzen inşa etme çabasında olan Aristoteles, siyaset felsefesini oluştururken yaşadığı çağın siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlarını göz önünde bulundurmıştır (Gündoğan 2011: 147). Bu eserde insanın neden siyasi bir varlık olduğunu ele alarak vatandaşlık

kavramı üzerinde durur ve siyasi kurumları, yasaları inceleyerek ideal bir devleti meydana getiren şartları inceler.

Sistematik bir filozof olan Aristoteles'in siyaset felsefesi diğer felsefi disiplinlerle tutarlılık arz eder. Aristoteles için her varlığın yöneldiği bir amaç vardır. O halde her varlık gibi insanın da yöneldiği bir amaç vardır. İnsanın amacı iyiyi gerçekleştirmesidir. Peki, insan için söz konusu olan en yüksek iyi nedir? Aristoteles'e göre doğadaki bir varlık için en yüksek iyi onu diğer varlıklardan ayıran yönünü yani özünü gerçekleştirmesi olduğu için insan da kendi varlığını diğer varlıklardan ayıran yönünü yani insana ait özü gerçekleştirdiğinde nihai amacı olan en yüksek iyiye ulaşmış olacaktır. İnsan için bu öz akıldır. Yani insan akla uygun yaşayarak özünü gerçekleştirdiğinde nihai hedefine ulaşır. Nihai hedef *eudaimonia* yani mutluluktur. Bu mutluluk insanların dilek, istek ve beklentilerinin gerçekleşmesine yönelik, özleme dayalı, şans eserine ve tesadüfe bağlı bir mutluluk değildir. Aksine mutluluk insanın elde etmek için çalışıp çabaladığı peşinden koştuğu bir şey olmalıdır. Çabanın sonucundaki mutluluk iyi ve başarılı bir hayatta gerçekleşir (Hoffe 2008: 62-63). Fakat insan bu amacına tek başına erişemez, tek başına mutlu olamaz. Kişi ancak bir toplumun üyesi olmakla bunu gerçekleştirebilir, toplumdaki diğer kişilerle birlikte kendini gerçekleştirebilir, mutluluğa ulaşamaz. Bu yüzden insan, özünü ancak toplum içinde başkalarıyla bir arada yaşayarak gerçekleştirebilir. Yani mutlu bir kişisel yaşamın toplumsal ve siyasi boyutları vardır. Bundan dolayı Aristoteles'in çokça zikredilen insanın doğası gereği siyasi bir hayvan olması deyişi ile kastettiği budur. Toplumsal ve siyasi düzen bireyin mutluluğunu ve gelişimini olanaklı kılar (Magee 2004: 39). Öyleyse insanın kendisini gerçekleştirmesi ancak toplumsal ve siyasi düzende mümkün olur. Mutlu olma hedefine tek başına erişemeyen insanoğlunun bir araya gelerek kurduğu ortaklık iyi bir amaç için bir araya gelmiş insanlardan oluşan devlettir. Bütün insanlar eylemlerinde iyi olduğunu düşündükleri şeyi amaçladığı için o halde tüm ortaklıklar iyi bir şeyi amaçlar. Devlet ise tüm diğer ortaklıkları kapsayan en yüksek iyiyi kendisine amaç kabul edinen en büyük ortaklıktır. İyi bir şey yapmak için toplanmış bir bütün olan devlet Aristoteles için şehir devlettir. Platon'da devlet ne kadar büyükse o kadar iyidir düşüncesinin tersine Aristoteles'te devlet ne kadar küçük olursa herkes siyasette o kadar etkin olabilir. İşte insanı politik hayvan olarak tanımlamasındaki kasıt herkesi yönetime etkin olarak katmaktır. Bu yüzden insan doğasına en uygun yönetim şekli şehir devlettir (Aristoteles 2007: 6).

Şehir devletinin varoluşunu Aristoteles meşhur dört neden öğretisi ile meşrulaştırır. Şehir devlet belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan yurttaşların oluşturduğu

topluluktur. Bu şehir devletin maddi nedenini oluşturur. Şehir devletinin formel nedeni yurttaşların yaşam biçimidir. Yani şehir devletinin siyasi yapısı, anayasasıdır. Bu anayasa ile şehir devlette yaşayan insanlar belli bir düzene sokulur ve şehir devlette yer alan kurumların faaliyetleri belirlenir. Anayasa insandaki ruh gibidir, topluma düzen verici role sahiptir. Şehir devletini onu yönetecek kimselere gereksinim duyar, bu da fail nedendir. Otorite sahibi olan bu yöneticinin nasıl bir doğası olması gerektiği anayasa tarafından tanımlanır. Şehir devletin belli bir amaç için bir araya gelen insanlardan oluştuğunu söyleyen Aristoteles'e göre şehir devletin ereksel nedeni yurttaşlarının iyi hayatı ya da mutluluğu olduğunu belirtir (Cevizci 2011: 138).

Aristoteles, kendi kendine yetemeyen insanların zorunlu olarak bir araya gelmesiyle kurulan bir ortaklık olan devleti, onu oluşturan parçalardan hareket ederek incelemeye başlamıştır. Ona göre toplumun kaynağı ailedir. Doğanın gereği olarak türün çoğalması için erkek ve dişinin bir araya gelmesi ve insanların günlük ihtiyaçlarını karşılaması amacıyla erkek ile kadın, köle ile efendi arasındaki birleşmelerden ilk toplum olan aile meydana gelmiştir. Aristoteles'e göre ilk toplum olan aileyi incelerken kölelik konusuna büyük yer vermiştir. Çünkü eski zamanlarda köleler ailenin bir parçası sayılırdı. Yapısı gereği kendisine ait olmayan başkasına ait olan yani doğası gereği köle olan, günlük ihtiyaçların karşılanması için bir hizmetkar, başkasının yaşamasını mümkün kılan bir araçtır. Aristoteles için kölelik zorunlu değildir fakat gereklidir. Çünkü kimileri doğuştan baş eğmek, itaat etmek için yaratılmışken kimileri de yönetmek, buyurmak için yaratılmıştır. Kimileri yönetir, kimileri yönetilir. Bu yöneten-yönetilen ilişkisinin çok farklı şekilleri vardır ve bu durum her yerde mevcuttur. Örneğin canlı bir varlık, akıl ve bedenden oluşur. Bunlardan doğası gereği akıl yöneten, beden ise yönetilendir. Fakat Aristoteles'in meşru kabul ettiği doğal köleliktir. Bir kişinin uyguladığı şiddet ve sahip olduğu üstün kudret yoluyla bir başkasına boyun eğdirerek onu köle yapması ve o kişiyi mülk haline getirmesini savunulacak bir durum olarak kabul etmez. Köleyi efendiye ait bir mülk olarak değerlendiren Aristoteles (Nasıl ki geminin hareket etmesi için dümen, dümenin hareket etmesi için de canlı bir insan gerekliyse köle de bir insanın yaşamasını mümkün kılan bir araç, onun mülkünün parçasıdır.) buradan hareketle para kazanma mülk edinme konusuna da değinmiştir. İyi bir yaşam için mülkün olması gerektiğini savunan Aristoteles için bir nesnenin iki kullanımı vardır. Örneğin bir ayakkabı giyilebilir bu onun yerinde kullanımınıdır. Aynı ayakkabı başka nesne ile değiştirilerek ihtiyaç duyulan başka bir şeye sahip olmak ise ayakkabının yerinde kullanılmamasıdır. Aristoteles bu değiş tokuşu doğaya aykırı görmez. Çünkü bir mal yararlı bulunan başka bir şeyle değiş tokuş edilmiştir. Aristoteles için mülk elde etmenin

doğal olmayan yanı ise ticaret ile para ile mülk elde etmektir. Çünkü onun sınırı yoktur. Mülk elde etmenin doğal yolu evin, toprağın ustaca kullanılması ile olur. Zenginlik elde etmenin en kaçınılması gereken durumu ise paranın kendisinden kazanç sağlamak yani faizle para vermek olan tefeciliktir (Aristoteles 2007: 12-30).

Aile, günlük ihtiyaçların karşılanması için yeterli bir toplum olmasına rağmen insanın günlük ihtiyaçlarının ötesine uzanan diğer ihtiyaçlarını karşılaması bakımından yetersiz olduğu için birkaç ailenin birleşmesi ile köyler oluşmuştur. İyi yaşamı güvence altına almak için köylerin birleşmesiyle oluşan son ortaklık ise kendi kendine yeten site ya da şehir devlettir. İnsan topluluğunun tam tamına en gelişmiş biçimi devlettir. Devlet ile tamamlanması gereken süreç tamamlanarak başlangıçta yaşamı güvence altına almak için bir araç olarak görülen devlet iyi yaşamı güvence altına alma durumuna gelmiştir. Kendinden önce ortaya çıkan ortaklıklar nasıl doğalsa site de tamamen doğal bir ortaklıktır ve diğer ortaklıkların sonucudur. Aynı zamanda diğer bütün ortaklıkların varlığını sürdürmesini amaçladığı için en nihai iyi, kusursuzluk ve kendi kendine yeterlidir (Aristoteles 2007: 13).

İnsan doğası gereği politik hayvan olduğu için devlette yaşamak onun doğasına en uygun olandır. Çünkü devleti olmayan bir kişi ya Tanrı gibi her yönden kendi kendine yeterli olan insanüstü bir varlık ya da insandan daha aşağı, amacı ve kuralı olmayan bir varlıktır. Oysa insanlarda devlet denilen ortaklığa karşı doğal bir dürtü olduğu için insanlar bir ortaklıkta yaşayıp, bu ortaklığın devamını sağlamak isterler. Bu yüzden insanların yasa ve ahlak kurallarına bağlanması, hem yönetenin hem de yönetilenlerin kendilerini erdemle donatmaları gerekmektedir. Çünkü yöneten kişi kendine hâkim ve adaletli olmazsa iyi yönetemez, yönetilen de asi olursa iyi yönetilemez. Öyleyse birinin tamamen yönetmesi diğerinin tamamen itaat etmesi için erdemden pay almaları gerekmektedir. Yani hem yönetende hem de yönetilende ahlaki erdem bulunması şarttır. Fakat yöneten ile yönetilen arasında farklılık olduğu için ahlaki erdemlerde de farklılık vardır. Yöneten de yönetilen de kendilerine gerektiği kadarı ile erdeme sahip olmalıdır. Herkes kendi işini yapabilmek için işi için gereken erdemden gerek duyduğu miktar kadar pay almalıdır. Yani bir yöneticiden, iyi yönetebilmesi için adalete ve cesarete sahip olması, yönetim konusundaki bilgisinin tam ve eksiksiz olması beklenirken bir ayakkabıcı için böyle bir beklenti söz konusu olamaz. Bu ayakkabıcının ahlaki erdemden yoksun olması gerektiği anlamına gelmez. Bu durum her ikisinin de doğalarının tamamen farklı olmasından kaynaklanır ve herkes kendi doğasına özgü erdemlere sahip olmalıdır (Aristoteles 2007: 35-36).

Aristoteles için devletin erdeminin sağlanması ancak bütünün parçasından hareket etmekle mümkün olur. Aile, devlet denilen bütünün bir parçası olduğu için erkek ile kadın, çocuk ile baba, her birine ait erdemler, birbirleriyle olan ilişkilerde neyin doğru neyin yanlış olduğu incelenmelidir. Çünkü ailenin iyi olması devletin iyi olmasında da fark yaratacaktır. Örneğin bugün çocuk olan yarın vatandaş olacak ve siyasi hayata katılacağı için eğitilmesi gerekmektedir. Aristoteles mükemmel bir bütün oluşturmanın yolunun bütünü oluşturan parçalarının mükemmel olmasından kaynaklanacağını belirtirken her bir parça kendine uygun erdeme sahip olarak mükemmel bütüne ulaşılacağını dile getirir (Aristoteles 2007: 37).

Aristoteles, devlet denilen ortaklığın en iyi türünün hangisi olduğu yönündeki sorgulamasında iyi yönetimi ile üne kavuşmuş sitelerde hazırlanan anayasaları inceleyerek bu anayasalarda neyin iyi ve yararlı olduğu, neyin kötü ve zararlı olduğunu görmek istemiştir. Bunun için bir ortaklık biçimi olarak gördüğü devleti ele alarak, eğer devlet bir ortaklıktan ibaretse devlette paylaşılan şeyler ve bunları paylaşan ortaklar olduğunu belirterek vatandaşların ya her şeyi paylaştıklarını ya da hiçbir şeyi paylaşmadıklarını dile getirmiştir. Hiçbir şeyi paylaşmak imkânsız olduğu için bir devletin vatandaşları en azından üyesi oldukları devletin topraklarını paylaşırlar. Bu cevabın beraberinde getirdiği diğer bir soru ise eğer söz konusu olan devletin iyi yönetilmesi ise bütün vatandaşların paylaşılabilir olan her şeyi paylaşmaları mı yoksa bazılarını paylaşıp bazılarını paylaşmamalarının mı daha iyi olduğu sorusudur. Buradan hareketle Platon'un *Devlet* adlı eserinde dile getirdiği çocukların, kadınların ve mülklerin ortak olması düşüncesini eleştirerek bu önerinin ortaya çıkaracağı zorluklardan söz etmiştir. Aristoteles'e göre çocukların, kadınların ve mülklerin ortak olması sakıncalıdır. Çünkü devlette, bir şey için (mülk, kadın, çocuk) herkes aynı anda hem "benim" hem de "benim değil" diyorsa bu devletin tam birliğinden söz edilemez. Devletin yok olmaması için birliğin sağlanması şarttır. Ayrıca bir şeye sahip olanların sayısı ne kadar çoksa mülke olan saygı o kadar az olacağı için ortak mülkiyet sakıncalıdır. Çünkü insanlar kendi sahip olduklarına ortak sahip olduklarından daha fazla özen gösterir, daha çok ilgilenirler, her türlü tehlikeden sakınırlar ve korurlar. Eğer kadınlar da ve çocuklar da ortaklık olsa bir baba "oğlum", bir oğul da "babam" diyemeyeceği için sevgi duyguları pek sıcak olmayacaktır. Sevginin olmadığı yerde de karşılıklı dayanışma, birbirleriyle ilgilenme söz konusu olmayacağı için bu durum devlet için tehlike yaratır. Zaten ortak yaşam ve ortak mülkiyet başarılması zor bir durumdur. O halde her insanın özel mülkü olması ve mülküyle meşgul olması her

bakımdan en iyi olandır. İyi bir yaşam sürmek için kişinin sahip olduğu mülkü olmalıdır (Aristoteles 2007: 38-51).

Aristoteles devletin biçimi, işleyişi, toplumsal hayatı düzenleyen kuralları, bu düzeni sağlayan yöneticileri ele almadan önce siyasi işlerde başarılı olan toplumların (Girit, Lakedemonya, Kartaca) anayasaları üzerine bir inceleme yapmıştır. Ayrıca usta politikacı veya filozof olarak adlandırdığı (Phaleas, Hippodamos, Philolaos... gibi) kişilerin yasa yapma ile ilgili görüşlerine değinerek ve onları değerlendirerek devletin oluşumu konusunu kendisine göre ele almıştır. Aristoteles parçalardan oluşan herhangi bir bütün gibi devlet de parçalardan oluştuğu için öncelikle devletin parçası olan vatandaşın incelenmesi gerektiğini düşünmektedir ve bu yüzden Aristoteles öncelikle kime vatandaş denmesi gerektiğini sormaktadır. Aristoteles için vatandaşın ne olduğu üzerine bir uzlaşım yoktur. Mesela demokraside vatandaş olarak tanımlanan birinin oligarşide vatandaş olarak tanımlanmaması durumuna rastlanabilir. Vatandaş bir yerde ikamet eden olarak tanımlandığında ise kölelerin ya da yabancıların bir ülkede ikamet ettikleri halde vatandaş olarak kabul edilmediği ile karşılaşırız. Mahkemelere başvuru hakkına sahip olanı, hakkında dava açılabilen ya da dava açabilen kişileri vatandaş kabul etmek de kişinin devlete katılımını eksilteceği için sıkıntı yaratacaktır. Öyleyse vatandaş kime denmelidir? Aristoteles için tüm haklara sahip olan vatandaşdır, şeklinde tanımlama en uygun olanıdır ve vatandaş bütünü diğerlerinden etkili bir biçimde ayıran yasal, siyasi ya da idari mevkilerde görev almasıdır. Genel olarak vatandaş, hem yönetmede hem de yönetilmekte pay sahibi olan kişidir; bu her yönetim şeklinde aynı olmasa da iyiliğe uygun olan bir yaşam amacıyla yönetebiliyor yönetilebilen ve de yönetmeyi ve yönetilmeyi seçen kişi anlamına gelir. Nasıl ki bir gemici tayfadan biriye bir vatandaş da topluluktan biridir. Tayfanın her üyesinin farklı görevleri (kürekçi, dümenci, gözcü) vardır ve her üye kendine düşen görevi yerine getirirken aynı zamanda bütün tayfanın ortak amacı ise yolculuğun güvenli geçmesini sağlamaktır. Benzer şekilde her ne kadar birbirlerine benzemeseler de bütün vatandaşların amacı topluluğun yani vatandaş buldukları anayasanın güvenliğidir. Bir site birbirinden farklı kişilerden oluştuğu için bütün vatandaşların iyiliği de bir olmaz. Bir yönetici iyi yönetmenin nasıl olması gerektiğini, iyi buyruk vermenin nasıl olduğunu bilmesi gerekirken bir yönetilen iyi itaatın nasıl olması gerektiğini bilmelidir. Fakat ortak olan bütün vatandaşların iyiliğinin sağlanmasıdır. Çünkü bu devletin var oluşu için gereklidir. Öyleyse bütün insanlarda ortak olan iyi bir yaşam sürme isteği, insanları bir araya getirmiş ve herkesin iyi yaşama katkı sağlamayı amaçlaması devletin de asıl

amacı olmuştur. O halde kamunun yararını gözeten, herkesin iyiliğini amaçlayan bir siyasi düzenin doğru olması gerekir (Aristoteles 2007: 80-88).

Aristoteles kamu yararını gözeten yönetimleri doğru yönetim, belli bir kesimin yararını gözeten yönetimleri ise sapma olarak nitelendirerek doğru yönetimleri ve doğru yönetimin karşılığı olan sapmaları şöyle sınıflandırır: Krallık, kamu yararını amaçlayan bir kişinin yönetimi. Aristokrasi, kamu yararını düşünen seçkin kişilerin yönetimi. Politeia, tüm topluluğun iyiliğini amaçlayan çoğunluğun yönetimi. Krallığa karşı tiranlık, aristokrasiye karşı oligarşi, politeiaya karşı demokrasi sapma olarak nitelendirilir. Tiranlık, tek yöneticinin kendi yararına olan tek kişinin yönetimi. Oligarşi, varlıklı insanların kendi yararını düşündüğü grup yönetimi. Demokrasi, varlıklı olmayan çoğunluğun yönetimi (Aristoteles 2007: 93).

Aristoteles'e göre devlet tek kişi, birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Önemli olan devletin yönettiği insanların çıkarlarını gözetmesi, herkesin iyiliğini düşünmesi ve vatandaşlarına yaşanmaya değer bir yaşam sağlamasıdır. Devlet sadece aynı yerde yaşayan insanların kötü davranışlar sergilemesini engelleyen, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu düzenleyen bir yapı olmamalıdır. Devlet, herkesin ailesi ile akrabaları ile tam ve tatmin edici bir hayat süreceği şekilde en iyi yaşamı sağlamayı amaçlamalıdır. Devlet iyi yaşama katkıda bulunmalıdır. Bundan dolayı tek kişinin yönetimi olan krallık genelin iyiliğini düşündüğü için sadece tek kişinin çıkarının gözetildiği, despot ve adaletsiz yönetim olan tiranlıktan iyidir. Yine aristokraside bilgi ve düşünüşçe seçkin olan çoğunluk genelin yararını düşündüğü için sadece kendi zenginliklerine zenginlik katmak amacıyla kendi çıkarlarını düşünen varlıklı kişilerin yönetimi olan oligarşiden iyidir. Aynı şekilde politeiada yöneten çoğunluk genelin yararını amaçladığı için zenginliğe sahip olmayan yığının siyasi yetkiyi kendi çıkarlarını korumak için kullandığı yönetim şekli olan demokrasiden iyidir. Devletin amacı toplumdaki herkesin iyiliğini sağlamak ise genelin çıkarlarını gözeten yönetim şekli doğru bunu sağlamayan yönetim şekli yanlıştır. Buna göre devletin iyi olup olmaması devleti yönetenlerin sayısına bağlı değildir. Yönetim şeklinin doğru olup olmadığını gösteren ölçüt devletin herkesin iyiliğini ve yararını amaçlaması ve genelin çıkarlarını koruması olmalıdır (Aristoteles 2007: 94-107).

Aristoteles için krallık, aristokrasi ve politeia iyi yönetim şekilleri olup, bunlara karşılık gelen tiranlık, oligarşi ve demokrasi sapma yönetimlerdir. Bu yönetim şekillerinin çok olması devleti oluşturan parçaların çok olmasından kaynaklanır. Devlet bir sürü değişik kesimden oluşur. Örneğin nüfusa baktığımızda zenginleri, yoksulları, orta hallileri

görüyoruz. Zenginlerin silah sahibi güçlü, yoksulların güçsüz, silahsız olduğunu görüyoruz. Halkı tarım yapanlar, ticaret yapanlar, beden gücü gerektiren işlerde çalışanlar olarak ayrıldığını görüyoruz. Soy, erdem bakımından da insanların farklılaştığını görüyoruz. Böylece devleti oluşturan parçaların biçim bakımından farklı olması devletin de biçim bakımından farklılaşmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı parçalar arasındaki farklılıklara ilişkin ne kadar düzenleme varsa o kadar yönetim biçimi olmalıdır.

Bu yönetim şekillerinden politeiada, yoksulların zenginler üzerinde herhangi bir üstünlükleri yoktur. Bu sınıflardan biri diğerini idaresi altına almaz, her ikisi de aynı düzeydedir. Herkes eşit ölçüde pay sahibidir. Çoğunluğun kararı üstün geldiği için bariz bir eşitsizlik söz konusu değildir. Politeia, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği siyasi yapıdır. Aristoteles'in gözünde politeia güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir yönetim şeklidir. En iyi siyasi yapının politeia olduğunu söyleyen Aristoteles onu gerçekleştiren pek az devlet olduğunu belirtir. Çünkü devletler iki aşırı uç olan demokrasi ya da oligarşi haline gelme eğilimi gösterirler. Aristoteles için devlet, oligarşiyi savunanların dile getirdiği gibi görevi ne zenginliği arttırmak olan bir kurum ne de demokratların öne sürdükleri gibi insanlara eşitlik getirmeyi amaçlayan bir güçtür. Devletin amacı insanlara iyi, erdemli bir hayat sunmaktır. Yönetme hakkının politik topluma en fazla katkı yapan, mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkin insanlara veren yönetim de ideal yönetimdir (Aristoteles 2007: 94-95).

Zengin yoksulu gözetmeksizin yönetim sürüyorsa bu oligarşi adını alır. Oligarşi, pek varlıklı olmayanların sayıca daha üstün olmasına rağmen yönetimde bulunmaması, mülke sahip olan azınlığın ise yönetime katılımının açık olduğu bir yönetim şeklidir. Oligarşiyi değerlendiren Aristoteles oligarşi için farklılık değerlendirmelerinin yapılmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Yani daha küçük ama zorunlu olan kamu görevlerine gelme koşulunun düşük, daha büyük kamu görevlerine gelme koşulunun ise çok daha yüksek olduğu ikili bir ölçü olmalıdır. Oligarşilerde gerekli kılınan mülk miktarına ulaşan herkes, anayasada bir pay alma hakkına sahiptir. Bu durum belli mülk sahibi insanların vatandaşlığa katılması anlamına gelir. Yani vatandaşlığa hak kazananlar daima halkın iyi türünden olanlar arasından seçilmelidir. Böyle bir yönetim şekli de güvenliğini ancak iyi bir düzen yürüterek güvence altına alabilir (Aristoteles 2007: 215-216).

Güç yoksul kişilerin elindeyse ve onlar zenginlerin çıkarlarına bakmıyorsa burada halk yönetimi söz konusudur. Demokrasi adı verilen halk yönetiminde ise halkın iradesi, halkın üstünlüğü esas kabul edilir. Vatandaş olarak kabul edilenlerin yönetimde söz söyleme hakkı vardır. Vatandaşların arasında ekonomik olarak büyük farklılıkların ve imtiyazlı ayrıcalıklarının olmaması gerektiğini savunan demokrasi eşitlik ilkesine dayanır. Buna ilaveten demokrasilerde eşitlik liyakate dayanmaz, sayısal eşitlik olarak demokratik bir adalet görüşü vardır. Halk egemen olmalı ve çoğunluk neye karar verirse nihai o olur, adalet budur. Vatandaşlar arasında eşitlik sağlanmalıdır. Sırasıyla yönetmek ilkesine bağlı kalınmalıdır. Tüm vatandaşların kamu görevleri için elverişli olmalıdır. Herkesin her vatandaşı ve her vatandaşın sırayla herkesi yönetmesi ya tüm ya da en azından eğitim gerektirmeyen kamu görevlerinin kura yoluyla doldurulması gerekir. Kamu görevi süresinde mülk şartı aranmamalıdır. Yani zenginlerin ve yoksulların yönetimde tam olarak aynı etkiye sahip olmalarını ve herhangi bir bireyin değil, eşit ve sayısal bir temel üzerinde herkesin hep birlikte egemen yetkiyi elinde bulundurması gerekir. Bütün vatandaşlar arasında seçilen ve tüm konularda hüküm verme yetkisi olan bir meclis olmalıdır ve meclis egemen güç olmalıdır. Yönetimin esası eşitlik ve özgürlük olduğu için eşitlik ve özgürlükten ödün verilmemesi gerekir. Herkesin her şeyde eşit hakkı olduğu göz önünde tutularak bu yasalarla güvence altına alınmalıdır ki yönetimin sürekliliği sağlansın. Yıkıcı unsurlara karşı yönetim tetikte olmalıdır. Özellikle halkın desteğinin kazanılmasına önem verilmelidir. Yoksullar gözetilmelidir. Çünkü demokrasinin bozulmasının sebebi yoksulluğun artmasıdır (Aristoteles 2007: 205-214).

En iyilerin yönetimi olarak adlandırılan aristokrasi liyakate dayalı bir yönetim şeklidir. Yani kamu görevi için yapılacak seçim liyakate dayanır, en iyi eğitim görmüş kimseler ileri gelenler olarak adlandırılır ve en yüksek mevkiler vatandaşların en iyilerine dağıtılır. Bu liyakatin ölçütü ise erdemli ve bilgice en üstün olmaktır. Üstün liyakate sahip vatandaşlara iyi insanlar olarak bakılır ve yönetimde onların sözü geçer. Yönetim erdem bakımından mutlak olarak en iyi olanlardan oluşur. Aristokraside en ahlaklı ve en aydın üstün kesimin oluşturduğu azınlık halkın çıkarları doğrultusunda yönetir (Aristoteles 2007: 136-137).

Gücün tek kişide olduğu yönetim şekli monarşidir. Eğer monark halkın çoğunluğunun yararını gözetip çıkarlarını korursa iyi bir yönetici olur. Fakat monark kendi zenginliği artırmak, erkini korumak için toplumun genelini ezen, türlü türlü entrikalar çeviren bir tirana dönüşürse en kötü yönetici olur. Aristoteles tiranlık üzerinde detaylı bir inceleme yaparak öncelikle tiranlığı tüm yönetim şekillerinin kötü yanlarını bünyesinde

barındıran bir yönetim şekli olduğunu belirtir ve en kötü yönetim şekli olduğunu dile getirir. Tiranın en belirgin özelliği kişisel çıkarlarını göz önünde tutması ve halkın isteklerini dikkate almaması; mal, mülk, para, itibar peşinde koşmasıdır. Bundan dolayı halkın düşmanlığını kazanan tiran dışardan paralı askerler ile kendi can güvenliğini sağlar. Halka korku salar, şiddet uygular, hor görür, kötü muameleye maruz bırakır. Böyle bir halk tiranı devirmek için fırsat kollar. Küçük görülen, hor görülen bir halk tirana karşı öfke duyar. Tiran ise kendisine düşman olan halkına karşı uyanık olmalıdır. Sitesinde ikamet edenlerden sürekli haberdar olmalı, halkı daima gözü önünde tutmalıdır. Entrikalar çevirmeli, gruplar arasında sorun çıkarmalı, dostu dosta, zengini zengine karşı kıskırtmalıdır. Yönetilenleri birbirine düşürmelidir ki kendine karşı ayaklanmasınlar. Halk eğitilmemeli, bilinçlendirilmemeli, güçsüz ve cılız bırakılarak boyun eğmesi sağlanmalıdır (Aristoteles 2007: 188-200).

Aristoteles'in herkesin iyiliğini amaçlayan devletin aksine sadece kendi yararını ve çıkarını amaçlayan tiran hakkındaki görüşleri de dikkat çekicidir. Tiran ile kralı kıyaslayan Aristoteles tiranın yönetimindeki halkın hoşnutsuzluğunu dile getirirken tiranın halkından gelebilecek tehlikelere karşı kendini yabancı paralı askerler ile korumaya alma ihtiyacı duymasını vurgular. Oysa kralın koruyucuları kendi vatandaşları olması toplumun kralın yönetiminden memnun olduğunun bir göstergesidir. Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in öngördüğü hükümdar MACHIAVELLİ'nin de dile getirdiği tarzda amacına ulaşmak için her türlü çabayı meşru sayan, halkını uyutan, yoksullaştıran, kendi çıkarları için gözünü kırpmadan vatandaşlarını asıp kesen bir şarlatan değil, aksine kendini en yüce erdemlerle donatmış bir kişi olmalıdır (Aristoteles 2007: 111).

Ayrıntılı olarak tüm yönetim şekillerini inceleyen Aristoteles ortak çıkarı gözetken, toplumun genel yararını amaçlayan yönetim şekillerini doğru ve adil bulurken sadece yöneticilerin çıkarlarına hizmet eden yönetim tarzlarının despot, kötü ve adaletsiz sonucuna ulaşır. Çünkü Aristoteles için erdem orta yoldan gitmek, mutlu yaşam ise erdeme göre şekillenen özgür ve engelsiz bir yaşamdır. En iyi yaşam, iki uç arasında, her iki uçtakilerin de ulaşmalarına açık bir ortalamadan oluşan orta yol olmalıdır. Aynı ilke devlet için de geçerli olmalıdır. Devlet ancak yaşanmaya değer iyi bir yaşam sağlarsa iyi bir devlet olur.

Bütün devletler zenginler, yoksullar ve bunların arasında yer alan orta sınıfın olduğu üç kesimden oluşur. Son derece zengin, iyi görünüşlü, kuvvetli ve soylu olanlar ile son derece yoksul, zayıf ve ezilmiş olanlar birbirine uç iki kesimdir. Zenginler bir yönetime

itaat etmezken, yoksullar itaatkârdır. Zenginler şana, şöhrete, başarıya sahip olduğu için kamu görevlerine gelmek isterken, yoksullar kamu görevlerini gerçekleştirmede isteksizdirler. Devlet bu iki aşırı uç insandan oluşmaktansa mümkün olduğunca birbirine benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlamalıdır. Bu birbirine benzer insanlar zenginler ile yoksullar arasındaki orta kesimde bulunur. Orta kesim iki grup arasındaki en sağlam gruptur. Ne yoksullar gibi başkalarının mallarına göz dikerler, ne de yoksulların zenginlerin mallarına göz diktiği gibi onların mallarına birileri göz diker. Ortada yer alanlar en avantajlı, en güçlü olanlardır. Öyleyse orta sınıfın geniş yer kapladığı bir devlet bölünme tehlikesinden uzaktır. Bu yüzden devlet nüfusun orta kesimini devlete bağlanmak için çaba sarf etmelidir (Aristoteles 2007: 142).

Devlet tüm toplumun iyiliğini gözetmek zorundadır. Devlette amaçlanan bu iyilik adalettir. Adalet olmadan devletin yaşayışının ve işleyişinin devam etmesi mümkün değildir. Adalet olmadan devlet iyi yönetilemez. Devletin iyi yaşamı sağlaması için eğitim, erdem, yetenek en çok göz önünde bulundurması gereken şeylerdir. Fakat adalet bir devlette bulunması gereken en yüce erdem olmalıdır. Adalet olursa beraberinde tüm diğer erdemler gelir. Toplumdaki adalet herkes için eşitliklerdir. Devlet eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara da eşit olmayan haklar verdiği zaman adil devlet olur. İnsanlar yapıları, kişisel özellikleri ve yetenekleri bakımından farklı olduğu için devlet tarafından farklı muamele görmelidir. Aristoteles için adalet; faydanın, iyinin ya da nimetlerin bir toplumda hak etme yani layık olma ölçütüne göre dağıtılmasıdır (Aristoteles 2007: 116).

Aristoteles'e göre bir devlette olması gereken üç unsur vardır ve devletin iyi olması için bu unsurların en iyi şekilde olması gerekmektedir. Bu üç unsurdan birincisi, müzakerede bulunmaktır. Yani ulusal öneme sahip bir şey hakkında tartışma yürütmektir. İkincisi, yönetseldir; bütün kamu görevlileri ve yetkilerin düzeni, bunların sayısı ve nitelikleri, yetkilerinin sınırları ve seçilme yöntemleridir. Üçüncüsü ise yargı sistemidir (Aristoteles 2007: 149). Müzakerede bulunma; savaş ve barışı belirlemeyi, ittifaklar yapmayı, ittifaklardan ayrılmayı, kamu görevlilerinin seçimi, kamu görevlilerinin yaptıkları işleri inceleme işlerini yani yasamayı kapsar. Bu konularda egemen yetkiyi bütün vatandaşlara vermek demokratiktir. Önceden seçilmiş birkaç kişi müzakere sürecine katıldığı zaman oligarşiktir. Üst sınıf üyelerinden, asil ve soylulardan oluşan bir grup müzakere sürecine katıldığında aristokratiktir. Monarşide yasama gücü kralın elinde halkın iyiliği için kullanılırken, tiranın elinde kendi çıkarları için ezici bir güç olursa despottur. Politeiada yasama yetkisini kullanma, karar verme yetkisi halkın tümünün iyiliği göz önünde tutularak halkın kendisine aittir. Yürütme,

devletin yasalarını ve kanunları uygulama işidir. Yürütme yetkisi için kamu görevlerine atama yapanların kimler olduğu, bunların kimler arasından yapıldığı ve ne şekilde yapıldığı sorusuna üç farklı cevap verilebilir. Atamaları ya bütün vatandaşlar yapar ya da sadece bazı vatandaşlar yapar; atamalar ya bütün vatandaşlar arasından ya da ayrı tutulan bir sınıf arasından yapılır ve yöntem olarak ya kura ya da seçim kullanılabilir. Kamu görevlerine kura yoluyla ya da seçim yoluyla herkes tarafından atama yapılması demokratiktir. Bazılarına herkes arasından ya kura ya da seçimle atama yapılması diğerlerinin sadece bir sınıf tarafından doldurulması oligarşiktir. Sadece bazılarının herkes arasından herkes arasında seçim yapması ve ardından herkesin bu seçilenler arasından seçim yapması ise aristokratiktir. Yargı yetkisi için, mahkemelerin üç ayırt edici özelliği olmalıdır. Bunları kendilerini oluşturan kişilere yargılama yetkisine sahip oldukları alanlara giren konulara atama şekline göre sınıflandırabiliriz. Mahkeme üyelerinin herkes arasından mı yoksa bir sınıftan mı atandığı, kaç tane mahkeme türü olduğu, atamanın kura yoluyla mı seçim yoluyla mı gerçekleştirildiğinin sorulması gerekir. Farklı mahkeme türleri olmalıdır. Devlete karşı suç işleyenler, kasıtlı adam öldürenler, kamu yararına karşı işlenenler suçlar... vb hepsi farklı mahkemelerde yargılanmalıdır. Kura ya da seçim yoluyla göreve gelen yargıçlar belirli türlere ayrılan davalarla ilgilenmelidir. Mahkemelerin kurulmasında herkes söz sahibi olursa bu demokratiktir. Bazıları söz sahibi olursa oligarşiktir. Seçkin bazıları söz sahibi olursa aristokratiktir (Aristoteles 2007: 157-158).

Aristoteles için devlette ele alınması gereken bir diğer husus da devletteki değişikliklerin nedenleri, bunların niteliği, devletin yıkılmasının sebepleri ve devletin hangi türlerden hangi türlere dönüştüğü konusudur. Öncelikle devletin temel ilkesi yani devlette amaçlanan adalet ve eşitlik türünün ne olduğunun ele alınması gerekir. Her yönetim şeklinin kendine özgü adalet ve eşitlik anlayışı vardır. Demokrasi, herhangi bir konuda eşit olanların mutlak olarak eşit oldukları inancına dayanır. Herkesin aynı oranda özgürlüğünün bulunduğunu, bu yüzden de herkesin mutlak olarak eşit olduğunu söyler. Oligarşi, bir konuda eşit olmayanların mutlak olarak eşit olmadıkları varsayımına dayanır; zenginlik bakımından eşit olmadıklarından dolayı, kendilerinin mutlak olarak eşit olmadıklarını sanırlar. Aristokrasi soyca üstün olanların eşit olduğu görüşüne dayanır. Devletteki bu eşitsizlik durumu devletteki iç savaşların, devrimlerin sebebidir. Çünkü insanlar adil ve eşit olana erişme çabası içindedirler. Eşitliğe meyilli olanlar az şeye sahip olmalarına karşın yine çok şeye sahip olanlarla eşit olduklarına inanırlar. Eşitsizliği ve üstünlüğü amaçlayanlar da eşit olmamalarına karşın daha fazla şeye sahip olmadıklarını eşit ya da daha azına sahip olduklarını düşünürlerse aynısını

yaparlar. İnsanlar kazanç ve itibar sağlamak için de eşitliği göz ardı edebilirler. Kendilerine kazanç sağlamak amacıyla zalim ve baskıcı olabilirler. Tiranlık bunun en açık örneğidir. Tiran kendi çıkarları için ulusu hiçe sayar. Toplumdaki bir sınıfın örneğin zenginler sınıfının kibirli tutumları diğerlerini hor görmesi, onları aşağılamasının yaratacağı eşitsizlik devlette ayaklanmaya, düzensizliğe sebep olur. Toplumunu oluşturan kesimlerinden birinin orantısız yükselişi toplumun geri kalanları ile arasındaki dengeyi bozacağı için devlette karışıklığa yol açar. Görüldüğü üzere devletteki ayaklanmaların sebebi insanların eşitliği istemeleri ve adil muamele görme arzusudur. İnsanlar eşitliğin bozulması durumunda, kendilerine adaletli davranılmadığı gerekçesiyle ayaklanırlar. Nüfusun bir kısmının daha üstün daha güçlü olması diğerlerinin gözüne battığında güçsüzler güçlü olanlara karşı gelmeyi göze alırlar. Eşit ve özgür olmak isteyenler hiç çekinmeden her türlü şiddete başvururken, elindeki haklarından feragat etmeyenler ise her türlü hile ve entrika ile mevkilerini korumaya çalışırlar. Bazen de güçlü ve asil olanlar diğerlerini ikna yöntemi ile kandırarak üstünlüklerini korurlar (Aristoteles 2007: 159-180).

Aristoteles her yönetim şeklinin belli ilkelere dayanması gerektiğini belirterek yönetimin kendisini belirleyen ilkelere ters düşmezse, ilkeleriyle çelişmeyip ilkelerine uygun yönetimi benimserse kolay kolay yıkılmayacağını dile getirmiştir. Örneğin oligarşi, kendi üyelerinden durumu uygun bulmayan bazıları tarafından alaşağı edilen despotça yönetimleri yüzünden yıkılmıştır. Yönetimlerin yıkılmaması, korunması için yönetimleri yıkan sebepleri doğru bir şekilde kavranması gerekmektedir. Yönetimlerin dayandığı temel ilkelere titizlikle dikkat edilmesi ve devrime, yıkılmaya yol açacak hususlardan kaçınılması gerekmektedir. Yönetimi korumanın en etkili yolu orta derecede sınıfın geniş olmasına özen göstermektir. Bu eşitsizlikten kaynaklanan kargaşayı sona erdirir. Çünkü insanların en büyük arzusu eşitliği ve özgürlüğü yakalamaktır.

Aristoteles'e göre devleti yönetenlerin, gücü elinde tutanların dikkat etmesi gereken hususlar vardır. Bu yönetimin devamı ve sürekliliği için gereklidir. Göz önünde bulundurulması gereken hususlar yönetime sadakat ile bağlanması, yönetim işinde yetenekli olunması, iyilik ve dürüstlüktür. Aristoteles'in devletin sürekliliğinin sağlanması için önem verdiği hususlardan biri de vatandaşların eğitilmesidir. Bireyler eğitilerek yönetim şekline uygun (toplumun yasaları demokratikse demokratik biçimde, oligarşik ise oligarşik biçimde yaşamalarını sağlayacak eğitim) bireyler haline getirilmelidir. Örneğin oligarşilerde gençlere demokratik düşüncedeki insanların

yapmaktan keyif aldıkları şeyler öğretilmemelidir. Yoksa eğitim eksikliğinden sitenin tümü kaybedilebilir (Aristoteles 2007: 185-186).

Aristoteles kamu görevlerini de şu şekilde sıralamıştır. Öncelikle ticarete düzen sağlanmalıdır. Alışverişlerin dürüst şekilde yapılması sağlanmalıdır. Şehir içinde yer alan kamu binaları ve özel binalar düzenli planlanmalıdır. Gerekli olan surlar, yollar, liman ve benzerleri yapılması gerekli yapılardır. Devletin gelirlerini toplayan, muhafaza eden ve çeşitli alanlara dağıtan toplayıcılar ve haznedarlar da kamu görevinde bulunurlar. Devlette doğruluk ve adalet ile ilgili konularda hüküm verecek yetkili kişilerin olması da gereklidir. Hüküm veren kişilerin yanında bu hükmü uygulayacak kişiler de olmalıdır. Hüküm veren ile uygulayanların farklı kişilerin olması konusuna da Aristoteles dikkat çekmiştir. Özellikle tutsaklarla ilgilenecek daimi bir organ olmasını dile getirmiştir. Ayrıca din görevlileri ve rahipler tapınmaya ilişkin görevlerde sorumludur. O halde görevleri şu şekilde sıralayabiliriz: Din, savunma, gelir ve harcamalar, ticaret, şehir düzenlenmesi, hapisaneler ve hükümlerin düzenlenmesi (Aristoteles 2007: 218-222).

Aristoteles devletin mutlu bir yaşamı hedeflediğini belirterek bu hedefe ulaşmak için yapılması gereken şeyler üzerinde de durmuştur. Mutlu olmak için insanların erdem sahibi olmaları gerektiğini belirterek bunu akla uygun eylemler yaparak akla uygun yaşayarak ulaşılabileceğini savunur. Aristoteles'e göre insan ahlaki ve ahlaki iyiliğe sahip olduğu ve davranışlarını bu doğrultuda sergilediği oranda mutlu olur. O halde mutlu bir site elde edilmek isteniyorsa akıl ve erdemler olmadan böyle bir siteye ulaşmak mümkün değildir Aristoteles için. Erdem ve akıl olmadan bir insanın ya da bir sitenin iyi bir şeyler yapması imkânsızdır. Mutlu bireyler mutlu siteyi oluşturacaksa herkesin mutlu bir biçimde hareket edebilmesini sağlayacak kurallar, yasalar, düzenlemeler yapılmalıdır. Tüm yapılan yasalar hükmetmeyi amaçlar, eğer bu hükmetme adil olursa mutlu yaşam sağlanır, adaletsiz biçimde hükmetmek mutlu yaşamı değil acı ve gözyaşını doğurur (Aristoteles 2007: 224-228).

Bir devletin oluşması için gerekli unsurları Aristoteles şöyle sıralar. Birinci zorunluluk insanlardır. Devleti oluşturan insanların hem sayısına hem de türüne dikkat edilmesi gerekir. İkinci zorunluluk topraktır. Toprağın gerek büyüklüğü gerekse niteliğinin belirlenmesi gerekir. Çoğu insan mutlu olmak için sitenin büyük olması gerektiğine inanır. Fakat bu büyüklük hakkında nasıl yargıda bulunacaklarına karar veremezler. Büyüklüğe, sitede yaşayan insanların sayısı yolu ile ulaşmaya çalışırlar fakat sadece sayıya değil güç ve etkinliğe de bakılmalıdır. Her insanın yerine getirmesi gereken

işlevi vardır ve bunu en iyi şekilde yerine getirmesi gerekmektedir. Ayrıca devleti oluşturan insanların üzerinde ayırım yapmaksızın devlette kölelerin, ziyaretçilerin, yabancıların var olmasına da izin verilmelidir. Sitenin nüfus sayısının da ayarlanması gerekmektedir. Aşırı kalabalık bir nüfusun iyi yönetilmesi, yasalara uygun idare edilmesi imkânsızdır. Site kendi kendine yeterli bir yaşamın tüm gereksinimlerini karşılayabilecek kadar nüfusa sahip olmalıdır. Kolayca denetim altında tutulabilecek kadar büyük olmalıdır. Aynı şekilde devletin toprakları da kolayca denetim altında tutulabileceği kadar büyük olmalıdır. Sitenin topraklarının hem kara hem deniz bağlantıları olmalıdır. Bu durum askeri harekâtlar için eşit ölçüde iyi bir konum yaratır, siteye getirilen yiyeceklerin alınması için iyi bir ambar oluşturulur, kereste ve toprağın üretebileceği hammaddelere ulaşılabilmeyi kolaylaştırır. Yani site iyi bir yaşam sağlanması için iyi yere kurulmalıdır. Örneğin bol su kaynakları olmalı, denize ve iç kesimlere ulaşımı kolay olmalı, sivil ve askeri faaliyetlerin gerçekleştirebileceği bir yer olmalıdır (Aristoteles 2007: 231-245).

Aristoteles siteyi oluşturan en önemli unsur olarak insanların birlikteliğini ortaya koyar. Kendi kendine yeterli ve mutlu bir yaşam için insanlar canı gönülden bir araya gelip birliktelik oluşturması gerekir. Yoksa devlet tesadüfen bir arada bulunan insanlardan oluşursa kalıcılığı sağlanamaz. Devlet iyi bir şeyler yapmak için bir araya gelmiş insanlardan oluşmalıdır. Ayrıca bir araya gelen bu insanlara adilce hükmedilmesi gerekir ki sitenin mutlu olması sağlansın. Aristoteles için sitenin mutluluğu erdem ve adalet ile sağlanır. Mutluluk erdemle birlikte var olur. Mutluluk sadece sitenin bir parçası için değil tüm vatandaşların hesaba katılması ile sağlanır. Tüm insanları mutlu etmek için de iyi yasaların yapılması gerekmektedir. Yapılan yasalarda amaç iyilikleri ve erdemi ortaya çıkarmak olmalıdır. Devlet iyi ve mutlu bir devlet olmayı hedefliyorsa erdeme gerektiği ölçüde sahip olmalıdır (Aristoteles 2007: 248-249).

İyi devlet yaşantısı ile erdemi özdeşleştiren Aristoteles erdeme ulaşmanın yolunun eğitimden geçtiğine inanır. Eğitim, insanı kaba doğa durumundan kurtarır. Yasa yapıcının asıl görevi gençlerin eğitiminin düzenlenmesidir diyen Aristoteles eğitim ile erdem empoze edilmeyen bireylerin toplumsal yaşamı kötüye sürükleyeceğine önemle değinir. Bu yüzden yarınki kuşaklar iyi yetiştirilmelidir Aristoteles'e göre. Mutlu yaşam için erdem, erdem için de eğitim şarttır. Öyleyse gençlere öğretilmesi gereken tüm yararlı şeyler öğretilmelidir. Örneğin okuma, yazma, beden eğitimi, müzik, resim... Ayrıca herkes kendi kişiliğine ve huyuna göre başarılı olabileceği bir alanda eğitime devam etmelidir. Eğitimle bireylere hayvani niteliğinden sıyrılmak ve soylu bir nitelik kazandırmak hedeflenmelidir (Aristoteles 2007: 262-270). Aristoteles bu yüce görevi

devlete vermekte yani eğitimi devletleştirmektedir. Devlet, yarınki kuşakların iyi yetişmesi işini kendisi ele almalıdır. Devlet eğitim ile yeni nesillere soylu bilgiler kazandırarak onların yetkinleşmesini sağlayıp onlara iyi bir hayatın kapılarını açmalıdır (Gökberk 1999: 80).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Aristoteles, Politika adlı eserinde toplumun ve devletin kuruluşunu, işleyişini, yönetim biçimlerini incelemiştir. Tüm felsefesi birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ve büyük bir tutarlılıkla ele aldığı konuları işleyen Aristoteles'in siyaset felsefesi varlıklar için ortaya koyduğu amaçlılık ilkesi, insan anlayışı ve etik görüşleriyle uygunluk arz eder. Buna göre her var olan bir var olma amacı taşıdığına göre insan da bir var olma amacı taşır. Bu amaç kendi özüne uygun en yüksek iyiyi gerçekleştirmektir. Bu amaca da ancak toplum ve devlet hayatında ulaşılabilir. Aristoteles “zoon politikon” olarak tanımladığı insanın ahlaki olgunluğa ancak toplumda, devlette ulaşabileceğini savunduğu için devletin asıl amacını bireylerin davranışlarını biçimlendirmek, onları olgunlaştırmak ve insana yaraşır iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak olarak görmüştür.

Yönetim biçimleri üzerine yapmış olduğu inceleme sonucunda Aristoteles bu yönetim biçimlerinin iyi ve kötü yanları üzerinde durmuştur. Hangi yönetim şekli insanları iyilik bakımından erdem bakımından en yüksek biçimde olgunlaştırıyorsa o yönetim biçiminin en doğru olduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles'in devletten beklentisi devletin vatandaşların iyiliğini sağlayıp ve onlara yaşamaya değer iyi bir hayat sunmasıdır. Devlet insanların iyiliğini ve ahlaki olgunluğunu düşünerek tüm insanların ortak mutluluğunu gerçekleştirmeyi amaçlamalıdır. Öyleyse hangi yönetim şekli en iyidir? Nasıl ki aynı elbiseyi giyen iki kişide, elbise farklı duruyorsa, aynı şekilde yakışmıyorsa bütün zamanlara bütün toplumlara uyacak iyi bir yönetim şekli yoktur. Örneğin üstün iyiliğe sahip olan bir krallık ailesinin devletin önderleri olduğunu doğal olarak kabul edecek türden bir halk için krallık yönetimi gerekir. Siyasi görevler için gereken yetenek ve erdeme sahip olduklarından dolayı kendileri önder olan özgür insanlar tarafından yönetilebilecek bir halk için de aristokrasi gerekir. Öyleyse ister monarşi, ister oligarşi, ister aristokrasi ile yönetilsin iyi bir devlet elde etmek için iyi bir insana sahip olunmasını sağlayacak eğitim ve ahlak kuralları ile bir kimseyi iyi bir vatandaşın ve iyi bir yöneticinin görevlerine uygun hale getirmek en doğru olandır. O halde esas olan iyi yönetici, iyi vatandaş, iyi insan olmaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, (2007), **Politika**, (Çev. Ersin UYSAL), İstanbul: Dergah Yayınları.

- ARSLAN Ahmet, (2010), **Felsefeye Giriş**, Ankara: Adres Yayınları.
- CEVİZCİ Ahmet, (2010), **Felsefeye Giriş**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- CEVİZCİ Ahmet, (2011), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.
- DEDE Münir, (1996), **Felsefe Dersleri**, İstanbul: Denge Yayınları.
- DROIT Roger-Pol, (2013), **Kısa Felsefe Tarihi**, (Çev. İsmail YERGUZ), İstanbul: Say Yayınları.
- GÖKBERK Macit, (1999), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÜÇLÜ Abdülbaki, UZUN Erkan, UZUN Serkan, YOLSAL Ümit Hüsrev, (2003), **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GÜNDOĞAN Ali Osman, (2011), **Felsefeye Giriş**, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- HÖFFE Otfried, (2008), **Felsefenin Kısa Tarihi**, (Çev. Okşan NEMLİOĞLU AYTOLU), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- LAW Stephen, (2010), **Görsel Rehberler-Felsefe**, (Çev. Hülya YUVALI, E. Özlem GÜLTEKİN), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MAGEE Bryan, (2004), **Felsefenin Öyküsü**, (Çev. Bahadır Sina ŞENER), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

JOHN STUART MILL'DE DEMOKRASİNİN MEŞRUIYETİ

M. Ahmet TÜZEN*

Özet

John Stuart MILL, iyiyi; en yüksek sayıda insana, en büyük mutluluğu sağlamaya çalışan eylem türü şeklinde tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda siyaset felsefesi alanında en yüksek sayıda insana, en yüksek mutluluğu temin edecek siyasal oluşumun savunuculuğunu da yapar. Bireysel yarar ve toplumsal yararın uzlaşma noktasını özgürlükte bulan MILL, bireyin kendi özgürlüğünü istemesinin, bir başkasının da kendi özgürlüğünü istemesiyle çatışmayacağını ileri sürer. MILL, temel değeri özgürlük olan liberal hükümetin, temsilcilerinin son noktada ortak yararı düşündüğü bir temsili hükümet olmasını ve bu hükümetin, yurttaşlarının erdemlerini geliştirmesini benimser.

Anahtar Kelimeler: Yararcılık, Özgürlük, Demokrasi, Liberalizm.

THE LEGITIMACY OF DEMOCRACY IN JOHN STUART MILL

Abstract

Defining goodness as an action ensuring to provide the greatest happiness for the highest number of people, John Stuart MILL argues for a political formation to ensure the greatest happiness to the highest number of people in the area of political philosophy at the same time. Defining goodness as an action ensuring to provide the greatest happiness for the highest number of people, MILL argues for a political formation to ensure the greatest happiness to the highest number of people in the area of political philosophy at the same time. MILL adopts that liberal government of which basic value is freedom should be a representative government considering collective utility at last point for its representatives and should improve the virtues of its citizens.

Keywords: Utilitarianism, Liberty/Freedom, Democracy, Liberalism.

GİRİŞ

19. yüzyılda yaşamış olan John Stuart MILL, siyaset felsefesi ve etik ile iktisat, mantık, epistemoloji, eğitim, tarih gibi birbirinden değişik konularda çalışmış ve eserler vermiştir. Alman romantizminden, Fransız sosyalizmine kadar farklı düşünce akımına mensup kişiler, onun fikirlerinde iz bırakmıştır. Bu bağlamda, eklektik bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebileceğimiz MILL'in felsefesindeki asıl belirleyici unsur ise yararçı (utilitarist) felsefe olmuştur.

MILL'in düşünce dünyası, yaşadığı dönemin İngiltere'sinde *Felsefi Radikaller* olarak adlandırılan bir grubun savunduğu fikirlerden hareketle şekillenmiştir. Bu grubun en tanınmış üyeleri arasında Stuart MILL'in babası James MILL ve babasının yakın arkadaşı Jeremy BENTHAM bulunmaktadır. Genel olarak belirtmek gerekirse, James

* Arş. Gör. | Res. Assist.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
atuzen@gumushane.edu.tr

MILL ve BENTHAM, İngiltere’de, halkın lehine olan pek çok reform girişiminde bulunmuş ve bir grup azınlığın, çoğunluğun aleyhine olan tutumlarına karşı toplumun genelinin çıkarı için çalışmışlardır. James MILL ve BENTHAM’ın reform isteklerinin teorik zeminini ise bilindiği gibi yararçı düşünce oluşturmaktadır. MILL’in, devraldığı bu düşünceyi zenginleştirdiğini ve ona derinlik kattığını ifade etmek mümkündür. Şu halde, siyasi ve ahlaki alanda bireyin, dolayısıyla da toplumun mutluluğunu maksimize etme amacı taşıyan yararcılığın, MILL’in felsefi programını oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu programda, özgürlükleri teminat altına alan bir yönetim, yararçı öğretiyeye uygun bir tarzda şekillendirilmelidir. Yönetimin görevi, kamu çıkarını artırmayla sınırlandırılmalı ve devlet, demokrasi aracılığıyla yurttaşlarının ahlaklı bir yaşam sürüp, mutluluğa ulaşmalarını hedeflemelidir.

Şimdi, modern siyasi düşüncenin temsilcilerinden olan MILL’in görüşlerinde, klasik felsefeye benzer bir şekilde ahlak ve siyasetin kesin çizgilerle ayrılmadığı görülmektedir. Buna bağlı olarak, iyi bir ahlaki hayatı temin etme görevini devlet üstlenmiş ve iyi bir insanın, iyi bir yurttaş anlamına gelmesi onun felsefesinin merkezi ilkesi olmuştur. Bu bakımdan, liberal kültürün değerlerinin hâkim olduğu bir toplum ile demokrasinin doğru bir şekilde işleyebilmesi, MILL’e göre paralellik arz etmek durumundadır. Böylece demokratik yönetim, kendisini destekleyecek, zihinsel ve ahlaksal olarak belirli bir olgunluğa sahip bir kamuoyuna dayanmak zorundadır.

1. ETİK VE SİYASİ BİR ÖĞRETİ OLARAK YARARCILIK

İlkeler düzleminde bakıldığında ahlaki farklılıklar, genel olarak iki bağlamda ele alınabilir: Bazı eylemlerin kendi içlerinde iyi ya da kötü olduklarını kabul eden deontolojik ahlaklar ve eylemlerin sonuçlarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini savunan sonuççu ahlaklar. İkinci grupta yer alan yararcılık, Anglosakson dünyadaki tüm ahlak teorileri içinde en çok tartışılan teori olmuştur (Outhwaite 2008: 970). Yararcılık, uzun bir geçmişe sahip olan bir teoridir. Antik Çağda hazcı (hedonist) ve mutlulukçu (eudaimonist) öğretilerle yararcılık, sonuççu bir teori olmaları bakımından örtüşür ve mutluluğu en yüksek iyi kabul edip, ahlaki hayatın nihai amacı yapma noktasında benzeşirler (Cevizci 2014: 73). Bu öğretilerde, insanın psikolojik eğilimlerinin ahlak ilkelerinin temelinde bulunduğu kabul edilir. Ancak yararcılığı Antik Çağdaki kuramlardan ayıran önemli bir yön vardır, o da yararcılığın toplumsal bir karaktere sahip olmasıdır. Yararcılık, Antik Çağın bireyci ve egoist karakterli hazcılığının karşısında bireyin tek başına mutlu olamayacağını, onun sadece toplumla beraber mutlu olabileceğini kabul eder.

Modern felsefenin ilk düşünürü olan BACON, Antik Çağın dar kapsamlı bireyciliğini toplumsal bir etik geliştirerek aşmaya çalışmıştır. Eylemlerin sonuçlarının avantaj ve dezavantajlarına vurgu yapan, iyilikseverlik üzerine bir moral duygusu temellendiren ve herhangi bir eylemin doğruluğunu topluma fayda sağlamasında bulan Francis HUTCHESON (Scarre 1996: 53) ise yararcılığın temel düsturu olan “en çok sayıda insana en büyük mutluluk” ilkesini ilk olarak dile getiren düşünür olmuştur. Modern İngiliz etik düşüncesinde birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yararçı temellerle oluşturmaya çalışan David HUME da yararçı öğretiyeye önemli katkılar yapmıştır. Yine Cesare BECCARIA, olanaklı en büyük sayı arasında paylaştırılan en büyük mutluluktan bahsetmiş, BENTHAM’ı önemli ölçüde etkileyen HELVETIUS ise yararçı ahlak kuramı ve bunun toplumun reformuna uygulanmasında öncü olmuştur. Bu kısa tarihsel perspektif göstermektedir ki yararcılığın kurucusu kabul edilen BENTHAM, yarar ilkesini keşfetmemiştir; onun yaptığı bu ilkeyi hem ahlakın hem de yasamanın temel şiarı olarak açık bir biçimde dile getirmek ve uygulamak olmuştur (Copleston 2000: 10).

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında İngiltere’de siyasi alanda entelektüel açıdan etkin bir figür olan BENTHAM, aristokrasiye karşı orta sınıfın hakları için mücadele etmiştir. O dönemde yararcılığın, sosyal hakları genişleten pek çok siyasi reform önerilerinde bulunan, demokrasinin orta sınıflara da yayılmasını amaçlayan siyasi bir duruşu simgelediği söylenebilir. Ancak BENTHAM’ın yararcılığında insan, acıdan kaçınıp haz peşinde koşan edilgin bir varlık olarak anlaşılmaktadır. BENTHAM’ın da ifade ettiği gibi doğa, insanı iki efendinin egemenliği altına yerleştirmiştir, bunlar acı ve hazdır. İnsanları, tüm yaptıklarında, söylediklerinde ve düşündüklerinde acı ve haz yönetir (Bentham 1939: 791). Mutluluk ve hazzı aynı şeylermiş gibi gören BENTHAM’ın haz kavramıyla daha çok bedensel doyumunu kastettiği anlaşılabilir.

Şimdi, MILL’in yararcılığının, BENTHAM ve James MILL’in Aydınlanma Projesine bakışlarıyla, kendisinin romantiklerden aldığı insan doğası hakkındaki görüşlerden bir sentez meydana getirmesi ve bu sentezle ahlaki yenilenmenin temelini oluşturacak genel ahlaki inançları anlama çabasının bir ürünü olduğu görülmektedir (Capaldi 2011: 269). BENTHAM’ın yararcılığının eksik yönleriyle uğraşan MILL, onun insanı anlamada problematik bir insan doğası anlayışından hareket ettiğini ve hiçbir zaman insanın ruhsal yetkinliği üzerinde durmadığını dile getirir. Bu kusurları tamamlamaya çalışan MILL, *Utilitarianism* adlı eserinde yararcılığı yeni baştan ele alır. Ona göre, yarar ya da en büyük mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden bu görüş, eylemleri

vermekte oldukları mutluluk nispetinde iyi sayar. Mutluluğun zıddı olan şeyleri getirdikleri nispette kötü görür. Mutluluktan haz veya acının yokluğu, mutsuzluktan da acı veya mutluluktan mahrumiyet anlaşılır (Mill 1986: 10). Görülüyor ki MILL, BENTHAM gibi tüm insani arzu nesnelere ve hedeflerine tek bir kavram -haz kavramı- altında toplamaya ve onların hepsini tek bir değerlendirme cetveli içerisinde birbirleriyle ortak ölçülebilir olarak göstermeye çalışır (MacIntyre 2001: 266). Fakat o, BENTHAM'ın niceliksel hazcılığını kabul etmemiştir. BENTHAM, tüm hazları hedef alır ve ahlaki ya da entelektüel hazlara daha büyük önem vermez. BENTHAM'a göre iki haz arasındaki tek fark niceliktedir. MILL ise yüksek ve aşağı hazlar arasında niteliksel bir ayrım yaparak, yüksek hazlardan olan zihin, duygu ve ahlak duygularıyla ilgili hazlara, bedensel hazlardan daha çok değer verir ve mutluluğu zevke doymak olarak görmez. Bu durumda MILL, davranış ilkelerini temellendirirken HOBBS gibi insanı öncelikle kişisel çıkarın ve bencilliğin yönlendirdiğine inanır, ancak bununla yetinmeyip, yarar ilkesiyle insanların çıkarlarının topluma uzlaştırılabileceğini ve toplumsal bir varlık olarak insanın egoizminin kontrol altına alınabileceğini, bu sayede de toplumla bireyin ortak bir zeminde bir araya getirilebileceğini düşünür. Ona göre toplum, bir kurgudan ibaret olup, toplum kendisini oluşturan bireylerden daha fazla bir şey olarak görülmez; bu durumda da kamusal yarar ölçülürken toplumdaki konumu ne olursa olsun herkes eşit bireyler olarak görülür. Hükümetin her faaliyeti için toplumsal yarar, bireysel yararlar hesaba katılarak hesaplanır. Eğer mutluluğun toplamı acının toplamından büyükse, kamu çıkarı, hükümetin faaliyete geçmesini gerektirir. Hükümetin görevi de kamu çıkarını artırmakla sınırlandırılmıştır ve hükümet söz konusu işlevi, hem pozitif hem de negatif yöntemlerle yerine getirebilir. Negatif cihetten bakılırsa, iktidar toplumda acıyı azaltmak için hareket eder. Başkalarına acı vermeye sebep olan eylemleri engellemek için cezalar uygular. Buna karşın pozitif açıdan da iktidar, teşvik ettiği davranışı ödüllendirerek, toplumdaki mutluluk seviyesini artırır (Tannenbaum ve Schultz 2005: 313).

Şu halde yararçı felsefe, yasalara uyan bireylere karşı müdahalede bulunmayan sınırlı bir hükümetin iyi bir hükümet olduğu tezini öne sürer. Ancak LOCKE ve HOBBS gibi sınırlı hükümetin daha önceki savunucuları, felsefi olarak bu görüşlerini bir doğa durumuna, doğal hukuka, doğal haklara ve bir toplum sözleşmesine dayandırırken; yararçı felsefe, bu varsayımlardan hiç birine dayanmaz. Bu düşünceyle tutarlı bir şekilde MILL, insan doğası hakkındaki görüşlerinde bütün insanların eşit, rasyonel varlıklar olduğuna inanarak yararçılığın eşitlikçi duruşunu benimsemiştir. Bununla birlikte klasik yararçılık, bütün bireylerin benzer muamele görmesinde ısrar ederken,

MILL, bu tekdüzeliğe karşı çıkar ve onun insan doğası görüşü, farklı oranlarda gelişen eşit bireyleri esas alır (Tannenbaum ve Schultz 2005: 315-316): “İnsan yapısı, bir modele göre yapılıp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşulacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır” (Mill 2000: 82). Bu durumda, eşitlik de bireylerin potansiyellerini tam olarak ve kendi kendilerine geliştirmeleri için bütün bireylerin özgür olmalarını gerektirir.

II. ÖZGÜRLÜK İDEALİ

MILL’in yararcı felsefedeki revizyonları, bireysel özgürlükle ilgili düşüncelerinin her aşamasında yer almıştır. *Özgürlük Üstüne* (On Liberty) adlı eserinde onun temel kaygısı, demokratikleşmenin etkileri ve siyasal bir ideal olarak özgürlüğün değişen rolüdür (Iain 2004: 451). MILL’in özgürlük idealini anlayabilmek için “özgürlük” teriminin üzerinde durulması gerekir. İngilizcede kendi kendini yönetmek anlamına gelen “autonomy” terimi Türkçede “bağımsızlık” olarak karşılanmaktadır. Yine İngilizcedeki “freedom” (özgürlük) ve “liberty” (serbestlik) ayrımına bakıldığında, “serbestlik” ten bir dış koşulun, keyfi kısıtlamanın olmaması anlaşılır ve “serbestlik” bireylerin kontrolünde olmayan dış koşullarla ilgilidir. Bunun yanında “özgürlük” ten ise bireyin, kendi kendini kontrol edebilecek güce sahip olduğu ya da tepkilerini kontrol edebildiği, sorumlu olduğu, bağımsızlık denilen bir iç koşul anlaşılır. Bireyler özgürlüklerinden habersiz olabilir, hatta vazgeçebilir. Ama içsel bir durum olarak özgürlük, bireylerde daima vardır ve istendiği zaman pratiğe geçirilebilir. Özgürlük, dışarıdan kontrol edilebilen bir şey değildir (Capaldi 2011: 261). Bağımsız olmak demek, bir kişinin nasıl bir insan olmak istediğine ilişkin seçim yapabilmesi özgürlüğünü, özgür bir insanın hem bu özgürlüğe aykırı davranmayacağını hem de davranamayacağını kabul etmesi ve kişinin kendi hareketlerinin sorumluluğunu üstlenmesi demektir. Serbestlik söz konusu edildiğinde savunulan temel argüman, özgürlüğün ya da bağımsızlığın var olmasıdır. Bu durumda serbestlik, insanlara özgürlüklerini gerçekleştirme ve hayata geçirme olanağı verdiği sürece iyidir (Capaldi 2011: 261-262). Yani serbestlik, tek başına bir amaç olmayıp, bağımsızlık anlamındaki özgürlük, başlı başına bir amaçtır.

MILL açısından insan özgürlüğünün üç özel alanından bahsedilir. Bu alanlardan ilki, tüm zihinsel, ahlaki veya dinsel konularda mutlak düşünce ve duygu özgürlüğünü gerektiren bilincin iç alanına giren vicdan özgürlüğüdür. İkincisi, beğenilerde ve uğraşılarda özgürlük, yani insanın yaşamını kendine uygun bir şekilde, başkalarına zarar

vermemek koşuluyla tasarlamasıdır. Son olarak üçüncüsü de başkalarına zararı olmayan herhangi bir amaç için bir araya gelme özgürlüğüdür (Mill 2000: 24). O halde hükümet şekli ne olursa olsun, bu özgürlüklerin kayıtsız şartsız var olmadığı hiçbir toplum özgür sayılmaz.

Bireysel yarar ve toplumsal yarar arasındaki ilişkinin odak noktasını, bireyin özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle uyumlu olması oluşturur. MILL, toplumun bireye karşı zorlama ve denetim biçimindeki davranışlarına ölçü olarak şu ilkeyi öne sürer: “İnsanların, birey birey ve toplu olarak, aralarından herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine izin veren biricik gaye öz varlığı korumadır. Uygur bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde onun arzusuna rağmen kuvvetin haklı olarak kullanılabileceği tek amaç, başkalarına gelecek zararı önlemektir” (Mill 2000: 21). Bu bağlamda bir kimseye herhangi bir eylem veya düşüncüyü dayatmak kabul edilebilir değildir ki, bunun tek istisnası bir başkasına gelebilecek tehlikeyi önlemektir. Çünkü birey, kendi bedeni ve zihin dünyası üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla özgürlük, kişilerin başkalarının mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadan kendi iyiliğini, kendi bildiği yolda aramasıdır (Mill 2000: 24-25).

MILL’in *Özgürlük Üzerine* eserinde yer verdiği düşünce ve tartışma özgürlüğü yukarıdaki tartışmalar ışığında, aynı ilkeye göre temellendirilir. Düşüncelerin ne hükümet tarafından yasal olarak ne de toplum tarafından çeşitli yaptırımlarla bastırılması ya da susturulması onaylanmaz. “Eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi karşıt düşüncede olsa, nasıl bir kişinin, elinde güç olduğu takdirde, insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu tek kişiyi susturmaya daha fazla hakkı yoktur” (Mill 2000: 29). Bir düşüncenin susturulması, insanlığa karşı yapılmış bir kötülüktür. Çünkü düşünce doğruysa insanlar yanlış olanı doğru olanla değiştirme imkanından yoksun bırakılırlar; eğer düşünce yanlışsa da doğrunun yanlışla çarpışması sonucunda onun daha açık olarak anlaşılmasını ve daha da güçlenmesi engellenir (Mill 2000: 30). Yine de her ne olursa olsun düşünceye yapılan baskı hiçbir fikri öldüremez, doğru bir düşünce uygun koşullar oluştuğunda yok edilemeyecek kadar sağlam bir şekilde ortaya çıkar. Hem bireysel hem de toplumsal gelişmenin en önemli koşulu olan düşünce özgürlüğü, insanların zihinsel olarak varabilecekleri en üst noktaya ulaşabilmeleri için olmazsa olmaz bir koşuldur.

MILL’in özgürlük ile ilgili düşüncelerinin bir diğer odağı ise kadın erkek ayrımcılığı üzerinedir. Bu konudaki görüşleri özgürlük görüşüyle paralel olan MILL, bu ayrımcılığa kesin bir şekilde karşı çıkar ve toplumsal yarar açısından

değerlendirildiğinde, birinin diğerine üstünlüğünü toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak görür. Bu konuda devrine göre radikal karşı çıkışlarda bulunan MILL, ayrımcılığa yönelik “Kadınların Köleleştirilişi” adında bir de makale kaleme alarak, oy hakkını da içine alacak şekilde kadınların birtakım haklara sahip olması için mücadele etmiştir.

MILL’in iktisadi özgürlük düşüncesi ise özgürlük anlayışının bir uzantısı olarak, bireylerin iktisadi faaliyetleri olan meslek seçme, iş kurma, işçilerin sendikaya girme ve greve katılma, kendi iş güçleriyle üretime dahil olmalarını içine alır. MILL, “laissez faire” ilkesini desteklemesine rağmen, yaşadığı dönemin şartlarını göz önüne alarak kapitalist sistemin serbest piyasa, özel mülkiyet, üretim gibi kavramlarını eleştirir ve bireylerin iktisadi özgürlüklerinin, devletin mülkiyeti koruma ve güvenliği sağlama görevini kısıtlayacak ölçüde genişletilmesine karşı çıkar (Baum 2007: 105). O, iktisadi faaliyetlere devletin aşırı müdahale etmesine karşı olsa da zararlı iktisadi faaliyetleri önlemek amacıyla yapılan devlet müdahalesini savunur ve bu müdahalenin iki türünü birbirinden ayırır. İlkinde devlet, bütün bireylere bazı şeyleri yasaklayabilir ya da onların yapılmalarına kendi kurallarına göre izin verebilir ve bireyi kontrol altına alır. Bu devletin otoriter müdahalesi olarak adlandırılır. Diğer müdahale türü olan otoriter olmayan müdahaleye göre ise devlet cezalarla bireyleri kontrol altına almaz, bunun yerine bireyleri, bilgilendirip onlara tavsiyede bulunarak hedeflerinin peşinde gitmeleri konusunda özgür bırakır (Mill 2001: 1091). İkinci şekilde işleyen bir iktisadi yapıda MILL’e göre özgürlüğün üç önemli yönü ortaya çıkar. Birincisi, zihinsel özgürlük yoluyla bireylerin kendi kişiliklerini, tercih ve zevklerini geliştirmeleri; ikincisi, bireylerin kendi hedeflediği yaşamı kurmaları için kaynaklar üretmeleri; üçüncüsü ise yine bireylerin iktisadi girişimlerinde özerkliklerini sağlayacak fırsatları yaratabilmeleridir (Baum 2007: 108). Diğer bir ifadeyle iktisadi özgürlük, bireylerin kişisel özgürlüklerini, kendi arzuladıkları yaşam hedeflerine ulaşma çabalarını ve onların iktisadi girişimlerini içine alır.

Söz konusu özgürlüklerin sağlanamadığı bir kapitalist sistemde, çalışan ve işveren arasındaki kazanç bölüşümü emekle bağlantısız olarak adaletsiz bir şekilde ortaya çıkar. Bu durum hiyerarşik ve paternalist bir düzeni meydana getirerek işçileri işverenlere bağımlı kılar. MILL, sadece sermaye sahibinin sözünün geçtiği ve işçinin yönetimde yer almadığı bir sisteme karşıdır. Bu bağlamda o, işçilerin sosyal mevkilerine ilişkin çatışan iki teoriyi birbiriyle kıyaslar. Bunlardan ilki, “bağımlılık ve koruma” diğeri de “kendi kendine yönetebilme” olarak adlandırılır. İlk teoriye göre fakirlerin, kendi kaderlerini tayin etme hakkı yoktur. Zenginlerin, bir orduyu oluşturan askerlerin kumandanı gibi

fakirlerin sorumluluklarını üstlenmeleri, görev olarak kabul edilir ve zenginler, fakirlerin ebeveynleri olarak çocukları gibi onları baskı altına alır (Mill 2001: 885-886). Dolayısıyla işçilerin özgürlüklerinin sınırını işverenler belirler. Oysa MILL, modern toplumda özgürlüğü üst düzeye çıkarmak için işçi sınıfının ikinci teoriye, yani kendi kendini yönetme teorisine göre yönetilmesi gerektiğini düşünür. MILL'in bu düşünceleriyle, işçi ve işverenin işbirliğine dayalı "işçi kooperatiflerini" savunan pek çok sosyalist düşünürün etkisinde kaldığı söylenebilir. Bunlardan en çok yakınlık duyduğu sosyalist isim olan Charles FOURIER'in fikirleri, kimi yönleriyle kapitalizmle örtüşmektedir (Capaldi 2011: 220). Özel mülkiyete karşı olmayan FOURIER, sanayi faaliyetlerinde bir ana unsur olarak işçilerle işverenlerin, kendileri tarafından seçilmiş patronların rehberliğinde yürütülen işbirliğine dayalı bir üretimin paylaşımını savunur. MILL de bu işbirliğine paralel bir şekilde, işçilerin eşitliği, işletmeyi ayakta tutacak sermayenin kolektif sahipliği ve kendileri tarafından seçilmiş ve değiştirilebilir yöneticilere bağlı olarak çalışması temelinde işbirliğine dayanan işçi kooperatiflerini önermektedir. Bu şekilde o, işçi ile işveren arasındaki sınıf ayrımını ortadan kaldıracak ve işçileri girişimcilere dönüştürecek, bütünüyle girişimciliğe dayanan bir ekonomi tasarlar (Capaldi 2011: 221). Nitekim MILL, kooperatiflerin tiranlığa karşı demokrasiyi pekiştireceğine inanır.

MILL, özgürlük anlayışında bireye sadece serbestlik tanımaz, bireylerin gelişimi için devletin birtakım ödevlere sahip olduğunu da düşünür. Devlet, eğitimden mahrum kalan kişilere bu imkânı sağlamakla yükümlüdür. Çünkü eğitim, kişinin doğuştan gelen eşitsizlikleri hafifletmesinin bir yolu olarak görülür. Bireyin yeteneklerini köreltmediği sürece okullar ve resmi eğitim, kişiyi bireyselliğe ve özerk bir varlık olmaya yönelten birer araçtır. Bu düzlemde MILL iki uçlu bir eğitim politikası önerir. Öncelikle devletin, tüm bireylerinin zihinsel özgürlüğe ve kendi yaşam hedeflerine ulaşmalarını sağlayacak eğitim olanaklarını garanti altına alma sorumluluğu vardır. İkinci olarak da devletin, iktisadi faaliyetleri düzenleme rolü kısmen bireylerin eğitime, en geniş anlamıyla kişisel gelişimlerine yönelik politikalar tarafından belirlenmelidir (Baum 2007: 129-130). Fakat devlet, eğitim olanaklarını oluştururken bunun tekel haline gelmesine engel olmalıdır. Aksi takdirde geniş kontrol yetkisi bireylerin düşüncelerine zarar vererek, zihinsel özgürlüklerini ortadan kaldırır.

Son olarak MILL'in *Özgürlük Üstüne* eserinde pek çok düşüncesiyle negatif özgürlük taraftarı olduğu söylenebilir ancak bu ifade eksik olacaktır. Daha çok klasik liberallerin tercih ettiği, özgürlüğü müdahaleden bağımsızlık olarak gören negatif özgürlük, MILL'in özgürlük anlayışını tam olarak ifade etmez. Onun için özgürlük, insanın kendi

potansiyelini gerçekleştirebilmesiyle ilgilidir. Yazılarında farklı ve zıt kesimlere seslenen MILL, bir kesim tarafından kapitalizm savunucusu, bir kesime göre de sosyalizm taraftarı olarak değerlendirilmiştir. Öz itibarıyla denilebilir ki, MILL yetkileri sınırlandırılmış, özgürlükleri güvence altına alan, bireysel haklara saygılı ve serbest piyasa ekonomisine dayalı liberal bir devleti savunmaktadır.

III. İDEAL SİYASAL DÜZEN

MILL, sanayi toplumunun ilerleyişinin, artan toplumsal eşitliğin, seçme hakkının yavaş yavaş yaygınlaşmasının, siyasi partilerin sivrilmemesinin, bir yandan eşitlik ile diğer yandan özgürlükle demokrasi arasındaki gerilimli ilişkilerin ve orta sınıflarla alt toplumsal katmanların siyasal hareketliliğinin başlamasının getirdiği sorunlara yoğunlaşmıştır (Schmidt 2001: 91). MILL, özgürlükle ilgili düşünceleri gibi siyasetle ilgili görüşlerinde de insan doğası anlayışından hareket eder. Bireyler için despotik yönetim ve halk yönetimi arasındaki farka dikkat çeker ve insanların yeteneklerinin tam ve tutarlı bir bütüne doğru en yüksek ve en uyumlu şekilde gelişebileceği bir yönetim anlayışı önerir (Mill 2000: 79). MILL, bunun için demokratik yönetimi tek başına yeterli görmez, çünkü liberal değerlerden ve ahlaki kültürün erdemlerinden yoksun bir demokrasi zorbalığa neden olur. Yönetimin tiranlıktan demokrasiye tekâmül etmesi özgürlüklerin hâkim olduğu doğru bir yönetim için yeterli değildir. Demokratik bir yönetimde de tiranlık kendini farklı şekillerde gösterebilir. Demokrasinin doğru bir şekilde işleyebilmesi liberal değerleri özümsemiş, ehil bir toplumu gerektirir.

Bu çerçevede MILL, özgürlüğü mümkün kılan siyasal sistemin, gücün halka ait bir demokrasi olduğunu savunur. “Ülküsel olarak en iyi hükümet biçimi, egemenliğin ya da son kertede en üst denet erkinin, toplumun tüm topluluğunda bulunduğu ve her yurttaşın o en son egemenliğin kullanılmasında yalnız söz sahibi değil, fakat hiç olmazsa arada sırada, yerel ya da genel bir kamu görevini kişisel olarak yerine getirmek üzere, hükümette gerçek bir görev yüklenmeye çağrıldığı hükümettir” (Mill 2008: 87). En iyi hükümet biçimi, en büyük nicelikte yararlı sonuçlar doğuran hükümettir. Hükümet insanların eylemlerinden müteşekkildir, eğer bu yapı sadece cahil ve bilgisiz insanlardan oluşursa bilgisizliğe siyasal güç kazandırılacağından kötü sonuçlar doğar, bu sebeple de hükümet halkın gelişimini sağlayabilecek erdemli ve bilge insanlardan oluşmalıdır. Dolayısıyla en çok temsil edilmesi istenen azınlık, ülkenin özgür düşünceli ve yetenekli seçkinleridir. Onlar, bilgece yasalar ve mesajlarla çoğunluğu eğiterek, kitlelerin kaba ve egoist isteklerini kontrol edebilirler. En iyi siyasal sistem, böyle

rehberli bir katılıma izin veren yapıya ve siyasal sürece sahip olandır (Tannenbaum ve Schultz 2005: 327). Bu sistemi MILL, temsili hükümet olarak adlandırır.

Şimdi ideal yönetimi, halkın yönetimi olarak gören MILL, gücü elinde bulunduran çoğunluğun, diğerlerinin zararına olan çıkarlarına karşı korunma gereksinimini, diğer despotik yönetimlerden daha az görmez. Çoğunluğun zorbalığına karşı herhangi bir durumda yalnızca azınlığın kendini savunması değil, aynı zamanda onların siyasete etkin katkılarının güvence altına alınması da gerekmektedir. “Çoğunluğun tiranlığı” olarak siyaset literatürüne giren bu kavram, demokratik yönetimlerde görülebilecek bir tehdiye işaret eder. Bilindiği gibi çoğunluğun tiranlığı kavramını ilk kez ortaya atan kişi, MILL üzerinde son derece önemli bir etkide bulunan Alexis de TOCQUEVILLE’dir. *De la democratie en Amerique* (Amerika’da Demokrasi) adlı eserinde TOCQUEVILLE, Amerika’nın yönetimini ve orada gelişmiş olan demokrasiyi, aristokratik toplum yapısını değiştiren ve eşitliği geliştiren modernliğin tarihsel-evrensel ilkesi olarak görür. TOCQUEVILLE, demokrasinin eksiklerinin genelde eşitlik ile özgürlük arasında, özelde ise çoğunluk demokrasisi ile özgürlük arasında çatışmaya neden olabileceğini belirtir. Özgürlüğün ilerlemesi eşitliği tehlikeye düşürür ve demokrasinin despotizme dönüşme tehlikesini beraberinde getirir. Çoğunluğun mutlak iktidarı çoğunluğun tiranlığını içermektedir. Bundan dolayı TOCQUEVILLE demokrasinin sorununu, onun yapısal ilkesinde, yani halk adına sayısal çoğunluğun yönetmesinde yattığını düşünür (Schmidt 2001: 85-86). MILL, bu düşüncelere katılmakla beraber özgürlüğün değişen rolüne dikkat çeker. Özgürlük kavramı despotik yönetimlerde devlet ve birey arasındaki bir gerilimi ifade ederken, yönetimler demokratikleştikçe kavram artık iktidarı elinde bulunduran çoğunlukla temsil olanağı bulamayan azınlıklar arasındaki ilişkiye de gönderme yapar. MILL, yönetimin demokratik olmasının bireyin özgürlüğünün teminatı olmadığını belirterek, çoğunluğun baskısına karşı da özgürlüğün güvence altına alınmasını önerir.

Şu halde o, çoğunluğun tiranlığını engellemek ve azınlığın görüşünün yasama organında en geniş biçimde ifadesini sağlamak için ilk kez 1859’da Thomas HARE’nin *Treatise on the Election of Representatives* adlı eserinde ortaya atılan nisbi (orantılı) temsili savunur. MILL, toplumdaki düşünce çeşitliliğinin, makul tartışma ve yasama faaliyeti yoluyla ifade edilmesini diler (Tannenbaum ve Schultz 2005: 328). 19. yüzyılda, mevcut seçim sisteminin antidemokratik oluşuna bir tepki olarak doğan nisbi oy sistemiyle, halk içerisinde sayıları az olan ve siyasal yaşama daha fazla katkılarının olabileceği düşünülen seçkinlere de yol açmaya çalışılır (Öztekin 2003: 176). Azınlıkların veya bazı düşünce savunucularının temsili ancak bu sistemle mümkün olur.

MILL, bir taraftan azınlıkların çoğunluk içinde eritilmesine karşı bu şekilde tedbirler alırken; diğer taraftan da cahil, bilgisiz kitleleri de mümkün olduğunca ehliştirmeye çalışır. Asıl erdemi insani kapasitelere katkı yapmak olan demokrasinin, sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için de belli bir donanıma sahip bir halk tabakasına ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle liyakatli temsilcileri olmayan, belli bir eğitimden ve ahlaki yapıdan yoksun olan toplumlar için demokrasi uygun bir yönetim değildir. MILL'in ifadesiyle bu tür halklara sahip devletlerin despotik olması öngörülür fakat despotik yönetimin kendi doğası, uygar özerklik için gereken ahlaki ve zihinsel nitelikleri geliştiremez (Mill 1957: 202). Onlar için rehberlik edecek bir yönetim gerekir ancak despotik bir yönetim halkın gelişimini ihmal eder. Bu sebeple yönetim biçiminin, toplumsal ve bireysel yarar açısından, belirli koşullara göre yapılandırılması gerekir. Hükümet şekillerini değerlendirmede ise ideal olan, kendi şartlarına en uygun hükümet şekli kurgulanmalıdır, yani ihtiyaç duyulan şartlarda yarar eğilimine etkide bulunun hükümet ideal hükümettir (Mill 1957: 201). MILL'in halkların ya da toplumların ahlaki ve entelektüel durumuna göre aldığı siyasi tavrın, bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. İçsel bir durumu ifade eden özgürlüğe sahip olmayan, kendi tutku ve isteklerini toplumla uzlaştıramayan bireylerden oluşan halklara karşı despotik bir yönetim, onlar için daha yararlı görülürken; kişisel özerkliğe sahip, ahlaki değerlere ve zihinsel olgunluğa sahip bireylerden oluşan toplumlar için de temsili hükümet ya da demokrasi ideal yönetim biçimi olarak görülür.

Bu görüşler ışığında toplumdaki bireylerin kendi çıkarlarını savunmaları için oy sahibi olmaları ve bunu hak edecek derecede eğitilmiş olmaları gerekir. Bu ilke azınlık olan bireyler üzerinde çoğunluğun tiranlığıyla çatışma halinde olur. MILL, azınlığın kendini savunmasının yanında siyasete etkin katılımının güvence altına alınmasıyla da ilgilenmiştir. Çoğunluğun türdeş olduğu sistemlerde azınlıklar etkin yurttaşlık haklarından yoksun bırakılırlar. Bu ise azınlıkların siyasete katkıda bulunma becerileri kadar siyasal haklarını koruma amacıyla kullanmalarını da olumsuz etkiler (Iain 2004: 483). Bundan ötürü yanlış ve doğru demokrasi ayrımı yapan MILL, doğru demokrasinin çoğunluğu temsil edip azınlığı göz ardı eden değil, tüm halkı temsil eden sistem olması gerektiğini savunur. Temsil edilmesi gereken ise partilerden çok çeşitlilik gösteren düşüncelerdir (Mill 1957: 317). Kuşkusuz burada istenen şey yalnızca siyasal katılımın maksimize edilmesi olmayıp, temsili yönetimin kontrol edilebilir şekilde artırılmasıdır. Oy kullanma hakkının genişletilmesi için kriter doğal ya da doğuştan gelen haklar düşüncesine değil, “yarar” ölçütüne göre ele alınmıştır. Yarar, liyakat sahibi herkesin siyasal eylem yoluyla çıkarlarını savunabilmesini gerekli görür. Bununla birlikte siyasal

katılımın ahlaki ve eğitici etkisi de vardır. En basit yurttaşlık göreviyle bile kişi kendi çıkarının dışına çıkar ve toplumun çıkarına yönelir (Iain 2004: 492). Bu şekilde birey kendi çıkarı ile başkalarının çıkarının çatıştığı durumda rehber olarak sadece kendi çıkarını görmez, her an toplumun iyiliğini maksimize etmeye çalışır. Bireyin bu çalışması ortak iyinin işlerlik kazanmasına, genel çıkarla ilgili hisleri uyardırmaya ve toplumu daha iyi anlamaya neden olacaktır (Mill 1957: 217). Bu bağlamda MILL'in demokratik yapıyı, daha verimli bir eğitim için kullanmaya çalıştığı söylenebilir. Bireylerin kendilerini geliştirmeleri için gereken ahlaki ve entelektüel iyi nitelikler demokrasinin başarılı bir şekilde işlediği bir yapıda toplumsal ve siyasal katılımı kazanılabilir.

Öte yandan bireyin kendi yaşamını kendisinin üstlenebileceği bir siyasal yapıyı amaçlayan MILL, düşünceleriyle liberal değerlerin savunuculuğunu yapar. Liberalizm, Batı Avrupa'da Rönesans ve Reformasyon dönemlerinden sonra ortaya çıkan ve Batı'nın siyasal ve kültürel hayatına derinden nüfuz etmiş bir ideolojidir. Liberalizm genel hatlarıyla, teknolojik ilerleme (fiziksel dünyanın insanların çıkarına hizmet edilecek şekilde dönüştürülmesi), serbest piyasa ekonomisi (rekabeti teşvik etme ve kaynakların merkezin denetiminde olmadığı özel mülkiyet), sınırlandırılmış iktidar (başlıca işlevi özel mülkiyeti koruyup rekabeti destekleyerek, serbest piyasa ekonomisinin işlenmesini sağlamak), sınırlandırılmış iktidarın devamlılığını sağlamak üzere düzenlenmiş bireysel haklar, hukukun üstünlüğü ve hoşgörü gibi bir dizi siyasi ve toplumsal kurum ile bireysel bağımsızlığı savunur (Capaldi 2011: 280-81). Bu doğrultuda liberal kültürün değerlerinin anlaşılması demokratik sistemin de sağlıklı bir şekilde işleyebilmesini sağlar. Demokrasi, liberal kültürün özünün bir parçası değildir ama yaşamın kaçınılmaz bir özelliğidir. Dolayısıyla doğru olan, onu liberal kültürün hizmetine sokmaktır (Capaldi 2011: 316). Bu bağlamda demokraside kurumların yozlaşabileceğini düşünen MILL, demokrasinin düzgün bir biçimde işleyebilmesi ve liberal kültürün yaşayabilmesi için insanların erdemlere sahip olmasını gerekli görür. O, kurumsal düzenlemelerin tek başına sorunları çözemeyeceğini ve ahlaki yenilenmenin zorunlu olduğunu ifade eder (Capaldi 2011: 312). MILL, temel değeri özgürlük olan liberal hükümetin, temsilcilerinin son noktada ortak yararı düşündüğü bir temsili hükümet olmasını ve yurttaşlarının erdemlerini geliştirmesini benimser. MILL'in siyasi görüşünün temellendiği özgürlüğün önceliği fikri, temsili hükümet ve liberal kültür kurumlarının ahlaki derinliklerinin araştırılıp ortaya çıkarılmasına bağlıdır.

Nihai olarak MILL'in, *Representative Government* (Temsili Hükümet) adlı eseriyle sunmaya çalıştığı model, etik ölçüt olarak kullandığı yarar tanımının siyasete

uygulanma çabasıdır. Temsili hükümet, yalnızca belirli bir tarihsel aşamada uygarlaşmış bir devlet için olanaklı olmaktadır ve yine kendisini destekleyecek, zihinsel ve ahlaki olarak güvenilir bir kamuoyuna dayanmak zorundadır. MILL'in savunduğu bu düşünce toplumsal koşulların siyasal koşullarla bağlantılı olabileceğini gösterir. O, insanın eğitimle yetkinleşebileceği inancına sahiptir. Bu nedenle eğitim MILL'in düşünce ve ideallerini aktarma yolu olduğu için hayati bir rol oynar. Eğitim yoluyla bireyler görüşlerini egemen kılma eğilimindeki özel çıkarlarının üstüne çıkmayı öğrenebilirler. Bu sayede bireyler kişisel çıkarlarını toplum çıkarıyla uyumlu hale getirebilir ve yine aynı yolla ahlaki gelişme ve siyasal ilerleme sağlanabilir.

SONUÇ

MILL'in görüşlerinin, çok farklı düşüncelerin özgün bir şekilde yorumlanmasıyla meydana geldiği söylenebilir. O, ahlaki ve siyasi düşüncelerini, yararcılık zemininde inşa eder. Bu bağlamda ortak yararı, hem bireyin kendisinin hem de başkalarının kişisel özgürlüğe kavuşması olarak görür. Dolayısıyla özgürlüklerin teminat altına alınması demokratik yönetimin önemli bir koşulu olsa da tek koşulu değildir. Demokrasinin doğru biçimde işleyebilmesinin, siyasal iktidar da dahil tüm toplumda liberal kültürün hâkim olabilmesine ve bireylerin erdemlere sahip olmasına bağlı olduğu söylenebilir. O, kurumsal düzenlemelerin tek başına sorunları çözemeyeceğini ve ahlaki yenilenmenin zorunlu olduğunu savunur. Dolayısıyla hükümetin sağlıklı işlemesi ve toplumsal yararın gözetilmesi için hükümetin, zihinsel ve ahlaki olarak güvenilir bir kamuoyuna dayanması gerekmektedir. Nihai olarak MILL, demokrasiyi geliştirmesi bakımından serbest piyasa ekonomisini, yasalara uyan bireylere karşı müdahalede bulunmayan sınırlı bir hükümeti, hukukun üstünlüğüne bağlı, bireysel hakları gözetilen ve özgürlükleri güvence altına alan liberal bir devleti savunmaktadır.

KAYNAKÇA

BAUM Bruce, (2007), "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı", (Çev. Ece Cihan ERTEM), **Mill**, İstanbul: Say Yayınları.

BENTHAM Jeremy, (1939), **The English Philosophers From Bacon to Mill**, New York: The Modern Library.

CAPALDI Nicholas, (2011), **John Stuart Mill**, (Çev. İsmail Hakkı YILMAZ), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

CEVİZCİ Ahmet, (2014), **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları.

COPLESTON Frederick, (2000), **Felsefe Tarihi Yararcılık ve Pragmatizm**, (Çev. Deniz CANEFE), İstanbul: İdea Yayınları.

IAIN Hampsher-Monk, (2004), **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, (Çev. Alev TOLGA), İstanbul: Say Yayınları.

MACINTYRE Alasdair, (2001), **Ethik'in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı HÜNLER-Solmaz ZELYÜT HÜNLER), İstanbul: Paradigma Yayınları.

MILL John Stuart, (1957), **Utilitarianism**, Liberty, Representative Government, London: J. M. Dent.

MILL John Stuart, (1986), **Faydacılık**, (Çev. Nazmi COŞKUNLAR), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

MILL John Stuart, (2000), **Özgürlük Üstüne**, (Çev. Alime ERTAN), İstanbul: Belge Yayınları.

MILL John Stuart, (2001), **The Principles of Political Economy**, Ontario: Batoche Books.

MILL John Stuart, (2008), “Temsili Hükümet Üstüne Düşüncelerden Seçme Parçalar”, **Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ**, (Der. Mete TUNÇAY), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

OUTHWAITE William, (2008), **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, (Çev. Melih PEKDEMİR), İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZTEKİN Ali, (2003), **Siyaset Bilimine Giriş**, Ankara: Siyasal Kitabevi.

SCARRE Geoffrey, (1996), **Utilitarianism**, London and New York: Routledge Press.

SCHMIDT Manfred G., (2001), **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, (Çev. Emin KÖKTAŞ), Ankara: Vadi Yayınları.

KAVRAMSAL AÇIDAN NESNELİK

Aslı ÜNER*

Özet

Bu çalışma “nesnellik” kavramının insan yaşamının pratik ve teorik alanlarındaki karşılıklarını ve olanaklılığını sorgulamaktadır. Yazının anahtar kavramı olan nesnellik farklı bakış açıları ne türden tartışmalara konu edinildiği açıklanmaya çalışılmış, söz konusu kavramın farklı disiplinlerce yapılan tanımları üzerinde durulmuştur. Ayrıca doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanında ayrıcalıklı bir öneme sahip olan nesnellik ulaşıp ulaşılamayacağı hakkında da bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nesnellik, Öznellik, Doğa Bilimleri, Sosyal Bilimler.

OBJECTIVITY FROM OF CONCEPTUALLY

Abstract

This paper questions the concept of objectivity's meanings and possibilities of human lives' practical and theoretical sides. It is explained what kind of arguments the objectivity, which is the key concept of my thesis, cause. In this respect, especially in the beginning part, the descriptions of objectivity done by different disciplines are studied. In addition objectivity that has important privileged in natural and social sciences are given information about attain whether or not.

Key Words: Objectivity, Subjectivity, Sciences, Social Sciences.

Kavramlar düşünce dünyamızın yapı taşlarıdır. Kavram, zihinsel bir sürecin ardından, nesnelere veya olayların ortak özelliklerinin özeti, terim ise buna dayanarak yapılan genel adlandırmalardır. Kavramlar, düşünce dünyası için olduğu kadar ifade için de vazgeçilmez zihin mülkleridir. Karmaşık ya da soyut tasarımlar ancak onlar sayesinde ifade edilebilir. Fakat bu işlevlerine rağmen onların kullanımı hiç de problemsiz değildir. Bazı kavramlar anlam bakımından karışıklığa da sebep olabilir. Bu karışıklığın nedeni, söz konusu kavramların özneler arası ortak bir tanımlarının bulunmamasıdır. Bu durum her disiplinin kendi içinde kaotik bir süreç yaşamasına neden olur. “Nesnellik” kavramı da tanım çeşitliliği bakımından bunun en tipik örneğidir.

Günlük hayatta, bilim, bilgi, ahlak ve siyaset gibi alanlarda farklı karşılıkları bulunan nesnellik kavramı, rasyonellik, doğruluk, bilimsellik gibi çeşitli yargıların ve değerlerin garantörü olarak görülmektedir (Kılıç 1997: 5). Birbirinden farklı olan bu nitelermeler, nesnellik tek anlamlı olarak belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Bu zorluğun nedeni, kavramın neliğinden çok, olanaklı olup olmadığının tartışılmasıdır. Platon *Menon* diyalogunda bu bağlamda yapılması gereken ilk şeyin, olanaklılık tartışmasından çok o

* Arş. Gör. | Res. Assist.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
asliuner@gumushane.edu.tr

kavramın neye karşılık geldiğinin, neyi ifade ettiğinin belirlenmesi olduğunu söyler. Yeterli açıklık sağlanmadığında, yapılan tartışmalar uzayıp gider. Bu yüzden kavram analizinin yapılması oldukça önemlidir. Bu türden bir belirleme görevi de felsefeye düşmektedir.

Nesnellik kavramı, yaşama dünyamızda pratik ve teorik olmak üzere iki bağlamda kullanılmaktadır. “Pratik kullanımında nesnellik; bir konu veya olay hakkında kişisel duygularımıza, grupsal eğilim ve çıkarlarımıza göre değil, herkes için bağlayıcı olan genel ilkelere göre düşünmeyi, karar verebilmeyi ve eylemde bulunmayı ifade eder ki; adalet, hakkaniyet gibi erdemler için bir ön koşul sayılır. Böyle bir nesnellik anlayışının gerçekleşebilir bir şey olup olmadığı gibi sorular ahlak, hukuk ve siyaset felsefesinin başlıca sorunları arasında yer alır” (Özlem 2008: 187). Bu tanıma göre öznenen beklenen, onun kendi değerlerinden, kişisel inanç ve eğilimlerinden bağımsız olarak karar vermesi ve eylemde bulunabilmesidir. Ahlak felsefesinde tartışılan “evrensel bir ahlak yasasının mümkün olup olmadığı” sorusu ve bu soruyu cevaplamaya yönelik her girişim aslında bir tür nesnellik arayışıdır.

Pratik kullanımının dışında nesnellik kavramı, epistemolojik açıdan doğruluk kavramıyla birlikte düşünülür. Buna göre nesnellik, nesnenin değil, bilginin bir niteliğini, değerini belirtir ve bilginin doğruluk oranıyla derecesini ifade eder (Özlem 2008: 187). Burada söz konusu olan, bilginin olgular dünyasına uygunluğudur. Böylece nesnel bilgi onu oluşturan öznenen tam anlamıyla bağımsızlık göstererek işaret ettiği olgular dünyasına birebir karşılık gelir. “Bilme sürecindeki kesin bilgiler, nesnede bir temele sahiptir” (Köktürk 2006: 90).

Burada nesnellik kavramının ilk olarak nesnesine uygunluk anlamında kullanıldığına tanık oluyoruz. Bu tanıma göre doğa, yalnızca nesnelere oluşan bir dünyadır. Biz bu dünyaya, değerlerimizden bağımsız bir biçimde yöneliriz. Nesneye öncelikli bir var oluş hakkı tanıyan bu anlayış gözlemciyi bilginin inşasında aktif değil pasif olarak kabul eder. Bu anlayışa göre, öznenin görevi, nesne dünyasını resmetmektir. Nesne önceden verilidir, öznenin ise geçici ve temsili bir rolü vardır (Yavuz 2000: 56). Esas olan nesne ve nesneye ait olan özelliklerdir. “Nesnedeki özellikler bilgideki nesnelliğin teminatı olma niteliğindedir” (Köktürk 2006: 92).

Ancak, doğa bilimlerinde geçerli olan epistemoloji açısından sorunsuz görünen bu tanımlama sosyal bilimler alanında sorun teşkil etmektedir. “Nesnellik kavramı, sadece doğa bilimi merkezli düşüncenin doldurduğu anlam boyutu bakımından anlaşılırsa, bir bilgi nesneye yaklaştığı ölçüde ya da yaklaşıp yaklaşmadığının bilinmemesi durumunda

nesnellikten uzak olarak kabul edilir” (Köktürk 2006: 91). Bu kabul kültürel olguları ele alan sosyal bilimlerde nesnellik sorununun temelini oluşturmaktadır. Çünkü sosyal bilimlerde, salt duyuşsal verilerle yetinildiğinde kültürel olguların asıl niteliklerine nüfus edilemez. Kültürel olgular ve bu olguları meydana getiren insan değer yüküldür. MENGÜŞOĞLU’na göre, bilme, eyleme, tavır koyma, inanma, ideleştirme gibi niteliklerin yanında bir de “değerler dünyası” na sahip olma insanın varlık şartları arasında yer alır (Mengüşoğlu 1998: 13). Bu yargı, insanın hangi dönemine bakılırsa bakılsın, onun bir değerler dünyasına sahip olduğu ve her türlü faaliyetinin bu değerler tarafından belirlendiğini anlatmaktadır. Bu yüzden insana ait bir takım değerlerin varlığı ve bu değerlerin davranışlar üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Bu hususta problem olan kısım, söz konusu değerlerin nesnel mi yoksa öznel mi olduğudur. Sadece sosyal bilimlerde değil doğa bilimlerinde de tartışmalar bu konu etrafında dönmektedir. Bu durumda değerlerle yüklü olan sosyal bilimler ya nesnellik kavramından vazgeçecek ya da kendilerine uygun bir kavram haline getireceklerdir (Köktürk 2006: 92). Nesnelliğin doğa bilimsel bu tanımlanışı, kültürel olguları ele alan sosyal bilimler açısından bir sorun oluşturmaktadır.

Epistemolojide doğruluk kavramıyla bağlantılı olduğu kabul edilen nesnellik kavramı genellikle “doğru bilginin imkanı” başlığı altında tartışılır. Sadece felsefecilerin değil bilim adamlarının da ortak ereği doğruya ulaşmaktır. “Bunun da ötesinde doğruyu bulma, doğru bilgilerle iş görme, doğru değerlendirmelere dayalı olarak eyleme, insanın günlük yaşamının da vazgeçilmez öğelerinden biridir (Tepe 2003: 18). Doğruluk sorununun yüzlerce yıldır güncelliğini koruması, bilgi teorisinin felsefedeki öneminin yanı sıra son yüzyılda bilim felsefesinde yaşanan gelişimle de yakından ilgilidir. Konu bugünde yoğun bir şekilde felsefenin gündemini işgal etmektedir.

Doğruluk ve bununla paralel olarak nesnellik sorununda ilk olarak doğru bilgiye ulaşılp ulaşılamayacağı sorgulanır. “Antik felsefeden bu yana sürüp gelen, nesnelere olduğu gibi bilinip bilinemeyeceği ya da insanın bilme yetisinin nesnelere doğasını bilmeye ne kadar elverişli olduğu, doğruluğun ya da doğruların olanaklı olup olmadığı, olanaklıysa bunların saltık doğrular olarak görülüp görülemeyeceği, doğruluğun (bazı şeylere örneğin insana, kişiye) göreceli olup olmadığı soruları, başka bir deyişle bilgi felsefesinde bilinemezlik, kuşkuçuluk, görecelilik tartışmaları temelde hep bu konuya ilişkindir” (Tepe 2003: 25).

Doğrulukla ilgili olan diğer tartışma doğruluğun neye ilişkin olduğudur. Doğruluk özne tarafından sunulan ifadelerin, önermelerin, tümcelerin bir özelliğidir. Kısacası

doğruluğun taşıyıcısı önermelerdir. Özne tarafından ifade edilen önermelere yüklenmiş olsa da doğruluğa ulaşmada asıl olan, öznenin nesneye bağlı kalmasıdır. Çünkü ancak ifadelerle dış dünya arasında birebir uygunluk sağlandığında doğruluğa ulaşılmış olunur. Nesnellikle özdeş kabul edilen bu kavram, gerçeklik ve hakikat gibi kavramlarla da karıştırılmaktadır. Bilgi teorisindeki bu karmaşayı ortadan kaldırmak için başvurulan çözüm, yine, ontolojik ayrıma dayalı bir kavram analizi olacaktır. Çünkü doğruluk önermelere gerçeklik ise varlığa ilişkin bir kavramdır. Varlığın özüne uygun olması anlamına gelen hakikat ise “varlığa ilişkin doğruluk” olarak tanımlanmaktadır (Tepe 2003: 17-27).

Doğrulukla ilgili, üçüncü ve son olarak, doğruluğun ne olduğu yani hangi anlama karşılık geldiği konusunda bir tartışmaya rastlıyoruz. Bu tartışmanın sebebi, temelde önermelere yüklenen doğruluğun hangi durumlarda kullanıldığının araştırılmasıdır. En sık karşılaşılan doğruluk tanımı da uygunluk kuramına göre yapılmaktadır.

Epistemolojik anlamda ele alınan nesnellik kavramının diğer bir karşılığı da “bilginin apriori olmadığı, araştırmamızın bize bilmediğimiz şeyler öğretebileceği, daha önceki beklentilerimize göre bizi şaşırtabileceği inancına sıkı sıkıya bağlıdır” (Gulbenkian Komisyonu 1996: 85). Daha çok deneyci bilgi görüşünün benimsediği bu anlayışa göre nesnel bilgi dış dünyadan duyularımız aracılığıyla ulaşabileceğimiz bir bilgi türüdür. Kısacası nesnel bilgi bize yeni şeyler sunan, doğa hakkında daha önceden bilmediğimiz sonuçlara ulaşabilmemizi sağlayan bilgi türüdür.

Doğa bilimi modeline göre şekillenen bilim anlayışında, bilime ait olan özellikler sıralanırken; “bilim nesnelidir”, “bilim olgusaldir”, “bilim genelleyicidir” gibi tanımlamalar yapılır. Bu anlayışa göre nesnellik bilimin özniteliklerinden biri olarak kabul edilir. Hatta bu kavram bilimsel olmanın koşulu sayılır. Doğa bilimlerine göre bilimsel nesnellik olanaklıdır. Nesnellik bu bilimin metodundan elde edilmektedir. “Burada nesnellik kavramı tümcelere değil, araştırmayı yürütme yoluna yada metoduna göndermede bulunuyor” (Kılıç 1997: 7). Bilimsel nesneliği olanaklı kılan şey “bilimsel yöntemin kamusal nitelikteki sınamaları”dır. Başka bir deyişle, bilimsel nesnellik özneler arası geçerliliği bulunan bir yöntemin özelliğidir (Kılıç 1997: 2). Bilimde bir metod seçildiğinde diğer bilim adamı da bu yöntemi kullanarak hatasız ve güvenilir sonuçlara varabiliyorsa nesnel metoda ve bununla bağlantılı olarak nesnel sonuçlara ulaşılmış olur.

Doğa bilimlerinde yöntemin, epistemoloji de ise bilginin bir özelliği olarak kabul edilen nesnellik kavramı, niceliksel ifade tarzı ile de yakından ilgilidir. Nicelleştirme, olgusal

durum, ilişki ve yasaların matematiğinin sayısal diline taşıma işlemidir. Niceliksel ifadelerin öznelere aşan bir geçerliliğinin bulunması, bilimde elde edilen verilerin niceliksel tarzda ifade edilmesine neden olmuştur. CASSIRER'e göre, özellikle doğa bilimi "sembol" kavramının büyümesine kapılmıştır. Çünkü onun nesnellik ideaları, tek anlamlı olan işaret sistemiyle ifade edilmesinde yatmaktadır (Cassirer 2005: 71). Yoğun olarak modern bilim döneminde kabul gören bu anlayış gereğince, bilimin amacı varılan sonuçları sayılar ve matematiksel formüllerle ifade etmektir. Böylece bilimde öznelliği ortadan kaldırmak, herkes için geçerli sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır.

"Nesnellik bir başka, ikincil tanımı ise, zihinsel algımızı bulanıklaştıran, öznel unsurların yok edilmesinin öneminden doğmaktadır. Bu anlayışa göre nesnellik, bilim adamlarının bilimsel faaliyetleri sırasında, tüm inanç sistemlerini, tecrübelerini bir kenara bırakarak eylemde bulunmasında yatmaktadır" (Fay 2005: 275). Zihnimiz, bağımsız bir şekilde var olan dış dünyayı olduğu gibi bilebilir. Fakat bunun için zihin, algısını bulanıklaştıracak, istek, korku, beklenti vb. gibi öznel unsurlardan tamamen arınmalıdır. Bilim adamları bilimsel faaliyetleri sırasında bu işlemi gerçekleştirerek nesnel davranışlar sergileyebilirler. Özellikle doğa bilimleri, bu anlayışın sonucu olarak bilim adamlarını, zihinlerini tamamen boşalttıklarına inanan, gerçekliği olduğu gibi yansıtan aynalar olarak görürler.

Nesnellik kavramından bahsetmek, zorunlu olarak, öznellik kavramını da gündemimize taşır. Öznellik kavramı temelde "kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrımın farkında olma hali" şeklinde tanımlanır. Öznellik, özne ile nesne arasındaki ayrımın bir taraf tutma halidir. Genel anlamda bu şekilde tanımlanmasına rağmen öznellik kavramı, tıpkı nesnellik kavramı gibi farklı disiplinlerce çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.

Nesnellikte "nesne" ye yapılan vurgunun aksine, öznellikte asıl önemli olan "özne" ve özne de yaşanan süreçlerdir. Bilgide özneliğe ilk kez dikkat çekenler Sofistler olmuştur. Sofistlere göre "mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp, bilgi ve hakikat, bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir" (Cevizci 2001: 81). Sofistlerin felsefe tarihine en büyük katkısı insanı dolayısıyla öznelliği düşüncenin konusu haline getirerek, bilginin ve ahlak değerlerinin bu yönünü vurgulamak olmuştur. Her şeyin temeline insanı yerleştirdikleri için özne felsefesinin başlatıcıları olarak kabul edilen Sofistlerin ardından Aristoteles bilen özneye ilişkin ilk sistematik görüşleri ortaya koyar. İdeaları tek gerçeklik olarak gören hocası Platon'un aksine Aristoteles öznenin bilme konusundaki aktif rolünü vurgulaması bakımından oldukça önemlidir. 17. yüzyıla

gelindiğinde ise DESCARTES “Düşünüyorum o halde varım” diyerek, kendi varlığının bilincinde olan özne ile özne felsefesinin geleceğini büyük ölçüde belirlemiştir.

Özellikle bilim dünyasında nesnellğin karşıtının genellikle, araştırmacının veri toplarken ve yorumlarken kişisel yargılarından kurtulamayacağı şekilde tanımlanan “öznellik” olduğu kabul edilir. Bilim adamlarının kendi inanç sistemleri doğrultusunda hareket etmeleri anlamına gelen öznelliğin, elde edilen veriyi çarpıttığı, böylece de onun geçerliliğini azalttığı düşünülür. Böyle bir duruma düşmek istemeyen bilim adamları “nasıl nesnel olunur” sorusunun cevabını bulmaya çalışır (Gulbenkian Komisyonu 1996: 84-85). Ulaştıkları sonuç ise, nesnel önermelerin, deneyle doğrulanabilen, değer yargılarını işe karıştırmayan, herkes için aynı sonuçlar veren önermeler olması gerektiğidir. “Yani, bilimsel bilginin nesnel bir özellikte olması, bilim adamının ‘nesnel tutum’uyla olanaklı” görülmüştür (Kılıç 1997: 76). Bu bakış açısıyla işleyen bilimde öznellik kesin bir biçimde dışlanmıştır. Amacı nesnel sonuçlara ulaşmak olan doğa bilimleri, öznel unsurları bilimden ve her türlü nesnel bilme sürecinden uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Öznelliğin bilimdeki nesnelliği zedelediği düşüncesi, onun doğa bilimlerinde dışlanmasının diğer bir nedenidir. Ayrıca doğa bilimi merkezli düşünce sistemine göre öznellik, bilime olan inancı farklı bir açıdan da zayıflatmaktadır. Bu düşünceye göre bilimde öznelliği kabul etmek, toplumsal ve siyasal gücün, düşünce ve eylemlerimiz üzerinde, şekillendirici bir etkiye sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Özellikle pozitivist bilim anlayışının hakim olduğu dönemlerde öznellik ve nesnellik kavramları “bilimsel olan” ve “bilimsel olmayan” ayrımının odağında olmuştur. Nesnel bilgi aynı zamanda bilimsel olarak kabul edilirken, öznel yorumlar içeren ifadeler bilimsel olmayan, hatta tamamen değersiz kuruntular olarak değerlendirilmiştir. Bilimsel olan ve bilimsel olmayan arasına sınır koyulduğunda, kuram seçimini sağlayan ve kuramlar arası karşılaştırmalar yapmaya yardımcı olan ilkelere ulaşılabileceğine inanılmıştır. Bu yolla da bilimsel ilerlemenin önünün açılabilceği düşünölmüştür. Bu bakımdan bilim felsefecilerinin adım attığı ilk basamak sınır koymadır. Örneğın tümevarım yöntemini benimsemiş bir kimseye göre, bir ifadeyi bilimsel hale getiren onun doğrulanmasıdır. Yanlışlamacılıkta ise bilimi sözde bilimden ayıran tek ölçüt onun sınanabilmesidir. “Bilim felsefesini özellikle bu noktadan hareketle başlatan POPPER’a göre bilim ile sözde bilim arasına sınır koyma bir bakıma bilimin ne olduğu veya ne olmadığını ortaya koyma; bir bilgi etkinliği olarak bilimsel bilgiyi tartışmak, temellendirmek, betimlemek sorunudur” (Ömerustaoğlu 2007: 26). Pozitivistler ise

ancak ve ancak, olgulardan elde edilen doğrulanabilen bilgiyi kabul ederler bu bilgi bilimseldir ve bununla paralel olarak da nesneldir. Her iki görüşü de olanaklı kılan tarafsız bir şekilde yapıldığına inanılan deney ve gözlemdir.

Son dönemlerde doğa bilimlerinde meydana gelen en önemli tartışmalar gözlemin güvenilir olup olmadığı sorusu etrafında yaygınlaşmaktadır. Bilimin öznenen bağımsız bir süreç olduğunu savunan pozitivist görüşün aksine çağdaş bilim felsefesinde özellikle Thomas KUHN ile başlayan dönemde bilme sürecinde öznenin sosyolojik boyutuna vurgu yapılmıştır. Bu anlayışa göre bilim saf gözlemlerle değil inanç sistemimizde şekillenen problemlerle başlamaktadır (Kuhn 1994: 43-67). Çağdaş bilim felsefesindeki bu anlayış ile birlikte özne tekrar bilimin ve bilginin merkezine yerleşmiştir.

SONUÇ

Yüzyıllardır yapılan nesnellik ve öznellik tartışmalarının ardından varılan ortak sonuç, nesnelliğin aranan ve ulaşılması hedeflenen bir özellik, öznenliğin ise bizi gerçeklikten uzaklaştıran, tarafsızlığı ortadan kaldıran, olumsuz bir nitelik olduğudur. Acaba tablo gerçekten böyle midir? Geleneksel bilim anlayışıyla yüceltilen nesnellik anlayışı tam anlamıyla ulaşılabilen bir durumu mu ifade etmektedir? Bilginin, düşüncenin, tavırların ve eylemlerin son tahlilde öznenen gerçekleşen iç olgular olduğunu göz önüne alırsak, nesnellik iddia edildiği gibi, varılması mümkün bir hedef olarak görülebilir mi? Kaldı ki nesnellik bilim tarihi boyunca doğa bilimleri merkeze alınarak tanımlanan bir nitelik olmuştur. Bilimin tamamı ya da farklı disiplinleri söz konusu olduğunda doğa bilimsel mantıkla tanımlanan nesnellik kavramına ulaşmak gerçekleşmesi zor olan bir hayal gibi gözükmektedir.

KAYNAKÇA

BERNSTEIN Richard, (2009), **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde**, (Çev. Feridun YILMAZ), İstanbul: Paradigma Yayınları.

CASSIRER Ernst, (2005), **Bilginin Fenomonolojisi**, (Çev. Milay KÖKTÜRK), Ankara: Hece Yayınları.

CEVİZCİ Ahmet, (2001), **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi.

DİNÇER Kurtuluş, (2002), “**Bilimde İki Gelenek İki Kültür**”, Ankara: Hacettepe Üni. Ed. Fak. Dergisi, XIX, Sayı: 5.

FAY Brian, (2005), **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, (Çev. İsmail TÜRKMEN), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gulbenkian Komisyonu, (1996), **Sosyal Bilimleri Açın**, (Çev. Şirin TEKELİ), İstanbul: Metis Yayınları.

KILIÇ Yavuz, (1997), **Nesnellik Kavramı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KUHN Thomas, (2008), **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, (Çev. Nilüfer KUYAŞ), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

KUHN Thomas, (1994), **Asal Gerilim**, (Çev. Yakup ŞAHAN), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

KÖKTÜRK Milay, (2006), **Kültürün Dünyası**, Ankara: Hece Yayınları.

ÖMERUSTAOĞLU Adnan, (2004), **Bilgi Kuramı: Karl Popper'ın Eleştirel Akılcılığı Üzerine**, İstanbul: Araştırma Yayınları.

ÖZLEM Doğan, (2008), **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, (1998). **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SNOW Charles Percy, (2001), **İki Kültür**, (Çev. Tuncay BİRKAN), Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

TEPE Harun, (2003), **Doğruluk, Gerçeklik ve Hakikat**, Ankara: İmge Kitabevi.

THOMAS HOBBS'UN GELENEKSEL SİYASET FELSEFESİNE KARŞI ÇIKIŞI

Celal YEŞİLÇAYIR*

Özet

Klasik Yunan felsefesinin en önemli sistem filozoflarından Aristoteles, bir yandan doğal eşitsizlik anlayışını savunurken, diğer yandan insanın doğası itibarıyla siyasal bir varlık olduğunu (*zoon politikon*) ileri sürer. Onun bu savları düşünce tarihinde genel kabul görmüştür. Lakin Antik Yunan ve Aristoteles'in siyaset felsefesi anlayışı 17. yüzyıl İngiliz filozofu Thomas HOBBS tarafından radikal bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Zira HOBBS'a kadar olan felsefe tarihinde Klasik Yunan felsefesinin en önemli ilkelerine böylesine kökten bir karşı duruş sergilenmemiştir. HOBBS, Aristoteles'e ve onun düşüncelerini savunan geleneğe yönelttiği bu eleştirilerinin yanında, devlet yönetimi konusunda da Antik Yunan anlayışından farklı düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Zoon Politikon, Thomas HOBBS, Non-Zoon Politikon.

THOMAS HOBBS'S OPPOSITION TO TRADITIONAL POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract

Aristotle, who has been one of the most important system philosophers in the classical Greek philosophy, argues that the man is a political entity (*zoon politikon*) because of its nature and there is a natural inequality. These ideas of him have been always accepted in the history of thoughts. However, the political philosophy ideas of antic Greek and Aristoteles have been subjected to a radical criticism by the 17th century British philosopher Thomas HOBBS. Then, in the history of philosophy such a radical stance against to the most important principles of classical Greek philosophy has not been displayed until Hobbes. In addition to the criticisms against to the Aristotle and the followers of him, HOBBS thinks different from antic Greek mentality about governance of the state.

Key Words: Aristotle, Zoon Politikon, Thomas HOBBS, Non-Zoon Politikon.

GİRİŞ

Orta Çağda, Batı'da kurulmaya çalışılan Hristiyan birliği, Yeni Çağ ile birlikte çözülmeye yüz tutunca, ülkelerin yönetimi ile ilgili yeni siyasi teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu yeni siyasi teoriler arasında *politik güç* kavramı da birçok düşünür tarafından sağlıklı bir ülke yönetimi için tercih edilmektedir. Bu teoriyi savunan düşünürlerden biri olan İngiliz filozof Thomas HOBBS (1588-1679), Antik Yunan kökenli siyaset felsefesi geleneğinin aksine farklı bir siyaset felsefesi anlayışı benimsemekteydi. HOBBS, Fransa'da sürgünde iken tasarladığı siyaset felsefesi ile

* Arş. Gör. | Res. Assist.

Kassel Üniversitesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kassel-Almanya
Kassel University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Kassel-Germany
celalyesilcayir@web.de

İlgili temel düşüncelerini, 1651’de ana eseri *Leviathan*’da yayımlamış ve bu eserin rasyonalist içeriği sebebiyle Katolik Kilisesi tarafından ateistlikle suçlanmıştır.

HOBBS’un amacı, insan doğasına dayanarak, onun hukuk ve siyaset teorisini geliştirmektir, nitekim onun insan ve toplum anlayışı geleneksel Antik Yunan felsefesinden farklıdır. HOBBS, insanların tabii bir içgüdüyle birlikte yaşamak istediğini savunan klasik *zoon politikon* felsefesinden farklı düşünmektedir. Ona göre insan, doğası itibarıyla bencil, güvensiz ve korkak bir varlıktır, bu nedenle meşhur “İnsan insanın kurdudur (homo homini lupus).” sözünü ortaya atmıştır. Dolayısıyla devletin düzeni için insanların bu negatif doğal içgüdülerini kontrol altına alacak *politik güç* önemlidir. HOBBS’un bu düşüncelerini oluşturmasında şüphesiz o sıralar ülkesinde yaşanan politik gelişmelerin ve iç savaşın da etkisi olmuştur. Çünkü HOBBS, güce dayalı egemen bir devlet yönetimini savunmaktadır ve böyle bir yönetim anlayışının iç savaşları da sona erdireceğini düşünmektedir. Bunun yanında HOBBS, siyaset felsefesine *sözleşme kuramını* kazandırarak, kendinden sonraki Yeni Çağ düşünce sistemlerini de etkilemiştir.

HOBBS, insan doğasının güvensiz ve korkak olmasını doğal eşitlik yasasına dayandırarak, doğal eşitsizliği savunan Aristoteles ve birçok antik filozoftan farklı bir anlayışı felsefeye kazandırmıştır. HOBBS’un insan antropolojisi konusunda ileri sürdüğü düşünceleri, onun devlet teorisini oluşturmasında önemli rol oynamıştır ve düşünür, devlet yönetimi hususunda da Antik Yunan düşüncesinden ayrılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, HOBBS’un geleneksel siyaset felsefesine karşı takındığı muhalif tarzı okuyucuya sunmaktır. HOBBS’un muhalif olduğu söz konusu geleneksel anlayış, temelde Aristoteles’in siyaset felsefesine dayanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles’in *Politika* adlı eserinden yapılan alıntılarla HOBBS’un *Leviathan* ve *De Cive*’deki temel düşünceleri çalışma içinde karşılaştırılmaktadır.

I. ARİSTOTELES’İN “ZÖN POLİTİKON” FELSEFESİ

Klasik Yunan-Roma felsefesine ve onun müdâvim temsilcileri olan Sokrates, Platon, Aristoteles, CİCERO, SENECA ve TACİTUS’a göre; “İnsan kendi doğası gereği siyasal bir varlıktır (Anthropos zoon politikon physei estin).” Platon gibi, Aristoteles için de insan, her şeyden önce, sosyal bir varlıktır; kendi deyişiyle: Bir *zoon politikondur* (ζῷον πολιτικόν) (Strauss 1956: 173; Jörke 2005: 22). *Zoon politikon*, Aristoteles’in siyaset felsefesinin temel kavramıdır ve insanın toplumsal bir varlık olduğunu ifade eder. Bu terim, Batı felsefesinin kullandığı temel kavramlardan biridir. Bu düşünce, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu iddia eder. Aristoteles

Politika adlı eserinde söz konusu iddiaya ilişkin argümanlar ileri sürer. Bunlardan biri ise *aile ve üreme* olayıdır ve bununla ilgili Aristoteles, *Politika*'nın girişinde tam olarak şu ifadeye yer verir: “İlkin, öteki eşi olmadan etkinlikten yoksun kalacak şeyler çift çift birleştirilmelidir. Örneğin, üreme için erkekle dişinin birliği zorunludur, çünkü öteki etkisiz kalır. Bu düşünülerek yapılmış bir seçme değildir; doğanın hayvanlara da bitkilere de verdiği, kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden ileri gelmektedir.” (Aristoteles 2005: 7-8).

Aristoteles'in *zoon politikon* teorisi esas itibariyle insanın toplumsal bir varlık olduğu iddiasından çok, insanın toplumsal hayatın dışında hayatına devam etmesinin mümkün olamayacağı tezidir. Bu yüzden Aristoteles, toplumsal hayatın belli bir yasaya göre düzenlenmiş olması gerektiğini savunur. Nitekim Antik-Yunan *polis*lerinde bu yasalar bir hiyerarşi haline gelmiştir. Eğer toplumlar iyiyi amaç edinerek ortaya çıktılarsa, bu birlikte yaşama biçimini Aristoteles *devlet* olarak nitelendirir: “İyi diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, *en yüksek iyiyi* amaç edinecektir. Bu bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz...” (Aristoteles 2005: 7).

İnsan doğası gereği kendini sadece bir devlet (*polis*) içinde gerçekteştirebilir ve insanın belli bir toplumda yaşamak istemesi ve bunu gerçekteştirmesi doğal bir durumdur. Çünkü insanın özü itibariyle *zoon politikon* olması, onu belli bir politik düzen içinde yaşamaya ve aslında kendi doğasını aramaya iter; “Bundan dolayı, şehir-devleti doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz-insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.” (Aristoteles 2005: 9).

Bir şeyin doğasından kasıt, aslında o şeyin son halidir. Söz konusu son hale giden yolu da Aristoteles yine doğa olarak tanımlar. Ayrıca Aristoteles'e göre insan, hayatta sadece yaşamak istemez, aynı zamanda iyi de yaşamak ister. Burada *iyi yaşamak* demek, aslında Antik dönemdeki Yunanistan *polis*lerinin ulaşmak istedikleri *en yüksek iyi* anlamına da gelmektedir (Aristoteles 2005: 10). Aristoteles'e göre insanın *zoon politikon*, yani devlet kuran ve bu devletin içinde yaşayan bir varlık olmasının, onun dile ve mantığa sahip bir canlı türü olmasıyla doğrudan ilişkisi vardır. İnsan bu özelliğiyle diğer canlı türlerinden de ayrılır. İşte bu ayrımı yapabilme yetisi, devletin temelini ve ana prensibini teşkil eder. Aristoteles'e göre konuşmak, ses çıkarmaktan

oldukça ayrı bir özelliştir, dil ve mantık yoluyla insanlar duygularını, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış birbirleriyle paylaşırlar. Bu iletişim sayesinde ortak görüşlerini paylaşarak aile ve devleti meydana getirirler (Aristoteles 2005: 9-10).

Aristoteles'in *zoon politikon* anlayışı, kendinden sonra, geç Antik dönemden itibaren, Orta Çağ, Yeni Çağ ve modern felsefeyi etkileyen ve üzerinde sürekli tartışılan, sadece felsefenin değil, antropoloji, siyaset bilimi ve sosyolojinin konusu olagelmış bir düşüncedir (Llanque 2008: 41).

II. HOBBS'UN "NON-ZOON POLİTİKON" FELSEFESİ

Ünlü *Leviathan*¹ filozofu Thomas HOBBS, Aristoteles'ten kendi dönemine kadar geçen uzun zaman dilimi içinde sürekli kabul gören bu klasik düşünceye ve insan anlayışına (*zoon politikon*) karşı çıkar (Jörke 2005: 23). Bununla birlikte HOBBS, Antik Çağdaki Epikuros felsefesine benzeyen bir antropoloji geliştirir. Epikurosçulara göre insan, doğası itibarıyla bir *non-zoon politikon* varlıktır, yani toplumsal bir varlık değildir. HOBBS'a göre insanlar, hayvanlar gibi doğal bir dürtüyle sosyalleşmezler ve kesinlikle kendiliğinden bir içgüdüyle toplum ya da devlet kurmazlar. HOBBS'un Aristoteles'e karşı geliştirdiği temel savlardan biri de bu noktadadır, yani toplumun ortaya çıkışıyla ilgilidir. Aristoteles'e göre toplum (veya *polis*), hayvan ya da insan gibi doğal bir varlıktır. HOBBS, Aristoteles'e karşıtlığını bu noktada da sürdürerek toplumun başlıbaşına sanatın (başka bir deyişle insanın kendi yaratisinin) bir ürünü olduğunu iddia eder (Keyt 1991: 118).

HOBBS *De Cive*'de, toplumsal ilişkiler üzerine yazı yazan geçmişteki yazarların birçoğunu eleştirir, zira bu yazarlar *zoon politikon* anlayışını ispatlamaya çalışarak tarihi hatalara düşmüşlerdir. Çünkü bu yazarlar, insanlar arası barışın korunması için *zoon politikon* temelinde ve üzerinde fazla düşünmeden bir sivil öğreti inşa etmeye çalışırlar. İnsan doğasını gerçeküstü gören bu çaba fazla rağbet görmesine rağmen boşunadır, çünkü insanların bir siyasal yapı içinde güvenle yaşamaları belli sözleşmelere ve koşullara bağlıdır (Hobbes 2007: 22). Devletin doğanın bir ürünü olduğunu iddia eden düşünürlerin aksine HOBBS, devletin insanlar arasında yapılan sözleşmeyle ortaya çıktığına inanır (Furtun 2005: 30). Aslında HOBBS, insanın toplumsal bir hayat sürdürmeye meyilli bir varlık (*animal sociale*) olduğu tezine karşı bir tavır sergilemez,

¹ Thomas HOBBS'un başyapıtı kabul edilen *Leviathan (Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, 1651)* özellikle, bir din ve dünya devletinin oluşturulmasında bireyler arası toplumsal sözleşmeye verdiği önem ve ahlak kurallarını tamamen laik ve doğal bir temele oturtuşuyla dikkat çeker. Daha fazla bilgi için bkz. HOBBS Thomas, (1993), *Leviathan*, (Çev.) Semih LİM, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ancak HOBBS'un itirazı insanların tabii bir istemle toplumu oluşturdukları savınadır. HOBBS'a göre insanlar aslında çıkar, fayda, şan ve şöhret için biraraya gelirler. Dostluk ve arkadaşlık asıl amaç değildir. HOBBS, insanların birbirlerini seviyor gibi görünmelerinin aldatıcı bir tutum olduğunu iddia ederek; ünlü, "İnsan insanın kurdudur (*homo homini lupus*)."

tezini ortaya atar. Zira HOBBS'a göre insan, kendi isteklerini gerçekleştirmek için diğer insanlarla diyalog kurar. Herkes, kendi isteğini gerçekleştirmek isteyince de insanlar arasında kavga, düşmanlık ve savaşla sonuçlanan rekabet durumu ortaya çıkar (Höffe 2010: 124). Eğer öyle olmasaydı insanlar herkesi eşit derecede sever ve yararlı insanların arkadaşlığını tercih etmezlerdi. Dostluktan ve arkadaşlıktan çok, karşılıklı korku ve faydaya dayalı bir tür sosyal birliktelik oluşur: "Öyleyse doğa gereği, biz onların arkadaşlığının değil, ama onlardan gelecek şan ve yararın (*commodum*) peşindeyiz. Bu asıl olarak peşinden koştuğumuz şeydir, arkadaşlar ikincildir." (Hobbes 2007: 22).

Ayrıca korku duygusu da insanları biraraya getiren ve onların toplumsallaşmasına neden olan önemli bir unsurdur. Eğer insanlarda korku hissi olmasaydı insanlar toplumsallaşma yerine sürekli birbirlerini emir ve boyunduruk altına almak isterlerdi, nitekim büyük ve köklü toplumların kökeninde karşılıklı sevgi değil, insanların birbirine karşı duyduğu korku olgusu vardır (Hobbes 2007: 24). HOBBS'a göre insanların birarada yaşaması anlamına gelen *Toplumsal Hayat (status civilis)* düşüncesi, biyolojik ve kültürel zorunluluktan ortaya çıkmaktadır. Bu mentaliteyi vatandaşlarına öğretmek isteyen devletlerin eğitim sistemine önem vermeleri gerekir. Karşılıklı hakların ve sınırların tanınması anlamına gelen *Vatandaşlık Bilgisi*, ancak devletin kendi kurumlarında insanların eğitmesiyle mümkün olabilir. Zira HOBBS insanın doğası gereği başkalarının arkadaşlığını aradığını inkar etmez, çünkü bir insanın ebedi bir yalnızlığa tahammül etmesi çok zordur. Dolayısıyla *zoon politikon* ifadesi HOBBS'a göre tabii bir içgüdü değil, aksine toplumsal bir aşılama (yetiştirme) sürecidir (Hobbes 2007: 22).

HOBBS, temel olarak insan hayatının devam etmesi bakımından toplumların ve devletlerin ortaya çıkmasına kesinlikle itiraz etmiyor; onun karşı geldiği nokta devletin meydana gelmesinin doğal bir eğilimle olduğu konusudur. HOBBS, hatta insanın toplum için uygun doğduğunu da söyler. Ancak insanların topluma katılmasını sağlayacak sağlam bir inanç ve sözleşmeye ihtiyaç duyulur, çünkü çocuklar ve eğitimsizler, toplumun getireceği faydalardan habersizdir. Bundan dolayı topluma katılım ve uyum sağlama süreci HOBBS için Aristoteles'teki gibi tabii bir içgüdüyle değil de eğitmek suretiyle mümkündür (Hobbes 2007: 22).

III. DOĞAL EŞİTLİK SORUNU

Aristoteles felsefesine dayanan klasik insan anlayışına göre, *insanlar doğuştan eşit değildir*, çünkü Aristoteles'in iddiasına göre insanlar, toplumda belli sosyal tabakalar halinde yaşarlar, işte bu eşitsizliği aslında insanlar doğuştan getirirler. Toplumsal hiyerarşiyi meydana getiren anlayış ise yine insanların doğup büyüdüğü ailedir. Böylesine hiyerarşik bir sistem, sosyal tabakalar içinde yer değiştirmeyi ve yükselmeyi imkansız hale getirmiştir. Bunu kısaca şu şekilde ifade edersek; Aristoteles'e göre insanlar ya efendi ya da köle olarak doğarlar: “Bizi, erdemde üstün olan yönetecek ve efendi (egemen) olacaktır. (...) Bazı kimseler her yerde köledir, bazı kimseler ise hiçbir yerde köle değildir. Aynı şey soylu doğmuş olanlar için de doğrudur (...) Yine bu nedenle, efendiyle köle doğandan bu ilişkiye uygun kılınmış olunca aralarında karşılıklı bir sevgi duygusunun bulunması faydalıdır” (Aristoteles 2005: 15-16).

Geleneksel Antik Yunan *polis*lerinde, kadınlar, çocuklar, köleler ve ekonomik bağımlılar eşit ve özgür değildirler. İşte söz konusu bu eşitsizlik prensibi, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde politik düzenin de temelini oluşturmaktadır. Aristoteles, ayrıca kendilerini devlet işlerine ve felsefeye aday olan soyluların, kendi işlerini yaptırmak için köle (bakıcı) tutma haklarının olduğunu savunur: “Dolayısıyla, durumları elverişli olan efendiler, bu görevi üstlenecek bir bakıcı tutarak kendilerini devlet işlerine ya da felsefeye verirler” (Aristoteles 2005: 17). Böyle bir sistemde, bireysel özgürlük ve rekabet için pek bir alan kalmamaktadır. Çünkü doğal eşitsizlik yasası gereği kimin ne kadar güce ve hakka sahip olacağı önceden belirlenmiştir.

HOBBS, klasik *zoon politikon* anlayışa yönelttiği itirazın yanında doğal eşitlik konusunda da Aristoteles'ten ve klasik siyaset felsefesinden farklı düşünmektedir. Klasik siyaset felsefesi insanın doğası itibarıyla eşit olmadığını söylerken, HOBBS, *Leviathan*'ın 13. bölümünde insanın doğası itibarıyla eşit olduğunu ve doğanın insanı bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından eşit yaratmadığını iddia edenlerin, insanla ilgili her şeyi göz önüne alarak düşünmediklerini vurgular: “İki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.” (Hobbes 1993: 92).

HOBBS'un *insanlar doğuştan eşittir* tezi, klasik anlayışa da ciddi bir karşı duruş sergilemektedir. Bu duruşuyla HOBBS, bu konuya daha canlı ve dinamik bir bakış açısı getirmektedir. HOBBS'un önerdiği insan ve toplum modeliyle birlikte herkes eşit

hakka sahip olabilmektedir. Bununla birlikte Hobbes'un siyaset felsefesi yeni bir boyut kazanmaktadır. Çünkü herkesin eşit olduğu bir toplumda insanların istekleri ve yetenekleri de aynıdır. İsteklerin aynı olması ve aynı anda aynı şeylere sahip olma isteği, insanlar arasında çelişkileri ve kavgaları da beraberinde getirir. HOBBS *Leviathan*'ın 13. bölümünde şu ifadeler yer verir: “Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar” (Hobbes 1993: 93).

HOBBS burada, insanların doğuştan eşit olması nedeniyle toplumsal hayatta aynı istek ve arzulara sahip olmalarının kavga ve kaosa neden olduğunu iddia ediyor. Aslında burada HOBBS'un üzerinde durduğu eşitlik prensibi, politik anlamda bir eşitlik değil, aksine *Doğal Durumdaki*² eşitliktir. Söz konusu eşitlik güvensizliğe yol açar, çünkü yetenekleri eşit olan insanlar, amaçlara erişme hususunda da eşittirler. Dolayısıyla iki kişi aynı anda bir şeyi arzu ederse, aralarında kavga çıkar ve birbirlerine düşman olurlar, bu yüzden insanlar, amaçları uğruna birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya eğilimlidirler (Hobbes 1993: 93).

HOBBS, insanlar arasındaki bu rekabet ve kavganın bir *iç savaşa* dönüşeceğini belirtir. Söz konusu *doğuştan eşitlik* anlayışı doğal olarak güvensizliğe neden olmaktadır. Bu güvensizlik anlayışı, insanlar arası ilişkilerde sürekli bir tehlikenin varlığının da göstergesidir. Çünkü insan, doğası itibarıyla eşit ve güvensiz bir yapıya sahiptir ve bu da savaşın asıl nedenidir. HOBBS'a göre insanlar arasındaki korku doğal eşitlikle alakalıdır. Doğası itibarıyla bütün insanlar eşit güce sahip oldukları için, herkesin herkesi aynı ölçüde öldürme gücü vardır. İşte bu doğal eşitlik durumu, insandaki güvensizliğin ve korkunun ana nedenidir (Hobbes 2007: 79). Dolayısıyla HOBBS *doğal eşitlik* ilkesine dayanarak, *doğal durumda (status naturalis)* potansiyel olarak herkesin herkesi öldürmeye müsait olduğunu söyler. Bu da herkesin herkes için olası bir tehlike olduğu anlamına geliyor.

HOBBS'a göre insanların içinde bulunduğu toplum öncesi *doğal durumda (status naturalis)* doğa tarafından verilmiş bir eşitlik vardır. Bu doğal eşitlik ilkesine göre bireysel anlamda hak ve hukuktan bahsetmek mümkün değildir; herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Bu dönemde insan davranışlarının tek ölçüsü faydaya (*utilitas*)

² *Doğal Durum (Status Naturalis)*, Hobbes felsefesinde toplumun politik sisteme geçmeden önceki halidir, Hobbes *Doğal Durum'u Savaş Durum'u* olarak da nitelendirmektedir.

dayanır. *Doğal durumda (status naturalis)* devletin otoritesi ya da kanunu yoktur. Kanunların ve normların olmadığı böylesine bir toplum şekli kesinlikle barışçıl değildir ve insan hayatı sürekli risk altındadır. HOBBS'a göre böyle bir hayat insanlara mutluluk ve neşe yerine tam anlamıyla azap ve sıkıntı verir. Çünkü gücün (otorite) ve korkunun olmadığı yerde insan başına buyruk davranır. Dolayısıyla HOBBS insanın doğuştan getirdiği eşitliğin ona mutluluk yerine mutsuzluk sağladığını savunur. Yine ona göre, insanları mutlu kılmak için genel bir güce ihtiyaç vardır; bu mutlak güç de *devlettir (Leviathan)*. Devletin ortaya çıkış nedeni, insanların güvenlik içerisinde yaşama gereksinimi duymalarıdır ve insanın hayatını devam ettirebilmesi için özgürlüğünden vazgeçmesi gayet doğaldır.

IV. HOBBS'UN DEVLET TEORİSİ

Genel olarak kaynaklar, klasik demokrasi ya da Atina demokrasisi adı verilen doğrudan demokrasinin MÖ. 500'lerde Yunanistan'da doğduğunu belirtirler. Ancak bu demokrasi şeklinde günümüzdeki anlayıştan farklı olarak, kadınlar, esirler ve yabancıların yönetime katılma hakkı yoktur. Bu kısıtlamalara rağmen dünyada bilinen ilk doğrudan demokrasi özelliğine sahiptir. Çünkü bu sistemde yasalar, seçilen temsilciler tarafından değil, doğrudan vatandaşlar tarafından oylanmaktadır (Biedermann 2006: 22-23). Antik Yunan'ın önemli sistem filozofları Platon ve Aristoteles ise devlet yönetimi konusunda farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Platon'un ünlü "Ya filozoflar yönetici ya da yöneticiler filozof olmalı." sözü, onun politik güçle erdemin birlikte olduğu bir devlet yönetimi anlayışını benimsediğinin göstergesidir (Platon 1961: 213). Bu bağlamda, Platon'un seçkinlerin yönetimini savunduğu için *Aristokrat* bir devlet teorisini tercih ettiği söylenebilir. Her ne kadar Platon, *Politeia*'da (*Devlet*) aristokrasiyi savunsa da, *Nomoi* isimli eserinde monarşi ve demokrasi karışımı bir yönetim anlayışından söz etmektedir. Aristoteles ise demokrasiyi benimsemez, ancak bunun yanında belirli bir yönetim anlayışını da savunmaz. Ona göre devletin formu ya da başta kaç kişinin bulunduğu önemli değildir. Aristoteles'e göre insanların toplum içindeki temel amacı iyi yaşamaktır ve o, iyi yaşamak anlayışıyla devlet kuramı arasında bir bağlantı kurar. Eğer bir hükümet şekli toplumun genelinin erdemli ve iyi yaşamasını amaçlıyorsa Aristoteles bunu doğru bir yönetim şekli olarak nitelendirir (Aristoteles 2005: 72-77).

Antik Yunan'ın *zoon politikon* ve *doğal eşitsizlik* gibi düşünce geleneklerine ciddi eleştiriler getiren HOBBS, devletin yönetim şekli konusunda da Antik Yunan'ı ve bu geleneği eleştirir ve farklı bir devlet teorisi ileri sürer. HOBBS'a göre insanların *doğal durumdan (status naturalis) toplumsal duruma (status civilis)* geçmesi toplumsal bir

sözleşme neticesinde gerçekleşir.³ Devlet anlayışı bu sözleşmeyle birlikte ortaya çıkar, bu yeni düzende artık otorite ve düzen söz konusudur. Çünkü toplumun düzeni için insanların negatif doğal içgüdülerini kontrol altına alacak *politik güç* önemlidir. Bu politik güç, o toplumda yaşayan bireylerin iradelerini tek bir iradede toplayarak gerçekleştirebilir. Bu yeni genel irade, bütün bu tek tek güçlerin toplamını oluşturarak onların adına bütün kararları vermeye muktedir olacaktır (Hobbes 1993: 130).

HOBBS devletin oluşum safhasında, demokrasiye, bireysel iradelerin genel bir iradede toplanmasını savunarak, yer vermesine rağmen esas itibarıyla demokrasinin zayıflığını ve egemenliği sürdürmedeki yetersizliğini savunmaktadır. Ancak böyle bir durumda devlet henüz ortaya çıkmış değildir, çünkü insanlar, gruh halinde yaşamaktadırlar (İspir 2003: 145). Devletle birebir özdeş olan genel gücü HOBBS, Ejderha (*Leviathan*) ya da *ölümlü tanrı* olarak da nitelendirmektedir (Hobbes 1993:130). HOBBS'a göre, bir toplum içinde adalet ve güvenlik, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın sağlanamaz. HOBBS'un deyişiyle "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez." (Hobbes 1993: 127). HOBBS genel gücü taşıyan kişiyi *egemen* olarak nitelendirir ve egemen güç olmaksızın devletin bekası tehlikededir (Hobbes 1993: 130). HOBBS, *Leviathan*'ın 19. ve 29. bölümlerinde demokrasiyle ilgili düşüncelerini dile getirir ve demokratik yönetim şekillerinin iyi bir ülke yönetimi için yetersiz ve tehlikelerle dolu olduğunu ifade eder. Ona göre egemen güçten vazgeçilemez ve böyle bir yönetim şekli *Monarşi*dir (Hobbes 1993: 139). HOBBS, *Leviathan*'ın 19. bölümünde monarşiyi tiranlık olarak nitelendirenlerin ise kötuleyici bir tanım yaptıklarını vurgular (Hobbes 1993:139). 29. bölümde ise monarşiye tiranlık diyen demokratların güçlü bir şekilde yönetilmekten korktukları için bu yaftayı yapıştırdıklarını iddia eder (Hobbes 1993: 138). Hobbes, demokrasi ile ilgili eleştirilerini *De Cive*'de de sürdürür: "Zira bu kelime [Demokrasi] hiçbir hükümetin, eş deyişle devletin, olmadığı anlamına gelmektedir." (Hobbes 2007: 108). Ayrıca HOBBS, bu eserin 7. bölümünde Antik Çağ yazarlarından demokrasiyi halkın yönetimi olarak görenlerin yanında, demokratik yönetim şekillerini *anarşi* ve *kargaşa* olarak da sıfatlandıranların olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *anarşi* tüm devlet biçimlerine terstir.

HOBBS, iktidar gücünün farklı kişilere yayılarak bölüneceğinden ve bunun kargaşayı doğurma olasılığının yüksek olacağından dolayı *Aristokrasi*yi de eleştirir (Hobbes 1993: 139). Ayrıca HOBBS, *De Cive*'de *Aristokrasi* ile *Demokrasi* arasında benzerlikler

³ *Toplumsal sözleşme* kavramı Yeni Çağda felsefeye girmiş bir kavramdır. HOBBS'tan sonra John LOCKE, Jean Jacques ROUSSEAU ve Immanuel KANT da bu gelenek içinde yer alırlar.

olduğunu idda eder: “*Aristokrasi veya asiller konseyinin kökeninin Demokrasiden yapılan bir halk transferidir (...) Bir Aristokraside, asiller konseyi, bir Demokrasideki halk gibi, tüm yükümlülüklerden azadedir.*” (Hobbes 2007: 112).

Dolayısıyla HOBBS, *Demokrasi* ve *Aristokrasi* gibi yönetim biçimlerinin esas itibarıyla özlerinde düzensizliği, anarşiyi ve kaosu içerdiklerini iddia eder. Ancak halk, yönetim konusunda yetkisini tek bir kişiye (monark) devrederse, halkın iradesi tek bir kişi ve egemen güç haline gelir ve böylelikle kargaşayı ortadan kaldırır (Hobbes 2007: 113).

Özetle HOBBS, geleneksel yönetim şekilleri olan *Demokrasi* ve *Aristokrasinin* bazıları tarafından fazla yüceltildiğini iddia ediyor, çünkü bu devlet kuramları esas itibarıyla özünde karmaşa ve kaosu barındırmaktadır (Furtun 1995: 27). HOBBS’un demokrasi ve aristokrasiyi eleştirip, monarşiyi tercih etmesinin önemli nedenlerinden biri de yaşadığı dönemle ilgilidir, çünkü o dönemler İngiltere’de iç savaş ve kargaşa hakimdir. HOBBS *genel güce* sahip bir *monarkın* (*Leviathan*) bu kaos ortamından ülkeyi kurtaracağına ve ortaya çıkabilecek yeni iç karışıklıkları elindeki büyük yetkiyle önleyeceğine inanıyordu.

SONUÇ

Aristoteles’in *zoon politikon* düşüncesi, insanın toplumsal hayata uygun doğal bir içgüdüye sahip olduğunu savunuyordu, bu düşünce antik zamandan Yeni Çağa kadar felsefede kabul gören temel savlardan biridir. Söz konusu klasik siyasi anlayışa Thomas HOBBS’un getirdiği eleştiri, siyaset felsefesi bakımından önemli kilometre taşlarından biridir. HOBBS’un *zoon politikona* karşı gelmesinin temel nedeni, insanların doğal bir içgüdüyle değil de, karşılıklı olarak kendilerini güvende hissedebilmek için birlikte yaşamak isteyecekleri tezidir.

Bunun yanında Aristoteles’e göre insanlar, doğuştan eşit olmayan belli sınıflara göre toplumu oluştururlar. Bu doğal eşitsizlik anlayışına karşın HOBBS, insanlara önceden verilmiş bir toplumsal sınıflandırmanın olamayacağını savunarak doğal eşitlik tezini savunur. HOBBS’a göre insanlar, doğuştan eşittir ve bununla beraber toplumsal hayatta aynı istek ve arzulara sahip olmaları kavga ve kaosa neden olur.

Klasik Antik Yunan’ın temel düşünce geleneklerine bu denli ciddi eleştiriler getiren HOBBS, devletin yönetim şekli konusunda da Klasik Yunan’ın devlet teorilerinden farklı düşünmektedir. HOBBS’a göre demokratik ve aristokratik yönetim şekli, aslında temel olarak anarşi ve kaosu özünde barındırır. Bu yüzden HOBBS, iyi bir yönetim

şeklinin yolunun *Monarşiden* geçtiğine inanır, zira onun bu tercihinde yaşadığı dönemin tarihi ve sosyolojik şartları önemli bir rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, (2005), **Politika**, (Çev. Mete TUNÇAY), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BIEDERMANN Horst, (2006), **Junge Menschen an der Schwelle politischer Mündigkeit**, Münster: Waxmann Verlag.
- HOBBS Thomas, (1993), **Leviathan**, (Çev. Semih LİM), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HOBBS Thomas, (2007), **De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, (Çev. Deniz ZARAKOLU), İstanbul: Belge Yayınları.
- Platon, (1961), **Politeia**, deutsche Übersetzung von Otto Apelt. Hamburg: Meiner Verlag.
- FURTUN Ayşen, (2005), **Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları**, İstanbul: Asil Yayınları.
- HÖFFE Otfried, (2010), **Thomas Hobbes**, München: Verlag C.H. Beck.
- İSPİR Naci, (2003), “Thomas Hobbes ve Demokrasi”, **Felsefe Dünyası**, S. 38/2, s. 141-148.
- KEYT David, (1991), **Three Basic Theorems in Aristotle’s Politics**, (Revision of original published 1987.), in: A Companion to Aristotle’s Politics. Edited by David Keyt and Fred D. Miller, s. 118-141. Oxford: Blackwell.
- STRAUSS Leo, (1956), **Naturrecht und Geschichte**, Stuttgart: K.F. Koehler Verlag.
- JÖRKE Dirk, (2005), **Politische Anthropologie**, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- LLANQUE Marcus, (2008), **Politische Ideengeschichte**, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH.

FUZÛLÎ'NİN TASAVVUFİ AŞK SÖYLEMİ

Gül Nihal İNAL*

Özet

Tasavvuf öğretisinde Allah, bilinmek ve sevmek muradıyla varlığı yaratmıştır. Yaratılmışlar içerisinde onu hakkıyla bilecek ve sevecek varlıklardan biri insandır. Hak onun fani bedenine kendi ruhundan üfleyerek onu ebediyen diri kılmıştır. Onun celal ve cemel sıfatlarının kendisine tecelli ettiği insan, ondan, asli vatanından ayrı düşerek dünyaya indirilmiştir. İnsanın o andan sonraki çabası, ayrı düştüğü vatanına ve aslına kavuşmak, yaratılış halkasını tamamlayarak insan-ı kâmil makamına ulaşmaktır.

Yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insan, insan-ı kâmile ancak benlik elbisesinden aşk ile sıyrılıp fena hırkasını giyerek ulaşabilir. Aşk; insanın yeryüzündeki rehberi, dikey boyutlu yükselişi ve Hakk'ın sırlarına açılan gizli kapıdır. Fuzûlî de sırlarla dolu bu aşk kapısını, gazellerindeki beyitler arasında izhar ederek anlamlandırmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fuzûlî, Aşk, İnsan-ı Kâmil.

MYSTICAL DISCOURSE OF LOVE OF FUZÛLÎ

Abstract

Sufi teachings of Allah, to be known and to be loved in anticipation of the asset created..Has been created in him by the right to know and love is the only entity that is the people.The rights of his mortal body, his soul from him forever blowing has made alive. His Celal and Cemal attributes in himself that gathers people, from him, the original homeland of separate falling to the world. From that time on, people in the next effort, the country falls apart, and attain to the Whole, to create a fade in and out.

God on earth of the only entity that represents human, perfected human but self dress with love from finding the bad by wearing cardigans reach.Love of man on the earth, guide, dimensional vertical rise of God, and the door which open the secrets of the God.Fuzûlî filled with this love a secret door,writings between verse in his poetry tried to make sense of explanation.

Key Words: Fuzûlî, Love, Perfected Human.

AŞK KAVRAMI VE FUZÛLÎ'NİN AŞKA BAKIŞI

Arapça aslı “ışk” olan aşk kelimesi, sözlükte “şiddetli”, “aşırı sevgi”, insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan yoğun ve aşırı sevgi manalarına gelir (Cevizci 2003: 80).

* Arş. Gör. | Res. Assist.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language & Literature, Gümüşhane-Turkey
gulnihalinal@gumushane.edu.tr

“Aşeka” kelimesinin sarmaşık manasında olduğunun altı çizilerek “Âşık da sarmaşık nasıl kuşattığı ağaç veya bitkinin besininden faydalayıp onu kurutuyorsa, sevgiliyi diğer şeylerden bağlantısını koparıp kendine ram ettiği için bu noktadaki benzerliğe atfen bu duyguya da aşk denilmiştir” (Uludağ 1991: 11).

İslami literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış: İlahî aşka genellikle “hakikî aşk”, beşerî aşka da “mecazî” veya “uzrî aşk” denilmiştir. İlahî aşk geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslam felsefesinde işlenmiştir. Lakin Kur’an ve sahih hadislerde direkt aşk kelimesi geçmez; aşk sözcüğü yerine göğüs/sadr, fuad/gönül, muhabbet, sevgi, nefis gibi farklı sözcüklerin kullanıldığını görmekteyiz.

İslam dini, aşkın mahallî olan kalbe çok ehemmiyet vermiştir. Mülk âleminde gayb âlemine doğru yönelişi ve transı gerçekleştirilme özelliği de bir tek kalbe bahşedilmiştir. Allah da vahyi bu sebepten ötürü Hz. Peygamber’in kalbine indirmiştir. “Cebraîl Kur’an’ı O’nun kalbine indirmiştir.” (Bakara, 2/97; Şuarâ, 26/194) Hz. Peygamberin “Allah’ım! Kalbime, gözüme ve kulağıma nur ver.” (Buhârî, Daavât 9; Müslim, Müsafirîn 189) duasında olduğu gibi ilham da kalbe gelmektedir. “Mü’minin kalbi onun lambasıdır, nûru onun içindedir.” (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III, 17). Bundan ötürü mistik tecrübe, zaman ve mekânın ötesindedir ve sadece zamana bağlı mantığın sınırlarını reddeden birtakım ifadelerle anlatılabilir.

Fuzûlî, aşk ehli mutasavvıflarındandır. Aşkî daha iyi ifade edebilmek ve söylenmeyen, gizlenen, muğlak bırakılan anlamları daha anlaşılır kılmak amacıyla aşkın tasavvufi boyutunu çeşitli benzetmelerle ördüğü anlam ağıyla izhar etmeye çalışmıştır. İlk gazelinin ilk beytine aşk ile başlanan Fuzûlî Divanı’nda aşkın ve onun karşıtı olan aklın geçtiği çok sayıda beyit bulunmaktadır.

Tasavvuf ehlinin tüm çabası Allah’a ulaşma, Allah’ta bütünleşme ve ilahî hakikatlere vakıf olabilme üzerinedir. Fuzûlî, varlığın hakikatine ancak aşk ile varılacağını düşünür:

Kad enâre’l-aşku li’l-uşşâki minhâce’l-hüdâ

Sâlik-i râh-ı hakikat aşka eyler iktidâ (G. 1/ 1)

Aşk, âşıklara hidayet yolunu aydınlatınca, hakikat yolunun yolcusu aşka uyar. Onun gösterdiği yolda gider.

Müslümanlıkta dinî unsur iki cepheye ayrılır: Şeriat ve tarikat. Şeriatta hâkim olan zühd ve takvadır. Zühd ve takvayı bir araç olarak değil de bir gaye olarak gören şeriat ehli ile aşkı gaye edinen tasavvuf ehli arasında sürekli bir mücadele vardır. Hâlbuki Hak katında tarikat ile şeriatın birlikteliği makbuldür.

Fuzûlî ilk gazelinin ilk beytine aşk ile başlar. Bu da bize göstermektedir ki Fuzûlî aşk ehli mutasavvıflarındandır. Zira şeriatta asıl olan akıldır. Akıl, kesret âleminde yaşamının yollarını gösterirken aşk bize bu yolları aşıp kesret âleminden vahdet âlemine doğru manevî bir yolculuğun rehberliğini yapar. Mahdut olan akıl yerini tarikatta sonsuz olan aşka bırakır.

Aşk hakikat yolunu aydınlatır ve salık de bu yolda aşkın rehberliğinde ilerlemeye başlar. İnsan hakikate bir tek aşk ile ulaşır. Bu yol aydınlatılmaya ihtiyaç duyulan gayb âlemidir. Gayb âlemi bilinmezlik âlemi olduğu için karanlıktır ve bu yol türlü müşkilat ile doludur. Aşk ehlinin aşkı, bu karanlık yolda gönlü aydınlatır ve salık, yolunda ilerlemeye devam eder. Işığı ne kadar kuvvetli olursa o kadar az engellere takılır ve o kadar kısa bir sürede yolculuğunu kemale erdirir.

Fuzûlî aşkı bir ışığa benzetir, adeta arşı aydınlatan yıldızlar gibi. Beyitte hüda ve iktida kelimeleri ile de bir hadise göndermede bulunur:

“Ashâbî ke'n-nücûmi bi-eyyihim ikteyitüm ihdeyitüm.” (Benim ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.)

Dutmazam zencîr-i zülfi terkin ey nâsîh meni
Hâh bir âkil kıyas et hâh bir dîvâne dut (G. 41/ 5)

Onun zülfünün zincirini terk etmek hususundaki nasihatini tutmam. Ey bana nasihat eden, beni ister bir akıllı kabul et, ister bir divane farz et.

Divanelik akıllılığın karşıtıdır. Divane ise akıldan uzak olan kişidir. Bu uzaklık eksiklik ve yoksunluktan başka bir şey değildir. Akıl eksikliği, divanenin toplum içindeki topluma aykırı tutum ve davranışlarından kaynaklanır. Topluma aykırı davranışlar sergilediği için toplum tarafından da tepki alan divane çeşitli hakaretlere uğrar, hareketleri kısıtlanır ve zincire vurulur. Âşık da sevgilinin o büklüm büklüm olmuş zülfünün zincirlerine tutsak olmuştur ve bu tutsaklık aslında onun yegâne hürriyetidir. Bundan bihaber olan kişilerin yaptığı değerlendirme de âşığın umrunda değildir. Çünkü o bir divanedir, yaptığı işin bilincindedir, mülk âlemiyle ilişkisini kesmekte ve bu amaç doğrultusunda hareket etmektedir. İçsel anlamda divanelikten kastedilen insan ruhu ya da canının elde ettiği makam ve mertebedir.

Akıl ve akla bağlı olan nasihat kelimesi şairin bir mukayese içerisinde olduğunu gösterir bize. Kendisini bir divane olarak tanımlayan şair, akıl unsurundan sorumluluğunu kaldırdığı için aklın ürünü olan nasihate de tenezzül etmemektedir.

Şairin akıl ile divaneyi bir araya getirmesi, asıl akıllılığın aşk uğrunda divane olmak olduğunu kabul ettiği içindir.

Râz-ı ışkun sahlaram ilden nihân ey serv-i nâz
Gitse başum şem' tek mümkün degül ifşâ-yı râz (G. 111/ 1)

Ey serv-i naz, senin aşkını halktan gizledim. Mum gibi başım gitse yine o sırrı ifşa etmem. Bu imkânsızdır.

Serv-i naz, bir nevi servidir. Fakat burada vahdet mukabilidir ki, sırrını ifşa için mütemadiyen naz eder ve ifşa etmez.

Yaz kış yeşil kalan sonbahar rüzgârlarının dahi etki edemediği servi, rüzgârda hafif hafif sallanışı ile sevgiliye benzetilen bir ağaçtır. Sağa sola doğru sallanışı servinin edası, işvesidir. Şem servi gibi mevzundur ve boyludur. Dimdik durur ve fitili uzadıkça aydınlığı azalır. Onun için başını yani fitilini keserler. Bu gerçekten yola çıkılarak bir ilgi kurulur. Fitili kesilmesine rağmen şem, yine de kendine bahşedilmiş olan sırrarı ifşa etmez ve sessiz sessiz yanmaya devam eder. İşte hakiki sevgiliye duyulan aşkta da bir gizlilik söz konusudur. Aşk alevi, insanın tüm bedenini sardıkça âşğın inlemeleri yerini sessizliğe bırakır ve bilinmezlik, sır perdesiyle örtülür. Kişinin kendi içsel yolculuğu olması ve bu içsel tecrübelerin ağıyardan saklanması için sessizlik hâkim olur, adeta için için yanan şem misali.

Şem yani mum geceleri yakılır. Gece simsiyah rengiyle eşyanın, tüm masivanın üstünü örtmekte, adeta mülk âlemini yok etmektedir. Siyah, tüm renkleri kuşatması ile bilinmezlikler âlemi olan gayb âlemini, Zat-ı Ehadiyyet'i sembolize eder.

Mum, yanmaz; yakılır yani bir edilgenlik durumu söz konusudur. Adeta âşğın o servi boylu güzele kendi iradesi dışında müptela oluşu gibi.

Fuzûlî aşkın sebebi olarak güzelliğe işaret eder ve aşk onun için bir alın yazısıdır:

Olmazam her kanda kim olsam giriftâr olmadan
Bir belâdur göz bir âfetdür dil-i mahzûn mana (G. 13/ 5)

Her nerede olsam âşık olmadan bir güzele yakalanmadan duramam. Göz bana bir bela, mahzun gönül ise bir afettir.

Tasavvufta kâinat bir güzellik sergisidir ve her köşesi insanı şaşırtacak kadar güzeldir. Tüm bu güzelliklerin kaynağı ise mutlak güzellik sahibi olan Allahu Teâlâ'dır. Allah, mutlak güzelliğini temaşa etmek amacıyla kâinatı yaratmış ve güzelliğinin idrak

edilmesi için de bilinmeyi murat etmiştir. Dolayısıyla güzelliğin anlam ve değer kazanabilmesi, bu güzelliğe yönlendirilmiş bir aşka ve aşka sahip âşığa bağlıdır.

Âşık, karşı karşıya kaldığı bu güzellik karşısında bir şaşkınlığa uğrar ve bu şaşkınlık ile güzelliğin karşı konulmaz cezbesine kapılarak kendini bir sarhoşluk içerisinde bulur. Bu hâl, tasavvufta “hayret makamı”dır. Bu makama gelen kişi günbegün perdelerin kalkmasıyla hayretten hayrete düşer. Çünkü o güne kadar çeşitli şartlanmaların tesiriyle, yanlış bilgilerle olmayan şeyleri var sanarak yaşadığından eşyanın hakikatine varınca hayrete düşer. İnsanın hayrete düşmesinin sebebi, her şeyin hakikati olan Allah Teâlâ'nın isim, sıfat ve fiillerinin seyridir.

Bela sözcüğünü şair tevriyeli kullanmıştır: Keder hem dert anlamında hem de “evet” anlamında kullanmıştır. Allah dünyayı ve içindeki varlıkları yaratmadan evvel, gelmiş ve gelecek bütün insanların ruhlarını ruhlar âleminde bir araya getirmiştir. Daha sonra hepsini huzurunda toplayarak kendilerine hitaben: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, "Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz." dediler.” (A'raf, 7/172) Bu, Fuzûlî'nin söz oyunlarından biridir.

Göz bir beladır, güzeli gördüğü için; gönül ise tutulduğu için afettir. Bela kelimesinde hayatın evveli vardır. Afet ise kıyamettir. Bela “evvel”, “afet” ise sondur. Göz ile görüp gönül ile âşık olunca âşık benliğinden sıyrılır. Bu bir nevi kıyamettir. Eğer göz sevgilinin güzelliğine âşık oluyorsa o zaman yine âşığı maddeye sürüklediği için bir beladır. Gönül de yine maddeye âşık olduğu için bir afettir.

Eylemez halvet-serây-ı sırr-ı vahdet mahremi

Âşıkı ma'şûkdan ma'şûkı âşıkdan cüdâ (G. 1/ 4)

Vahdet sırrı insanın içinde olduğu için orada insan yalnızdır. Vahdet sırrının gizli evine girebilen insan; seveni sevilenden, sevileni sevenden ayıramaz.

Beytin şerhinde ilk olarak ele alacağımız “mahrem” sözcüğüdür. Mahrem başkasına söylenmemesi gereken gizlilik. İlahî aşkıta esas olan şeylerden biri gizlilik. Dünya zevklerinden yüz çevirip nefsin ve kalbini tasfiye eden, yavaş yavaş Allah'a yaklaşır; daha sonra onun dostu olur ve en nihayet nefsinin yok eder, beşerî sıfatlardan sıyrılarak Hz. İsa'da olduğu gibi, Allah'ın ruhu onda zuhur eder ve her şey onun emrine boyun eğer (Sunar 1978: 49-50). Bu, Hallac-ı Mansûr'un “Enel-Hak” (Ben Hakk'ım) ifadesinin tam karşılığıydı. Nitekim Hallac-ı Mansûr sahip olduğu sırları bu şekilde ifşa ettiği için ağyar tarafından yanlış anlaşılmalı ve işkence ile öldürülmesine sebep olmuştur.

Arif ile arif olmayanı birbirinden ayıran, farkındalıktır. Bu farkındalığa sahip kişi, kesret âleminin çokluğu içerisinde yolculuğunu içsel olarak gerçekleştirdiği için yalnızdır ve kesret âleminin bağlarından tamamen azade olan insan için mülk âlemindeki her varlık onun çokluk içerisindeki vahdeti müşahede etmesini sağlar. Arif kesret âleminde halvete erdiğinde, Rabbiyle baş başa olduğu anda en yüksek mertebeye ulaşmıştır. Âşık tarafından arzulanan yegâne andır.

Aşk, ikiliği kabul etmez. Âşığın maşuğa, maşuğun da âşığa dönüştüğü o son mertebe olan vahdet makamında artık âşık kendi vücudunda varlığını sonlandırarak maşuğun bedeninde yokluğuna ebedî bir varlık kazandırır.

Aşkında mübtelâlığım ayb eden sanur
Kim olmak ihtiyâr iledür mübtelâ sana (G. 19/ 4)

Ey gönül aşkın müşkil olduğunu işitmedin mi? Kim sana bu işe başla, giriş dedi?

Hak kulunu sever, kendine çeker, sonra kul ona âşık olur. Yani aşka müptela olmak insanın kendi iradesi ile değildir. Bu müptelalığı ayıplayan zanneder ki kişi onu kendi irade ve ihtiyarıyla seviyor. Hangi tarafın aşkının öncelikli olduğu kesin değildir; ancak kesin olan bir şey varsa o da aşk, bir tarafta ortaya çıkıp sağlam olursa diğer tarafta da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır.

Sevgi (hub) ilahî bir makamdır. Allah kendini onunla vasfederek kendini Vedûd ismiyle adlandırdı. Kuran’da ve pek çok hadiste de Allah, Muhib-Seven olarak geçer. Sevgi hâlinde kişide zuhur eden hâller olur. Bunlardan en etkili ve tutkulu olanı aşk hâlidir. Bu aşk müşkülât veren bir şevktir.

İbn Arabî sevgilinin kim olduğu, sevginin kimde olduğunu, kimde başladığını insanın bilemeyeceğini söyler. Kimi zaman keşf hâlinde bir tecelli ile başlar sevgi; kimi zaman da birini görürsün ve vecd hâline girersin; kimi zaman ise yanında bahsedilir ve o senin gönlünün derinliklerinde vuku bulur, âşık olursun. Yani kime, nasıl âşık olacağını, seveceğini sen bilemezsin. İnsanlar buna kabz ya da bast hâlinde tutulurlar. Bu hâllerden eğer insana hüzn gelirse bu kabz hâlidir, yok eğer aksi neşe ve mutluluk gelirse de bu bast hâlidir. İşte tüm bu hâller dış duygularda ortaya çıkmadan nefsin geçirdiği merhalelerdir ve sevginin oluşumundaki ilk belirtilerdir (Arabî 1998: 27). Ancak unutmamak gerekir ki kabz hâli de bast hâli de âşığa elem verir; ancak bu elem onun asıl vatanına ulaşması için bir merhaledir.

İnsanın âşıklık sabıkası onun bu âleme adım atışından önceye uzanır. Aşkın ezeli olduğuna inanan kimseler için insan ruhu, ezel gününden itibaren yaratıcıyla yaptığı

sözleşme gereğince ilahî sevgilinin ve maşuğun âşığı olmuştur (Pürcevâdî 1998: 178). Sonuç olarak diyebiliriz ki aşk bir alın yazısıdır. Fuzûlî bundan tegafül ediyor. Yani bunun bir alın yazısı olduğunu bildiği hâlde o kadar ıstırap içindedir ki, şuurunu kaybetmiş bir hâlde gönlünü kabahatli buluyor.

Hakk âferînişe sebep etdi vücûdunu
Evcebe bi'z-zuhûri'l-mükevvenât (G.37/5)

Hak kâinatın yaratılışına senin varlığını sebep etti. Sen var olarsın diye kâinatı yarattı, sen kâinatın ortaya çıkmasına vesile oldun.

Bu beyit “Levlâke” hadis-i kudsîsine istinat eder: “Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk” Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım. Sen diye nitelendirilen Hz. Muhammed'dir. Allah Teâlâ kâinatı ona duyduğu derin sevgi neticesinde onun yüzü suyu hürmetine yaratmıştır. Yani yaradılışın hem amacı hem de nedenidir.

Allah bilinmezlik âleminde iken daha sonra bilinmekliği sevmesi üzerine kendisinden ilk belirlenim olan “taayyün-i evvel” denilen bir yeni oluşum neşet eder. Bu onun sevmeye sıfatının bir neticesidir. Bu sevgi, ondan ilk yaratılan şeyin insanın hakikati olmasını sağladı. Hz. Âdem fizikî olarak yeryüzünde yaratılmadan önce var olan bu hakikat logos ile açıklanır ki bu, “Hakikat-ı Muhammediye” mertebesidir. Bu durumda Allah ile “Hakikat-ı Muhammediye” arasındaki bu özel sevgi, yeryüzüne düşen sevginin esas kaynağı olmaktadır (Kılıç 2009: 176).

Sonuç olarak diyebiliriz ki kâinat insanın, insan ise içinden Hazret-i Muhammed'in zuhur etmesi için yaratılmıştır

Mest çıkub salma nazar her yana
Görme revâ kim ola âlem harâb (G.27/3)

Sarhoş bir hâlde çıkıp her tarafa bakma. Senin her bakışın âlemi harap eder. Bütün kâinat aşkınla harap olur.

Kuran'ın ilk emri “ikra” (oku) olmuştur. Bu rastgele bir okuma değildi, muhakkak yazılı bir kitabı okumak da değildi. Her bir harfi ayrı bir güzellik ve hikmet yüklü kâinat kitabını okumaktı aslolan. Bu okuma “Yaratan Rabbinin adıyla” okumaktı. Kâinata bu nazarla bakan kişi, kesret âlemini kuşatan çokluğu bir anda harap ederek vahdeti yani tekliği müşahede eder.

Nazar yani bakış aşkın en önemli konularından biridir. Aşkın nedeni “bakış” ya da “görme” dir. Aşk, âşğın yetkisinde değildir, ilahî bir kazadır. Genellikle ortaya çıkışı

ani ve beklenmediktir. Bakış, güzellik tohumunun âşığın gönül toprağına ekilmesine vesiledir; böylelikle gönül toprağından aşk ağacı filizlenir. Âşığın içsel hayatında bir dönüm noktası olması hasebiyle nazara ziyadesiyle ehemmiyet verilmiştir (Pürcevâdî 1998: 155-157).

Mest ile harabî aynı beyitte zikretmesi son derece sarhoş manasına gelen “mest-i harâb” ter kibini hatırlatmak içindir. Aşk şarabını içip mest bir hâlde âleme bakınca bütün âlem yok olur, harap olur. İlahî aşk ancak Hakk’ı görür. Âlem fanîdir, kesrettir, Hak ise mutlak birlik, vahdettir. İnsan şehadet gözüyle bakınca kâinattaki her varlığın Allah’ın sıfat ve esmalarıyla bezenmiş olduğunu görür ve her varlıkta Allah’ı zikreder.

Fâriğ etdi mihrün özge meh-likâlardan meni

Hırz imiş aşkun senün sahlar belâlardan meni (G.261/1)

Senin aşkın diğer ay yüzlü güzellerden elimi çekti. Senin aşkın beni belalardan saklayan bir muska imiş.

Mihr, divan şiirinde daha çok ışığı, parlaklığı, ısısı ve ısıtması ile ele alınır ve bazen sevgiliye benzeyen bazen de benzetilen olarak kullanılır. Güneşin inkârı ve gizlenmesi mümkün değildir ve açıklanmaya ve ispata ihtiyacı yoktur. Bakılamayacak derecede parlak oluşu ile sevgiliye, sevgilinin güzelliğine benzetilir. Güneş, dünya için en büyük ısı ve ışık kaynağıdır. Bu bakımdan onunla yarışacak kudrette bir başka enerji kaynağı yoktur. Gök cisimlerinin sultanıdır. İlk başta ayın görkemine kapılan insan, güneşi görünce nasıl bir hataya düştüğünü fark eder ve asıl güzelliğe temaşa etmeye başlar (Pala 2008: 176). Ay yüzlü güzeller, güzelliklerini güneşten aldıklarına göre şair güzelliğin kaynağına varıyor, demektir. Elbette ay yüzlülere dönüp bakmaz.

Âşık ilk başta mülk âlemindeki güzelleri, güzellikleri temaşa eder ve bu güzelliklere karşı alaka duyar. Bu, âşığın ruhanî sevgiye tutulduğu andır. İslam tasavvufunda insanın önce mülk âleminde âşık olması zarurîdir. Âşıklığı yaşamamış birinin ilahî aşka tutulması mümkün olmadığı için mecazî aşk, ilahî aşka bir basamak olarak görülmüştür. Kişi önce mülk âlemindeki güzelliklere alaka duyar; sonra mülk âleminin mutlak hakikatin bir yansıması olduğunun idrakine erince o güzelliklerde Hakk’ı temaşa eder, Hakk’ı o suretlerde sever. Sonuç olarak sevgi yine kaynağına yönelmiş olur. Önemli olan idrake erme. Çünkü mecazî aşkta takılan kişi, ilahî hakikatlerden yoksun kalır.

Muska, üçgen biçiminde kıvrılarak simya ilminin öngördüğü şekilde içine şekiller, harfler ve ayetler yazılır ve boynuna asılan kişiyi korur. Şair de hakikî sevgilinin aşkını, insanı belalardan koruyan bir muskaya benzetiyor. Muskanın içinde yazan ayetler

“Mutlak Birlik” in yeryüzüne yansıyan tecelli ve tezahürleridir. Âşık bu ayetleri okuyarak kendini hem mecazî güzellerin aşkından korur hem de hakikî aşka kendini teslim eder. Meczâî güzellerin aşkı beladır; âşığa dert, ıstırap verir; insanı hakikî sevgiliden ayırır. Aynı zamanda onlar insanı, nurun menbana götüren vasıtalarıdır. Çünkü belaya düşen, o acıyı yaşayan kişi fanî bir güzellikte zaten aşkı tecrübe etmiştir. O tadı alan âşık güzellikte son raddeye varan “Mutlak Güzellik” e talip olur ve böylece âşık o vasıtalardan feragat edip gayeye vasıl olmuş, hakikî sevilecek olanı bulmuştur.

Nakd-i cân târâc-ı gamdan saklamak düşvârdur

Aşk tâ seng-i melâmetden hisâr etmez mana (G. 14/ 6)

Aşk, etrafıma melamet taşından bir kale vücuda getirmediğçe can parasını aşk ıstırapının yağmasından kurtarmak çok güçtür.

Aşk ıstırapı, gamı can servetini yağma eder. Can serveti bedendir, benliktir, masivadır. İnsanın manevi yükselişini sağlayacak olan yegâne kuvvet aşk olduğu için beyitte can parası olarak nitelendirilen maddeyi insanın bir an önce terk etmesi gerekecektir. Tasavvufta terk üç aşamada gerçekleşir: İlki terk-i dünyadır. Terk-i dünyada insan dünyayla olan tüm bağlarını teker teker koparmaya başlar ve bu aşamayı geçtikten sonra terk-i ukbaya yoğunlaşır. Terk-i ukba zahitlik mertebesidir aynı zamanda. İnsanın bu mertebedeki çabası vaat edilen cennet nimetlerinden ve cehennem azabından terktir. Tüm vaat edilmiş şeyleri bir kenara iterek bir sonraki ve son aşama olan terk-i terke varır. Artık bu aşamada terk etmeyi dahi terk eden âşık, sadece aşkın vermiş olduğu o yoğun duygu içerisinde ve öyle bir makama erişen âşık fenafillaha ermiş ve sevgilinin varlığında kendi varlığını eriterek vahdete ermiştir.

İlk aşama olan terk-i dünyada ruhu halk âleminde daha yukarı çıkaran şey halkın insan hakkındaki melametidir ya da yakınmasıdır. Melamet aşk olayının başlangıcıdır. Bundan önce ruh halkla bağlantı içindedir. Ancak sevgilinin kıskançlık kılıcı kınından çıkıp da insanın halk âlemiyle tüm bağlarını kesince adım adım halktan uzaklaşır ve sevgiliye yaklaşır. Halk âleminde ve mülk sarayından melamet yoluyla uzaklaşarak yükselişi “yegânelik” veya “tefrid” diye adlandırılır. Âşık, tefrit makamına ulaştıktan sonra sevgiliyle meşgul olmaya başlayınca sevgili âşık için şahit olur ve âşık sevgilinin yüzünde “nazar-bâzlığa” koyulur. Bu da yüce bir makam olmakla beraber âşık sevgilinin vuslatına erememiştir. Bu vuslata âşığın varlığı engel olmaktadır. Âşıklık mertebesi ikili bir mertebedir. Âşığın benlik perdesinin aradan çekilmesi için melamet kılıcı yeniden kınından çıkar ve âşığın benliğini aradan çıkarır. Kendinden yüz çeviren âşık, sevgiliye döner yüzünü ve aşkta maşukluk mertebesine erişir. Bu mertebe âşıklık

mertebesinin üstü olmakla birlikte bu mertebeye ulaşmak kolay değildir. İçrek felsefede aşkın kemalinin kemali değildir henüz. Aşkın kemalinin kemali, tevhit mertebesidir (Pürcevadi 1998: 239-240).

SONUÇ

İnsanın mazisinden müstakbeline uzanan bir varoluş amacı vardır. İnsana bir mana ve görev yüklenmiş; insan, mükellef ve müşerref kılınmıştır. İnsanın varoluşundaki kendini bulma ve tamamlama yolundaki çabasında en önemli vasıtalardan biri aşktır. Aşk, hem bu yola çıkış amacı hem insanın yol boyunca tek azığı hem de yolun sonundaki mükâfattır. Aşk ehli mutasavvıflarından Fuzûlî, bu yolu ve yolculuk boyunca insanın içsel yolculuğunu Türkçe Dîvânı'ndaki beyitlerle ifade etmeye çalışmıştır. Fuzûlî, aşkın insanın gönlüne ferahlık ve neşe veren yönünden ziyade aşkı çoğu zaman bir bela, devasız bir dert olarak görmüş ve aşka tutulan kişiyi, ebedi ve ezeli ıstıraplara gark olan, sarhoş bir divane olarak tasvir etmiştir.

Fuzûlî'nin aşk hakkında ortaya koyduğu düşünceleri gözden geçirecek olursak âşığın en önemli vasıflarından biri, aşk şarabıyla sarhoş olması ve aklını sevgilinin hayaliyle yitirmiş bir divane olmasıdır. Tasavvufî şiir söylemine uygun olarak da âşıklığın mertebeleri aşama aşama çeşitli sembollerle ifade bulmuştur. Âşıklıkta amaç da sonuç da ebedi ve ezeli sevgilinin varlığında son bularak “Bir” e ulaşmaktır.

KAYNAKÇA

- ARABÎ İbn, (1998), **İlâhi Aşk**, (Çev. Mahmut KANIK), İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVİZCİ Ahmet, (2003), **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul: Etik Yayınları.
- FUZÛLÎ, (2000), **Fuzûlî Divânı**, (Haz. Kenan AKYÜZ), Ankara: Akçağ Yayınları.
- KILIÇ Erol Mahmut, (2009), **Sûfi ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- PALA İskender, (2008), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Kapı Yayınları.
- PÜRCEVÂDÎ Nasrullah, (1998), **Can Esintisi, İslam'da Şiir Metafiziği**, (Çev. Hicabi KIRLANGIÇ), İstanbul: İnsan Yayınları.
- SUNAR Cavit, (1978), **Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ULUDAĞ Süleyman, (1991), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Marifet Yayınları.

KERİM AYDIN ERDEM'İN HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Mesut KÜRÜM*

Özet

Genellikle TRT Genel Müdürü olarak bilinen Kerim Aydın ERDEM, başarılı bir memur ve bürokrat olup, aynı zamanda sanatkar kimliğine de sahiptir. Bu kimliğiyle pek bilinmeyen ERDEM, başta şiir olmak üzere hikâye, oyun ve masal türlerinde eserler vermiş; değişik gazete ve dergilerde yazılar yazmış bir şahsiyettir.

Kerim Aydın ERDEM'in şiirleri genellikle aşk, yalnızlık, gurbet ve memleket gibi temalar üzerine kuruludur. Bunlardan memleket temasının esas olduğu şiirlerinde, önemli ölçüde Denizli ve yöresi karşımıza çıkar. Şair kimi şiirlerini doğrudan doğruya Denizli'ye tahsis ederken, kimi şiirlerinde ise dolaylı olarak Denizli'ye değinir ve memleketine dair yerel renk ve çizgilere yer verir.

Anahtar Kelimeler: Kerim Aydın ERDEM, Denizli, Şiir, Hikâye.

KERİM AYDIN ERDEM'İN HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Abstract

Generally known as Kerim Aydın ERDEM who General Manager of TRT is a successful officer and bureaucrat also he is a craftsman. He isn't known this identity compose notably poetry, drama, fairy and write in several newspaper and journal.

Kerim Aydın ERDEM's poetries based on themes of love, loneliness, abroad and hometown. We realize that he tell of Denizli and its region in his poetries that be taken as a basis theme of hometown. In some poetries he mention directly Denizli, in others he refer indirectly Denizli also include regional color and line about his hometown.

Key Words: Kerim Aydın ERDEM, Denizli, Poetry, Story.

1. HAYATI

Kerim Aydın ERDEM, 24 Eylül 1936 tarihinde Denizli'nin Yeşilyuva kasabasında doğdu. Annesi Feride Hanım, babası ilkokul öğretmeni Halil ERDEM'dir. Şair ve Başmüderriş, Müftü Halil NİGARİ ile Müderriş Kerim Efendi'nin torunu, emekli vali Muzaffer ERDEM'in kardeşidir (Tan 2004: 605).

İlköğrenimini Yeşilyuva'da, orta ve lise öğrenimi de Denizli'de tamamlayan ERDEM daha sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın ve Yayın Yüksek Okulunun Halkla İlişkiler Bölümünden mezun olmuştur (Kabaklı 2006: 456). ERDEM,

* Arş. Gör. | Res. Assist.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language & Literature, Gümüşhane-Turkey
mkurum@gumushane.edu.tr

1964 yılında TRT Ankara Radyosuna program yapımcısı, metin yazarı olarak girdi. Bir yandan program yaparken bir yandan da şiir ve radyo oyunları yazdı. Ankara Radyosunda 1965'te Şef Prodüksör, 1966'da Eğitim Şubesi Müdürü sonra Program Müdürlüğüne getirilen ERDEM, sırayla TRT Personel Dairesi Başkan Yardımcılığı, TRT Genel Müdür Yardımcılığı (1978-1979), Televizyon Daire Başkanlığı (1982-1989), görevlerinde bulunduktan sonra TRT Genel Müdürlüğüne atandı. 1989-1993 yılları arasındaki bu görevinde başarılı hizmetlere imzasını attı: TV kanal sayısını artırdı. TV 3, TV 4 ve GAP TV'yi kurdu. Yurt dışı yayınlarına önem verdi. TRT-INT yayınları Avrupa'daki vatandaşlarımıza, TRT AVRASYA TV yayınları da Türk cumhuriyetlerine ulaştırıldı. 1993 yılında emekliye ayrıldıktan sonra STV'de Genel Koordinatör olarak çalıştı. Gazetelerde köşe yazıları çıkan yazar, aynı zamanda İLESAM, Ankara Gazeteciler Derneği, Türkiye Gazeteciler Derneği gibi kuruluşların da üyesiydi.

Şair, hikâyeci, emekli TRT Genel Müdürü Kerim Aydın ERDEM 11 Eylül 2004 Cumartesi günü sabahı hayata gözlerini yummuştur. 13 Eylül 2004 Pazartesi saat 10.00'da TRT Genel Müdürlüğünün Oran'daki binasının önünde bir tören düzenlenerek Türk edebiyatına ve yayın dünyamıza hizmetleri anlatılmış, 14 Eylül günü toprağa verilmiştir (Tan 2004: 605).

2. EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Sanat dünyasında uzunca bir süre varlık gösteren ERDEM, adından çoğu kez bahsedilmese de, kendisini hikâyeye ile şiir alanında geliştirmiş ve kabul ettirmiş bir şahsiyettir. Erdem hakkında bilgi veren kaynakların hemen tamamında onun hoşgörülü, mütevazı, çalışkan ve başarılı olduğundan bahsedilir.

“Kerim Aydın ERDEM son derece mütevazı, insanları çok seven, onlara hoşgörülle bakan biri olarak tanınır. Arkadaş canlısı, fedakâr ve şen mizaçlıdır. Bu özellikleri ve kıvrak zekâsının ürünü olan ince nükteleri ile dost meclislerinin ve sanat toplantılarının sevilen ve aranan simalarındandır. Çok çalışır, az yazar, devamlı okur ve özellikle yeni şiiri izler. Tiyatro ve sinemayı çok sever, mümkün olduğunca takip etmeye çalışır. Resmi de sevmesine karşın hiç yeteneği yoktur. Müzik için hayatımız diyen şair, müzikle büyüdüğünü söyler. Türk Halk Müziği ve Klasik Batı Müziği'ni dinlemekten hoşlanır” (Bora Öztürk 2002: 9).

Hikâyeleri ve şiirleriyle sanat dünyasında önemli bir yer edinen sanatçının eserleri dil ve üslup açısından incelendiğinde, sanatçının dil ustalığını gözler önüne seren birçok mısra

ve cümleyi görmek mümkündür. ERDEM sanat hayatı boyunca birçok dergi ve gazetede yer almış ve adından söz ettirmeyi başarmış biridir.

Ayhan İNAL, *Ilgaz* isimli derginin *Döner Dolaplarda* başlıklı yazısında Kerim Aydın ERDEM'in, 10 yılı aşkın bir süreden beri sanat hayatında yer aldığına ve *Türk Dili, Varlık, Ajanstürk, Türk Yurdu, Hisar, Halkevleri* gibi dergilerin okurları için hiç de yabancı olmayan, kendisini kabul ettirmiş, değerli bir ozan olduğuna dikkat çeker (İnal 1969: 21).

Genç kuşak ozanları içinde dilimizi en iyi kullananlardan biridir Kerim Aydın ERDEM. ERDEM'in şiir gücü kadar memleketçiliği de bizi ilgilendirmekte olan önemli bir yanıdır. O, memleketinin dertlerine gücünün yettiğince eğilmeye çalışmış, iyiyi ve güzeli yeni bir biçim ve özde verebilmeyi başarmış ama asla anlamsızlığa düşmemiş ve garipliğe özenmemiştir. Onun sezgisi ve duygusu, mantığı ile sürekli bir uyuşma içinde olmuştur. Belki de ozanın mutlu ve rahat görünüşü bundandır. Kerim Aydın'ın kişisel mutluluk dileyişinde bile memleket severliği ön planda görülmekte; yurt kaygısı ile kişisel duyguları kaynaşmış bulunmaktadır (İnal 1969: 22).

ERDEM, çok fazla yazan bir sanatçı değildir. Ancak şiiri daima önemseyen ve bu sanatı çok ciddi tutan biridir.

ERDEM'in sanat hayatına nasıl ve ne şekilde girdiğiyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Yani onun sanat hayatına şiirle girmiş olduğunu bildiren kaynakların yanı sıra, hikâye ile de başladığını bildiren kaynaklara da rastlamak mümkündür. Dönemin gazete ve dergilerinde sıkça adı geçen sanatçıya yöneltilen "Sanat hayatına nasıl başladınız?" şeklindeki soruya sanatçının cevabı şu şekilde olmuştur: "Çocukluğum köyde geçti. Yaz aylarında bağımızın üzümünü beklerdim. Bağ komşuları arasında akranlarım çok azdı. Hele de dağın eteğindeki bağımıza gittim mi, tümünden yalnız kalırdım. Derken, bu yalnız günlerimi kitaplarla doldurmaya başladım. Anlasam da anlamasam da okuyordum. İşin kötüsü evimizde yerli eser çok azdı. Millî Eğitimin klasiklerini başladım okumaya. Okudukça kitaplara ısındım. Isındıkça yazmak istedim. İşte kalemi ele alışı o günlerin ürünüdür. Mâni dedim, masal dedim yazdım (Uzunay 1972: 5).

ERDEM'e göre şair ve yazarın dili sade olmalıdır. Ona göre şairin şiirini yayımlamasının nedenlerinden biri halktır. Yani halkın okuyabileceği ve okuduğunda anlayabileceği tarzda ve ölçülerde yazılmalıdır şiir. Bunun için de, şairin halkın kullandığı dili kullanması gerekir. Ona göre şairin bu noktadaki görevi dilin gelişmesine yardım etmektir. Çünkü dili sevdirecek olanlar şüphesiz şairlerdir.

Önemli işlere imza atmış olan sanatçı, ön planda olmayı pek tercih etmez. ERDEM'in bu tutumunu olumlu değerlendirenlerden biri Halim YAĞCIOĞLU'dur. YAĞCIOĞLU *Dünya Gazetesi*'nin *Döner Dolaplarda* başlıklı yazısında ERDEM'in ön planda olmak istemeyişinin aslında şairin yararına olduğuna dikkat çeker. Ona göre, ERDEM'in önüne gelen her dergiye şiir göndermemesi onun güç beğenir olduğunun, yazdığı şiirleri eleştiri süzgecinden geçirdiğinin işaretidir (Yağcıoğlu 1968: 5).

Sanatçının şiir serüveni 1960'lı yıllarda başlar ve yaşamının sonuna kadar da devam eder. ERDEM'in şiir anlayışı topluma ve gerçekliğe dayanmaktadır. Toplumsal sorunlar şiirlerinde dile getirilmiş ve çözüm yolları aranmıştır.

ERDEM'in şiir anlayışını yansıtan şu ifadeler aynı zamanda sanatçının edebî kişiliğini de özetlemektedir: O mısraları bir kuyumcu itinası ile işler. Kültür hazinesinin rengin ve zengin oluşu ise ona her sahada at oynatabilme gücünü vermiştir. Dili sade, anlaşılır ve öz Türkçedir. Şiirlerinde söz sanatlarına rastlanmaz. Duygu ve düşünceleri his yüklü olup kısa mısralarla anlatabilme sanatına vakıftır (Bora Öztürk 2002: 11).

ERDEM, şiirin ilkelere bağlanarak tanımlanması durumunda özgürlüğünün kısaltılmış olacağını, her şiirin kendisine özgü dünyasının olduğunu ve dolayısıyla şiirin sesini, biçimini, imajını birlikte getirdiğini, yine de ozanın bir dünya görüşüne sahip olması gerektiğini düşünmektedir.

3. ESERLERİ

ERDEM, yazı hayatına 1955'te başlamıştır. Şairin 1955'ten hayatının son anlarına kadar yazmış olduğu yazılar *Türk Dili* ve *Varlık* başta olmak üzere *Hisar*, *Ilgaz*, *Çağrı*, *Türk Düşüncesi*, *Türk Sanatı*, *Millî Kültür*, *Kültür ve Sanat*, *Yelken*, *Türk Edebiyatı*, *Şairler Yaprığı* gibi pek çok gazete ve dergide belirli aralıklarla okuyucularıyla buluşmuştur.

ERDEM'in eserlerinden bazıları şunlardır:

- Çoban Ateşi Gözlerin (şiir)
- Döner Dolaplarda (şiir)
- Kırlangıç Ormanı (şiir)
- Sevgi Üstüne (şiir)
- Gecenin Bir Saatinde (hikâye)
- Gecenin Keloğlan ile Anası (masal)
- Keloğlan Dizisi (masal)

Hayatının her döneminde şiire büyük bir ilgi duymuş olan ERDEM'in ilk şiir kitabı *Çoban Ateşi Gözlerin*'dir. Daha sonra *Döner Dolaplarda* ve *Kırlangıç Ormanı* adlı eserlerini vermiştir.

Sanatçının ikinci şiir kitabı olan *Döner Dolaplarda* birçok gazete ve dergide bahsi geçmiş bir eserdir. Sanatçı, ilk şiir kitabı olan *Çoban Ateşi Gözlerin*'den itibaren yazmış olduğu bütün şiirlerini bu esere almıştır.

Şairin şiirleri incelendiğinde genel olarak, çocukluğa duyulan özlem, aşk ve toplumsal temaların ağır bastığı görülür. Bu temalardan çocukluğa duyulan özlem ile ilgili şairin şu şiiri dikkate değerdir:

SÖĞÜT İLE SELVİ

Şu, suya ağmı ş söğüdün dalları
Benim çocukluğumda da ağmı ştı
Bir gözlediği vardı, bilirdim
Bilirdim de üstüne üstüne varırdım

Şu ulu selvi, rüzgârda sallanan
Benim çocukluğumda da sallanırdı
Sanki haber beklerdi turnalardan
Çıkar giderim yanına
Kuşlar kaçı şırdı

Ne söğüt konuşabildi yıllar yılı
Ne ulu selvi açabildi ağzını
Mevsimler boyu karşılıklı bakışıp durdular
Sudan ve turnalardan
Boş yere mu ştu umdular.

Kaynaklarda, ERDEM'in 1955'ten 1999'a kadar sürekli hikâyeye yazdığı ve bu hikâyelerden bazılarının Kültür Bakanlığının *Millî Kültür Dergisi*'nde çıktığı, ayrıca *Keloğlan Masalları*'nı ilk defa bir bütün içinde radyo oyunu hâline getirdiği ifade edilir (Bora Öztürk 2002: 13).

Sanatçının hikâyeleri de şiirleri kadar başarılı ve her okuyanın kendisinden bir şeyler bulabileceği tarzda yazılmıştır. Gerek konu seçimi, gerekse dili eserin ait olduğu coğrafyadan bariz özellikler taşımaktadır. Sanatçının hikâyelerinin birçoğu *Türk Dili Dergisi*'nin çeşitli sayılarında belirli aralıklarla yayımlanmıştır. Hikâyelerinde sade bir

Türkçe ve yoğun bir Denizli ağı özelliği görmek mümkündür. Toplumun gelenek ve görenekleri, yaşam tarzları da hikâyelerin belirgin özelliklerindedir. ERDEM'in hikâyelere konu ettiği kişiler daha çok kırsal kesim insanlarından oluşmaktadır. Yazar bu insanları konuşturarak içinde bulunulan kültürel iklim çerçevesinde güzelce canlandırmıştır. Yazarın hikâyelerinde yer alan bazı yerel anlatım biçimleri şunlardır: “ekmek torbası başına geçince”, “insan kısmısı eşle dostla yaşar”, “halleşmek”, “kapı beklemek”, “yabana gitmek”, “panganot”, “sağlam çay”, “irezil olmak” vb.

4. SONUÇ

1955'te yazı hayatına başlayan ERDEM, şiir ve hikâyelerinde kendisinden çok toplumu anlatır. Şair ve hikâyeci vasıflarını bünyesinde toplayan sanatçı toplumu anlatırken de gözlemciliğe ve gerçekçiliğe dayanan bir yöntem izler. Eserlerinde halkı anlatması, halkın sorunlarına değinmesi ve bu sorunlara çözüm araması onun eserlerinin daha kolay benimsenmesini sağlamıştır. Onun şiirleri kötümserliğin bulutlarını yaran iyimser bir inanç, insancıl bir çağrışım olarak değerlendirilir. Ona göre ister serbest, ister ölçülü yazılmış olsun, ortaya konan eser gerçekten şiir ise aradan çağlar geçse bile bu yine de şiirdir; okunur, aynı tada varılır.

KAYNAKÇA

BORA ÖZTÜRK Songül, (2002), **Kerim Aydın Erdem'in Hayatı ve Şiirleri**, Ankara: Günce Yay.

İNAL Ayhan, (1969), “Döner Dolaplarda”, **İlgaz**, S. 95, s. 21.

KABAKLI Ahmet, (2006), **Türk Edebiyatı IV**, s. 456-457.

TAN Nail, (2004), “Yitirdiklerimiz: Kerim Aydın Erdem'in Ardından”, **Türk Dili**, S. 634, s. 605-606.

UZUNAY Semra, (16 Mayıs 1972), “Kerim Aydın Erdem”, **Son Havadis**, s. 5.

YAĞCIOĞLU Halim, (28 Aralık 1968), “Döner Dolaplarda”, **Dünya Gazetesi**, s. 5.

ANKARA MİLLÎ KÜTÜPHANEDE BULUNAN 78 NUMARALI CÖNK ÜZERİNE

Mehmed Ali YILDIZ*
Ayşegül BALDAN**

Özet

Cönkler; özellikle halk şairlerinin şiirleri olmak üzere çeşitli kültürel bilgilerin yazıldığı deri kaplı ve uzunlamasına açılan defterlerdir. Sözle gelen kültür ve geleneğin kısmen de olsa yazıya geçirilmesinde çok büyük önem arz eden cönkler, önemli birer başvuru kaynağıdır. Ankara Millî Kütüphanede bulunan 78 numaralı cönkün müstensihisi Yusuf Efendi olup istinsah yeri Boğazlıyan'dır. Bu cönkte türküler, mâniler, ilahiler, koşmalar, muammalar, ağıtlar gibi halk edebiyatına ait pek çok ürün bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cönk, Halk Edebiyatı, Şair.

78 NUMBER CONK IN THE ANKARA NATIONAL LIBRARY ABOUT

Abstract

Conks especially the people of poets, including poems written in a variety of cultural information are leather-covered notebook and opened longitudinally. Convention of the culture and traditions passed partly in writing Conk of very great importance, is an important source of reference. Conk number 78 in the National Library in Ankara Yusuf Efendi although the copyist is copied Boğazlıyan place. In this conk songs, mania, hymns, running the mysteries, laments running, as there are many products of folk literature.

Keywords: Conk, Folk Literature, Poet.

CÖNKLER

Başta halk şairlerinin şiirleri olmak üzere çeşitli folklorik bilgilerin kaydedildiği ve uzunlamasına açılan, sırtı dar, ensiz, deri kaplı deftere cönk denilir. Benzerliğinden ve şeklinden dolayı bu defterlere sığırdili yahut danadili de denilmiştir. Bunların sağdan sola, soldan sağa, bugünkü eserlerde olduğu gibi tertip edilenlere de “mecmua” adı verilir (Elçin 1997: 11). Bazı kayıtlarda cönk yerine beyaz-ı büzürg ifadesi kullanılmıştır. Aydınlar da bu defterlere sefine-kâri demişlerdir (Kaya 2007: 1).

Cönklerin boyutları değişik ölçü ve ebatlardadır. 5x10, 15x23 cm boyutlarında olanlar, sayfa sayısı ise otuz ile üç yüz arasında değişenler bulunmaktadır (Dokuz 2006: 4).

* Arş. Gör. | Res. Assist.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language & Literature, Gümüşhane-Turkey
mehmedaliyildiz@gmail.com

** YL Öğrencisi | Ma Candidate
Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa-Türkiye
Celal Bayar University, Institute of Social Sciences, Manisa-Turkey
baldanaysegul@gmail.com

Cönkler, âşık edebiyatının ve önceki devirlerin sözlü folklor ürünlerinin yazıya dönüşmüş örneklerini içine aldıkları için en değerli başvuru kaynaklarıdır. Daha ziyade şiirleri ihtiva etmekle beraber, tamamının böyle olduğu söylenemez. İçinde bazı dinî bilgilerin, hutbe ve vaaz notları gibi mensur metinlerin bulunduğu cönkler de yok değildir (Kaya 2007: 1).

Cönklerde, halk şiirinin dışında divan şairlerinin şiirleri, ilaç tarifleri, gelecek ve nazarla ilgili bilgiler, bilmece ve çözümleri, yemek tarifleri, kişilerin doğum ölüm tarihleri, alacak verecek hesapları, halk hikâyeleri, Karagöz metinleri, rüya tabirleri, hutbeler, mevzeler, dualar ve salavatlar; seyirname, fal, büyü, tılsım ve muskalar, ay tutulması, büyük yangınlar ve sel felaketleri; mektuplar, tarihî olayları açıklayan kayıt ve tarihler, tekerlemeler görülür. Bu bakımdan cönkler, içinde her türlü mal bulunan gemilere benzetilmiştir (Kaya 2007: 2).

Şiirler, yazarın kişinin bilgi eksikliğinden, unutkanlığından yahut özel tavrından dolayı kimi zaman ölçsüz olabilmektedir. Şiirlerin çoğunun sonunda temmet yazılıdır. Başlarına da çoğu zaman türkü, ilahi, koşma, şarkı, gazel gibi şiirin türünü belirten başlık yazılır. Ancak bilgisizlikten kaynaklanan yanlış isimlendirmeler de görülür (Kaya 2007: 2).

Cönkler hem baştan hem de sondan yazıldıklarından çoğunlukla baş ve sonları belli değildir. Yine büyük bir kısmının kapakları kopmuş, muhtelif yaprakları da kaybolmuştur. Cönkler çoğunlukla düzenleyenleri belli olmayan eserlerdir. Bazen bir bazen de birden fazla şahsın elinden çıkmıştır. Bazı cönklerde sahibine ait notlar hatta mühürlere rastlansa bile çoğunlukla yazanı belli değildir (Dokuz 2006: 4).

Cönklerdeki yazı ise çoğunlukla nesih kırmacı ve nadiren bozuk bir talik veya rikadır. Hemen hemen bütün cönkler okunması güç kötü bir yazıyla yazılmışlardır. Cönklerin imlası yazarların tahsil seviyeleri ile orantılıdır. Çoğunlukla imla bozuktur (Dokuz 2006: 4).

Elimizdeki cönk, Ankara Millî Kütüphane yazmalar koleksiyonunda 06 Mil. Yaz. Cönk 78 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Cönk 72 varaktan oluşmaktadır. Cönkün müstensihî Yusuf Efendi olup istinsah yeri Boğazlıyan'dır.

Cönk klasik cönk şeklinde olup soğuk baskılı, siyah meşin bir cilt içerisinde ve 210×100 mm boyutlarındadır. Cönkte yazı türü olarak rika kullanılmıştır. Cönkteki farklı yazı stillerinden yola çıkarak cönkün birden fazla kişi tarafından ele alındığı söylenebilir. Cönkün Ali Koçak ESEN'den satın alındığı bilinmektedir.

Cönkteki sayfalar incelendiğinde yıpranmalardan dolayı bazı sayfalardaki yazıların silindiği, bazı sayfalarda yırtıkların olduğu ve bazı sayfaların ise kayıp olduğu tespit edilmiştir. Cönkün birden fazla kişi tarafından el değiştirmesinden dolayı bazı sayfalarının boş bırakıldığı söylenebilir.

Cönklerdeki şiirleri yazan kişilerin bilgi eksikliklerinden dolayı cönklerde bazı hatalarla karşılaşmaktadır. Bu hatalardan biri cönkte yer alan şiirlerin türünün yanlış ifade edilmesidir.

Elimizdeki cönkte de, kalenderî türüne ait olduğu halde şiirleri yazan kişiler tarafından türkü başlığı altında ele alınan 3a, 4a, 5a, 8b, 23b, 24b, 28b, 38a, 41b, 42, 44b, 45a, 46b, 48a, 49b, 50 ve 52b sayfalarında şiirler bulunmaktadır.

Cönkte yer alan şiirlerin türleri ve şairleri ile ilgili tablo aşağıda verilmiştir:

1a	Şarkı	Mahlas yok.
1b	Şarkı	Mahlas yok.
2a	Koşma	Âşık Garib
2b	Koşma	Âşık Kerem
3a	Kalenderî	Âşık Ömer
3b	Sayfa boş	
4a	Kalenderî	Âşık Ömer
4b	Sayfa boş	
5a	Kalenderî, Beyit	Âşık Ömer
5b	Koşma	Gevherî
6a	Semai	Ulvî
7b	Mâni	Açıklama yazısı
8a	Türkü, İlâhi	Mahlas yok.
8b	Kalenderî	Âşık Ömer
9a	Şarkı	Âhî
9b	Şarkı	Mahlas yok.
10a	Destan	Âşık Ömer, Sultan Mahmud'a
10b	Destan	Âşık Osman
11a	Destan devam, Mâni	
11b	İlâhi	Yunus

12a	Ağıt	Âşık Ali
12b	Beyit	
13a	Türkü, Muamma	Âşık Ali
13b	Muamma, Naat	Âşık Osman, Şemsî
14a	İlahi, Beyit	Mahlas yok.
14b	Koşma	Gevherî
15a	İlahi, Beyit	Mahlas yok.
15b	Sayfa boş	
16a	Türkü, Türkü	Âşık Ali, Âşık Ömer
16b	Türkü, Muamma	Âşık Ömer
17a	Türkü	Âşık Ömer
17b	Mâni, Mâni, Türkü	Âşık Ömer
18a	Türkü	Âşık Ömer
18b	İlahi	Mahlas yok.
19a	Türkü, Beyit	Âşık Ömer
20b	Koşma, Mâni	Gevherî
20b	Koşma	Ganî
21a	Türkü, Mâni	Âşık Ömer
21b	Koşma	Âşık Hasan
22a	Koşma, Mâni	Gevherî
22b	Koşma	Âşık Hasan
23a	Koşma, Mâni	Kul Yazıcı
23b	Kalenderî, Beyit	Âşık Ömer
24a	Semai, Mâni	Tanburî
24b	Kalenderî, Beyit	Âşık Ömer
25a	Türkü, Mâni	Mahlas yok.
25b	Koşma	İrfanî
26a	Koşma	Kul Âşık
26b	Koşma, Mâni	Kul Âşık
27a	Koşma, Mâni	Karacaoğlan
27b	Koşma	Âşık Ömer
28a	Mâni, Beyit	
28b	Kalenderî	Âşık Ömer
29b	Koşma	Âşık Osman

30a	Beyit	
30b	Koşma	Âşık Hüseyin
31a	Koşma, Beyit	Âşık Hüseyin
31b	Koşma	Âşık İbrahim
32a	Koşma	Âşık Kerem
32b	Koşma	Mecnunî
33a	Koşma, Mâni	Mecnunî
33b	Türkü	Mahlas yok.
34a	Koşma	Mecnunî
34b	Koşma	İrfanî
35a	Türkü	Mahlas yok.
35b	Koşma	Gevherî
36a	Beyit	
36b	Mâni	
37a	Türkü	Mahlas yok.
38b	Kalenderî	Âşık Ömer
38a	Gazel	Şemsî
39a	Destan	Âşık Osman
40a	Destan	Âşık Osman
40b	Beyit	
41b	Kalenderî	Naklî
42a	Kalenderî	Âşık Ömer
42b	Kalenderî, Mâni	Âşık Ömer
44a	Naat, Mâni	Sezayi
44b	Kalenderî	Âşık Ömer
45a	Kalenderî	Âşık Ömer
45b	Mâni	
46a	Türkü	Mahlas yok.
46b	Kalenderî	Âşık Ömer
47a	Koşma	Selbî
47b	İlahi, Gazel	Meftunî, Nesimî
48a	Kalenderî	Âşık Ömer
48b	Türkü	Mahlas yok.
49b	Kalenderî	Âşık Ömer

50a	Kalenderî	Âşık Ömer
50b	Kalenderî	Âşık Ömer
51b	İlahi	Yunus
52b	İlahi, Kalenderî	Nasuhî, Âşık Ömer
53a	Beyit	
53b	Koşma	Âşık Şemûde
55a	Koşma	Âşık Ülfeti
56b	İlahi	Şems-i Tebrizî
57b	İlahi, İlahi, İlahi	Niyazî, Şemsî, Yunus
58b	İlahi	Nesimî
59a	İlahi	Nesimî
59b	İlahi	Eşrefoğlu
60a	Beyit	
60b	İlahi	Yunus
61a	İlahi	Yunus
61b	Beyit	
62b	İlahi	Yunus
63a	İlahi, Beyit	Bayramoğlu Nurî
63b	İlahi, Mâni	Hüdâyî
64a	İlahi, Koşma	Yunus, Âşık İbrahim
66b	Şükürnâme	Mahlas yok.
67b	Şükürnâme	Mahlas yok.
68a	Koşma	Kul Mustafa
69b	İlahi	Fazlî
70b	İlahi	Eşrefoğlu

Cönkteki şiirler sayı bakımından incelendiğinde, cönkte en çok şiiri olan şair Âşık Ömer'dir ve çoğunluğu kalenderî olmak üzere toplam 25 şiiri yer almaktadır. Aşağıda bu şiirlerden bazılarına yer verilmiştir:

Beni firkatde koyub rûh-ı revânım gitdi âh
 Gönlümün eglencesi kaşı kemânım gitdi âh
 Gün bigi togdı tolandı yüzi mahım bir nefes
 Saçuban gonça dehân bâg-ı cinânım gitdi âh

Dil niçe âh itmesin ebrû siyâhım aldılar
Üstüme leşker çeküb kalb-i ferâhım aldılar
İsteridim rû-be-rû karşı turub cengin itmeyi
Hâb-ı gafletden basub cümle silâhım aldılar

Kanda gitdi nâlı yâr görmedim dünden berü
Bâ-hüsün goncasını dirmedim dünden berü
Ol azulı kelb rakîb bendesin geçmiş diyü
Buluşub bir tenhâ yirde sormadım dünden berü

Seyr idüb derûna cânlar câna durur karşımdaki
Derd-i aşka kul olanın kânıdır karşımdaki
Âlemin sarrâf olan sevdiğim gelsün berü
Vir meknûna lâl güher kândır karşımdaki

Hey ağalar yol göründü gurbet serim benim
Dağlar taşlar duyamıyor ah u zârım benim
Ne ağlarsın kömür göz sen benimsin ben de senin
Çık salın göster cemâlin yâ gelem yâ gelmeyem

Ey güzel bülbül misâli âh u zâr ettin beni
Hizmetine kul idüb bendene karâr ettin beni
Sırrım açıp kimselere dimedim hâlim şudur
Cümle senden el çeküb bî-kâr ettin beni

Aklını başına düşür bir gün ol da kül olur
Azrâil sunar iç güzel cân üstüne
Der ki Ömer kâmilin sendendir hep âb-ı zülal
Bu amelle ehl olanlar istemez hâl-i melâl

Dilber hüsnüni görenler nûra teşbîh itdiler
Gerdân-ı bağın senin kâfûra teşbîh itdiler

Rub'-ı meskûnda bulunmaz mislin senin iy perü
Heb görenler cennet içre hûra teşbîh itdiler

Dilerim bari Hudâ'mdan gül yanağın solmasun
Seni benden ayıranlar bir murâda irmesün

Yâr ilen konuşan bâri gözüm görmesin
Ben gideyüm ara yerden bir diyâra sevdiğim

Zâhid aç gözün sahrâya bak da ibret al
Her seherde vaktinde kalk deryâya bak da ibret al

Zikrini eyle Hudâ'ya gönlümü eyle hemîn
Kalbin içre ayna-i devrâna bak da ibret al

Şunda bir gözle meyl düşürdüm
Başına gelmiş sedâni bilmez
Zerre cândır çeker aşkın yayını
Bezmiş aklını dünyayı bilmez

Bülbül çemende gördüm
Dil ağzında lâl olmuş
Sanasın dostundan ayrılmış
Cihân başına dâr olmuş

Cönkte Âşık Ali, Gevherî, Yûnus, Şemsî, Âşık Garib, Ganî, Âşık Hasan, Âşık Kerem, Karacaoğlan, Kul Âşık, Kul Yazıcı, Tamburî, Ulvî gibi şairlerin de şiirleri yer almaktadır. Aşağıda bu şiirlere örnekler verilmiştir:

Garib bülbül teli zârıma
Güli güli şâna yaslanmış
Temâşâ eyleyüb hârici
Gül-i handâna yaslanmış

Âşık Ali

Türabdan halk olundu Âdem Havvâ gezdiler
Gökde melek yerde insân okudılar yazdılar

Bak şu hakkın hikmetine ismini bozdılar
Sırın meydâna koyan eri ben bilmez miyim

Bizi yokdan var iden Sübhân'ı ben bilmez miyim
Hem Ebu Bekr Ömer Osmân ben bilmez miyim

Evveli Âdem safiyyullâh değil mi aslımız
Mezhebim İmam-ı A'zam Nu'mân ben bilmez miyim
Âşık Ali

Arz-ı hâl eylesem tarîkin cevri
Muhabbet sâdır oldu yüze gülünce
Âşık alur mı ikrârın yokdur
Şîve-i cünbüş ile nâza gelince

Ayrı cem iderler dîvâna karşı
Kalbi kallâş nâşî olmuş olmamış
Hâlimi arz itsem hâlden bilene
Beyhûde hâlimden bilmiş bilmemiş

Âhir bu dert beni sana götürür
Onulmaz yaralarım em em üstüne
Feryâdım işiden aklın şaşırur
Kendi hürrem fâriğim gam gam üstüne
Gevherî

Müminin kalbini yuyub arıdan lâ-ilâhe
Lâ-ilâhe illa'llâhdur ya nedür
Af idüb cehennem nârın eriden
Lâ-ilâhe illa'llâhdur ya nedür

Can yine bülbül oldu
Hâ açılıb gül oldu
A'zâ kulak dil oldu
Her ne ki var ol oldu

Yunus

Her yanı her yanı elmâs pâresi
El etek çek gir odam tâzesi
Yalnız birisi değil âlem anın bendesi
Gice gündüz intizârım bir murâda ermedim

Hasretinle geçdi ömrüm bir safânı sürmedim
Çok güzeller gördüm ama sencileyin görmedim
Ne belâdır senin aşkın beni Mecnûn eyledi
Ahî

Kadir Mevlâ'm senden bir dileğim var
Koyma beni tag başında kış günü
Gönder Hızır bigi tutsun elimden
Ulaşdır vatana garib taş günü
Âşık Garib

Bâd-ı sabâ sen Mevla'yı seversen
Ahvâlimi yâre bildir ürüzgâr
Yegin esib yorganın kaldır
Ben kıyamam sen uyandır ürüzgâr
Âşık Kerem

Âlem içre Hak bilür meşhûr olan dilber mi bu
Lebleri mül dişleri dür-dâne-i güher mi bu
Gülşeni hüsn-i müzeyyen hûb cemâl-i âfitâb
Rengi al al olmuş yanakı gül lâle-i ahmer bu
Remzî

Mekke'de yürüdi Medîne-i Münevver
Şehrindir Muhammed Mustafâ senin
Şerîat tarîkat sünnet bigi var
Şehrindir Muhammed Mustafâ senin
Şemsî

Bülbül müsün ne firkatli ötersin
Azıcık derdime çâre bülbülüm
Azıcık derdime dert mi katarsın
Yoksa küskün müsün yâre bülbülüm
Ganî

Ayrılık günleri de bugün nazlı yar yar
Âh idüb sînemi çekme bendi gül gül
Âşık Hasan

Cönkün farklı sayfalarında mâni ve muammâ örneklerine de rastlanmaktadır. Cönkte yer alan mâni ve muammâlardan bazıları aşağıda örnek olarak verilmiştir:

Mâni

Savardım özüme

Çayır çıkdı dizime

Gıybetine vuruldum

Diyemedim yüzüne

Âdilem âgûşun dîdesünle savuşdura

Yûsuf u Züleyhâ gibi Hak bizi kavuşdura

Gülü deste bağladım

Bir tek öz cânım için

Bir bey dostuna bağladım

Mâni ezberim

Kan yaşludur gözlerim

Ağamsın ucundan

Oluna vakit gözlerim

Reyhanım kızdırma

Kız yüzünü ezdirme

Evlendik sevdiğim

Düşmanlara sezdirme

Gönül gibi bıçakladım

Dört yanın saçakladım

Uyudum uyandım yâr

Yasdığı kucakladım

Efendim azîmim sensin

Gül yüzlü nâzım sensin

Bedende bir cânım vardır

Gövdemde gezen sensin

Bahçe bâdesiz olmaz

Güzel arasız olmaz

Şöyle güzel sevenin

Başı karasız olmaz

Bağçelerde hurmayım

Yeşil başlı durnayım

Senden gayrı seversem

Murâdîma irmeyim

Muammâ

Seyyârın beşdir ey azîz

Birini hıfz anın kıldı sekiz

Anın beline sıkdık bir düdük

O da tuhaf meyvanın adı dedik

Cevap: Üzüm

Cönkte yer alan Âşık Osman'a ait ve farklı sayfalarda iki kez yazılan destanda, Sultan Mahmud'un İran üzerine yaptığı seferden bahsetmektedir. Bu yüzden de destanda geçen Sultan Mahmud'un Gazneli Mahmud olduğu söylenebilir. Çünkü Gazneli Mahmud Hindistan seferlerinden önce İran, Irak ve Harezmi ülkesinin toprakları içerisine katmıştır. Bu bilgi söz konusu Sultan Mahmud'un Gazneli Mahmud olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Sözü geçen destanın ilk dörtlüğü aşağıda verilen şekildedir:

Destan

İran seferinden çıkdı bir sadâ

Ezdâr rîh-bîn oldu yar elden gitdi

Arz-ı hâl idelim Sultan Mahmud'a

Tebdîl ol cebhe altı kez elden gitdi

Âşık Osman

KAYNAKÇA

KAYA Doğan, (2007), "Kültürümüzde Cönklerin Önemi ve Sivas Kaynaklı Cönkler", **Kültürümüz ve Kitap Sempozyumu**, 4-6 Mayıs 2007, s. 254-263.

ELÇİN Şükrü, (1997), **Halk Edebiyatı Araştırmaları I**, Ankara: Başer Basım Yayım.

DOKUZ Fedayi, (2006), **Niğde-Bor Kaynaklı 178-179 Numaralı Cönkler Üzerine Bir Tetkik**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TÜRKLERİN İSLÂMLAŞMA SÜRECİ KAYNAKLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Cüneyt GÜNEŞ*

Özet

İslâmiyet'in doğuşu ve Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri, dünya tarihinin en önemli olaylarından birisidir. Orta Asya'ya kadar ulaşan İslâm fetihleri sonucunda İslâmiyet ile tanışan Türkler için yeni bir süreç başladı ve bu süreç Türklerin hayatında birçok değişiklik meydana getirdi. İslâmlaşma olarak tanımlayabileceğimiz bu süreç, uzun bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemin bir sonucu olarak, Türkler yeni bir hayat şekli kazandı. Türklerin İslâmlaşma sürecinde, İslâmiyet'i ilk dönemlerde bireysel daha sonraki dönemlerde ise kitlesel olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Bu durum Arap yazarların da dikkatini çekmiştir. Bu anlamda VII. yüzyılda başlayan X. yüzyılda gelişen ve XII. yüzyılda da doruğa ulaşan Türklerdeki İslâmlaşma sürecinden dönemin kaynakları da detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Bu çalışmada, bahsi geçen sürecin başat Türk-Arap kaynakları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Müslümanlar, İslâmlaşma, Kaynaklar, Orta Asya.

A GENERAL VIEW OF RESOURCES OF PROCESS OF THE ISLAMIZATION OF THE TURKS

Abstract

The birth of the Islam and embraced of Islam by the Turks is one of the most important event of the world history. In consequence of the Islamic conquest which reached to Central Asia, A new period started for Turks who acquainted with Islam and this period composed of many number of alterations in the lives of the Turks. This period that we will define as Islamization contains for a long period. As a result of the this process, Turks gained a new life style. It is clearly known that Turks adopted the Islam first individually and then as a whole at the during the Islamization of Turks. This case drawn attention of the Arabic authors. In this sense, Islamization process in the Turks, which started in the VII. century, developed during the X. century and reached its top point in the XII. century was largely mentioned in the sources of these periods. In this study, It will evaluated principal the Turkish and the Arabic source of the this period.

Key Words: Turks, Muslims, Islamization, Sources, Central Asia.

GİRİŞ

İslâmiyet'in doğuşu ve arkasından da Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri dünya tarihinin en müstesna olaylarından birisidir. Çünkü İslâmiyet'in doğuşu ve peygamberliğin gelişinden (610) Hz. Peygamberin Vedâ Hutbesi'ne kadar (632) gerçekleşen tarihî süreçte, Arap toplumu bu zamana kadar görmediği bir sosyal değişim gördü. Bu yirmi iki senelik süre içerisinde dinî, siyasî, iktisadî, askerî ve sosyo-kültürel

* Arş. Gör. | Res. Assist.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Muğla-Türkiye

Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters & Humanities, Department of History, Muğla-Turkey
cuneytgunes@mu.edu.tr.

birçok yenilik İslâmiyet sayesinde ortaya çıktı. İslâmiyet'in doğuşu, Dört Hâlifeler (632-661), Emevîler (661-750) ve Abbâsîler döneminde (750-1258); Arap yarımadası dâhil, Akdeniz dünyasını, Kuzey Afrika'yı, Güney İspanya'yı ve Orta Asya'yı hem dinen hem de sosyo-kültürel anlamda köklü değişikliklere itti. Bu süreç içerisinde Türklerin İslâmiyet ile tanışmaları, Türklerin dinî, siyasî, toplumsal ve kültürel bakımdan birlik olmalarını sağlamakla birlikte Türklere yeni bir millî benlik ve heyecan kazandırdı. Bu heyecan sayesinde Türkler, dünya tarihinde önemli roller oynadı.

VII. yüzyılda İslâm fetihlerinin Orta Asya'ya ulaşması ve Türklerin ilk yüzyıllarda bireysel sonraki yüzyıllarda ise kitlesel olarak İslâmiyet'i kabul etmeleri, İslâmiyet'in Orta Asya'da yayılması için büyük bir destekti. Bu anlamda İslâmiyet ile karşılaşmadan önce *atalar kültü* ve *Gök-Tanrı* inancına sahip olan Türklerin boylar halinde (özellikle X. yy) İslâmiyet'i kabul etmeleri, hem Türk hem de İslâm tarihi açısından adeta bir dönüm noktası olmuştur. Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra gerçekleştirmiş oldukları fetih hareketleri, İslâm medeniyeti tarihinde yeni bir devrin açılmasına vesile olmuştur.

Orta Asya tarihi için bir dönüm ve Türkler için de İslâmiyet'in başlangıç noktası olarak *Talas Savaşı* (751) görülmektedir. Bu savaş sonucunda sadece Orta Asya'nın kaderi tayin edilmemiş aynı zamanda Türklerin İslâmiyet ile tanışmaları vuku bulmuştur. Ancak İslâmlaşma hemen bu yüzyılda olmamış, kitleler halinde İslâm'a geçiş X. yüzyılı bulmuştur (Şeker 2010: 142). Nitekim bu yüzyılda İbn Miskaveyh'in tartışmalı da olsa 200 bin Türk çadırının İslâmiyet'i kabul ettiği (Rásonyi 1971: 161) bilgisini vermesi dikkate değerdir. Barthold, Bağdad'ta yazılmış ve kaybolmuş olan bir tarihte bu bilginin var olduğunu; ancak Sâ mânîlerde veya Arap coğrafyacıların eserlerinde böyle bir bilginin olmadığını belirtmektedir (Barthold 2006: 58). Ancak İbn Miskaveyh'in vermiş olduğu bu rakam kaynaklarda net bir şekilde ortaya konulmamasına da en başından beri Türklerin yoğun bir şekilde İslâmiyet'i kabul ettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Peki, Türk tarihinde "İslâmlaşma süreci" ne anlam ifade etmektedir? Bu süreç, Türklerin İslâmiyet'i samimî fakat henüz yüzeysel bir şekilde kabul ettikleri ve kendi millî kültürlerinden hemen vazgeçmedikleri bir dönemi ifade etmektedir. Bununla birlikte İslâmiyet'in Türkler arasında özümsemeye başladığı bir dönemdir. Bu süreç aynı zamanda basit bir hadise olmayıp siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal pek çok yönü olan; uzun bir dilimde ve geniş bir coğrafyada cereyan eden karışık bir hadiseyi de ifade etmektedir. Bu nedenle, İslâmiyet'in Türkler için bir din, medeniyet ve hayat tarzı

haline gelmesi, VII. asırdan başlayarak XII. asra ve hatta bazı konargöçer Türk boyları için XVI. asra kadar sürmüştür (Kutlu 2011: 46).

Kaynaklar

IX. asırda İslâm tarihçiliği kendine has metodu ve konuları olan bir bilim haline gelmiştir. Bu asırda İslâm dünyasında tarih kaynakları o kadar çoğaldı ki siyasî tarih yanında, coğrafya, tabâkât, biyografi, şehir tarihleri ve bölgesel tarihler yazıldı. Nitekim yoğunluklu olarak IX. ve X. yüzyıllarda yazılan bu tarihler, İslâm dünyasını her yönden anlamamız açısından oldukça önemlidir. Bu doğrultuda İslâm dünyasına yeni adım atmış olan Türklerin İslâmiyet öncesi ve İslâmlaşma sürecindeki hayatları, hem Türk hem de Arap kaynaklarında geniş yer bulmuştur.

a) Türk Kaynakları

İslâmlaşma sürecini en iyi bir şekilde takip edebildiğimiz Türk kaynaklarını, Orhun Abideleri, Türk destanları ve XI.-XII. yüzyıllarda Türk-İslâm kültür temelli yazılmış kaynaklar olarak sınıflandırabiliriz. Bizim burada tüm Türk kaynaklarını incelemek gibi bir amacımız olmamakla beraber esas amacımız yukarıda ifade etmiş olduğumuz kaynakların İslâmlaşma sürecinde bize “ne ifade ettiği” sorusunun cevabını bulmaktır. Burada sırasıyla ilk önce sözlü kaynaklar olarak belirtilen destanları ve yazılı kaynaklar olarak belirtilen Orhun Abidelerini ve XI. ve XII. yüzyıldaki Türk-İslâm kaynaklarını belirteceğiz.

Türklerin İslâm düşüncesinin tarihsel sürecini veren en önemli kaynakların başında hiç şüphesiz ki destanlar gelmektedir. Bu eserler bir taraflıya tarihî bir zemine dayanırken, bir yanıyla da Türk toplumunun psikolojik ve toplumsal (sosyolojik) boyutlarını gözler önüne serer. Farklı zaman ve mekânlara ait unsurlara sahip olmalarına rağmen bu eserler, tek bir kaynaktan yola çıkarak özünde değişmeden nesilden nesile aktarılır. Böylece özde bulunan gelenekler değişmemekle beraber, zaman ve mekân içerisinde bir takım değişikliklere (yeniliklere) maruz kalabilirler. Bu anlamda destanların, toplumların tarihî bir sürekliliğe sahip olduklarını ve geçmiş miras üzerine inşa edildiklerini belirtebiliriz (Şeker 2010: 24). İslâm öncesi devrin tesirleri dâhil Türk tarihi içindeki İslâmlaşma sürecini destanlarda bulabiliyoruz. Bu destanlar, İslâm dairesine giren göçebe Türklerin ne derece İslâmlaşmış olduklarını ve eski Türk karakterini nasıl devam ettirdiklerini ortaya koymaktadır. “İslâm misyonerleri” olarak görülen dervişlerin de bu destanlarda, İslâmî efsanelere yer verdikleri ve destan kahramanlarını İslâm ile bağdaştırdıkları görülmektedir (Rásonyi 1971: 37). Bu açıdan İslâm dervişlerinin Türk destanlarına İslâmî unsur katması, İslâmiyet’in sadece hem sözlü

hem de yazılı edebiyatta yerleşmesine yardımcı olmamış aynı zamanda Türklerin ilk dönemlerdeki İslâm algısını anlayabilmemize de yardımcı olmuştur.

Konumuz açısından ilk bahsedilmesi gereken destan hiç şüphesiz ki *Oğuz Kağan Destanı*'dır. *Saka ve Alp Er Tunga Destanları*'na dayanan *Oğuz Kağan Destanı*, *Alp Er Tunga Destanı*'ndan sonra Türklerin en eski kültür dairesinde meydana getirilmiş olan destandır (Şeker 2010: 25). Bozkır kültürünün yaşayış tarzını temsil eden bu destanın İslâm öncesi ve sonrası olmak üzere iki şekli mevcuttur. İslâm öncesi versiyonunu, daha çok Şamanizm inançları çevresinde şekillenen ve hiçbir şekilde İslâmî tesir görülmeyen kısmı oluşturur. İkinci versiyonu ise İslâmiyet'in kabulüyle İslâmî bir hüviyete bürünen şeklidir. Bu şekilde Türklerin ilk hükümdarı, Nûh Peygamber'in oğlu Yâfes olarak zikredilmektedir. Bu yönleriyle *Oğuz Kağan Destanı*, Türklerin dinî, sosyo-kültürel yaşam alanlarını ve İslâm öncesi dönemle sonrası arasında karşılaştırma imkânı bulabileceğimiz eserlerden birisidir (Ercilasun 2010: 111-112).

Oğuz Kağan Destanı'nın yanı sıra İslâm öncesi atalar kültü ve sonraki İslâm kültürünü yansıtan en önemli destanlardan birisi de *Manas Destanı*'dır (Yusupov 2009: 10). Türk destanlarının en uzununu olan *Manas Destanı*'nda eski Türk inançlarıyla İslâm'ın Kırgız boyları arasında yayılmasından sonra dâhil olunan İslâmî unsurlar iç içedir. Tarihî süreç içerisinde ve VIII. yüzyıldan önce atalar kültü ve Şamanizm'in etkisinin görüldüğü destanlarda yer alan birçok motif ve izlerin *Manas Destanı*'nda da bulunduğunu görmekteyiz (İnan 1968: 383).

İslâm öncesi Türk kültürünün geçiş devrine ait önemli kaynaklar arasında *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni verebiliriz. Oğuzlar, Ön Asya'ya gelirken sözlü şekilde söyledikleri *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni de kendileri ile getirmişlerdir. Oğuzlar, hikâyeleri, X. yüzyıldan başlayarak kabul etmeye başladıkları İslâm dininin özelliklerine ve Kafkasya ortamına uygunlaştırmışlardır. Hikâyelerde geçen Dede Korkut, Orta Asya İslâm kaynaklarında, esasen Müslüman evliyâ veya hakan olarak tanıtılmaya çalışılmıştır (Hüseynoğlu 2002: 845). Yazıya geçirilmeden önce sözlü olarak halk arasında yaşatılmış olan bu hikâyelerde, Türk ahlâk ve törelerinin, inançlarının ve kahramanlıklarının olağanüstü bir şekilde anlatıldığını görmekteyiz. VI. ve VII. yüzyıllara kadar götürülebilen hikâyeler, İslâm'a geçişle beraber yeni bir atmosfer içerisine girmiş ve yüzyıllarca bu doğrultuda gelişmiştir. Bu anlamda, Türklerin hem İslâm öncesi hem de İslâm sonrasına ait yaşantılarını bu hikâyelerde görebilmekteyiz (Ergin 1969: IX-XIV).

İslâmiyet öncesi Türklerin inanç sistemini incelerken başvurabileceğimiz ilk yazılı kaynak, hiç şüphesiz ki Türk dilinin en eski kalıntısı olan *Orhun Abideleri*'dir. *Orhun*

Abideleri, taş üzerine yazıldığı için kitabî kaynak olarak görülmelidir. Nitekim bu yazıtlar, birçok kaynak kaybolmasına rağmen yüzyıllardır varlıklarını koruyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Türklerin eski dönemlerini anlatan en önemli eserleri olan bu abideler, Türk düşünce tarihinin en eski ürünleri olup eski Türk hayat ve inançlarındaki özellikleri açık bir şekilde anlatır. Bunun yanında bu kitabeler aslında dinî içerikte olmayıp Gök-Türklerdeki dinî verileri de satır aralarında görebilmekteyiz. Bu kitabeler sayesinde İslâm öncesi ve İslâm sonrasında Türklerin yaşam tarzlarını kıyaslama imkânı elde edebilmekteyiz. Çünkü bu kıyaslamaları yapmadan Türklerin dinî hayatında ne gibi değişikliklerin olduğunu ve İslâmiyet’i nasıl algıladıklarını görebilmemiz zorlaşmaktadır.

Türk-İslâm kültürünün oluştuğu Türkistan coğrafyasında ve XI. yüzyılda Türk dilinde kaleme alınan en eski eser *Kutadgu Bilig*’dir. Yusuf Has Hâcib tarafından İslâmî ve millî değerler bir araya getirilerek oluşturulan *Kutadgu Bilig*’de Türklerin siyasî, askerî, fikrî, dinî ve sosyal hayatları en güzel örnekleriyle sunulmuştur. Aynı zamanda Türklerin İslâmiyet ile ilişkileri en iyi şekilde verilmiştir. Budist ve Maniheizt inançların hâkim olduğu bir dinî ve kültürel coğrafyada kaleme alınan bu eser, İslâm öncesi devrin *atarlar kültü* anlayışının yanı sıra İslâmlaşma sırasında Türklerin İslâm algısını da anlatmaktadır. (Şeker 2010: 40.) Bu doğrultuda *Kutadgu Bilig*’de İslâm öncesi ile sonrası Türk kültürünün çok iyi bir şekilde inşâ edildiğini görmekteyiz. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde eserde Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerin iç içe geçtiği İslâmî bir terminolojinin hâkim olduğu görülecektir. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*’in 1. bab’ında Allah’a, 2. bab’ında Hz. Peygamber’e 3. bab’ında ise Dört Sahabe’ye methini söyler (Hâcib 2003: 12-15). Hâcib’in vermiş olduğu örneklerde İslâmiyet’e sıkı bir şekilde bağlı olduğu görülmektedir. Bu anlamda *Kutadgu Bilig*, Türkistan’da İslâmiyet’in özümsemeye başladığı bir devirde kaleme alınmış olup Türklerin İslâmiyet anlayışını yansıtan en önemli eserdir diyebiliriz.

Kutadgu Bilig ile birlikte İslâm kültür dairesine girmiş olan Türk topluluklarında ve devletlerinde İslâmiyet’e geçiş esnasında başvurulabilecek diğer kaynak, Kaşgarlı Mahmud’un *Dîvânü Lugâti’t-Türk* adlı eseridir. Türklerde *Orhun Abideleri* başta olmak üzere *Kutadgu Bilig* ile devam eden bilgi birikimi, bu eserde adeta ölümsüzleşmiştir. Nitekim içermiş olduğu kelimeler ve atasözleri vb. İslâmiyet öncesi veya İslâmlaşma sürecini ele alırken vazgeçilemeyecek malzemelerdir. Bunun yanı sıra Kaşgarlı Mahmud, Türkleri Hz. Nûh’a bağlayarak (Kaşgarlı 2006: I-350) ve Hz. Peygamber’in hadîslerine dayanan İslâmî bir mevkiinin içerisine de sokarak yüceltmektedir. Kaşgarlı eserinde, “Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır.”

(Kaşgarlı 2006: I-3); “Benim bir ordum vardır, ona ‘Türk’ adı verdim, onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam Türkleri, o ulus üzerine musallat kılarım.” (Kaşgarlı 2006: I-351) hadîs rivâyetlerini vermektedir.

Geçiş devresi için değerlendirilebilecek diğer bir eser ise Türk şairlerinden Edib Ahmed’in kaleme almış olduğu *Atebetü’l-Hakâyık* adlı eseridir. Eserin tam olarak ne zaman kaleme alındığı bilinmemekle beraber *Kutadgu Bilig*’den sonra yazıldığı kesindir. İslâm inanç ve ahlâk ilkelerinin manzum bir şekilde ifade edildiği *Atebetü’l-Hakâyık*’da Türklerin dinî düşüncesinin olgunlaşmaya ve hayata bakış açısında dinin etkinliğinin artmaya başladığını görmekteyiz.

b) Arap Kaynakları

İslâmiyet’in ortaya çıkışı ve geniş alanlarda yayılması, çok amaçlı seyahatleri de beraberinde getirmiştir. Hac farzını yerine getirme, ilim öğrenme, vergilerin toplanması, geniş alanlara yayılan topraklarda ticaretin yapılması vb. coğrafyanın ve tarihin bilinmesini gerekli kılmıştır. Bu gereklilik sonucunda, İslâm Devletleri bazında resmî görevlerde bulunan kişiler, hem tarihî hem de coğrafi eserler ortaya koymuşlardır. Bu kaynaklar, Orta Asya coğrafyası ve tarihi hakkında ayrıntılı bilgiler vermekle beraber İslâm’ın bölgeye siyasî, askerî ve kültürel anlamda nasıl ulaştığını ortaya koymasından dolayı değerlidir.

İlk olarak bahsedeceğimiz kaynak, Uygurlar (Tokuz-Oğuzlar) hakkında en güvenilir bilgiyi veren ve Orta Asya’ya seyahat eden ilk Arap müellif olan Temîm İbn Bahr el-Mutavvi’i’dir (Turan 2011: 463). Abbâsîler tarafından 821 yılında Tokuz-Oğuzların hakanına elçi olarak gönderilen İbn Bahr, bu hakanın zengin ve geniş ticaret merkezi olan payitahtından, onun sarayı ile muhteşem çadırından, ordunun ihtişam ve nizâmından ve Isık-Gölü civarında yaşayan Türklerden bahsetmiştir (Togan 1981: 52). İbn Bahr’ın elçiliği sırasında, “...yirmi gün birbirlerine pek yakın köylerden ve meskûn yerlerden geçtim. Halkın çoğu Mecusî olup ateşe taparlardı. Bir kısım halk ise Mani dininde idiler. Bundan sonra Tokuz-Oğuz hükümdarının oturduğu şehre vardım. Bu şehir, etrafında köy ve kasabalar bulunan müstahkem bir şehir idi. Şehrin surlarının demirden on iki büyük kapısı vardı. Bundan başka şehirde pek çok çarşı, ticarethâne ve kalabalık bir nüfus vardı. Tokuz-Oğuz halkının çoğu Mani dininde idiler.” Tokuz-Oğuzların yanı sıra İbn Bahr, diğer bir Türk topluluğu olan Kimeklerin nerelerde yaşadıklarını, hayat tarzlarını da yazmış ve Taraz’dan Kimek hükümdarının başkentine kadar giden yol hakkında da bilgi vermiştir (Minorsky 1948: 283). İbn Bahr’ın vermiş olduğu bu bilgilerin diğer coğrafyacılara tarafından da kullanıldığını görmekteyiz.

Verilen bilgilerin Türklerin İslâmlaşma sürecinde hangi durumda olduklarını görmemiz bakımından oldukça değerlidir.

İslâm uygarlığının altın çağında yaşayan ve Arap nesrinin en büyük dehası sayılan Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (öl. 869) tarafından kaleme alınan *Menâkıbü Cündü'l-Hilâfe ve Fazâ'ilü'l-Etrâk* (Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri) adlı eser, Abbâsî İmparatorluğu içerisinde görev yapan Türk gulâmlarından bahsetmektedir. Arap edebiyatının en önemli kişilerinden birisi olan Câhız, Basra doğumlu olup onun döneminde Basra'da çok canlı bir şekilde ilim ve kültür faaliyetleri mevcuttu. Bu şehirde kendisini yetiştiren Câhız, Türkler hakkındaki müspet düşüncelerini derli toplu bir şekilde kaleme almıştır. Bu eserinde Câhız, büyük ölçüde orduda görev yapan Türklerin diğer milletlerden üstün olduklarını belirtmeye çalışmıştır. Yazmış olduğu bu eser, Türkler hakkında bilgi veren en eski Arap kaynağı olmasından dolayı oldukça önemlidir. Ayrıca Türklerin kişisel ve fiziksel özelliklerinden de bahsettiği için eseri bir antropolojik eser özelliği de taşımaktadır (Câhız 1967: 15).

İslâmiyet'in Buhârâ ve çevresinde yayılmasını en iyi şekilde gösteren kaynakların en başında Narşahî (öl. 959)'nin *Târîh-i Buhârâ* adlı eseri gelmektedir. Arap-İslâm fütuhâtının Horâsân ve Mâverâünnehr'de henüz tam olarak yerleşmediği bir zamanda Arapça ve oldukça belîğ (anlaşılır) bir şekilde kaleme alınan *Târîh-i Buhârâ*, Narşahî tarafından 943-944 senesinde onun çağdaşı olan Sâ mânî hükümdarı Nûh b. Nasr (943-954)'a takdim edilmiştir. Narşahî'nin İslâm dünyasının doğusunun, özellikle de İran ve Orta Asya'nın en meşhur eserlerinden birisi olarak kabul edilen ve Buhârâ tarihini anlattığı bu eseri, 1128-1129 senesinde “insanların çoğu Arapça kitap okumaya rağbet etmemekteydi ve dostlarım benden bu kitabı Farsçaya tercüme etmemi istediler.” (Narşahî 2013: 3) diyerek işe girişen Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Aynı zamanda el-Kubâvî, kendi zamanında vuku bulan olayları ve Narşahî'nin kaydetmediği bilgileri de ilave etmiş ve esas *Târîh-i Buhârâ*'yı gözden geçirerek yeniden düzenlemiştir. Farsça yazılmış en eski şehir tarihi olarak karşımıza çıkan el-Kubavî'nin hazırlamış olduğu bu metin, gerekli notlar eklenerek Erkan Göksu tarafından Farsçadan günümüz Türkçesine tercüme edilmiştir. Orta Asya tarihi araştırmalarında sıklıkla müracaat edilen *Târîh-i Buhârâ*, İslâm öncesi ve erken dönem İslâm tarihi hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Çok zengin bir içeriğe sahip olan eser, sadece tarihçilerin değil aynı zamanda arkeoloji, numizmatik, filoloji ve etnografi gibi çeşitli alanlarda araştırmalar yapan araştırmacılar için de önemli bir kaynaktır (Narşahî 2013: IX-X).

Günümüz Türkçesi'ne tercüme edilen bu eserde, Orta Çağda Buhârâ şehrinin ortaya çıkışı, Buhârâ ve çevresinde İslâmiyet'in yayılışı, Horâsân'ın içlerine kadar devam eden İslâm fetihleri, Buhârâ şehrinde hâkimiyet kuran Türkler ve Müslümanlar ile ilk siyasî ve askerî münasebetler ve şehirde hüküm süren diğer hânedânlar gibi birçok konu hakkında bilgi bulunmaktadır. Kısaca bu eserde konumuz açısından değerli olan bilgilere göz atacak olursak, Buhârâ'yı fetheden Kuteybe b. Müslim, İslâm'ın kabulünün zorla olamayacağını görmüş ve Mâverâünnehir Türkleri ile iyi ilişkiler kurmuştur. Çünkü Buhârâlılar gizlice putperestlik yapıyorlardı. Buradaki Tuğşad'ın İslâmiyet'i kabul etmesiyle İslâmiyet hızlı bir şekilde yayılmıştır. Kuteybe, burada ibadethâne özelliğinin yanı sıra tebliğ ve kültür merkezi niteliği de taşıyan camiler yaptırdı. Böylece Buhârâ, yapısal olarak tam bir İslâm şehrine büründü. Kuteybe, halk arasında İslâmiyet'i yaymak için Cuma günlerinde namaza gelen halka "Her kim Cuma namazında hazır olursa iki dirhem verilecektir." diyordu. Narşahî, Kuteybe'nin bu vaadine binaen Cuma namazlarına zenginlerin değil paraya ihtiyacı olan fakirlerin geldiğini belirtmiştir. Buhârâ halkının da İslâm'a rağbeti gün be gün fazlaşmış ve zamanla halk mescide sığınmaya başlamıştır (Narşahî 2013: 75-76). Kuteybe, bu faaliyetleriyle hem fizikî hem de psiko-sosyal olarak Buhârâ'yı İslâm yurdu haline getirmiş ve birçok zâhid ve âlimin gelmesiyle de Buhârâ *Kubbetü'l-İslâm* haline gelmiştir.

Abbâsî halifesi el-Mütevekkil-Alallah'ın (öl. 862) sarayında on yıllık nedimlik yapan ve Orta Asya'dan Afrika'ya kadar ulaşan İslâm fetihlerini anlatan Ahmed b. Yahyâ el-Belâzuri (öl. 892)'nin *Fütûhu'l-Büldân* (Ülkelerin Fetihleri) adlı eseri konumuz açısından önemlidir. İslâm tarihi konusunda en güvenilir kaynaklardan sayılan (Yerinde 2008: 123-124.) Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 822-828)'dan bazı bilgiler almış olan el-Belâzuri İslâm fetihlerini, kronolojik anlatmaktan çok şehirlerin coğrafi yapısına uygun olarak anlatmayı tercih etmiştir. Kaynakta fizikî coğrafyanın yanı sıra Müslüman Arapların çevre siyasî güçlerle olan askerî ve siyasî münasebetlerinin yanı sıra karşılaşılan toplulukların askerî, siyasî, ticarî ve sosyo-kültürel durumları anlatılmaktadır. Verilen bilgiler doğrultusunda İslâm fâtiplerinin siyasî ve askerî anlamda yeni bölgelerde nasıl mücadele ettiklerini ve İslâm'ın bu bölgelerde nasıl nüfuz ettirilmeye çalışıldığını görebilmekteyiz. Bu anlamda *Fütûhu'l-Büldân*, İslâm fetihleri hakkında yazılmış olan ve zamanımıza ulaşabilen eserlerin en eskilerindedir (Belâzurî 2013: XVII).

Eski Türklerin toplumsal yaşantıları, gelenek ve görenekleri hakkında en geniş bilgiyi veren kaynak İbn Fazlân (öl. 922)'dir. Fazlân, Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh (908-

932) tarafından İslâm'ı anlatması için İdil-Bulgarları'na gönderilen elçilik heyetinde yer almıştır. İbn Fazlân, Sevsen er-Ressî adlı elçinin başkanlığında 921'de Bağdat'tan yola çıkarak Rey, Nişabur, Merv, Buhârâ ve Hârezm üzerinden 922 yılında Bulgar hanının İdil boyundaki karargâhına ulaşmıştır. Elçilik heyetini Bulgar İlteberi Almuş'un idaresi altındaki dört boyun beyleri, kardeşleri ve çocukları ve sonra bizzat Bulgar İlteberi Almuş karşıladı. Bundan sonra törenle Halife'nin mektubu okunarak Bulgar İlteberi ve hatununa hilat giydirildi ve İdil Bulgarları devlet bazında Müslümanlığı kabul ettiler (Fazlân 1995: 47-49). Bu seyahatten önce de bölgede İslâmiyet'in kısmen yayılmış olabileceğini düşünebiliriz. Abbâsî elçilik heyetinin kâtibi sıfatıyla İbn Fazlân, bu seyahatini ve mühim olayları el-Rihle adıyla kaleme almıştır. El-Rihle, 1923 yılında Z. V. TOGAN tarafından Meşhed kütüphanesinde bulunmuş yine onun tarafından 1939'da Leipzig'de Almanca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. İbn Fazlân'ın kaleme almış olduğu bu eser sayesinde en başta Bulgar Türklerinin daha sonra diğer Türk boylarının dinî inanış ve yaşayışı, kültür ve sosyo-iktisadî durumları hakkında geniş bilgi edinebiliyoruz (Fazlân 1995: 11-13). Özellikle İslâm'ın nasıl yaşanması gerektiği de özellikle İbn Fazlân tarafından Bulgarlara anlatılmıştır. Nitekim Bulgar camisinde hutbenin yanlış okunmasıyla alakalı İbn Fazlân'ın bir müdahalesi olmuş ve nasıl olması gerektiğini anlatmıştır. Bu müdahalesi sonucunda İlteber kendi ve babasının adını değiştirmiş ve doğru bir şekilde hutbesini okutmuştur (Fazlân 1995: 50-51). Vermiş olduğu diğer bir bilgi de “Bulgarlar arasında beş bin kadın ve erkekten müteşekkil Barancer diye tanınan büyük bir aile gördük. Hepsi de Müslüman olmuşlar ve namaz kılacak ahşap bir cami yapmışlardı. Fakat Kur'ân okumasını bilmiyorlardı. İçlerinden bir kısmına namaz kılacak kadar Kur'ân öğrettim. Benim elimle Tâlût adında biri Müslüman oldu. Ona Abdullah adını verdim. Bunun üzerine, “Bana, senin kendi adını vermeni istiyorum” dedi. Adını hemen Muhammed olarak değiştirdim. Bu adamın karısı, anası ve çocukları Müslüman olup hepsi de Muhammed adını aldılar. Ona, ‘El-Hamdülillah’ ve ‘Kul huvallâhu ahad...’ surelerini öğrettim.” (Fazlân 1995: 61). İbn Fazlân'ın Oğuzlar hakkında vermiş olduğu bilgilerde de Oğuzların İslâmiyet'e Kur'ân-ı Kerim ile ısındırılmaya çalışıldığıyla alakalıdır. Nitekim bir diyalogda “İçlerinden biri ‘Bana Kur'an oku.’ dedi. Okuyunca hoşuna gitti. Tercümana dönerek, ‘Ona, susmamasını söyle.’ dedi. (Fazlân 1995: 36). İbn Fazlân'ın Oğuzlardan ilk görüştüğü Küçük Yınal daha önce Müslüman olmuş fakat kabilesinin ‘Müslüman olursan bize reislik edemezsin.’ demesi üzerine Müslümanlıktan vazgeçmiştir (Fazlân 1995: 39). Görüldüğü üzere Oğuz lideri, siyasî hâkimiyetini kaybetme korkusundan dolayı eski inancına dönme gereği duymuştur.

İslâmlaşma sürecinde dikkate alınabilecek en önemli kaynak, İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük âlim ve tarihçilerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 923)'nin kaleme almış olduğu günümüzde *Taberî Târîhi* olarak da bilinen *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk* adlı eserdir. 840 yılında Taberistan'da doğan Taberî, tam anlamıyla kendisini ilme adanmış birisidir. Bahsettiğimiz eserde tarih sahasında zamanına kadar yazılan malzemeyi gözden geçirmiş, sağlam bulduğu rivâyetlerin hepsini eserine almış ve bu rivâyetler hakkında yorum yapmamıştır (Işıltan 1979: 597). Taberî, en eski devir peygamberler ve hükümdarlardan başlayarak 915'e kadar vuku bulan olayları râvî zinciri ile anlatmıştır. Eserinde, Türklerle Arapların ilk defa temasa geçtiği VII. ve VIII. asırlara ait bilgiler de mevcuttur. Taberî, Arap yazarları içinde eski Türklerden en çok bahseden kişidir.

Aynı şekilde XI. yüzyılda yerli İran hanedanları için yazılmış olan Gerdizî'nin *Zeyn el-Ahbâr* adlı eseri de kaynak itibariyle oldukça önemlidir. Gerdizî'nin 1049-1053 yılları arasında yazdığı bu eserde, Haziran-Temmuz 999 tarihinden sonraki olaylara bizzat şahit olması çok önemlidir. Eserinde, İran hükümdarlarının, Peygamberin ve 1032 yılına kadar İslâm tarihi ile 1041 yılına kadar ki ayrıntılı Horâsân tarihinden bahseder (Şeşen 1998: 80). Bu eser, Sâ mânîler devri (875-999) de dâhil Horâsân'ın siyasî ve içtimaî tarihi için başvurulması gereken ilk kaynaklar arasındadır (Şeker 2010: 53). Gerdizî, eserinde Sâ mânîler Devleti, Türkler ve Orta Asya coğrafyası hakkında son derece önemli ve ayrıntılı bilgiler vermektedir. Gerdizî, İslâmiyet'i kabul eden Türklerden "Türkmenler" adı ile bahsetmiştir (Sümer 1999: 79). Ancak Oğuzlar bu adı uzun süre benimsemediler. Oğuzların yanı sıra Gerdizî, çevre bölgelerdeki toplulukların dinî törenlerine, gelenek ve göreneklerine; filozoflarına ve âlimlerine ait bilgiler de vermektedir (Barthold 1977: 766).

Taberî ve Gerdizî'den sonra Horâsân ve Mâverâünnehir tarihi hakkında en çok bilgi veren kişi İbnü'l-Esir'dir. İbnü'l-Esir'in XIII. yüzyıl tarihçisi olmasına rağmen geçmiş dönemlere ait nesnel bilgiler vermesi (muahhar kaynak) ve birçok tarihçiye kaynaklık etmesi, onun bu kaynaklar arasında bahsedilmesini gerekli kılmıştır. İbnü'l-Esir'in *el Kâmil fi't-Târîh*'i umumî İslâm tarihi tarzında yazılmış olan tarihlerin en önemlilerinden birisidir. Başlıca kaynağı Taberî olan İbnü'l-Esir'in eseri, dünyanın yaratılışından başlar ve 1230 yılına kadar gelişen olayları anlatır. İbnü'l-Esir, Taberî'nin aksine elindeki malzemeyi daha iyi kullanmış ve Taberî'nin eserine büyük ölçüde ilaveler yapmıştır. Bundan dolayı İbnü'l-Esir'in Taberî'den başka kaynaklara da sahip olduğu düşünülebilir. Eserde Türk tarihinin birinci çağını aydınlatacak çok sayıda malûmat vardır. Nitekim İbnü'l-Esir'in 751'de Araplar ile Çinliler arasında vuku bulan

ve Orta Asya'nın batı kısmının kaderini tayin eden Talas Savaşı'ndan, Çin kaynaklarının teyit ettiği şekilde bahsetmesi Türk-İslâm tarihi için oldukça önemlidir (Barthold 1990: 3; Esir 2008a: 607). Bu savaştan Taberî başta olmak üzere diğer Arap tarihçilerinin bahsetmediğinin altını çizmekte fayda vardır. Bunun yanı sıra İbnü'l-Esir, X. yüzyılda 200 bin obalık bir Türk topluluğunun İslâmiyet'i kabul etmesi (960) hakkında da bilgi vermiştir (Esir 2008b: 186). Bu Türk topluluğunun Karahanlı hânedanlığının hâkim bulunduğu yerlerdeki Yağma, Karluk, Çiğil ve Tuhsı kavimleri olduğu belirtilmelidir (Sümer 1999: 79).

Tarihî eserlerin yanında Türklerin İslâmlaşma süreci ve Türkistan coğrafyası hakkında bilgi veren coğrafi eserleri de dikkate almak gerekmektedir. Bu coğrafi eserler, bölgenin sosyo-ekonomik yapısını ve kısmen de dinî haritasını çıkarmamız bakımından oldukça önemlidir. Bunların en önemlisi hiç şüphesiz ki "İslâm coğrafyasının babası" olarak bilinen (Hurdazbih 2008: 13) İbn Hurdazbih (820-912)'in kaleme almış olduğu *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseridir. IX. yüzyılın ilk yarısında bir ilin posta (berid) ve iletişim başkanı olan İbn Hurdazbih, görevini kolaylaştırmak için bir rehber yazmıştır. Bu rehberde ticaret yolları, Halifeliğin sınırları içindeki kervan yolları, şehirlerarasındaki mesafeler ve birçok ilginç ve yararlı bilgiyi bu rehberinde toplamıştır. IX. yüzyılın ikinci yarısında müellif, bu kılavuzu yönetim ve coğrafya bilgilerini bir araya getirdiği bir eser olarak *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adıyla yeniden yazmıştır. Bu eserinde coğrafyacı, Türk ülkeleri ve Türklerin siyasî, iktisadî, dinî ve sosyo-kültürel birçok özelliği hakkında bilgiler vermektedir. Vermiş olduğu bilgiler, daha önceki dönemlerdeki Halifeliğin posta teşkilatının arşivlerinden alınmıştır. Bu durumdan dolayı birçok Arap coğrafyacı, az ya da çok İbn Hurdazbih'in bu eserinden faydalanmış ve böylece eserin güvenilirliğini kanıtlamışlardır (Kumekov 2013: 11-12).

IX. yüzyılda yaşayan büyük tarihçilerden ve coğrafyacılarından ikincisi de hiç şüphesiz ki İbn Hurdazbih ile çağdaş olan Yakubî'dir (öl. 897). Onun yazmış olduğu *Kitâbu'l-Buldân* adlı eseri, coğrafya kitapları sahasında en eski ve en değerli olanıdır. Yakubî, uzun süren araştırmalardan ve seyahatlerden sonra topladığı malzemeye dayanarak bu eserini yazmıştır. Eserinde Türkler hakkında vermiş olduğu bilgiler oldukça değerlidir. Nitekim Abbâsî Hâlifesi Me'mun (813-833)'un sağlığında 3000 kadar Türk gulamını topladığını, Samarra şehrini inşa ederken Türklerin iktâlarını diğer insanların iktâlarından ayırdığını belirtmektedir. Samarra şehrindeki Türklerin yaşamlarından ve mahallelerinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir (Yakubî 2002: 38-44). Bunların yanı sıra Orta Asya'daki Türklere yönelik olarak da bilgiler vermektedir. Şaş şehri maddesinde, bu bölgenin Türkler ile savaşılan bir bölge olduğu, bundan sonra ise şirk

beldelerinin yer aldığı (İslâmiyet'in henüz ulaşmadığı Türk beldeleri), bunların çeşitli grup ve ülkelere ayrıldığı belirtilir. Bu toplulukların bazıları Karluklar, Tokuz-Oğuzlar, Türkeş, Kaymak ve Oğuzlardır. Yakubî, bu toplulukların yaşam tarzlarından, sosyo-iktisadî durumlarından ve siyasî mücadelelerinden bahsetmektedir (Yakubî 2002: 74-75).

X. yüzyılda Türklerden bahseden diğer bir Arap coğrafyacı, Ebu İshak el-İstahrî'dir. İstahrî, İran'da doğmuş, X. asrın ilk yarısında yaşamış ve 951'de *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserini yazmıştır. Bu eserinde Türklerden ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. İstahrî, "Tokuz-Oğuzlar, Kırgızlar, Kimekler, Oğuzlar ve Karluklar hep Türk'tür. Bu boyların hepsi aynı dili konuşur ve anlaşırlar." bilgisini vermektedir. Bu boyların yaşadıkları bölgelerin sınırlarından ve halkın çoğunluğunun Müslüman ve Hıristiyan; hükümdar ve mâiyyetinin Yahudi olduğu Hazarların ülkesinden bahsetmektedir. Aynı zamanda Peçenekler, Başgırtlardan ve Müslüman olan Bulgarların yaşam tarzlarından bahseder (Şeşen 2001: 156-161). Yakubî'nin verdiği şu bilgi dikkat çekicidir: "...Mâverâünnehr halkının kudret ve kuvvetine gelince, İslâm ülkeleri arasında buradan daha çok cihattan nasibi olan yer yoktur. Zirâ, bütün Mâveraünnehr Dârü'l-Harb'e huduttur. Aşikârdır ki, İslâm dünyasına Türklerden daha kudretli komşu Dârü'l-Harb yoktur. Mâverâünnehr halkı Türklerin karşısında bir hudut teşkil eder. Türklerin İslâm Dünyası'na girmelerine mâni olur. Zirâ, Türkler diğer ırklara göre kuvvet, cüret, cesaret ve atılganlıkta üstün olduklarından Mâverâünnehr halkının askerleri Türklerdendir..." (Şeşen 2001: 163)

İstahrî'den sonra X. yüzyılın ilk yarısında yaşayan tarihçilerden ve coğrafyacılarından olan Mes'ûdî (öl. 956-957)'nin hayatı da seyahat ve araştırmayla geçmiştir. Me'sûdî, Hindistan'dan Atlantik Okyanusu'na kadar Kızıl Deniz'den Hazar Gölü'ne kadar seyahat etmiştir. Mes'ûdî'nin otuz cilt kadar olan *Ahbâru'z-Zamân* adlı tarih ve coğrafya eserinden günümüze kadar ancak küçük parçalar ve kısaltılmış şekilleri ulaşmıştır. Onun birçok tarihî eserinden sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. Bunların birincisi, ikincisinden oldukça kapsamlı olan *Murûcu'z-Zeheb*, ikincisi ise *Kitabu't-Tenbih ve'l-İşraf*'tır. Mes'ûdî'nin eserlerinde Türkler hakkında çok değerli tarihî, siyasî, coğrafi ve etnografya bilgileri mevcuttur. Bir anekdot aktaracak olursak: "...Bu ticaret yolu diğer Türk kabilelerinin topraklarından geçer ve onların koruması altındadır. İçinde bulunduğumuz şu 332 (943-944) yılında Bulgar hükümdarı Müslüman'dır. Üç yüz on yılından sonra (922) gördüğü bir rüya sebebiyle Muktedir-Billâh zamanında Müslüman olmuştur. Oğlu hacca gitmiş ve Bağdat'a uğramıştır. Halife Muktedir, ona siyah sancak ile hediyeler verdi. Bir camileri vardır." (Mes'ûdî 2011: 142). Anekdotta görüldüğü

üzere Mes'udî, Bulgarların Müslüman olması hakkında bilgi vermektedir. Müslüman olduktan sonra Halifelik ile Bulgarlar arasındaki ilişkilerin iyi yönde geliştiğini belirtebiliriz. Nitekim bu yüzyıldan sonra da İdil-Bulgar hac heyetlerinin Bağdat'a geldiklerini görüyoruz (Yazıcı 2002: 74).

Türklerin İslâmlaşma sürecinden bahseden Arap tarih ve coğrafya eserlerinin yanı sıra Türkler arasında İslâm fikrinin yayılmasından bahseden İslâm mezhep kaynakları da vardır. Mürcie fikirleri, Emevî-Haşimî iktidar mücadelesinden bunalan, Arap asıllılar ve Emevîler tarafından ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören ve ilmî başarılarıyla toplumda itibar kazanmaya çalışan mevâlî kesimden büyük ilgi gördü. Ancak kendilerini ilme veren bu kişiler, iç çekişmelere ve iktidar kavgalarına katılmayarak, daha çok Horâsân ve Mâverâünnehr'de yürütülen fetih hareketlerine katılmışlardır. Nitekim Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasında Mürcie fikirlerinin ve bu kişilerin etkisi kesinlikle yadsınamaz. Özellikle komutan Hasan b. Muhammed'in yazmış olduğu *Kitabü'l-İrcâ* adlı eser, mezhebin fikirlerinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır (Kutlu 2002: 181). Sabit Kutna'nın *İrcâ Kasîdesi* (728) adlı eseri vasıtasıyla da Mürcie fikirlerinin Horâsân ve Mâverâünnehr'de yayıldığını belirtebiliriz. Sabit Kutna'nın öldürülmesinden sonra Horâsân ve Mâverâünnehr'de özellikle Türkler arasında İslâm'ın yayılmasında Haris b. Süreyc'in faaliyetleri dikkate değerdir (Kutlu 2002: 183-184).

Abbâsîler'in ilk yıllarında da Mürcie'nin etkisi devam etti. Özellikle Horâsân'da Belh şehrinden Kûfe'ye ilim öğrenmeye gelenlerin, özellikle Ebû Hanîfe'yi ve daha sonraları onun öğrencilerini tercih etmeleri sebebiyle, buraya Mürcie'nin kalesi adı verildi (Kutlu 2002: 186). Mürcie fikirlerinin, fikir özgürlüğü, ılımlı uzlaşmacı teolojisi, Müslümanların eşitliği, cizye ve haracın kaldırılması, adalet ve hoşgörü vb. esasına dayanması, Horâsân ve Mâverâünnehr'de İslâmiyet'in Türkler ve mevâlî arasında yayılmasını sağlamıştır (Kutlu 2002: 209-210).

SONUÇ

İslâmiyet'in doğuşundan sonra Araplarla Türkler arasındaki ilk ilişkilerin nasıl meydana geldiği hakkında tam bilgimiz olmamakla beraber ilişkilerin tarihçiler tarafından Hz. Ömer zamanında başladığı vurgulanmaktadır. Müslüman fetihlerinin Horâsân coğrafyasına kadar ulaşmasıyla Araplar ve Türkler sınır komşuları olmuşlar ve bu iki farklı toplum hayatın her alanında farklı etkileşimleri birbirlerine aktarmışlardır. Nitekim Kuteybe bin Müslim, Buhârâ'nın yerli halkı ile iyi ilişkiler kurmuş ve İslâmiyet Horâsân'da özellikle yöneticiler ve halk arasında yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu

faaliyetler sonucunda, Türkler arasında İslâmiyet'i bireysel olarak ilk kabul edenlerin, köleler ve askerler olduğunu belirtebiliriz.

Özellikle VIII. yüzyılda iki farklı coğrafyada yaşayan iki farklı toplum, dönemin siyasî konjektörünü de dikkate alarak dönemin egemen güçlerinden birisi olan Çin'e karşı Talas Savaşı'nda müttefik olmuşlar ve bu savaş iki farklı toplum ve coğrafya, özellikle de Orta Asya coğrafyası, açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu müttefiklik sonucunda, Araplar ve Türkler arasında hem olumlu ilişkiler geliştirilmiş hem de Türklerin İslâmiyet ile tanışması vuku bulmuştur.

Farklı bir coğrafyada egemenlik kuran Müslümanların Orta Asya'ya yapmış oldukları gazâlar, dönemin yazarları tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Özellikle Arap tarihçi ve coğrafyacılar, kendilerinden yaşayış ve kültür olarak farklılıklar arz eden Türkler hakkında ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. Türklerin etnografik bilgilerinin yanı sıra hükümdarları, şehirleri, siyasî ve iktisadî yapıları, yaşayış tarzları, sosyo-kültürel durumları vb. hakkında Arap kaynaklarında önemli bilgiler mevcuttur.

Türk kaynaklarını da dikkate alarak, VIII. yüzyıldan başlayarak XII. yüzyıla kadar Türklerin İslâmlaşma süreci kaynaklarının çeşitliliğini artırmak mümkündür. Bu kaynakların özellikle IX. ve XII. yüzyıllar arasında yoğunlaşması dikkate değerdir. Nitekim bu dönemde Türk boyları, Abbâsî halifelerinin ılımlı politikaları sayesinde kitleler halinde İslâm dinini kabul etmişler ve bu durum Arap tarihçi ve coğrafyacılarının gözünden kaçmamıştır.

İslâmiyet öncesinde Türklerin yaşam tarzlarını ve İslâmlaşma sürecinde yaşanan değişimleri, Arap kaynaklarının yanı sıra Orhun Kitâbeleri, Türk destanlarında ve XI. ve XII. yüzyılda Orta Asya Türk-İslâm kültür temelli kaleme alınan kaynaklardan da takip edebilmekteyiz. Bu anlamda çalışmamızda belli başlı örneklerini verdiğimiz, Türk ve Arap kaynakları, Türklerin İslâm öncesi hayatları, İslâmlaşma süreci ve Türklerin İslâm algısı hakkında yeterince bilgi vermektedir.

KAYNAKÇA

BARTHOLD Vladimir V., (1977), "Gerdizî", **İA**, IV, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

BARTHOLD Vladimir V., (1990), **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, (Haz. Hakkı Dursun YILDIZ), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BARTHOLD Vladimir V., (2006), **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, (Haz. Kâzım Yaşar KOPRAMAN-İsmail AKA), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Edip Ahmet, (2006), **Atebetü'l-Hakayık**, (Haz. R. Rahmeti ARAT), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, (2013), **Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)**, (Çev. Mustafa FAYDA), İstanbul: Siyer Yayınları.

el-Câhız, (1967), **Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri**, (Çev. Ramazan ŞEŞEN), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, (2013), **Târîh-i Buhârâ**, (Farsçadan Çev. ve Notlar, Erkan GÖKSU), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ERCİLASUN B. Ahmet, (2010), "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler", **İslâmiyet Öncesi Türk Destanları**, (Haz. Saim SAKAOĞLU-Ali DUYMAZ), İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 108-112.

ERGİN Muharrem, (1969), **Dede Korkut Kitabı**, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

HÜSEYNOĞLU Kamil, (2002), "Dede Korkut'un Tarihî Şahsiyeti ve Yaşadığı Kültür Ortamı", (Editörler Hasan Celal GÜZEL-Kemal ÇİÇEK-Salim KOCA), **Türkler**, C. V, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 845-852.

İŞILTAN Fikret, (1979), "Taberî", **İA**, XI, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

İbn Fazlân, (1995), **Seyahatnâme**, (Çev. Ramazan ŞEŞEN), İstanbul: Bedir Yayınevi.

İbn Hurdazbih, (2008), **Yollar ve Ülkeler Kitabı**, (Çev. Murat AĞARI), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

İbnü'l-Esîr, (2008a), **el-Kâmil fi't-Târîh**, (Çev. Ahmet AĞIRAKÇA-Beşir ERYARSOY-Zülfikar TÜCCAR-Abdülkerim ÖZAYDIN-Yunus APAYDIN-Abdullah KÖŞE), IV, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

İbnü'l-Esîr, (2008b), **el-Kâmil fi't-Târîh**, (Çev. Ahmet AĞIRAKÇA-Beşir ERYARSOY-Zülfikar TÜCCAR-Abdülkerim ÖZAYDIN-Yunus APAYDIN-Abdullah KÖŞE), VII, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

İNAN Abdulkadir, (1968), "Türk Destanlarına Genel Bir Bakış", **Makaleler ve İncelemeler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KUMEKOV E. Bolat, (2013), **Arap Kaynaklarına Göre IX-XI. Asırlarda Kimek Devleti**, (Çev. Mehmet KILDIROĞLU-Çingiz SAMUDİNUULU), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KUTLU Sönmez, (2002), “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. I, s. 168-210.

KUTLU Sönmez, (2011), **Türkler ve İslâm Tasavvuru**, İstanbul: İSAM Yayınları.

Mesudî, (2011), **Murûc ez-Zehab (Altın Bozkırlar)**, (Çev. ve Notlar D. Ahsen BATUR), İstanbul: Selenge Yayınları.

MINORSKY Vladimir, (1948), “Tamīm ibn Baḥr's Journey to the Uyghurs”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 12, No. 2, s. 275-305.

RASONYI Lázsló, (1971), **Tarihte Türklük**, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

SÜMER Faruk, (1999), **Oğuzlar**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

ŞEKER M. Fatih, (2010), **İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru**, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.

ŞEŞEN Ramazan, (1998), **Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı**, İstanbul: IRCICA Yayınları.

ŞEŞEN Ramazan, (2001), **İslâm Coğrafyacılarına Göre Türk ve Türk Ülkeleri**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

TOGAN V. Zeki, (1981), **Umumî Türk Tarihine Giriş**, İstanbul: Enderun Yayınları.

TURAN Osman, (2011), **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yakubî, (2002), **Ülkeler Kitabı**, (Çev. Murat AĞARI), İstanbul: Ayışığı Kitapları.

YAZICI Nesimi, (2002), “İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'nda İslamiyet”, (Editörler Hasan Celal GÜZEL-Kemal ÇİÇEK-Salim KOCA), **Türkler**, IV, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 394-408.

YERİNDE Adem, (2008), “Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ”, **Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 9, (Ocak-Haziran), s. 119-152.

YUSUPOV Keneş, (2009), **Manas Destanı**, (Çev. Fikret TÜRKMEN-Alimcan İNAYET), Ankara: AKM Yayınları.

Yusuf Has Hacib, (2003), **Kutadgu Bilig**, (Çev. R. Rahmeti ARAT), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

VICTOR FONTANIER’NİN 1831’DE TRABZON’DAN BATUM’A SEYAHATI

Özgür YILMAZ*

Özet

Seyahatname literatürü açısından bakıldığında 19. yüzyılın, Osmanlı coğrafyasına yapılan seyahatlerin zirve yaptığı bir dönem olduğu görülür. İmparatorluğun içinde bulunduğu siyasi, iktisadi ve sosyal şartların belirleyici olduğu bu seyahatlerde misyonları farklı ve değişik meslek grubundan pek çok seyyah özellikle Anadolu’da kendi ilgi alanlarına yönelik seyahatler gerçekleştirdi. Bilhassa Karadeniz bölgesini ön plana çıkardığımızda, bunların içinde Victor FONTANIER’nin seyahatlerinin ayrı bir yeri olduğu anlaşılır. FONTANIER’nin 1821 yılında Fransız hükümetinin emriyle başlayan Doğu macerası, onun 1830’da Trabzon’a geçici konsolosluk görevlisi olarak atanması ile daha farklı bir özellik kazandı. FONTANIER, 1821’de başlayan bu görevine ilişkin iki önemli eser kaleme aldı. Bunlardan ilki 1829’a kadar devam eden seyahatlerini; ikincisi ise 1830-1832 yılları arasında konsolosluk görevlisi olarak bulunduğu Trabzon’da edindiği izlenimleri yansıtır. Bu çalışma FONTANIER’nin Trabzon’daki konsolosluk görevindeki tek seyahati olan, Batum seyahatini konu almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Seyahat, Trabzon, Fontanier, Fransa, Konsolos.

VICTOR FONTANIER’S TRAVEL FROM TRABZON TO BATUM IN 1831

Abstract

From the perspective of travelogues, 19th century was a period that travels to the Ottoman territories reached its peak. In these travel, determined by political, social and economic conditions of the empire, so many travelers from different occupational groups visited especially Anatolia for their own interests. When we focused on the Black Sea Region, one can see the importance of Victor FONTANIER’s travels. The oriental adventure of FONTANIER, started by the order of the French government in 1821 had gained a different character after his appointment as consular agent to Trabzon in 1830. FONTANIER wrote two important works about the oriental mission from 1821s. In the first, the author narrated his travels continued until 1829; in the second his observation obtained from Trabzon where he served as consular agent between 1830 and 1832. This paper aims to examine FONTANIER’s single trip to Batum in his consular mission at Trabzon.

Keywords: Travel, Trabzon, Fontanier, France, Consul.

GİRİŞ

Osmanlı coğrafyası açısından bakıldığında 19. yüzyıl Fransız seyyahları içinde en dikkat çekenlerden biri de Victor FONTANIER’dir. 1796’da Cantal’da doğan FONTANIER eczacılık eğitiminden sonra, 1815 yılında *École normale supérieure*; 1819’da da *École des naturalistes voyageurs* okuluna girdi. 1821 yılında Fransız

* Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
ozguryilmaz@gumushane.edu.tr

hükümeti tarafından İstanbul'a gönderildi ve bu görevi çerçevesinde 1822 ve 1829 yılları arasında *Doğu*'da ilk seyahatine çıktı. Bu ilk seyahatinde FONTANIER, İstanbul'dan Odesa'ya buradan da Rusya'nın Kafkas eyaletlerinden Bakü'ye geçti. Buradan İran'a giderek Erivan ve Nahcivan'ı ziyaret etti. Hemedan yoluyla Bağdat'a giden FONTANIER Basra Körfezi'ne kadar ilerledi. Daha sonra Gürcistan'a gelerek Güriel ve Mingrelya'yı ziyaret etti (Fontanier's Travels 1830: 289). İstanbul'a dönmeden önce Doğu Karadeniz sahillerini, o zamana kadar kadar çok az seyyahın takip ettiği bir güzergâhtan takip ederek gezdi. İşte bundan dolayı FONTANIER'nin 1822-1829 yılları arasındaki gezilerini anlattığı ilk seyahatnamesi, (Fontanier 1829) aslında onun ilerde konsolos olarak bulunacağı Trabzon ve çevresi hakkındaki ilk gözlemlerini yansıtmaları ve sadece Trabzon-Erzurum güzergâhını değil, pek az seyyahın tercih ettiği Trabzon'un doğu tarafını da anlatması bakımından oldukça önemlidir.

FONTANIER'nin bu sekiz yıllık doğu tecrübesi ona Fransa'nın Osmanlı ülkesindeki geleceği açısından da önemli bir birikim sağlamıştı. Özellikle İngilizlerin Osmanlı ülkesindeki yükselen ticari ve siyasi etkisini gören FONTANIER, Fransızların da izlemesi gereken yöntemleri hükümete bildirmekteydi. FONTANIER'nin 1830'da Trabzon'a geçici konsolosluk görevlisi (*gérant du viceconsul*) olarak tayin edilmesinde de onun bu tekliflerinin etkili olduğu görülmektedir (Fontanier 1834: 227). FONTANIER, Fransız Dışişleri Bakanı POLIGNAC tarafından kendisine verilen kapsamlı talimatların belirlediği önemli siyasi ve ticari bir misyonla Trabzon'a gönderildi (Bilici 2007: 670-674). Fakat FONTANIER, Fransızların yeterince temsil edilmedikleri bir bölgede, üstelik İngilizlerin çok daha sıkı bir şekilde siyasi ve ticari rekabetlerinin hissedildiği bu görev yerinde kendisinden beklenenleri yerine getiremedi. POLIGNAC'ın talimatlarında FONTANIER'nin Trabzon'daki Fransız konsoloslğunu Erzurum'a taşıması, İran ve Rus sınırını geçerek buralarda siyasi ve ticari gözlemlerde bulunması istense de FONTANIER yaklaşık iki senelik görevinde, sadece Trabzon'da etkili olan veba nedeniyle Batum taraflarına bir gezi gerçekleştirebilmişti. Burada tercüme ve değerlendirmesini yaptığımız bu gezisine ilişkin raporunu 1832 yılında yayınlamış ve daha sonra 1834'te yayınladığı seyahatnamesine de eklemiştir. Bunun yanında, FONTANIER'nin neredeyse tamamen Trabzon Eyaleti hakkında olan bu ikinci seyahatnamesindeki tüm anlatıları, Paris'ten yola çıkarak Trabzon'a gelmesine kadarki yolculuğuna, Trabzon Eyaleti'nin idari, ticari yapısı ve Rusya'nın politikalarına ışık tutmaktadır. Bu nedenle FONTANIER'nin ikinci seyahatnamesinin onun büyük oranda Trabzon'daki görevinde edindiği gözlemleri yansıttığı görülmektedir.

Trabzon'daki konsolosluğu başarılı olmasa da FONTANIER'nin *Doğu'ya (Levant)* olan aşinalığı nedeniyle Fransız hariciyesi tarafından gözden çıkarılmadığı anlaşılmaktadır. Trabzon konsolosluğundan sonra 1837'de Basra'ya konsolos yardımcısı (*vice-consul*) olarak tayin edildi. Bu sayede Arabistan ve Irak'ı gezme fırsatı buldu. Lâkin 1840'da, İngilizlerin faaliyetlerine karşı düşmanca tutumundan dolayı diplomatik görevinden uzaklaştırıldı (Notice bibliographique 1858: 453; Corsi-Bange 2002: 101-102). 1846'da affedilerek Singapur'a konsolos tayin edildi (Pilon-Weiler 2011: 41). Şubat 1848'de Fransa'da İkinci Cumhuriyet idaresinin başlaması üzerine FONTANIER bu idareyi tanımadı ve görevinden alındı. 1852'de Sainte-Marthe'a (Kolombiya) konsolos tayin edilmesiyle bir kez daha konsolosluk hizmetine dâhil oldu. FONTANIER, son görev yeri olan İtalya'nın Civita-Vecchia şehrinde, 26 Mayıs 1857'de öldü.

FONTANIER'nin seyahatnamesinde de belirttiği gibi, Trabzon'da yazın en sıcak dönemleri olan Temmuz ve Ağustos ayları veba hastalığının da alevlendiği dönemlerdi. Bu dönemlerde hem idareciler hem de halk şehri terk ederek kendilerini iç kısımlardaki yüksek yerlere atıyordu. 19. yüzyılın başlarından beri zaman zaman Trabzon'da görülen veba salgını 1830 yılı yazında olduğu gibi FONTANIER'nin şehirdeki ilk yazı olan 1831 yazında da yeniden ortaya çıkmıştı (Yılmaz 2012: 56-62). Bundan dolayı FONTANIER, daha önce de şehre gelişini geciktiren veba salgınından kurtulmak ve 1826'daki seyahatinde ilk kez karşılaştığı Trabzon'un doğu tarafını bir kez daha görmek için Batum taraflarına bir seyahate çıkmaya karar verdi. FONTANIER'nin konsolosluk görevlisi olarak Fransız Dışişleri ve İstanbul'daki elçilik ile yaptığı yazışmaların da gösterdiği gibi, Temmuz ayının sonlarında Batum'a hareket ettiği görülmektedir. FONTANIER'nin bu seyahat sonunda Trabzon'dan yazdığı ilk raporunun tarihinin 30 Ağustos olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla, bizzat kendisinin de dile getirdiği gibi, Trabzon'a dönüşünün sekiz gün almış olduğunu hesaba katarsak bu seyahat notlarının Ağustos ayının ilk yarısındaki izlenimleri yansıttığını görebiliriz.¹

Aşağıdaki metin FONTANIER'nin Batum'a yaptığı seyahatin notlarının tercümesidir. Metni daha anlaşılır kılmak için metinde geçen şahıslar ve yer isimleri ile ilgili açıklamalar dipnotlarda yapılmıştır. FONTANIER'nin aktardığı isimlerin günümüzdeki kullanımlarından çok farklı olanlarına dair dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmıştır.

¹ FONTANIER'nin konsolosluk görevlisi olarak Trabzon'daki faaliyetleri hakkında Fransız arşivlerinde pek çok belge yer almaktadır. Bunlar içinde özellikle Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri'nin La Courneuve'deki merkezinde yer alan *Correspondance consulaire et commerciale*, *Correspondance politique des consuls* tasniflerindeki ve Nantes'daki merkezinde yer alan İstanbul Fransız Elçilik Arşivinin *Série D* kataloğundaki *Correspondance avec le poste de Trébizonde* tasniflerindeki Trabzon dosyalarını özellikle belirtmek gerekir. (Çevirenin notu: Bundan sonra Ç.n. olarak gösterilecektir)

Bunun dışında sadece telaffuzları farklı olan ve günümüzdeki gibi kullanılmaya devam eden isimler için güncel kullanımlar tercih edilmiştir.

“1831’DE TRABZON’DAN BATUM’A SEYAHAT**

Karadeniz’in güneydoğu sahilleri, buralara hâkim olan gerilik yüzünden halen daha yeterince tanınmış değildir. Denizciliğin pek gelişmediği bu taraflarda seyyahların kendisini tehlikeye atması beklenemez. Bunun yanında yakın bir zamana kadar yerli halk tarafından yakalanma ve esir edilme riski vardı. Savaş ve ticaret gemilerine gelince, bu gemiler adet olduğu üzere, itinalı bir şekilde bazı bölgeler tespit etmekle yetinmişlerdir. Bundan başka bu savaş ve ticaret gemileri bizim bu taraflar hakkındaki bilgilerimize hiçbir şey katmamıştır. Sahilin değişik kısımlarını detaylı bir şekilde görmek için Trabzon’daki ikametimden ve içinde bulunduğum durumdan istifade etmek istiyordum. Şehri kırıp geçiren veba, benim Trabzon’daki ikametimi hemen hemen faydasız bir hale getiriyordu ve şehirden uzaklaşmam salgından kurtulamam için büyük bir şanstı (Fontanier 1832: 69). Ben de çareyi Batum taraflarına gitmekte buldum. Bu amaçla Trabzon paşasından², bu taraflarda kullanılan ve idarecileri sahil şehirlerine taşımaya hizmet eden bir kadirge ödünç aldım. Bu iki yelkenli uzun bir gemiydi ve güvertesine yirmi kadar kürekçi alıyordu. Söylenildiğine göre bu gemi, Türkiye’nin bu taraflarında Cenevizliler döneminden itibaren kullanılan bir gemi türüydü. Bu gemiler korsanlık içinde kullanılıyordu ve benim bindiğim de bu amaçla inşa edilmişti. Fakat geçen kış paşa, bu geminin sahibinin kellesini vurdu ve gemi paşanın mülkü haline geldi. Geminin pruvasına küçük bir top yerleştirildi ve geminin pupasına da benim güneşten ve yağmurdan korunduğum kaptan köşkü yapıldı. Yanımda tercümanım, konsolosluğun yeniçerisi³ ve paşanın bana verdiği bir görevli vardı. Fransız bayrağı ilk kez bu şekilde bir tekne üzerinde dalgalanıyordu ve ben, doğudaki tüm ülkelerde görülen ve paşanın kendisinin de gösterdiği bir şatafatı da sergiliyordum. Ya da birkaç

**Victor FONTANIER, “Notice sur la côte de la Mer Noire, appelée Lazistan”, Bulletin de la Société de Géographie, 17 (1832), s. 68-82; Victor FONTANIER, *Voyages en Orient, entrepris par ordre du gouvernement français de 1830 à 1833, deuxième voyage en Anatolie*, Librairie de Dumont, Paris 1834, s. 286-309.

² FONTANIER burada 1827’den beri Trabzon valiliği yapan Hazinedaroğlu Osman Paşa’dan bahsetmektedir. Fransız arşiv belgelerinin ve seyahatnamesinin de gösterdiği gibi FONTANIER’nin konsolosluk döneminde FONTANIER ve Osman Paşa arasında oldukça sıcak ilişkiler ortaya çıkmıştır. (Ç.n.)

³ FONTANIER *yeniçeri* tabiriyle, temel görevi konsolosu ve maiyetini korumak olan özel bir polisi ifade etmektedir. Yeniçeri Ocağı 1826’da kaldırılmakla birlikte daha sonraları *Yasağcı, Çavuş ve Kavas* da denilen bu görevliyi ifade etmek için yeniçeri tabirinin kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. (Ç.n.)

sene evvel aynı taraflardan mısır yüklü bir gemi ile gelen fakir bir seyyaha benziyordum.⁴

Gemiye biner binmez kürekçilerimizin tecrübeli denizciler olmadığını anladım. Şehrin pazarından toplanan bu kürekçilerin hiçbir bilgisi yoktu. Hatta birbirleriyle yarış edercesine deniz tutmasından şikâyet ediyorlardı. Bu tam bir karmaşaydı. Bununla birlikte bizim lehimize olan dalgalar, rüzgâr ve bana göre, kaptanımızın tehditleri ve beddua ile karışık birkaç kürek darbesi bizi, seraskerin yaveri Şatırzâde'nin⁵ ikamet yeri Héraclée'ye⁶ ulaştırdı (Fontanier 1832: 70). Tahsil edilecek parayı almak, İstanbul'a gönderilecek askerleri tedarik etmek ve Of'un teslim olmasını sağlamak için Şatırzâde'nin buraya gönderilmesine karar verilmişti. Şatırzâde Trabzon'un en güçlü liderlerinden biridir ve onun hayatı şan ve şöhretle doludur. Paşanın yokluğunda pek çok defa mütesellimlik görevinde bulunmuş, daha sonra İran'a karşı savaşta yer almıştı. En son Hacı Hasan Paşa'nın Anapa'yı terk etmesinden sonra Anapa seraskeri olmuştu. Ruslar tarafından kuşatılmış, iâşe ve cephaneden mahrum bir halde ve harabe haline gelen surların içinde kırk yedi gün bomba ve güllerin saldırısına maruz kaldı. Vekili Giresunlu Süleyman Ağa onun yakınında devrilirken Şatırzâde sakin bir şekilde tütününü içiyordu. Oğlu Âlem Bey'in evi yıkılmıştı ve babasının haberi olmadan yakın bir zamanda evlendiği bir kadına da acınmamıştı. Şatırzâde, sadece arkadaşları tarafından terkedilme tehlikesi olduğu zaman aşırılığının en sonuna kadar giderdi. Aynı şekilde, Kırım'da esir olduğu dönemde silahlarını muhafaza edecek kadar kendisine ayrı bir muamele gösterilmişti. Şatırzâde barış yapıldıktan sonra Trabzon'a geldi ve sahip olduğu büyük itibar, Sürmene'yi tedip etmek isteyen Osman Paşa için gerekiyordu. Mirimiran (iki tuğlu paşa), padişahın mirahur ve mabeyncisi ve en son Mekke Ferrâşbaşı nişanı ile ödüllendirildi. Trabzon paşası onu selamlamak için ayağa kalkmak zorundaydı.

Top seslerinin her zaman iyi şeylerin habercisi olmadığı gece vaktinde Araklı'ya varmamıza rağmen, gemimizin kaptanı, böylesine önemli bir şahsiyet için geminin topunu ateşlemekten çekinmedi (Fontanier 1832: 71). Şatırzâde benim geldiğimi duyar duymaz beni kendi evinde kalmaya davet etti. Şatırzâde'yi tanıdığım için memnuniyetle

⁴ FONTANIER burada Trabzon'a gerçekleştirdiği ilk seyahatinden bahsetmektedir. 1826'da Redutkale tarafından Trabzon'a gelmek için bir un taşıyan bir gemiye binmek zorunda kalmıştı (FONTANIER 1829: 1-17). (Ç.n.)

⁵ FONTANIER burada 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'daki en etkili âyan ailelerinden olan Şatırzâdelerin en önemli temsilcisi, Şatırzâde Osman Ağa'dan bahsetmektedir. Şatırzâde için bkz. (GÜVEN 1999: 60-67; GÜVEN 2002: 345-348; SAYDAM 2006: 285-317). (Ç.n.)

⁶ Araklı. (Ç.n.)

bu davetten istifade ettim. Şatırzâde'nin istediğim bilgileri bana verebilecek en iyi kişi olduğunu biliyordum. Şatırzâde zeki ve oldukça yaşlı biriydi. Fransız konsoloslarına her zaman dostane yaklaşmış; karışıklık ve savaş dönemlerinde konsoloslara ayrı bir himaye sağlamıştı. Benim de bildiğim gibi buralara hâkim olan sükûnetin göstermelik olduğunu o da teyit etti. Halk bir zamanlar gördüğü düzensizlikten endişe ediyordu. Sadece korku bu düzeni sağlayabilirdi ve hükümet bu karışıklıkların ortaya çıkmaması için pek çok tedbir almak zorundaydı. Doğrusu buraya vardığım gün bir cinayet işlenmişti ve paşa katili cezalandırmaya cesaret edemedi. Paşa “Allah'ın yardımıyla katili yakalayacağını ve onu asacağını” söylüyordu.

Şatırzâde bana, yönettiği bölgenin dört bin haneyi kapsadığını söyledi. En azından bu kayıtlara geçen rakamlardı. Verginin yıllık iki yüz bin kuruş olduğu hesaplanmaktadır; bu miri ve salyane şekliyle doğrudan veya bu meblağ üzerinden avans şeklindedir. Şatırzâde elli bin kuruş alabilir, kalabalık konağının idaresi için seraskere yüz elli bin kuruş kalır. Bâb-ı Âlî, bir zamanlar oldukça değişken olan bu vergiden sadece çok az bir miktar alırdı.

Sürmene'nin başlıca limanı olan Araklı ile Trabzon'un arası sekiz saat mesafededir. Bir kasaba veya bir köyün adı olmayan Sürmene, dokuz fersah kare⁷ civarında bir alanda evlerin yayıldığı bir alanın adıdır. Bununla birlikte, burada tüccarların gündüz buldukları küçük bir pazar yeri vardır (Fontanier 1832: 72). Araklı'da hiçbir kalıntı görünmez, paşanın köşkünden başka burada bir ev yoktur. Bu yerin adının nereden geldiğini biliyorum.⁸ Sürmene limanı Karadeniz'deki en güvenli limanlardan biridir. Türk gemileri emin bir şekilde kışı burada geçirebilir. Burası gerçek bir limandan çok bir iskeledir; fakat Karadeniz'in bu tarafında korkulacak tek rüzgâr olan batıdan esenlere karşı emniyetli bir yerdir.

Trabzon'dan Araklı'ya kadar Covata,⁹ Yomra ve Yanbolu bölgelerinden geçilir. Buradaki akarsular ise Değirmendere, Çanakdere,¹⁰ ve Sürmene'nin sınırını belirleyen Yanbolu Deresi'dir. Bu dereler çok büyük dereler değildir ve sadece Değirmendere ve Çanakdere üzerinde köprüler bulunur. Sürmene'nin arka kesiminde halkın yaşadığı

⁷ Yaklaşık olarak beş-altı kilometre arası bir mesafeye denk gelen eski bir yol ölçü birimi. (Ç. n.)

⁸ FONTANIER burada bir isim benzerliği üzerinde durmaktadır. FONTANIER, 1830 Kasım'ında İstanbul'dan Trabzon'a doğru olan yolculuğunda, seyahatnamesinde Héraclée şeklinde bahsettiği, Karadeniz'in en iyi limanlarından biri olan Ereğli limanında bir gece ikamet etmek zorunda kalmıştı. Seyahatnamesinde limanın durumundan özellikle bahseden FONTANIER muhtemelen Araklı limanında aynı özellikleri taşıdığını vurgulayarak Araklı için de kullandığı Héraclée adının kaynağını Ereğli ile ilişkilendirmektedir (FONTANIER 1834: 59-61). (Ç.n.)

⁹ Kovata, Yalınca Beldesi. (Ç.n.)

¹⁰ Muhtemelen Yomra Deresi. (Ç.n.)

yüksek dağlık bölgelere Yomoura denilir. Yomra'nın arka kısmında yüksek bir dağ yer alır. Bu dağ Yomra'nın gerisinde, Eski Trabzon'a kadar bir sahil boyunca sura benzer bir yapı oluşturur. Buna Yüzdağ denilir. Bu dağ Trabzon'dan görünüp ona yaklaştıkça seçilmemeye başlandığı için bundan bahsedeceğim. 11 Ağustos 1831 tarihi itibarıyla bu dağın zirvesinde kar vardı.

Araklı'dan hareket ederken de teyit ettiğim gibi, Sürmene körfezinden itibaren sahil kuzeye doğru kıvrılmaktadır. Sahili takip ederek şehre bir saat uzaklıkta Bayburt'tan gelen Karadere denilen bir ırmağı gördüm. Karadere'nin bir saat ötesinde pazar, bunun da hemen yanında Rumların halen daha Mava dedikleri Zaradere yer almaktadır. Buradan bir saat sonra Solaklı Deresi ile Of'tan ayrılan Magna veya Magana¹¹ gelmektedir. Solaklı ile Caladovas¹² Of'un sınırlarını oluşturur.

Buralarda Rumca isimlerin muhafaza edildiği görülmektedir (Fontanier 1832: 73). Halkın sadece Rumca konuştuğunu ve Müslüman olsa da Rum kökenli olduğunu düşündüğümüzde bu hiç de şaşırtıcı değildir.¹³ Bu halk Türklerin Anadolu'yu fethettiklerinde kendilerinin bir beylik olarak buralarda bulduklarını ve liderlerinin İslamiyet'i benimsemesiyle halkının da onu izlediğini söylemektedirler. Bu zamandan beri bu halk kendi dağlık yerleşim yerlerinde güvenle yaşamış, komşu bölgelerin halkıyla karışmamış ve kendi dillerini muhafaza etmişlerdi. Trabzon'daki Rum âlimler bana bu dilin Rumca yazı dilinden farklı olduğunu söyledi.

Trabzon paşası halen daha Of'ta otoritesini tesis edemediği için karaya çıkmaktan imtina ettik. Of'ta üç bin evin olduğu söylenmektedir. Of'un halkı Sürmene'de olduğu gibi geçimini eşkıyalık ile sağlamaktadır. Of halkı Sürmenelilerden daha gözü pek korsanlardır. Of'taki evler dağınık bir şekilde yerleşmiştir. Burada tüm halkı kontrol eden Sarı Ahmetoğlu ve Cansızoğlu'na ait iki müstahkem konak yer almaktadır. Burada dikkate değer olan bunların iki Türk soyu arasındaki konumları ve babalarının söylemlerini muhafaza ederek kazandıkları karakterleridir. Araklı'dan Caladovas'un ağızına kadar sekiz saatlik mesafede hiçbir liman yer almaz.

¹¹ Burası muhtemelen eski adı Mahno olan Yeniay Beldesi. (Ç.n.)

¹² Eski adı Kalapotamos olan Trabzon ve Rize il sınırı olan İyidere Deresi. (Ç.n.)

¹³ 19. yüzyılın başlarından itibaren Karadeniz bölgesine gelen seyyahlar artık halkın etnik kökenine dair değerlendirmeler yapacak kadar ileri gitmişlerdir. Özellikle 1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı esnasındaki Rus işgali bölgenin sosyal yapısında önemli etkiler yaptı. Halkın dini tercihleri konusunda Crypto-Christianity (Gizli Hıristiyanlık) şeklinde geçen bu olgu özellikle bu dönemlerde bölgeye gelen Fontanier gibi yabancıların üzerinde özellikle durduğu konulardan biriydi. Bu konuda bkz. (BRYER 1998: 13-68; SMITH 1833: 319-320; BIJİŞKYAN 1998: 114; HAMILTON 1984: 240; WOLFF 1846: 110; WALPOLE 1851: 235; YILMAZ 2006: 88-94; BİLGİN 2010). (Ç.n.)

Caladovas'ın ötesinde tamamen Türklerle meskûn olan Rize toprakları başlar. Bütün bu bölgede sadece altmış Rum ve iki Ermeni evi bulunur. Üstelik nüfusu tam olarak tahmin etmek zordur; resmi kayıtlar dört bin ev olduğunu göstermektedir. Fakat şehrin hâkimi İzzet Ağa'dan aldığım bilgilerden hareketle bunun iki misli olduğunu düşünüyorum. Bunu devlete verilecek vergiden kaçınmak için yapıldığını İzzet Ağa'ya hatırlattığımda gülererek bana "Doğrusu her bir haneyi sayarsak sekiz bin yada daha fazla ev ortaya çıkar; fakat bu hanelerin reisleri dört kişiden fazlasına aşına değillerdir ve daha fazlasını bulmak için hiçbir acil gerekçeleri de yoktur" dedi (Fontanier 1832: 74). Her bir fırsatta müşahede ettiğim ve Rize'de karşıma çıkan bu durumun imparatorluğun tüm taraflarına uygulanabileceğini düşünüyorum: İdarecilerin ve üst düzey yöneticilerin çıkarları her zaman halkı zayıf düşürmektedir. Hemen hemen kesin bir rakam elde etmek için devletin veya eyaletin kayıtlarını iki misli hesaplamak gerekir.

Caladovas'tan üç fersah uzaklıkta olan Erikliman,¹⁴ pazarı olan ve birkaç evin olduğu ilk yerleşim yeridir. Rize buradan üç saat mesafededir. Sekiz seneden beri burada görülen vebadan dolayı bu küçük kasabaya girmek istemedik; fakat kuvvetli bir fırtınaya maruz kalarak kıyıya yaklaşmak zorunda kaldık. Bu durumda paşanın yanıma verdiği kavasın büyük bir hizmeti oldu. Kavas gemiyi kıyıya çekmek için halkın arasından adamlar topladı. Bunun arkasından birkaç gün boyunca korkunç bir endişe yaşadım. Rize'de bir önceki gün otuz; bu gün de on kişi vebaya yakalandı. Tayfaların halkın arasına karıştığı ve iki gün boyunca şehirde ikamet ettiği için onların salgından kurtulduklarını düşünmek zordu. Tayfalar küçük bir teknede sıkıştıkları için eğer bunlardan biri hastalığı kapmışsa hemen diğerlerine bulaşabilirdi. Ancak, hiçbir şey olmadı. Bizim de inanmak istediğimiz gibi vebanın çok kolay bulaşmadığını öğrendik.

Rize hayatımda gördüğüm resmedilmeye değer en güzel yerdir. Ne kadar yeteneksiz olsam da buranın bir resmini yapma arzusuna karşı koyamadım. Şehir ve pazar yeri deniz kenarındadır. Ağaçların gölgesinde kalan evler her taraftan görünüyordu (Fontanier 1832: 75). Ekili ve güzel ağaçların çevrelediği tepeler amfi tiyatro şeklinde yükseliyordu. Bu görüntü Zante¹⁵ civarına çok benziyor. Lâkin burada minareler çan kulelerinin yerini almıştır ve dağların tepelerinde asılmış kimselerin yerine eski harabeler yer almaktadır.¹⁶ Rize kalesi, kuleleri olan ve yeni tamiratların olduğu bir yapıdır. Dört köşeli bu kalenin duvarları sarmaşık kaplıdır. Kale komutanı bana içinde

¹⁴ Derepazarı. (Ç.n.)

¹⁵ Mora Yarımadası'nın batısında yer alan bir ada. (Ç.n.)

¹⁶ Bu doğrusu bizim de gördüğümüz gibi Zante civarındaki en yüksek tepelerdeki darağaçları ifade etmektedir. Fakat bunun bir açıklanmaya ihtiyacı var (FONTANIER 1832: 75).

hiçbir şey olmadığını ve içerde vebalılarının toplandığını belirttiği için içeri girmedim. Bunun yanı sıra komutan beni, söylediklerini teyit edebileceğim yakın bir tepenin üzerine götürdü. Halkın Cenevizlilere atfettiği bu kale sekiz kübik inçlik taşlardan inşa edilmiştir.

Zengin ve üretici olan Rizelilerin on beş ticaret gemileri vardır. Rizeliler Osmanlı donamasına yüz kadar reis ve kaptan vermişlerdir. Rize tüm sahilin en güzel portakal ve limonlarını yetiştirir. Şehrin komutanı İzzet Ağa uzun bir zaman burada feodal bir düzen uygulayan eski Tuzcuoğlu¹⁷ ailesinden gelmektedir. Hemen hemen otuz yaşlarındadır. On altı yaşında paşanın emriyle amcasını iki kurşun ile öldürmüştür. Bu, İzzet Ağa'nın buralarda çok sevilmesine engel olmadı. İzzet Ağa zarif ve kibar biriydi. Bir yerlerde veba ortaya çıktığında İzzet Ağa, dindaşlarının yaptığı gibi ona meydan okuyarak övünmezdi. Bu durumda kendisi oradan uzaklaşır ve halkı da oradan çıkarırdı. Rize'ye de çok nadir gelirdi. Üç aydan beri Rize'ye uğramadı. Ben şehre girmeden Rize'ye gelmekten imtina ediyordu. İzzet Ağa şehre iki fersah uzaklıkta ailesine ait bir konakta yaşamaktadır (Fontanier 1832: 76). Bana, altı fersah doğuda, iç kısımlara doğru eski bir şehrin kalıntılarını gördüğünü ve burada halen daha görülen Türk hamamına benzeyen bir yapı olduğunu söyledi.

Rize'nin iki saat ötesinde ve Kara Mahmutoğlu kanalının yakınında Ascoros¹⁸ adlı bir ırmak vardır. Burası, Rize halkının pek çoğunu eline geçiren vebanın görüldüğü Cevizlik ve Mapavri'ye¹⁹ iki fersah uzaklıktadır.

Mapavri Rize topraklarının bittiği ve Lazistan topraklarının başladığı yerdir. Burada değişik bir halk ve farklı bir dil ile karşılaşılır. Of'ta da aynı gözlemler yapılabilir. Buradaki dil Gürcüce'den gelmektedir. Halk bu dile Mingrel dili der. Bu halk, Mingrelya'da yaşayıp bu dili konuşanlar gibi Mingrelli'dir. Hepsi Müslümandır, tıpkı Of'taki gibi, Lazarew adlı liderlerinin Müslümanlığı kabul ettiğini ve kendi atalarının onu takip ettiklerini söylerler. Dinin çok fazla etkilemediği geleneklerinden hiçbir şey kaybetmemiş görünmektedirler. Mingrelliler gibi ormanlarda yaşar, yabancıları gördükleri zaman uzaklaşırlar ve kendi çocuklarını satarlar. Kadınları köylerdeki işler ile uğraşırlar.

¹⁷ Tuzcuoğulları özellikle Tuzcuoğlu Memiş Ağa'nın isyanı ve 1817'de yakalanıp idam edilmesiyle ön plana çıkan ve Trabzon'un doğusunda etkili olmuş bir yerel hanedandı. Memiş Ağa'dan sonra kardeşi, çocukları Tahir, Abdülkadir ve Abdülaziz ağaların isyanları ile bölgede etkinlikleri devam ettirselere 1834'te bunların yakalanıp Rumeli'ye sürülmeleri ile bu isyan süreci sona ermişti. (Ç.n.)

¹⁸ Salarha Deresi. (Ç.n.)

¹⁹ Çayeli ilçesi. (Ç.n.)

Kemer Burnu Mapavri'den iki fersah uzaklıktadır. Oraya ulaşmadan önce engin dağların denize doğru uzandığı görülür. Bunların bazıları bu diğerlerinden ayrılmış ve arkalarında, fırtınalı havalarda küçük gemilerin sığınabileceği burunlar oluşturmuştur.

Kemer Burnu'ndan itibaren başlayan geniş körfeze Soğuksu Limanı denir. Burada, batıdan esen rüzgârlardan korunmak için sığınan iki gemi gördüm. Bu gemilerden birinin İtalyan olan kaptanı bana bu limanın oldukça iyi olduğunu söyledi. Denizin kıyısında bir kayalığın üzerinde eski bir kalenin kalıntılarını gördük. Halk bu kaleye Kız Kalesi der (Fontanier 1832: 77). Bu kalenin önünde bazı sur kalıntıları bulduk. Kemer Burnu'nun arkasında hiçbir kalıntının olmadığı Atina²⁰ yer alır. Kemer Burnu'ndan yarım fersah uzaklıkta Atina Deresi yakınlarında Bogdale Deresi²¹ ve bu derenin arkasında daha önce adından bahsettiğim Yüzdağ'ın devamı olan Bogdale Dağı yer alır. Bogdale Deresi körfezin zeminini oluşturur. Biraz kuzeydoğuda oldukça yüksek bir tepe göze çarpmaktadır. Üç taraftan dikine bir şekilde kesilen bu tepe ormanlarla kaplı ulaşılamaz bir masaya benzer. Yerli halk buraya Eski Trabzon²² demektedir. M. De SACY'e yazdığım bir mektupta bu konudan bahsettim. Eski Trabzon'un kuzeyinde önemli bir dere olan Fırtına Deresi akar. Kemer Burnu'ndan Eski Trabzon'a kadar iki ve Garé'ye²³ kadar beş fersah mesafe vardır. Burada, içinde dört mertek yüksekliğinde kulübelerin olduğu ormandan başka bir şey görünmez. Bu ormanlar sürüngenlerin, kurtların ve bu taraflarda bolca görünen yabandomuzlarının doğal yaşam alanıdır.

Lazistan mütesellimi genellikle Copi'de²⁴ ikamet eder. Fakat Garé'den bir fersah mesafede Batum beyine ait bir evin olduğu köye hareket ettiğini öğrenince oraya gittik. Mustafa Ağa'yı Trabzon'daki tüfenkçibaşı görevinden dolayı tanıyordum ve beni iyi bir şekilde karşılayacağına dair tahminimde yanılmadım. Mustafa Ağa'yı, kendisini bu şekilde tecrit eden bu yeni görevinden gayri memnun bir halde buldum. Ona göre hiçbir şey Lazların barbarlığı ile mukayese edilemezdi. Lazlar her zaman birbirlerine karşı bir savaş halindedir. Cinayet haberlerinin olmadığı çok az gün oluyordu. Fakat Serasker Osman Paşa tarafından bunlara karşı yapılan bir sefer onların gözünü korkuttu. Mustafa Ağa bu vesileyle onların liderlerini bir araya topladı ve bu tarafların sükûnetini

²⁰ Pazar ilçesi. (Ç.n.)

²¹ Bodasarı Deresi olabilir. (Ç.n.)

²² Halkın dile getirdiği rivayetleri aktaran diğer kaynaklara göre eskiden Trabzon şehri burada kurulmak istenmiş; fakat havanın kötülüğü nedeniyle burası terk edilmişti (Bijışkyan 1998: 119). Trabzon'daki Fransız konsolos Georges OUTREY'nin oğlu Marius OUTREY Trabzon üzerine yazdığı bir raporda Eski Trabzon hakkında daha ayrıntılı bilgiler vermekteydi Amae, Cadn, Ambassade, Constantinople, Série D, Trébizonde, Tome 3, *Notice sur Trébizonde*). (Ç.n.)

²³ Burası Ardeşen ilçesinin doğusunda yer alan Işıklı Köyü'dür. (Ç.n.)

²⁴ Hopa ilçesi. (Ç.n.)

muhafaza etmek için onları kendi yanına çekti (Fontanier 1832: 78). Mustafa Ağa ile eyaletin idaresi hakkında yaptığım pek çok müzakerelerde bana “Paşa’yı iyi tanı. Şu anda ortalık sakindir; fakat o görünüşe aldanmaz. Lazistan küçük bir rüzgar ile harekete geçen bir deniz gibidir. Benim varlığında size itaat etmiş gibi görünen bu ağalar benden uzaklaştıklarında birbirlerini katletmeye başlarlar. Sizin de bildiğiniz gibi şimdiye kadar onları sadece tatlı dil ile engelleyebildim. Fakat her zaman böyle bahtiyar olacak mıyım? Aslında bunlar arasındaki ilişkileri, nefreti ve memleketin huzurunu ortaya çıkarmak için çok zaman ve emek harcamam gerekti” dedi. Bana göre mütesellimin söylediklerinde yanlış ve abartılı bir şey yoktu.

Garé ve Vizé²⁵ arasında Ardeşen deresi denilen bir ırmak bulunur. Bu iki yer arası dört fersah mesafededir. Vizé’den Sumléh’e²⁶; Sumleh’den de Arkamé’ye²⁷ kadar bir buçuk saat mesafe vardır. Arkamé’nin yakınında Kapistri²⁸ deresi akar. Arkamé’den bir saatte Copi’ye ulaşılır. Küçük bir tepenin üzerinde inşa edilen ve güzel ağaçların gölgesinde kalan bir ev daha önce bahsettiğim mütesellimin ikâmet yeridir. Copi’den Abusla’ya²⁹ ve oradan da Macriya’ya³⁰ kadar iki saat mesafe vardır. Macria’da aynı adla anılan bir dere³¹ akar. Buradan Sart’a³² kadar bir saat ve Guniéh’e kadar üç saatlik bir mesafe vardır. Bütün bu isimler, içinde birkaç kulübeden başka ne bir kasaba ne de bir köyün olduğu ormanlarla kaplı alanlara aittir.

Guniéh’de³³ Türkiye’de çok yaygın olan bir aldatmacaya maruz kaldım. Trabzon’da iken, buraya yakın bir kayalıkta balıkçıların ziyaret ettiği bazı özel yazıtlar ve resimlerin olduğunu duymuştum. Bu kayalığa Balık Ziyareti deniliyordu (Fontanier 1832: 79). Burada bazı yazıtlar bulabileceğimi umuyordum. Fakat benim bu isteğim gemiden bakarken faydasızdı. Geminin kaptanı ve kvasısıyla birlikte yeni araştırmalar yapmak üzere küçük bir kayığa bindik. Şans eseri ormanda birine rastladık. Kaptanımız ona seslenerek bizi istediğimiz yere götürmesini söyledi. Bizim yanımıza gelmekten çekindiği için kaptanımız onu, Fransız konsolosu adamların en cömertidir ve bu iş için sana beş yüz kuruş verecek gibi şatafatlı sözlerle özendirmeye çalıştı. Nihayetinde köylü yanımıza geldi. Buna rağmen aracımız her bir adımda verdiği bu vaadin miktarını

²⁵ Fındıklı ilçesi. (Ç.n.)

²⁶ Şimdiki adı Sümer olan Fındıklı’ya bağlı bir köy. (Ç.n.)

²⁷ Arhavi ilçesi. (Ç.n.)

²⁸ Arhavi’nin batısından denize dökülen Kapisre Deresi. (Ç.n.)

²⁹ Hopa ilçesine bağlı Esen kıyı Köyü. (Ç.n.)

³⁰ Artvin’in Kemalpaşa ilçesi. (Ç.n.)

³¹ Osmaniye Deresi. (Ç.n.)

³² Sarp. (Ç.n.)

³³ Şimdi Gürcistan sınırları içinde yer alan Gönye. (Ç.n.)

indirmeye çalışıyordu. Bu adam bize söylenen bu harikaların gerçek kayalıklar olduğuna dair teminat verdi. Bizi eğik katmanlarından birinin ayrı olduğu kalker bir kayalığa doğru götürdü: Nem bu kayalığın geri kalan kısmında bir dandrit oluşturmuştu ve yazıtlar da arıların kullandığı kaya deliklerinden başka bir şey değildi. Kaptanımızın denize atmak istediği rehberimizi geri gönderdik. Ona vaat ettiğimiz beş yüz kuruşun yarısını vermek benim çok zoruma gitti.

Guniéh'den itibaren Tchunrug-sou'nun³⁴ alüvyonlarının oluşturduğu ve denize doğru ilerleyen bir çıkıntı başlar. Bu nehir kaynağını Erzurum yakınlarındaki Akdağ'dan aldığını gördüğüm nehirdir. Bayburt ve İspir'den geçtikten sonra sahil boyunca, Gönye'ye iki fersah; Batum'a da dört fersah mesafede denize dökülür. Bu nehir doğudan batıya doğru bir kıvrım yaparak denize ulaşır. Nehrin içinden geçtiği çok geniş vadiyi göz önüne aldığımızda bu anlaşılabilir (Fontanier 1832: 80). Fakat diğer yerlerden çok daha fazla burada görülen batı rüzgârları alüvyonları doğuya doğru sürükler. Bu durum Batum limanının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Çoruh nehrinin kıyıları ve oluşturduğu düzlükler ormanlarla kaplıdır. Buralar bir zamanlar korsanların saklanmalarına hizmet ederdi. Buradan itibaren Mingrelya'ya kadar olan bölgede deniz ulaşımında eskiden beri ateşle oyulan kütükler kullanılır. Bölge halkı da barbar insanlardır. Bununla birlikte Batum halkı Mingrelce değil de Gürcüce konuşur. Türkler bundan dolayı sınırları olan Tchenroug-sou'dan³⁵ Batum arasında kalan bölgeyi Türk-Gürcistan'ı olarak tanımlarlar.

Batum bu kış çıkan bir yangınla tahrip oldu ve pazarda sadece birkaç ev kaldı. Batum öyle sıhhsiz bir yerdir ki halk Ağustos ve Eylül aylarında kendini dağlara atar. Pirinç tarlaları ve bataklıklar sürekli olarak sıtmaya neden olur. Kürekçilerimizden birisi sadece bir saatlik bir uykudan sonra sıtmaya yakalandı. Buranın pazarı birkaç ahşap kulübeden müteşekkildir. Limana gelince Batum Limanı Karadeniz'in en iyi limanıdır. Liman geniştir ve kuzey ve doğudan esen rüzgârlar gemileri tehdit edecek kadar güçlü değildir. Limanda demirleme olanakları mükemmeldir. Liman, burada tek tehlikeli rüzgârlar olan batı rüzgârlarına hiç maruz kalmaz. Batum'un hâkimi Trabzon valisine bağlılığını bildiren vali tarafından tanınan Hasan Bey'dir.

Batum ile Çürüksu arasındaki altı fersahlık alanda ne bir liman ne de bir kasaba bulunur. Burası aynı biçimde düz bir arazidir, bundan dolayı oraya kadar gitmeyi gerekli görmedim. Böylece Trabzon ile Batum arasında üç liman ile karşılaşmaktayız:

³⁴ Çoruh Nehri. (Ç.n.)

³⁵ Osmanlı dönemindeki adı ile Çürüksu. Şu anda Gürcistan sınırlarındaki Kobuleti şehri. (Ç.n.)

Araklı veya Sürmene, Soğuksu ve Batum limanları. Bu alanda Çoruh Nehri'nden başka kayda değer bir akarsu ve Rize'den başka bir şehir yoktur (Fontanier 1832: 81). Trabzon ve Sürmene'nin Türk ve karışık halkından sonra Of'ta Rumlar, daha sonra Rize'de Türkler ve en sonunda da Laz ve Gürcü olarak ayrılan Kolhlular ile karşılaşmaktayız. Bu bölgeler hemen hemen aynı özellikleri sergilemektedir: Her tarafta geçilmez ormanlar ve oraya buraya dağılmış evler. Evler Trabzon yakınlarından oldukça geniştir. Trabzon'dan uzaklaştıkça bunlar üzeri kamış kaplı küçük evlere ve daha sonra ağaçların üzerine yerleştirilmiş kulübelere dönüşür. Halkın içinde bulunduğu sefalet giderek artar ve giydikleri kıyafet de Türk kıyafetinden Gürcü kıyafetine dönüşür. Arazinin her taraftan sık ormanlarla ve böğürtlenlerin birbirine bağladığı ağaçlarla kaplı olması kıyıda gördüklerimden başka bir kayalık görmeme mani oldu. Dağların bu dik ve sarp yapısı ilkel zamanlardan beri böyleydi. Trabzon ve Rize'de sadece bir volkanik akıntı bulunur. Bitki örtüsüne gelince bunların bazılarını değerlendirdim: Bu bitkilerin bazıları ılıman iklime sahip yerlerdekilere benzerler. Bu arada kalan bölgeler Sürmene, Magna, Of, Rize ve Lazistan'dır. Resmi kayıtlara göre toplam nüfus yaklaşık olarak yirmi bin hanedir. Bunun en azından sahil kesiminde kırk bin hane veya iki yüz bin kişi olduğu hesaplanabilir. Doğrusu dağlık alanların yüksek kesimleri bu hesaplama dâhil değildir. Buranın adı Hamcheda'dır³⁶ ve Türk, Ermeni ve Katolikler tarafından meskûndur. Nüfusu on beş bin hanedir. Bu bölgenin başlıca ürünleri mısır, kereste, dağlık bölgelerde balmumu ve baldır. Kemerburnu'nun ötesinden itibaren iyi kalitede ve sulamak zorunda kalınmayan bir pirinç yetiştirilir.

Her zaman olduğu gibi Bay LAPIE'nin³⁷ haritasının oldukça doğru olduğunu görüyorum. Lapie sadece Magna'nın yerini Mahane olarak verdiği gibi birkaç isimde yanlış yaptı (Fontanier 1832: 82). Sürmene iki yerde gösterilmektedir. Doğu'da gösterilen gereksizdir; aynı şekilde Sumléh de Vizé'nin ötesindedir. Bunların yanında bu eser oldukça doğru hazırlanmıştır.

İşte seyahatin sırasında elde edebildiğim tüm bilgiler bunlardır. Bu seyahati biraz daha uzatmak isterdim ama halefim benim yokluğumda şehre gelmesin diye acele etmek zorundaydım.³⁸ Oraya sadece sekiz günde ulaşabilirdi. Seyahatimi çok kolay şartlar

³⁶ Hemşin. (Ç.n.)

³⁷ Meşhur Fransız haritacı Pierre LAPIE. (Ç.n.)

³⁸ Burada FONTANIER'nin bahsettiği halefi Konsolos olarak Trabzon'a tayin edilen Georges OUTREY'ydi. Georges OUTREY'nin Mayıs 1831 tarihi itibarıyla Fontanier'nin yerine konsolos tayin edildiğini görsek de bu yeni konsolosun Trabzon'a gelişi Temmuz 1832'ye kadar gecikmişti (Amae, Cadc, Personnel, Dossier Individuel, 1re Série, *Victor Fontanier*, OUTREY'den Sebastiani'ye, Trabzon, 19 Eylül 1832). (Ç.n.)

altında gerçekleştirdim. Bunu kendi konumuma borçluyum: Bu bilgilerin pek çoğunubaşka zamanlarda elde ettim. Bu bilgileri elde etmekten o kadar memnun oldum ki bu bölgenin yakın bir zamanda her zamanki gibi bir anarşi ortamına yeniden gireceği ve bu bölgeleri ziyaret etmenin imkânsız bir hale geleceğine dair bir kuşku yoktur.”

SONUÇ

Temelde buldukları bölgelerin kendi ülkelerinin ticaretleri için sunacağı imkânları tespit etmek gibi bir misyonu olan konsolosların bunun dışında politik ve askeri görevleri olduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda konsoloslar sadece iktisadi konuları değil kendi konsolosluk bölgelerindeki her türlü siyasi, iktisadi ve sosyal gelişmeyi gözleyen birer görevli gibi hareket etmekteydiler. Konsolosların görevleri arasında kendi konsolosluk bölgelerinde seyahatler yapmak ve bölgedeki gelişmeleri elçilik veya dışişleri bakanlıklarına yazmak gibi yükümlülükleride vardı. Bu bağlamda konsoloslar fırsat buldukça konsolosluk bölgelerinde geziler gerçekleştirmişler ve bunları kaleme almışlardır. FONTANIER'nin de Trabzon'daki görevini belirleyen talimatlarda yapacağı en önemli faaliyetlerden biri de Trabzon'un dışına çıkarak bölgede Fransız ticareti için uygun bir zemin oluşturmaya çalışmak ve bölgenin siyasi durumu hakkında tespitler yapmaktır. Hatta Erzurum'a giderek, İran ile kurulacak olan ticari ilişkilerde Erzurum'u konsolosluğun merkezi haline getirmek gibi büyük bir projenin uygulayıcısı olarak görevlendirilmişti. Fakat FONTANIER'nin Trabzon'daki konsolosluğu döneminde uygun koşulların oluşmaması nedeniyle sadece Batum taraflarına bir seyahat gerçekleştirebildiği görülmektedir.

FONTANIER'nin Batum'a yaptığı seyahati önemli kılan hususlardan biri, onun konsolosluk dönemindeki tek gezisi olması bir yana, 1826'daki ilk seyahatinde tam olarak gezip müşahede edemediği bölgeleri bir kez daha görme fırsatını sağlamasıydı. Trabzon'un doğusuna ilişkin çok fazla seyahatnamenin olmaması itibarıyla, FONTANIER'nin bu geziye ilişkin anlatıları yöre hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Temel görevlerinden biri Fransız ticareti için bir zemin hazırlamak olan FONTANIER'nin özellikle uğradığı limanlar ve bunların koşulları üzerinde durduğu görülmektedir. Bunun yanında karşılaştığı salgınlar, sahil kasabaları hakkındaki müşahedeleri ve idareciler ile yaptığı görüşmeler dönemin koşulları hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Bölgenin siyasi yapısını çok iyi bilen FONTANIER bunu gördüğü idarecilerden de teyit etmişti. Lazistan Mütesellimi Mustafa Ağa'nın *küçük bir rüzgâr ile harekete geçen bir denize* benzettiği bölgedeki hassas yapı çok geçmeden Tuzcuoğullarının yeniden isyan etmesi ile bir kez daha ortaya çıktı. Fontanier'nin de

belirttiği gibi, tekrar kargaşa ortamına girmesi beklenen bölgede yaptığı gezi konsolos için çok büyük bir fırsattı. Tabii, bu fırsatı ortaya çıkaran ve Trabzon'daki görevi süresince istifade ettiği, Vali Osman Paşa ile olan yakın ilişkilerinin etkisini de unutmamak gerekir.

Sonuç olarak FONTANIER, misyonu ve seyahatleri sayesinde 1821'den itibaren imparatorluğun koşullarını; 1826'dan itibaren de bölgeyi tanıyan bir görevli olarak yazdığı seyahatnamelerde önemli bilgiler vermiştir. FONTANIER'nin 1834'te yayınladığı ikinci seyahatnamesinin, Fransa'dan İstanbul'a ve oradan da Trabzon'a olan yolculuğunun dışında gezilere dayanan tek kısmı, onun Trabzon'dan Batum'a yaptığı seyahati anlatan kısımdır. Bu özelliği ile *Doğu'ya Seyahat(Voyage en Orient)* başlığını taşıyan bu eser, bir seyahatnameden çok Trabzon Eyaleti'nin sosyal, idari ve askeri yapısını anlatan temel bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

A. Arşiv Kaynakları

1. Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAE)

a. Centre des Archives diplomatiques de La Courneuve (CADC)

Correspondance consulaire et commerciale, (CCC): Trébizonde, Tome 3.

Correspondance politique des consuls, (CPC): Turquie, Consulat divers, Tome 1.

Personnel, Dossier Individuel, 1re Série, no. 1642, "Victor Fontanier".

b. Centre des Archives diplomatiques de Nantes, (CADN)

Constantinople, Ambassade, Série D: Correspondance avec le poste de Trébizonde, Tome 3.

B. Diğer Kaynaklar

(1830), "Fontanier's Travels in Asiatic Turkey", **Museum of Foreign Literature and Science**, Vol. XVII, s. 289-300.

(1858), "Notice bibliographique de M. Victor Fontanier, correspondant regnicole de l'Académie", **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Vol. 2/2, s. 453.

BANGE Christian-CORSI Pietro-BANGE Raphaël, (2002), "Des pharmaciens assistent au cours des animaux sans vertèbres professé par Lamarck au Muséum (1795-1823)", **Revue d'histoire de la pharmacie**, Vol. 90/333, s. 95-110.

BIJİŞKYAN Minas, (1998), **Pontos Tarihi**, (Çev. Hrand D. ANDREASYAN), İstanbul: Civi yazıları Yayınevi.

BİLGİN Mehmet, (2010), **Trabzon Vilayetinde İki Din Taşıyanlar**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

BRYER Anthony, (1998), “The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond”, **Peoples and Settelement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900**, London: Variorum Reprints, s. 13-68.

FONTANIER Victor, (1829), **Voyage en Orient, Entrepris par ordre du Gouvernement Français de l’année 1821 à l’année 1829**, Paris: Librairie Universelle.

FONTANIER Victor, (1832), “Notice sur la côte de la Mer Noire, appelée Lazistan”, **Bulletin de la Société de Géographie**, S.17, s. 68-82.

FONTANIER Victor, (1834), **Voyages en Orient, entrepris par ordre du gouvernement français de 1830 à 1833, deuxième voyage en Anatolie**, Paris : Librairie de Dumont.

GÜVEN Aydın, (1999), **Doğu Karadeniz Âyânlığına Kısa Bir Bakış (1808-1826)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

GÜVEN Aydın, (2001), Aydın, “Şatıroğlu Osman Ağa’nın Bölgedeki Faaliyetleri (1808-1830), **Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu**, Trabzon 3-5 Mayıs 2001. (Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu Bildirileri, I, Trabzon: Trabzon Valiliği İlk Kültür Müdürlüğü Yayınları, s. 345-348.)

HAMILTON William J. (1984), **Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia**, I-II, New York: John Murray.

PILON Maxime-WEILER Daniele, (2011), **The French in Singapore: An Illustrated History (1819-Today)**, Singapore: Editions Didier Millet.

SAYDAM Abdullah, (2006), “Trabzon’un İdari Yapısı ve Yenileşme Zarureti (1793-1851), **OTAM**, S.18, s. 285-317.

SMITH Eli (1833), **Researches of the Rev. E. Smith and H. G. H. Dwight in Armenia**, Vol. II, New- York: Crocker and Brewster.

WALPOLE Frederick, (1851), **The Ansayrii and the Assassins: With Travels in the Further East in 1850 to 1851 Including a Visit to Nineveh**, Vol. II, London: Rihrad Bentley.

WOLFF Joseph, (1846), **A Narrative of a Mission to Bokhara to Ascertain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Connolly**, London: London Publisher.

YILMAZ Özgür, (2012), **Tanzimat Döneminde Trabzon**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Cemil BÜLBÜL, **Eski Yakınoğu Tarihinde Alalah**, 259 sayfa, Altınpost Yayıncılık, Ankara, Aralık 2012, 1. Baskı, ISBN: 978-605-4715-58-9.

Arş. Gör. Mehmet Yunus AKREP*

Günümüzde “Eski Çağ Tarihçiliği” denildiğinde, çoğu zaman akıllara, Perslerin ortaya çıkışından sonraki sürecin gelmesi gibi bir bakış açısı vardır ki bu zaten unutulmaya yüz tutmuş “Eski Doğu” kavramını derinden sarsmaktadır. Üzerinde yaşadığımız Anadolu toprakları öylesine eski ve köklü bir tarihe sahiptir ki bunun farkına 19. yüzyılın sonlarında varan Avrupalı çoğu devlet, arkeologlarını zaman kaybetmeden ülkemize göndermiş ve çok kapsamlı kazı çalışmalarına başlamıştır. Ele geçirilen eserlerin bir kısmı illegal yollarla yurt dışına kaçırılmış, bir kısmı da resmi işlemler dâhilinde ülkemizdeki müzelerde sergilenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında verilen emirler ile Türkiye’de de geniş çaplı arkeolojik kazı çalışmaları yürütülmüş ve çok değerli bilgilere ulaşılmıştır. İçinde yaşamış olduğumuz zamanın arkeolojik çalışmalarının kalitesine bakıldığında ise bir Füzûn KINAL’ı bir Sedat ALP’i minnetle andığımızı ifade etmek yerinde olacaktır. Eski Çağ tarihçileri tarafından fazla ilgi görmeyen ve “Arkeoloji” bilim dalına bırakılmak istenen “Eski Doğu” araştırmaları hakkında Yrd. Doç. Dr. Cemil BÜLBÜL tarafından hazırlanmış olan *Eski Yakınoğu Tarihinde Alalah* isimli kitap, unutilan daha da kötüsü birçok tarihçi tarafından hiç bilinmeyen Alalah/Tel Açana yerleşim yerini hatırlatması bakımından, bir nebze olsun bu işe gönül verenleri sevindirmiştir.

“Eski Yakınoğu Tarihinde Alalah” isimli kitap, Özgeçmiş (s. 5), Ön Söz (s. 7-9), Kısaltmalar (s. 13-16) ve Girişle başlayıp (s. 17-19) beş bölümden oluşmakta (s. 21-158) devamında ise Sonuç (s. 151-158), Kaynakça (s. 159-176), Ekler (s. 177-253) ve İndeks (s. 255-259) bulunmaktadır. Ayrıca her bölüm kendi içerisinde konuyla paralel farklı başlıklara ayrılmış olup, konuyla bağlantılı daha detaylı bilgilere inilmeye çalışılmıştır. Yazar, verdiği bilgileri kaynaklarla desteklemiş ve bunları dipnotlarda göstermiştir.

Giriş bölümünden itibaren spesifik bilgiler vermeye başlayan yazar, öncelikle, günümüz Antakya sınırları içerisinde yer alan Alalah yerleşim yerinin de adının sıkça geçeceği, MÖ. 2. bin yılının genel siyasi durumunu kısaca anlatmıştır.

Birinci bölüme “Alalah’ın Tarihi Coğrafyası” diye genel başlık atan yazar, bir alt başlıkta ise “Alalah’ın Tarihi Coğrafyasına Genel Bir Bakış” (s. 21-28) diye devam

* GŞÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, m.yunusakrep@gumushane.edu.tr

etmektedir. Bu kısımda Alalah'ın bulunduğu Amik ovası ve civarının fiziksel coğrafyası ve iklim koşulları anlatılıp, bu eski şehrin stratejik avantajları açıklığa kavuşturulmuştur. Aynı bölümün bir diğer başlığı olan 'MÖ 15. yüzyılda Alalah Ülkesinin Tarihi Coğrafyası' isimli kısımda Alalah'ın bilinen kralları üzerinden bazı saptamalara gidilmiş, bilim adamlarının şehrin sınırları ve tabletlerdeki konular hakkındaki yorumları üzerinde durulmuş ve bölümün sonunda Alalah tabletlerinde geçen eski yer isimleri verilmiştir (s. 28-45).

İkinci bölümde "Kaynaklar" başlığı altında bir diğer alt başlık olan "Yazılı Kaynaklar" karşımıza çıkmaktadır (s. 45-63). Burada Alalah yerleşim yerinin MÖ 2. bin yıldaki görünümü hakkında bilgiler verilmektedir. Özellikle Sir Leonard WOOLLEY'in, Alalah'ın tarihi ile ilgili bilgilerin ortaya çıkmasındaki çabası anlatılmaktadır. Ayrıca Alalah tabletleri hakkında yazılan bazı kapsamlı makalelerin isimleri verilmektedir. Bu alt başlığın devamında ise VII. ve IV. tabaka başlıklarını görmekteyiz. Burada özellikle VII. tabakadan ele geçirilmiş tabletlerin tercümelerinin verilmesi dikkat çekmektedir. IV. tabaka tabletlerinde ise MÖ 15. yüzyıla tarihlendirilme yapılmış ve bu dönemdeki civar devletler ile ilişkiler açıklanmaya çalışılmıştır. "Kaynaklar" başlığı altındaki bir diğer alt başlık olan "Arkeolojik Kaynaklar" (s. 63-71) bölümüne geldiğimizde, Alalah kazılarının tarihçesi ve bu kazıya verilen desteklerin süreci farklı üç başlık altında toplanmıştır.

Üçüncü bölümde bir diğer başlık olan "Alalah Kentinin Kronolojisi" (s. 73-77) karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde özellikle ele geçen tabletler ışığında Alalah'ın bilinen kralları ile civar devletlerin kralları hakkında bir eş zamanlılık yoluna gidilerek tarih hesaplamasına gidilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölüme gelindiğinde, kitabın belki de en can alıcı başlığı olan, "Alalah Tarihi'nin Ana Hatları ve Alalah'ın Komşularıyla Olan İlişkileri" (s. 79-129) kısmını görmekteyiz. Bu bölüm kendi içerisinde dört alt başlığa ayrılarak devam etmektedir. Bu alt başlıkların ilki olan "Mitanni ve Mısır Egemenliğinde Alalah" kısmına baktığımızda (s. 79-92) daha çok Mitanni ve Mısır'ın içişlerindeki olaylar hakkında bir anlatım olduğunu görüyoruz. Bir sonraki alt başlık olan 'İdrimi Zamanında Alalah Krallığı' kısmında (s. 92-107) çok önemli bir hususu teşkil eden Alalah kralı İdrimi'nin faaliyetleri, heykeli üzerindeki kitabesi tercüme edilmeye çalışılmış ve belki de kitabın en önemli kısımlarından birisini oluşturmuştur. Bir diğer alt başlık olan "Niqmepa ve Halefleri Zamanında Alalah" bölümüne (s. 108-116) geldiğimizde Nikmepa isimli Alalah kralı zamanına tarihlendirilmiş bol miktardaki kayıt tetkik edilmiş ve burada

anlatılan olaylar hakkında eş zamanlı krallar ile bağlantı kurulup bazı sonuçlara varılmaya çalışılmıştır. Aynı genel başlığın son alt başlığı olan “Yamhad Krallığı” kısmına baktığımızda (s. 116-129) MÖ yaklaşık 1800 ile 1600 yılları arasında hüküm sürmüş Yamhad Krallığı zamanında Alalah’ın durumunu görmekteyiz. Alalah kazılarında ele geçen tabletlerin ve civar memleketlerin vermiş olduğu bilgilerin ışığında Yamhad döneminde Alalah, bazı vesikaların tercümelerinin verilmesi ile birlikte incelenmiş, özellikle hangi Yamhad kralı zamanında hangi Alalah kralının faaliyet gösterdiği ifade edilmeye çalışılmıştır.

V. ve son bölüme geldiğimizde “Alalah’ın Kültür ve Medeniyeti” (s. 131-150) başlığını görmekteyiz. Ele geçen tabletler ve deliller ışığında bu genel bölüm de kendi içerisinde sekiz alt başlığa ayrılmış ve ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bu başlıklar sırasıyla “Alalah’ın Nüfus ve Toplum Yapısı”, “Borçluların Durumu ve Kölelik Kurumu”, “Alalah Aile Hukuku”, “Alalah’ta Dil ve Yazı”, “Alalah’ta Dini Hayat”, “Ekonomik Hayat”, “Mimari”, “Alalah Seramiği ve Mühürler” kısımlarıdır. Bu alt başlıklarda yine Alalah tabletleri ve civar devletlerin tablet arşivleri karşılaştırılarak, başlıklardan da anlaşıldığı gibi, Alalah’ın sosyo-kültürel durumu ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümün devamındaki “Sonuç” kısmında (s. 151-158) ise anlatılanların bir değerlendirilmesi yapılmış ve maddeler halinde okuyucuya sunulmuştur.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi yurdumuz topraklarının her karışından bir tarih fişkırıldığı yadsınamaz bir gerçektir. Eski yerleşim yerlerinin birçoğu bilinmekle birlikte isminden söz edilmeyenlerin de sayısı oldukça fazladır. Bu kitabın oluşturulması Türkiye’deki Eski Çağ tarihçileri açısından sevindirici olmalıdır. Eserin geneline bakacak olursak verilen bazı yer isimlerinin İngilizce tercümelerinden ziyade Türkçe ifadeler ile gösterilmesi daha uygun olabilirdi. Örneğin “Qatna” ifadesi yerine “Katna” ya da yabancı kaynaklarda geçtiği gibi “Niqmepa” “Nikmepa” olarak yazılabilirdi. Türkiye’de yazılan birçok makale ve eserde, bu tarzda ifadelerin, sıkça, tercümesinden olduğu gibi aktarıldığı görülmektedir. Yine bir başka örnek sayfa 32’de geçen modern yer isimlerinin (Jabbul=Cebbul gibi) yabancı kaynaklarda geçtiği şekli ile ifade edilmesi Türk tarihçiliği açısından dikkat edilmesi gereken bir husustur.

Eserin içeriği ve kaynakları incelendiğinde ise kullanılan dipnotların güncel olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı olsa gerek sayfa 152’de geçen “Halep kralı İlim-İlimma’nın oğlu İdrimi’nin anlaşılamayan nedenlerle Emar’a kaçmak zorunda kaldığı” ifadesinin asıl nedeni, Halep kralı İlim-İlimma’nın oğlu İdri-mi’nin, ailesini kötü ruhlardan korumak için Emar’da konut edinmiş olmasıdır. Burada akrabaları ve kız

kardeşleri ile yaşamıştır. Ancak Emar'da fazla kalmamıştır. Hurri kralının yardımı ile Alalah'a, Oller'in tarihlemesine göre MÖ. 1475'te kral olmuştur (ADAMTHWAITE R. Murray, 2001, "Kings at Emar Before The Hittite Period", **Ancient Near Eastern Studies**, S. 8, s. 179-194). Yazarın özellikle vurguladığı "eserin tam manasıyla mükemmel olmadığı ancak 2. binyıl kronoloji çalışmalarına katkıda bulunacağı" hususunu da özellikle belirtmek istiyorum. Bazı eksikliklerin haricinde konusu itibari ile önemli bir eser olan "Eski Yakınoğu Tarihinde Alalah" isimli kitap, Anadolu'nun unutulmuş bazı değerlerini hatırlatması bakımından, çok gecikmiş bir eserdir. Eski Kuzey Suriye hakkında bilgi edinmek isteyen herkesin okuması gereken bir kitaptır. Umarım bu tarzda eserler zaman kaybetmeden sayısını arttırır.

Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI, **Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn**, 365 sayfa, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, 1. Baskı, ISBN:975-7874-09-6.

Arş. Gör. Nuri KAYA*

Türkiye'de şehir tarihi yazımı üzerinde pek fazla durulmayan bir alandır. Özellikle İslam'ın ilk devirlerine ait araştırmalarda, şehir tarihine dair çalışmalar ne yazık ki yetersizdir. Bu nedenle söz konusu sahada yapılan çalışmalar, büyük bir boşluğu doldurmanın yanında daha sonra yapılacak araştırmalara yol göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

İslam'ın şehir dini olduğu ve ancak düzenli bir şehir hayatında gerektiği gibi yaşanabileceği düşünüldüğü vakit şehre verdiği ehemmiyet de görülebilir. Şehre bu denli önem veren bir dinin, kent hayatına dair birtakım düzenlemeler getirmemesi de düşünülemez. Müslümanların hem şehre hem de dine intibaklarını sağlayan bu organizasyonların bilinmesi ve bilimsel olarak ortaya konulması son derece önem arz etmektedir. Bilhassa İslam'ın ortaya çıktığı Mekke ve Medîne şehirlerinin tarihine dair çalışmalar, İslam'ın ve İslam tarihinin daha iyi algılanmasına yönelik adımlar olarak görülmelidir. İslam'ın ilk dönemlerinin yaşadığı bu iki şehre ait tarihi tecrübenin anlaşılabilmesi, daha sonraki dönemlerin kavranmasını kolaylaştıracaktır.

Hz. Muhammed bu bölgenin bir ferdi olarak yaşamış, vahyi bu coğrafyada tebliğ etmiş ve İslam'a ait düzenlemelerin numunelerini burada oluşturmuştur. Bu noktadan hareketle Hz. Muhammed'i tanımının yolu, yaşadığı coğrafyayı iyi tanımaktan geçmektedir. Bununla beraber İslam'ın ilk savaşları, kargaşaları da burada vuku bulmuştur. Bahsi geçen vakaların İslam'ın ilk kaynaklarına müracaat edilerek titiz bir şekilde araştırılması ve ilmî sonuçlarının ortaya konulması, İslam tarihi açısından son derece önemlidir.

Orta Çağda şehir, Mekke-Medîne tarihi ve medeniyeti, Türklerde kutsal şehir algısı, Osmanlıların Haremeyn'e hizmetleri gibi çalışmaları ile tanıdığımız Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞÇI tarafından kaleme alınan *Haremeyn* isimli yapıt, Mekke ve Medîne tarihini derinlemesine tetkik eden ve şehir tarih yazımı açısından mühim bir eser olarak değerlendirilmektedir. Eser öncelikle kullandığı kaynaklar yönüyle övgüye değerdir. Konu ile alakalı İslam'ın ilk devrine ait kaynakların vukufiyetle kullanılmış olması, girift ve netameli mevzuların okuyucu tarafından daha sağlıklı değerlendirilmesini

* GŞÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, nurikaya@gumushane.edu.tr

sağlamaktadır. Bu kaynak kullanımına birkaç örnek vermemiz gerekirse Mekke tarihi açısından, günümüze ulaşmamış pek çok eserden nakiller barındıran *Ezrâkî*, *Fâkihî* ve *Fâsî*'nin eserleri önemlidir. Medîne tarihi açısından ise, *Abdullah b. İmran*'ın günümüze erişmemiş ancak *Semhûdî* ve *İbn Şebbe* vasıtasıyla bize nakilleri ulaşan *Menâsik* isimli eseri, *Hasan b. Zebâle*'nin *Kitâbu Ahbâri'l-Medîne*'si ve *Zübeyr b. Bekkâr*'ın *Ahbâru'l-Medîne*'si önemli kaynaklar arasında sayılabilir. Yine Medîne tarihini ilgilendiren ve kısmen de olsa günümüze ulaşan *İbn Şebbe*'ye ait *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere* isimli eser de mühim eserlerdendir. Bahsi geçen eserler ile birlikte eserin kaynakçasında farklı disiplinlere ait pek çok kaynak bulunmaktadır.

Eserin muhtevasını tetkik ettiğimizde ise birinci bölümde *Mekke Haremi* mevzusuna değindiğini görüyoruz. Bu bölüm altı ana başlıktan oluşmaktadır. Öncelikle Mekke'nin kuruluşu her veçhesiyle ortaya konulmuş, ardından Kâbe'nin tüm işlevleri tarihî süreç dikkate alınarak irdelenmiştir. Bölümün üçüncü kısmında Mescid-i Haram, dördüncü kısmında ise Harem konularına değinilmiştir. Beşinci kısımda Hac ve umre kavramları üzerinde durulmuş, hac ve umrenin başlangıcından itibaren uğradığı değişimler ve İslam'ın hac ve umreyi İbrahimî şekle tahvili anlatılmıştır. Son başlıkta ise Mekke'nin fethi ve müşrik Araplar'ın Kâbe'ye girişlerinin yasaklanması tartışılmıştır. (s. 9-170)

Eserin ikinci bölümü *Medîne Haremi*'ne tahsis edilmiş ve dört ana başlık halinde hazırlanmıştır. İkinci bölümün ilk başlığında Medîne'nin kuruluşu, Yesrib'in ilk sakinleri, Yahudiler'in, Evs ve Hazrec kabilelerinin buraya yerleşmeleri mevzu edilmiştir. Bölümün ikinci başlığında hicret konusu işlenmiş, üçüncü başlıkta ise Hicret sonrası Medîne'de kurulan İslam Medeniyetinin, ilk şehir modeli-kuruluş aşamaları verilmek suretiyle-açıklanmış ve Mescid-i Nebevî'nin bu şehir planındaki mühim rolü üzerinde durulmuştur. Dördüncü başlıkta Medîne'nin Harem kabul edilişi ve Haremeyn anlayışının doğuşu izah edilmiştir. (s. 171-272)

Eserin son bölümünde Hilâfet merkezinin Medîne'den Kûfe'ye nakledilmesi ve İslam âleminde vuku bulan bazı acı olaylar hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısımda Emevi Devleti'nin kuruluşu, Harre Vak'ası'nın sebepleri, I. ve II. Kâbe kuşatmaları gibi netameli konulara değinilmiştir. Hâricîlerin, Haremeyn'e hakim olması bahsi ile esere son verilmiştir. (s. 273-305)

Yazar, kitabında bir konu ile alakalı farklı kaynaklarda birbirine zıt rivayetler varsa bu rivayetlerin tamamını eserine almış böylece okuyucuya çok yönlü bir bakış açısı sunmuştur. Yeri geldiğinde ise bu rivayetleri uzlaştırma yolunu tercih etmiştir.

Yazara göre; Mekke'nin şehir olarak değerini belirleyen unsur her zaman Kâbe olmuştur. Kâbe'nin burada inşa edilmesi ve Kâbe'nin ziyaretinin geleneksel hale gelmesi, Mekke'nin Arap yarımadasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasını sağlamıştır. Kâbe'nin kutsiyetinin artması zaman içerisinde Araplar arasında onu "millî mâbet" konumuna yükseltmiştir. Araplar tarafından emniyetli yer olarak kabul edilen Kâbe'ye gelenekselleşen ziyaretlerin devamı için yol güvenliğinin de sağlanması gerekiyordu. Bu durum haram aylar anlayışı ile karşılanmıştır. İbrahimî gelenekler çerçevesinde usulleri belirlenen Hac ibadeti zamanla içerisine politeist inançların karışmasıyla İbrahimî telakkiden uzaklaşmıştır. Bununla beraber aynı zaman dilimine denk gelen Mekke şehrinin ticari potansiyelinin artması Mekke'de sosyal yapıda da değişimlere sebep olmuş, sermayenin birkaç kabile liderinin elinde toplanması ile sonuçlanmıştır. Hz. Peygamber'in tebliğinin önünde en sert muhalefeti bu grup yapmıştır.

İslam dinini yaymak ile görevli olan Hz. Peygamber, Mekke'de bu imkânın kalmadığını görünce İslam'ı daha fazla insana duyurabilmek için Medîne'ye hicret etmiştir. Hicret alelade bir göç değildir. Hem Mekke hem de Medîne için dönüm noktası olmuştur. Hicret öncesi Suriye-Yemen arasında küçük bir menzil olan Yesrib, hicretten sonra İslam Medeniyetinin merkezi durumuna gelmiştir. Medîne'nin haremliği meselesinde de değinen yazara göre, Medîne'nin harem olması Mekke'nin haremliği gibi teolojik nedenlere bağlı olarak gerçekleşmemiştir. Medîne, Hz. Peygamber tarafından tabii güzelliğini korumak için sembolik manada harem ilan edilmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de Haremeyn tabiri kullanılmamış, bu kavram Hayber fethi sonrası Hz. Peygamber'in Medîne'yi harem ilan etmesi neticesinde Mekke ve Medîne için kullanılmaya başlanmıştır.

Sonuç olarak Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI'nın bu eseri, özellikle Müslümanlar için kutsal beldeler olarak kabul edilen Mekke ve Medîne şehirlerinin tarihi, burada inşa edilen Kabe ve Mescid-i Nebevî'nin tarihi süreci, Mekke'den Medîne'ye hicret ve Haremeyn kavramı hakkında okuyucuya önemli bilgiler sunan mühim bir eser olarak göze çarpmaktadır. Kitap bu haliyle büyük bir boşluğu doldurmanın yanında kendisinden sonra yazılacak eserlere de yön ve yöntem göstermektedir.



BİRKAÇ SAATLİK HAYAT

Orhan BİNGÖL

Sandalyesinde oturuyordu. Sırt kısmı oval ve oymalı, eski model yeni, beyaz bir sandalye. Masası da beyaz, kaygan, cilalanmış, ahşap bir masa. Odanın her tarafı peruklar, manken büstleri, ışıklar, kalemler, duvarlara asılmış giysilerle doluydu, dolu kül tablalarıyla... Kötü değildi oda, olağandı. Kendini izliyordu aynada, karşısında son derece ifadesiz, mimiksiz bir yüz vardı. Kırklı yaşlarda, hafiften geçkin, güçlü ve aslında güzel, asil kabul edilebilecek bir yüz. Sarıya çalan teniyle, kıvrımları hep aşağıya meyleden dudaklarıyla beraber ince uzun bir boyun güzel görünüyordu göze. Üzerinde sade, hafif ve her tarafını örten cinsten dümdüz açık mavi bir giysi vardı. Her zamanki gibi tam dalacakken bu bütüne, dışarıdan bir çocuk sesi duydu. Gülüyordu çocuk. İncecik, taze, olgunlaşmamış ve dolayısıyla hesap kitaba bürünmemiş kendiliğinden bir sesle. Koridordaki kadın ve adam uğultuları arasından sivriyen çocuğu duymak iyi gelmişti. Bu sesle yeni bir şeylerin çağrışmaması işten bile değildi.

Ancak yapmamalı, konsantre olmalıydı geceye. Melankoliyi eve saklamalıydı, geceye... Zaten son zamanlarda sırf bunun için gidiyor gibiydi eve. Düşünmek, hatırlamak, bol bol iç çekip dünyadan bu yolla haberdar olmak için koşuyordu evine. Koşarken topuklarının yere saplanacağını, orada batıp kalacağını hayal eder olmuştu bir de. Yemyeşil yerlerde çıplak ayak çimlere sürtünmek dururken, nedense aklına hep bu tür şeyler geliyordu. Çocuk sesi yeniden yükseldi. Sahneyi yeniden hatırlattı. Sahne, onun işiydi. Okulunu okumuştı, uzunca dönemler sahnede yoğrulmuştu. Orta ve üzeri tabakaya bir şeyler anlatmak için kendini dövecekti yine sahnede. Ama bu kez farklı olacaktı. Kendinden kaçacak, kendini yakalayacak, gösterip gizleyecekti. Hepsini ya da hiçbiri aynı anda olacak ya da olmayacaktı bunların. Meslek sırrı değilse de adı buydu sahnenin. Sahnede tüm hayatını birkaç saat, birkaç an içinde yaşayacak gibi hissediyordu. Hayat(ı), hep söylendiği üzere anları yaşamaktan ibaret olacaktı belki.

Hayatı o vakit, oracıkta yaşanacak ve bazıları buna tanık olacaktı. Sırrını birileriyle paylaşacaktı. Sırrı başkalarınca, daha başkalarına anlatılacaktı. Hayatı başkalarının olacaktı biraz. Zaten bu yazın, bu anlatım da bir başkasının ağzından dökülmüyor muydu? Hep -dili geçmiş zamandan dem vurulmuyor muydu? Gerçek ve hayalin birbirine karışması an meselesiydi işte. Böylesi daha samimi, gerçekçi, daha çarpıcı geliyordu ona. Ve fakat daha yorucuydu da. Yoğundu. Kendinin dışındaki yoğunluk onu yoruyordu.

Sahnedeki eve döndüğünde yoğun gündemi takip etmek istemiyordu bu yüzden. Bu ülke yormuştu onu. Günü gününü tutmayan gündemler deryası gibi bir yer! Akşamdan sabaha değişen, bir ucundan da olsa elle tutup gözle görüp akla yerleşmeden kayıp giden olaylar... Bir hamur gibi vıcık vıcık saran hadiseler. Siyaset adamlarına da kızılıyordu. Hem kızılıyor hem anlıyordu onları. Onlar da anne babalarının yanında evlat, mahallede komşu, okulda öğrenciydi aslında. Yabancı değillerdi çok. Yalanları da hırsları da çok yabacı değildi diğerlerinden. İnsanlardı işte, insanlık halleri... Bir tek enerjilerine şaşmamak elde değildi. Bunca gaileye onca enerji!

Vakit yanaşırken sık ve güçlüce birkaç kez öksürdü. Kendini kendine getirmeye yardım ediyordu bu taktik. Daha dikildi sandalyesinde. Gergindi. Hani biri gelip omuzlarından sertçe tutsa, sessiz sedasız tüm kemikleri kırılacaktı. Belden yukarısı bir çuval kemiğe dönüşüp yığılacaktı. Boynu altında kalacaktı. Bunları başkasına anlatsa içi sıkılırdı dinleyenin. Muhtemelen anlayamaz, belki acır veya kızardı: “Bu iç karartıcılık nedir?” Ama elinde değildi. Böyle yaratılmıştı baştan, kalbi böyle doldurulmuştu bir kere. Hatta böyle seviyordu kendini, artık geçmiş olsun öyle düşünene. Buzlu suyundan iki yudum

alıp gözaltlarını ovuşturdu, müziği biraz daha açtı. Hep aynı şeyleri dinlerdi ya, ya yayvan ağızlı, işveli kadın nameleri ya da tok, düzgün erkek seslerini severdi: “Hem zor hem kolay, hem boş hem olay! Hiç mi yok bunun ortası? Hiç mi sonrası? Bu ses annesini hatırlattı ona, sanki annesini hatırlırdan çıkarıyormuş gibi! Aynanın önünde annesinin mezarını canlandırdı. Minyatür, derli toplu, üzeri çiçekli ve yeşil bir mezar. Elbette kendi de başucunda. Karşısındaki aynadan görüyordu oradaki bekleyişini. Ama mezarın başından kalkıp hayata dönmeyi de bilmiyor değildi. Öyle yaptı.

Pencerenin önüne gitti, pencerenin kirli ve genel camından bir iki bakış attı dışarı. Oradan kapıya yöneldi, kapıya arkasını yasladı. Ve aynayla bir kez daha bakıştı. Kendini uzun yıllar sonra ilk defa görüyormuş gibi yaptı. Küçük ve yarım ağız bir gülümseme... Acaba bugün onu anımsayan, adını hatırlayan kaç kişi vardı? Eskiden kalma okul arkadaşları, görüşmediği akrabalarının yeni yeni doğan çocukları, âşık oldukları, ağladıkları... Kim ya da kimler? Her birinin izler bıraktığı yılları, o an(ı)ları düşündü hızlıca. Kendini genç hissetti, yaşlı hissetti; sevilen, unutulmuş, akşam yemeğine beklenen; salıncakla bir oraya bir buraya seneler arasında gidip gelen biri. Hızını pek kontrol edemese de salıncaktan kendi inmişti hep. İnmişti de her durduğu yere, yıla yabancı kalmıştı. Hem üzerine basılıp geçilecek kadar yüzeysel hem de içinden çıkılmazmış gibi derinlikteydi yılları. Çocukluğundan ilk gençliğine, oradan bu zamana nasıl gelmişti? Birden bire nasıl kimin kimsesi, daha doğrusu kimsesizi oluvermişti? Aniden kapı iteklendi, boşta bulunup korktu!

Küçük bir el uzandı, sonra bir oğlan çocuğu başını uzattı, gülümsedi. İçeri girerken gözleri yerdeydi, odanın ortasında durup tam onun cephesine hizalandı. Hiç ummadığı bir olgunlukla “anlıyorum” der gibi bakıyordu şimdi. İki gözünü kapatıp açtı. Başıyla onayladı onu. İşaret verdi, hareket verdi sanki. Sonra koşarak gitti. Işığı söndürdü ve çıktı kulisten son provasını için.

...

Birkaç saatlik prova bitmişti. İnsan bazen gerçeğin provasında iyiydi. Çantasını sırtlanmış evine gidiyordu. Çok sevdiği kalabalık, ışıklı ve insanlı o caddelerde tanımadığı herkes yine oralardaydı. Yürürken soğuşun kokusu saçlarına sindi. Soğuktan gözleri doldu. Elleri cebindeydi ve terliydi. Yolun ortasında durdu, nefeslendi arkasına dönüp bakarken. Tüm gövdesini çevirmeden, omzunun üstünden daldı bakışları geriden gelen yola. Sonra devam etti. Devam etti ve eve geldi. Sanki biri bekliyormuşçasına eve girmeye can atıyordu.

Odanın ortasındaki mor deri koltuğa otururken anahtarları yere attı. Anahtarları yere atmak, eve sonsuza kadar tek başına girip çıkacağına göstergesi gibiydi. Sanki mecburdu buna, nedeni bilinmeyen bir teklik mecburiyeti. İnsansızlık... Dirsekleri dizlerinde sigarasını yaktı. Huyu olmadığı halde akşamdan kalma soğuk acı kahvesini içti. İkisi de bitince kalkıp özellikle ve özenle perdeleri açtı. Bu saatte uyumayan, onun gibi oturan birilerinin yanan ışıklarını görmeyi oldubitti severdi. Uyumadan önceki son dakikaları ise yatakta geçecekti.

Sırtını koydu yatağa. Yatak boştu. Kollarını ve bacaklarını iki yana açtı. Dünyanın en güzel şeyiydi onun için yatağı. Hiç hareketsiz gözlerini yumup düşündü. Aklına yüz yıllık Rus yazarlar, onların aşkları, serin ve mumlu odalardan dünyaya yazdıkları geldi. Dünyayı yazmış, okumuş, bilmişti bazıları. Bravo! Sonra eski ve yeni Fransa'nın sokaktaki kadınları... Zamanında kıyısında yaşadığı dağlara da kar yağmıştı yine, haberlerini alıyordu. Ama o günler, o anlar geçmişti. Bunlar da gidiyordu, el mahkûm gidecekti. Acaba gözleri tamamen kapanmış yatarken de, üstüne kar yağdığında onu görmeye gelen olacak mıydı? Çok çok derinlerden duyup hatırlayabilecek miydi yaşarken olup bitenleri? Boğazındaki yumruk hareketsiz kaldı, ne yukarı çıktı ne indi aşağı. Bugün de geçti. Bugün de yetmedi. Şimdi merak ediyordu yarını, yarınki galayı, neyin nasıl olacağını. Yarın, aslında her oyuncu için olduğu gibi bilhassa kendisine en zor gelen role girecekti.

Kendini canlandıracaktı. Kendi hayatını oynayacaktı. Tüm görüp geçirdiklerini, duyup düşündüklerini birkaç saat içinde anlatacaktı. Kendi jestleriyle, mimikleriyle, kendi sesi ve oturup kalkmasıyla davranacaktı. Belki de en olmadık yerde kendi olacaktı. Olmaya çalışacaktı. Birkaç saatliğine kendi olmayı deneyecekti. Düş ve hakikat birbirine girecek, oyun ve gerçek iç içe geçecekti. Bu tam bir ironiydi, seyirlik bir ironi...

Metin hazırды, başlangıç da başrol de belli. Ve yarından evvelki bu son gece, yarın oynanacak tek kişilik oyunun sonuna eklenmek üzereydi. Oyun seyircisiz kalana, sahneden kaldırılana kadar devam edecekti. Son, durmadan gelişecekti, yeniden eklenecek, değişecekti. Hikâye bu şekilde devam etmiş olacaktı. Birkaç saatlik oyun, hayatın kendisi gibi gittikçe daha derinleşip özleşecekti. Belki güzelleşecekti... Hayatı(n)n rolünü oynayacaktı. Uyudu.



YÖRÜK ALİ

Selami BAYRAM

O yıl bahar erken gelmişti Toroslara. Mart ayı olmasına rağmen, güneş öyle kızdırıyordu ki ay hesabı tutmayanlar, temmuzun ortasındayız zannedebilirdi. Kanal boyunca nergisler, sazlar, kargılar yeşermeye başlamış; sırtlardaki tek tük iğde ağaçları çiçek açmıştı. Tepeler boydan boya fundalık, yaban zeytini doluydu ama Kara Seki'nin davar sürüsü tepeleri cascavlak bırakmıştı. Gün ışığı kar birikintilerini yumuşatmaya başlamış; bellerde, çökeklerde, koyaklarda kar bir bir erimeye başlamıştı. Yamaçta eriyen kar suları, koyak minvalinde küçük yataklar oluşturuyor, birleşerek bir akak dahilinde koyaklara ulaşıyor, koyakta biriken su küçük bir çağlayan haline geliyordu. Eriyen kar sularının çağıltısı, teknil obayı sarmıştı. Kara Seki obası bu kışı, Mut'un kuzeybatı yakasında, dört dağın ortasında yer alan, ortasından küçük bir dere geçen düzlükte kışlamıştı. Burası dört dağın geçit vermezliğinin emniyetinde, rüzgardan korunaklı kışın nispeten daha sıcak bir çökekti. Tek çıkış noktası olan Gülek Boğazı, bilenmiş usturaları andıran sarp kayaları ile amansız bir geçitti.

Geçen yazı Gündoğmuş beldesinde yazlamıştı Kara Seki'nin göçerleri. Yolu sapa ve sarp olduğundan başkaca göçerin uğramadığı, bu beldede; sürüleri iyicene semirmiş, peynir-yağ tulumları silme dolmuş, yün hararları bin bir zahmetle bağlanmıştı. Yazladıkları düzlük, Geyik Dağı'nın Akseki'ye bakan sırtındaydı. Bu yazlığın bereketli

ortakları, her bir köşesinden oluk oluk su kaynayan göze damarları, yakarcanın uğramadığı serin mi serin akşamları vardı. Göze başında testilerini dolduran, yün yıkayan Kara Seki kızları, güneşte parlayan kireç badanalı kerpiç duvarlarıyla, ılık ılık kırmızı kiremitleriyle, avludaki su tulumbalarıyla Akseki evlerine uzak bir hayalmiş gibi bakıyorlardı.

Her akşam başka bir avın ziyafeti yapıldı obanın orta yerinde, büyük ateşin başında. Yanık Avşar türküleri söylenir, erler bir yanda avratlar bir yanda keyifli sohbetler edilirdi. Çadır gövdeleri tuzlanmış, kurutulmaya bırakılmış geyik, tilki, ayı postlarıyla doluydu. Gündüzleri sırası gelen çoban davarları bele doğru kaldırır, gençler İbradı yönüne geyik izine gider, ihtiyarlar gölgelikte tütün tellendirirdi. Kadınların günleri yün eğirmekle, tulum basmakla, yazgı günlemekle, gelinlerin ise çadır direklerine beşik kurup belek avutmakla geçirdi. İsmail Ağa'nın oğlu Ali, körpe yiğitlere at talimi, tüfek talimi yaptırırdı gün boyu.

Ekim başında düşmeye başlayan kar, Kara Sekilinin belini bükmişti. Yörük İsmail kara düşünüyor, bir hal-çâre arıyordu. Tez karar vermeli, obanın kışlağını belirlemeliydi ama her yıl kışladıkları Tarsus'a bir kara yıl mesafe vardı. Tarsus'a gitmeye koyulsalar obanın yarısı, sürünün yarısından fazlası kırılırdı bu kışta-kıyamette. Düşünceli düşünceli, çadırın orta yerindeki bel direğine sırtını dayamış oturuyor, çadırın girişine asılmış tilki kuyruklarını seyrediyordu. Birden hafifçe yana kaykıldı, şalvarının cebinden deri tabakasını çıkardı. Tabakasından karısı Fatmana'nın serçe parmak kalınlığında sardığı sigaralardan birini çıkardı. Usul usul kehribar ağızlığına taktığı sigarasını tabakadan çıkardığı kav ve kibritle yaktı. Fatmana'ya bir şey diyecekmiş gibi oldu ya sustu yine düşünceye bıraktı kendini. Birden doğrulur gibi yaptı, oğlu Ali'ye "Tez emmilerine haber et, yüklerini sarsınlar." dedi. Sonra yine düşünmeye koyuldu: "Bu kışta Tarsus'a varamayız, burada da borandan-tipiden durulmaz." Çadır gövdelerine asılmış postlara, köşedeki yağ tulumlarına, yün çuvallarına, Fatmana'nın güneşten kavrulmuş yüzüne, ellerine yavaş yavaş göz gezdirdi.

Yörük İsmail, Kara Sekililerin başıydı. Torosların her bucağını bitamam bilirdi. Tarsus'tan buraya gelirken obayı eğleştirdiği, Mut'un ardındaki düzlüğü gözüne kestirmişti. Tarsus baba aşireti olan Seki'lerden beri değişmez kışlakları olmuştu. Başka bir kışlak ne'hal olurdu, bu minvalde düşüncelerle, ağabeyi Sülek Mustafa'nın karşı koymalarına aldırış etmeden kaldırdı-göçürdü obasını Mut beline.

Karların iyice erimesiyle obayı tatlı bir telaş almıştı. Çadır yazmaları, yolluklar yavaş yavaş toparlanıyor, yüklükler sarılıyor, ihtiyat olsun diye sürüler yakınlarda

otlatılıyordu. Oba adeta Yörük İsmail'in otağına kulak kesmiş; “Bre cavırın göçerleri, hora!” demesini bekliyordu. Oysa o gün Yörük İsmail'in çadırında başkaca bir telaş vardı. Ali'si zaman zaman tütün almak için indiği Silifkeli Kara Halil'in kızı Hatça'ya sevdalanmıştı.

Kara Halil zenginliğiyle de zalimliğiyle de meşhur, beş köyün sahibi bir firavundu. Ali'nin niyeti ayan olunca aile içinde yoğun münazaralar yaşanmıştı. Fatmana'nın yüreği koç yiğidinin elemine dayanamamış olacak ki birden doğruldu çadırın orta yerine. Gün ışığını ardına alan kadın, üzerinde bindallısı, başında üç karışı bulan külahıyla oldukça azametli duruyordu. İki elini yumruk şeklinde birleştirip leğen kemiklerine dayadı ve var gücüyle bağırmağa başladı: “Bre cavırın eniği, bre sünepe İsmail. Ben de bu obanın anasıysam varıp almadan Kara'nın yosmasını, obamı hurdan hura götürmem bilesin.” Avradının dönem dönem yaptığı bu keskin çıkışlarından bir tanesine daha şahit olmasından aldığı haz, bıyık altından gülmesinden anlaşılıyordu. Çadırdaki bir müddet süren sessizlikten sonra İsmail oğluna döndü: “Bre aslanım koş Gebeş emmine haber et, görümlük sarsın katırlara, dört tane de at eyerle halisinden.” Ali ok gibi fırladı dışarıya, kuşatmayı yarmış mağrur bir kumandan gibi koşar adımlarla Gebeş emminin çadırına vardı.

Bir zaman sonra önde İsmail, arkalarında ağabeyi Sülek Mustafa, kardeşi Gebeş Mehmet, onların arkalarında Ali ve geride görümlük yüklü katırlar tırısı kalkmış, Gülek Boğazı'nın son dönümünde gözden kaybolmuşlardı. Gün ikindiye dönmeden Silifke'ye varmışlar, Ali sokağın başında beklemiş, ağalarına ilerideki iki konağı tarif etmişti. Atlı göçerler konağa yaklaştıkça konak daha da belirginleşiyordu. Konak yarı beline kadar kesme taşlarla örülmüştü. Muhtemelen bir Ermeni taş ustasının elinde şekil bulan bu taşlara bakınca ustanın son derece mahir olduğu anlaşılıyordu. Konağın üst kısmı ahşaptan imar edilmiş, pencere kepenklerine ve avlu kapısına ustaca motifler işlenmişti.

Sülek Mustafa yekpare gövdeli bıçağının sapıyla kapıya sertçe vurdu. Bir zaman sonra kapıyı açan yanaşma, önce göçerleri tepeden tırnağa dek süzdü. Göçerler burada pek sevilmediğinden, adam tiksinererek onlara baktı: “ Ne var, ne istiyonuz?” İsmail, “ Halil ağayı görmeye geldik. Kara Sekili İsmail de. Hayırlı bir iş var da.” Yanaşma karşısındakini küçümser bir edayla “Hayırlı bir iş hee... Eğleşin hele burada, ağama haber edim.” diyerek var gücüyle kapıyı kapadı.

Kısa bir zaman sonra Kara Halil söylenerekten kapıya geldi, yanaşma kapıyı açtı: “Deyin bakalım göçer abdallar, nedir derdiniz?” Sert karşılama dolaylı afallayan

İsmail söze davrandı: “Ağa, Allah’ın emriyle sende bir Hatça kız varmış...” Kara Halil kurnazca gülümseyerek “Eee.” “Allah’ın emri, peygamberin kavli...” “Bre deyyus!” diyerek öküz kuyruğundan yapılma kırbacını taş duvara şaklattı Halil. “Bre göçerin zağarları, bre cavırlar... göçerden kime nasip etmişim kızıma talip olmayı... Yıkılın, yıkılın ki kötülüğüm dokunmasın size.” Sakin mizaçlı bir adam olan Gebeş Mehmet ağlak bir sesle “Etme ağam, kara sevdaya tutulmuş bizimkisi... Etme Yediler, Kırklar aşkına... Zulümdür fukaralara.” “Hele hele şu cavırlara daha dururlar... Aram olım ki derinizi duzladırım.” diye söylenerek döndü gitti Kara Halil.

Ağalarını başları önde geldiğini gören Ali, atını tırısa kaldırıp yanlarına yanaştı. Sıkıla sıkıla Gebeş emmine sokulup “N’ettiniz emmi?” dedi usulca. Gebeş’in cevap vermesine fırsat vermeden araya giren İsmail, “Aslanım, diyeceğim şudur ki Hatça kızı kaldırıp obamıza almazsan Fatmana’nın sütü sana haram olsun... Var gerisini sen düşün.” Ali, vazife almış ulaklar gibi atını tırısa kaldırdı, hızlıca konaktan tarafa doğru gözden kayboldu.

Atını çeşmenin yanındaki söğüde ökleyen Ali, koşarak konağın karşısındaki harabe duvarının ardına atladı. Bir arşın yüksekliğindeki duvarın ardına yüzükoyun uzandı ve yatsı vaktini beklemeye koyuldu. Bir müddet sonra okunmaya başlayan ezanı talim dinleyen çocuklar gibi dinledi ve mırıldanarak tekrar etti. Ezan bitince biraz daha bekledi, sonra keklük gibi kesik kesik ötmeye başladı. Bu Hatça’yla haberleşme parolasıydı. Keklik gibi ötmeyi vadide kınalı keklük ararken öğrenmişti. Üç kez ya ötmüştü ya ötmemişti ki avlu kapısı açıldı. Babasının asabiyet nöbetlerinden vaziyeti çoktan öğrenen Hatça bohçasını dürmüş, yavuklusunu beklemeye koyulmuştu. Ali evvelce bohçasını, sonra yavuklusunu çekti aldı atının terkisine, kulağına bir şey mırıldandı atının, “Yehh!” diyerek tırısa kaldırdı.

Yavuklular iki saat kadar at sürdükten sonra obaya varabilmişti. Oysa giderken yolu üç saat bir de yarım saatte alabilmişlerdi. Zavallı hayvan hem tırıs gitmekten, hem iki biniciden, hem de Gülek Boğazının sarp yolundan bitkin düşmüş, sağrıları çatlayacakmış gibi dışa vurmıştu. Vardıklarında obayı, çadırlar sökülmüş, yükler sarılmış, katarlar yüklenmiş halde buldular. Bu vaziyete anlam veremeyen Ali, kalabalıkta babasını aradı, atı yanına sürdü. İsmail ağa göğsü kabarıp inen atın sakinleştirmek istercesine boynuna sarıldı. Fatmana alıcı gözlerle güzel gelini süzüyordu. “Durmak vakti değil Ali’m. İki at versin emmin Antalya’ya sürün. Sürün ki peşinize adam salar Kahpe Halil. Sabaha Anamur’u almanız gerek. Gidin ki bulamasın,

yoksa sağ komaz. Biz de Çamlı Yayla' ya göçeriz. Silifke geçidini sağ aşarsak ne âla... Yoksa güç yetmez cavır Halil'e.”

Üç gün, üç gece neredeyse dur duraksız at sürmüşler, Gebiz ovasına varmışlardı. Buradan öteye gidebilecek ne tâkatleri kalmıştı, ne de cesaretleri. Bir iki kademlik mesafede Serik kasabası, kasabadaki evlerde yanan tek tük idare lambası ışıkları görünüyordu. Kasabaya girişte ışığı yanan, bacası tüten evlerden bir tanesinin kapısını çaldılar. Evde, onları karşılayan ihtiyar adam ve karısından başka kimse yaşamıyordu. Rüzgârın soğuğu iliklerine kadar işlemişti. Yaşlı adam bir yandan ocağa kuru kargı atıyor bir yandan soruyordu. Ali nerden gelip nereye gittiklerini, başlarından geçeni bir tamam anlattı. İhtiyar keyifli bir sesle “Bak hele!” dedi. Sonra sesine sertlik katarak “Kocakarı! Ne durursun çorba vursana ateşe, açtır bu fukaralar.” Kadın yerinden doğrulup terekten kalaylı tenceresini aldı. Obadan ayrılırken yanlarına aldıkları biraz yufka, biraz çökelekten başkaca bir şey yememişlerdi. Az sonra ateşte kızaran tereyağının kokusu bütün odayı sarmıştı. Yaşlı kadın, gelinine talim veren kaynana edasına biraz da şefkat katarak, Hatça'ya çorbanın nasıl yapılacağını anlatıyordu. Kız da başını, aşağı yukarı sallayıp bellediğini tasdik ediyordu. Erlerin sohbetine yemek telaşı fasıla vermiş, ikisi de gözlerini ateşe dikmiş, alafların kıvrımlarına dalmışlardı.

Ali'yle avradı bir yıl kadar o ihtiyarcıkların evlerinde misafir oldular. Onları kendi ana-babasından ayırt etmeden, her bir hizmetini noksansız gördüler. Nisan ayı girince Gebiz Obası'nda hareketlenmeler başlamıştı. Yevmiyeli çapa işçiliği yapıyorlardı. Yaz gelince pamuk ırgatlığına başladılar. Bir ev kurma hayaliyle, kazandıklarının yanına düğüm atıp bir köşeye koyuyorlardı.

Zerk yaylasının ardında, ağaç kovuğundan kaynakayan su, ileride Kınalı Göze'nin suyuyla birleşiyor, Beşkonak dağının zirvesini bir tur dolandıktan sonra Yaylalı'nın değirmeninde iki kola ayrılıyor; bir kısmı değirmenin çarkında tahıla hayat verdikten sonra tekrardan eski yatağına kavuşuyor, söğüt dallarını okşayarak aktıktan sonra da büyük bir uçurumdan çağlayarak Manavgat Çayı'na ulaşıyordu. Değirmenin düzlüğünde yığılı un çuvallarının yanında sıra beklerken uyuklayanlar, çıkınından bir şeyler çıkarıp yiyenler, arada bir hırlaşan zağarlar, sinekten huysuzlanan katırlar kendilerini suyun çağıltısına, gölgenin dinginliğine bırakmıştı. Bir zaman sonra yolun aşağısından gelen, tavrı Avşar tavrıyla barak havası arasında yanık bir türkü duyuldu. Yörük Ali atına zahire yüklemiş geliyordu. “Yüce dağ başında Hatçam, ekin ekilmez. Yağmur yağmayınca aman, kökü sökülmez. Ellerin memleketinde Hatçam, kahr çekilmez. Doldur ağuları içelim Hatçam.” Uyuklayan köylüler bu yanık sesi duyunca

birden sesin geldiği yere kulak kabarttı, sonra tarlada bahçede duymaya alışık oldukları bu sese aldırış etmeden tekrar uykuya daldılar.

Aradan geçen on yedi sene Yörük Ali'yi epeyce çökertmişti. Hatça, kıratın üstünde görüp vurulduğu o heybetli, o muhkem duran delikanlının bugünkü halini görse belki de tanıyamazdı. Gözleri fitili kuruyan bir lamba gibi ferini yitirmiş, gizlenmek istercesine kovuklarına çekilmişti. Yutkunurken avurtlarında erik büyüklüğünde çukurlar oluşuyordu. Karısı Hatça'yı, küçük kızı Kadriye'yi doğururken kaybeden Ali'yi o günden sonra gülerken konuşurken gören olmamıştı. Hep bir hayalin peşindeymiş gibi uzaklara dalıp gidiyordu, arada hasretini haykıran yanık türküler yakıyordu. Hatça gelin art arda üç kız doğurmuştu Ali'sine. Belki de kızların uğurundan kademinden olacak ki en kurak yazda bile mahsül bire beş vermiş, davarları ikiz oğlak doğurmakla nam salmıştı. Tarlalarını genişletmiş, sürüsünü büyütmüş, Hatça'sına kesme taştan üç gözlü avlulu bir ev ördürmüştü. Lâkin mutluluğu boğazına düğümlemişti Ali'nin, üçüncü senesinde toprağa vermişti yârini. Hatça'nın ölümünden sonra kızları bir nebze de olsa avuntu olmuştu, Alinin yalnızlığa gömülen dünyasına. Hatça öldükten sonra evlenmeyi düşünmemişti bile.

Avluda koşuşan kızlarının badem gözlerine, mısır püskülünü andıran örgülü saçlarına, ay yüzlerine bakıp düşünceye dalıyordu Ali. Epeydir ailesi, obası düşlerinden çıkmaz olmuştu. Anasının babasının yüzlerini hayal etmeye çalışıyor ama bir türlü gözünün önünde canlandıramıyordu. Sonra çocukluğu hatırına geliyordu; bacıları, amca çocukları, ağılda oynadıkları oyunlar. Sonra bir müddet Hatça'sıyla konuşuyordu. Sonra kızların çığırlarıyla gerçeğe dönüyordu.

Dillere destan güzellikteki kızlar, büyümüş serpilmiş, gelinlik çağa gelmişti. Büyük kızı Belkıs Aspendos köyüne gelin gitmişti. “Belek” diye fısıldamıştı, ortancanın kulağına; “Adı gibi olsun, boy boy bel versin erine”. Ona da Acısu'dan bir icarcı talip olmuştu. Anasına benzeyen küçüğüne çok düşküdü. “Nasıl veririm bunu ellere!” dediği Kadriye'sinin uzağa gitmesine razı olmadı, bitişikteki çamlık köyünün ağasının oğluna verdi. Kızları gelin gittikten sonra hepten yalnızlığa gömülen Ali, muhakkak her gün birini görmeye gider, kızlarının gözünde analarını görür, mutlu olurdu. Her gün usanmadan onca yolu giden Yörük Ali'yi yol boyunda görenler, onun sevgisine, sadakatine, vefasına hayranlık duyarlardı.

Bir gün ne Acısu'da çapa yapan kadınlar, ne Aspendos'un çobanları, ne de Çamlık'taki ırgatlar Yörük Ali'nin geçişini izleyemediler, “Bugün öteki kızlardan birisine gitmiştir zahir!” diye düşündüler. Kızları ise ihtiyar babacıklarının sırayı şaşırıldığını sanıp

hayıflandılar. Gece boyu obasını, Hatça'sına görmüştü rüyasında. Sabaha karşı usulca almıştı canını Azrail, fukara Ali'nin. Üç günün sonunda sırayı şaşırmadığını anlayan kızları, damatları eve geldiler. Ali yatağında cansız yatıyordu. Biraz küçülmüş, biraz da gençleşmiş gözükten, tatlı bir uykuya dalmış gibi yatağın koynunda boylu boyuna uzanan babalarına baktılar, kızları Belkıs, Belek, Kadriye...

O günden sonra kızlarının dillere destan güzelliğinden ve Yörük Ali'nin bitmez tükenmez, sevgisinden Aspendos'un adı "Belkıs", Acısu'nun adı "Belek", Çamlık'ın adı "Kadriye" oldu. Yörük Ali'nin sevgisi, türküleri dilden dile söylenir oldu.



GÜZ RENGİNİ YAŞAMAK

Makbule ÇIPLAK

“Sarı”nın yeryüzüne hâkim olduğu, bulutların gözlerinin dolduğu, rüzgârın her şeyi hafifçe okşadığı bir zamandı. Evet, mevsim kışın habercisi, sonbahardı. Bu zamanlar bulutların gözleri ansızın yaşarır, rahmet yağmuru yakalardı insanları. Ve ben, hiç de anın tadını çıkaranlardan değildim. Oysa ben de severdim güz yağmurlarını, altında dolaşmaları. Fakat bu güzel anlara hep bir bahanemiz vardı.

Severdim dedim ya imrenmekti doğrusu. Çünkü sevecek kadar yaşamamıştım bunu. Benimki yağmurda dolaşmaktan ziyade yağmura yakalanmak olmuştu.

Yağmur, rüzgâr, uyuklayan ağaçlar... Fakat bu mevsimin en güzel yanı “sarı”. Ağaçlarda ve gün geçtikçe yerlerde, sarı yapraklar. Rüzgârın esmesini hafifleten güneşin sarı ışınları. Yağmurun ardından beliren gökkuşağının sarısı. İkindinin loş havası sarı. Bu mevsimde her şey sarıydı benim gözümde.

İşte böyle sarı bir günde hafta sonuna uyandık. Üniversite sıralarında geçen bir haftayı daha geride bırakmıştık. Küçük bir şehirde bir öğrenci evindeydik. Hafta sonu için basit, günlük bir programım vardı. Böyle bir şehirde okul ve ev arasında geçen bir yaşam tarzında nasıl farklı bir faaliyetim olabilirdi ki... Üstelik zamanı eğlence niyetine boş şeylerle dolduracak biri de değildim.

Evimizin ablasından gelen güzel bir teklif programımı renklendirmişti. Geleceğin hemşiresi ablamız, tam bir iyilik meleği idi. Kimseyi üzmez, geri çevirmez, elinden geldiğince herkese yetişir, yufka yürekli bir insandı. İşte bu özelliklerine uygun olarak kız yetiştirme yurdunu ziyaret etmeye beni de davet etmişti.

Hafta sonuydu, yorucu bir haftadan sonra bir günü evde geçirmek cazip görünüyordu. Fakat bu kez “yağmura yakalanmak” değil “yağmurda dolaşmak” istedim. Ruhumdaki rahmetin yağmurunu yağdırmak istedim. Bu kez ertelemeyip anı yaşamak istedim. Ve hazırlanmış şekilde beni bekleyen ablamızı daha fazla bekletmeden kısa sürede hazırlandım, evden bir arkadaşla daha yola çıktık.

Yol boyunca yürürken bir tatlı su çeşmesinde konakladık. Dağ kenarındaki bu çeşmenin suyu gayet tatlı ve soğuktu. Suyun dağdan gelip gelmediğini konuşurken oradaki yaşlı bir amca “İçin çocuklar, su tatlı.” dedi. Ben de “Amca bu su dağdan mı geliyor?” diye sordum. O da “Evet kızım, dağdan geliyor, rahat olun; temiz ve tatlı.” dedi.

Suyun tadı gibi yapraklarla çevrilmiş çeşmenin doğal manzarası da güzeldi. Burada bu kez benim ısrarımla birkaç fotoğraf çekinmiştik. O gün kendimi sıradanlıktan kurtulmuş, hayatın içinde hissetmişim. Belki de niyetim, basit de olsa bu anı fotoğraflarla dondurmaktı.

Yol kenarında yürümeye biraz daha devam ettikten sonra yurda gelmiştik. Güvenlikten geçince avludan binaya doğru yürüdük. Birkaç basamaktan sonra tertemiz yurda, ayağımıza girişteki poşetleri takarak giriş yapmıştık. Yurt gerçekten renkli, duvardaki tablolarla cıvıl cıvıl ve temiz görünüyordu.

Önce yurt müdürünün yanına çıktık. Müdür Bey, yanına gelen lise öğrencilerinin ona duydukları sevgi ve saygılarına, onunla aralarındaki samimiyete bakılacak olursa çok hoşgörülü ve merhametli biriydi.

Nedense içimde bu çocuklara karşı bir sahiplenme içgüdüğü yeşermişti. Her şeye dikkatle bakıyor, tehlikeli veya güvensiz bir şeyler var mı diye endişeleniyordum. Neyse ki yurt müdürü başta olmak üzere hizmetlilere varıncaya kadar her şey çok tekin ve güzeldi. Sanki buradaki herkes bir aile gibi birbirine sarılmıştı.

Ablamız, beni daha önceden tanışıp ilgilendiği lise öğrencileriyle tanıştırdı. Öğrenciler, ablamızı görünce her şeyi bırakmış, kimi ona sarılmış, kimi de heyecanla diğerlerini çağırmıştı. Sonra bana ve diğer arkadaşşıma yönelip bizi de hoşgörü ve sevinçle karşılamışlardı.

Sarılmaları o kadar sevinçle fakat o kadar da hafifti ki sanki bize güvenmeye çekinmişlerdi. Bunun sebebi tutundukları çoğu şeyin onları bırakmaları olmalıydı. Her birinin farklı hikâyesi ve hayal kırıklığı vardı. Her biri kanadı kırılmış, acısı dinmeyen yaralı kuşlar gibiydi.

Tanışmalarımızın ardından odalarına geçmiştik. Biraz muhabbet ettikten sonra hep beraber dışarı çıkıp gezmeye karar vermiştik. Onların hazırlanmalarını zevkle beklemiştik. O kadar güzel anlaşıyorlardı ki eşyalarında da senin benim farkı yok gibi bir paylaşım vardı. Hiçbiri diğerinin isteğini reddetmiyor, şakalaşmaları da birbirini incitmiyordu. Hayat onları erken büyütmişti. Yaşlarına göre oldukça olgun davranıyorlardı. Onlar için insanların kalpleri her şeyden önemliydi.

Hazırlanmalarındaki tatlı telaşları bittikten sonra yola koyulduk. Aile eksikliğini ve yalnızlığı hissetmemek için olsa gerek ki içlerinde bir sahiplenilme ve bu hayatta bir şeylere ait olma isteği görmüştüm.

Kiminin soyadının aynı olması, kiminin de adaş olması dahi onları birbirine ait ve mutlu hissettirebiliyordu. Bunun için aynı eşyaya veya bir özelliğe sahip olmak da yetiyordu.

Kendini bu yönden daha yalnız hisseden biri de benimle adaş olduğunu öğrendiğinde çok şaşırmış ve o kadar da mutlu olmuştu. Ara sıra bana “Adaş Abla” diye hitap etmesi de beni mutlu ediyordu. Onlar için mutluluk işte bu kadar basit ve manidardı.

O gün bizi şehrin ünlü çiğköftecisine götürmekte kararlaştılar. Aramızda hiç de tanışmamızın ilk günüymüş gibi bir soğukluk yoktu. Yol boyunca grup grup kol kola gezerek neşeli sohbetler eşliğinde yürüdük.

Neşeli sohbetlerimiz yemekte de devam etmişti. Birleştirdiğimiz masalardan oluşmuş soframız ve etrafındaki güzel insanlardan bana geriye anılarım, bir de bu anılarımı renklendiren fotoğraflarım kalmıştı.

Yemeğin ardından çerezlik bir şeyler alıp yüksek bir mesire alanına çıkmıştık. Tatlı sohbetlerimiz devam ederken ayaklarımın altındaki şehri izlediğimden aşağıdan geçen insanların telaşlarını, o an gördüğüm o kadar binada, şehrin sokaklarında neler olabileceğini ve benim her şeyden habersizliğimi düşündüm. Kim bilir şu küçücük yerde benim bilmediğim neler olmaktadır? Ne hayatlar başlamakta, ne hayatlar

bitmekteydi. İşte yanı başımdaydı, bunun somut örnekleri. Bu genç hayatlar kurtarılmalıydı, geleceğin ümidi.

Güneş dağların ardına gizlenmeye başladığında biz de artık vedalaşmaya başlamıştık. Yaşadığı zorluklara rağmen onlar tertemiz kalmayı başarmışlardı. Her şeye rağmen gözlerindeki sevgi dolu sarı ışık sönmemişti. Onların bu enerji ve sevgi dolu halleri, bana gereken dersi vermişti.

Onların gözlerinde gördüğüm sarı ışık; sevginin, sıcaklığın, ve ümidin rengiydi. Ne defterimin arasındaki yaprakların sarısı ne yeryüzünü ısıtan güneşin sıcak ışınlarının sarısı ne renk cümbüşünün içinde gökkuşağının sarısı ne de ikindinin loş havasının sarısı... Hiçbiri onların kalbinden gözlerine yansıyan ışık kadar iyi gelmemişti bana. Gönüllü olduğum için pişman değildim, gönlümün rahmet yağmurunda ıslanmaya. Çünkü kalbimdeki sıcaklığın rengini yaşamıştım, odamın penceresinden seyretme karşılığına.

O sarı ışık; sevgi, samimiyet, ümit ve mutluluktur. Gördüğüm, bildiğim, hissettiğim ne kadar sarı varsa hepsinden başka, sarının en güzel tonuydu.



BÜYÜK DOĞU

Kalbimin doğusundan katarlar geçiyor...
Karaçalınmış, buğday tenli, bir genç kız misali Anadolu.
Eteklerinde yolların tozu ve çamuru.
Kerpiç damlara varıyor içimde akşamlar,
Karlı dağlar, gün batımları...

Bir bozkır akşamının, ortasından geçiyoruz İskender.
Kızılın bin bir çeşidi kamaştırır şimdi gözlerimizi.
Göğüslerimizi ferahlatan bu rüzgâr,
Bir yılmın yeleleri gibi serin ve inilti.

Bitmek bilmeyen bir rüzgâr uğultusunda,
Marşandiz öfkeli öfkeli dövüyor,
Rayların, soğuktan gerilen paslı yüzünü.

Çığlar, koca koca kayalar geriliyor önüme
Bozkır akşamları, kavak gölgeleri uzadıkça uzuyor.
Lâkin gitmeliyim İskender.

Kum çöllerine varıyor geçtiğim yollar; yıkık, üryan şehirler...
Bir acem halısı dolanıyor ayaklarımın yalınlığına.
Kavimler gelip-geçiyor yanı başımdan
Bir eski dünya sesi yankılanıyor şimdi kulaklarımda
Haramiler... İnsan pazarlarından geçiyorum

Kekremsi kokularıyla karlı koyaklar aşıyorum.
Bir Kırgız Destanı duruyor bozkırın ortasında.
Kuşlar gibi hür ve özgür, günün gölgesinde yorgalar;
Toz bulutlarını savuruyor göğün yüzüne.
Bulanık motifleriyle kıl çadırlara varıyorum
Güzel kadınlar görüyorum badem gözlü, esmer...

Uzun soluklu bir türkü gibi girizgâhlarıyla,
Ganj nehri kıvrılarak geçiyor yanımdan.
Lacivert bir tütsü dumanı gibi yoksulluk,
Gün batımı gibi uzanıyor doruklarına Himalaya'nın.
Baharat kokuları ekleniyor yorgun gövdesine akşamın
Bir yanımda Racalar kara, ipeksi gövdeleriyle
Bir yanımda Hint tanrıları üstleri başları yırtık...

Selami BAYRAM



HATTAT LÂM ELİF

Elif çıktım hattattan, elif'den döndüm lââm'a,
Başka bir elif çizdi, yakışmaz bir kelâma.
Hattat ki, çizmiş kuş kanadıylan elif,
Elif ki öyle zarif, öyle naif.
Ben ki lââm, bulsam elif tutulsam,
Elif ki bir ok olsa, bulsa beni kurtulsam.
Silse hattat yakın gelmezse elif,
Nûn'a döner, elif bulmasa herif.
Beni yazan, onu çizen hattattan;
Dileğim odur silse de eser kalmasa lââm'dan.
Ümidim yok hattattan, yazmayacakmış lâle,
Lââm'a döndürüp sonra, yönel diyor helâlê.
Lââm'da olmak zor imiş, hâşâ isyan değil de,
Ya silsin beni hattat, ya da çizsin bir lâle.

Rıdvân PALANCI



İKİNDİ NEFESLERİ

Sensiz anlarımın rengi yok
Terkimde aşkın dururken
Gidemem artık geldiğim gibi,

Ömrüme düğüm düğüm eklediğin
Hasarlı sözlerle dolu her yanım.
Yine de yüzümde mavi bir tebessüm
Kaydını düşünüyorum geceye!

Sen bitti bitecek diye
Saydığın saatler
Hicranımı dindiren
İkinci nefeslerim benim...

Zekeriya ERTÜRK



ANNEM

Keşke bir adım daha atabilsem hayata,
Bir kez daha tutsan elimden.
İçsem sütünden, dokunsam sana
Dokunsam da anne, hissetsem seni.

Sevmek seni anne
Sevmelerin en gerçeği,
Sevmelerin en doğrusu,
Sevmelerin en sıcaklığı...

Bakmak gözlerine, umursamaksızın hayatı
Görmek kalbini, unutarak acıları.
Dokunsan saçlarıma yine, hatırlayarak güzelliğini

Ve gitsen yine benden ama en yakınıma, yüreğime.
Sarsan acılarımı, yarama tuz da bassan ama sen sarsan.
Yine düşsem hayata, dizlerim kanasa ama sen sarsan.
Sen sarsan da yaralarımı anne, yüreğim kanamasa.
Açık kalsa da gönül yaram, dokunsan yüreğime.

Hayallerim bir uçurtma gibi süzülüyor boşlukta.
Arada yağmur yağsa da üzerine, devam ediyor uçmaya.
Gökyüzü bile kucak açıyor bana, en güzelini seveyim diye.
Seni seveyim diye anne, yollar bile açılıyor boşlukta.

Söz verdiğin gibi geri dönmeni bekliyorum meçhulden.
Ay gibi parlak yüzüne hasretken,
Gece gibi zifiri karanlık yüreğim.
Ama annem, yıldızlar kadar hızlı oldu kayışın benden.

Deniz beşiğim olsa, sallasa beni yeniden
İçsem tatlı sütünden, beslese kalbimi
Beslese de büyüse annem,
Şiir gibi yaşamak için seni yeniden.

Renkli bir kelebek gibiydin sanki,
Çok güzeldin, parlaktın ama ömrün çok kısıydı.
Bir gündü sadece hayallerin, hayal kırıklıkların...
Ama gitmelerin, en kötüsüydü sanki.

Şimdi seni ne kadar sevdiğimi anlatmaya kalksam anne,
Anlar mısın beni?
Anlamaya kalksan, sende benim kadar sever misin?
Benim kadar sevsen anne, bana geri dönebilir misin?

Funda ALTINOK



YALNIZLIĞIN ÖLÜMLE VALSİ

Nevzat IŞIN

Yalnızlığın ölümle valsinin ayak sesleriydi, karanlık salonun sessizliğinde yankılanan...
Ve müzik bitmek üzereydi...

Gecenin efkâr basan yalnızlığında atarken gönlüm, bir yandan da bir yudum kaçak çayın mistik tadıyla karanlığa hükümdar olma gayesi taşıyordu...

Karanlık kokulu otlar yeşerirken baharın gelişiyle, ölüm anının son yalnızlığını da yaşıyorduk aslında. Kalabalık bir sonsuzluğa doğru hafiften adım atıyorduk, geçen her saniyeden sonra...

Çatlaklarından dibi görünen bir hayatı yaşamak, ölümü her saniye yaşamaktır aslında ve aynı zamanda kendimize dünyayı cehennem edişimizin de güzel bir kanıtıdır. Saklı kalmış bir kent gibiyiz hepimiz, herkesten hatta ve hatta kendimizden bile gizlerimiz umutlarımızı.

Arka sokağından kaçacak bir dünya arayışı içindeyiz aslında hepimiz, aşk bahçemizi sularken, bir yandan da gübrelerimiz bedenlerimizi. Ta ki yaralı bir kelebek üzerimize konana dek! Tekrar filizlenmeye başlar yalandan umutlarımız ve aşk bahçemiz, kelebeğin iki çırpınına inanırız. Oysaki kelebek sadece bir kaç saniye yaşayacak, hayatta kalma savaşının son çırpınışlarını bedenimizde verecektir.

Yitirilmiş duygularımızı filizlendirmeye çalışırken, bir yandan da yalana boğarız her hücremizi, yalanlar üstüne kurulu bir hayatta mutluluğu ararız. Düzensizliğin düzen diye yutturulduğu hayattan umut bekleriz ve ne acı ki bu sistemin üzerine kurduğumuz hayatın sonu, önceden izlenmiş bir filmin son sahnesi gibi. Bunun da sonu çaresizlik, hayal kırıklığı ve gözyaşdır. Yani aslında kendi uydurduğumuz yalanlara kendimizi inanıyor, kendimizi kandırıyoruzdur.

Yakınlaştıkça kaybolan bir umut serüvenidir, insanın mutluluk arayışı. Bize doğru geldiğini sandığımız mutluluğu aslında zaman geçtikçe ellerimizle ittirmekteyizdir. Gözün yanılmasıdır gelişler, kalışlar, silinen silüetler. Bizi en iyi kandıran aynalardır. Karşısına geçtiğimizde yüzümüzde gördüğümüz uzaklaşma hikâyesi korkularımızın ta kendisidir. İki karanlık ormanın bir aşk hikâyesine benzeriz bazen. Birbirimizi görmeyiz ama umutla severiz, umutla yaşarız.

Yakınlaştıkça kaybolan bir umut serüvenidir, insanın mutluluk arayışı...