



II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - III

6-8 Mayıs 2013, Bursa



İstanbul 2013

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hektaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilmietudler.org

Editör

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler Kurulu*

Tekin Atmaca, İlmî Etüdler Derneği | **Kübra Bilgin**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Ali Çançelik**, Sudan Kuran-ı Kerim ve İslami İlimler Üniversitesi
Muhammed Turan Çalışkan, İlmî Etüdler Derneği | **Yunus Çolak**, İlmî Etüdler Derneği | **Fatih Durgun**, Bilkent Üniversitesi | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi
Muhammed Göçgün, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek**, Marmara Üniversitesi | **Süleyman Güder**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Arife Gümüş**,
İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Melek Yıldız Güneş**, İlmî Etüdler Derneği | **Latif Karagöz**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu**, Kırklareli
Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi | **Hasan Ramazan Yılmaz**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Muhammed Esad Tiryaki**, İlmî Etüdler Derneği

Tashih

Ümmü Habibe Şengül

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargın

ISBN: 978-605-5382-81-0 (3.c) • TAKIM NO: 978-605-5382-78-0 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdler Derneği (İLEM) | Uludağ Üniversitesi | Bursa Büyükşehir Belediyesi

Basım

Star Ajans Matbaacılık

Alaaddin bey Mah. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi 2. Bölge Ayaz Plaza No: 24 Nilüfer, Bursa • Tel: 0 224 245 18 09 Fax: 0 224 245 33 20
www.staratmatbaacilik.com • star@staratmatbaacilik.com

Düzenleme Kurulu

Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi (Başkan) | **Nihat Erdoğan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi
Taha Eğri, İstanbul Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi (Kongre Sekreteri)

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Fahrettin Altun**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Berdal Aral**, Fatih Üniversitesi | **Tayyar Arı**, Uludağ Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Hüsamettin Arslan**, Uludağ Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi
Mesut Ayar, Kırklareli Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Büyüamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Abdülhamit Bırışık**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Büyükkaslan**, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Canbolat**, Uludağ Üniversitesi | **Halit Çalış**, Selçuk Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi
Tamer Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Ercan Dülgeroğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Halil İbrahim Düzenli**, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **A. Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Erol Göka**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Latif Hacinebioğlu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mustafa Kara**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Yasemin Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **A. Saim Kılavuz**, Uludağ Üniversitesi | **Kasım Küçükcalp**, Uludağ Üniversitesi | **Bedri Mermutlu**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mustafa Öçal**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Murat Şentürk**, Kırklareli Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada



Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı



BURSA
KÜLTÜR A.Ş.

Yapım / © 2013 Bursa Kültür A.Ş. Bu kitabın tüm yayın hakları Bursa Kültür A.Ş.'ye aittir. Yazılı izin olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz.

Dağıtım / Bursa Kültür A.Ş. - Merinos Atatürk Kongre Kültür Merkezi B Kapısı Osmangazi-Bursa/Türkiye
Tel: + 90 224 253 26 46 Faks: + 90 224 253 14 85 info@bursakultur.com / www.bursakultur.com



SUNUŞ

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), sosyal bilimler alanında kurumsal faaliyetler yürüten İlmî Etüdler Derneğinin disiplinlerarası sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlediği çalışmalardan birisidir. TLÇK, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik ederek lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

TLÇK, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Genç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde büründüğü yeni kimliktir.

2007 yılında Disiplinlerarasılık/Disiplinlerötesilik temasıyla yola çıkan ve beş yıl boyunca düzenlenen Genç Akademisyenler Buluşması, 2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Çalışmanın bu yeni formatı daha geniş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak gibi amaçlarla düzenlenmiştir.

6-8 Mayıs 2013 tarihleri arasında Bursa Büyükşehir Belediyesinin ve TÜBİTAK’ın katkılarıyla Bursa’da düzenlenen kongreye Uludağ Üniversitesi destek vermiştir. Kongreye toplam 335 adet tebliğ başvurusu olmuş, bu başvuruların 146 tanesi kabul edilmiştir. Kongrede 3 gün süresince 42 oturumda Hukuk, İletişim, Edebiyat, Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, İktisat, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Mimarlık ve Şehircilik, Eğitim Bilimleri ve Temel İslam Bilimleri disiplinlerinden toplam 142 bildiri sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap, II. TLÇK kapsamında sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan yazarlara, emeğini esirgemeyen değerli İLEM üyelerine, Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Uludağ Üniversitesi mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

Ümit Güneş

II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörü

İÇİNDEKİLER

Kamuran Gökdağ	
İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn	567
Şeyma Kömürcüoğlu	
İbn Sînâ Felsefesinde Ahlak Sorunu: Bir Literatür Değerlendirmesi.....	577
Ali Sertan Beşer	
Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri.....	589
Metin Aydın	
Jeremy Bentham'ın Ahlak Anlayışı ve Felicific Calculus	601
Zekeriya Menak	
Küçükömer ve Düzen'in Yabancılaşması.....	617
Ahmet İğdi	
Hiz. Ömer Döneminde Yapılan Bazı İdari Faaliyetlerin İslam Tarih Yazıcılığına Etkisi.....	637
Gülsün Acar	
Avrupa Merkeziliğini Aşma Noktasında; Avrupa Merkeziliğinin Eski Çağ Tarihi Üzerinden İnşasına Bir Bakış	647
Mahmut Çalışkan	
Çağdaş Türk Düşüncesi Bağlamında Filozof Rıza Tevfik'in Bazı Etik/Politik Değerlere Yaklaşımı	661
Betül Caba	
Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat	673
Mehmet Erdem Temür	
Sezai Karakoç'un Hikâyelerinde Diriliş Felsefesi.....	683
Turgay Yerlikaya	
Teknolojik Modernlik Eleştirisi: Nurettin Topçu ve Batı Düşünürlerinin Mukayeseli Bir İncelemesi.....	701

Ersoy Akbaş

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim ve Manzum Nesâ-yih-i Şer'îyye ve Mev'ize Adlı Eserinin Şekil ve Muhteva Özellikleri..... 717

Evşen Çerkeşli

Tezer Özlü'nün Romanlarını Kadın, Beden ve Kimlik Bağlamında Okumak..... 731

Fatih Kıran

Klasik Türk Şiirine Ait Bir Mecmua-i Eş'âr'da Mesîhî'nin Divanında Bulunmayan Bazı Şiirleri Üzerine İnceleme..... 743

Gürkan Yavaş

Eleştiri ile İdeal Arasında: Halide Edip'in Sinekli Bakkal Romanında 'Din Adamı' Kavramı Etrafında Bir Tartışma..... 753

Hazal Bozoyer

Orhan Pamuk'un "İstanbul" Adlı Eserinden Atıf Yılmaz'ın "Ah Güzel İstanbul" Filmine Disiplinlerarası Bir Yolculuk:
Bir Şehrin Melankolik Dünyasının Metinlere Yansıması..... 769

İsmail Alper Kumsar

S. Beckett ve Şehrazat'ın Evliliğinden Doğan Romancı ve Bir Şiir-Roman: Gölgesizler 777

Selman Benlioğlu

Abbâsî Sarayında Musikinin Himayesi..... 789

Serhat Demirel

Ziya Osman Saba'nın Şiirinde Ev..... 801

Fatemeh Zangeneh

Mevlana Şiirlerinde Aşk, Ney ve Gül İncelemesiyle Sembolizm 819

Shota Bekadze

16. Yüzyılda Ahıska Sancağı Altunkale Nahiyesinde Sosyal ve Ekonomik Hayat 827

İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn

Kamuran Gökdağ*

Giriş

Düşünce tarihi boyunca toplumsal ve siyasal yaşamda siyasi/idari otoritenin kaynağı, kullanılması ve dağıtılması sorunu, üzerinde en yoğun tartışmaların meydana geldiği sorunlardan biridir. Bu sorun İslam siyaset düşüncesinin de en temel soruşturma alanlarından biri olarak belirmiş ve bu sorunun hacimli bir şekilde yer edindiği fıkıh, kelam, siyasetname ve felsefe geleneklerinden oluşan bir İslam siyaset düşüncesi literatürü¹ oluşmuştur. Söz konusu bu literatüre son yüzyıl içerisinde çeşitli teorik iddiaları ve ideolojik çağrışımları/yönelimleri konu edinen fazlaca şey ilave edilmiştir. Ancak bu ilavelerin birçoğu siyasetin bir eylem olduğu ve bu eylemin çeşitli belirleyenlerinin ve görüntülerinin olduğu gerçeğini göz ardı ederek İslam dünyasında meydana gelen olayları/eylemleri derinden etkileyen belirleyici unsurlarla fazla ilgilenmemiş, aksine dikkatlerini daha çok görüntüler üzerinde yoğunlaştırmış gibi gözükmektedir. Bu konuda mevcut literatürün başarısız gözükmesi İslam siyaset düşüncesinin normatif belirleyenleri/temelleri ile pratik belirleyenleri/uygulamaları arasındaki gerilimin destek sütunlarının nasıl okunacağına ilişkin ciddi ihmalin oluşturduğu epistemolojik bir engelden kaynaklandığı söylenebilir. Epistemolojik

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 Bu literatürden kastedilen Sünni siyaset literatürüdür. Bu sebeple Şiiilerin ve Haricilerin siyaset düşüncesi bu çalışmanın sınırları dışındadır.

engelden kastım, İslam siyaset düşüncesini inşa eden yapıların birleşme ve ilişme noktalarının dış görünümle birlikte aynı zamanda iç yapıya dayanan epistemolojik zemininin dikkate alınmamasıdır. Bu ihmal ise İslam siyaset düşüncesindeki teorik ve pratik gerilimi yeniden inşa etmektedir. İşte bu incelemenin amacı, mevcut literatürün dikkatten kaçırdığı ya da dikkate almadığı bu soruna işaret etmektir.

Bu itibarla aşağıdaki satırlar İslam siyaset düşüncesinin teorik belirleyenler ile pratik belirleyenlerin organik bir bileşkesi olduğunu kabul ederek bu bileşkenin tarihsel bir diyalog içinde geçirdiği evrelerin iç yapısını dikkate alan bir gelişim ve süreklilik içinde ilerlediğini iddia etmektedir. O hâlde, burada şu soruları sorabiliriz: İslam siyaset düşüncesinin teorik ve pratik belirleyenleri nelerdir? İslam siyaset düşüncesinin teorik ve pratik belirleyenlerinin taşıdığı kavramlar, yöntemler ve bakış açılarının çoğu zaman çatışmacı bir görünüm arz etmesi, çözüm teşebbüslerindeki uzlaştırmacı karakteri nasıl tavsif etmiştir? Bu uzlaştırma teşebbüslerinin sistemli ve sürekli bir gelişimi sağladığı kabul edildiğinde onun zımnen taşıdığı değişimin normatif değeri ve takip edilebilir zemini nedir? Bu soruları cevaplandırmaya çalışırken iki aşamayı takip edeceğim. Birinci aşamada teorik düzeyde İbn Haldûn (ö. 1406) öncesi İslam siyaset düşüncesinin teorik ve pratik bileşenleri ile ilgileneceğim. Bu aşamada, İslam siyaset düşüncesinin meşhur simaları olan İbnü'l Mukaffa' (ö. 759), Mâverdî (ö. 1058), Cüveynî (ö.1085), İbn Teymiyye (ö.1328), İbn Cemâa (ö. 1333) gibi düşünürlerin çözümlerini bir arka plan olarak göz önünde bulundurmanın ve atıfta bulunmanın ötesinde özel olarak bu düşünürlerin siyaset teorileri üzerinde yoğunlaşmayacağım. Zira bu düşünürlerin siyaset teorilerini kendi bütünlüğü içinde bu çalışmada ele almak mümkün olmadığı gibi onların teorileri çok daha geniş ve müstakil araştırmaların konusu olacak önem ve ehemmiyettedir. İkinci aşamada ise seleflerinin çözümünü genişlettiği veya bu çözümden ayrıldığı temel noktanın belirtilmesi bakımından İbn Haldûn üzerinde yoğunlaşacağım. Burada İbn Haldûn'un seleflerinin dikkate aldığı teorik arka planı dikkate alan ve onu sürdüren bir çözüm geliştirdiğini iddia edeceğim.

İbn Haldûn Öncesi İslam Siyaset Düşüncesinin Uzlaştırmacı Karakteri ve Değişim Zemini

İslam siyaset düşüncesini bu ikili boyutunun karşılıklı diyalogu içinde ayrıntılarıyla ele almadan önce onun teorik belirleyenlerini kısaca açıklamak uygun olacaktır. İslam düşüncesi diğer alanlarda olduğu gibi siyasi düşünce alanında da kurucu esaslarını Kur'an ve sünnetten almıştır. Kur'an-ı Kerim ve sünnette siyaseti kavram ve yöntem olarak belirleyen ve çerçevesini bize veren bazı anahtar kavramlar vardır. Bu kavramların başında, tevhit, adalet, hilafet, biat, itaat, şûra, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, velayet, mülk ve hüküm gibi kavramlar gelmektedir. Bu kavramların bütünlüğü ve organik birliği dikkate alındığında hemen hemen hepsinin tevhit ilkesi ile ilişkili olarak İslam siyaset düşüncesinin teorik belirleyenlerini ortaya çıkardığı görülecektir. Zira tevhit ilkesinin içerimsel açılımı siyasete müteallik bu kav-

ramların gerçek temsilinin Allah'a mahsus olduğunu açık bir şekilde telkin eder. Bu açılıma göre tevhit, Allah'ın gerçek yaratıcı ve her şeyin gerçek maliki (mülk-hilafet), bütün işleri düzenleyici ve adil (adalet), kendisine itaat edilen yegâne mabud (itaat, biat), gerçek emir ve yasak sahibi (emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker), kâinata hâkim (hüküm) olarak bir, tek, eşsiz, benzersiz ve ortaksız olduğu gerçeğidir. Aristoteles'in on kategorisinde dokuz kategorinin cevhere göre konumu gibi, bütün bu ilkeler tevhit ilkesine bağlı ve onun açılımı olarak kabul edilebilirler. Buna göre Kur'an'da siyasete müteallik olarak ele alınabilecek bu kavramların yeryüzünde halife olarak yaratılan insana nisbeti ancak şartlı ve koşullu olmasıyla mümkün olmaktadır. Başka bir ifade ile İslam siyaset düşüncesini belirleyen tevhit doktrini inananların siyasal otoriteye koşulsuz itaatini emretmemiştir. Koşulsuz itaatin olmaması ise yöneten ve yönetilenler arasında belirli koşulları içeren "biat akdi"nin oluşmasını sağlamıştır. Biat akdinin içeriğini oluşturan bu koşullar İslam düşüncesinin tüm alanlarını dikkate aldığımızda oldukça geniş bir içeriğe kavuşsa da siyasete müteallik içeriğini en genel olarak Bedruddîn b. Cemâa şöyle ifade eder:

"Adaleti ikame etmen, Allah'ın kitabında ve Peygamberin sünnetindeki imamete ilişkin farzları yerine getirmen şartıyla sana bey'at ettik."² (İbn Cemâa, 2010, s. 37).

Bu şartlı biata göre İslam siyaset düşüncesinde, inananlar/yönetilenler siyasal otoritenin bariz ve etkin bir tarafı olarak kabul edilmektedir. Böylece tevhit doktrininin siyasal içeriğinin tespiti ve anlaşılması inananların siyasal otoriteye karşı tutumlarını belirlemiştir. Bu durumda tevhit doktrini, paradoksal bir biçimde, hem siyasal otoriteyi inşa edici/kurucu unsurları barındırmakla *tasdik etmenin* hem de yok edici/yıkıcı unsurları barındırmakla *reddetmenin* teolojik imkânlarını saklı bulundurmaktadır. Bunun nasıl olduğu Cüveynî'nin kat'ıyyât ve zanniyât ayrımı ile daha anlaşılır kılınabilir. Cüveynî'ye göre İslam dini diğer bütün alanlarda olduğu gibi siyaset alanında da kat'ıyyât olarak tevhit, adalet, yönetimin ehil olması ve istişare gibi temel ilkeleri belirlemiş, bunların hangi imkânlarla ve nasıl olacağını ise zanniyât alanına bırakmıştır (Cüveynî, 1979, s. 59-77).³ Buna göre tevhidin korunması ve uygulanması konusu İslam siyaset düşüncesinin altyapısı ve temel hedefi şeklinde teorik tarafını oluşturan genel mutabakatı (kat'ıyyât) ifade ederken halifenin seçimi, kimin halife olacağı, halifenin seçiminde ne gibi prosedürlerin takip edileceği gibi konular pratik (zanniyât) gerçeklikler dikkate alınarak belirlendiğinden bir ittifak yoktur. Pratik belirleyenlerin ana çerçevesini çizdiği bu prosedürler, siyasi ve toplumsal şartların değişim taleplerinin derecesi bakımından bazen yeni çözümler ihdas etmeyi gerektirirken bazen de mevcut tespitlerin öncelik sırasını değiştirmekle yetinmektedir. Mesela halifede aranan şartların öncelik sırasının değişebilirliğini İbn Cemâa "ulemanın çoğunluğuna göre" kaydıyla şöyle ifade etmektedir:

2 Kitapın orijinal ismi *Tahrîrû'l-ahkâm fi tedbiriehlî'l-İslam* şeklindedir. Bazı kaynaklarda ise eserin ismi *Tahrîrû'l-ahkâm fi tedbirimilleti'l-İslam* ve *Tahrîrû'l-ahkâm fi tedbiriceyi'l-İslam* şeklinde kayıtlıdır. bk. Özgür Kavak'ın esere yazdığı giriş. (s. 21, 17. dipnot).

3 Bu kavramların daha geniş değerlendirmeleri için bk. Kavak, (2009, s. 21-55); Köse, (2009, s. 1-19).

“(Hilafete ehil olanlardan) birisi daha bilgili, diğeri daha cesur ise evla olan içinde bulunulan zamana en uygun olanın seçilmesidir. Düşmanın bir tehlike olarak belirlediği ve ondan korkulduğu, sınır boylarının zayıf düştüğü bir ortamda daha cesur olan daha bilgili olandan evladır. Düşmandan ve onun ortaya çıkışından emin olunduğu ancak bidatlerin zuhur ettiği, ilmin azaldığı bir dönemde ise daha bilgili olan evladır.” (İbn Cemâa, 2010, s. 36).

İbn Teymiyye de aynı vasata işaret edecek şekilde şöyle demektedir:

“Her vilayette, o vilayetin özelliğine göre, en uygun olan (adayı) tercih etmek gerekir. Birisi emanet bakımından diğeri ise kuvvet bakımından belirgin olan iki kişi bulununca, söz konusu vilayet için daha fazla faydalı ve daha az zararlı olanı tercih edilir. Buna göre harp emirliğinde, günahkâr bile olsa kuvvetli ve cesur olan, güvenilir de olsa aciz ve zayıf olana tercih edilmelidir (İbn Teymiyye, 1983, s. 17). Ancak eğer, malların korunması ve benzeri durumlarda olduğu gibi, bir vilayette emanete daha fazla ihtiyaç duyuluyorsa o zaman da güvenilir olana öncelik verilmelidir.” (İbn Teymiyye, 1983, s. 19).

Bu pasajlarda dikkat çeken husus, hem İbn Cemâa’nın hem de İbn Teymiyye’nin pratik-siyasi gerçekliklerin dikkate alınması gerektiği yönündeki ısrarlarıdır. Bu durumu, İran-Fars siyaset literatüründe siyasal otoriteyi temsil eden sultan ideolojisini İslam siyaset düşüncesine taşıyan ve İslam’da siyasetname geleneğinin ilk eserlerini veren İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 759)’nın kronolojik sırasıyla *el-Edebü’s-Sağır*, *el-Edebü’l-Kebîr* ve *er-Risâletü’s-Sahâbe* isimli eserlerini pratik ve siyasi değişkenler ve gerçeklikler bağlamında değişen içeriğinde takip etmek mümkündür. Paradigmatik bir değişimle birbirinden ayrılan iki döneme tanıklık eden ve bu dönemlerin devletlerinin çeşitli kademelerinde görev yapan bir siyaset yazarının söz konusu dönemlere denk düşen eserlerinde paralel bir değişimin olup olmadığını aramak konumuz açısından oldukça önemlidir. Emevîlerin yıkılıp yerine Abbâsîlerin kurulması ilk aşamada sadece hanedanlığın el değiştirdiği izlenimini uyandırır da aslında değişen sadece hanedanlık değildir. İslam tarihinde bir kırılma noktası olarak kabul gören bu değişimin işaret ettiği gerçek zemin siyasi ve sosyal şartlardaki köklü değişimlerdir. İbnü’l-Mukaffa’nın ilk iki eseri Emevîler Döneminde kaleme alınmışken üçüncü eseri Abbâsîlerin ilk döneminde kaleme alınmıştır. Emevîler Döneminde yazılan ilk iki eserde -özellikle ikinci eserde- siyasal otorite dönemin pratik gerçeklikleri bağlamında kabileler merkezinde tanımlanırken (İbnü’l-Mukaffa’, 2004a, s. 51-101), üçüncü eserde siyasal otorite, yeni dönemin pratik gerçekliklerinin telkin ettiği şekilde herhangi bir kabileye nisbeti olmaksızın askerî bir güçle ilişkisi bakımından ele alınmaktadır (İbnü’l-Mukaffa’, 2004b, s. 101-125).⁴ İbnü’l-Mukaffa’ burada yeni devletin siyasi ve toplumsal gerçekliklerini dikkate alan bir dizi reform önermektedir.

4 İbnü’l-Mukaffa’nın bu eserlerinin geniş değerlendirmesi için bk. Goitein, (1966, s. 149-167). Goitein bu eserde İbnü’l-Mukaffa’nın siyasi ve pratik gerçekliklere nüfûz eden ve zamanının bu gerçekliklerini çok iyi gözlemleyen bir düşünür olarak İbn Haldûn ve Niccolo Machiavelli’nin aynı yeteneklere sahip olduğunu söylemektedir (Goitein, 1966, s. 150). Ayrıca bk. el-Câbirî, (2001, s. 431-446).

Pratik gerçeklikler üzerinde tüm zamanlar için geçerli bir ittifakın olmaması bir çatışma görünümlünü veremekteyse de veya çoğu zaman literatüre bu şekilde yansıtılıyorsa da durum böyle değildir, aksine, İslam siyaset düşüncesinin teorik anlamda 'pratik açıklık'ını ifade etmektedir. Pratik açıklıktan kastettiğim şey İslam siyaset düşüncesinin pratikte henüz oluşmamış olaylar için bir takım müphem genellemeler ve mantıki çıkarımların ötesinde katı kurallar koymayı reddeden bir karaktere sahip olmasıdır. Başka bir ifade ile pratik açıklık İslam siyaset düşüncesinin kat'ıyyât alanına dâhil olmayan zanniyâtın pratik hayatla diyalogu içerisinde kazandığı değişken içeriktir. Değişebilir ve değişken olan bu içeriğin sabit olmadığı düşünüldüğünde karşımıza sürekli değişen bir açıklık buluruz. Bu açıklığın oranı saptanırken teorik belirleyenlerin İslam siyaset düşüncesindeki yeri ile toplumsal ve siyasi gerçekliklerle ilişkisi dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla bu açıklık, geçmişin pratik belirleyenlerinin değişebilirliği ve farklılığı nisbetindedir. Buna göre pratik açıklık dönemin, sosyokültürel, entelektüel, siyasi ve toplumsal şartları ile bir diyalog içerisinde teorik altyapısına ve kurucu ilkelerine uygun olarak şekillenir. İşte bu açıklık kat'ıyyât alanına giren kurucu ilkelere bağlı olarak insani toplumsal oluşumları sürekli güncelleme imkânını sunmaktadır. Bu imkân İslam'da hayatın tüm değişen alanlarını sabitleyerek mutlak bir otorite kurmaya çalışan bir kurumun niçin olmadığına en bariz cevabıdır. İslam siyaset düşünürlerinin zanniyât alanına giren siyasal iktidarın nasıl olacağına ilişkin kısmen birbirinden farklı çözümleri de bu zemin üzerinde anlam bulur. Zira çoğunlukla İslam siyaset düşünürleri kat'ıyyât alanına giren bu epistemolojik-teolojik arka plana bağlı kalarak zanniyât alanını tarihî toplumsal koşullara göre güncelleme imkânını bulmuşlardır. Bu durum ise İslam siyaset düşüncesinin dinamik karakterini açığa vurur.

Pratik açıklık hem zaman hem de mekân bakımından bir açıklığı ifade eder. Zaman bakımından açıklık, açık uçlu bir karakterle pratik gerçekliğin geleceğe yönelik değişim imkânlarına işaret ederken; mekân bakımından açıklık ise Arabistan Yarımadası'nın dışına taşan İslam siyaset düşüncesinin farklı toplumların siyasi, tarihî, sosyokültürel ve toplumsal gerçekliğiyle taşıdığı uyum imkânına işaret etmektedir. O hâlde İslam siyaset düşüncesinin her zaman ve mekânda aynı olan evrensel teorik belirleyenlerinin yanında farklı pratik belirleyenlerin de olması siyasi, tarihî, sosyokültürel ve toplumsal şartlardaki farklılıklara dayanmaktadır. Çünkü vahyin ilk muhatapları onun siyasi ve idari içeriğinde kendi pratik ihtiyaçlarına detaylı olarak cevap bulmuş, sonra gelenler ise ana hatlar ve örnek uygulamalar dışında pratik belirleyenlerin değişmesi bakımından geniş bir içtihat alanıyla karşı karşıya kalmışlardır. Böylece İslam siyaset düşüncesinin kuramsal olarak gelişmesi ve pratik belirleyenleri bakımından ayrıntılarıyla işlenmesi ilk üç yüzyılın teorik tartışmalarını takip eden tedrici bir süreci gerektirmiştir. Bundan sonraki süreçte ise her dönemde, kabaca söylemek gerekirse, İslam siyaset düşüncesinin ana problematiğini o dönemin pratik belirleyenleri ile teorik belirleyenleri arasında bir uzlaştırma teşebbüsü olarak değerlendirmek gerekir.

O hâlde cevabını belirginleştirmemiz gereken bir soru karşımızda durmaktadır: İslam siyaset düşüncesinin kurucu ilkeleri ışığında zanniyât alanını yorumlayarak İslam siyaset doktri-

nine katkı sunan Müslüman düşünürlerin çözümleri bu doktrinin nihaî ve kesin bir izahı olabilir mi? Yukarda İslam siyaset düşüncesinin ifade etmeye çalıştığımız teorik belirleyenleri ışığında meseleyi değerlendirdiğimizde bu teorik belirleyenlerin gerçekte nihai ve kesin bir çözümü reddettiği fark edilecektir. Aksine bu çözüm teşebbüslerinde değişmeyen gerçeklik yalnızca İslam siyaset düşüncesinin teorik temellerini muhafaza eden ve bu temellerin uygulanmasını güvence altına alan kurucu prensiplerdir. Örneğin İslam siyaset düşüncesi- nin ilk dönem sorunlarından biri olan *hilafetin Kureyşiliği* tartışmalarının daha sonraki evrelerde uğradığı değişim ve kazandığı yeni boyut üzerinde bile bu gelişimi takip etmek mümkündür. Bu anlamda her dönemin İslam siyaset teorisine pratik belirleyenler bakımından sunduğu katkılar *hilafetin Kureyşiliği* meselesinde olduğu gibi bazen belirli bir zaman ve mekânla sınırlı geçici ilaveler olurken bazen de daha kalıcı ve sürekli çözümler olmuştur.

Ancak söz konusu bu mirasa eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılması geçmişte üretilen teori ve varsayımların kendi dönemlerinde yanlış olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine bu teorilerin siyasi gerçeklikler ve uygulamalar tarafından belirlenen taraflarının/tasarruflarının günümüz siyasi ve pratik gerçeklerine uymaması; onun bu gerçekliklerle diyalog içinde pratik açıklığının belirli bir dönemin siyasi gerçekliğiyle dondurulduğu anlamına gelir. Bu ise İslam siyaset düşüncesini taşıdığı bütün pratik imkânları ortadan kaldırmaktadır. Çünkü geçmişte üretilen siyasi düşünce, teori ve varsayımlarının hiç eleştirilmeden kabul edilmesi İslam siyaset düşüncesinin bu konuda pratik belirleyenleri/ni dikkate al(ın)arak kendini yenilemesini engellemiştir. Böylece İslam siyaset düşüncesinin teorik ve pratik belirleyenleri arasındaki irtibatın iç yapısının dış yapısından farklı olduğu belirginleşmiş olmaktadır. Bu iç yapı çoğu zaman İslam siyaset düşüncesinin belirli bir zamanda ve mekânda kurumsallaşmış dış yapısının sınırlarını güncelleyerek aşmayı ve pratik gerçekliği ifade etmeyi telkin eder.

İbn Haldûn ve Uzlaştırma Teorisi

İbn Haldûn'a kadar İslam dünyasında genel hatlarıyla üç siyasi düşünüş biçimi mevcuttur. Bunlardan birincisi kelam ve fıkıh kitaplarında "imamet" başlıkları etrafında ele alınan ve ilahî yasa temelinde ebedî kurtuluşu hedefleyen, yukarıda ana çerçevesini çizdiğimiz fıkhi-kelami siyasettir. İkincisi ise hükümdarlar/sultanlar/melikler'e nasihat şeklinde teşekkül etmiş siyasetname geleneğidir. Üçüncüsü ise Yunan siyasi düşüncesine bağlı olarak felsefenin yöntem ve amaçlarına dayalı olarak felsefi siyaset geleneğidir. Bunlardan özellikle ilk ikisinin ana problematiği hilafet-imamet teorisidir. Buna göre İslam siyaset düşüncesinin ilk başlarda halife etrafında yoğunlaşan, aslında hilafetin kaynağını ve amacını inceleyen bir hilafet teorisi şeklinde dinî siyaset olarak geliştiği kabul edilebilir. Başlangıçta hem dinî hem de siyasi/ıdarî lider konumunda olan halifenin otoritesi zamanla sultan/melik tarafından paylaşılmış oldu. Bu nedenle siyasetname ve fıkıh literatürü başlangıçtaki hilafet/imamet teorisini sürekli pratik belirleyenlerden yana revize etti. Yani halifenin onayıyla siyasal otorite

teyi zaman ve şartlara bağlı olarak melik ve sultana veren bir teori geliştirdiler. İbn Teymiyye ile birlikte hilafet teorisi, şeriata uygun bir yaşamın farklı imkânlarının nasıl olabileceği sorusuna/sorununa dönüştü. Nitekim İbn Teymiyye'nin meşhur eseri *es-Siyasetü's-Şer'iyye*'ye bakıldığında eserin tümüne hâkim olan iki kavram kolaylıkla fark edilecektir: *ehliyet* ve *emanet*. Ehliyet her makamla ilgili olarak en ehil olanı bulmak ve tanımak (İbn Teymiyye, 1983, s. 16) iken emanet ise kendisine verilen siyasi/idari otoriteyi ehliyetle uygun bir şekilde kullanmaktır (Teymiyye, 1983, s. 16). Yani İslam siyaset düşüncesinin ana problematiğinin İbn Teymiyye ile birlikte bir yönetim sorunu hâline dönüştüğü söylenebilir. Bu düşüncenin felsefi siyasetteki problematiği ise ilahî kanun ile akli kanun (nomos) arasında bir uygunluğun olup olmadığı şeklindedir. Yani siyaset felsefesinin düşünüş problematiğini, bu iki kanun arasındaki uyum ve uygunluk problemi teşkil eder. Buna göre felsefi siyaset geleceği nübüvvet, erdemli şehir, adalet ve saadet kavramları merkezinde daha teorik ve ideal bir düzlemde siyasi düşünceyle ilgilendi. O hâlde burada sorulması gereken soru şudur: *Mukaddime*'de kendisinden önceki üç siyasi düşünüş tarzından ilk ikisini İbnü'l-Mukaffa', Mâverîdî ve Turtûşî gibi isimler üzerinden, üçüncüsünü ise Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi isimler üzerinden eleştiren İbn Haldûn kendisinden önceki bu gelenekleri birleştiren bir kavşak noktasını temsil edebilir mi? Yani İbn Haldûn, İbn Sînâ'nın felsefi ilimlerde ve özellikle metafizikte kendisinden önceki felsefi gelenekleri sentezleyerek ve bu senteze köklü ve oldukça özgün katkılar sağlayarak temsil ettiği zirvenin bir benzerini İslam siyaset düşüncesinde temsil edebilir mi?

Bu soruya sarıh bir cevap verebilmemiz için siyasi otorite merkezinde yukarıda ele aldığımız konuya dönmemiz gerekir. Siyasal otorite bakımından yukarıda incelediğimiz aynı toplumsal ve siyasi gerçeklikler ile pratik belirleyenlerin etkinliği İbn Haldûn çözümünde konunun iç yapısına da işaret edilerek "beşerî umran bilimi" adı altında farklı bir sistem ve tarzda daha etkin bir biçimde devam ettirilir. Bu anlamda İslam siyaset düşüncesinin gelişim seyrini dikkate alarak siyasi otoriteyi sistematik bir şekilde ele alan düşünür İbn Haldûn'dur. İbn Haldûn bu sorunu *asabiyyet* üzerinden ele alır ve ona göre asabiyyetin ortaya çıkışını din ile birlikte tarihî toplumsal şartlar belirler. Böylece İbn Haldûn siyasi otorite için şeri bir kanunun zorunlu olmadığı söyleyerek (İbn Haldûn, 2008, I, s. 91) ve dikkatini pratik belirleyenler üzerinde yoğunlaştırarak hilafet-imamet tartışmalarını vazî' (kanun koyucu) merkezinde farklı bir şekilde yeniden belirler. Buna göre din, pratik gerçeklikler cihetinden bütün zamanlar ve mekânlar için siyasi otoritenin ayrıntılarını belirleyen özel bir formül tahsis etmez. Böylece İbn Haldûn çözümünde siyasi otorite, zorunlu şeri bir belirlenim olmadan zamanın ve mekânın pratik gerçekliklerinin işaret ettiği şekilde toplumsal maslahatı sağlayacak *asabiyyet* tarafından temsil edilir (Rabî, 1967, 73). Bu durumda mesela hilafetin Kureyşiliği meselesi İbn Haldûn'a göre şeri bir zorunluluk değil zamanın ve mekânın pratik belirleyenlerinden kaynaklanan toplumsal ve siyasi bir zorunluluktur. Bu durum ise İbn Haldûn'un zihninde İslam siyaset düşüncesinin teorik belirleyenlerinin tarihî

toplumsal varlık alanındaki pratik gerçekliklerle uyum sağladığını açığa vurur. O hâlde İbn Haldûn klasik dönemin bu düşünüş biçiminin son halkasını ve İslam siyaset teorisinin pratik gerçekliklerden yana revize edilmesinin zirvesini temsil eder. Zira siyasal otorite için pratik gerçeklikler cihetinden zorunlu şeri bir kanunun olmadığını söyleyen İbn Haldûn, onun geçirdiği merhaleleri ve dönüşümü asabiyet üzerinden değerlendirir (İbn Haldûn, 2008, I, s. 19). İbn Haldûn'a göre bu dönüşüm ve merhaleler ise en genel olarak çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hâllerinin de değişmesiyle olur (İbn Haldûn, 2008, I, s. 56). O hâlde siyaset düşüncesinin de bu değişmeye paralel olarak yenilenmesi ve güncellenmesi gerekmektedir. Bu ise İslam siyaset düşüncesinin 'pratik açıklık' olarak değerlendirdiğimiz cihetini ifade eder.

Bütün bunlar İslam siyaset düşüncesinin pratik belirleyenlerinin İbn Haldûn sisteminde taşıdığı önem ve önceliğe işaret eder. İslam siyaset düşüncesinin pratik belirleyenlerinin İbn Haldûn sisteminde taşıdığı bu önem ise, onun, siyasi düşüncenin gelişiminin altında yatan siyasi, sosyal, ekonomik ve toplumsal şartları daha sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ele almasıdır. Ancak teorik belirleyenler bakımından İbn Haldûn sisteminin dayandığı aksiyom ve prensipler kendisinden önceki İslam siyaset düşüncesinin aksiyom ve prensipleri ile aynıdır. Kendisinden önceki İslam siyaset düşünürleri teorik belirleyenlere uygun olarak pratik belirleyenleri ikincil bir önemde ve genel olarak dikkate alırken İbn Haldûn İslam siyaset düşüncesinde daha silik olarak ele alınan pratik belirleyenleri ayrıntılı ve vurgulu bir şekilde açıklamayı kendisine vazife edinmiştir. Bu öncelikli vurgunun, kimi zaman İbn Haldûn literatüründe dile getirildiği gibi, onun İslam siyaset düşüncesinin teorik belirleyenlerini küçümsediği ya da bu teorik belirleyenleri kendi görüşüne göre yorumlayarak değiştirdiği ve böylece dini bizzat kendi tecrübi teorisine tabi kıldığı anlamına gelmediği, İbn Haldûn'un İslam siyaset düşüncesinin teorik belirleyenleri ile aklen bağdaşmayan herhangi bir unsuru sistemine dâhil etmemesinden anlaşılmaktadır.

Sonuç

Teorik çerçevesini Kur'an ve sünnet merkezli bir tevhit doktrininden alan İslam siyaset düşüncesinin pratik çerçevesini ise zaman ve mekân bakımından toplumsal ve siyasi gerçeklikler oluşturmuştur. Böylece teorik ve pratik belirleyenlerin karşılıklı diyalogu içinde gelişen İslam siyaset düşüncesi söz konusu iki alan bakımından bir terkibi ifade eder. Tevhit, adalet ve bir yöneticinin olmasının zorunluluğu gibi unsurlar bu terkinin teorik, kurucu ve sabit unsurlarını oluştururken yöneticinin kim ve nasıl olacağı, siyasal otoriteyi kimin temsil edeceği ve bunların hangi prosedürlerle olacağı gibi unsurlar ise bu terkinin 'pratik açıklık' olarak isimlendirdiğimiz değişken unsurlarını oluşturur. Bu anlamda İslam siyaset düşüncesi çeşitli sosyokültürel ve toplumsal şartların belirlediği siyasi gerçeklikler ile uyum imkânını taşır. İslam siyaset düşünürlerinin siyasal otoriteye ilişkin yorumları da bu terkinin teorik ve

pratik belirleyenleri arasında bir tür uzlaştırma teşebbüsünün ifadesidir. Bu düşünürlerin tamamının İslam siyaset düşüncesinin teorik ile pratik belirleyenlerinin organik birliğini/ bütünlüğünü benimsediğini ve siyasal otoriteyi bu amaca matuf olarak tasavvur ettiklerini iddia etmek mümkün gözükme de, en azından, bu belirleyenler arasındaki etkileşimin ve diyalogun meydana getirdiği değişime ilişkin kavrayışın, ister çatışmacı bir görünümle ister uzlaşmacı bir görünümle olsun, onların teorilerindeki farklılıkları belirlediği kabul edilebilir. Siyasal otorite bakımından bu farklılıkların diğer bir nedeni ise ilk döneme ait tarihî pratiklere ilişkin tutumlar olmuştur. Böylece, bu farklı formülasyonlar teorik ve pratik belirleyenler arasındaki ikilemi kendi öncelikleri doğrultusunda çözebildikleri ölçüde başarılı olmuşlardır. İbn Haldûn ise bu ikilemi iç mantığına da işaret ederek sistemli bir şekilde çözen düşünür olarak bu başarının zirvesini temsil eder.

Kaynakça

- el-Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslam siyasal aklı* (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- el-Cüveynî, İ.-H. (1979). *Gıyâsü'l-ümem fi'l-itiyâsi'z-zulem* (Thk. M. Hilmi & F.A. Ahmed). İskenderiye: Dârü'd-Da'vet.
- Goitein, S. D. (1966). *Studies in Islamic history and institutions*. Leiden: E. J. Brill.
- İbn Cemâa, B. (2010). *Adl'e boğun eğmek: Ehl-i İslam'ın yönetimi için hükümler* (Çev. Ö. Kavak). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Haldûn, A. E. Z. V. (2008). *Mukaddime*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbnü'l-Mukaffa', A. (2004a). el-Edebü'l-kebir. *İslam siyaset üslubu* içinde (s. 51-101) (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Mukaffa', A. (2004b). er-Risâletü's-sahâbe. *İslam siyaset üslubu* içinde (s. 101-139). (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sa'd, M. (t.y.). *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (C. I-IX). Beyrut: Daru's-Sadr.
- İbn Teymiyye, T. A. (1983). *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râ'îve'r-râ'iyye* (Thk. İhyâü't-Türâsi'l-Arabî). Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide.
- Kavak, Ö. (Şubat, 2009). Siyasi-fikhî ahkâmın fıkıh usûlü zemininde temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsı'nda kat'iyât-zanniyât ayrımı ve modern yorumları. *Divan*, 14(27), 21-55.
- Köse, H. M. (Şubat, 2009). İslam siyaset düşüncesini yeniden okumak: Eleştirel bir bakış. *Divan*, 14(27), 1-19.
- Rabî, M. M. (1967). *The political theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill.

İbn Sînâ Felsefesinde Ahlak Sorunu: Bir Literatür Değerlendirmesi*

Şeyma Kömürcüoğlu**

İbn Sînâ'da ahlak sorunu başlıklı bu makalemizde amacımız İbn Sînâ'nın ahlak sorununu ele alışını konu alan eserleri değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu amaca mebnî olarak literatüre soracağımız sorular ise şöyledir: Bir sorun olarak ahlak, İbn Sînâ sisteminde yer almakta mıdır? Bugüne kadar felsefesinin metafizik ve psikolojik örgüsüyle karşımıza çıkabilen İbn Sînâ aslında bir ahlak filozofu olabilir mi? Bu sorulara vereceğimiz cevaplar muvacehesinde oluşturmaya gayret edeceğimiz örgü, literatürde bugüne kadar bir ahlak düşünürü olarak yer bulmayan İbn Sînâ'nın felsefesinde ahlak sorununun ne şekilde yer aldığına tespiti yöneliktir. Söz konusu tespitin yapılabilmesi için öncelikle İbn Sînâ öncesinde İslam ahlak felsefesinin hangi mecralarda aktığı kısaca zikredilecek, ardından ahlak felsefesinin İbn Sînâ'da nasıl yer bulduğu konusunda bugüne kadar gündeme getirilmiş iddialar değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İbn Sînâ hakkında yazılan eserlerde ahlak sorununun ne şekilde ele alındığının işlendiği bu makalede bir kaynak kritiği yapılmakta olup literatürdeki eserler hem kaynak kullanımları açısından hem de hâkim kanaatler açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmanın devamı niteliğinde yayımlanacak olan ikinci makalemizde ise yaptığımız kaynak kritiğinin üzerinde inşa edeceğimiz İbn Sînâ'nın ahlak felsefesiyle ilgili kavramsal analizlere yer verilecektir.

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Ana Bilim Dalında 2009 yılında tamamlanan yüksek lisans tezimizin giriş bölümünün geliştirilmiş hâlidir. Bu vesileyle tez danışmanım olan Doç. Dr. Harun Anay Bey'e çalışmama katkıları dolayısıyla teşekkür etmeyi borç bilirim.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı.

İslam felsefesi literatüründe İbn Sînâ'yı konu alan çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen bu çalışmaların pek azının İbn Sînâ'nın ahlak anlayışıyla ilgilenmiş olması dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın bir ahlak filozofu olmadığı yahut İbn Sînâ'nın kayda değer bir ahlak felsefesi ortaya koymamış olduğu, mevcut literatürde hemen herkesin tekrar ettiği ve neredeyse şehir efsanesine dönüşmüş bir iddiadır.

Mevcut literatüre göre İslam düşünce tarihinde ahlak felsefesinin oluşumu ve gelişimi, köklerini Sokrates'te bulan erdem anlayışı ve Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu orta yol nazariyesi çerçevesinde şekillenmiştir (Fahri, 2004). Bu çerçevede Kindî'de ilk örneklerini bulan 'etkilenmeme ahlakı', Fârâbî'de mutlu olma/mutlu etme sarkacında "siyasetü'l-medeni" ile iç içe ele alınan İslam ahlak felsefesi, İhvan-ı Safa'nın risalelerinde eklektisizmin bir ürünü olarak dağınık vaziyette yer alan tasavvufi esaslar çerçevesinde işlenmiş (Çağrı, 2000, s. 79) ve İbn Sînâ'da müstakil eserlerde işlenen bir mevzu olmaktan çıkarılıp bütün eserlerde parça parça işlenen bir disiplin hâlini almıştır. İslam ahlak felsefesinde tartışılan temel meseleler, bir kul olarak tasavvur edilen insanın dünya üzerindeki fiilleri ve bu fiillerin diğer insanlar ve Tanrı karşısındaki durumu, adalet, sorumluluk, ölüm karşısında insanın tavrı olmuş, hakiki mutluluğa erişme ve Tanrı'nın buradaki rolü/belirleyiciliği üzerinden bir kurgu yapılmıştır. Bu kurgu İbn Sînâ'ya intikal ettiğinde ise mezkûr bahisler üzerinde gerek kelamcılar (Naci, 2007) ve fıkıhçılar gerekse de felsefe arasındaki tartışmalar olgunlaşmış vaziyetteydi. Aristoteles'in -ve doğal olarak Grek felsefesinin- ahlak anlayışını tevarüs eden İbn Sînâ bir yandan da kendinden önce kelami tartışmalar formunda başlayan ahlaki problemleri devralmış durumdaydı. Devraldığı bu işlenmiş miras, onun *ahlak konusuna ilgisiz kalması* gibi bir sonucu mu doğurmuştur bunu henüz bilmiyoruz; ancak geliştirmiş olduğu ahlak fikrinin bu mirasın üzerinde yükseldiği bir gerçektir.

İbn Sînâ'da İslam ahlak felsefesi mirasının ne şekilde tebarüz ettiği üst sorusundan hareketle geliştirilebilecek sorular çeşitlidir. Bu sorular, "Bir sistem filozofu olarak asırlardan beri karşımızda duran bir isim neden ahlaka dair müstakil bir alan açmamıştır? Bir filozofun ahlaka dair müstakil eserler vermemiş olması onun ahlaki soru(n)larla ilgilenmemiş olduğunu mu gösterir? İbn Sînâ'da ahlak sorunu felsefesinin bütünü içerisinde hangi kavram ya da kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır? şeklinde geliştirilebilir.

Bu soruları izlek kabul ederek ortaya attığımız iddia ise şu noktalarda temerküz etmektedir:

- Eserlerinin sayısı 276'yı bulan (Fahri, 2004, s. 125) bir külliyyatın sahibi olarak İbn Sînâ, ahlak konusunda müstakil eser kaleme almamış olmakla birlikte bu hususta yazdığı risaleleri de nicelik itibarıyla diğer konulardaki risalelerine nazaran oldukça ehemmiyetsiz bir noktada durmaktadır. Fakat bu mesele değerlendireceğimiz literatürde iddia edildiği gibi ahlak felsefesine önem vermemesiyle yahut *kendinden önce bu yolun çokça çiğnenmiş olduğunu görmesiyle* ilgili değildir. Aksine filozofumuzun bu tutumu onun ahlak sorununu diğer eserleri içerisinde, özellikle ilahiyat, mead ve tıp konularıyla birlikte ele almasının bir sonucudur.

- İbn Sînâ'nın bir ahlak filozofu olarak kabul görmemesi sadece modern dönemde oluşan literatüre has değildir. Fakat bu durum da onun bir ahlak felsefesinin olmadığı yahut onun bir ahlak filozofu olmadığı anlamına gelmez. İbn Sînâ'dan sonra ahlak literatürü Tusi, Devvani ve Kınalızade çizgisinde ilerlemiştir ve İbn Sînâ'ya bir ahlakçı olarak referansta bulunulmamıştır. Kanaatimizce bunun iki temel sebebi vardır: İlki; dönemin ilim algısıyla alakalıdır. İbn Sînâ sonrası dönemde İslam dünyasında ilmi tartışmalar medrese çevrelerinde yürütüldüğü ve medreseler de kitap yazımı/şerh-haşiye yazımı üzerinden bu tartışmaları yaptıkları için İbn Sînâ'nın ahlaka dair müstakil eser vermemiş olması- bir anlamda şerh ve haşiye konu olacak bir eserin olmaması- ahlak anlayışının zamanla bir kenara itilmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer sebep ise; İslam dünyasının üzerindeki Gazzâlî etkisidir. Gazzâlî'nin felasifeye yönelttiği eleştirilerden sonra kimse Gazzâlî'nin dinsizlikle suçladığı bir isme dayalı ahlak felsefesi üretememiş, ahlak felsefesi çerçevesinde ona atıfta bulunamamıştır. Zaten II. Meşrutiyet sonrası İbn Sînâ'nın bir ahlakçı olarak olmasa bile felsefenin diğer alanlarında yeniden ön plana çıkarılmak istenmesi, Gazzâlî'nin sebebiyet verdiği düşünülen ve bizi *modern Batı karşısında geri bıraktığı düşünülen* söylemlerden kurtulmak istenmesi sebebine mebnidir.

İbn Sînâ Hakkında Yapılan Çalışmalarda Ahlak

Bu başlığın hedefi İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı hakkında ortaya atılan tüm iddiaları tartışmak değildir. Yapılmak istenen, İbn Sînâ hakkında oluşan literatürde İbn Sînâ- ahlak ilişkisinin en temelde ne şekilde yer aldığı ve literatürde çizilmiş olan resmin hangi saiklerin etkisiyle oluşmuş olabileceğinin incelenmesinin ardından, -şayet mümkünse- eskiden beri sorulagelen sorulara yeni cevapların bulunabilip bulunamayacağının tartışılmasıdır. Literatür değerlendirmesi yaparken takip edeceğimiz sorular ise şu şekilde sıralanabilir:

- İbn Sînâ'nın ahlak sorununu ele alış tarzı literatürde ne şekilde yer almaktadır, yazarların çizmiş oldukları İbn Sînâ portresinde ne tür bir farklılaşma meydana gelmiştir?
- Oryantalist araştırmacılar tarafından kaleme alınan metinlerle İslam dünyasında gerçekleşmiş çalışmalar arasında bu konuda bir tavır alış farklılığı var mıdır?
- Son olarak ahlak konusunda, yaklaşık 80 yıldır oluşmakta olan literatürde¹ çizilen İbn Sînâ portresinden farklı bir İbn Sînâ portresi çizmek mümkün müdür, değilse bunun önündeki engeller nelerdir?

Bu soruları cevaplayabilmek için Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynaklar değerlendirmeye tabi tutulmuş olsa da ana çizgi olarak Türkçe eserlerdeki hâkim kanaatler takip edilmeye

1 İzmirli İsmail Hakkı'nın Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yayımlanan makaleleri kritik ettiğimiz kaynakların ilkidir. İzmirli'nin 1929-1933 tarihleri arasında *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında* yayımlanmış olduğu "İslam'da Felsefe Cereyanları" başlığıyla derlenen makaleleri başlangıç noktası kabul edilmiş ve o tarihten günümüze kadarki eserler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

çalışılmış ve diğer iki dildeki eserler de Türkçe eserlerdeki iddialar zaviyesinden nazarıtibara alınmıştır.

Her üç dilde de İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı/felsefesi/sorunu vs. başlıklarında müstakil kitap çalışması bulunmamaktadır. Değerlendirdiğimiz kaynaklardan Türkçede yazılanlar; yüksek lisans-doktora tezleri, İbn Sînâ sempozyumlarında sunulan tebliğler, İslam felsefesi/ahlak felsefesi kitaplarının ilgili bölümleri ve ansiklopedi maddeleridir. Herhangi bir kaynak farklı bir dilde yazılmış olsa bile Türk diline kazandırılmış ise, Türk düşünce hayatında bir yer edinmiş olması dikkate alınarak kaynağın Türkçe tercümesi esas alınmıştır. Arap dilindeki kaynaklar ise İslam felsefesi tarihi kitapları ile ahlak tarihi/felsefesi kitaplarının ilgili bölümleridir. İngiliz dilindeki kaynaklar, İslam ahlakıyla ilgili bilgiler sunan makalelerin İbn Sînâ'ya ayrılmış bölümleridir. Kaynaklar kritik edilirken öncelikle, iddiaları itibarıyla aynı çerçevede ele alınabilecek olanlar kendi aralarında bir değerlendirmeye tabi tutulmuş, ardından metnin sonunda kaynaklar arasındaki yaklaşım farklarına -varsa ekollere- temas edilmiştir.

İbn Sînâ üzerine Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde yapılan çalışmalar II. Meşrutiyet sonrasında ağırlık kazanmıştır (Kara, 2009, s. 77-87). Bu dönemde oluşan literatürde İbn Sînâ'ya ayrılan yerin artmaya başlaması; siyasi elitin gelecekte beklediği ve devletin dayandığı resmi ideolojinin yön değiştirmeye başlamış olması şeklinde açıklanabilir (Kara, 2009). Ayrıca İbn Sînâ'nın aynı zamanda Aristo'nun rasyonel felsefesinin takipçisi/yorumcusu olmasını ve bu hâliyle Osmanlı aydınının ilgisini celbetmesini; devletin kurumlarında Tanzimat'tan itibaren oluşan "çift başlılık"ın entelektüel ortamdaki yansıması şeklinde okumak da mümkündür. Cumhuriyet Türkiye'sine geldiğinde ise İbn Sînâ, milliyetle ilgili tartışmalar zaviyesinden ilgi görmüş (Günaltay, 1940, s. 1-37) Türk tarih tezi çerçevesinde atıf yapılan isimlerin başında gelmiştir (Temuralay, 2008).

Kritik ettiğimiz eserleri temel iddiaları bakımından sınıflandırdığımızda eserleri; İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi olmadığını iddia edenler ve İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin olduğunu iddia edenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İbn Sînâ'nın bir ahlak felsefesi olmadığını düşünen grup iddialarını iki temel üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bunlar da;

- "İbn Sînâ'nın devraldığı ahlak felsefesi mirasının onun ahlak sorunuyla ilgilenmesine gerek bırakmadığı" ve
- "Ahlak felsefesinin yerine fıkıh ikame ettiği için ahlak felsefesiyle ilgilenmediği" şeklinde formüle edilebilir.

İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin olmadığını iddia eden yazarların, bu iddialarını desteklemek adına ittifakla benimsedikleri delilleri ise "İbn Sînâ'nın ahlak konusunda eser vermemiş olduğu"dur. Yazarlar ayrıca, "İbn Sînâ'nın ahlak felsefesiyle ilgilenmediği için ahlak konusunda eser vermediği" hususunda müttefiktirler. Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın ahlak konusunda müstakil eser vermemiş olması, müellifler için hem İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi olmadığı id-

diasını destekleyen bir delil hem de İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin olmamasının doğal bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır.

İkinci grup ise İbn Sînâ'da var olduğunu iddia ettikleri ahlak felsefesinin karakteristik özelliği noktasında ayrışmakta ve bu ahlak felsefesinin;

1. Dinî karakterli
2. Teleolojik karakterli
3. Rasyonel karakterli olduğunu iddia eden gruplara bölünmektedirler.

Eserleri kaynak kullanımı açısından bir sınıflamaya tabi tuttuğumuzda ise karşımıza,

- a) Sadece ahlak risalelerinden yola çıkılarak yazılmış eserler
- b) Bütün eserlerinden yola çıkılarak yazılmış eserler şeklinde bir ayrım karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın Ahlak Felsefesinin Olmadığını İddia Edenler

Türkiye'de İslam felsefesi öğretimi ve yazımında öncü bir âlim olarak kabul edilen İzmirli İsmail Hakkı kritik ettiğimiz eserlerin ilki olarak yer vereceğimiz eserinde (İzmirli, 1995) İbn Sînâ'nın ahlakla ilgili bir risalesinin olduğunu fakat ne yazık ki o güne kadar ihmal edildiğini vurgulamaktadır (İzmirli, 1995, s. 123). Ancak eserin ilerleyen sayfalarında, Miskeveyh'ten sonra ahlakçı kabul edilebilecek olan filozofun Gazzâlî olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın yolu ise İzmirli (İzmirli, 1995, s. 123)'ye göre mantık yoludur. İzmirli'ye göre "İbn Sînâ hikmet-i nazariyeye dalması, hikmet-i ameliyeye ilgisiz kalması nedeniyle Miskeveyh'ten ayrılarak mantıkçı bir filozof olmuştur." (İzmirli, 1995, s. 123). İzmirli'nin yapmış olduğu bu ayrım kendinden sonraki yazarlar tarafından devam ettirilen bir ayrım değildir. İbn Sînâ'yı çağdaşı olan bir ahlakçıyla karşılaştırma eğilimi yalnızca İzmirli'nin başvurmuş olduğu bir yol olarak görülmektedir. Yazar, İbn Sînâ'nın ahlakla ilgili risalesinin ihmal edildiği kanaatindedir fakat İzmirli'nin İbn Sînâ'yı konumlandığı yer, bu ahlak risalesinin ihmal edilmiş oluşundan bağımsız bir yerdir. Kanaatimizce İzmirli bu risalenin hakkı teslim edilmiş bir risale olduğunu düşünmüş olsaydı, İbn Sînâ'ya İbn Miskeveyh karşısında biçtiği konumda değişiklik olmayacaktı.

İzmirli'nin çalışmasının ardından kronolojik olarak onu takip eden çalışma İbn Sînâ'nın vefatının 900. yılı münasebetiyle 1937 tarihinde basılan bir eserdir. Bu eserdeki İbn Sînâ ahlakı konulu tek yazı Nevzat Ayas'ın çalışmasıdır (Ayas, 1937, s. 1-11). Yazar, İbn Sînâ'nın ahlakı rasyonalist miydi yoksa din temelli miydi sorusuna verdiği orta yollu cevap ile dikkat çekicidir. Makale "İbn Sînâ'ya göre medenî, menzîlî ve hulki hikmetin mebde-i ilahî şeriatın müstefaddır fakat bu, beşerdeki nazari kuvvenin sarfından sonra olur. İlahî şeriatın umumiliği ve genişliği de dikkat çekicidir. Ancak filozofun ilahî şeriat tabirine sıkıştırdığı mananın şumulü ne olursa olsun amelî hikmet için ilahî şeriatın beklediği şey, yalnız prensip ve tekemmül

sahasıdır. Fakat akli bu prensiplere göre işletmek tamamıyla beşerî bir iştir.” (Ayas, 1937, s. 1) ifadelerini kullanmaktadır. Bu yaklaşımda dikkatlerden uzak tutulmaması gereken husus, akıl ve beşerî faaliyet kavramlarına yapılan vurgudur. Makale, her ne kadar İbn Sînâ’nın ahlak sistemini dine dayandırıdığını ifade eder gibi görünse de aslında ilahî şariat karşısında beşerî faaliyet ve akla açtığı geniş saha ile bir anlamda döneminin tercümanı olmaktadır. İlerleyen sayfalarda filozofun ahlaktaki yolunun rasyonalizm olduğunun fakat bu rasyonalizmin ilahî şariat kaynağını ihmal etmeyen bir rasyonalizm olduğunun altı çizilir.

Bir sonraki çalışma İbn Sînâ’nın doğumunun bininci yılı münasebetiyle derlenen eserlerden birinin içinde yer alan bir makedir. Mehmet Aydın’a ait olan bu makale (Aydın, 1984a) söz konusu eser içindeki ahlak konulu tek makedir. Yazarın iddiası “İbn Sînâ’nın insanın mutluluğundan söz ederken enine boyuna açılmış ve iyice çiğnenmiş bir yolun üzerinde olduğunun tam anlamıyla farkında olduğu” yönündedir (Aydın, 1984a, s. 432).

Aynı yazarın konumuzla ilgili diğer bir makalesi yine aynı yıl yayımlanmıştır (Aydın, 1984b, s. 114-131). Yazar, İbn Sînâ’nın ahlak konusunda neden müstakil eserler vermediği sorusunu, bir önceki makalesinde olduğu gibi İbn Sînâ’nın ahlak konusunda *iyiden iyiye çiğnenmiş bir yolun üzerinde olduğunun farkında oluşuyla* açıklar. Ona göre İbn Sînâ bu yüzden ahlak konularına bir Aristoteles, bir Fârâbî, bir Miskeveyh kadar ilgi göstermemiştir (Aydın, 1984b, s. 241). Aydın, İbn Sînâ’nın her ne kadar ahlaka ilgi göstermemiş olduğunu söylese de İbn Sînâ’nın ahlak anlayışının teleolojik olduğu yönünde fikir beyan etmektedir (Aydın, 1984b, s. 242).

İbn Sînâ’nın doğum yıldönümü etkinlikleri çerçevesinde kaleme alınan bir diğer makale ise Mahmut Kaya’nın makalesidir (Kaya, 1984, s. 495-501). Makale İbn Sînâ felsefesinde mutluluk kavramını incelemektedir ve İbn Sînâ’nın iyimser bir mutluluk anlayışına sahip olduğunu savunan bir makedir.

Kronolojik sırayı takip ettiğimizde zikrettiğimiz makaleleri takip eden eser, İlhan Kutluer’in tez çalışmasıdır (Kutluer, 1989, s. 229-260). Yazara göre, İbn Sînâ nazari bir ahlakçı değildi (Kutluer, 1989, s. 229). Ancak eğer ahlak konusunda bir başarısı varsa o da İbn Sînâ’nın, ahlakın rasyonel ve metafizik psikoloji ile derin irtibatını başarıyla göstermiş olmasıdır (Kutluer, 1989, s. 229). “İbn Sînâ’nın sistematik ahlak disiplinine katkısından söz edilecekse bunun, aşk doktrini ve sembolik hikâyeler çerçevesinde yapılabileceği” (Kutluer, 1989, s. 259) iddiası da eserin İbn Sînâ’ya ahlak konusunda biçtiği rolü göstermektedir. Ayrıca Kutluer’e göre İbn Sînâ ahlak ilmine dair meselelere, hâkimiyet ve idare kavramlarıyla yaklaşmıştır (Kutluer, 1989, s. 240).

Söz konusu çalışma, İslam felsefesi tarihinde ahlak ilminin teşekkülüyle ilgili yapılan derli toplu ilk çalışmalardandır. Eser, bu alanda kendisinden sonra yapılan çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından da önemli bir yerde durmaktadır. Kindî’den başlayarak İbn Miskeveyh’e kadar 7 isim ahlaki şahsiyetleri ve ahlak felsefeleri çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuş-

tur. Kutluer'in İbn Sînâ konusunda da konumuzla ilgili en önemli yaklaşımı, İbn Sînâ'nın ahlak felsefesini psikolojisiyle bağlantılı olarak ele almasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kutluer, İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının metafizik ve psikolojik bir temellendirmeye incelenilebileceğini ileri sürmekte, ahlakın müstakil bir şekilde İbn Sînâ metinlerinde bulunmadığını ve İbn Sînâ'nın da *nazari bir ahlak filozofu olmadığını* düşünmektedir.

Yazar bu iddialarını desteklemek için İbn Sînâ'dan önce ahlak felsefesinin şekillenmiş olduğunu, İbn Sînâ'nın ahlak felsefesiyle nazari olarak ilgilenmediğini ifade etmektedir. Ona göre; İbn Sînâ'nın ahlak felsefesine dair müstakil eserler vermemesinin sebebi *kendisinden önce bu yolun yeterince çiğnendiğini düşünmesidir* (Kutluer, 1989, s. 259). Lakin, felsefi meseleler tartışılırken önemli olanın cevaplardan ziyade sorular olduğu hatırlanırsa ve dahi, İlk Çağ'dan beri farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde tartışılan felsefi problemlerin hep aynı kaldığı, değişenin sadece sorulara verilmiş cevaplar olduğu da düşünülürse, bir yolun daha önceki filozoflar tarafından yürünmüş olmasının, sistem sahibi bir filozof için pek bir anlam ifade etmeyeceği açıktır.

1980'li yıllarda tertip edilen İbn Sînâ sempozyumlarında da İbn Sînâ'ya bir ahlak filozofu olarak yer verilmemektedir. Konuyla ilgili tebliğlerin temel problemi, İbn Sînâ'nın ahlak konusuyla müstakil eserler çerçevesinde ilgilenmediği bu yüzden bir ahlak filozofu olarak değerlendirilemeyeceği yönündedir. Bu tebliğler kaynak kullanımı açısından değerlendirildiğinde İbn Sînâ'nın eserlerini ahlakla ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma giderek inceledikleri görülmektedir. Aslında yazarların bu soruya vermiş oldukları cevaplar bir anlamda İbn Sînâ'nın neden müstakil ahlak eserleri vermediği sorusuna yaklaşımlarıyla alakalıdır. Örneğin İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının dinî bir ahlak olduğunu iddia eden bir yazar, İbn Sînâ'nın ahlak meselesini dinin sahasına ait bir alan olarak gördüğünü, bu sebeple müstakil bir ahlak felsefesi geliştirmeyip bu alanı fıkha havale ettiğini, sosyal hayatı olduğu gibi bireysel düzenlemeleri de fıkının sınırları içinde gördüğünü iddia etmiş olmaktadır. Fakat ahlak sorunu çerçevesinde *dindar* bir tutum benimseyip ve fıkı yeterli bulan filozofumuzun metafizik tartışmalarda neden kelamı yeterli bulmayıp yeni bir yola girdiği ya da oluş meselesini tartışacağı zaman neden dinî bakış açısıyla birebir paralel söylemleri tercih etmediği sorusu bu yaklaşımların tıkanıdığı temel noktadır.

Kritik ettiğimiz tez çalışmasından sonra ele alacağımız çalışma Macit Fahri'nin çalışmasıdır (Fahri, 2004). İslam ahlak felsefesi konusunda alanında önemli etki yapan bir eser sahibi olarak Macit Fahri, diğer pek çok filozoftan uzun uzadıya bahsederken İbn Sînâ'ya neredeyse hiç yer vermez. Yazarın sahip olduğu yaklaşım da diğerlerinden çok farklı bir noktada değildir. O da İbn Sînâ'nın siyaset ve ahlak felsefesine ciddi bir alaka göstermediğini, bu iki alana katkısının diğer alanlarla karşılaştırıldığında hemen hemen yok mesabesinde olduğunu söyler (Fahri, 1998, s. 70). Macit Fahri'nin diğer bir çalışmasında (Fahri, 1998, s. 69-70) İbn Sînâ, *ciltlerce eser vermesine rağmen sistematik ahlak alanındaki çalışmaları hemen hemen*

önemsiz bir isim olarak karşımıza çıkar. Fahri'nin ikinci önemli iddiası, mantık, meteoroloji astronomi ve metafizik konuları detaylı bir şekilde inceleyen İbn Sînâ'nın Şifası'nın ahlakın metodik bir tartışmasını içermemiş olduğu yönündedir (Fahri, 2004, s. 124-127). Yazar diğer pek çok ismi ayrıntılı olarak işlediği eserinde İbn Sînâ'ya 3 sayfa ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya gerektiğinden az yer ayırdığının farkında olan yazar, bunu eserinin ikinci baskısına yazdığı ön sözde belirtir ve durumun telafisi için eserin sonuna *Necât*'ın inayete ilgili bir bölümünün tercümesine yer verir (Fahri, 2004, s. 301).

İbn Sînâ'nın Ahlak Felsefesinin Olduğunu İddia Edenler

Eseri ilk İslam felsefesi tarihlerinden biri olan T. J. De Boer (De Boer, 2004) *İşrakî hikmet* başlığı altında "İbn Sînâ ahlak ve siyaset nazariyesinin ortaya konması işini fıkıh ulemasına terk etmiş olduğu görülüyor." (De Boer, 2004, s. 174-175) ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü üzere eserde ahlak felsefesinin yerini fıkıh alanına tahsis eden bir İbn Sînâ modeli karşımıza çıkmaktadır. Oryantalist bir gözle, erken sayılabilecek bir tarihte geliştirilen bu okuma tarzının daha sonraki yıllarda pek çok Müslüman araştırmacı tarafından benimseneceği görülecektir.

Türkçede yazılmış ilk İslam felsefesi tarihlerinden birinin müellifi olan Hilmi Ziya Ülken (Ülken, 1967, s. 122-125), İbn Sînâ'nın ahlaka dair ayrı bir kitap yazmadığını söylemekte fakat bunun sebepleri üzerinde durmamayı tercih etmektedir. Meşrep itibarıyla ise İbn Sînâ'nın Aristo yoluna yakın olduğunu düşünmektedir (Ülken, 1967, s. 122-123).

Mezkûr İslam felsefesi tarihi çalışmasını takiben yazılmış olan pek çok İslam felsefesi tarihi, İslam felsefesine giriş eserleri mevcut olsa da bu çalışmalar içinde İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi konusuyla ilgilenen tek çalışma Necip Taylan (1983, s. 216-218)'ın çalışmasıdır. Yazar, ahlak meseleleri ile pratik felsefe dolayısıyla ilgilenmiş ve hemen hemen bütün eserlerinde ahlaka yer ayıran bir İbn Sînâ portresi çizmiştir (Taylan, 1983, s. 216 vd; Ülken, 1967, s. 123 vd.).

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin İbn Sînâ maddesinin ahlak bölümünü kaleme alan Ali Durusoy da İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin "ahlaki bilginin biçimini verip içerik söz konusu olduğunda vahye dayalı bir dinin varlığının gerektiği" noktasına vurgu yapar (Durusoy, 1989, s. 327). Ali Durusoy'a göre İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi "Varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak tutkuların dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlakıdır." (Durusoy, 1989, s. 329).

Eseri İslam felsefesi tarihi olmamakla birlikte eserinde Müslüman filozoflara da yer veren bir isim olarak karşımıza çıkan Kadir Çüçen (2000, s. 131), İbn Sînâ başlığı altında ahlak felsefesine dair bir not düşmez ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın karşılaştırmasını yaparken "Her ikisinin de ahlak felsefesinde ereksel olduğunu, Hristiyanlığın doğuştan günah kuramını reddederek günahı insanın özgür iradesine bağladıklarını, her ikisi de katı determinizmi reddederek insanın seçim özgürlüğünü ve sorumluluğunu ön plana çıkarmışlardır." ifadelerini kullanır (Çüçen, 2000, s. 131).

Türkçeye tercüme edildiği yılı esas alarak kronolojik sıraya dâhil ettiğimiz, Batılı araştırmacıların meseleye yaklaşımını vermesi açısından zikre değer olan Butterworth (Butterworth, 2007)'un çalışması, direk İbn Sînâ'nın eserlerine atıf yapması bakımından diğer isimlere nazaran daha önemli bir yerde durmaktadır. Butterworth'a göre Şîfa'nın sadece teorik felsefeye hasredilmiş gibi görünüp pratik felsefeye dair bir şey söylemediğinin düşünölebileceğini fakat bu durumun sebebinin İbn Sînâ'nın bu konularda müstakil bir eser kaleme almak isteği olduğunu fakat bunu gerçekleştirinceye kadar konuyla ilgili görüşlerini Şîfa'nın sonunda yazmasından kaynaklandığını söylemektedir. Ancak yazara göre İbn Sînâ'nın gözetmiş olduğu bu sıra bile ahlak ve siyaset biliminin metafizikten sonraya ait olduğunu göstermektedir. Ayrıca Butterworth'e göre, felsefi erdemleri elde eden kişi ile nebevi özellikleri elde ederek felsefi erdemi geride bırakan kişinin ortaya koyduğu tavırlar arasında nasıl bir ilişki olduğu da dikkate değerdir (Butterworth, 2007, s. 310-311).

Özellikle son yıllarda İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin nasıl algılandığının işaretlerini vermesi açısından önemli bulduğumuz en önemli organizasyon 2008 yılında düzenlenen İbn Sînâ Sempozyumu'dur. Bu sempozyumda yer alan tebliğlerden birinin müellifi olan Müfit Selim Saruhan (Saruhan, 2009) İslam felsefesi tarihi kitaplarında konuyla ilgili ancak çok özet sayılabilecek bilgilerin mevcut olduğunu dile getirerek başladığı tebliğini, İbn Sînâ'nın ahlak konusunu tüm sisteminde parça parça işlediği iddiasıyla sürdürür. Kaynak kullanımı itibarıyla bu eser sadece ahlak risalelerini değil, diğer eserleri de kullanan gruba girmektedir. Saruhan İbn Sînâ ahlakının tümdengelimci olduğu yaklaşımıyla diğer yazarlardan ayrılmaktadır (Saruhan, 2009, s. 2-3). İbn Sînâ ahlakının genel karakteristiği konusunda makalenin tutumu ise *akılcılık, deneycilik ve sezgicilik* olarak ifade edilebilir. Saruhan'a göre, İbn Sînâ'nın ahlaki çözümlemelerinin altyapısını; gayeci bir metot, iyimser bir yaklaşım, evrenin ayüstü ve ayaltı olarak kozmolojik ayırımının getirdiği sınırlayıcı bir yaklaşım ve izafiyete dayalı açıklamalar oluşturmaktadır. Saruhan da İbn Sînâ'nın ahlakı psikolojiden yola çıkarak açıkladığı konusunda selefleri ile hemfikirdir (Saruhan, 2009, s. 7).

Bu başlık altında değerlendirdiğimiz eserler, İbn Sînâ'nın bir ahlak felsefesinin olduğu fikrinden hareketle yazılmıştır. Bu eserler de kendi aralarında İbn Sînâ'nın ahlakının dinî mi, rasyonel mi olduğu, tümdengelimci mi tümevarımcı mı olduğu yönüyle ayrılmaktadırlar. Ayrıca kaynak kullanımı itibarıyla da eserler zikretmiş olduğumuz şekilde sınıflandırılacaklardır. Görüldüğü üzere oryantalist kalemliğin konuyla ilgili temel problemi belki de bilinçaltından kendilerini yönlendiren birtakım saiklerle "Bir İslam ahlakı var mıdır?", "Bağımsız bir İslam ahlak felsefesi var mıdır yoksa ilahî kelamla fıkıhla karışmış tarzda bulunan bir dinî ahlakla mı karşı karşıyayız?" sorularıdır. Kanaatimizce ahlak felsefesinin yerinin fıkıhla doludurmuş olabileceği iddiası çok sağlıklı görünmemektedir ve bu İslam düşünce tarihine dışarıdan bakmanın bir neticesidir.

Arapçada konuyla ilgili literatür İbn Sînâ'nın ahlak anlayışını tartışan müstakil eserlerden değil, konuya yer veren kitaplardan müteşekkildir. Fakat bu eserler İbn Sînâ'nın İşârâtı'nın

son nematları ve Şifa'nın son makalelerinin muhtevalarını vermenin dışında yeni bir yaklaşım sergilememektedirler. Abduh Şimâli (Şimali, 1977) ve Halil Cerr (Cerr, & Fahuri, 1982) *Kitabü's-siyase*'den alıntılar yapmakta, Muhammed Ebu Musa ise halifenin ve imamın görev ve yetkilerinden bahsederek filozofun ahlak anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır (Ebû Musa, 1952).

Eserler arasında önemli sayılabilecek tek yaklaşım Tikritî'nin "İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinde Eflatun ahlakıyla İslam şeriatı arasını bulmaya çalıştığı" yönündeki iddiasıdır (Tikriti, 1982). Bu iddiayı temellendirmek adına Tikritî, diğer yazarların yaptığı gibi saadetin, kötülüğün, iyiliğin sistem içindeki yerinden bahsetmektedir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne kadar İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı çerçevesinde oluşmuş literatürü, eserlerin ne kadar kaynak teşkil ettiğini dikkate alarak teknik açıdan ve kendi iç sistematiklikleri/ tutarlılıkları/sordukları soruları taşıyabilir olmaları açısından ve fikrî açıdan kritiğe tabi tuttuk. Bu kritik neticesinde ulaştığımız nokta şudur: Araştırmacılar konuyla ilgili sahip oldukları tavırlarda iki gruba ayrılmaktadırlar. Birinci grup İbn Sînâ'nın ahlaka dair söyleyecek bir sözü olmadığını iddia ederken diğer grup İbn Sînâ'nın ahlak sorununa da temas ettiğini düşünmektedir. İbn Sînâ'da ahlak sorunu çerçevesinde malzeme bulamayan ilk grup ilgilerini İbn Sînâ'da ahlakın yerine ikame edilen şeyin ne olmuş olabileceği sorununa ve İbn Sînâ'nın kendisinden önce bu konuların çalışıldığını düşündüğü için ahlak felsefesi yapmamış olabileceği sorunlarına yöneltmişlerdir. Bu soruya verdikleri cevap ise İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının din temelli olduğu ve bu yüzden İbn Sînâ'nın pratik meseleler karşısında fıkıhla çözüm üretmek dururken bir de müstakil ahlak eserleri vücuda getirme gereksinimi duymadığı yönünde olmuştur. Diğer grup ise İbn Sînâ'nın müstakil ahlak eserleri kaleme almamış olduğunu fakat bu onun ahlak felsefesinin olmadığı anlamına gelmeyeceği söyleminden hareket ederek İbn Sînâ'nın ahlak anlayışını nefis teorisinden hareketle psikolojisine dayandırmaktadırlar. Bu yaklaşımda da kanaatimizce modern psikolojiyle ilgili zihnimizde var olan algının İbn Sînâ'nın nefis teorisine giydirilmeye çalışılması ve "ahlakın psikolojikleştirilmesi yoluyla ruhun bilimsel söylem tarafından sömürgeleştirilmesi" problemlerine kapı aralaması tehlikeleri mevcuttur (Heller, 2006, s. 169 vd.).

Bu eserlerin hepsinin dile getirdiği ortak husus İbn Sînâ'nın müstakil ahlak eseri vermediği bu yüzden ahlak felsefesi açısından önemsiz bir noktada durduğu meselesidir. Kimi yazarlar İbn Sînâ'da bulduklarını düşündükleri modern yaklaşımları İslam düşünce tarihi için birer övünç vesilesi sayıp adeta bayraklaştırırken kimileri de İbn Sînâ'nın ahlak anlayışının İlk Çağ Yunan filozoflarının ahlak anlayışlarıyla tam bir müteakabiliyet içinde olduğunu vurgulamaktan memnuniyet duymaktadır.

Kritik ettiğimiz eserlerde rastladığımız diğer bir problem ise yazarların İbn Sînâ'nın ahlak felsefesini ahlak başlıklı eser yahut risalelerden yola çıkarak aramaya çalışmaları ve ahlak kavramıyla sınırlı bir ahlak anlayışının ışığında eserlerini kaleme almış olmalarıdır. Literatüre

göre bir filozof ahlak başlıklı bir eser vücuda getirmemişse o filozof ahlak filozofu değildir yahut eserlerinde ahlak kavramı geçmiyorsa ahlak sorununa önem vermemiş demektir. İbn Sînâ da ahlak başlıklı bir eser bırakmadığına göre ve açıktan açığa ahlak felsefesi tartışmaları yapmadığına göre, bu durumda ahlaka önem vermiyor demektir. Literatürde, “İbn Sînâ ahlak felsefesine önem vermemiştir.” şeklinde hüküm veren yazarlar bu hükümlerini İbn Sînâ’nın ahlak başlıklı küçük bir risalesine dayandırmakta yahut Şîfâ’nın son birkaç bölümünden yola çıkarak ortaya atmaktadırlar. Hâlbuki bize göre İbn Sînâ ahlak felsefesini ahlak kavramından bağımsız bir şekilde ele almış, sadece ahlak risalesinde yahut ahlakla direk ilgili görülen birkaç bahiste değil; tıp, fizik, metafizik gibi genel başlıklar altında ahlak sorununu incelemiştir. Bu durumda İbn Sînâ’nın ahlak felsefesiyle ilgili yapılacak her çalışma zorunlu olarak İbn Sînâ’nın tüm eserlerinden istifade edilerek kaleme alınmak durumundadır. “İbn Sînâ’da ahlak sorunu yeterince işlenmiştir.” demek için de “İbn Sînâ ahlak felsefesine önem vermemiştir.” demek için de böylesi bir takibe ihtiyaç vardır. Zira İbn Sînâ’nın yazım tarzı böylesi bir genel takip ve analizi gerekli kılmaktadır. Sadece birkaç ahlak risalesinden yola çıkılarak İbn Sînâ ahlakı hakkında yazmak birbirini tekrar eden iddialar zinciri oluşturmaktadır ve konuyu sınırlı bir bakış açısı ve sınırlı bir veri tabanına hapsetme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Kaynakça

- Ayas, A. N. (1937). İbn Sînâ’nın filozofik sisteminde ahlak. *Büyük Türk filozofu ve tıp ustası İbn Sînâ şahsiyeti ve eserleri hakkında tetkikler* içinde (s. 1-11). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aydın, M. (1984a). İbn Sînâ’nın mutluluk (es-saade) anlayışı. A. Sayılı (Der.), *İbn Sînâ doğumunun bininci yılı armağanı* içinde (s. 433-451). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aydın, M. S. (1984b). İbn Sînâ’da ahlak. *Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri* içinde (s. 117-131). Ankara.
- Butterworth, C. E. (2007). Ahlak ve siyaset felsefesi. P. Adamson, & R. C. Taylor (Ed.), *İslam felsefesine giriş* içinde (Çev. C. Kaya). İstanbul: Küre Yayınları.
- Cerr, H., & Fâhûrî, H. (1982). *Tarihü’l-felsefetü’l-Arabiyye*. Beyrut: Dar’ül-Cil.
- Çağrıncı, M. (2000). *İslam ahlak düşüncesi*. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Çüçen, K. (2000). *Orta Çağ felsefesi tarihi*. İstanbul:
- De Boer, T. J. (2004). *İslam’da felsefe tarihi* (Çev. Y. Kutluay). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Durusoy, A. (1989). Ahlak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 2, s. 327-330). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ebü Musa, M. (19252). *Nahiyetü’l-ictimaiyye ve’s-siyasiyye fi’l-felsefet-i İbn Sînâ*. Kahire: Menşurat’ıl-mahed’il-ilmiyyil fransi li’l-asari’s-şarkıyye.
- Fahri, M. (1998). *İslam felsefesi ve kelamına giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fahri, M. (2004). *İslam ahlak teorileri* (Çev. M. İskenderoğlu & A. Arkan). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Günaltay, Ş. (1940). İbn Sînâ’nın şahsiyeti ve milliyeti meselesi. *Belleten*, 4(13), 1-37.
- Heller, A. (2006). *Bir ahlak kuramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1995). *İslam’da felsefe akımları* (Haz. N. A. Özalp). İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- Kara, İ. (2009). Modernleşme dönemi İbn Sînâ tasavvurlarına dair birkaç not. M. Mazak & N. Özkaya (Ed.), *Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri* içinde (s. 77-87). Ankara.
- Kaya, M. (1984). İbn Sînâ’da mutluluk kavramı. *Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri* içinde (s. 495-501). Ankara.

Kutluer, İ. (1989). *İslam felsefesi tarihinde ahlak ilminin teşekkülü*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Naci, F. (2007). *Gazzâlî öncesi ehl-i sünnet keliminde ahlak düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Saruhan, M. S. (2009). İbn Sînâ'da ahlaki çözüm üzerine. M. Mazak & N. Özkaya (Ed.), *Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri* içinde (s. 121-135). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş.

Şimâli, A. (1979). *Dirasat fi tarihi'l-felsefeti'l-Arabiyyetü'l-İslamiyye ve asar-i ricaliha*. Beyrut: Tabatü'l-Hamise.

Taylan, N. (1983). *Ana hatlarıyla İslam felsefesi kaynakları temsilcileri tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Temuralay, A. (2008). *Türk tarih tezinde İslam düşüncesinin ele alınışı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tikriti, N. (1982). *Felsefetü'l-ahlakiyyetü'l-Eflatuniye inde müfekkiri'l-İslami*. Beyrut: Tabatü's-Saniye.

Ülken, H. Z. (1967). *İslam felsefesi*. Ankara: Ülken Yayınları.

Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri

Ali Sertan Beşer*

Bu yazıda çalışmakta olduğum Leo Strauss'un felsefesinde, İslam felsefesi yorumunun yerini ve bunun etkilerini genel hatlarıyla vermeye gayret edeceğim. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Leo Strauss, 20. yüzyılda felsefenin içinde bulunduğu ve 'moder-nite krizi' olarak adlandırılan soruna, modernler ve kadimler arasındaki gerilim açısından bakmaktadır. Strauss'a göre modern felsefe kadimlerin sahip olduğu genel değerlendirme kriterlerini ya da değerlerini kaybettiğinden nihilizme düşmüştür (Strauss, 1988a, s. 19). Özellikle, pozitivizm ve tarihselci açıklamalarla rölativist bir karaktere bürünen felsefe, Strauss'a göre kendi silahını kaybetmiştir. Buna karşın Strauss, kadimlerin genelin bilgisine ulaşabileceğine olan inançları sebebiyle, sistemlerinin eleştirilecek yanları olsa da ellerinde değerlendirmeye yaracak genel kriterlerinin olduğunu söylemektedir. Bu yüzden, kadimlerin yöntemleri incelenip modern felsefenin içinde bulunduğu krize açıklama getirilebileceğini düşünür. Tabi ki 'kadimler' olarak kastettiği grubun içinde, kendi yorumuna temel oluşturan İslam filozofları da bulunmaktadır.

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumunu anlamak ve ortaya koymak için öncelikle onu İslam felsefesi ya da "felasife" geleneğindeki filozofları yorumlamaya götüren süreci anlamamız gerekmektedir. Joel Kraemer'in de belirttiği gibi Leo Strauss'un her eseri bir diğerine bir şekilde bağlı olduğundan diğer eserlerine bakmadan hâlihazırda okuduğumuz bir eserini

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

tam olarak doğru anladığımızdan emin olamayız (Kraemer, 2009, s. 138). Bir düşüncesinin temelini bir başka eserinde attığını görmek, Strauss'u araştıran bir kişi için şaşırtıcı olmaya-
caktır. Strauss'un İslam felsefesi yorumundan bahsetmemiz için de onun arka planını oluş-
turan tespit ve eleştirilerine bakmamız gerekmektedir. Strauss'un düşüncesinde başlangıç
olarak siyaset felsefesinin anlamının ne olduğuyla başlamak en uygun görünmektedir. Çün-
kü Strauss'un düşünce ve yorumlarının merkezinin, tartışmamız boyunca siyaset felsefesi
olduğu görülecektir. Bu durum İslam felsefesi yorumu için de geçerli olduğundan öncelikle
Strauss için felsefenin ve onun bir parçası olan siyaset felsefesinin ne anlama geldiğini ve
ona göre mevcut problemlerini ortaya koymamız gerekmektedir.

Öncelikle Strauss'un, felsefeyi genelin ya da bütünün bilgisine ulaşmaya çalışan bir arayış
olarak gördüğünü ve bu anlamda Sokrates'in felsefe anlayışını kabul ettiğini söylememiz
gerekir. Zetetik anlayış olarak da adlandırılan bu arayış Strauss'a göre kaçınılmazdır. Çün-
kü bütünün bilgisi hâlihazırda ulaşılabilir değildir. Diğer taraftan, bütünün bilgisinin hazır
olarak olmaması, insanın ona yönelik düşüncelerinin olmayacağını gerektirmez. Bu düşün-
celerin bazı kanaatleri oluşturduğunu düşünen Strauss, bu kanaatlerin felsefeden önce
geldiğini ve başlangıçta sorgulanamaz olarak düşünüldüklerini ancak daha sonra sorgu-
lanabilir olduklarının anlaşılmasıyla, felsefenin ortaya çıktığını söyler. Bu kanaatler güveni-
li olmadıklarından, felsefe tarafından temellendirilmeleriyle bilgiye dönüşür. İşte felsefe,
kanaatlerin bilgiye dönüştürülme çabasıdır. Felsefenin bir dalı olan siyaset felsefesi ise in-
sanın siyasi şeylerle ilgili kanaatlerinin, siyasi şeylerle ilgili bilgiye dönüştürülme çabasıdır
(Strauss, 1988a, s. 11-12).

Felsefenin ve siyaset felsefesinin özellikle Antik ve Orta Çağ dönemindeki bu çabasının,
Aydınlanma dönemi ile beraber başlayan "bilimsellik" endişesi ve bilimsel olana yönelme
isteğiyle beraber değişime uğradığını görmekteyiz. Bu yönelişten siyaset felsefesi yerine
"siyaset bilimi" dalının çıkması da şaşırtıcı değildir. Strauss'a göre siyaset bilimi terim olarak
muğlaktır. O, siyasi şeylerin bilimsel modele göre araştırılması ve üniversitelerdeki siyaset
bilimi bölümlerinin yaptığı iş olarak ortaya çıkmaktadır. Strauss, buradaki bilimselliğin ken-
disini siyasi şeylerin doğasına yönelik bilgiyi elde edecek gerçek yol olarak takdim ettiğini
belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 13). Ancak Strauss'a göre ne doğa ne de siyaset bilimi fel-
sefi değildir. Onlar yöntem bilimi veya mantık gibi felsefi disiplinlere ihtiyaç duymalarına
rağmen, bu felsefi disiplinlerin siyaset felsefesiyle ortak bir noktaları yoktur. Dolayısıyla, "bi-
limsel" siyaset bilimi de siyaset felsefesiyle uyumsuz (Strauss, 1988a, s. 14).

Strauss, bilimlerle felsefe ve siyaset felsefesi arasındaki uyumsuzluğun, özellikle bilimsellik ve
değerlerden bağımsız olma yaklaşımını esas alan pozitivizm bakış açısından kaynaklandığı-
nı belirtmektedir. Strauss'a göre siyaset bilimi ile siyaset felsefesi başlangıçta aynı şey iken,
günümüzde daha önceden siyaset felsefesi içinde bulunan ekonomi, sosyoloji ve sosyal
psikoloji gibi birçok alan siyaset felsefesinden ayrılmıştır. Dolayısıyla siyaset felsefesi içerik

olarak farklılaşmıştır. Strauss'a göre bugün siyaset felsefesi kendi ifadesiyle bir çürüme ya da bozulma sürecindedir. Onun konusu, yöntemi ve fonksiyonu sadece tartışma konusu olmayıp siyaset felsefesinin imkânının da sorgulanmakta olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 17). Sadece siyaset felsefesi tarihi çalışmalarının yararlılığının kabul edildiğini belirten Strauss, siyaset felsefesine yönelik bu bakış açısının nedenlerini şöyle özetler: "Siyaset felsefesi bilimsel değildir ya da tarihsel değildir ya da her ikisidir. Bilim ve tarih, modern dünyanın bu iki gücü, nihayet siyaset felsefesinin imkânını yıkmayı başardılar." (Strauss, 1988a, s. 18). Görülebileceği üzere, Strauss, siyaset felsefesinin imkânının olamayışının, bilimsel olmama ya da tarihsel olmama veyahut her ikisi olmamasından ötürü olduğunu söyleyerek modern düşünceyi eleştirmeye başlamaktadır. Bu eleştirinin en önemli dayanaklarından biri de pozitivist bakış açısına yönelttiği eleştirilerdir.

Strauss'a göre siyaset felsefesinin bilimsel olmamasından ötürü reddedilmesi, günümüz pozitivizminin karakteristiğidir. Pozitivist bakış açısı, Strauss'a göre bugün Auguste Comte'un dönemindeki gibi değildir ancak o dönemle ortak olan görüşü modern bilimin en yüksek bilgi formu olduğudur. Çünkü artık teoloji ve metafizik araştırmanın getirdiği mutlak olanın bilgisini araştırmak yerine göreceli olan, deney ve gözleme dayanan ve nasıl sorusuna cevap arayan bir anlayış getirmektedir. Strauss, bu anlayışın daha sonraları sosyal bilimlere yansımalarıyla, öznel karakteri yansıtan her türlü düşünceden ve değerlerden bağımsız bir anlayışın geliştiğini belirtmektedir. Böylece bir olgu-değer ayırımına gidildiğini ve her türlü değer yargılarından kaçınılması gerektiğinin kabul edildiğini söylemektedir (Strauss, 1988a, s. 18). İşte Strauss, özellikle bu pozitivist ve daha sonra ortaya çıkacak tarihselci anlayışın iddialarına cevap vermenin, kadim felsefeye dönüş için gerekli olduğunu fark etmiştir.

Strauss, pozitivistin ortaya koyduğu bilimsel olmanın gereği kabul edilen değerlerden bağımsızlık fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre sosyal bilimcilerin sosyal ve insani olgulara değer yargıları yüklemekten takip edecekleri yöntem amaçsız olacak ve nihilizme götürecektir. Ancak Strauss'a göre değerlerden bağımsız, sosyal ve insani olguları incelemek mümkün değildir. Sosyal bilimcilerin kendisi de sosyal bilimin gerekliliği ve onun iyi bir şey olmadığını tartışmaz. Aksine sosyal bilimin gerekliliği üzerine konuştuklarını belirten Strauss, bu gerekliliğin her yönden kabul edilmesi gereken bir değer ortaya çıkardığını, bunun da başka değerlerin olup olmadığını sorgulamamıza neden olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 19). Ayrıca, Strauss, gerçeği arayan bu sosyal bilimcilerden, sosyal bilimlerin gerekliliğine inanmak dışında, demokrasiye inanmayanı görmediğini de ekliyor (Strauss, s. 1988a, s. 20). Bu cümlelerden, Strauss'un değer yargıları olmadan olguları incelemenin pratikte pek mümkün olmadığını göstermeye çalıştığını görebiliriz. Yani, kendisi değerlerden bağımsız olma iddiasında olan bilimin, kendisinin bazı değerleri getirdiğini ve bunları sorgulamadığını görüyoruz. Strauss'un bu tespiti bilimin teorideki değerlerden bağımsız olma iddiası ile uygulamada bunu başaramamasıyla, teori ve pratik arasındaki çelişkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Strauss değer yargılarının bilimsellik adına reddi farklı değer sistemlerinin birbiriyle çatışması ve bu çatışmanın çözümünün insan aklı için mümkün olmadığı fikrine dayandığını söylemektedir. Strauss, bazı değer çatışmalarının insan aklı tarafından çözümsüz olabileceğini kabul ederken bazı durumlarda da hangi durumun daha çok değer atfettiğine karar verebileceğimizi düşünür. Mesela, ona göre birbiriyle uzun süre savaşan iki ülkeden hangisinin savaşının daha haklı olduğuna karar veremez miyiz diye sorar (Strauss, 1988a, s. 23). Strauss değerler ile ilgili tartışmasını özellikle Max Weber üzerinden ayrıntılı bir şekilde yapmıştır (Strauss, 1953, s. 35-80). Burada özetle belirtmek istediğimiz husus, Strauss, değerlerin çatışmasının bir uzlaşmaya varmasının imkânsız olarak görülmesinin, neyin doğru ya da yanlış neyin iyi ya da kötü olduğuna dair iddiaları imkânsız kılacağıdır. Bunun da tüm insani çatışmaların kaynağının değer çatışmaları olduğu izlenimi verdiğini düşünen Strauss, oysa bu çatışmaların çoğunun onların değerler üzerindeki uyuşmalarından kaynaklandığını belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 23). Strauss'un daha çok değerler üzerindeki çatışmanın, onlar üzerindeki uyuşmadan kaynaklandığı düşüncesi biraz kapalı görünmekle beraber, değer çatışmalarının insan aklı tarafından çözülemeyeceğine olan fikrinin, doğru ve yanlışın veya iyi ve kötünün değerlendirilmesine yönelik tespitinin altının çizilmesini düşünmekteyiz. Bu eleştiri, Strauss'u kadim felsefeye götürecek süreci de bize haber vermektedir.

Sosyal bilim pozitivistine yönelttiği bir diğer eleştiri de modern bilim tarafından sunulan bilginin en yüksek form olduğuna yöneliktir. Strauss, modern öncesi üretilen bilginin bilim öncesi olarak adlandırılıp bir anlamda değersizleştirildiğini düşünür. Ancak ona göre, modern bilim birçok konuda, bilim öncesi diye tabir edilen dönemden birçok konuyu almış ve herhangi bir değişikliğe uğratmadan kullanmaktadır. Eğer bilim öncesi edinilen bu bilgiler, bilgi değilse, o hâlde bunlara dayanan birçok bilimsel çalışmanın da bilgi olgusundan yoksun olacağını belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 23-24). Siyasi olan nedir sorusunu araştırdığımızda, Strauss, bunun bilimsel olarak incelenemeyeceğini ancak diyalektik olarak inceleyebileceğini bunun da bilim öncesi bilgiden başlayacağını belirtmektedir.

Modern düşüncüyü ilk olarak pozitivism açısından eleştiren Strauss, pozitivistin içerdiği güçlükler nedeniyle zorunlu olarak tarihselciliğe dönüştüğünü belirtir (Strauss, 1988a, s. 25). Tarihselcilik, Strauss'a göre bazı açılardan pozitivistin yaptığı hataları yapmamasına rağmen onun da eleştirilecek yanları bulunmaktadır. Ayrıca Strauss'un antik ve İslam dönemi felsefeye dönme çabası içinde, tarihselcilik önemli bir konudur. Tarihselciliğin insanlık tarihini süreçler olarak tanımlaması, Eflatuncu siyaset felsefesine dönüşte önemli bir engeldir. Bu yüzden Strauss'un, bu görüşün radikal olarak anılan Heidegger'in tarihselciliğini özellikle eleştirdiğini söylememiz gerekir. Strauss'un bahsettiği üzere, tarihselci ve tarihselci olamayan felsefe arasındaki sorun ilk meselemiz olmalıdır. Bu sorun da yalnızca tarihselci bakış açısından anlaşılamaz. Bu yüzden, Strauss, tarihselcilik probleminin klasik felsefe açısından ele alınması gerektiğini düşünmektedir (Strauss, 1953, s. 33).

Öncelikle Strauss'a göre tarihselciliğin hangi yönleriyle pozitivizmden ayrıştığına değine-
lim. İlk olarak tarihselcilik olgularla değerler arasındaki ayrımı terk eder çünkü ne kadar teo-
rik olsa da yorumlar özel değerlendirmeleri kapsamaktadır. İkincisi, birçok insani düşünme
yollarından biri olan modern bilimin tek doğru yol olduğu görüşünü reddeder. Üçüncüsü,
tarihsel süreci ilerleyici olarak görmeyi reddeder. Son olarak evrimci tezin ilgisini, insan ol-
mayandan insanın evriminin insanlığı akıllı yapmayacağını iddia ederek reddeder. Strauss,
tarihselciliğin iyi toplum, yani belli bir iyi toplum sorununu, toplumun ve insan düşüncesi-
nin tarihsel niteliği sebebiyle reddettiğini söyler. Yani, tarihselci bakışta iyi toplum sorunu-
nu ortaya koymak için bir zorunluluk yoktur (Strauss, 1988a, s. 26). Strauss'a göre düşünceli
bir tarihselci insanlığın değişmez niteliklerini kabul ederken onların iyi ve kötünün ayrımın-
da kriter olarak kullanılamayacaklarını düşündüğünü belirtir. Çünkü bu değişmezler, tarih-
selci bakış açısında genel ve ham karakterdedirler ve tamamlanmaları için olgunlaşmaları
gerekmektedir. Olgunlaştıklarında ise onlar artık genel değil, tarihsel olurlar. Strauss, değiş-
mezlerin bu küçümsenmesinin sonuçlarını en iyi şekilde 1933 yılında Almanya'nın yaşadığı
deneyim olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1988a, s. 27).

Strauss'a göre Antik Yunan ve İslam filozoflarını okumak için tarihsel okumaya ihtiyacımız
vardır. Tarihsel okumanın anlamı ise tarihçinin bir filozofu, o kendisini nasıl anlıyorsa öyle
anlamak demektir (Strauss, 1996, s. 322). Eğer tarihçi okumasını filozofun kendisinden
daha iyi anlama amacıyla okursa bu mevcut bilgi birikiminin geçmişe üstünlüğünü kabul
etmek demektir ki Strauss'a göre bu tarihsel okumalarda objektifliği ortadan kaldırır (Stra-
uss, 1996, s. 323). Metinlerin daha iyi anlaşılabilmesi için bilinçli ve bilinçsiz birçok teşeb-
büsün olduğunu belirten Strauss'a göre gerçekte bir filozofun tek bir anlayışı vardır ki bu
da filozofun kendisinin anlayış tarzıdır. Tarihselci bakış ise metinleri tarihsel süreçler içinde
yorumlamaya çalışır dolayısıyla 'değişmezlerin' varlığını reddeder. Ancak Strauss, metinlerin
okumasında böyle bir otoriteyi reddeder. Ona göre gerçekte geçmişin yalnızca tarihsel bir
süreç olarak yorumlanması doğru değildir. Kadim filozoflar değişmezlerin bilgisinin müm-
kün olduğunu düşündüklerinden, bu değişmezleri aktarmanın yolunu aradılar. Ancak bu
aktarım çok kolay olmayacaktır çünkü değişmezlerin bilgisi toplumla paylaşılacak istendi-
ğinde direnişle karşılaşma ihtimali çok yüksek olacaktır.

Pozitivist ve tarihselci yorumların, süregelen değişmezleri anlamadıkları için modern felse-
fedeki krizin baş göstermesiyle beraber ellerinde doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü değerlendiri-
mede kullanılacak ölçüt kalmadığını düşünen Strauss, böylece Antik Yunan ve sonrasında
İslam filozoflarında değişmezler üzerine olan tartışmayı takip etmeye başlar. Strauss, tıpkı
kadimlerin çoğunda olduğu gibi felsefeyi siyasi olan olarak yorumlar çünkü felsefe insani
olanla ilgilidir ve siyaset bundan bağımsız düşünülemez. Strauss, felsefeyi 'doğa araştırma-
sından' insani şeylerin araştırmasına götürenin ilk Sokrates olduğunun düşünüldüğünü
(Strauss, 1989, s. 127) ancak Sokrates hatta sofistlerden bile önce pre-Sokratik filozofların
'doğa' ile 'nomos' ('yasa' ya da 'konvansiyon') arasında ayrım yaptıklarını belirtmektedir. Do-

layısıyla, onlar siyaset biliminin ya da sanatının doğayla değil, yasa ile ilişkili olduğunu öğretilmişlerdir (Strauss, 1964, s. 13-15). Çünkü toplum belli yasalar tarafından yönetilmektedir. Toplumun yasalarına karşı gelmiş bir filozof olan Sokrates'in yaşadığı deneyim, Strauss'a göre felsefe açısından oldukça ciddi sonuçlar doğurmuştur.

Nedir Sokrates'in konumunu böylesine önemli yapan etken? Eflatun'un diyaloglarından gördüğümüz kadarıyla Sokrates, çevresindeki insanları toplumun sunmuş olduğu 'kanılardan' kurtarıp 'bilgiye' ulaştırmaya çalışır. Hiçbir yazılı eser vermeden, diyaloglarla insanlarla tartışıp bilgiyi onların düşüncelerinden doğurtmaya çalışır ki bu konuda geometri bilmeyen bir köleye geometri sorusunu çözdürmesi en tipik örneğidir. Fakat Sokrates'in bu faaliyetleri belli inançları ve kanunları olan Atina toplumunda birilerinin dikkatini çeker. Sokrates, tanrılara karşı gelmekle yani 'dinsizlikle' suçlanır. Atina yasalarına göre savunması sonucunda suçlu bulunup ölüm cezasına çarptırılır. Kısaca anlatmaya çalıştığım bu olayda, Sokrates her şeyden önce mevcut dine karşı saygısızlıkla suçlanmış, felsefe mahkûm edilmiştir. Burada özellikle Strauss açısından felsefe-din ve felsefe-toplum çatışması göze çarpar. Sokrates, aklın yolunu takip ederken ilahî olan ile çatışmaya dolayısıyla toplumun oluşturduğu yasa ile de çatışmaya girmiştir. Burada ilahî yasa ile insani yasa arasındaki sıkı ilişki gözümüzden kaçmamaktadır. Felsefe-din ya da akıl-vahiy, felsefe-toplum çatışması sorunu daha sonraları, Strauss'un işaret ettiği üzere, İslam filozoflarının da gündemine girecektir.

Strauss'a göre "Sokrates deneyiminin" çok önemli sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlisi de felsefenin içinde bulunduğu toplumun hem ilahî hem insani yasaları ile olan çatışma riskinin ölümcül olabilecek sonuçlarıdır. Strauss'a göre Sokrates deneyimi, filozoflara dikkatli olmaları gerektiğini göstermiştir. Bu konuda Strauss, Fârâbî'yi işaret eder. Fârâbî'ye göre, kişinin içinde büyüdüğü dinî topluluğun yasalarına ve inançlarına olan uyumu, geleceğin filozofunun gerekli bir özelliğidir (Strauss, 1996, s. 383-384). Dolayısıyla, filozof içinde bulunduğu toplumun yasalarına hem kendi güvenliği hem de felsefenin güvenliği ve geleceği için saygı göstermek zorundadır. Filozofun bu iki yönlü güvenliği sağlamasının yolu, Strauss'a göre egzoterik-ezoterik yazma sanatını kullanmasına bağlıdır (Strauss, 1988b, s. 35). Bu konuya daha ayrıntılı bakmadan önce, Strauss'un felsefe ile yasa ilişkisinde, yasanın İslam, Yahudilik ve Hristiyanlıkta nasıl ele alındığına dair tespitlerine değinelim.

Strauss'a göre Orta Çağ felsefesi başlığı altında ilk bakılması gereken husus, bir tarafta İslam ve Yahudi dininin bakış açısıyla Hristiyanlık dininin bakışı arasındaki farklılıktır. Müslüman ve Yahudi için din, Hristiyanlıkta olduğu gibi sadece dogmalardan ibaret bir inanç değildir; din kaynağı ilahî olanda bulunan bir 'yasa'dır (Strauss, 1996, s. 333). Dolayısıyla, din bilimi dogmatik bir teoloji değil, yasanın bilimidir (halakha veya fıkıh). Buradan, Strauss, felsefenin konumunun yani ilahî yasa yanında gerekli olup olmadığı hususunun İslam ve Yahudilikte tartışma konusu olduğunu diğer taraftan Hristiyanlıkta ise felsefenin dinin hizmetinde ve teolojinin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Mesela, Strauss'a göre, İbn Meymûn'un

"Şaşırımlara Kılavuz" adlı eserinde teolojinin (halakha) felsefe yanında gerekli olup olmadığının tartışılmasının hayal bile edilemeyeceğini söyler. Ayrıca, İbn Rüşd'ün de gayet iyi bilinen, felsefe çalışmanın izin verilen mi yoksa yasaklanan bir şey mi olduğuna yönelik tartışması olduğuna işaret eden Strauss, bu tartışmaya benzer birçok çalışmanın Yahudi literatüründe de bulunduğunu belirtir. Diğer taraftan, Akinolu Thomas'ın ise felsefenin yanında, teolojinin gerekli olup olmadığını tartıştığını söylemektedir. Bu açıklamalarla görebiliriz ki ilahî yasanın ve felsefenin konumu İslam ve Yahudilikte esas konumda iken Hristiyanlıkta felsefe en azından bir araç olarak meşrudur.

Strauss'un ısrarla altını çizdiği nokta dinin, Müslüman ve Yahudiler tarafından 'yasa' olarak kabul edildiği ve buna bağlı olarak dinin, filozofların alanına politik bir olgu olarak girdiğidir. Bu yüzden, din ile meşgul olan felsefi disiplin, Strauss'a göre din felsefesi değil, siyaset felsefesi veya siyaset bilimidir. Bunun da İslam felsefesinde, Eflatun'un "Devlet" ve "Yasalar"a dayandığı, Avrupa'daki anlayışın temelini ise Aristoteles'in "Politika" adlı eserinin oluşturduğunu belirtmektedir (Strauss, 1996, s. 335). Bu noktada ilahî yasanın konumunu tespit ettikten sonra insani olan yasaya nasıl ulaşmaktayız? Strauss'a göre hem İslam hem de Yahudi yasasında yasa ilahî olandır ve Tanrı insanlara bir aracı, peygamber, vasıtasıyla kendi yasasını ulaştırır. 'Peygamber', Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Meymûn tarafından, erdemli şehrin kurucusu, Eflatun terimleriyle filozof-kral olarak yorumlandığını söyleyen Strauss'a göre, peygamberlik kavramı onlar için siyaset biliminin bir parçasıdır. Hatta Peygamberlik, İbn Meymûn'a göre yasadan önce gelir. Çünkü eğer ortada bir peygamber yoksa yasa da yoktur (Maimonides, 1963).

Yasa kavramının nasıl anlaşıldığını belirttikten sonra, Strauss'un kadim felsefeyi yorumlamasında önemli bir yer tutan, ezoterizme değinelim. Strauss'a göre ezoterizm tekniği ilk olarak Eflatun'un "Phaedrus" diyalogunda geçmektedir ve Eflatun tarafından diğer bütün çalışmalarında kullanılmıştır. Strauss, İslam felsefesinin iyi anlaşılabilmesi için İslam filozoflarının Eflatunculuğunun çalışılması gerektiğini belirtmektedir. Aynı durum, İslam felsefesine önemli ölçüde dayanan Yahudi felsefesi için de geçerlidir. Strauss, İbn Meymûn'un "Şaşırımlara Kılavuz" adlı eserinde kendi öğretisinin gizli karakterine işaret ettiğini de eklemektedir. İbn Meymûn'un fasıllarının sadece başlıklarının gizli öğretiyi işaret ettiğini belirten Strauss, benzer durumun Halevi'nin Kuzari adlı eserinde de bulunduğunu belirtir. Fârâbî'de ise ezoterik öğretinin, felsefeyi ve filozofu korumak için, politik sebeplerden ötürü gerekli olduğunu belirtir (Rosenthal, & Walzer, 1943, s. 17). Strauss'un ezoterik içeriği belirlemek hususunda belirttiği tekniği kısaca belirtmek gerekirse; yazarın yaptığı tekrarlara bakma ve genel olarak yazdığı önermelere karşıt bir önermenin aranması olarak ifade edilebilir. Bu tip ezoterik ipuçları da metinlerin ortalarında aranmalıdır (Strauss, 1988b, s. 23). Çünkü ezoterik içerik ancak iyi niyetli, sabırlı ve dikkatli okuyucunun ulaşabilmesine sunulmuştur. 'İyi niyetli olmayan' okuyucunun bu dikkat ve sabrı gösteremeyeceği fikrinin, Strauss'un varsayımı olduğunun altını çizmeliyiz.

Strauss'un -konumuzun ana başlığı- İslam felsefesi yorumunun tartışmasız en önemli bölümünü Fârâbî oluşturmaktadır. Nitekim Strauss'un hem kendisi hem de İbn Meymûn (Maimonides) tarafından yapılan atıflar çoktur. Strauss, Fârâbî'nin Eflatun'un felsefesini yorumlamasına büyük önem vermektedir. Fârâbî'nin önemi hem onun Eflatun felsefesini yorumlayışı hem İbn Meymûn'un düşüncesinin arka planını oluşturması hem de bahsettiğimiz ezoterizm tekniğini kullandığını Strauss'a düşündürmesi gibi birçok açıdandır. İlk olarak Strauss açısından Fârâbî'nin Eflatun felsefesini nasıl anladığına değinelim. Strauss'a göre Fârâbî için Eflatun'un felsefesi özünde mutluluk kavramıyla ve özellikle felsefenin mutlulukla ilişkisiyle ilgilidir. Çünkü mutluluk siyaset biliminin konusudur ve bu yüzden Eflatun'un felsefesinin siyasi bir inceleme olduğunu belirtmektedir. Strauss'a göre Fârâbî felsefeyle mutluluğun ilişkisini kurmak için öncelikle felsefenin ne olduğunu incelemeye girişmiştir (Strauss, 1945, s. 363).

Strauss, Fârâbî'nin yavaş yavaş kendi felsefe anlayışından, Eflatuncu görüşün ne olduğuna doğru tartışmasını değiştirdiğini belirtmektedir. Fârâbî'nin 'Sokrates'in yolu'nu tartışırken Eflatun ile Sokrates arasında bir ayrım olduğunu ima ettiğini söyleyen Strauss, özellikle adalet ve erdemler üzerine incelemesinde Fârâbî'nin Sokrates'in yolunu felsefe ile bir tutmadığını belirtmektedir. Dahası Fârâbî'nin felsefeyi Sokrates'in yolundan ayırdığı gibi Thrasy-machus'un yolundan da ayırdığını söyler (Strauss, 1945, s. 364). Diğer taraftan, Fârâbî'nin Eflatun'un bu iki yolunu başarılı bir şekilde birleştirdiğini iddia ettiğini de belirtmektedir (Strauss, 2001, s. 246-247). Strauss'un altını çizdiği bir diğer tespit ise adalet ve erdemler, felsefenin esas konuları olsaydı, o zaman felsefe siyaset felsefesine eşitlenir ve Eflatuncu bunları 'idealara' gönderme yaparak açıklardı. Ancak Strauss, Fârâbî'nin idealar konusunda tamamıyla sessiz kaldığını belirtmektedir. Strauss'a göre felsefeyi teorik bir sanat olarak tanımlayan Fârâbî'nin onu siyasi şeylerin çalışmasına indirgemesi beklenemez. Fârâbî'ye göre bir teorik sanat olan felsefe tüm varlıkların özünün bilimdir. Felsefeyi ispat sanatı olarak tanımlar. Buna bağlı olarak Fârâbî'nin Eflatun anlayışında, siyasi ve ahlaki meseleleri felsefenin alanının dışında tuttuğunu belirten Strauss, onun araştırmalarının bilim ve yaşam yolu ve özellikle bilim ve mutluluğa götürecek yaşam yolu arasındaki ayrım tarafından yönlendirildiğini söylemektedir (Strauss, 1945, s. 364). Dolayısıyla, mutluluğa götürecek bilim teorik olan ve ilahî ve doğal varlıkları konu edinen olup Timaeus'un bilimidir. Bu bilim pratik veya politik bilimden, son formu Eflatun'un Yasalarında bulunan ve Sokrates'in erdemli yolu olarak bilinenenden farklıdır. Felsefeyi teorik olarak tanımlayan Fârâbî için sadece Timaeus'un yani ilahî ve doğal varlıklar konu olacak, siyasi ve ahlaki konular dışarda kalacaktır. Strauss'a göre Fârâbî için ancak bu içerik gerçek anlamda felsefi olup Fârâbî'ye göre Eflatun'un amacı olduğunu düşünmektedir (Strauss, 1945, s. 365). Strauss'un açıklamalarında belirttiği üzere, Fârâbî için hakiki amaç mutluluğa ulaşmaktır ve felsefe bunu başarmak için gerekli ve yeterlidir.

Görülebileceği üzere Strauss, Fârâbî'nin kendine özgü Eflatun yorumu olduğunu açıklamaktadır. Burada altını çizmemiz gereken bir husus da Fârâbî'nin Eflatun'un düşüncelerini

anlatırken bazı hususlarda suskun kaldığını Strauss'un bize hatırlatmasıdır. Bunlardan biri Eflatun'un idealar ile ilgili tartışmasıyken bir diğer konu da ruhun ölümsüzlüğü meselesidir. Strauss, Fârâbî'nin Eflatun'un böyle bazı meselelerde suskun kalmasının onun literatürde yanlış olarak verildiğini düşündüğü durumlarda Eflatun'un öğretisinden sapabileceğini kesinlikle göstermektedir (Strauss, 1945, s. 376). Strauss'a göre Fârâbî ya bu görüşleri sessizce reddetmiştir ya da egzoterik öğreti olarak kabul etmiştir. Ama her şeyden önce Fârâbî'nin Eflatun'u açıklamaya çalıştığını ve yanlış anlamaları önlemeyi amaç edindiğini belirtmektedir. Benzer bir durumun Fârâbî'nin Eflatun Kanunlarının Özetinde olduğunu söyler. Tabi Eflatun'u açıklarken Fârâbî'nin, ayrıntılı çalışma yapmak isteyenle, bu konular üzerinde derin çalışma yapamayacakları ayırmak zorunda kaldığını belirten Strauss, böylece egzoterik ve ezoterik yazım ve dolayısıyla okuma tarzının gerekliliği üzerine vurgu yapmaya başlar.

Nitekim Strauss, Özet'in iki yönlü anlama sahip olduğunu söylemektedir (Strauss, 1988a, s. 138). Bu iki yönlülük, söz konusu bir eserin halka hitap eden ve görünen kısmıyla, dikkatli okuyuculara hitap eden ve gizli olan kısmı olarak özetlenebilir. Bu iki yönlülüğün sebebi ise söz konusu bir eseri anlamanın her grup tarafından eşit düzeyde anlaşılamayacağı ve liberal olmayan bir ortamda yanlış anlaşılmanın Sokrates'in akıbeti tarzında ölümcül olabilecek sonuçlarındandır. Bu tehlikeden ötürü İslam filozoflarının iki yönlü yazmalarının bir zorunluluk hâline geldiğini düşünen Strauss, bu yüzden İslam filozoflarının düşüncelerini mevcut otoritenin ve İslam'ın inançlarına uygun hâle getirmeye mecbur kaldıklarını düşünmektedir. Strauss'a göre İslam felsefesinde bol olarak bulunan iki yönlü yazım tarzından egzoterik öğreti retorik argümanlara dayanarak kitlelere hitap ederken ezoterik öğreti ise bilimsel argümanlara dayanıp ilimle uğraşanlara ve ayrıntılı çalışma yapabilenlere hitap eder. Strauss, eğer doğru ve bilimsel olan ezoterik yani gizli olan ise, İslam filozoflarının halka açık öğretilerinin onların gerçek öğretileri olduğundan emin olamayacağımızı iddia etmektedir (Strauss, 1996, s. 336). Bu yüzden, İslam filozoflarının metinlerinin ezoterik kısımlarını okuyabilmek için özel bir tekniğe ihtiyacımız olduğunu söylemektedir. Strauss, bu tekniğin ipuçlarını İbn Meymûn'un açıklamalarında bulacaktır.

Strauss, İbn Meymûn'un Şaşırmışlara Kılavuz adlı eserini okumak isteyenle bu eserin ezoterik olduğunu aklında tutması konusunda uyarıda bulunmaktadır. Daha önceden İbn Meymûn'un kendi eserinde sadece fasıl başlıklarının gizli öğretiyi işaret ettiğini belirttiğinden bahsetmiştik. Şaşırmışlara Kılavuz adlı eserin konusuna gelince, Strauss, onun ahlak üzerine değil ilahî yasa üzerine olduğundan bahsetmektedir. Çünkü İbn Meymûn için ilahî yasadaki ayrı bir ahlak öğretisinin bir anlamının olmadığını söyleyen Strauss, benzer durumun Fârâbî için de geçerli olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1990, s. 11). İlahî yasayla bağlantılı bir diğer kavram da peygamberliktir. Çünkü yine önceden belirttiğimiz üzere, İbn Meymûn peygamber olmadan, yasadaki konuşulamayacağını söylemektedir. İbn Meymûn'a göre peygamberlik kavramı metafizikle bağlantılı bir meseledir ve Strauss'a göre bu İbn Sînâ tarafından onaylanmıştır. Yalnız, Strauss, İbn Sînâ için peygamberlik ve ölümden sonra yaşam

gibi konuların metafiziğin iç meseleleri olmayıp onun çeşitli kolları olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (Strauss, 1990, s. 12).

Strauss, İbn Sînâ'nın siyasetin hem peygamberlik ve yasanın gerekliliğini hem de hakiki ve sahte peygamberler arasındaki farkı açıkladığını açıkça söylediğini belirtmektedir. Ancak Strauss, İbn Meymûn'u anlamak için Fârâbî'nin, İbn Sînâ'dan daha önemli olduğunu düşünmektedir. Fârâbî'nin vahye olan inancının ancak İlk Reis'i kabul etmesiyle gerçekleştiğini söyleyen Strauss, İbn Rüşd'ün kendisinin de peygamberliği siyasetin temel bir olgusu olarak gördüğünü çünkü peygamberin faaliyetinin yasama yani kanun koyma faaliyeti olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Böylece peygamberliğin siyasi karakteri ile peygamberlik ve siyaset bilimi arasındaki ilişki üzerine felasife filozoflarının hemfikir olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1990, s. 12). İbn Meymûn peygamberliğin esasını Tanrı'dan sudur eden ve faal akıl aracılığıyla önce rasyonel melekeye ve sonra da hayalî melekeye geçen bir durum olarak tanımladığını söylemektedir (Strauss, 1990, s. 13). İbn Meymûn'a göre peygamber cesaret, ilahîlik ve hakiki bilgiyi doğrudan kavrayabilme melekelerine sahip olarak hem yönetici hem filozof hem de din adamıdır. Strauss, İbn Meymûn'un peygamberi yeryüzünde mükemmel yasayı yapacak ve bu sayede iyi yönetilen insanların hem ruhen hem de vücut olarak iyi olacaklarını ve ancak bu şekilde hakiki mutluluğu yakalayacaklarını düşündüğünü belirtmektedir (Strauss, 1990, s. 17). Strauss'a göre İbn Meymûn tıpkı Eflatun gibi kusursuz bilgiye ulaşmak istemektedir bu da ancak ilahî olana ulaşmayı hedeflemekle mümkün olabilir. İlahî olana rehberlik edecek olan da İbn Meymûn'a göre Rabbi-filozoftur ve o kendisi de ezoterik öğretiyi sahiptir. Onun ezoterik karakteri olan yasalarını anlamayacak kişiler, ilahî olana gidecek yoldan kendilerini alıkoyacaklardır (Strauss, 1990, s. 18).

Strauss'un İslam ve felasife geleneğinde olan filozoflar üzerine olan yorumunun esas konularını böylece vermeye çalıştık. Şimdi Strauss'un özellikle İslam felsefesi yorumu üzerine birkaç düşünürün ne gibi yorumlarda bulunduğu bakalım. Leora Batnitzky, Strauss'un Hristiyan vahiy görüşünün, vahyin tartışılmasını engellemediğini ancak Hristiyan teolojisinin modern bakış açısına olumsuz etkileri olduğunu söyleyerek eleştirdiğini belirtmektedir. Hristiyan bakış açısına karşı İslam felsefesinin yorumunun Strauss'u felsefenin, vahyin ve siyasetin anlamını yeniden ele almaya götürdüğünü belirtir (Batnitzky, 2009, s. 55). Batnitzky, Strauss'un bu yeniden ele alışının, vahyin modern anlamının entelektüel ve siyasi sorgulamasını sürekli tutması ve tutması gerektiğinden önem arz etmekte olduğunu belirtir. İslam felsefesini yeniden ele alışı ise Batı medeniyetinin geleceği için gerekli olduğunu iddia etmektedir (Batnitzky, 2009, s. 61). Strauss'u birçok açıdan en şiddetli eleştiren Shadia Drury ise Strauss'un düşüncelerinin pek orijinal olmadığı ve birçoğunun Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'te bulunduğunu ancak Strauss'u anlamak için başlanılacak en iyi yerin ise Fârâbî üzerine yapmış olduğu yorumlar olduğunu düşünmektedir. Drury'e göre bunun bazı sebepleri vardır. Birincisi Antik Yunan filozoflarını Hristiyan bakış açısı ile okumak yerine, Strauss İslam filozoflarının okumalarını tercih etmiştir. Drury, eğer bu bir skandal değilse

orijinallik olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. İkinci sebep ise felsefe ve şehir arasındaki gerilimin, Strauss'un gündemine İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce ve özellikle Fârâbî gibi İslam filozoflarıyla ilk olarak girmiş olmasıdır. Özellikle Fârâbî'nin, Strauss'un antik düşünürler üzerine yaptığı yorumları anlamak için gerekli olduğunu kabul etmektedir (Drury, 2005, s. 21). Strauss'un ezoterizm yorumunun ise varsaydığı akıl-vahiy, din felsefe ya da felsefe-şehir çatışmasının ki Strauss daha çok Atina-Kudüs gerilimi olarak adlandırır, çözülmez bir çatışma içinde olduğunu kabulüne yönelik tatmin edici argümanlar sunmadığını söylemektedir. Diğer taraftan, bu çatışmanın olduğuna yönelik hem Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'i takip eden İslam filozoflarından hem de Kutsal Kitabın kendisinden destek bulunduğunu ifade eder (Drury, 2005, s. 40).

Bir diğer yorumcu olan Joel Kraemer ise Strauss'un Eflatun'un siyaset geleneğine dönüşünün, İslam filozofları ve onların öğrencisi İbn Meymûn hakkındaki görüşlerimizi değiştirdiğini belirtmektedir. Kraemer, Strauss'un felasife ve İbn Meymûn'a yönelik yaklaşımının, Strauss'un *Felsefe ve Yasa* adlı eserinde bulunduğunu ve İbn Meymûn'un ezoterik yazım tarzına dikkat çektiğini belirtir (Kraemer, 2009, s. 137). Dahası, Kraemer'e göre Strauss'un kendisi de ezoterik yazım tarzı uygulamaktadır ve onun bu öğretilerini halka açık olan öğretilerinden ayırmamız gerekmektedir (Kraemer, 2009, s. 138). Strauss'un öğrencilerinden Allan Bloom ise Strauss'un, İbn Meymûn'un ve Fârâbî'nin halka açık öğretilerinde akıl-vahiy uyumunun olduğunu, onların özel öğretilerinde ise aralarında çatışma olduğunu ve aklın öğretilerinin vahyinkilerden tamamıyla farklı olup birinin diğerini reddedemediğini bulunduğunu söylemektedir (Bloom, 1990, s. 244). Bloom'a göre Strauss'un İslam filozofları ve İbn Meymûn çalışmalarındaki bir tespiti de bu düşünürlerin kendilerini modernlerin kendilerini tanımladıkları gibi yenilikçi değil, Eflatun geleneğinin aktarımcıları ve onu İslam ve Yahudi vahiylerine uygulayan olarak tanımlamışlardır (Bloom, 1990, s. 245). Bu yüzden Strauss, Eflatun'a Orta Çağ felsefesi ve özellikle felasife geleneğiyle dönmüştür. Son olarak Oliver Leaman'a göre ise Strauss'un felasife filozoflarının farklı metinlerinde birbiriyle çelişen ifadelerin olduğuna yönelik tespitlerinde haklı bulurken din-felsefe çatışmasını varsayan ezoterik yazım tarzının felasife filozoflarının tüm metinlerinde aranmasını ise eleştirmektedir. Leaman, örnek olarak İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Mantık adlı eserine yönelik yorumlarını vermektedir. Leaman'a göre İbn Rüşd burada teknik bir konu olan mantık alanında konuşmuştur. Burada din-felsefe çatışması ve siyasi amaçlı bir şey aramak pek yerinde görünmemektedir. Leaman'a göre ezoterik yazım tarzı daha çok etik, siyaset ve metafizik gibi alanlarda başarılı olabilir (Leaman, 1985, s. 194). Leaman, farklı okuma tarzlarının olabileceğini ancak söz konusu metinlerin felsefi olmalarından ötürü bakmamız gerekenin içerdikleri argümanların geçerli olup olmadıkları ve bizim anlayışımıza ne kattıkları olduğunu belirtir.

Sonuç olarak Leo Strauss'un modern felsefenin içinde bulunduğu krizin nedenlerine işaret edip onu antik ve Orta Çağ felsefesinin ve özellikle felasife geleneğindeki düşünürleri yorumlamaya götüren süreci ve bu yorumlarına yönelik bazı reaksiyonları böylece verme-

ye çalıştık. Strauss, modern felsefenin krizini pozitivist ve tarihselci yaklaşımların, felsefede doğru ve yanlış ayırt etmede kullanılacak ölçüt bırakmamalarına ve modern bakış açısının geçmişe göre üstün ya da ilerlemeci olduğunun kabulünde yattığını iddia etmektedir. Bu yaklaşımlar, Strauss'a göre modern felsefeyi işlemez hâle getirmiştir. Bu yüzden, antiklerin ve İslam filozoflarının metinlerine yeniden dönüp onları tekrar yorumlamamız, içinde bulunduğumuz krizi aşmamızda faydalı olabilir. Sokrates'in yaşadığı deneyimin felsefe açısından kritik bir öneme sahip olduğunu düşünen Strauss, felsefenin kendisini ve toplumu koruması gerekliliğinin ezoterik yazım tarzını gerektirdiğinin altını çizmektedir. Ezoterik yazım tarzının hem antiklerde ve özellikle Eflatun'da hem de İslam filozoflarında uygulandığını düşünen Strauss için Fârâbî, İbn Meymûn ve diğer İslam filozoflarının çok etkili olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Strauss'un kadim felsefeyi yeniden yorumlama çabası, bizi dogmatik bakış açısından kurtarması ve modern öncesi döneme daha farklı açıdan bakma imkânını sağlaması bakımından önem arz eder. Modern felsefenin içinde bulunduğu krize Strauss'un bakış açısı, İslam filozoflarının yorumlarını dikkate almaya ve alternatif bir yorum geliştirme olasılığını sağlaması bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Batnitzky, L. (2009). Leo Strauss and theologico-political predicament. Steven B. Smith (Ed.). *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 41-62). Cambridge University Press.
- Benardete, S. (Eds.). (2001). *On Plato's symposium*. Chicago, & London: The University of Chicago Press.
- Bloom, A. (1990). *Giants and dwarfs: Essays 1960-1990*. New York: Simon, & Schuster.
- Bolotin, D., Bruell, C., & Pangle, T. L. (Eds.). (Spring, 1996). How to study medieval philosophy: Leo Strauss. *Interpretation: A Journal Political Philosophy*, 23(3), 319-338.
- Drury, B. S. (2005, June). *The political ideas of Leo Strauss* (Updated edition). Palgrave Macmillan.
- Kraemer, L. J. (2009). The medieval Arabic enlightenment. In S. B. Smith (Ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 137-170). New York: Cambridge University Press.
- Leaman, O. (1985). *An introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maimonides, M. (1963). *The guide of the perplexed, III* (English Trans. S. Pines). Chicago, & London: University of Chicago Press.
- Pangle, T. L. (Ed.). (1989). *The rebirth of classical political rationalism: essays and lectures by Leo Strauss*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Rosenthal, F., & Walzer, R. (Eds.). (1943). *Plato Arabus* (Vol. 11, p. 17). AlFârâbius: De Platonis Philosophia.
- Strauss, L. (1945). Fârâbî's Plato. *New York, American academy research (Louis Ginzberg Jubilee Volume)*, 357-393.
- Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. Chicago, & London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. Chicago, & London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988a). *What is political philosophy? And other studies*. Chicago, & London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988b). *Persecution and the art of writing*. Chicago, & London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1990). Some remarks on the political science of Maimonides and Fârâbî. (English Trans. R. Bartlett). *Interpretation: A Journal Of Political Philosophy*, 18(1), 3-30.

Jeremy Bentham'ın Ahlak Anlayışı ve *Felific Calculus*

Metin Aydın*

Giriş

Bir eylemin ahlaki olarak doğruluğunu, eylemden etkilenecek bireyler için alternatif diğer eylemlerden daha fazla fayda/haz üretmesine bağlayan bir etik teori olan faydacılık (Audi, 1999, s. 942; Cevizci, 2010, s. 1634), 18.yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve günümüz de dâhil olmak üzere son iki yüz yıllık zaman dilimi içerisinde ahlak alanının en etkili etik teorilerden biri olmayı başarmıştır (Audi, 1999, s. 942; Gordon, 2004, s. 128). Bu etik teorinin en önemli düşünürlerinin başında Jeremy Bentham (1748-1832) gelmektedir. Faydacılık açısından Bentham'ı önemli kılan şey, faydacılığın temel ilkelerini sistemleştiren ilk düşünür olmasıdır. Faydacı felsefenin temelini oluşturan fayda, haz ve mutluluk gibi kavramlar Antik Yunan'dan 18. yüzyıla gelene kadar birçok filozofun düşüncesi içerisinde kendisine yer bulmuştur. Ancak bu düşünürler bahsedilen bu ilkeleri ahlak, hukuk ve siyasetin temeli saymakla birlikte ya dinî görüşlerin tesiri altında kaldıkları ya da faydacı fikirleri zıt kaynaklı anlayışlarla karıştırdıkları için felsefi bir sistem geliştirme imkânı bulamamışlardır (Güriz, 1963, s. 31).

Antik Yunan'a kadar geri giden faydacı ilkeleri sistemleştirerek Locke, Hume, Berkeley gibi büyük Britanyalı filozofların yapamadığını yapıp faydacılığı bir felsefi ekol hâline getiren

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

Bentham (Anay, 2011, s. 102; Güriz, 1963, s. 5)'ın ahlak anlayışını ve *Felicific Calculusu* ele alacağımız bu bildiri iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde betimleyici bir tarzda Bentham'ın ahlak anlayışını ve bu anlayış temelinde geliştirdiği *Felicific Calculusu* ele alacağız. İkinci bölümde ise *Felicific Calculusa* yapılan eleştirileri ve bu eleştirilere verilebilecek muhtemel cevapları tartışacağız.

Şimdi ilk bölümümüzle bildirimize başlayalım.

Bentham'ın Ahlak Anlayışı ve *Felicific Calculus*

Bentham'ın faydacılık anlayışının üç temel düşünce üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi; geleneksel İngiliz emprisizmi; ikincisi, David Hartley (1705-1757)'in çağrışımçı psikolojisi¹ ve üçüncü olarak da kendisinden önceki faydacı filozofların düşünceleridir. Bentham, bu kaynaklardan aldığı üç temel düşünceyi tek bir amaç uğruna kullanmıştır: bir etik bilimi kurmak. Bentham'ı ahlak alanında bunu yapmaya yönlendiren şey, diğer bütün etik teorilerin saf mantıksal gerçekler yerine apriori sezgi üzerine bina edilmiş olmalarıdır. Bu nedenle ona göre bu etik teoriler birer illüzyondan ibarettir, dolayısıyla bunlar hiçbir dışsal standarda referansta bulunmamaktadırlar. Bu nedenle de ahlak alanında keyfi davranmaktadırlar. Oysa Bentham'a göre gerçek bir etik teori insan doğasını bir olgu olarak kabul etmeli ve bilimsel bir teori ortaya koymalıdır. Çünkü ona göre bir etik teorisinin amacı, melekler yaratmak değil aksine insanoğlu için yasa koymak olmalıdır (Stephen, 1900, s. 188). Bu nedenle Bentham ahlak alanının Newton'ı olmaya soyunmuş, Newton'ın fizik biliminde yaptığını, kendisi ahlak alanında yapmaya çalışmıştır. Bu arzusunu Halevy Üniversitesine bıraktığı notlarda da açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu notlarda şöyle yazmaktadır: "*Bacon fizik alanında neyse Helvetius da odur. Ahlak alanı bu nedenle bir Bacon'a sahipti, bu alanın Newton'ı ise gelmek üzereydi.*" (Wesley, 1918, s. 164).

Bentham'ın ortaya koymaya çalıştığı bu yeni bilim nesnel olma iddiası gereği, olgulara dayanmak zorunda olup ortak ölçülere dayanan gerçek şeylerle ilgilenmek ve bundan dolayı da konusunu bu dünya ile sınırlamak durumundaydı. Bu açıdan bilimin dışında kalan başka bir dünya ya da hayat anlayışının bu yeni bilim içerisinde yeri yoktu. Bunun doğal bir sonucu olarak diğer etik teorilere temel teşkil eden öbür hayatla alakalı ödül ve ceza anlayışı da kendisine bu yeni bilim içerisinde yer bulamamıştır (Rosen, 1996, s. 132). Bu nedenle Bentham'a göre bu yeni bilimin temel varsayımları matematiksel bilimlerin dayandığı temel prensiplere dayanmak zorundaydı (Stephen, 1900, s. 173).

Bentham, bu yeni bilimin konusunun sınırlarını belirledikten sonra metodunu belirlemeye geçmiştir. Bu bağlamda Bacon'ın, "deney" yöntemiyle bilimleri sağlam bir temele oturtmayı

1 Hartley, çağrışımçı psikolojiyi (associationism) *Observations on Man* (1749) adlı eserinde geniş olarak ele almıştır. Temel düşüncesine göre; öğrenmenin, entelektüel gelişimin ve davranışın temelinde çağrışım yatar. bk. Audi, (1999, s. 91, 395).

başarmasından ilhamla yeni bilimin metodu olarak “gözlem”i seçmiştir. Çünkü ona göre insan hayatının gözlemlenmesi, bu yeni bilimin ihtiyaç duyduğu yegâne temel prensibi sağlayacak olan tek yöntemdir (Güriz, 1963, s. 33). Bentham'ın faydacılık tarihindeki önemi de bu noktada yatmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bentham, faydacılık tarihine genel ilkeler anlamında yeni ve orijinal herhangi bir şey sunmamıştır. Ancak yine de faydacılık tarihinin en etkili figürü olmayı başarmıştır. Bu başarıya faydacılığa yeni bir ilke yerine yeni bir metot sunarak ulaşmıştır. Onu kendisinden önceki faydacılardan farklı kılan nokta da budur. Bentham tarafından ortaya konulan bu metot, onun elinde yaşadığı dönemin sorunlarına pratik çözüm önermede eşsiz bir enstrüman hâlini almıştır (Stephen, 1900, s. 170).

Yeni kurmaya çalıştığı bilimin konusunu ve metodunu belirleyen Bentham'ın bir sonraki hedefi ise, bu yeni bilim için sarsılmaz bir temel bulmak olmuştur. Bu arayışına da temel olarak insanın psikolojik yapısını esas alan Bentham, insan psikolojisinden hareket ederek sarsılmaz temel olarak kabul ettiği, “mümkün olan en yüksek sayıda insanın, mümkün olan en yüksek miktarda mutluluğu”nu ifade eden “fayda ilkesine (the principle of utility)” ulaşmıştır. Bu ilke Bentham'ın yeni bir etik bilimi kurma yolundaki çalışmalarının nihai amacını teşkil etmektedir. Fayda ilkesi, Bentham'ın ahlak felsefesinin temel aksiyomudur. Bentham bu ilkeye o kadar çok inanmaktadır ki ona göre, diğer etik teorilerin gereksiz kısımları atıldığında elimizde kalan şey yalnızca “fayda ilkesi” olacaktır (Güriz, 1963, s. 33). Bu ilke aynı zamanda Bentham tarafından karar verici ve değerlendirici bir ilke olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda fayda ilkesi, Bentham'ın sisteminde değerlendirici ilke olarak eylemlerin nihai anlamda doğruluğuna karar verirken; ahlaki tartışmalarda da nihai karar mercisi olarak görev yapmaktadır. Bir karar prensibi olarak ise fayda ilkesi, eylemde bulunan bireyin niyetini ve kararını yönlendirmektedir. Bentham bu ilkenin, kişiler arası ve ahlaki yönünden çok, toplumsal ve politik yönüne odaklanmıştır (Postema, 2006, s. 27). Bu durum da onun insan doğası ve karakteriyle ilgili konularda bazı noktaları ihmal etmesine neden olmuştur (Mill, 2011, s. 181).

Bentham'ın fayda ilkesinin en önemli özelliği ve yeniliği, bu ilkenin nihai ve en yüksek ilke olmasıdır. Başka bir deyişle, bu ilkeyi kurmaya çalıştığı yeni biliminin doğruluğunun apaçık temel aksiyomu olarak değerlendiren Bentham'a göre, onu gerekçelendirecek vicdan gibi başka bir olgu, temellendirecek ahlak yasası gibi başka bir ilke yoktur ve buna gerek de yoktur. Çünkü ona göre hiç kimse fayda ilkesinin doğruluğunu ispatlayamaz zira bazı ilkelerle ilgili olarak kanıt göstermek imkânsızdır. Ayrıca Bentham'a göre fayda ilkesinin kanıtlanması imkânsız olduğu kadar, bu yönde gösterilecek her hangi bir çaba da gereksizdir (Stumpf, 1977, s. 172). Bu konuda Bentham şöyle demektedir: *“Herhangi bir şeyle kanıtlanabilir mi? Bu imkânsız görünüyor. Herhangi bir şeyle kanıtlanmaya çalışılrsa bu yetersiz kalır. Kanıtlar bir yerden başlamak zorundadır.”* (Bentham, 2009a, s. 13). Bu nedenle fayda ilkesi Bentham'a göre, kendisi kanıtlanamayan fakat tüm kanıtların kendisinden yola çıktığı bir ilkedir (Cevizci, 2002, s. 198). Bentham bu düşüncesine en büyük kanıt olarak, bir önceki paragrafta da değindiğimiz gibi, bütün etik teorilerin öyle veya böyle bir şekilde fayda ilkesine müracaat

etmek zorunda kalmalarını göstermektedir. Ona göre insanların yaptıkları ya da yaptıklarını düşündükleri şeylerin nedenleri ne olursa olsun, eğer bir kez niçin yaptıkları sorulacak olursa en sonunda fayda ilkesiyle karşılaşılacaktır. Onun bu iddiasının muhatabı olarak en başta sezgici etik teoriler gelmektedir. Ona göre bu etik teoriler “Bir eylemi niçin yapmalıyız?” sorusunu cevaplama noktasında yetersizdirler. Eğer bu teori savunucuları bir kez bu soruya yanıt vermeye çalışırlarsa sonunda yapmak zorunda oldukları şey, eylemin fayda ilkesine dayandığını söylemek olacaktır (Copleston, 2000, s. 15). Diğer bir nokta da ona göre fayda ilkesinin her zaman geçerli olmasının nedeni, bu ilkenin doğruluğunun ispat edilebilir olması değildir. Aksine ahlaki karar verme sisteminin temeli olan bir ilke olarak açık ve seçik olmak durumundadır. Bu nedenle fayda ilkesinin kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmayan bir ilk ilke olarak karşımızda yer alması, bu ilkenin reddedilmesini haklı göstermez. Çünkü Bentham’a göre matematiğe ait önermeler nasıl yanlışlıkları ispat edilmedikçe doğru kabul ediliyorsa fayda ilkesi de yanlışlığı ispat edilmedikçe doğru kabul edilmelidir. Bu nedenle Bentham’a göre insanların neredeyse hepsinin menfaatlerini düşünerek hareket etmeleri ve ilkenin yanlış olduğunun ispat edilememesi onu doğru saymak için yeterlidir (Güriz, 1963, s. 47).

Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı eserinin hemen başında, oluşturmaya çalıştığı bu yeni etik biliminin temelini oluşturan fayda ilkesinin dayandığı temel düşüncüyü şu şekilde açıklamaktadır: “İnsan doğası iki efendinin yönetimi altındadır; acı (*pain*) ve haz (*pleasure*)” (Bentham, 2009a, s. 121). Ona göre bu iki güç bizim ne yapıp ne yapmamamız gerektiğini belirler. Bu ilke Bentham’a göre inkâr edilemez, karşı konulamaz bir ilkedir. İlk kez John Locke (Stephen, 1900, s. 171) tarafından ortaya konulan bu düşünceye Bentham insan psikolojisinden hareket ederek ulaşmıştır. Bu anlayıştan hareket eden Bentham, insanın hazzı arzulayıp acıdan uzaklaşması ilkesini insan davranışlarını açıklayan ve yeni etik bilimi için bir standart olarak kabul etmektedir. Çünkü Bentham’a göre haz bizatihi iyi, acı ise bizatihi kötüdür. Diğer bütün şeyler haza katkıda bulundukları ölçüde iyi, acıya neden oldukları ölçüde kötüdür. Bu nedenle, herhangi bir eylemin ahlakiliği, o eylemin sonucunda ortaya çıkacak olan haz ve acıya göre belirlenmektedir (Habibi, 2001, s. 65). Bentham’ın insan psikolojisine bakışı açık ve basittir. O, insanların her yerde aynı şekilde davrandığını, onların davranışlarını hazzı isteme ve acıdan kaçınma duygusunun bütün eylemlerinin arkasında, temelinde olduğunu düşünmektedir. Bentham’a göre insanlar hazlarını farklı yollarla sürdürebilirler ve farklı şeyleri arzu edebilirler fakat haz herkes tarafından arzulanan bir şeydir. Çünkü o, bu durumu insan doğasının bir unsuru, niteliği olarak kabul etmektedir (Habibi, 2001, s. 64).

Bentham’ın haz temelli bu yaklaşımının doğal sonucu olarak haz ile fayda arasında doğal bir köprü kurulmaktadır. Bir başka deyişle Bentham’ın bu yaklaşımında haz ve fayda eş anlamlı olarak kullanılan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bentham bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Fayda sözcüğüyle yarar, avantaj, haz, iyi ... kast edilir.” (Bentham, 2009, s. 121). Buna göre haz veren eylem aynı zamanda faydalı da olmaktadır. Bentham’ın haz ve

foyda arasındaki ilişkisi onun “mutluluk” anlayışında ortaya çıkmaktadır. Ona göre mutluluk, haz ya da acının yokluğuyla ifade edilir. Bu nedenle Bentham mutlu bir yaşamdan hazların acılardan fazla olduğu ya da hiç acının olmadığı bir yaşamı anlar. Buradan da basit bir şekilde mutluluk, haz ve acı arasındaki dengede hazzın daha ağır basması olarak tanımlanabilir (Stephen, 1900, s. 172).

Bentham'ın sisteminde bireyin hazzı arzuladığı, acıdan kaçındığı hususu vurgulanırken diğer yandan da insan psikolojisine dayanan bu davranış biçiminin bir ahlaki standart olarak karşımıza çıktığını görürüz. Şöyle ki; Bentham, bireyin hazzı arzulamasını, aynı zamanda hazzı arzulamanın zorunlu ahlaki bir görev olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Şimdi, eğer Bentham'ın dediği gibi, eylemlerin ahlaki doğrulukları ya da yanlışlıkları, bunların haz ya da acı ortaya çıkarma eğilimlerine göre değerlendiriliyorsa; eylemde bulunan birey, yapacağı eylemin doğru ya da yanlış olduğuna karar verirken eylemin ortaya çıkarması muhtemel olan haz ve acı miktarını değerlendirmek ve birini ötekine karşı tartmak zorunda kalacaktır. İşte bu ihtiyacın bilincinde olan Bentham, yeni etik biliminin muhatabı olan ahlaki faile bu noktada yardımcı olmak için tabiri caizse bir yol haritası vermiştir. Bu yol haritasının adı *Felicific Calculus*’tur. *Felicific Calculus*’u, Bentham'ın ahlak alanının yeni Newton'ı olma yolundaki başyapıtı olarak değerlendirmek mümkündür.

Bentham eserlerinde *Felicific Calculus*’un dayandığı temel ilkeleri ortaya koymasına rağmen, oluşturduğu bu ölçeğe *Felicific Calculus* adını kendisi vermemiştir. Bu isim kendisinden sonraki faydacılar tarafından verilmiştir (Wesley, 1918, s. 164). Bunun yanında *Felicific Calculus* bazı eserlerde karşımıza *hedonistic calculus* olarak da çıkmaktadır.

Felicific Calculus, Bentham'ın hazlar arasında sadece niceliksel bir ayrım yapılabileceği, bu nedenle eylemler arasında niteliksel birtakım ayrımların yapılmasının imkânsız olduğu iddiasına dayanır. Söz gelimi Bentham’a göre, eğer futbol oyunu ahlaki faile şiir okumaktan daha fazla haz sağlıyorsa ahlaki fail için futbol oyunu daha değerlidir. Dolayısıyla Bentham için iki eylem arasında karşılaştırma yaparken ahlaki failin dikkate alması gereken tek şey hazların niceliğidir (Bentham, 2009c, s. 484). Bu durumda eylemde bulunan birey için yapılacak tek şey alternatif eylemler arasında niceliksel bir karşılaştırma yapmaktır ve bu karşılaştırma için *Felicific Calculus*’u kullanmaktır. Nasıl ki termometre ısıyı ölçüyorsa, “ahlaki termometre” de Bentham için mutluluğun ya da mutsuzluğun karşılaştırmasını yapmaktadır (Başdemir, 2009, s. 361). Bu noktada bir hususun altının çizilmesi gerekmektedir. O da şudur ki, her ne kadar bu ölçeğin ismi “calculus” kavramını içeriyorsa da burada bir hesaplama bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Bentham bu ölçeği, bir ölçüm aleti olarak değil, bir sınıflama aleti olarak tasarlamıştır. Zaten onun bu ölçekle alakalı ilkelerden bahsettiği bölümlerde herhangi bir sayısal veri yoktur, hiçbir rakam kullanılmamıştır. Sadece karşılaştırma yapılmıştır (Gordon, 2004, s. 151). Bu bakımdan o hesap eden bir kişi olmaktan çok, sınıflama yapan bir kişi olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum da onu ahlakın Newton’u

yapmaktan çok Lineaus'² yapmaktadır (Wesley, 1918, s. 182). *Felicific Calculus* özü itibarıyla iki görevi ifa eder. İlk olarak kanun koyucuya, hâkime ve ahlaki faile karşı karşıya kaldığı durumun nasıl değerlendirileceğini gösterir. İkinci olarak bütün insanlara davranış rehberliği yapar (Bentham, 2009a, s. 121).

Şimdi kısaca Bentham'ın *Felicific Calculus*'una kısaca bir göz atalım.

Bentham'ın *Felicific Calculus*u haz ve acının değerini ortaya koymak için 7 şart (circumstance) belirler. Bunlar; hazın ya da acının 1. "Yoğunluğu (intensity)", 2. "Süresi (duration)", 3. "Kesinliği ya da kesinsizliği (certainty or uncertainty)", 4. "Yakınlığı ya da uzaklığı (propinquity or remote)", 5. "Doğurganlığı (yani bu hazı başka bir hazın takip etme durumu) (fecundity)", 6. "Saflığı (yani için de hazzı karşıt başka herhangi bir duygu barındırmaması) (purity)", 7. "Kapsamı (yani etkileyeceği insan sayısı) (extent)" (Bentham, 2009a, s. 139).

Eylemlerin bu ayrıntılı tahliline rağmen Bentham'ın bu konuda söyleyeceği son söz bu kadar değildir. Bentham yukarıda verilen ayrıntılı sınıflamanın devamında, yukarıdaki motivasyonları ve bu motivasyonları destekleyen diğer şeylerin ayrıntılı bir taksonomisini vermektedir. Bentham burada 54 haz ve 67 acıdan oluşan bir liste sunmaktadır (Bentham, 2009b, s. 404-426).

Roger Crisp, uygulanması oldukça karmaşık olan *Felicific Calculus*'un kısmi bir uygulanışını şu şekilde bir örnek üzerinde göstermektedir.

Örnekteki kahramanımızın adı Ahmet olsun. Ahmet'in seçim yapmak zorunda olduğu şey; bir kokteylde oldukça pahalı olan havyar yemek ile normal bir aperatif arasında tercih yapmak olsun. Ahmet'in 1 dakika havyar yemeden elde edeceği haz 3 birim, 2 dakika için 6 birim, 3 dakika için 9 birim olsun ve bu şekilde haz körelinceye kadar devam etsin. Aynı şekilde Ahmet'in normal bir aperatiften elde edeceği haz 1 dakika için 2 birim, 2 dakika için 4 birim, 3 dakika için 6 birim olsun. Ahmet, bu kriterleri belirledikten sonra iki eylem arasında karşılaştırma yapmaya geçebilir. Bu noktada eğer eşit süreler baz alınarak bir tercih yapılabırsa Ahmet'in havyar yemeyi seçmesi için iki kat nedeni olur. Ancak Ahmet son kararını vermeden önce ortaya çıkması muhtemel acıları da hesaba katmak zorundadır. Bu açıdan örneğe dönecek olursak ortaya çıkacak muhtemel acılardan biri toplum içerisinde çok pahalı bir olan havyarı yemenin görgüsüzlük olarak kabul edilmesi nedeniyle kişiye vereceği utanç duygusudur. Bu bakımdan, standart olarak toplum içinde utanmak -2 birim olsun. 2 ünite haz 2 ünite acıyı ortadan kaldırsın. Şimdi farz edelim, Ahmet'e üç dakika havyar yeme şansı verildi $3 \times 3 = 9$ birim ya da 3 dakika normal bir aperatif yeme şansı verildi $3 \times 2 = 6$ birim. Eğer Ahmet havyar yemeyi seçerse hazzı maksimize olacak, bunun yanında eğer Ahmet toplum içerisinde havyar yemeyi seçerse görgüsüzlüğü için misafirleri karşısında utanacak.

2 Carl Linnaeus (1707-1778), yaptığı ekolojik taksonomiyle ünlü İsveçli botanikçi.

Standart olarak bu utanmanın da 3 dakika sürdüğünü düşünelim $3 \times -2 = -6$ bu hesaba göre Ahmet'in havyar yemeden aldığı haz $9 - 6 = 3$ birim olacaktır. Bu durumda Ahmet'in normal operatifi seçmesi ona daha fazla haz verecektir.³

Bentham'ın ahlak felsefesinde haz anlayışının konumunu ve bu temelde geliştirmiş olduğu *Felicific Calculus* ele aldıktan sonra şimdi de bildirimizin ikinci kısmını oluşturan *Felicific Calculus*ya yöneltilen eleştirileri ele alacağız.

***Felicific Calculus*ya Yöneltilen Eleştiriler⁴**

Felicific Calculus hem dayandığı temel ilkeler hem de yapısal özellikleri nedeniyle oldukça farklı eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu nedenle biz de bu eleştirileri kendi içersinde “temel ilkelere yönelik olanlar” ve “yapısal özelliklerine yönelik olanlar” şeklinde iki ana başlık hâlinde ele almaya çalıştık.

Temel İkelere Yönelik Olan Eleştiriler

Bu alanda *Felicific Calculus*ya yapılan eleştirilerden en başta geleni, *Felicific Calculus*un hazları, niteliklerini göz ardı ederek sadece niceliksel açıdan değerlendirmesiyle ilgili olarak yapılan eleştiridir (Caille, 2007, s. 104). Bu eleştiriye göre hazların niteliklerinin göz ardı edilerek bir eylemin ahlaki olup olmadığına karar vermek temelde iki problemi karşımıza çıkarmaktadır.

Bu problemlerden ilki, *Felicific Calculus*un insanların tüm eylemlere haz temelli yaklaştığını varsayması nedeniyle çok yüzeysel ve indirgemeci bir anlayışa sahip olmasıdır. Bu noktada Crisp, *Felicific Calculus*un bu yapısı nedeniyle insan doğası ve karakterini yansıtmayan genellemelere dayandığını iddia etmektedir. O, bu eleştiriyle ilgili oldukça meşhur olan Hydn ve İnci (Oyster) örneğini vermektedir. Bu örnek dünyaya gönderilmek üzere sırasını bekleyen bir ruha, bir meleğin iki alternatif yaşam sunması üzerine kurgulanmıştır. Buna göre bireye sunulan alternatif yaşamlardan biri bir incinin, diğeri ise ünlü besteci Joseph Haydn'ın yaşamıdır. Bireye sunulan birinci alternatif yaşam olan incinin hayatı, hiçbir acının yer almadığı, devamlı bir haz hâlinin sürdüğü çok çok uzun bir yaşamdır. Bunun yanında diğer alternatif yaşam olan Hydn'ın hayatı ise, birçok acının yanında, birçok hazzın da yer aldığı, başarısızlıkların yanında birçok başarının da yer aldığı sofistike bir yaşamdır ve bu yaşam 77 yıl sürmektedir (Crisp, 1997, s. 24). Bu örneğe göre, eğer ruh, *Felicific Calculus*un indirgemeci ve yüzeysel yaklaşımından hareket ederse seçmesi gereken yaşam kesinlikle incinin yaşamı olacaktır. Zira her ne kadar Hydn'ın hazları incininkine nazaran daha yoğun olsa da inci uzun yaşam süresiyle Hydn'ın 77 yıllık yaşam süresiyle ulaştığı hazzı, onunkine

3 Bu örnek kısmen değiştirilmiştir. Örneğin orijinal versiyonu için bk. Crisp, (1997, s. 22).

4 Bu bölümde yer verdiğimiz eleştirilerden bazıları genel olarak faydacılığa yöneltilen eleştirilerden hareketle *Felicific Calculus*ya uyarlanmıştır.

nispeten çok daha uzun olan yaşamı sayesinde ulaşabilecek ve hatta ondan daha fazla haza sahip olabilecektir. Hâlbuki Crisp'e göre realitede, insanların tercihi Hydn'in hayatından yana olacaktır (Crisp, 1997, s. 31). Dolayısıyla bu eleştiriye göre teoride oldukça etkili bir ens-trüman olduğu algısı oluşturan *Felicific Calculus* realitede beklenen işlevi görmemektedir.

Bu eleştiri, Bentham'ın *Felicific Calculus*unun sistemini dayandırdığı, "hazların sadece nice-liksel ayrımı yapılabilir." (Bentham, 2009c, s. 484) düşüncesine karşı kurgulanmış oldukça güçlü bir argümandır ve gerçekten de Bentham'ı oldukça zor durumda bıraktığı izlenimi- ni vermektedir. Çünkü argüman, ruhun, incinin yaşamını seçmesinin ahlaki bir zorunluluk olarak ortaya çıkacağı bir düzlemde kurgulanmıştır. Böylece *Felicific Calculus*un bazı du- rumlarda arzulanmayan seçimlere insanları yönlendirdiği iddiasını temellendirme amacını taşımaktadır. Fakat bu argümanda dikkat edilmesi gereken en temel nokta eleştirilenler tarafından gözden kaçırılmıştır. O nokta da bu argümanın tamamen gerçekleşmesi müm- kün olmayan bir varsayım üzerine kurgulanmış olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla bu eleştiriye Bentham'dan bir cevap beklemenin ona yapılacak bir haksızlık olacağını düşünüyoruz.

İkinci problem ise, birincinin devamı suretinde olan insan vicdanını yaralayan eylemlerin *Felicific Calculus* tarafından yanlışlanamaması nedeniyle, ahlaka mugayir eylemlere *Felicific Calculus*un kapı aralamasıyla ilgili olandır (Shaw, 2006, s. 204). Bu problemle ilgili olarak ortaya konulan örneklerden⁵ biri Roma'da oldukça yaygın olan gladyatör oyunları ile ilgili olandır. Bu örnek, İmparatorluğun en yüksek döneminde yapılan, kana susamış gladyatör- ler arasındaki savaşları, yabani hayvan avlarını ve zalimce idamları içeren oyunlar üzerine kurgulanmıştır. Scarre bu örnek üzerinden, bahsedilen ölüm oyunlarının imparatorluğun refah düzeyinin en yüksek olduğu dönemde bir kitle eğlencesi durumunda olmasından ve Roma'da bulunan elli bin kişilik Collesium'da yapılmasından hareketle *Felicific Calculus*a eleştirilerini yöneltmektedir. Scarre'ye göre vicdanları yaralayan birçok vahşetin gerçek- leştiği bu büyük arena için milyonlarca altın harcayan imparatorun amacı sadece halkını mutlu etmekti. Çünkü imparator bu devasa arenayı, binlerce seyircinin, gladyatörün vahşi bir hayvan tarafından parçalanmasını ya da başka bir gladyatör tarafından hunharca katle- dilmesini izlemeleri ve bu vahşetten haz alarak hoş vakit geçirmelerini sağlamak için yaptır- mıştı (Scarre, 2003, s. 156). Bu eleştiriye, hiç de masum olmayan bu oyunlar *Felicific Calculus* tarafından değerlendirilirken kullanılan yöntemden hareket edilmektedir. Scarre'ye göre *Felicific Calculus*, bu vahşeti sadece ortaya çıkan haz ve acıdan hareketle ele almaktadır. Bu durumda tek bir gladyatörün acısının karşısında arenayı dolduran binlerce seyircinin hazzı yer almaktadır. Dolayısıyla bu değerlendirmede arenada yaşanan vahşetin *Felicific Calculus* tarafından yanlışlanması imkân dâhilinde değildir (Scarre, 2003, s. 157). Ona göre bu nok- tadaki temel problem, vahşeti yaşayan kişinin, *Felicific Calculus*la yapılan haz karşılaştırma-

5 Benzer örnekler için bk. Graham, (2004, s. 160); Shaw, (2006, s. 203); Smart, (1968, s. 111); Smart, & Williams, (1973, s. 97-98).

sında yeteri kadar dikkate alınmamasıdır. Bu örnek üzerinden konuşacak olursak Roma'daki oyunlarda tek bir bireyin on dakikalık korkunç acısı, elli bin kişinin ekstazik hazzı karşısında ne kadar değerlidir ya da bir diğer ifadeyle gladyatörün yaşamış olduğu acı, eylemi ahlaki olmaktan ne kadar uzaklaştırmaktadır. Burada Scarre, gladyatörün on dakikalık acısının elli bin kişinin hazzına üstün geldiğini varsayan cevabın, bu problemi ortadan kaldırmadığını iddia etmektedir. Zira bu durumda ona göre aynı vahşetin yüz bin kişilik bir arenada yapıldığında aynı hesaplamanın eylemi aynı şekilde gayriahlaki olarak nitelemesinin bir garantisi olmayacaktır. Hele bir de günümüzde canlı yayın imkânı da mevcutken, bir insanın arenada vahşi hayvanların önüne atılmasının *Felicific Calculus*a göre gayriahlaki olması neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bu eleştiriye göre *Felicific Calculus*un bu tür eylemlere yaklaşımında yaşadığı problemin temel nedeni, niteliği yoksayıp niceliğe odaklanmasında yatmaktadır. Yani *Felicific Calculus* tarafından bir eylemin ahlakiliği, eylemin doğasından hareketle değil, eyleme muhatap olan kişilerin sayısından hareketle değerlendirilmektedir (Scarre, 2003, s. 157). Bir başka ifadeyle kurban sayısının az, sadist sayısının çok olduğu durumlarda gayriahlaki eylemlerin *Felicific Calculus* tarafından reddedilmeleri neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bu noktada Bentham'ın hazcı yaklaşımından "Hesaplama önemli değildir, birçok insan oyunlardan zevk alabilir ancak sayılar asla onları haklı çıkarmaz." şeklindeki deontoljist bir yaklaşım beklemek Scarre'ye göre hayalcilik olacaktır (Scarre, 2003, s. 157).

Bu eleştiride çok temel bir noktanın gözden kaçırıldığını düşünüyoruz. Buna göre *Felicific Calculus* bir eylemi değerlendirirken sadece eylemin yakın sonuçlarını dikkate almaz. Aksine orta ve uzun vadede ortaya çıkaracağı sonuçları da dikkate alır. Eleştirmenlerin bu eleştiride göz ardı ettikleri nokta tam da burasıdır. Özellikle Bentham bir hazzın ya da acının değerlendirilmesinde yer verdiği beşinci şart olan "hazzın ya da acının doğurganlığı" (Bentham, 2009a, s. 139) şartı, bu eleştiriye bize göre geçersiz kılmaktadır. Zira bu şart temelinde ahlaka mugayir bir davranış ele alındığında, kısa vadeli sonuçlarına bakılarak *Felicific Calculus* tarafından onaylanacaktır. Fakat bu eylemin toplumun genel yapısına dair orta ve uzun vadede ortaya çıkaracağı zararlı sonuçlar dikkate alındığında, bu eylemin *Felicific Calculus* tarafından onaylanmasının mümkün olmadığı görülecektir. Söz gelimi, arenadaki elli bin kişinin hazzı kısa vadede bir gladyatörün on dakikalık hazzına üstün gelebilir. Ancak bu ahlaka mugayir eylemin uzun vadede ortaya çıkaracağı "insanların haz için öldürülebileceğine dair inanç"ın toplumun genel mutluluğu düşünülüğünde ortaya çıkaracağı acının, elli bin kişinin kısa vadede elde ettiği hazdan çok daha fazla olacağı kesindir (Shaw, 2006, s. 204). Diğer yandan Bentham, bu tür sadistik eylemlerin, sadece kurbanlara değil, bu vahşete şahit olanlara da zarar verdiği düşüncesini savunmaktadır. Dolayısıyla burada *Felicific Calculus*un, doğrunun söylenmesi, sözlerin tutulması, insanların öldürülmemesi ve mülkiyetlerine zarar verilmemesi gibi genel ahlaki kuralları yanlışladığını iddia etmek bize göre tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Bu noktada ancak bazı istisnai durumlarda, genel olmamak kaydıyla bu kuralların ihlaline kapı araladığı söylenebilir. Ancak bu ihlal de asla keyfi bir ihlal değil,

bireyin ve genel in mutluluğunu amaçlayan bir ihlaldır (Shaw, 2006, s. 204). Söz gelimi, yalan söylemek genel ahlaki kurallara aykırı bir davranıştır. Ancak bu yalan bir savaşta düşmana ya da ölüm döşeğindeki bir hastaya karşı söyleniyorsa bu eylem *Felicific Calculus* tarafından onaylanacaktır (Shaw, 2006, s. 206).

*Felicific Calculus*un temel ilkelerine yönelik yapılan eleştirilerden bir diğeri ise, *Felicific Calculus*un hazları değerlendirirken eylemden etkilenen her bir insanı, karakter ve kişilik özelliklerini yok sayarak eşit olarak hesaba katmasıyla ilgilidir. Bu eleştiri, her bir bireyin aldığı hazzın ya da yaşadığı acının yoğunluğunun bilinmemesi nedeniyle eylemden etkilenen her bireyin eşit olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğu düşüncesinden hareket etmektedir (Vergara, 2006, s. 108). Bu eleştiri temeli birbirinden farklı bireylerin hissettiği hazların ve acıların birbirlerine eklenerek bir toplam elde edilmesinin imkânsızlığı üzerine kurgulanmıştır. Bu konuda Vergara otoyol örneğini vermektedir. Bu örnekte yapılması planlanan otoyolun iki güzergâhından a ve b; iki şahıstan ise x ve y olarak bahsedilmektedir. Buna göre eğer otoyol a güzergâhında yapılırsa, y şahsının otoyola uzaklığı 5 km, x şahsının otoyola uzaklığı ise 1 km olmaktadır. Bunun tersine otoyol eğer b güzergâhında yapılırsa y şahsının otoyola uzaklığı 2 km, x şahsının otoyola uzaklığı 5 km olmaktadır (Vergara, 2006, s. 108). Bu durumda *Felicific Calculus*a göre, otoyolun a güzergâhında yapılması gerekmektedir, çünkü *Felicific Calculus*un değerlendirmesine göre en fazla haz bu güzergâhtan elde edilecektir. Fakat bu karşılaştırmada *Felicific Calculus* çok temel bir noktayı gözden kaçırarak x ve y şahıslarının her ikisini de bir ve eşit olarak kabul etmektedir. Oysa bireyler psikolojik olarak birbirlerinden farklıdırlar ve karar verecek olan kişi, eylemden etkilenen her bireyin hissettiği haz miktarı hakkında kesin ve net bilgilere sahip olamayacaktır. Dolayısıyla da *Felicific Calculus*un gerektirir görüldüğü hedonist hesabı gerçekleştirmek için ahlaki failin elinde hiçbir veri yok demektir (Vergara, 2006, s. 108). Bu nokta da *Felicific Calculus*un haz değerlendirmesinde objektifliği sağlamaktan uzak olduğu iddiasını beraberinde getirmektedir. Çünkü bir insanın zihnine ulaşarak haz ve acı hakkındaki algılarına ulaşmak imkânsızdır (Habibi, 2001, s. 66). Bu nedenle *Felicific Calculus* oldukça subjektif bir değerlendirme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Habibi, belki verilen karardan emin olmak için karşılaştırmalar, değerlendirmeler ve yaklaşık ölçümler yapılabileceğini ancak bahsedilen bu prosedürlerin sadece verilmiş olan bir kararın değerlendirmesine yardımcı olabileceğini iddia etmektedir. Yoksa ona göre bu tür bir prosedür doğrudan karar verme enstrümanı olarak kullanılamaz (Habibi, 2001, s. 69). Bu eleştiriye göre tutarlı, güvenilir, kesin hesaplamalar yapmak çok zordur. Hele de hesaplamaya konu olan insansa, bu hesaplama neredeyse imkânsızdır. Çünkü hem insanın doğası ve karakteri çok karışıktır hem de insan sürekli değişen bir ruh dünyasına sahiptir. Söz gelimi, birinin 17 yaşındayken sahip olduğu değer ve öncelikleri 22 yaşında değişir, 28 yaşına geldiğinde ise tamamen farklı bir değer anlayışına yerini bırakır. Hayatımız boyunca çok önemli kararlar alırız ve dönüp arkamıza baktığımızda aldığımız rasyonel kararların çoğunu mizahla, şaşkınlıkla, pişmanlıkla

anarız. Dolayısıyla bu kadar çok değişkenin yer aldığı bir süreçte *Felicific Calculus*un yaklaşımı Habibi'ye göre oldukça yüzeysel kalmaktadır (Habibi, 2001, s. 69).

Bu eleştirinin bir devamı niteliğinde olan diğer eleştiriye, *Felicific Calculus*un haz ve acıyı ölçülebilir olgular olarak kabul etmesine yöneliktir. Bu eleştiride *Felicific Calculus*un hazzı ve acıyı tabiri caizse patates ya da şeker gibi ölçülebilir, tartılabilir bir olgu seviyesine indirge-diği ve patatesle şekere yapılacak ölçümün bir benzerinin hazza ve acıya yapılabileceğini varsaydığı dile getirilmektedir (Caille, 2007, s. 104). Bu eleştiriye göre Bentham her ne kadar bu yöntemle ahlaki failin kararlarını tutarlı hâle getirmeyi amaçlıyorsa da haz ve acıyı ölçülebilir bir olgu olarak kabul ederek kendi sistemi açısından çok büyük bir problemin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Özellikle bu durumun *Felicific Calculus* açısından bir diğer problemlili yönü "azalan marjinal fayda" ilkesidir. Klasik örnekte olduğu gibi fakir bir adam zengin bir adama nispeten aynı miktarda paraya sahip olduğunda ondan daha fazla haz yaşar ya da bir ay boyunca tatil yapan bir esnaf, yaptığı bu tatilden, sık sık tatil yapan bir aktörden daha fazla haz elde eder. Ya da bir dondurmadan alınan ilk kaşıktaki hazla son kaşıktaki haz arasında çok büyük fark vardır. Habibi, bahsedilen bu olgunun değişkenliğin fazla olduğu olaylarda ortaya çıkan haz ve acının neredeyse hesaplanamayacak kadar karmaşık bir hâle geldiğini savunmaktadır (Habibi, 2001, s. 68).

Bu iki eleştirinin temelinde yatan iddia, *Felicific Calculus*un oldukça kompleks bir varlık olan insanın tüm duygu durumlarını yok sayarak onun haz ve acıya dair duygularını ölçülebilir tartılabilir bir olgu olarak ele aldığı görüşüne dayanmaktadır (Caille, 2007, s. 104). *Felicific Calculus*a yöneltilen bu iki eleştiri oldukça etkili gibi görünse de aslında, bahsedilen etkinlikten oldukça uzaktır. Çünkü bu iki eleştiri *Felicific Calculus*un bir hesap makinesi olduğu varsayımından hareket etmektedir. Oysaki yukarıda birkaç kez ifade ettiğimiz gibi Bentham hiçbir zaman *Felicific Calculus*u bir hesap makinesi gibi düşünmemiştir. *Felicific Calculus* her ne kadar içerisinde *calculus* kavramını içeriyorsa da Bentham'ın kurgusunda herhangi bir hesaplama ya da sayısal veri söz konusu değildir (Bentham, 2009a, s. 139). Zaten hiçbir ciddi filozofun insanın haz ya da acısının ölçülüp tartılabileceğini ve bunun için kesin bir ölçüt olabileceğini kabul etmesi beklenemez. Burada sorgulanması gereken nokta Bentham'ı buna iten şeyin ne olduğu sorusudur ki bu iki eleştiriye dillendirenlerin de kaçırdıkları nokta bize göre burasıdır. Aslında bakılırsa Bentham'ın *Felicific Calculus*u ortaya koyarken benimsediği yaklaşım, eleştirmenlerin iddia ettiği gibi çok da saçma değildir. Zira onun ortaya koymuş olduğu karşılaştırmaların benzerleri günlük yaşamımızda her zaman yaptığımız kıyaslamaların aynıdır. Bentham bu tür karşılaştırmaların günlük yaşamında her anında farkında olmadan insanlar tarafından yapıldığını iddia etmektedir (Bentham, 2009a, s. 141). Söz gelimi, belli miktarda cep harçlığı olan bir çocuğun kendine en çok haz veren şeyi satın alması, tatile çıkacak olan birinin en çok haz alacağı yeri seçmesi, evde oturmakla sinemaya gitmek arasında tercih yapan birisi hep Bentham'ın bahsettiği haz karşılaştırmalarını yapmaktadır. Bunu yaparken de farkında olmadan *Felicific Calculus*ta ortaya konulan ilkelere

müracaat etmektedir. Genel olarak bu haz hesabını sadece kendimiz için de yapmayız, başkaları için de bu hesabı yaparız. Mesela, doğum günü olan bir arkadaşımıza hediye alırken ona en çok hazzı verecek olan şeyi ararız. Dolayısıyla Bentham'ın *Felific Calculus*ta yaptığı şey zaten pratikte uygulanan bir şeyin teorik olarak ifade edilmesidir (Gordon, 2004, s. 152).

*Felific Calculus*un dayandığı temel ilkelere yapılan eleştirilerden sonra şimdi de yapısal özelliklere yöneltlen eleştirileri ele alalım.

Yapısal Özelliklere Yapılan Eleştiriler

Yapısal özelliklere yöneltlen eleştirilerin temelinde *Felific Calculus*un çok karmaşık bir karar verme prosedürünü gerektirdiği düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla bu alandaki eleştiriler, *Felific Calculus*un oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğu düşüncesini temele almaktadır (Crisp, 1997, s. 107).

Bu alandaki eleştirilerin başında *Felific Calculus*un her ahlaki eylemden önce çok zor, zahmetli ve karmaşık bir karar alma prosedürünü gerektirdiğiyle ilgili olan eleştiri gelmektedir (Habibi, 2001, s. 66). Bu eleştiriye göre, *Felific Calculus*un yapısal özelliğinin karmaşık olmasının temelini, haz ve acı değerlendirmesinin birçok değişkene bağlı olması oluşturmaktadır. Bu nedenle *Felific Calculus* ahlaki failden eylemini değerlendirirken oldukça fazla değişkeni göz önüne alarak karar vermesini beklemektedir. Eleştirmenlere göre sadece bu durum bile *Felific Calculus*un uygulanmasını oldukça zorlaştırırken ahlaki failin bunu neredeyse her eylem için kullanmak zorunda olması, ahlaki fail için karar verme aşamasının zaman açısından oldukça uzun ve karmaşık bir süreç hâline gelmesine neden olmaktadır. Bir başka ifadeyle bu eleştiriye göre ahlaki fail karar alma sürecindeki bütün değişkenlere dair bilgilere net olarak sahip olsa bile eylemi yapmadan önce bu verileri değerlendirmek için yeterli zamanı bulması her zaman mümkün değildir (Shaw, 2006, s. 203).

Diğer bir eleştiri ise, *Felific Calculus*un ahlaki failden yapmasını beklediği haz değerlendirmesinde, eldeki verilerden hariç geleceğe yönelik doğru tahminlerde bulunmasını beklemesiyle ilgili olarak dillendirilen eleştiridir. Bu eleştiriye göre ahlaki fail bu durumda, sonuçları geleceğe uzanan eylemlerimizle ilgili olarak ihtimallerden konuşmak, muhtemel olasılıkları hesaplamak ve bunlar üzerine tahmin yapmak zorunda kalmaktadır. İnsanların genel olarak eylemlerle ilgili muhtemel olasılıkları karşılaştırmaktan ve bunlar üzerine tahminler yürütmekten başka bir şey yapma şansına sahip olmadığı düşünüldüğünde, bu durum eleştirmenlere göre *Felific Calculus*u oldukça talepkâr bir değerlendirme enstrümanı yapmaktadır (Shaw, 2006, s. 203).

Birbirleriyle ilişkili olan bu iki eleştiriye verilebilecek en makul karşılığın, Mill'in kendisine fayda ilkesinin uygulanmasının zorluğuyla ilgili yapılan eleştiriye verdiği cevap olduğunu düşünürüz. Mill, kendisine yöneltlen bu eleştiriye, bir Hristiyan'ın her eylemden önce İncil'i okumaya gerek duymamasından hareketle cevap vermektedir (Mill, 1986, s. 36). Çünkü ona

göre tüm insanlık tarihi boyunca yaşanan deneyimler sonucunda insanlar birçok eylemin sonuçlarını öğrenmiştir. Mill, binlerce yılda ortaya çıkan ortak tecrübeler sayesinde haz ve acı veren kaynakları, insanların iyi yaşamasını sağlayacak, kendilerini mutsuz edecek birçok şeyi bildiğini varsaymaktadır (Mill, 1986, s. 36). Ona göre insanları öldürmemek, çalmamak, yalan söylememek gibi eylemler fayda ilkesi temelinde genel ahlak kuralları olmuştur ve bu tür eylemler söz konusu olduğunda bahsi geçen karşılaştırmaların ahlaki fail tarafından yapılmasına ihtiyaç yoktur. Bunlar artık tabiri caizse el yordamıyla bulunabilen, insanların herhangi bir karşılaştırma ya da değerlendirme yapmasına gerek olmayan durumlardır. Bu bağlamda Bentham da Mill'le aynı paralelde düşünmektedir. O da haz ve acı karşılaştırmasının her zaman yapılmasını beklememektedir. Bunu da açık bir şekilde şu şekilde ifade etmektedir: “*Bu işlemin her ahlaki yargı veya her yasal veya hukuki işlem için katı bir biçimde orijinal olarak takip edilmesi beklenmemektedir.*” (Bentham, 2009a, s. 141). Dolayısıyla yapısal özellikleri nedeniyle eleştirmenler tarafından *felicific calculus*un zor ve karmaşık bulunmasına neden olan prosedürler, binlerce yıllık insanlık tarihi boyunca yaşanan tecrübelerle ortaya konulmuştur. Bu nedenle *Felicific Calculus*u uygulayacak olan ahlaki fail eylemlerin geleceğe yönelik tahminlerinde eleştirmenlerin bahsettiği kadar büyük bir yükün altına girmemektedir. Zaten bu durum da Bentham'ın, *Felicific Calculus*u ortaya koymaktaki temel amacıyla örtüşmektedir. O, *Felicific Calculus*la ahlaki faile karar verme sürecinde yardım edecek, kişilere göre değişmeyen nesnel ilkelere dayanan bir karşılaştırma yöntemi geliştirmeyi amaçlamıştı (Bentham, 2009a, s. 141). Fakat enteresan şekilde yorumcular onun *Felicific Calculus*la ilgili olarak yaptığı bu açıklamayı ya kaçırmışlar ya da dikkate almamışlardır.

Faydacılık muhalifleri Bentham'a hem sistemi hem de *Felicific Calculus* üzerinden sert eleştiriler yöneltse de tarih Bentham'ı sosyal bilimlerin öncülerinden biri hâline getirmiştir. Mesela, William Stanley Jevons (1835 -1882) oluşturduğu matematik temelli yeni faydacı bir ekonomi biliminin arkasındaki ilham kaynağı olarak Bentham'ı göstermektedir. Bugün karar alma aşamasında kullanılan “gelir analizi”, “maliyet-fayda analizi”, “risk analizi” gibi *Felicific Calculus*un temel ilkelerinden hareket eden birçok prosedür mevcuttur. Avukatlar bile “Hedonik Zararları” tahmin etmek için matematik formülleri; psikologlar da insanın haz dengesini ölçmek için buna benzer on maddelik “Olumlu ve Olumsuz Etkiler Programı”, beş maddelik “Yaşam Memnuniyeti Ölçeği” ve yedi maddelik “Mutluluk-Mutsuzluk Ölçeği” gibi ölçekler kullanmaktadırlar (Habibi, 2001, s. 67). Tüm bunlar göstermektedir ki her ne kadar *Felicific Calculus* Bentham'ın amaçladığı şekilde bir başarı elde edemese de kendisinden sonra birçok sosyal bilimciye ilham kaynağı olmuştur. Bunun yanında Bentham *Felicific Calculus*u ortaya koyduğunda modern dünyada Epikürcülüğün etkisine rağmen haz ve acı listesi yapmaya teşebbüs dahi yoktu. Sadece Helvetius iki haz ve acıdan bahsetmiştir. Bentham burada, haz ve acının karşılaştırılmasında mantıksal bir süreç oluşturmak için büyük bir adım atma çabasıydı. Bunu yapmaktaki tek amacı, kurmaya çalıştığı yeni etik bilimini her açıdan tutarlı hâle getirmektir (Rosen, 1996, s. 179). Bu nedenle *Felicific Calculus*un bu amaç için atılmış büyük adımlardan biri olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Sonuç

Son iki yüz yılın en etkili etik teorilerinden biri olan faydacılığın sistemleştiricisi olan Bentham, dikkatini ahlak alanında gerekli olan nesnel bir ölçüt ihtiyacına vermiştir. Ona göre ahlaki görüş, vicdan, sezgi gibi kavramlara dayalı olarak ortaya konulan etik teoriler, ahlak alanındaki bu ihtiyaca cevap verememiş ve ahlak alanında tabiri caizse bir anarşinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer etik teorilerin bu ihtiyacı karşılamadığını gören Bentham, kökleri Antik Yunan'a kadar dayanan fayda kavramıyla bu soruna bir çözüm önerisinde bulunmuştur. Böylece ahlak alanında yeni bir etik bilimi kurarak bu alanın Newton'u olmayı amaçlamıştır.

Bentham, klasik İngiliz deneyciliği, çağrışıcılık ve kendinden önceki faydacı filozofların görüşleri üzerine bina ettiği bu yeni etik biliminin yöntemi olarak da gözlemi seçmiştir. Böylece bu yeni etik bilim olguların gözleminden hareket ederek fayda ilkesine ulaşmış ve ahlak alanındaki nesnel ölçüt olarak bu ilkeyi benimsemiştir. Olgulara dayanan, başka bir hayatın varlığını reddeden, vicdan ve sezgi gibi kavramları ahlak alanının dışına iten bu yeni etik bilimi, karar alma aşamasında bulunan ahlaki failin rasyonel seçim yapma ihtiyacını fark etmiş ve ahlaki faile seçimlerini rasyonel bir zeminde gerçekleştirebilmesi için bir seçim proseüdürü geliştirmiştir. Bentham'ın kendisinin geliştirdiği bu seçim ölçütü *Felific Calculus*dur. Ahlaki faile alternatif eylemler arasında seçim yaparken karar verme aşamasında yardımcı olma amacını taşıyan bu ölçüt, Bentham'ın hazlar arasında sadece niceliksel bir ayırım yapılabileceği düşüncesi temeline dayanmaktadır. *Felific Calculus* her ne kadar adında *calculus* kavramını barındırsa da bir hesaplama çok hazlar ve acıların karşılaştırılması temeline dayanmaktadır.

Geliştirildiği günden itibaren *felific calculus*la, hem dayandığı temel ilkeler nedeniyle hem de yapısal özellikleri nedeniyle muhalifleri tarafından oldukça sert eleştiriler yöneltilmiştir. Dayandığı temel ilkeler yönünden gelen eleştiriler; hazların niteliksel farklılıklarını göz ardı ederek sadece niceliksel olarak değerlendirmesi, ahlaka mugayir davranışları yanlışlamaması ya da genel ahlaki kuralların ihlaline kapı aralaması, eylemden etkilenecek bireylerin her birini, insani doğaları ve karakterini göz ardı ederek bir ve eşit kabul etmesi, haz ve acıyı ölçülebilir olgular olarak kabul etmesidir. Yapısal özellikleri yönünden gelen eleştiriler ise, her karar alma aşamasında kullanılması gereken oldukça uzun ve karmaşık bir prosedür gerektirmesi, bunun yanında karar alma aşamasında eylemlerle ilgili olarak uzun vadeli doğru öngörü ve tahminleri gerektirmesidir. Bu eleştirileri dillendiren eleştirmenler eleştirilerini günlük hayatta karşılaşılabilecek pek de mümkün olmayan varsayımsal örnekler üzerine kurgulamışlar, *Felific Calculus*la ön yargılı olarak yaklaşmışlar, Bentham'ın *Felific Calculus*la ilgili olarak açıklamalarından bazılarını ve bu ölçütü geliştirmekteki amacını göz ardı etmişlerdir. Bu nedenle eleştirmenler tarafından *Felific Calculus*la yöneltilen eleştiriler, göründüklerinin aksine *Felific Calculus*un hem dayandığı temel ilkelerine hem de yapısal özelliklerine çok da büyük darbe indirememiştir. Bugün sosyal bilimlerde *Felific Calculus* temeline dayanan birçok ölçütün kullanılması bu durumun en açık kanıtıdır.

Kaynakça

- Anay, H. (2011). Hilmi Ziya Ülken'in faydacılığa eleştirileri. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 24, 95-130.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge dictionary of philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Başdemir, H. Y. (2009). *Liberalizmin ahlaki temelleri*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bentham, J. (2009a). An introduction principles of morals and legislation. *The works of Jeremy Bentham*, 1 (J. Browning) Toronto: Liberty Fund. Retrieved May 5, 2011 from http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1920.
- Bentham, J. (2009b). *Fragment on government* (Vol. 1). Toronto: Liberty Fund. Retrieved May 5, 2011 from http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1920.
- Bentham, J. (2009c). The rationale of reward. *The works of Jeremy Bentham*, 2 (J. Browning). Toronto: Liberty Fund. Retrieved May 5, 2011 from http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1920.
- Caille, A. (2007). *Faydacı aklın eleştirisi* (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Copleston, F. (2000). *Yararcılık ve pragmatizm* (Çev. D. Canefe). İstanbul: İdea Yayınları.
- Crisp, R. (1997). *Mill on utilitarianism*. New York: Routledge.
- Gordon, G. (2004). *Eight theories of ethics*. London: Routledge.
- Güriz, A. (1963). *Faydacı teoriye göre ahlak ve hukuk*. Ankara: A.Ü.H.F.
- Habibi, D. (2001). *John Stuart Mill and the ethic of human growth*. Boston: Kluwer Academic.
- Mill, J. S. (1986). *Faydacılık* (Çev. N. Coşkunlar). İstanbul: MEB.
- Mill, J. S. (2011). *Bentham* (Vol. 10). Toronto: Liberty Fund. Retrieved May 5, 2011 from http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=165.
- Postema, G. (2006). Bentham's utilitarianism. In H. West (Ed.), *The blackwell guide to Mill's utilitarianism* (pp. 26-45). UK: Blackwell.
- Rosen, F. (1996). *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge.
- Scarre, G. (2003). *The problems of philosophy: Utilitarianism*. London: Routledge.
- Shaw, W. H. (2006). Contemporary criticisms of utilitarianism: A response. In H. West (Ed.), *The blackwell guide to Mill's utilitarianism* (pp. 201-217). UK: Blackwell.
- Smart, J. J. C. (1968). Extreme and restricted utilitarianism. In M. D. Bayles (Ed.), *Contemporary utilitarianism* (pp. 99-117). New York: Anchor Books.
- Smart, J. J. C., & Williams, B. (1973). *Utilitarianism for and against*. New York: Cambridge University.
- Stephen, L. (1900). *The English utilitarians* (Vol. 1). London: Duckworth.
- Stumpf, S. E. (1977). *Philosophy: History and problems*. London: McGraw-Hill.
- Vergara, F. (2006). *Liberalizmin felsefi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wesley, M. C. (June, 1918). Bentham's Felicific Calculus. *Political Science Quarterly*, 33, 161-183.

Küçükömer ve Düzen'in Yabancılaşması

Zekeriya Menak*

Küçükömer'in Düşünce Dünyamızdaki Yeri

Cemil Meriç bir kitabında Marx için der ki; "Marx bütün kapıları kırarak düşünce dünyasına girmiştir." Bu kalıp ifadeyi Türkiye'de İdris Küçükömer üzerinde somutlaştırıp örneklendirebiliriz; evet, gerçekten Küçükömer'in yaptığı araştırmalardan çıkardığı sonuçlar ve yeniden sistemleştirdiği Türkiye'deki dikotomik yapı hakkındaki bildik sağ-sol şemalarını alt-üst eden yaklaşımları, ezber düşünce kapılarına çok güçlü darbeler indirmiştir, ezberimizi bozmuştur.

Küçükömer tarihsel olarak sivil toplum kavramını ülkemizde entelektüel hayata mal eden öncü bir isimdir. Öyle ki sivil toplumun söz konusu olduğu hemen her çalışmada Küçükömer, danışılması/tartışılması gereken bir köşe taşı olmuştur. Ayrıca Küçükömer'in, iktisatçı olmasına rağmen, sivil toplum kavramı çerçevesinde yaptığı araştırmalar tarihsel ve sosyolojik özellikleriyle belirginlik kazanmıştır (Erdoğan, 2002, s. 97; Kayalı, 2002, s. 87). Küçükömer'in 1960'lı yıllardan itibaren kullandığı ve geliştirdiği sivil toplum söylemi ancak 1980'li yıllardan sonra *aydın kamuoyuna* mal olmuştur. 1980'li yıllardan sonra ülkemiz aydınınının kullandığı sivil toplum kavramı Kayalı'nın da belirttiği gibi, herhangi bir Batılı entelektüelin

* Öğr. Gör., Siirt Üniversitesi, Siirt Meslek Yüksekokulu.

düşüncelerine indirgenebilirken Küçükömer çok sayıda Batılı düşünüre gönderme yapmadan kendi özgün yaklaşımlarını ileri sürmüştür (Kayalı, 2002, s. 89). Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse Küçükömer, sosyolojik düşünceye uymayan indergemecilik ve tek faktörle toplumsal yapı ve toplumsal değişmeyi açıklamak yerine birden fazla -içsel, dışsal- faktörle olgulara yaklaşmaktadır. Bakışındaki sosyolojik nitelikler, toplumları değişim sürecindeki süreklilik ve değişim olgusu bağlamında tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda Küçükömer için Osmanlı toplumsal yapısının tahlili de günümüz açısından bazı düşünceleri iletmek, bazı tahlilleri yapmak anlamına gelmektedir. Osmanlı'nın tahlili büyük oranda Cumhuriyet Döneminin tahlilini de örtük olarak içermektedir (Kayalı, 2002, s. 92). Erdoğan da genel anlamda Küçükömer'in düşünce hayatındaki genel duruşunu şu özellikler altında toplamaktadır;

"Toplumsal meselelere eleştirel bakışı, iktisatçı olmasına rağmen olaylara çoğu zaman tarihsel ve sosyolojik bir çerçevede yaklaşması, toplumun meselelerine karşı yalnızca kuramcı kimliğiyle değil, eylem adamı kişiliğiyle tavır alması, kendi siyasal kampını ciddi bir biçimde eleştiren ve sonuna kadar da bu eleştirilerinin arkasında duran bir özelliğe sahip olmasıdır." (Erdoğan, 2002, s. 97-98).

Özellikle Küçükömer Türkiye aydınının alışılmadık sıra dışı bir örneği ve bu özelliğiyle aşılammış aydınlardan birisidir. Bu bağlamda bizce Küçükömer tartışılması, araştırılması gereken bir düşünürdür.

Küçükömer'in Çalışmalarında Kullandığı Metodoloji

İdris Küçükömer'in bilim anlayışı ve kullandığı yöntem Marksist sınıf modelinin, eleştirel akıl süzgecinden geçirilmiş ve kendisine özgü bir yorumu olduğunu görüyoruz. Özellikle sağ ve sol kavramlarına yüklediği anlamlar, Türkiye'ye özgü bir bakış açısının sonucu olarak görülebilir. Bu bağlamda Mert'e göre Küçükömer'in Türkiye'nin özgün tarihsel koşullarını dikkate almadan, toplumsal siyasal değerlendirme yapmaya çalışanlara göre konumu daha tutarlı ve isabetlidir (Mert, 2000, s. 68-69).

Küçükömer, her şeyden önce kimsenin elinde bütün zamanları ölçecek bir zaman terazisinin olmadığını, aynı şekilde bütün zamanların dışında kalarak da zamanı ölçecek bir terazinin olmadığını söyler (Küçükömer, 1994b, s. 121). Küçükömer ilmî determinizme karşıdır. Küçükömer'e göre fark yaratmayan sürekli bütüncül uyarılık ölümcül niteliktedir. Bugün dünün koşullarıyla ilişkili olsa da yarının bugünden belli olmadığı gibi bugün dünden belli değildir. Ancak bugüne gelmiş verilerle ilmî bilgi kurabiliriz (Küçükömer, 1994b, s. 141-2). Küçükömer özellikle toplumsal olay ve olgular konusunda geleceğe ait önerileri bütünleyip/nihaleştirip teleolojik biçimde ortaya atmamak diğer bir deyişle, gayeyi yaşantının bütününe salgılayıp sonucu şimdide sebep hâline getirmemek gerektiğini savunur (Küçükömer, 1994b, s. 139). Ancak ilmin belli gayeler için kullanılabileceğini kabul eder (Küçükömer, 1994d, s. 29).

Küçükömer'e göre bilgi, almasıkların (alternatiflerin) seviyeleri ile doğru orantılı sayılır. Bununla bağlantılı olarak devletin bilgi düzeyini halkının bilgi düzeyinden soyutlamayız. Bu böyle olunca devlet ve birlik adına toplum alternatifsiz boyutsuzluğa dönüşür (Küçükömer, 1994c, s. 56).

Küçükömer, Doğu'ya ait insan ve toplum tipolojisi ile Batı'ya ait olan insan ve toplum tipolojisinin genetik, kültürel ve tarihsel farklılıklarına temel bir önem atfeder. Bu bağlamda çizdiği model çerçevesinde bilgiyi bulmanın farkı bulmak olduğunu, farkın bilgiyi, doğurduğunu, bilgi, biçiminin de farkların birikimi olduğunu, farkları anladıkça da nasıl bildiğimizi, düşündüğümüzü ve karar verdiğimizizi anlayabileceğimize inanır (Küçükömer, 1994c, s. 75-76). Küçükömer'in bu bakış açısının, Kuhn'un farklı toplumsal bağlamlara sahip olan toplumsal grupların farklı paradigmalara başvuracağı şeklindeki yaklaşımıyla paralellik arz ettiği söylenebilir.

Küçükömer, Marksist bir perspektifle, sınıf ve sınıfların toplumsal çelişkilerini model olarak aldığını görüyoruz. Ancak sınıfsal çelişkileri dogmatik ön kabul ile almaz. Küçükömer'e göre Marx'ın Batı için gösterdiği sırayı ele almak dogmatik bir tutumdur (Küçükömer, 1994a, s. 228). Küçükömer'e göre Marx rasyonalisttir. Dedüktif metodu asıl bilimsel metot sayar. "Marx'a göre genel kavramlardan hareketle gerçeğin düşünce sürecinde bir modeli kurulabilir. Modelin gerçeği, nesnel gerçek dışında akılda kurulur. Bu ilmi bir tutumdur. Marx'ta bilimsel metoda göre soru sormanın önemi büyüktür. Sorunun ortaya çıkardığı ve çözümün gerekli olduğu mesele, çelişkinin olduğu yerde vardır. O hâlde, Marx'ta soru çelişkiyi (meseleyi ortaya koymak ve çözmek üzere sorulmaktadır." (Küçükömer, 1994b, s. 20).

Sınıf çelişkilerinde ve toplumsal yapı analizlerinde kullanılan alt yapı-üst yapı ayrımını da bütünün içinde birer parça olarak gören Küçükömer, mezkûr ayrımın analiz için kullanılabilir olduğunu kabul eder (Küçükömer, 1994b s. 35). Küçükömer, sınıfların belirlenmesinin çoğullu nitelikte; birden çok belirlenimin: yani alt yapı-üst yapının sonucu olduğunu kabul eder (Küçükömer, 1994c, s. 63).

Küçükömer'in yaşadığı dönemin toplumsal koşullarından, sınıfsal bakış açısıyla sınıfsal gelişmeyi anlama merak ve çabası bazı ideolojik hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır. "Devletin şimdiye kadar gelişen ve bundan sonra gelişecek sınıfsal yapısının doğru anlaşılması, bizi doğru devrim stratejisine getirecektir." derken bu amacı açıkça dile getirdiğini *görmek* mümkündür (Küçükömer, 1994b, s. 112). Küçükömer'in model ve bakış açısını kısaca özetlemek gerekirse şunu söylemek mümkündür: Marksist modeli kullanan, spesifik bakış açısını toplumun bütünselliği; iç ve dış etkilerinin sebep ve sonucu oluşları açısından ele alan, sorgulamayı ve eleştiriye ön plana alan özelliklere sahiptir.

Toplumsal Yapımızı Özgün Bir Biçimde Okuma Denemesi; Düzen'in Yabancılaşması!

Küçükömer, Batılı toplumlara has bir olgu olarak tanımladığı sivil toplumu, Batı'nın tarihsel gelişim sürecinde beliren anarşik toplumsal yapıya bağlı olarak beliren segmanter (bölünmüş) devlet ve toplum geleneğiyle temellendirmeye çalışmıştır (Küçükömer, 1994c, s. 187). Sivil toplumun ilke koşulu iktidarın bölünmüşlüğüdür. Bu yapı içinde sivil toplum, toplumda çeşitli politik kanallar oluşturarak siyasal iktidara ortak olmaktadır. Böylece toplumdaki düzen kendi içinde bölünmüş bir bütün oluşturabilmektedir. Küçükömer'e göre, Batı'da sosyogenetik olarak oluşmuş derin ayrışık yapının bir ürünü olarak sivil-politik toplum ayrımı kriterdir (Küçükömer, 1994b, s. 177). Bu yapı içinde bireysel etkinlikler farklı toplumsal grup ve sınıflar otonom kültürel birimler olarak kabul edilir. Muhalefet meşru ve sistemin ayrılmaz bir parçasıdır. Hâli ile bu siyasal sistem, merkezîyetçi siyasal yönetimlerden, sistemlerden varoluşsal bir kopuşu ifade eder ve Batı'ya özgü bir kriter oluşturur. Küçükömer'e göre, Batı'da bölünmüşlük derin strüktüredir, tarih devinse de asıl olan budur (Küçükömer, 1994c, s. 232).

Batı'nın, yukarıda özetle belirtilen devlet ve toplum yapısı, rekabetçi toplumlar hakkında ileri sürülen devlet teorisinin Hobbes'tan yola çıkıp Locke'ta özel mülkiyetin kutsallığı, Rousseau'da "toplumsal sözleşme", bireylerin siyasal eşitliği, Smith'te iktisadi karar birimlerinin özgürlüğü ve rekabetin serbestliği ilkelerini de kapsayarak günümüzün *sivil toplum* kavramına kadar dönüşerek gelişmiştir (Divitçioğlu, 1991, s. 108).

Küçükömer, özel mülkiyet, toplumsal sözleşme, siyasal eşitlik, ekonomide serbest girişim gibi temel kavramlarla anlamlandırılıp temellendirilen sivil toplum olgusunu, Doğu toplumlarıyla Batı toplumları arasındaki temel fark olarak almıştır. Bu farkın temel olarak alınması hem sosyolojik hem de epistemolojik bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu farkın temel olarak alınması toplumların farklı siyasi, ekonomik, dinsel, geleneksel ve sosyal koşullara sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Bunun için Küçükömer, neden Türkiye'de sivil toplumun kurulamadığı sorusunu cevaplamak ve sivil toplumun nasıl kurulup güçlendirileceğini tespit etmek için Türkiye'nin kendisine özgü koşullarını ve dinamiklerini inceleme girişiminde bulunmuştur (Avcı, 2000, s. 33).

Küçükömer, modern sosyal bilimler açısından temellendirilmesi oldukça sıkıntılı olan insan problemini çalışmaların merkezine yerleşmiştir. Ayrıca buna bağlı olarak Doğu-Batı ayrımı, ATÜT, Doğu'da ve Batı'da üretim, Batılılaşma, bürokrasi, burjuvazi ve siyasal partiler gibi temel kavramlar da Küçükömer'in çalışmalarında kullandığı temel analitik kavramlardır. Küçükömer, yaşadığı dönemin gerilimlerini toplumsal ve tarihsel hinterlandıyla anlama ve anlamlandırma çabası içinde oldukça geniş bir alanda kalem oynatmıştır (Somer, 1994, s. 218). Bu amaçta, yukarıda belirtildiği gibi sivil toplumun önündeki tarihsel engeller ile bu engellerin nasıl aşılabacağı sorusuna verilen cevaplardır. Burada karşılaştırmalı olarak Küçükömer'in Doğu-Batı şeklindeki kategorisine yüklediği anlam çerçevesinde yola çıkarak

toplumumuzun tarihsel süreç içerisinde sosyogenetik yapısını ve kimliğinin temelindeki felsefi zihniyetini betimlemeye çalışacağız.

Küçükömer'in Türkiye'de sivil toplumun oluşamamasını açıklarken temel olarak aldığı çıkış noktası, Doğu toplumları ile Batı toplumları arasındaki farktır. Küçükömer, genel olarak Doğulu-Batılı insan ayırımının kriterlerini aradığını belirttiği bir eserinde bunun da ister istemez biyoloji içinde cevaplandırmaya çalıştığını vurgular (Küçükömer, 1994b, s. 134). Küçükömer'e göre, Batı toplumları Greko-Romen dünyasından gelen özellikleri ile bizden farklı bir yapıya sahiptir. Greko-Romen dünyasında görülen insan yapısı, hukuk ve iktidarda var olan bölünmüşlük Doğu dünyasında yoktur. Greko-Romen dünyasında yurttaş, politikanın oluşumunda etkilidir: "Halk meclislerinde yerini alır, iktidarın bir bölümüne de sahiptir. Doğrudan demokrasi insanlar arası hayat ilişkilerinin doğrudan bu insanlar tarafından düzenlenmesi için gerekli koşuldur. İnsanlar arası düzen koyma, yukarıdan bir otorite tarafından konan ya da Tanrı'dan inen kaidelerle yapılan bir düzenleme değildir (Küçükömer, 1994b, s. 124). Vatandaşlar bu yapıya dışarıdan katılmaya şiddetle karşı çıkarlar. Divitçioğlu, Küçükömer'in çalışmalarını özetlediği bir çalışmasında Batı'daki iktidar bölünmüşlüğü'nün özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

"Greko-Romen ve ondan kaynaklanan Batı dünyasında, erk çoklu-düzeyde bölünmüştür. Bölünmüşlüğü'nün ilki yasama, yürütme ve yargı olmak üzere örgütlenme düzeyindedir. İkincisi, politik, ekonomik ve ideolojik olmak üzere toplumsal işlevler düzeyindedir. Üçüncüsü ise, ülke ve bölge (yerel) düzeydedir. Bütün bu rekabetçi, mücadeleci ve anarşik öğeleriyle bölünmüşlük Batı toplumlarının derin yapılarında yer etmiştir. Tarih devinse bile asıl olan bu yapıdır. Buralarda kurlar (giderek sınıflar) ve bireyle arasında eşitliği sağlayan simetri daima var olmuştur." (Divitçioğlu, 1993, s. 103; Küçükömer, 1994b, s. 126-129).

Doğu toplumlarında ise tersi bir tarih ve durum yaşanmıştır. Bizde iktidarda bir bölünmüşlük olmadığını vurgulayan Küçükömer şöyle devam eder:

"Bizde iktidarda bir bölünmüşlük olmadığından, sivil toplum-politik toplum ayrımı da olmamıştır. Bürokratik politik mirasımız içinde, doğal ve lojik olarak politik toplum daima dar kalmıştır. Bizde ilginç ve doğal olan, politik toplumun darlığının sivil toplumun da darlığı olmasıdır. Diğer deyişle otonom ihtiyaç toplumu yoksa ya da çok sınırlıysa politik toplum da dardır. Yani sivil toplumun yokluğu, bütün toplumun politik toplum olduğunu göstermez. Demokratik yurttaşlık geleneği, hemen hiç oluşmamış bütün Doğu toplumlarında durum budur." (Küçükömer, 1994b, s. 134).

Küçükömer, iktidarın ayrıışmışlığı ve bölünmüşlüğü ile sivil toplum kavramına açıklık getireceğini belirtmektedir. Küçükömer'e göre özgür olarak insanlığın korunması, yabancılaşmadan kaçınabilmesi ancak iktidarın ayrıışmış-bölünmüş ilkesi özelliğiyle mümkün olabilecektir. Bu ilişki anlaşılmasından insan haklarının biz Doğulular için anlaşılmasının olanaksız olduğunu iddia eden Küçükömer, "Devleti yüceltmeyi doğal görenler için iktidarın bölün-

müşlüğü diye bir şey yoktur.” demektedir. “Çünkü onlar, iktidar bölünmesine negatif bir bakışla devletin bölünmesi ya da parçalanması diye görürler. Hâlbuki demokratik devlet bölünmüş iktidarların pozitif birleşmesinden oluşabilir. Bunu kabullenemeyenler muhalefetin, devletin bir parçası olduğunu anlayamazlar.” (Küçükömer, 1994c, s. 295).

Küçükömer’in topluma yabancılaşmamak için tarihe düşürdüğü kayıt iktidarın bölünmüşlüğüdür. Bu, özellikle Osmanlılardan günümüze kadar gelen değişimi besleyen ana damar olan Batılılaşmayı toplumumuzun geçmişten getirdiği merkeziyetçi zihniyetle perçinleşmiş ve aktüel hâle gelen bir olgu olarak önemli görmektedir. Küçükömer Batılılaşma olgusunu Osmanlı’dan Cumhuriyet’e neden kapitalist düzene geçilemediği temel sorusu altında cevaplamaktadır. Burada da bir parantez açarak kapitalizm ve sivil toplum olgusunun epistemolojik bağlantısını kısaca özetlemek gerekecektir.

Kölecî toplumda hukukun dayanağı doğa, feodalizmde Tanrı ve kapitalizmde de toplumdur. Kapitalist üretim biçiminde, siyasal toplum yani devlet, meşruluğunu toplumdan ama “sivil toplum”dan alır. Bu bağlamda bir sivil toplum-siyasal toplum ayrımı ortaya çıkmaktadır. Ancak burada önemli olan ve bilinmesi gereken, sivil toplumun, feodalizmin giderek çözüldüğü ve kapitalizmin egemen üretim biçimi hâline geldiği süreçte ortaya çıkan dönüşümü açıklamak için kullanılan bir kavram olduğudur. Burjuvazi, feodalizmin bağrından çıkmış ve başka faktörlerle güçlenmiş maddi üretim sayesinde siyasal toplumu denetimine geçirmiş, aristokrasiyi iktidardan uzaklaştırmıştır. Burjuvazinin özgünlüğü, ekonomik üretimi siyasal toplumun dışında örgütlemiş olmasıdır. Batı’da yaşanan bu süreçte toplumun içinde doğan toplumsal sınıflar ekonomik güçlerini kullanarak politik mücadele ile iktidara ortak olacak sivil inisiyatifleri tarih sahnesine çıkarmışlardır. Bu noktada, Küçükömer’in Osmanlıların neden kapitalistleşmediği sorusuna verdiği yanıt önem kazanmaktadır. Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması kitabının ilk bölümünde, Batı kapitalizminin ve sivil toplum olarak adlandırılan yapının oluşumunu Marksist anlayışla açıklar:

“Burjuvazi önce ekonomik özelliğini kazandı. Daha sonra feodal iktidar kurumlarının yanında bazı haklara sahip olmak, devlete tam olarak katılmak ve böylece, özellikle mülkiyet hakkı üzerinde kurulacak bir sözleşmenin yollarını aradı. Böylece kapitalizm ile birlikte sivil toplum da kurulmuş oldu. Aynı konu başka çalışmalarında da özellikle işlenmiştir.” (Küçükömer, 1994b, s. 121-130).

Bundan sonra Osmanlılarda kapitalist düzene niçin geçilmediği sorusuna Küçükömer’in çalışmalarında içeriklendiği şekilde betimlemeye çalışacağız. Küçükömer, *ortanın solu*nu Batıcı-laik akım içinde yerine koyabilmek için Osmanlıların neden kapitalist bir düzene geçemediklerini açıklamak gerektiğini belirtmektedir (Küçükömer, 1994b, s. 29). Bu bağlamda, Küçükömer, Batı kapitalizmi merkantilist aşamasının iyi geliştiği 16. ve 17. yüzyıllarda gelişme eğilimine giderken Osmanlıların adeta geriye doğru işleyen bir yapı içinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu sorunun cevabını da imparatorluğun üretim güçlerinin seviyesini ve bu

güçlerin üretim ilişkileri içindeki gelişme olanaklarının var olup olmadığını arayarak cevaplandırabileceğini belirtiyor. Batı kapitalizminin gelişme sürecinde görülen temel özellikler; kırsal bölgelerle şehirlerarası ve uluslararası mübadelenin tamamlanmasıyla üçlü bir iş bölümü vardır. Bu iş bölümü ile birlikte, üretim araçlarının özel mülk olarak sermaye hâlinde birikmiş ve kapitalist bir gelişmenin yolunu açmıştır. Küçükömer, ayrıca Batı'daki kapitalizmin gelişmesine neden olan ve Batı'nın zenginlik kaynaklarının başka alanlarını da şöyle özetlemektedir: "Batı kapitalizminde *ilkel birikimin* önemli bir kaynağı, Haçlı Seferlerinden sonra, merkantilizmin zorladığı yeni kıtaların keşfi ile birlikte, yeni ve eski dünyanın nüfuz edilebilen bölgelerinde birikmiş servetlerinin yağma edilmesi, esir ticareti ve oralarda kurulan sömürü ağlarıyla sağlanan zenginliklerdi." (Küçükömer, 1994a, s. 32). Küçükömer, Osmanlıların üretim güçlerini ve imkânlarını maddeler hâlinde şöyle özetlemektedir: Toprak, tarımsal üretimde asıl araçtır. Fakat toprağı işleme ve sulama işlerinin çağına göre ileri bir teknolojik seviyede olduğunu gösterecek bir işaret yoktur. Lonca sisteminde ve mevcut imalathanelerde (manifaktürde) kullanılan araçlar ilkindir. Emekçi olarak reaya denilen (İslam ve Hristiyan köleler) köylüler toprağa daha doğrusu çiftlere bağlıdır, serf değillerdir. Ayrıca 16. ve 17. yüzyıllarda tarımda azalan randıman olgusu vardır. Bunun sebepleri; a) tarımsal üretimin teknolojik yapısının yetersizliği, b) artan nüfus ve c) üretim ilişkilerinde tarımdan elde edilen ürünlerin yatırımlara dönüşmemesi olarak ele alınabilir. Küçükömer'in vurguladığı gibi nüfus artışı verimi düşürürken köylüler çift bozup köylerini terk etmişlerdir. Bu süreç içerisinde toplumsal yapı harmanlanmış, bir kısım köylüler şehre yerleşirken bir kısım da levent, seban, sarıcı gibi oluşumlarla düzene başkaldırmış, yağma eylemlerinde bulunmuştur. Şehirlere yerleşen köylüler, ilkel üretim yapısı içinde istihdam edilememiştir. Batı'da şehirlere inen köylüler yeni birikim unsuru olurken Osmanlılarda köylüler ürün masseden, tüketen kitlelere dönüşecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nda madenler 16. yüzyılın ikinci yarısında ekonomik olmadıklarından yavaş yavaş terk edilecektir. Buna sebep olarak teknolojik imkânsızlıklar ile Amerika'dan Avrupa'ya gelen altın ve gümüşün etkisi gösterilebilir. Uluslararası bir ticaret vardır. Buna bağlı olarak bir kısım meta üretimi muhakkak vardır. Ancak bu değişik sektörlerin birbirini kollayıp bir bütün olarak kapitalist sistemi oluşturma gücünden yoksundur. Ayrıca azalan randıman, nüfus artışı ve sistemin siyasal yapısı, köyler ile mevcut imalathaneler arasında mübadeleyi yeterli derecede geliştirmeye engel olacaktır. Küçükömer'e göre, eğer bu mübadele genişleyebilseydi, ticari ve tefeci sermaye mevcut manifaktürü geliştirerek sanayi sermayesinin birikimine yol açabilirdi. Oysa diyor Küçükömer, tarım kesimi, imalathaneler ile uluslararası ticaret arasında tamamlanmaya, üçlü bir iş bölümüne karşı düşen esaslı engeller vardır (Küçükömer, 1994a, s. 29-32). Bu engeller; hegemonya paradoksu ile Osmanlı toplumsal yapısı içinde ortaya çıkıp gelişen ve sonuç itibarı ile ihracatı kısan ve ithalatı zorunlu hâle getiren ilişkilerde bulunabilir (Küçükömer, 1994a, s. 33- 39). Bu ilişkiler sonucunda Osmanlı İmparatorluğu Batı'nın merkantilist politikalarına eklemlenen ve onu tamamlayan bir yapıya bürünür. Üretim ilişkileri ve üretim sistemi hızlı bir değişim sürecine girer.

Küçükömer, Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet düzeni içinde emekçinin, üretim gücü olan reaya, imalat işçisi, lonca zanaatkârlarının, yaratılan üründen, genel olarak; asgari bir geçim seviyesinin üstünde bir gelir sağlamalarının imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Üretim ya da mülkiyet ilişkileri esas sebeptir. Osmanlı İmparatorluğu'nda her şeyden önce asıl üretim aracı olarak toprak Allah adına padişaha aittir. Esas olarak devlet, üretime dâhil olmadan üstten artık ürün alan asker-devlettir. Ayrıca ulema, yeniçeriler, yardımcı ordu kuruluşları mensupları, tımarlı sipahiler, padişahın rütbe verdiği gruplar, üretmeden, yaratılan üründen pay alan kurumlardır. Bu yapı içinde üretim gücü olan reaya imalat işçisi, lonca zanaatkârları veya emekçilerin karşısında bir sınıf var mıydı sorusuna Küçükömer, açık ve net bir cevap verir: "Emekçiler karşısında bir üretim gücüne sahip olarak sadece padişah vardı. Padişah sınıf olmadığı gibi, onun rütbe verdiği ve istediği zaman değiştirebildiği alt gruplara da sınıf olarak bakılamaz. Yani emekçi olmadıkları gibi üretim aracı sahibi de değillerdir." (Küçükömer, 1994a, s. 35-36).

Küçükömer'e göre Osmanlı'nın toplum ve devlet yapısı içerisinde üretim gücüne sadece padişahın sahip olması, Osmanlı idari sistemi içerisinde veya bürokratik hiyerarşisi içinde bir dikey hareketliliğin olmadığını göstermez. Küçükömer, yönetici ve askerî gruba girip orada rütbe alabilme yollarının açık olmasını padişahın egemenliğini arttırıcı bir faktör olarak görmektedir (Küçükömer, 1994a, s. 38). Küçükömer İmparatorluk içinde yönetimin bel kemiğini oluşturan bu bürokratik yapıyı, ekonomik gelişmeden çok Asyatik despotluğu sağlayan bir denge biçimi olarak değerlendirmektedir (Küçükömer, 1994a, s. 36).

Bu durumda Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal özellikleri içinde serbest teşebbüs ile özel mülkiyet gibi kapitalizmin temel çekirdeklerinin neşvünema bulmaları tarihsel olarak mümkün olmamıştır.

Kuvvetlenen bu fasit daire, gelirlerin devletin giderlerini karşılayamamasından dolayı mevcut üretim ilişkilerinin niteliğini değiştiren bir dönüşüme uğrayacaktır. Bu üretim ilişkilerinin değişimi Batı'da, kırsal bölgelerinin imalat sanayisine meta arz edecek bir kapitalist yapıya kavuşurken Osmanlılarda kapitalist ihtiyaçtan doğmamıştır. Osmanlı Devleti'nin artan ihtiyaçlarının birikmiş servetleri iç talana uğratan tarihi kapana dikkat çeken Küçükömer, Batı'daki gibi yerli burjuvayı koruyacak bir iç dinamiğin mevcut olmadığını iddia etmektedir (Küçükömer, 1994a, s. 44-45).

Bu imkânsızlık içinde Küçükömer Osmanlı toplumsal ve sosyoekonomik yapısının iki temel unsuru olan ahilikle ulema kurumlarının da sivil bir kurum olarak Batılaşıma süreciyle ilişkilendirilemeyeceğini vurgulamaktadır (Küçükömer, 1994a, s. 38).

Görüldüğü gibi Küçükömer, Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik ve toplumsal yapının kapitalizme geçişi önlediğini savunmaktadır. Merkezi devlet yapısı, kapitalist kurum ve kuruluşların oluşmasının temel şartı olan servet birikimini engellemektedir. Merkezi gücün sarsılma-

sından sonra elde toplanan birikim ise o dönemde servetin korunması için en güvenli yol sayılan toprağa yatırılmıştır.

Küçükömer'e göre, bu yaklaşımların arka planında yatan değişik etkenlerden söz etmek gerekir. *Düzenin Yabancılaşması* çalışmasının, Türkiye'de sol kesim içinde yürütülen faaliyetlerle tarihsel bir temel bulma gayretlerinin önemli bir rolü olduğu kabul edilmektedir. Yaşadığı dönemin sol fraksiyonları içinde kendi siyasal cephesinin düşünsel temellerine tarihsel bir dayanak üretmek için ortaya çıkan iki cephenin bir ucunu temsil eden Küçükömer Divitçi-oğlu ile birlikte ATÜT'e tarihsel bir misyon yüklemektedir.

İşte, *Düzenin Yabancılaşması* adlı çalışmada yukarıdaki görüşleri ortaya konulmakta, Osmanlı toplumunun bu yapı nedeni ile kapitalizme geçemediği vurgulanmakta, Osmanlı merkezî yapısı ve bu yapı içerisindeki bürokratlar üzerinde durulmaktadır. Küçükömer, bürokrasiyi ve bürokratları Batılılaşma ana damarı içinde ele alır. Biz de burada, bu çerçevede Osmanlılardan Cumhuriyet'e gelinen süreç içerisinde toplumsal yapı içinde kapitalistleşme, Batılılaşma serüveninde bürokratların oynadığı rolü betimlemeye, açıklamaya çalışacağız.

Bürokrasi ve Batılılaşma Sürecinin Ana Damarı Olarak Bürokratlar

Bürokrasi olgusunu ve kavramını sistemli bir biçimde ele alan ve modern sanayi toplumlarının temel özelliğini bürokratik örgütlenme biçiminde bulan öncü düşünür Max Weber'dir. Weber, bürokrasinin özelliklerini şu ana başlıklar altında özetlemiştir;

"1. Genellikle kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerle düzenlenmiş belirli ve resmî yetki alanları ilkesi geçerlidir.

2. Görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeylerine ilişkin ilkelere göre, küçük görevlilerin yüksek görevlilerce denetlenmesini sağlayan, iyice belirlenmiş bir ast-üst ilişkisi vardır.

3. Çağdaş bürokrasinin yönetimi, ilk ya da müsvedde biçimlerinde saklanan yazılı belgelere (dosyalara) dayanır.

4. Daire ya da büro yönetimi daha doğrusu uzmanlık isteyen tüm çağdaş iş yönetimi, genellikle, çok esaslı bir uzmanlık eğitimi gerektirir.

5. Daire ya da büro iyice geliştikten sonra, resmî faaliyet, görevlinin, tüm çalışma kapasitesini kullanmasını gerektirir (Weber, 1993, s. 192-194).

Dawe'nin de bahsettiği gibi bu özelliklere sahip olan modern toplum "Bürokratik karabaşan olan bir dünyadır." (Dawe, 1997, s. 373). Weber'in çalışmasının belirleyici ve ana kaygısı, modern sanayi toplumunun bütünüyle bürokratikleşmiş bir düzenin "demir kafesi" içine yöneltmiş ussallaştırma... makinenin, bürokrasinin, sistemin modern yaşantımıza hükmedişidir (Dawe, 1997, s. 398). Weber bu bürokratik yaşam biçiminin üstün hâkimiyetine karşı toplumsal yaşama katılan insanların bireysel eylemlerini öne sürer. Ayrıca Weber'in bürok-

rasi modeli, örgütlenmenin kendisinin üretim sisteminden bağımsız bir iktidar odağı oluşturduğunu öne sürer (Parkin, 1997, s. 615).

Küçükömer'in çıkış noktası, amacı ve modelinin çerçevesi ve işlevleri farklı olmakla birlikte, bürokrasiyi tanımlamada Weber'le keşişiyor görünmektedir. Öncelikle bürokrasi Küçükömer'de politik ilişkilerle üretime ait ilişkilerin birleşmesinden ortaya çıkan bir olgu olarak görülmektedir. Ancak merkezî hiyerarşik mekanizmanın gelişmesi anlamında bürokrasi şu iki belirgin özellik taşıır:

- a) Sistem insansızlaşır, insan duyu ve davranışlarından soyutlanmıştır. Ofis ya da makam vardır. Bürokraside hizmet insana ya da halka değil makama, ofisedir. Bizdeki deyimle "Devlete hizmettir." Küçükömer'e göre bununla insancıl girişkenlik (inisiyatif) ve sorumluluk kalkar.
- b) İnsansızlıkla bağlamlı diğer karakter bir tür kültür olarak bürokrasinin otonomi kazanması (Küçükömer, 1994b, s. 144-145).

Küçükömer başka bir çalışmasında bürokrasiyi şu şekilde tanımlamaktadır:

"Bürokrasi şüphesiz gayrişahsıdır. Bugün biz dahi bürokrasiyi içimizde benliğimizde bulabiliriz; farkında olmasak da yaşantımızda ona uyarız, ya da uydururlar bizi. Bir tür aynileşmedir bu uyum; bu, kısa ve basit deyimle kulluktur. Kime kulluk? İlk sahip'in yerini almış bir kulluk. Devlete kulluk adına, insana kulluk" (Küçükömer, 1994c, s. 54-55).

Bürokrasinin bu tanımlayıcı özellikleri, Osmanlılardan Cumhuriyet'e gelişim sürecinde aşağıda da görüleceği gibi sivil toplumun oluşumuna engeldir ve talihsiz bir rol oynamışlardır. Bu rol de kendilerini kurtarıcı olarak gören ve Batılılaşmayı yürüten bürokrat kadroların biz-zat konumlarından kaynaklanmaktadır. Şimdi de bu konumlarının tarihî süreç içerisindeki yapı ve işlevleri ele alınacaktır.

Küçükömer Osmanlı toplum yapısının kapitalizme geçiş için gerekli şartları taşımadığını belirtmişti. Buna karşın çözüm için ortaya atılan ve uygulanan Batılılaşma çabalarını ve Batılılaşmayı yürüten bürokrat kadrolar ve Batılılaşma ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi inceler.

Küçükömer'e göre, yenilik hareketleri devleti kurtarma adına padişah-tan gelmiştir. Bu hareket en başında yeni yeni oluşmaya başlayan ayan ve derebeyleri ile padişahın hizmetinde bulunan bürokrat kadrolar tarafından destekleniyordu. Eyaletlerdeki ayan ve derebeyleri toprak üzerindeki fiili mülkiyetlerini hukukileştirmek ve bu mülkiyeti garantilemek istiyorlardı. Diğer taraftan padişahın rütbe verdiği bürokratlar, bu rütbelerin ve elde ettikleri servetlerin padişah tarafından her an geri alınması tehlikesini yaşıyorlardı. Bir sınıf olmadıklarından ve güçlerini üretim araçları ve ona bağlı kurumlardan almadıklarından, bu bürokrat kadrolar kendilerini ve servetlerini koruma amacındaydılar. Bu nedenle her iki grup da Batılılaşma, Batı'nın üst yapı kurumlarını alma çabası içerisindeydiler ve padişahı bu noktada da ikna etmeye çalışmaktaydılar. Bu istekler de daha önce de değinildiği gibi Batı kapitalizminin ilkel madde ve pazar sağlamak amacıyla gelişmemiş ülkelere yönelik istek

ve emirlerine uymaktadır (Küçükömer, 1994a, s. 55). Ayan, toprak mülkiyetini garantileyen hukuki isteklerini sağlayınca Batıcılık akımından ayrılacak ve İslamcı cepheyi tutar gözükcektir. Çünkü toprak mülkiyetinin gerektirdiği politik güç, padişahın gücünün zayıflaması ile artacak bürokrat güç ile çelişmektedir (Küçükömer, 1994a, s. 58). Böylece Küçükömer Batılılaşma hareketlerinin temeline bürokratların çıkar savaşlarını koyar. Yenilik hareketleri devleti kurtarma adına padişahı gelmiş ancak bu girişimin yürütülmesinde çıkarları doğrultusunda hareket eden bürokratlar ve ayanlar etkili olmuştur. Nitekim ayanlar belli istekleri gerçekleşince yine çıkarları doğrultusunda Batılılaşma hareketlerini terk etmiş ve muhalif bir tutum takınmışlardır. Bunun sonucunda gelişen süreç içerisinde Batılılaşma hareketlerinin temelini bürokratlar oluşturmuşlardır.

Avcı'nın da belirttiği gibi, Batı'da ulus-devletler bir sınıfsal mücadelenin sonucunda ortaya çıkmış ve devletin yapısı sınıfsal mücadelenin sonucunda şekillenmiştir. Batı karşısında gerileyen ve onun ulaştığı düzeye ulaşmak isteyen Batı dışı toplumlar ise çözüm Batılılaşma, çözümü gerçekleştirecek güç ise bürokrat seçkinler olmuştur. Bu nedenle toplumsal yapısı Batı'dan farklı olan toplumların devletleriyle arasındaki ilişkilerin incelenmesinde bir farklılık olacaktır. Bu bağlamda tarihsel olarak bakıldığında Osmanlı'da yönetim kademesinin temel özelliğinin güçlü bir merkeziyetçilik olduğunu görürüz. Avcı'ya göre de Batılılaşma ile birlikte bu temel özellikte herhangi bir değişim olmamıştır. Oluşan yeni toplumsal yapı içinde bürokratların temel istekleri merkezî iktidarı kırıp sivil bir inisiyatif oluşturmak değil, merkezî iktidar içinde yer almak, onu ele geçirmektir. Bunun için Küçükömer'in ayrıntılı bir biçimde anlattığı bizdeki politik toplumun içindeki en güçlü hatta tek öge bürokrat seçkinlerdir (Avcı, 2000, s. 46).

Bu bağlamda bürokratlar Batılılaşma çabalarıyla iktidARlarını korumaya çalışmaktadırlar. Bu çaba içerisindeki bürokratları Küçükömer şöyle tanımlar:

"Bürokrat iktidar grubu üretim gücünü temsil eden sınıf olmaksızın politikanın geçici otonomisini devam ettirmek istiyordu. Üretim gücünü temsil etmeyen bir politik güç geçicidir. Artık burada söz konusu olan bürokrat, politik güce devamlı olarak sahip olmak isteyen ve bu yoldan artık ürünün bir kısmına el atan ve bunu yaparken üretim güçlerinin gelişme hızını yavaşlatan, gelişmeyi durduran, bu güçlerin tasfiyesine sebep olan nitelikte rol oynayan yöneticiler grubudur." (Küçükömer, 1994a, s. 83-84).

Böylece bürokratların, Küçükömer'in sıkça vurguladığı temel özelliği ortaya çıkar. Üretime katılmadan artık üründen pay almak; bunun için politik gücünü güçlendirip geliştirmek ve korumaktır. Bundan sonra önem kazanan ve cevaplandırılması gereken soru bu aydın bürokratların hedeflenen Batılılaşma sürecine gerçekten önderlik edip etmedikleri yönünde olacaktır. Bu bağlamda mezkûr aydın bürokratların, toplumun ilerici gücü olup olmadıkları, bu güçleri ve kavramlarıyla kapitalizm ve sanayileşmeye dayanan Batılı bir toplumun oluşmasına ne düzeyde katkıda bulundukları; daha açık bir şekilde ifade edilecekse eğer toplumun ilerici ve gerici güçlerinin kimler olduğu sorusu cevaplandırılması gereken sorudur.

Daha önceden de değinildiği gibi Küçükömer, Batılılaşma sürecinde kökü dışarıda olan ve birbiri ile bağlantılı olan iki önemli sosyolojik sonuç görmüştür. Bu sonuçlardan birincisi Batılılaşma girişimlerinin yaygınlaşmaya başlamasıyla paralel olarak emperyalizmin ülkeye girişini kolaylaştıran ve Batı'nın toplumsal yapısını anlamadan Batılılaşmayı yürüten bürokratların, Batı'nın iş birlikçileri durumuna düşmesi gerçeğidir. Bilindiği gibi Batılılaşma özellikle bürokratlar vasıtasıyla gelmektedir. Küçükömer'e göre, Osmanlı toplumunun devlet yapısı, Osmanlı toplumuna nüfuz edebilmenin yolunu ancak bürokrasiden açıyordu (Küçükömer, 1994b, s. 59). İkinci olarak ise Batıcı laik bürokrat, Batılılaşmayı kabul edemeyen halka ters düşmüş ve Türk toplumunda bu güne kadar süren ikileşme doğmuştur. Küçükömer'e göre bu ikileşme, Anadolu toplumunun tabanındaki çekirdek ya da tohumun yeşermesini önlemekte hatta onu çürütmektedir (Küçükömer, 1994a, s. 82). Bu sunumun temel bağlamı çerçevesinde hemen not etmemiz gereken bir nokta var: Küçükömer'in karşı çıktığı Batıcı laiklerin *laisizm* yanılması, sivil toplumun ilke koşulunu oluşturan, iktidarın bölünmüşlüğüne içlerine sindirmeleri olanaksız burjuva bürokratların, kendi ortamlarından soyutlanmış *laisizm*leriydi (Somer, 2000, s. 25).

Küçükömer bu ikileşmeden sonra bir ideoloji biçiminde ortaya konulan ilerici ve gerici sınıflandırmasına da eleştirel bir bakış yöneltir ve çok tartışılan tablosunu ortaya koyar (Tablo.1). Küçükömer'e göre Batılılaşma ile birlikte ortaya çıkan ve günümüze kadar bir gelenek hâline gelen iki cephe söz konusudur (Küçükömer, 1994a, s. 72).

Küçükömer'in prizmasından sızan bu ışık tayfları, temel bir ayrıntıya dikkatimizi çeker. Küçükömer sol yan olarak adlandırdığı grup için *dayanan* ifadesini kullanırken sağ yan olarak adlandırdığı grup için *temsil eden* ifadesini kullanmaktadır. İki grubun başında da bürokratlar bulunmaktadır. Ancak politik mücadele içerisinde sol yan olarak adlandırılan grup, iktidara gelmek için yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen geleneğe dayanmış ve halk kitlelerini kullanmıştır. Bundan dolayı her iki tarafta da bürokratlar olmasına rağmen taban olarak alınan kitle oldukça farklıdır (Küçükömer, 1994a, s. 73).

Tablo. 1

Sol Yan	Sağ Yan
Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen Doğucu	Batıcı-laik-bürokratik geleneği temsil eden:
İslamcı halk cephesine dayanan:	
Jön Türklerin Prens Sabahattin Kanadı	Jön Türklerin Terakki İttihat Kanadı
Hürriyet ve İtilaf	İttihat ve Terakki (Önce Cemiyet Sonra Fırka)
İkinci Grup	Birinci Grup
I. Büyük Millet Meclisinde Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinde	I. Büyük Millet Meclisinde Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinde
Terakki Perver Fırka	Chf
Serbest Fırka	Chp-Mbk (Milli Birlik Komitesi)
Demokrat Parti	
Adalet Partisi	Chp (Ortanın Solu)

Küçükömer'e göre biri *dayanan* biri *temsil eden* bu iki cephe günümüze kadar aynı tartışma içinde gelmiştir. Halka dayanan kesim iktidara karşı daima dinamik toplumsal güçler görmüştür. İktidara gelen Batıcı bürokratlara karşı muhalefette kalan bürokratlar sürekli yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen ve Batılılaşmanın karşısında yer alan geniş halk kitlelerini kullanmışlardır. Daha önceden de değinildiği gibi toplumsal sorunlara bürokratlar tarafından kabul edilen çözüm Batı'nın medeni olarak kabul edilen kurumlarının alınmasıydı. Bunun öncülüğünü de ilk olarak "*ortanın solunun ilk paşası*" olan Mustafa Reşit Paşa yaptı. 1839'da Batılılaşma da önemli bir adım olarak Gülhane Hatt-ı Hümayunu ilan edildi. Küçükömer'in özellikle vurguladığı ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndan daha önemli olan 1838'de imzalanan ve İngilizlere büyük imtiyazlar tanıyan kapütilyasyonların verildiği İngiliz-Osmanlı ticaret anlaşmasıydı (Küçükömer, 1994a, s. 58). Bu antlaşma Batıcı bürokratların emperyalizmle örtüştüğü, somut tarihsel bir belgedir aynı zamanda; "Tarihî zorunluluk, Osmanlı bürokrasını talihsiz olarak Levantenlerle birlikte Batı'nın iş birlikçileri durumuna itiyordu." (Küçükömer, 1994a, s. 60).

Bu tarihsel somut belirlenim toplumda belirli kurumların inşasını doğuracaktı. Açılan bu kurumlarla Batı kapitalizmi her şeyiyle imparatorluğa girip gerekli alanları kontrol altına aldı. Danıştay, Yargıtay benzeri bir şûra açıldı, Batı tipi ticaret kanunları getirildi. Ayrıca Amerikan Koleji, Robert Koleji, Galatasaray Lisesi vb. liseler birer misyoner okullarıydı (Küçükömer, 1994a, s. 66). Çünkü bu kurumların hepsi Batı'ya açılan birer pencereydi.

Bu koşullar altında yatan diyalektik süreç yeni bir grubun habercisi ve hazırlayıcısı olacaktı. Bürokratlar arasındaki rekabet Tanzimat bürokratlarına muhalif bir grubu meydana getirdi. Yeni Osmanlılar adındaki bu grup hürriyetçi ve meşrutiyetçi bir görüşle hareket etmekte ve zaman zaman Tanzimat bürokratlarının yabancı sermaye severliğini eleştirmektedirler. Bu grubun baskıları sonucu I. Meşrutiyet ilan edildi. Bu hareketle toplumdaki ikileşme daha belirgin hâle geldi. Bu dönemle birlikte uluslararası siyasetin dengelerini iyi değerlendiren Sultan Abdülhamit çözüm olarak İzzet Paşa tarafından kendisine sunulan *İslam birliği* projesini kabul etmiştir. Böylece Tanzimat Dönemindeki Batıcı bürokrat grubu ile padişah beraberliği bozuluyordu. Gittikçe artan bürokrat egemenliği büyük toprak sahibi ayan ve eşrafla çatışmaktaydı. Bu grup Mithat Paşa ile iktidara geldiklerinde daha önceki bürokratlar gibi talihsiz bir biçimde, emperyalizm için gerekli ortamı, hareketleri ile hazırlayarak iç ve dış bölücü çevrelerle iş birliğine girerek imparatorluğun dağılmasında rol oynamışlardır (Küçükömer, 1994a, s. 67-68).

İçteki ve dıştaki bir dizi gelişmeden dolayı I. Meşrutiyet askıya alındı. I. Meşrutiyet askıya alındıktan sonra asker ve sivil bürokratlar İttihat ve Terakki içinde örgütlendiler. Bu grup 1902 yılında Abdülhamit'i devirmek istiyordu. Ancak dış politika ile ilgili farklı hassasiyetler ortaya çıkacaktı. Gruptan biri Abdülhamit'in devrilmesi konusunda yabancı müdahalesine karşı çıkarken Prens Sabahattin'in önderlik ettiği diğer grup kendi çıkarları doğrultusunda hareket

etmedikleri sürece böyle bir müdahalede sakınca görmüyorlardı. Ayrıca arada doktrin açısından da fark vardı. Bir grup merkezîyetçi bürokratik geleneği sürdürürken diğer grup ademimerkezîyetçi bir politika savunuyordu. Burada önemli olan her iki gruba da bürokratların hâkim olmasıydı. Bu durumda seçim işi önem kazandı (Küçükömer, 1994a, s. 70-71).

1908 sonrasında, İttihat Terakki seçimleri kazandı ve meclise hâkim oldu. Ama kısa bir dönemden sonra parlamento içinde derin bir muhalefet belirdi. Aslında bu, bürokratin karşısında halkın muhalefeti idi. Bu durumda İttihat Terakki'nin önünde iki yol vardı: Ya hürriyetçilik adına yapılan politikayı devam ettirecek ve azınlık durumuna düşecek ya da bünyelerine daha uygun olan merkezîyetçiliği benimseyecek ve halktan giderek kopacak, şiddet yolunu seçecekti. Ancak İttihat Terakki ikinci yolu seçti (Küçükömer, 1994a, s. 76). Burada Küçükömer'in özellikle pek çok yerde vurguladığı *derin strüktürümüzde* var olduğu iddia edilen bir ruhun tezahürü söz konusudur. İttihat ve Terakki de diğer 19. yüzyıl bürokratları gibi *devleti kurtarmak* iddiası ile iktidara gelmiş, daha sonra ise emperyalist-Levanten-bürokrat iş birliğine girmiştir. Farkları, İngilizler yerine Almanları tercih etmiş olmalarıdır (Küçükömer, 1994a, s. 78).

Ancak Tanzimat bürokratlarının iktidarı sırasında Batılılaşma çabaları karşısında halk, *İslam Birliği* projesini kabul eden Abdülhamit'in yanında yer aldı. Böylece Batılılaşma hareketlerinin başlangıcında padişah bürokrat iş birliği bozulmuş oldu. Asker-sivil karışımı bürokratlar İttihat ve Terakki içerisinde örgütlenirken tasfiyeye uğrayan tezgâhlarda ve onlarla üretim ilişkileri içinde olan üretim güçlerinden ortaya çıkan yaygın işsizlik sebebiyle halkın büyük kısmı ayan, eşraf, ulema ve padişah İslamcı halk cephesi içinde birleşecektir (Küçükömer, 1994a, s. 70).

Üst yapıda ortaya çıkan gelişmeler de bürokratlar arası bir mücadelenin sonucu olacaktır. Nitekim İttihat Terakki'nin 1902 Kongresi'nde ortaya çıkan ayrılma bürokratlar arası bir çekişmenin sonucudur. Ancak yapılan seçimlerde İttihat Terakki Batıcı bürokrat geleneği temsil ederken Hürriyet ve İtilaf grubu buna karşı tarihî yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden doğup gelen geleneğe dayanır (Küçükömer, 1994a, s. 72). Bu dikotomik yapı içinde muhalefette kalan bürokratlar, halkı yanına almayı başarmıştır. Küçükömer, bu ikili yapıyı şöyle özetlemektedir:

"Tanzimat ve meşrutîyet bürokrati, politikadaki kısmi otonomisine dayanarak emperyalizmin emirleriyle paralel düşen talihsiz rolü oynamıştı. Böylece imparatorluğun dağılmasına, yerli sanat ve sanayi (olan kadarıyla) tasfiyesine (aslında üretim güçleri tasfiyesine) sebep olmuştu. Bu yoldan kendi kabuğuna çekilmek zorunda kalan halkı karşısında bulmuştu. Bürokratlar meşrutîyet hareketiyle laik devlete gitmek (yani padişahın teokratik egemenliğini sınırlamak) isteyince, padişahı ve ulemayı daha fazla karşısında bulmuştu. Ayrıca toprak egemenliği ile politik güce sahip olmak isteyen ayan ile de zaman zaman karşıt düşmüştü. Bu sınıfsız, hatta büyük ölçüde halksız bir yoldan devleti kurtarmak isteyen ya da "medeni toplum" kurma gibi bir iddiayı taşıyan hareketti." (Küçükömer, 1994a, s. 85).

Küçükömer'e göre bu tutum Cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Cumhuriyet Döneminde de bürokratin halktan kopukluğu ve yalnızlığı devam etti. *Devrimleri koruma* sloganı da bu noktada ortaya çıktı (Küçükömer, 1994a, s. 88). Bu bağlamda Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk hakkında yapılan bir değerlendirme konu ile ilgili can alıcı bir tespitte bulunduğu için önem kazanmaktadır. Halit Refiğ ile yapılan bir röportajda, CHP'nin Atatürk'ü yalnızlığa ittiği söylenmektedir. Cumhuriyet bürokrasisinin halktan kopukluğu, bir sanatçı hassasiyeti ve duygusallığıyla Refiğ'in zihin prizmasından şöyle yansımaktadır: "1936'da bürokrasi ve parti yönetimi Mustafa Kemal'i pasifize etti. Ona "Atatürk" payesini verip "gazi'liğini" elinden alarak onu ölüme, kendini kahretmeye mahkûm etti. Bu Türk tarihinin konuşulmayan bir meselesidir." (Refiğ, 2002, s. 13).

Küçükömer'e göre, Kurtuluş Savaşı içinde, bürokratların, büyük toprak sahibi ayan kalıntısının ya da eşrafın geçici bir iş birliği vardı (Küçükömer, 1994a, s. 86). 1924 Anayasası ile "bürokratik-militer" mekanizma kendi hiyerarşik düzenini kurmuş ve oturmuştur. Mustafa Kemal bu mekanizmanın lideridir. Bu dönemde bürokrasinin ideolojisi ile "ayan kalıntıları, eşrafın" çıkarları çakışmamaktadır. Bu nedenle CHF içinde yer alır. "Halka karşı çıkarlarını, üstteki bürokratik çıkarlarla onun hiyerarşisine dayanarak savunuyordu." (Küçükömer, 1994b, s. 107). Birinci Büyük Millet Meclisinde bürokratlar arasındaki rekabet birinci ve ikinci grupları ortaya çıkardı ve seçim gündeme geldiğinde ikinci grup daha önce Hürriyet ve İtilaf Fırkasının yaptığı gibi İslamcı Doğucu cephenin güçlerine dayanmak zorunda kaldı (Küçükömer, 1994a, s. 87).

Bu bürokratik mekanizma, yaşanan büyük toplumsal ve tarihsel değişim ve oluşumlara rağmen varlığını hep sürdürmüştür. Öyle ki Cumhuriyet'in kurulmasından sonra CHF tarihî bürokratik geleneği devam ettirmiştir. Kurulan Terakkiperver Fırka ise kendisi de bürokrat kadrolardan oluşmasına rağmen seçimlerde başarılı olmak için kabuğuna çekilmeyi yeğlemiş ve kendisini korumak için eski değerler sistemine sarılmış, İslamcı-Doğucu halk cephesine dayanmak zorunda kalmıştır (Küçükömer, 1994a, s. 90). Takrir-i Sükun yasası ile yeni bir döneme girilmiştir. Kurulan Serbest Fırka, CHF'ye karşı seçimlerde daha önceki muhalefet partileri gibi yine tarihî İslamcı-Doğucu cepheyi kullanmıştır. Bu durumda sonuç değişmeyecektir. Sonuç diğerlerinin aynıdır. Muhalefet çığ gibi büyümüştür (Küçükömer, 1994a, s. 91).

1945 yılında yapılan Toprak Reformu Demokrat Partinin doğmasına yol açtı. Bürokratlar Toprak Reformu dayanağı ve aracıyla büyük toprak sahiplerinin karşısına çıkıp politik güçlerini korumak istiyorlardı (Küçükömer, 1994a, s. 101). Diğer taraftan devletçilik ve savaş içindeki enflasyonla gelişen ilkel birikimin daha fazla gelişmek için kendi yolunu açması gerekiyordu. Böylece DP bu birikimin partisi olmuş ve bir yandan yeni sermaye çevrelerini temsil etmiş, diğer yandan İslamcı-Doğucu cepheye dayanmıştır (Küçükömer, 1994b, s. 107-108). Kurulan parti tarihî Doğucu-İslamcı cepheye dayanarak çığ gibi büyüdü. Küçükömer'e göre DP bürokrat halk çelişkisini iyi kullandı ve iktidara geldi. Parti liberal bir programla çıkmıştı.

Sermaye çevreleri partide etkiliydiler ve parti iktidara geldiğinde bu çevrelerin istemlerine uydu. Böylece üretim güçlerinde bir gelişme sağlandı. Ancak bu gelişme Küçükömer'in belirttiği Batı kapitalizminin izin verdiği ölçüde gerçekleşti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise ABD'nin Türkiye üzerindeki etkisi açık hâle geldi. Başka bir deyişle DP dolap diplomasinin çizgisine girdi (Küçükömer, 1994a, s. 103). DP iktidarının bir başka özelliği de bürokratların ve bürokrasinin rolünün ikinci dereceye indirilmiş olmasıdır (Küçükömer, 1994b, s. 59).

Hem DP hem de AP'nin deneyimlerinin emperyalist koşullar içinde olduğunu ileri süren Küçükömer, bürokrasi yönetimini de aynı koşullar içinde değerlendirmek gerektiğini belirtmektedir. Ancak bunlar (yani AP, DP), bürokrasinin tersine üretim güçlerini daha hızlı geliştirebilmişlerdir. Bu partiler tarihi bürokrasiye karşı halk kitlelerine dayanarak emekçileri bilinçlendirecek koşulların yaratılmasını sağlamışlardır (Küçükömer, 1994b, s. 71).

Türkiye tarihinin önemli dönemeç noktalarını oluşturan askerî ihtilal ve devrimleri de bürokratik yapı içinde değerlendiren Küçükömer, 27 Mayıs'ın da "devleti kurtarmak" iddiasındaki bürokratlar tarafından yapıldığını belirtmektedir. Milli Birlik Komitesi Batı değerlerini benimsemek isteyen tarihî bürokrasinin bir devamıydı. Küçükömer'e göre, Anayasa da bu mantıkla hazırlandı. "Meşrulaştırmak endişesi ile halkın oyuna sunulan 1961 Anayasası aşağıdan gelen bir halk anayasası değil, bürokrasinin özellikle zabitlerin anayasasıdır." (Küçükömer, 1994b, s. 76). Anayasa ile birlikte oluşturulan kurumlar, özellikle DPT, dengeli bürokratik bir yapıya sahipti. Üretim dış güçlerin etkisi altındaydı. Üretim güçleri dış kapitalist güçlerin izin verdiği ölçüde gelişebilirdi. Ancak bürokratik dengeli yapı bunun önünde bir engeldi. Bu nedenle planın ortaya koyduğu ilkelerin bir kısmının atılması gerekmektedir. AP bu işi ustalıkla yürütmüştür. Küçükömer, CHP'nin ikili oyununa dikkati çeker. CHP bir yandan oluşturulan anayasaya bağlı gözükmekte öte yandan kapitalist yoldan kalkınmayı istemektedir (Küçükömer, 1994a, s. 108-109). Ancak uluslararası cendere içinde sıkışan Türkiye'de özellikle Amerika'nın istekleri doğrultusunda bir denge arayışı vardır.

"Amerika, Orta Doğu'da petrol bölgesinin kilit noktasında bulunan Türkiye'de, dengesizliği değil dengeyi ister. Bunun için de Batıcı laik ideoloji içerisindeki bürokrasinin (sivil-asker) kapitalist kesim ile koalisyon olanaklarının ne dereceye vardığını görmek ve bunu teşvik etmek ister. Son çare olarak imkân bulursa kullanmayı denemek üzere askerlerin ve ordunun emir kumanda zincirinde olup olmadığını görmek ister! Şüphesiz bunun NATO içinde sağlanmasına taraftar olur (Küçükömer, 1994a, s. 76-77).

Küçükömer'e göre bu denge arayışı öncelikli 1960'tan sonra bürokrat grubun subay kesimi niteliğini değiştirmesi ve kitle hâlinde üretim aracı bir sınıf olmaya itilmesi ile sağlanmıştır. Bu şekilde kapitalist sınıfa girmeleri sağlanmıştır. Bütün bunlar yönetici bürokrat grubun öncülüğü ile kurulan Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK) ile gerçekleştirilmiştir. OYAK bu denge arayışının bir sonucudur. OYAK kurulduktan sonra montaj sanayisine el atmış daha da önemlisi yabancı sermaye ile ortaklığa girmiştir. Daha önce subay kadrolar var olan kapi-

talist ilişkilerin dışında yer alıyordu ve dolayısıyla sisteme muhalif bir tutum takınabilirlerdi. Ancak OYAK ile subay kadroları sistemin içine dâhil oldular. Küçükömer'e göre sosyal düzlemde düzen ile uyuma sağlanmıştır (Küçükömer, 1994a, s. 115-116). Yine bu denge arayışı içerisinde sol ile İslamcı-Doğucu halk kitlelerinin arası açılmaya çalışılmaktadır (Küçükömer, 1994a, s. 60). Çünkü bütün bu ilişki ve gelişmelerin amacı Türkiye'nin kurtuluşu için üretim ilişkilerinde yapısal değişiklikleri öngörmediğinden mücadele, laikler ve İslamcıların yüzeydeki Türkiye'yi gerileten, bölücü mücadelesine dönmektedir. Bu tür bir mücadele ise emperyalizmin çıkarlarına uygundur (Küçükömer, 1994a, s. 114).

Bu temel değerlendirme ve tespitler ışığında bakıldığında şu sonuçlara varıldığı görülmektedir: Küçükömer, Batılılaşma olgusuyla beraber siyasal değerleri ve hayat felsefesi açısından toplumumuzda ikili bir yapı ortaya çıktığını görmektedir. Bu ikili yapının temelinde bürokratları ve bürokratların Batılılaşma hareketine karşı çıkan İslamcı-Doğucu halk cephesini koymuştur. Bürokratlar, o kadar sistemin merkezindeler ki son dönemde denge arayışı çabasında bile yerlerinde sabit kalmışlardır. Küçükömer'e göre ortaya konulan tablo, Türkiye'nin içinde bulunduğu "fasit daireyi" açıklamakta ve sınıf meselelerinin neden ortaya çıkmadığının cevabını vermektedir. Bürokratların Batılılaşma çabalarına halk karşı çıkmıştır. İki cephe arasındaki mücadele bir üst yapı oyunu olarak "ilerici-gerici" tartışmasına dönmüştür. Bu oyunun devam ettirilmesi ile hem bürokratlar iktidara ortak olarak artık üründen pay almaya hem de emperyalizmin çıkarlarını sağlamaya devam edeceklerdir. En önemlisi de iki cephe arasındaki çelişki tali bir çelişkidir ve temel çelişkinin ortaya konmasını ve çözümlemesini engellemektedir (Küçükömer, 1994a, s. 74). Küçükömer buna alternatif olarak esas meseleyi ortaya çıkaracak ve ana meseleyi çözecek olanın sosyalizm ile tamamlaşacak olan ekonomik bağımsızlığın kazanması olduğu savındadır (Küçükömer, 1994a, s. 139). Bu çözümü gerçekleştirecek güç ise toplumsal katılım düzeyi geniş olan Doğucu-İslamcı halk cephesinin güçlenmesi ve temsil edilecek güç seviyesine çıkmasına bağlıdır. Bu bağlamda Mert'e göre, Küçükömer'in bu yaklaşımlarının temel amacı toplumun geniş halk kesimlerinin seslerini duyuracakları bir ortamın olmaması gerçeğini vurgulamaktır. Ayrıca bu ortamın oluşmasının yollarının tarihsel etkenlerle kesilmiş olduğu ve özellikle sol siyasetlerin, kendilerini bu çelişkiden kurtaramadıkları ortaya çıkmaktadır (Mert, 2000, s. 69).

Kısaca özetlemek gerekirse Küçükömer'in günümüzdeki tartışmalara ışık tutmasına yaracak şu görüşlerinin Düzenin Yabancılaşması kitabının özünü oluşturduğu söylenebilir; İslamcılar kendilerine ilerici deneni Batılılaşmacılara göre daha tutarlı daha saygıya değerdirler. Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen Doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan siyasal oluşumlar esas itibarıyla sol; Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden siyasal oluşumlar sağcıdırlar.

Ne olursa olsun, hangi amaç için yapılıyor olursa olsun bugünün Türkiye'si'nde sol-sağ veya laik Batıcı güçler ile Doğucu İslamcı halk cepheleri arasındaki tartışma ve mücadeleler emperyalizmin amaçlarına hizmet etmektedir.

Ancak Somer'in şu tespiti önemlidir:

"İdris Küçükömer Batıcı-laik bürokratların laisizm yanılısamalarına karşıydı. Gerçeklikte tutarlı bir Batılılaşma yanlısıydı: Batılılaşma adını verdiği yabancılaşmaya ve bu yabancılaşmayı simgeleyen Jön Türk laisizmi ve devletçiliğine, sivil toplumun oluşma ve gelişmesinin önündeki engeller olarak karşı çıkıyor, bu laisizm ve devletçilik karşısındaki tepkileri, bu tepkiler nereden gelirse gelsin, gerçeklikte demokratik bir düzenin ve sosyalizme geçişin temel koşullarına katkıda bulunabilecek sol tepkiler olarak değerlendiriyordu." (Somer, 2000, s. 24).

Küçükömer Batıcı-laiklerin laisizmini bir yanılsama olarak değerlendiriyordu. Çünkü Batıcı-laiklerin sivil toplumun ilke koşulunu oluşturan, iktidarın bölünmüşlüğüne içlerine sindirmeleri olanaksızdır.

Sonuç

Küçükömer, Batılı toplumların tarihsel süreç içerisinde, iktidarı etkilemek için toplumsal tabandan gelen güçlerin her zaman var olduğunu ve bu güçlerin meşruluğunun toplumda içselleştirildiği sonucuna varır. Politik mücadele yoluyla çeşitli kanallar açarak iktidara ortak olmak aynı zamanda toplumda yabancılaşmayı da ortadan kaldırır. Bu anlamda mücadelenin özü karşıtları kontrol ve dengeleme, iktidarın tekelleşmesini engelleme politik toplumu temel özelliği olmaktadır. Bu temel özellikler aynı zamanda sivil toplumun ilke koşullarının ne olduğunu da belirtir.

Bu bağlamda tarihsel olarak sivil toplumun oluşmasında burjuvaların kendi sınıf ve egemenliklerini kısmen asilzadelere, işçilere ve köylülere karşı politik hukuki bir sözleşmeyle sağlama girişimleri belirleyici olmuştur. Küçükömer'e göre toplum sözleşmesi teorilerince Batı'da politik toplumun bir sülaleye, kişiye bağlılıkla değil, genişletilerek yani iktidara yeni ortaklar katılarak yeni bir politik toplum oluşturulur. İşte bu temel özellikler Batı'ya has tarihî bir olgudur. Bu ise tarihsel süreç içerisinde sosyo-genetik olarak oluşmuş derin ayrışık yapının bir ürünüdür. Ve bu ayrışık yapı tarihsel olarak Doğu toplumlarında görülmemiştir.

Bu bağlamda Osmanlı toplumuna bakıldığında daha 15. yüzyılda felsefenin, felsefi düşüncenin eğitim sistemi içindeki yerinin azalması ile otonom bir kültür yaratma sürecini yaratacak özgür düşüncenin durgunlaşması gerçeğiyle yüz yüze geliriz. Toprağın mülkiyetinin Tanrı adına padişaha ait olması, Batılı anlamdaki meclis ve konsüller ile belediyelerin ve özerk şehirlerin ortaya çıkmaması gibi olgular da sivil toplumun Osmanlı'da niçin ortaya çıkıp gelişmediğine cevap vermektedir. Ayrıca imparatorluk olmanın getirdiği yayıldıkça yayılma politikası nicel gelişmenin nitel gerilemesine ve askerî temelli devlet düzeninin git-tikçe güçlenmesine sebep olmuştur. Coğrafi keşifler ve emperyalizm olgusu kapitalizmin gelişmesi ile beraber Osmanlı üretim sistemini dayanaktan yoksun bırakınca ekonomik birikim de gerçekleşmemiştir. Osmanlılar, bu tarihsel gelişme ve farklılaşmayı aldıkları askeri yenilgilerle kabullenmek zorunda kalmışlardır.

Bu süreçten sonra Osmanlı aydınının cevap aradığı sorun devleti eski güçlü dönemlerine nasıl kavuşturulacağı sorusu etrafında dönmüştür. Osmanlı İmparatorluğu sonuçta Batı'nın üstünlüğünü kabul etti ve sorunların çözümü için yenilik hareketlerine girişmek zorunda kaldı. Bu süreçle birlikte "Batılaşma" olgusu devlet ve toplum yapısının ana belirleyicisi olacaktır. Batılaşma, devletin üst sınıfı, hâliyle askeri ve sivil bürokratlar tarafından yürütülmüştür. Ancak bürokratlar Batı'nın gelişmesinin altında yatan tarihsel olguları zamanında anlayamamışlardır. Batı'nın toplumsal tabanından ve tarihsel geleneğinden gelen üstyapı kurumlarının, olduğu gibi toplumumuza aktarılmasıyla sorunlarımızın çözüleceğine inanmışlardır. Bürokratların Batıda aldıkları eğitim ve alıştıkları yaşam tarzıyla, geniş halk kesimlerinin yaşam tarzları arasında derin uçurumlar oluşmuştur. Ayrıca bürokratların artık üründen pay almak için sürekli padişaha yakın görünme gayretleri de halk ile olan yabancılaşmalarını daha da artırmıştır. Bürokratlar bir sınıf olmadıklarından servetlerini korumanın tek yolunu padişaha ve devlete bağlanmakta görmüşlerdir. Böylece Küçükömer'e göre, Batılaşma, yenilik hareketleri devleti ve toplumu kurtarmaktan çok bürokratların çıkar savaşlarına sahne olmuş ve gerçek üretici sınıfların ortaya çıkması engellenmiştir. Nitekim ayanlar bir kısım istekleri yerine gelince Batılaşma hareketlerini terk etmişlerdir. Bu ilişkiler her yönüyle Osmanlı'da yönetim kademesinde merkeziyetçi zihniyeti güçlendirmiştir. Belli ekonomik birikime ulaşan üretken sınıfların mallarının müsaderesi de eklenince sivil topluma giden yollar tıkanmıştır.

Kaynakça

- Avcı, G. (2000). Türkiye'de arayışlara bir örnek: İdris Küçükömer. Y. Yaman (Ed.), *İdris Küçükömer anısına Türkiye'de sivil toplum arayışları* içinde (s. 33-45). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Dawe, A. (1997). Toplumsal eylem kuramları (Çev. F. Akatlı & A. Uykur). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi*. T. Bottomer, & R. Nispet (Ed.), (Haz. M. Tunçay & A. Uğur) içinde. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (1991). *Geçivermiş gelecek*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Erdoğan, M. (Mayıs-Haziran, 2002). İdris Küçükömer'in düşünce hayatımızdaki yeri ve tavrının önemi. *Tezkire Türk Solu Özel Sayısı*, 2(26), 95-98.
- Kayalı, K. (Mayıs-Haziran, 2002). İdris Küçükömer'in entelektüel portresi. *Tezkire Türk Solu Özel Sayısı*, 2(26), 86-94.
- Küçükömer, İ. (1994a). *"Batılaşma" düzenin yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994b). *Sivil toplum yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994c). *Halk demokrasi istiyor mu?* İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mert, N. (2000). İdris Küçükömer ve düzenin yabancılaşması. *Doğu-Batı*, 3(11).
- Parkin, F. (1997). Toplumsal tabakalaşma (Çev. F. Bektay). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi*. T. Bottomer, & R. Nispet (Ed.), (Haz. M. Tunçay & A. Uğur) içinde. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Refiğ, H. (Ocak 29, 2002). CHP, Atatürk'ü yalnızlığa itti (Röp. M. Karaalioğlu). *Yeni Şafak*.
- Somer, K. (1994). İdris Küçükömer anısına. *Anılar ve düşünceler* Y. Yaman (Der.), içinde (s. 201-218). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Somer, K. (2000). İdris Küçükömer'de sivil toplum arayışları. Y. Yaman (Ed.), *İdris Küçükömer anısına Türkiye'de sivil toplum arayışları* içinde (s.19-33). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları* (Çev. T. Parla) (3. bs.). Ankara: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Hız. Ömer Döneminde Yapılan Bazı İdari Faaliyetlerin İslam Tarih Yazıcılığına Etkisi

Ahmet İğdi*

Giriş

İslam tarih düşüncesinin ve onun tabii bir neticesi olan İslam tarih yazıcılığının ortaya çıkmasında pay sahibi olan birçok etken söz konusudur. Bunların bazıları, İslam öncesi dönemden kalan kitabeler, cahiliye Araplarının önem verdikleri olayları tabir etmek için kullandıkları Eyyâmu'l-Arab edebiyatı, kabilelerin soy bilgisi anlamındaki Ensâb ilmi ve cahiliye şiiri gibi İslam öncesi döneme aittir. Ku'ran'daki kıssalar, okuma yazma bilenlerin çoğalması, kâğıdın yaygın olarak kullanılmaya başlanması, Araplara komşu -Fars, Hristiyan, Yahudi- halk ve dinlerin edebiyatının Arapçaya aktarılması özellikle de Fars krallarının kahramanlıklarını anlatan Hüdayname kitabının Arapçaya çevrilmesi, halife ve diğer yöneticilerin teşvikleri, divan teşkilatının kurulması, Arap karşıtlığı olarak özetlenebilecek Şuûbiye hareketi, mezhep kavgaları ve siyasi kamplaşmalar ise İslami dönemde ortaya çıkan etkenlerdir (ed-Dûrî, 1993, s. 19; Gibb, 1991, s. 125; Şâkir, 1983, I, s. 64-73; Şeşen, 1998, s. 16-17).

Bu makale, İslam tarih düşüncesi ve yazıcılığına etki eden amilleri Hz. Ömer Dönemi üzerinden okumaya çalışacaktır. Zira bunların bir kısmı Hz. Ömer Döneminde ve onun idari faaliyetleri dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Hicri takvimin tespiti, divan teşkilatının kurulması, yapılan antlaşma metnlerinin ve siyasi mektupların saklandığı bir arşivin ihdası, fetihlerle

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı.

elde edilen bölgelerden gönderilen coğrafi malumat ve Fars krallarının kahramanlıklarını anlatan Hüdayname adlı eserin bu dönemde çevrildiği iddiası aşağıda ele alınacaktır. Tarih düşüncesi ve yazıcılığı açısından önemli olması sebebiyle de ilk önce hicri takvimin tespiti konusunu inceleyeceğiz.

Hicri Takvimin Tespiti

İslam'dan önce Araplar ay takvimini kullanıyorlardı. Fakat onların ortak ve sabit bir tarih başlangıcı yoktu (Çağatay, 1978, s. 129). Zaman içerisinde halk tarafından önemli görülen bazı olaylar takvim başlangıcı kabul edilmiştir. Taberî (v. 310/922)'nin naklettiği bir rivayet bu değişkenliği ortaya koymaktadır: *"İsmailoğulları, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail Kâbe'yi inşa edene kadar, Hz. İbrahim'in ateşe atılışını, bundan sonra da Kâbe'nin inşasını takvim başlangıcı olarak benimsemişlerdi. Yine Arap kabileleri Tihâme'den çıkışlarını, Ka'b b. Lüey'in ölümünü ve Fil Olayı'nı da takvim başlangıcı olarak kabul etmişler ve bu durum Hz. Ömer'in hicri 17 ya da 18 yıllarında Hz. Peygamber'in hicretini takvim başlangıcı olarak tespit etmesine kadar devam etmiştir."* (Taberî, 1960-1970, II, s. 390-391).

Hz. Peygamber Döneminde hicretin takvim başlangıcı kabul edildiğine dair bazı rivayetler varsa da (Taberî, 1962, II, s. 388) tarihçiler bu bilgileri doğru kabul etmemiştir (Sehâvî, 1983, s. 507). Muhammed Hamidullah (v. 2002)'in, Hz. Peygamber'den gelen hiçbir resmî evrakta tarih olmadığını söylemesi de bu kanaati desteklemektedir (Hamidullah, 1980, II, s. 1083).

Hicri takvimin kabulüne dair iki olay aktarılmaktadır. Birincisine göre, Ebû Mûsa el-Eş'arî (v. 42/622-623), Hz. Ömer'e bir mektup yazarak *"Senden bize tarihsiz mektuplar/yazılar geliyor."* der. Bunun üzerine Hz. Ömer de ashabı toplayarak istişarede bulunur. İkinci rivayete göre ise şaban ayı tarihli bir resmî evrak Hz. Ömer'e getirilir. O da bu şaban ayının bu yılın mı yoksa gelecek yılın mı şaban ayı olduğunu sorar. Daha sonra da ashab ile durumu müşavere eder. Bazıları Rumların takvim başlangıçlarını teklif ederken bazıları da Farsların takvim başlangıçlarının esas kabul edilmesini önerir. Neticede ise hicret takvim başlangıcı olarak kabul edilir (Taberî, 1960-1970, II, s. 388-389). Hicri takvimin tespitine sebep olarak zikredilen iki olayın ortak noktası, bunun bir ihtiyacın neticesi olduğudur.

Bîrûnî (v. 453/1061)'nin aktarımına göre Hz. Ömer, bu konuda Tüster Savaşı'nda esir edilerek Medine'ye getirilen ve Müslüman olan Fars komutan Hüzmüzân (v. 23/644)'a da danışmıştır. Hüzmüzân da Farsların resmî evraklarda nasıl tarih kullandığını, Rum ve Farsların hangi takvimleri kullandıklarını izah etmiştir (Bîrûnî, 2011, s. 70).

Hicri takvimin tarih yazıcılığı ile alakası, İslam tarihi kitaplarının önemli bir kısmının "annals" denilen tarzda yani her yıl için bir başlık açıp o yılda geçen olayları zikretmek şeklinde yazılmış olmasıdır. Abdulaziz ed-Dürî'nin *"Ömer hicri takvim denen sabit bir takvim belirledi ve bu sabit hicri takvim tarih düşüncesinin can damarı oldu. Bundan böyle hadiselerin bir tarihle tes-*

piti, tarih araştırmalarının belkemiği oldu.” şeklindeki ifadeleri, sabit takvim başlangıcı ile tarih düşüncesi arasındaki bağın ne kadar sıkı olduğunu dillendirmektedir (Dûrî, 1993, s. 19).

Cevad Ali (v. 1987), yıl esaslı olarak yazılan ilk eserin, Heysem b. Adî (v. 207/822)’nin tarih kitabı olduğunu söylemektedir (Cevad Ali, 1950, s. 173-174). Fakat Fuad Sezgin daha erken bir döneme işaret etmektedir. Sezgin, Viyana Kütüphanesinde bulunan hicri 22 tarihli bir mektubu ve Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm (v. 130/747)’ın, Hz. Peygamber’in savaşlarını ele alan eserini hicri tarihi esas alarak yıl tertibiyle yazmış olmasını delil getirerek (Sezgin, 1991, I, s. 25) Hz. Ömer’in Döneminden itibaren hicri takvimin yerleştiğini ifade etmektedir.

Taberî (v. 310/922) başta olmak üzere, İbn Miskeveyh (v. 421/1030), İbnu’l-Cevzî (v. 597/1201), İbnu’l-Esîr (v. 630/1233), İbn Kesîr (v. 774/1373), Sıbt İbnu’l-Cevzî (v. 654/1256), Zehebî (v. 748/1347), Makrizî (v. 845/1442) gibi önemli İslam tarih yazarları eserlerini kronik olarak yazmışlardır (Togan, 1985, s. 55). Hz. Peygamber’in hicretinden önceki vakıaları olay eksenli, hicretten sonraki olayları ise yıl eksenli anlatan İslam tarihi kroniklerinin bu usulleri daha önceki milletler tarafından biliniyordu. Örneğin Asurlular, Babilliler, Mısırlılar, Yunanlar ve Romalılar bu metodu kullanmıştı (Cevad Ali, 1950, s. 173). Ancak Müslümanlar, hicri takvimi esas almakla bütün bu milletlerden farklı bir yol izlemiş ve bir anlamda tarihe kendi renklerini vermişlerdir. Hz. Ömer’in hicret üzerindeki ısrarı ise tam da bu noktada anlamlı hâle gelmektedir. Zira Hz. Ömer, takvim başlangıcı konusu istişare edilirken “Hz. Peygamber’in hicreti hak ile batılın ayrıldığı zamandır.” (Taberî, 1967, II, s. 388) demiş ve başkalarını taklit etmeyi değil, başkalarından istifade etmeyi bir esas olarak benimsemiştir.

Hicretin takvim başlangıcı olarak belirlenmesinin birkaç küçük tartışmadan sonra sahabe-lerin ortak kanaatiyle gerçekleşmiş olmasının, bütün Müslümanların ortak bir tarih düşüncesine sahip olmasında da pay sahibi olduğu söylenilebilir.

Divan Teşkilatının Kurulması

Hz. Ömer fey gelirlerinin düzenli bir şekilde dağıtımını sağlamak için hicri 20 yılında divan teşkilatını kurmuştur (Belâzurî, 2002, s. 657). Divanlara isimleri yazılacak olan kişilerin nasıl bir tertibe göre yazılacağına kişilerin kabile esasına göre Hz. Peygamber’e yakınlığı temel alınmıştır. Belâzurî’nin naklettiği bir rivayet, hem divan teşkilatının kuruluşu hem de divanların tertip usulüyle ilgili bilgiler vermektedir. “*Ömer b. El-Hattab, Divan defterlerinin yazılması hususunda, Müslümanlarla istişare etti. Ali b. Ebû Tâlib ona şunları söyledi: ‘Her yıl sana gelen malları taksim edersin; bu mallardan hiçbir şey bırakma!’ Osman ise şunları söyledi: ‘Herkeseye yetecek pek çok mal görüyorum; ancak atâyı alanın almayandan ayrılması için insanlar sayılmazlarsa, ben bu işin karışmasından korkuyorum.’ El-Velîd b. Hişâm b. Muğîre de halifeye şunları söyledi: ‘Ben Şam’a geldim; oranın hükümdarlarının defterler tertip etmiş olduklarını (divan kurduklarını) gördüm. Sen de defter tut ve ordu kurl!’ Halife onun bu görüşünü kabul etti. Kureyş kabilesinin nesep bilginleri Akîl b. Ebû Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut’im’i çağırdı ve*

onlara 'İnsanları derecelerine göre yazınız' dedi. Onlar, Benî Hâşim'den başladılar; onları Ebû Bekir ve kabilesi; sonra halifelik sırasına göre Ömer ve kabilesini yazmak suretiyle devam ettiler." (Belâzurî, 2002, s. 655).

Bu rivayet, açıkça divanlar yazılırken Hz. Peygamber'in kabilesinden başladığını ve diğer kabilelerin ona yakınlıklarına göre sıralandığını ifade etmektedir. Ancak divanın tertibinde bu usul izlense de kime ne kadar atâ verileceği noktasında, İslam'a giriş önceliği, Bedir, Uhud Gazvelerine katılmış olmak, Habeşistan'a hicret edenler arasında olmak, Hudeybiye'de bulunmuş olmak belirleyici olmuştur (Fayda, 2006, s. 262).

Hz. Ömer'in divan teşkilatı iki esas üzerinde yükselir: atâ dağıtımında dine hizmet, divana yazılış sıralamasında Hz. Peygamber'e soyca yakınlık. Her iki tasnif de İslam tarih yazıcılığına tesir etmiştir. Birinci esas İbn Sa'd (v. 230/845) tarafından Kitâbu't-Tabakâtı'l-Kebîr adlı eserinde takip edilmiştir. İbn Sa'd, "Hz. Ömer'in fey gelirlerini dağıtmak üzere düzenlediği divan defterlerindeki anlayışa uygun olarak ahabî beş tabakada incelemiştir. Tamamının Medine'de yaşadığı anlaşılan ahabî ilk tabakasını Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerle ensar, ikinci tabakasını Bedir Gazvesi'nde bulunamamış Habeşistan muhacirleri gibi ilk Müslümanlardan olan kişilerle Uhud Gazvesi'ne katılanlar, üçüncü tabakasını Hendek ve sonrasındaki gazvelere katılanlarla Mekke'nin Fethi'nden önce ihtida edenler, dördüncü tabakasını Mekke'nin Fethi sırasında ve daha sonra Müslüman olanlar, beşinci tabakasını da Hz. Peygamber'i çocukluğunda görenler teşkil eder." (Fayda, 1999, s. 295; İbn Sa'd 2001, s. III-VI).

Hz. Ömer'in divan teşkilatını kurarken uyduğu ikinci esas yani divan defterlerine kaydedilenlerin Hz. Peygamber'in kabilesi başta olmak üzere bir kabile tertibiyle yazılması, Ensâb kitapları üzerinde etkili oldu. Ensâb kitaplarında kabileler yazılırken Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den başlayan ve soyca ona yakınlığına göre kabilelerin sıralandığı tertip aynen izlenmiştir. Bu iddiayı desteklemek üzere de burada Zübeyrî (v. 236/851)'nin Kitâbu Nesebi Kureyş ve Belâzurî (v. 279/892-893)'nin Ensâbu'l-Eşrâf adlı eserleri değerlendirme konusu yapılacaktır.

Zübeyrî, "Benî Hâşim ile ensâba giriş yaparken sondan başlamak suretiyle yukarı doğru Kureyş alt kollarını incelemektedir. Buna göre ilk cüzde torunları dâhil Hz. Peygamber'in ailesi, babası Abdullah, dedesi Abdülmuttalib, amcası Abbas ve Abdullah b. Abbas'ın soyu ele alınmıştır. İkinci cüzde Abbas oğullarından devamla Ebû Tâlib, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin soyu, üçüncü cüzde Hüseyinler'den devamla Hz. Ali'nin diğer çocukları, Ca'fer ve Akil b. Ebû Talib, Hâris b. Abdülmuttalib, Ebû Leheb b. Abdülmuttalib ve Hâşim'in geri kalan çocukları hakkında bilgi verildikten sonra Hâşim b. Abdülmenâf'ın kardeşleri Muttalib ve Abdüşşems soyuna geçilmiştir. Dördüncü, beşinci cüzler Abdüşşems oğullarına aittir. Altıncı cüzde Abdüşşems'e bir bölüm ayrıldıktan sonra Nevfel ile birlikte Abdülmenâf oğulları tamamlanmıştır. Altıncı cüzün son kısmında Abdüluzzâ b. Kusay soyu üzerinde durulur. Yedinci cüzde de Benî Abdüluzzâ hakkında bilgi verildikten sonra diğer Kusay oğulları Abdüddâr ve Abd ailesi ile tamamlanır. Ardından

bir üst batındaki Zühre b. Kilâb'a geçilir. Sekizinci cüzde Benî Zühre ve bir üst batından Teym b. Mürre'nin nesebi açıklanır. Dokuzuncu cüz Yakaza b. Mürre'ye ayrılmıştır. Onuncu cüzün başında Yakaza oğullarının bitiminde bir üst batındaki Adi b. Ka'b soyuna geçilir. On birinci cüzün başında Benî Adî'nin ardından Ka'b oğullarından Hüsays b. Ka'b'ın iki koluna yer verilir. On birinci cüzün sonunda Âmir b. Lüey ile başlayan bir üst batındaki Lüey oğullarına mensup kollardan Sâme, Huzeyme, Sa'd ve Hâris'in nesepleri on ikinci cüzde anlatılmıştır. Son olarak ise Lüey'in kardeşi Hâris ve son batındaki Kureyş'in oğulları Hâris ve Muhârib'in soyları hakkında bilgi verilmektedir." (Uyar, 2008, s. 129).

Belâzurî de Ensâbu'l-Eşrâf adlı eserinde ise birinci ciltte Hz. Nuh'tan başlayarak Hz. Peygamber'in nesebini ele almış, ardından ise Hz. Peygamber'in siyerini anlatmıştır. İkinci ciltte siyere devam eden Belâzurî, yine bu ciltte Benî Hâşim hakkında bilgi vermeye Ebû Tâlib ile başlayıp onun çocuklarını anlatır. Üçüncü cilt Hz. Ali'ye yapılan beyat ile başlar ve Hz. Ali Dönemi ile evlatları hakkında bilgiler verdikten sonra İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümüyle biter. Dördüncü cilt Abbas b. Abdülmuttalib ile başlayıp Abbâsiler hakkında bilgi verir ve Esed b. Hâşim ile sona erer. Beşinci ciltte Benî Abdüşems ve Emevîler tarihi anlatılır. Altı, yedi ve sekiz dokuzuncu ciltlerde Emevî tarihine devam edilir. Onuncu ciltte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in soyuna yer verilir (Belâzurî, 1996).

Yukarıdaki tasniften açıkça anlaşılacağı üzere Zübeyrî ve Belâzurî, Hz. Ömer'in divan teşkilatındaki sıralamasını esas almıştır. Divan defterlerinin bizzat nesep alimlerince kullanılıp kullanılmadığına gelince Mustafa Fayda şunları söylemektedir: "*Başta Medine olmak üzere Kûfe, Basra, Vâsıt, Dımaşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır'da düzenlenen divan defterleri, İslam dünyasının çok önemli ilmî semeresi kabul edilen İbn Sa'd ve Halife b. Hayyât'ın et-Tabakât adlı eserleriyle Belâzurî'nin Ensâbu'l-Eşrâf'ındaki ahabın sıralanışında Hz. Ömer'in anlayışının esas alınmasını sağlamıştır. Bu defterler nesep ve tabakât âlimlerinin esas kaynaklarından birini oluşturmuştur.*" (Fayda, 1995, s. 246).

Belâzurî, "Hz. Ömer Döneminde tutulan divan defterleri Cemâcim Vakası'nda halk tarafından yakılmış ve asılları sonraki döneme ulaşamamıştır." (2002, s. 391) diyor. Ebû Yusuf (v. 182/798) da Kitâbu'l-Harac adlı eserinde "Cemâcim Vakası meydana gelince insanlar divan defterlerini yaktılar. Bu sebeple de artık onlar hakkında bir şey bilinmiyor." (Ebû Yusuf, 1973, s. 103-104) diyerek bu meseleye işaret eder. Ancak Fayda'nın açıkça ortaya koyduğu gibi Medine'deki merkezî divan defterleri ile Irak, Suriye ve Mısır'daki defterleri birbirinden ayırmak gerekir (Fayda, 2006, s. 237). Bu savaşta yanan divan defterleri Kûfe ve Basra bölgesindeki defterlerdi. Ve muhtemelen atıyyelerin dağıtımına esas olan divanu'l-cünd değil, hangi araziden ne kadar vergi alınacağını tespit eden divanu'l-haraç yakılmıştı. Bu durumda yakılan divan defterleri ensâb ve tabakât eserlerinin sistematiğine etki eden Medine divan defterleri değildi. Medine divan defterlerinin akıbeti hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ancak Mustafa Demirci'ye göre arşiv bu kayıtları, tarih kaynaklarının yanı sıra bu devirde

yazılmış fıkıh kitapları, coğrafi eserler, sosyal konuları anlatan edebî eserler, kâtip, vezir ve kadı adabına dair yazılmış kitaplar, tabakât ve şehir tarihleri içerisinde günümüze kısmen de olsa ulaşmıştır (Demirci, 2003, s. 25).

Divan defterlerinin tutulmasının tarih yazıcılığına bir başka etkisi de Arap yazısının gelişmesine olan katkısıdır. Zira o dönemde Kur'an haricinde elde çok fazla bir yazılı malzeme bulunmuyordu. Bu noktada tutulan her kaydın, yazının gelişmesine ve dolayısıyla da tarih yazımına etki ettiği de söylenebilir.

Devlet Evrak Arşivi İhdas Edilmesi

İslam geldiğinde Arabistan'da on yedi kişinin yazı yazabildiği ve bunlar arasında Hz. Ömer'in de olduğu tarih kaynaklarında yer almıştır (Belâzurî, 2002, s. 691). Hz. Ömer hem okuma yazma bilmesi hem de İslam öncesi dönemde "sefaret" görevini yürütmüş olmasından dolayı yazıya büyük bir önem atfetmiştir. Yemame Savaşı sonrasında Kur'an'ın cem edilmesini Hz. Ebû Bekir'den ısrarla talep etmesi ve onu ikna etmesi de (A'zamî, 2006, s. 118) Hz. Ömer'in yazıyla olan münasebetini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hz. Ömer resmî evrakların hem kaydedilmesine hem de muhafaza edilmesine özel bir önem vermiştir. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde kaydedilen resmî evraklar, Hz. Ömer'in kendi döneminde yazılan evraklarla birlikte bir sandıkta muhafaza edilmiştir (Balcı, 2006, s. 152-153). Bu mektuplara ve antlaşmalara dair özel bir çalışma yapan Muhammed Hamidullah başta Hz. Peygamber olmak üzere dört halifenin mektup ve antlaşmalarını bir araya getirmiştir. Bu mektup ve antlaşmalar incelendiğinde Hz. Ömer Dönemine ait olanların diğer üç halifenin dönemlerine ait mektup ve antlaşmalardan çok fazla olduğu görülecektir. Diğer halifelerin döneminden kalan resmî evraklar beş ile kırk beş arasında değişirken Hz. Ömer Dönemine ait 170 küsur resmî evrak kaynaklarda yer almıştır (Hamidullah, 1985, s. 371-545). Burada akla Hz. Ali'ye nispet edilen Nehcu'l-Belâğa adlı eser gelmektedir ki bu eserde geçen mektupların sayısı bile altmış üç kadardır (Durmuş, 2006, s. 538). Kaldı ki bu Nehcu'l-Belâğa'nın içeriğinin bütünüyle Hz. Ali'ye nispet edilmesi de mümkün görünmemektedir (Hamidullah, 1985, s. 539). Nehcu'l-Belâğa'daki mektupların tamamı bile Hz. Ali'ye ait olsa yine de Hz. Ömer Döneminden bize ulaşan evrakın ancak üçte birine tekabül etmektedir.

Hz. Ömer Döneminde yazılan bu metinler İslam tarihi kitaplarında, ilgili oldukları olay anlatılırken nakledilir. Mesela Taberî, Basra şehrinin kuruluşunu anlatırken Utbe b. Gazvân'ın bu bölge hakkında Hz. Ömer'e yazdığı mektuba hem de Hz. Ömer'in talimatlarını içeren mektubuna yer verir (Taberî, 1967, III, s. 591). Bu yazılı malzemenin sonraki devirlere yazılı mı sözlü mü aktarıldığı konusu net değildir. Fuad Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları adlı çalışmasında genel anlamda ilk dönem literatürünün yazılı olarak aktarıldığını savunmaktadır (Sezgin, 2001).

Tarih ilmine yardımcı kabul edilen bilimlerden biri de şüphesiz coğrafya ilmi olup bu iki bilim neredeyse iç içe geçmiştir. Ve coğrafyaya dayanmayan bir tarih eserinin tarih eseri olmaktan çok roman olmaya daha layık olduğu ifade edilmiştir (Togan, 1985, s. 22).

Hiz. Ömer'in yazdığı veya ona yazılan mektupların İslam coğrafya yazıcılığına malzeme teşkil ettiğini ve İslam coğrafyacıları tarafından kullanıldığı görülmektedir. Burada Yâkût el-Hamevî'nin Mu'cemu'l-Buldân adlı eserinden iki örnek verilerek bu iddia temellendirilecektir. Hiz. Ömer Kadisiye Savaşı (15/636) öncesinde komutan Sa'd b. Ebû Vakkas (v. 55/675)'tan bölgenin coğrafi durumu ile ilgili bilgi istemiş, o da bölgenin durumunu bildiren bir mektup yazmıştır. *"Kadisiye, Hendek ve Atîk arasındadır. Suları iki koldan Hire'ye doğru akar ki bunlardan biri sert bir araziden diğeri Huzûz adlı ırmağın kenarından akmaktadır. Bu yol kendisini takip edenleri Havernak ile Hire arasına götürür. Kadisiye'nin sol tarafında ise yataklarından taşan sular akar"* (Yâkût, 1977, IV, s. 292). Bu mektup benzer ifadelerle Taberî'nin Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk'unda da yer almaktadır. (Taberî, 1960-1970, III, s. 492).

Hiz. Ömer, Osman b. Huneyf (v. 41/661)'i Sevad Bölgesinin yüz ölçümünü tespit etmesi için görevlendirmiştir. Buna göre bölgenin yüz ölçümü otuz altı milyon cerîb olarak tespit edilmiştir (Yâkût, 1977, III, s. 275). Bu bilgiyi İslam fetihlerini anlatan Belâzurî'nin Fütûhu'l-Buldân adlı eserinde de görmektediriz (Belâzurî, 2002, s. 385). Kadisiye'nin yeri ve Irak'ın yüz ölçümüne dair yapılan nakiller göstermektedir ki Hiz. Ömer Döneminde yazılan evrak hem tarih hem de coğrafya eserlerine malzeme teşkil etmiştir.

Hiz. Ömer Döneminde Hüdayname Kitabının Çevrildiği İddiası

Burada Hüdayname'nin nasıl bir eser olduğunu, İslam tarih düşüncesi ve yazıcılığını etkileyip etkilemediğini ve Hiz. Ömer Döneminde Arapçaya çevrilip çevrilmediğini ele alacağız.

Hüdayname Fars krallarının resmî tarihi olup Geyûmerd'den Hüsrev Perviz'e kadarki (590-628) İran tarihini ele alır. Kitaba son şeklini verenler III. Yazdicerd Döneminde bu çalışmayı yapmışlardır. Bu eser başta İbnü'l-Mukaffa' (v. 142/759) olmak üzere birçok kişi tarafından Arapçaya çevrilmiştir (Ritter, 2011, s. 47-48, 99-100).

Nicholson (v. 1945), İslam tarih yazıcılığının model olarak Hüdayname'den etkilendiğini ifade etmektedir (Nicholson, 1907, s. 348). Hasan İbrahim Hasan (v. 1967) da Hüdayname kitabı için "Bu kitap, Araplar nezdinde tarih yazımı için örnek sayılır." demektedir (Hasan, 1985, III, s. 177). Taberî'nin kaynakları üzerine bir çalışma yapan Cevad Ali'ye göre de Taberî, İbnü'l-Mukaffa'nın tercümesinden istifade etmiş ama kaynağını belirtmemiştir. Yine ona göre İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Dineverî (v. 282/895) de bu tercümeden nakillerde bulunmuşlardır (Cevad Ali, 1951, s. 141).

Hüdayname kitabının İslam tarih yazıcılığını ciddi anlamda etkilemediğini düşünenler de vardır. Bu kanaate sahip olanlardan biri olan Ramazan Şeşen, *"Tarihçilik İslam dünyasında rağbet gören ilimlerdenir. Doğrudan doğruya İslam medeniyetinin bir ürünüdür. Emevîlerin*

sonu ile Abbâsîlerin ilk zamanlarındaki tercüme faaliyetinde tarihin yeri hemen hemen yoktur. Sadece İran Şahnamesi'ne dair Hüdayname tercüme edilmiştir. Bu da daha ziyade edebî bir eserdir." (Şeşen, 1998, s. 13) diyerek Hüdayname'nin tarihî değil edebî bir eser olduğunu dile getirmektedir.

Zeki Velidi Togan (v. 1970)'ın "*Eski zaman tarihçileri tek mil tarihî hayatı kronolojik bir sıra ile yazarlardı, bu ise bütün insanlığın hayatı bir tek hayat olduğu telakkisine dayanıyordu. Bu hususta Yahudilerin taksimatı birçok milletlere numune olmuştur. Mesela İslam tarihinden alınarak bizde de yerleşen şu taslak: Enbiya tarihi, sonra Sasânîler ve Romalılar, Muhammed Peygamber, Dört Halife, Emevîler, Abbâsîler ve Osmanlılar, bu eski Yahudi sisteminin bakiyesidir.*" (Togan, 1985, s. 25) diyerek eleştirdiği tarih şablonunun Osmanlılara kadarki kısmı gerçekten de bazı tarih kitaplarında vardır. Ve bu şablonun oluşmasında da Farsçadan Arapçaya çevrilen eserler etkili olmuştur. Mesela Taberî Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk'un ikinci cildinde Erdeşir b. Bâbek (salt. 226-240)'ten başlayarak Yezdicerd b. Şehriyâr (salt. 632-651)'a Sasânî tarihini anlatır (Taberî, 1967, II, s. 37-234). Dineverî, Ahbârü't-Tivâl adlı eserinde Behrâm-ı Gûr (salt. 420-438)'dan başlayarak Fars tarihini Pûrân (salt. 629-631)'ın tahta çıkışına kadar bir bütün olarak ele alır (Dineverî, 2007, s. 72-161). İbnü'l-Esîr de el-Kâmil fi't-Târih'te aynı yolu takip etmiş Fars hanedanlarını Keyânîler, Eşğânîler ve Sasânîler diye üç gruba ayırdıktan sonra Kral Erdeşir ile başladığı bölümü Kral Yezdicerd'le bitirmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987, I, s. 292-387).

Yukarıda kaydedilen örnekler üzerinden İslam tarih yazıcılığı üzerinde ciddi bir Fars etkisinin olduğunu kabul etmek durumundayız. Ancak bu etkilenmenin ne zaman başladığına gelince bunu tespit etmek çok kolay görünmemektedir. Bu etkilenmeyi Hz. Ömer Dönemi-ne kadar götüren bir iddiayı aşağıda tartışacağız.

Firdevsî (v. 411/1020)'nin Şehname adlı eserinin Türkçe çevirisine bir ön söz yazan Kenan Akyüz (v. 1996), şu bilgiyi kaydetmektedir: "*Kadisiye Savaşı'ndan sonra Arap ordularının İran'ı istilasını sıralarında Yezdicerd'in ele geçen hazinesinde bulunan Danişver'in eseri, Sa'd ibni Vakkas tarafından Halife Ömer'e gönderildi. Ömer, eserin içindekileri merak etmiş ve Pişdâdiyân sülalesine ait bazı parçaları Arapçaya çevirtmiştir. Halife, bu parçalardan hoşlandığı için, bu sefer, eserin başından sonuna kadar Arapçaya çevrilmesini emretti. Tercümeyle başladı. Fakat, Zerdüş'tün mezhebine ve Zal ile Simurg arasındaki maceraya gelince, halife, eserin aynı zamanda kötü şeylerden de bahsettiğini ileri sürerek tercümeyle yarıda bıraktırdı.*" (Firdevsî, 1956, I, s. IV).

Çeviri hareketine eserinde ciddi anlamda yer veren İbnü'n-Nedîm (v. 385/995) Farsların krallarının gece sohbetleri ve biyografilerine dair doğru bilgi içeren kitaplar diyerek ele aldığı eserler arasında Hüdayname de vardır (İbnü'n-Nedîm, t.y., s. 364). Burada İbnü'n-Nedîm, çevirinin kim tarafından yapıldığını belirtmez. Ancak aynı yerde Cebele b. Sâlim tarafından Arapçaya çevrilen Kitâb-u Rüstem ve İsfendiyâr ile Kitâb-u Behrâm Şûs adlı eserlere değinir.

Hüdayname kitabının Hz. Ömer Dönemi gibi erken bir dönemde çevirisine başlandığına

dair bir bilgi olsaydı bu bilgiye öncelikle İbnü'n-Nedîm dikkat çekerek diye düşünürüz. Kenan Akyüz, bu bilgiyi hangi kaynaktan alıp aktardığına işaret etmediği için bu bilginin erken kaynağını da kritik edemiyoruz. Şu da var ki Arap ve Fars kültürleri arası etkileşimin Hz. Ömer'den çok daha önce olduğu söylenebilir. İbn Hişâm (218/833), Nadr b. Hâris (v. 2/624) hakkındaki şu bilgi bu iddiaya destek niteliğindedir: "Nadr b. Hâris Kureyş'in şeytanlarından, Peygamber (sav)'e eziyet edenlerden ve ona düşmanlık besleyenlerdendi. Hire'ye gider, orada Fars krallarının hikâyelerini, özellikle de Rüstem ve İsbendiyâr (İsfendiyâr)'ın hikâyelerini öğrenirdi." (İbn Hişâm, t.y., I, s. 300). Buradan hareketle Fars tarihine dair bazı bilgilerin sözlü aktarım yoluyla Hicaz Bölgesinde yaşayan Araplara da aktarıldığı söylenebilir. Ama şifahi gelenek içinde kendine var olma imkânı bulan bu anlatıların tarih yazıcılığı üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Hiz. Ömer Döneminde yapılan veya yapıldığı iddia edilen dört idari faaliyetin İslam tarih düşüncesi ve yazıcılığına tesirini incelediğimiz bu makalede şu neticelere ulaştık. Hicretin takvim başlangıcı olarak kabulü, divan teşkilatının kurulması ve resmî evrakların bir sandıkta saklanması ilk defa bu dönemde olmuştur.

Hicretin takvim başlangıcı olarak kabul edilmesi, Müslümanlarda ortak bir tarih fikrinin oluşmasına etki etmiştir. Zira Taberî, İbn Miskeveyh, İbnü'l-Cevzî gibi birçok tarihçi, eserlerini kaleme alırken hicret öncesi dönemi konu eksenli olarak yazarken hicret sonrasını hicri birinci yıldan başlayarak yıl eksenli yazmışlardır.

Divan defterlerine yazılacak kişilerin hem hangi sıraya göre yazılacağını hem de divandan ne kadar maaş alacaklarını belirleyen esaslar tarih kitaplarının sistematüğını etkilemiştir. Divan defterlerine isimler yazılırken Hiz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları boyu ilk sıraya alınmış, daha sonra diğer boylar sıralanmıştır. İşte bu tertip, Belâzurî ve Zübeyr gibi âlimlerce yazdıkları nesep kitaplarında uygulanmıştır. İslam'a girme önceliği ve savaşıara katılmış olmayı esas alan maaş sistemi modeli de İbn Sa'd, Kitâb-u Tabakâtü'l-Kebîr'de izlemiştir.

Hiz. Ömer'in resmî evrakları korumak için bir arşiv ihdas etmesi ve fethedilen mekânların coğrafi konumlarına dair fatihlerden istediği malumat, daha sonraki tarih ve coğrafya kitaplarına malzeme sağlamıştır.

Fars krallarının kahramanlıklarını anlatan ve İslam tarih yazıcılığını etkilediği kabul edilen Hüdayname kitabını burada ele almamızın sebebi, Kenan Akyüz tarafından eserin Hiz. Ömer Döneminde kısmen de olsa çevrildiği iddiasıdır. Ancak incelemelerimiz neticesinde bu bilgiyi hiçbir erken kaynaktan bulamadık. Hüdayname kitabı İslam tarih düşüncesi ve yazıcılığını etkilemiş olmakla birlikte bu eser Abbâsîler Döneminde İbnü'l-Mukaffa' tarafından Arapçaya çevrilmiştir.

Kaynakça

- Azamî, M. M. (2006). *Kur'an tarihi* (Çev. Ö. Türker & F. Serenli). İstanbul: İz Yayınları.
- Balcı, İ. (2006). *Hız. Ömer döneminde diplomasi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Belâzurî, E. H. A. b. Y. (1996). *Ensâbu'l-eşraf* (Tahk. S. Zekkâr & R. Ziriklî). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Belâzurî, E. H. A. b. Y. (2002). *Fütûhu'l-buldân* (Çev. M. Fayda). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bîrûnî, E. R. M. (2011). *el-Âsârü'l-bâkiye* (Çev. D. A. Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Cevad, A. (1950). *Mevâridü târihi't-Taberî*. Mecelletu'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1(1), 143-231.
- Cevad, A. (1951). *Mevâridü târihi't-Taberî*. Mecelletu'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1(2), 135-190.
- Çağatay, N. (1978). Eski çağlardan bu yana zaman ölçümü ve takvim. *AÜİFD*, 22(1), 105-138.
- Demirci, M. (2003). *İslâm'ın ilk üç asrında toprak sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Dineverî, E. H. A. b. D. (2007). *el-Ahbâr et-tıvâl* (Çev. N. Bolelli & İ. Tüfekçi). İstanbul: Hivda Yayınları.
- Dûrî, A. (1993). *Neşetu ilmi't-târih inde'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Durmuş, İ. (2006). Nehcü'l-belâğa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 32, s. 538-540) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebü Yûsuf, Y. b. İ. (1973). *Kitabu'l-haraç* (Çev. A. Özek). İstanbul: Hisar Yayınevi.
- el-Hamevi, Y. (1977). *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Fayda, M. (1995). Ensâb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 21, s. 244-249) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Fayda, M. (1999). İbn Sa'd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 20, s. 294-297) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Fayda, M. (2006). *Hız. Ömer zamanında gayrimüslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Firdevsî. (1956). *Şehname* (Çev. N. Lügâl). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Gibb, H. A. R. (1991). *İslam medeniyeti üzerine araştırmalar* (Çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy & K. Dönmez). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Hamidullah, M. (1980). *İslam peygamberi* (Çev. S. Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Hamidullah, M. (1985). *Mecmûatu'l-vesâiki's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Hasan, İ. H. (1985). *Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslam tarihi* (Çev. İ. Yiğit A. T. Aslan, H. Aktaş, S. Gümüş & Y. Çiçek). İstanbul: Kayhan Yayınevi.
- Hitti, P. K. (2011). *Siyasi kültürel İslam tarihi* (Çev. S. Tuğ). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İbn Hişâm, E. M. C. (t.y.). *es-Siretu'n-nebeviyye* (Tahk. M. es-Sakkâ, İ. el-Ebyârî & A. Şiblî). Beyrut, Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî.
- İbn Kesîr, İ. E-F. (1997). *el-Bidâye ve'nihâye* (Tahk. A. b. A. et-Türkî). Giza: Dâru Hecar.
- İbnü'l-Esir, E-H. İ. (1987). *el-Kâmil fi't-târih* (Tahk. Ebu'l-Fidâ A. E-K). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'n-Nedim, E.-F. M. (1971). *el-Fihrist* (Tahk. R. Teceddüd). Tahran.
- İbn Sa'd, E. A. M. (2001). *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir* (Tahk. A. M. Ömer). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Nicholson, R. A. (1907). *A literary history of the Arabs*. London: T. Fisher Unwin.
- Ritter, H. (2011). *Doğu mitolojisinin edebiyata etkisi karşılaştırmalı edebiyat metinleri* (Haz. M. Kanar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sehâvî, E.-H. Ş. (1983). *el-İlân bi't-tevbihim limen zemme ehle't-târih*. F. Rosenthal (Ed.), *İlmü't-târih inde'l-Müslimîn* içinde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Sezgin, M. F. (1991). *Târîhu't-turâsî'l-Arabî* (Arapçaya Çev. M. F. Hicâzî). Riyad: Câmîiatu Riyad.
- Sezgin, M. F. (2001). *Buhârî'nin kaynakları*. Ankara: Kitabiyat.
- Şâkir, M. (1983). *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-muerrihûn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin.
- Şeşen, R. (1998). *Müslümanlarda tarih-coğrafya yazıcılığı*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları.
- Şiblî N. (1978). *Asr-ı saadet* (Çev. Ö. R. Doğrul) (Sadeleştiren O. Z. Mollamehmedoğlu). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Taberî, M. b. C. (1955). *Millletler ve hükümdarlar tarihi* (Çev. A. Temir & Z. K. Ugan). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Taberî, M. b. C. (1960-1970). *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Tahk. M. E.-F. İbrahim). Kahire. Dâru'l-Meârif.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usul*. İstanbul: Enderun Yayınevi.
- Uyar, G. (2008). Abbâsî coğrafyasında bir nesep âlimi: Zübeyrî (236/851) ve kitâb-u nesebi Kureyş'ine göre neseb bilimi usul, muhteva ve ifade şekilleri. *İstem*, VI(12), 127-152.

Avrupa Merkezçiliğini Aşma Noktasında; Avrupa Merkezçiliğinin Eski Çağ Tarihi Üzerinden İnşasına Bir Bakış

Gülsün Acar*

"Antikite" de denilen Eski Çağ ya da İlk Çağ, öbür çağların yanında, yer ve zaman bakımından hep aynı ölçüler içinde değerlendirilmemiştir. Geçen yüzyıl başlarına değin "Eski Çağ" denilince, zaman olarak Eski Hellen ve Roma dönemleri, yer olarak da Akdeniz çevresi anlaşılmaktaydı. Berlinli tarihçi Eduard Mayer (1855-1930) tarafından üniversal (evrensel) yani "genel tarih" kavramının ortaya atılıp düşünce olarak yaygınlaştırılmasından bu yana bugünkü "Antikite" kavramı ortaya çıkmıştır. Gelenekselleşmiş Yunan ve Roma'nın yanı sıra, Fırat ve Dicle Irmakları arasında "Mesopotamia" olarak adlandırılan bölge, Mısır, İran ve Anadolu, eski kültür merkezleri olarak ortaya çıkınca bugün Eski Çağ araştırma alanı, yer olarak Avrupa'nın Akdeniz ile komşu bölgeleri Kuzey Afrika'yı, Ön Asya'yı da kapsamıştır. Başka bir ifadeyle, "hümanizm" ve Rönesans hareketleri içinde belirginleşmiş olan Eski Çağ kavramı, önceleri yalnızca Hellen ve Roma tarihlerini kapsarken 19. yüzyılda Eski Doğu yazı ve dillerinin (Eski Ön Asya-Mısır yazı ve dilleri) çözülmesiyle zaman ve yer bakımından genişlemiştir. Öyle ki bugün Eski Çağ denilince iki ayrı kültür çevresinin tarihi anlaşılmaktadır: Ön Asya-Mısır (Eski Doğu) ve Hellen-Roma (Eski Batı). Bu nedenle Eski Çağ tarihi erken dönem Çin, Japon ya da Amerika kültürlerinin araştırılmasını kapsamına almamaktadır. Bu sınırlandırmanın nedeni ise; klasik Eski Çağ tarihi biliminin hümanizm hareketinden başlayarak Hellen ve Latin çerçevesi içinde gelişmesi,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı.

19. yüzyılda Ön Asya ve Mısır'da başlayan büyük çaptaki arkeolojik kazılarla birlikte erken Germen ve Slavların filolojik çalışmaların dışında tutulmasıdır. Bugün Eski Çağ; Alman filoloğu F. A. Wolf (1759-1824)'un "Eski Çağ bilimi" kavramını ortaya atmasıyla önceleri klasik Eski Çağı yani Hellen-Roma Antik Dönemini, daha sonra Eski Doğu'nun da katılmasıyla tüm Eski Çağ'ın araştırılmasını amaçlayan bir disiplinler bütünü hâline gelmiştir (İplikçioğlu, 1994, s. 15-19).

Eskiden beri her tür tarih çalışmasının Eski Yunanla başlayıp Roma ile devam eden, Hristiyan Orta Çağ'ından geçerek modern döneme ulaşan ve bunu da çizgisel bir doğruya dayandıran Batı-eksenli tarih anlayışına, Yunan (Helen) unsurunun Avrupa'ya eklenmesiyle birlikte günümüzdeki araştırmaların çoğunluğunu oluşturan Eski Çağ tarihi araştırmaları da dâhil edilmiştir (Karpas, 1974, s. 1-15). Batı medeniyetinin tarihî serüvenini esas alan paradigma içi bu modeller, Batı-dışı havzaları kapsayan büyük ölçekli bir ideolojik tarihselci modele dönüşüğünde; bu modele uygun düşmeyen Asya tipi üretim tarzları incelenmeye başlamıştır. Osmanlı'dan Çin'e, Hint'ten Japonya'ya kadar farklı dönemlerde farklı özellikler taşıyan birçok farklı medeniyet olgusunu çok genel bir kategori içinde toparlama çabası aşırı genellemeci tavrı da beraberinde getirmiştir. Burada temel mesele bu olguların anlaşılması olmaktan çıkarak Batı-dışı toplumların Batı-eksenli bir tarih modeline nasıl eklenilebileceği meselesi hâline getirilmiştir (Okyar & İnalçık, 1980, s. 117-118; Wallerstein, 1974, s. 1-18). Bu çalışma, Eski Çağ tarihi bilimi araştırmalarının bu paradigmalar üzerinden araştırılmasını değil genel anlamda bu paradigmaları oluşturanların yapmış olduğu çalışmaları ele almaktadır. Bu şekilde Batı-merkezli tarih anlayışının nasıl ortaya çıktığı ile alakalı olarak yapılan çalışmalar tarihî seyri içinde örnekler üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

Tarihin 19. yüzyılda profesyonel bir disiplin olarak ortaya çıkışından bu yana tarihsel araştırma ve yazmanın dayandığı temel varsayımlar, son yirmi yıldan beri gittikçe artan bir ölçüde İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana sorgulanmaktadır. 20. yüzyıl tarih düşüncesi, 19. yüzyıl profesyonel tarih yazımının anlatıma dayalı, olay yönelimli niteliğinden, sosyal bilim yönelimli tarihsel araştırma ve yazma bilimlerine doğru dönüşümüyle kendini gösteriyordu. Tarih yazımı bundan çok daha eskidir elbette. Bütün kültürlerde insan geçmişiyle ilgilenmiştir ama bunu yaparken kullanılan yöntemler birbirinden farklı olmuştur. Dolayısıyla yazılı tarih hem Batı dünyasında hem de Doğu Asya'da önemli bir rol oynamıştır ama tarihin yazılı olmayan biçimlerinin, anıtların, simgelerin ve halk geleneklerinin rolü de daha önemsiz olmadığı gibi farklı disiplinleri de ortaya çıkarmıştır. Batı'da Herodot ve Thukydides, Doğu'da da Su'ma Chien (Sima Qien)'in çağı kadar erken bir dönemde tarihî esaneden ayırma, olayların gerçekçi betimlemesini yapmaya yönelik bilinçli bir çaba gösterildi. Bu tür tarih yazım şekli klasik Batı ve Doğu Asya antik çağcılarından görece yakın dönemlere doğru varlığını korudu. Ancak 19. yüzyıldadır ki tarih kendini profesyonel olarak eğitilmiş tarihçiler tarafından icra edilen bir "bilim" olarak gören, profesyonelleşmiş bir disipline dönüştü (Iggers, 2011, s. 1-2, 18).

Alanı her ne olursa olsun tarihte geriye dönük araştırma yapmak, ister açık isterse üstü kapalı olsun, neredeyse kaçınılmaz olarak teolojik bir eğilimi davet eden 16. yüzyıldaki genişlemesinden ama her şeyden çok da 19. yüzyıl sanayileşmesi aracılığıyla dünya ekonomisinde ele geçirdiği önderlik konumu ile Avrupa'nın dünya hâkimiyetiyle sonuçlanmıştır. Avrupa'da baştan başa tüm kent kültürleri yüzyıllar içinde üretim, mübadele, dağıtım ve finansa olduğu kadar maddi, sanatsal ve entelektüel yaşamda, sanatta, eğitimde, ticarete ve imalatta de girift bir biçimde gelişti. Sanayi Devrimi ile beraber ve bu gelişmenin sonrasında geçmişe teolojik olarak bakan çoğu Batılı tarihçi, bu koşut gelişmeleri görmezden gelmiş ve daha sonraki üstünlüğünü önceki mutasavver avantajlarla açıklamaya çalışmıştır. Modern tarihe buna bir seçenek oluşturabilecek arkeolojik antropolojik bir yaklaşım olarak Bronz Çağı'nı bir kent devrimi, gerçek anlamda "uygarlık"ın başlangıcı olarak betimleyen Prehistoryacı Gordon Childe'in eseri örnek gösterilebilir. Bronz Çağı antik Yakın Doğu'da başladı, doğuda Hindistan ve Çin'e güneyde Mısır'a ve batıda Ege'ye doğru yayıldı. Gelgelelim Bronz Çağı'nın bu göreceli birliği Batılı tarihçiler tarafından göz ardı edilmiş ve tarihçilerin pek çoğu Antik Çağ'ın sadece Avrupa'da doğduğunu ileri sürmüşlerdir. Çoğu yazar için bu benzersizlik, aynı zamanda feodalizm ve aynı şekilde araştırmaya başladıkları nokta olan kapitalizm için de geçerliydi. Bu şekilde Bronz Çağı sonrası toplumlarının bütünlüğü (Batı'nın kendine hasretmesinin sadece bir örneği olan) Avrupa deneyimine yoğunlaşmak yüzünden paramparça edildi (Goody, 2012, s. 32, 72, 340, 361-363). Avrupa'nın bu şekilde Eski Batı tarihi ile ilgilenmesi Rönesans çağıının "hümanizm" hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Böylelikle hümanizm, Hellen ve Latin kültürleri ile birlikte, insanın temel niteliklerini geliştirmeyi hedefleyen yönelimlerin bütününe kapsamaktadır (İplikçioğlu, 1997, s. 28).

Avrupa'nın Doğu'yla olan bağlantısını reddetme eğilimi ve Avrupa merkezli tarihçiliğin temelleri, feodalizm ve Rönesans aracılığıyla kapitalizme az çok düz bir çizgi hâlinde ilerleyen Arkaik toplum ve Antik Çağ kavramlarıyla başladı. 7. yüzyıldan itibaren de İslam'ın yayılması, Haçlıların uğradığı yenilgiler ve Hristiyanların Bizans'ı kaybetmesiyle iyice ağırlaşan bu eğilimler "köken" ve etnik merkeziliğe ilişkin daha genel sorunlara dek uzanmıştır. Batılı deyiminin altında bir birlik-bütünlükten yoksun olan bu toplulukların Doğu ile tanışması ve Doğu'nun zenginliklerini hunharca yağmalamaları ilk Haçlı Seferleri ile olmuştur. O dönemde Avrupa'yla Asya arasındaki çekişme, Hristiyan Avrupa'yla Müslüman Asya arasındaki karşıtlığa bürünmüştür. İslam, Avrupa'ya karşı, baştan itibaren Akdeniz'de görüldüğü gibi yalnız askerî değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir tehdit olarak da görüldü (Goody, 2012, s. 32, 72, 340, 361-363).

11-13. yüzyıllarda belirmeye başlayan, 14. yüzyıldan itibaren özellikle ozan F. Petrarca'nın (1304-1374) etkisiyle İtalya'da gelişen hümanizm hareketi çevresinde Orta Çağ'da hemen hemen unutulmuş olan antik edebiyata ilişkin olan el yazmaları antik Latince eserler araştırılmaya başlanmıştır; 15. yüzyılda, özellikle İstanbul'un Türkler tarafından alınmasından sonra, Hellen bilgisi ve eserlere ilgi önemli ölçüde artmış; Hollandalı Erasmus (1469-1536) ve J. J.

Scaliger (1540-1609) antik eserlere ilişkin ilk önemli edisyonları gerçekleştirmişlerdir. Antik yazarların eserlerinden yararlanarak; Roma Devleti'nin tarihi üzerine yaptıkları çalışmalarla; Floransalı ünlü devlet teorisyeni Niccolo Machiavelli (1469-1527) ve Fransız düşünürü Charles de Secondat Montesquieu (1689-1755) 1784 yılında yayımladığı "Romalıların Bü-yüklüğünün Nedenleri ve Çöküşleri Üzerine Düşünceler" adlı eseriyle bu geleneği devam ettirmişlerdir.

Eski Batı tarihi araştırmalarında Alman ekolünün etkinliği klasik arkeolojinin kurucusu sayılan Johann Joachim Wnckelmann (1717-1768) ve düşünür, teolog ozan Johan Gottfried Herder (1744-1803) ile başlamaktadır. Bugün Wnckelmann'ın Antik Çağ sanatına ilişkin üslup kavramları ve dönemlerini ortaya koyduğu, 1764'de yayımladığı *Geschichte der Kunst des Altertums* (Eski Çağ Sanatı Tarihi) adlı eseri bugün klasikler arasında yerini almıştır. Yine Roma hukuku ve yazıtlar üzerine yaptığı çalışmalarla Theoder Monumssen "Römische Geshichte" (Roma Tarihi) adlı çalışmasıyla Roma tarihçiliğini doruk noktasına ulaştırmıştır. Makedonya kralı Büyük İskender'in tarihini ilk kez nesnel bir biçimde inceleyen kişi Alman Johann Gustav Droysen (1808-1884) olmuştur. Droysen 1833'te çıkan *Geschichte Alexanders* (İskender Tarihi) adlı eserin yanı sıra, 1836-1843 yılları arasında 2 cilt hâlinde çıkan *Geschichte des Hellenismus* adlı eseri ile "Hellenizm'i Eski Batı tarihi araştırmalarında bir kavram olarak ortaya çıkarmıştır. Eski Batı tarihinin bu önemli dönemi, Droysen'e gelinceye kadar bu açıdan değerlendirilmemiştir. Bu noktada asıl irdelenmesi gereken konu Hellenizm kavramının içeriği ve doğruluğu olmalıdır.

Droysen'in ortaya attığı Hellen kavramı ile yüceltilen Batı'nın üstünlüğü, Herder ve Hölderlin ile beraber, yeni hümanizmin gerçeklerden uzak, idealist ve duygusal Hellen hayranlığının kırılmasında Yunanistan ve Anadolu'da yapılan sistematik kazılar önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Bu kazılar, bugün birçok noktada eleştirilere uğrayan Alman H. Schliemann'ın Troia, Mykenai ve Tiryns'deki çalışmalarıyla yeni bir canlılık kazanmıştır. 1874 yılında Almanların Yunanistan'da Olympia'da başlattıkları kazılarda bu yeni gelişme zincirinin halkalarından birini oluşturmuştur. 1878 yılında Almanya'da "Alman Arkeoloji Enstitüsü" (DAI) kurulmuş; bu enstitü daha sonra Roma, Atina, İstanbul, Madrid, Kahire, Tahran ve Bağdat'ta çalışmalarını kolaylaştırmak içinde şubeler açmıştır. 1898 yılında "Avusturya Arkeoloji Enstitüsü" (ÖAI); 1904 yılında Atina, İzmir ve Kahire'de kendi şubelerini açmıştır. Ephesos Avusturya kazıları, bugün Türk Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü ile iş birliği hâlinde Türkiye'nin en büyük arkeoloji kazısı olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Almanlar Bergama, Miletos, Priene, Didyma ve Boğazköy (Hattuşas) 'de kazılara başlamışlardır ve etkinliklerini bugün de sürdürmektedirler.

Eski Ön Asya orijinal yazılı belgelerin değerlendirilmesi yolunda ilk ve önemli adım ise, G. F. Grotefend (1775-1853)'in 1802 yılında, Eski Pers dili ile yazılmış çivi yazılı belgeleri kısmen de olsa deşifre etmesiyle atılmıştır. Bu eski Persçe metnin çözümü, konu ile 1835'den iti-

baren ilgilenmeye başlayan İngiliz H. C. Rawlinson tarafından tamamlanmıştır. Üç yazı dili Elamca, Babil-Asur ve Sami diller grubuna giren Akkadca ile kaleme alınmış olan bu metinlerin dilinin çözülmesiyle de aynı zamanda Assiriyoloji biliminin de temelleri atılmıştır. Sümer Dönemi ile ilgili ilk buluntuların ortaya çıkarıldığı Tello'da 1877 yılından itibaren E. De Sarzec yönetiminde kazılar yapılmıştır. Bu arada Babylonia-Assur bölgelerinin dışında, J. De Morgan Susa'da yaptığı çalışmalarda komşu ülke Babylonia ile yakın ilişkilerine rağmen kendine özgünlüğünü koruyabilmiş olan Elam kültürünün araştırılmasında ilk önemli adımları atmıştır. Yine Hitit dilinin çözülmesi 1917'de Çek Hrozny tarafından gerçekleştirilmiştir. Eski Mısır'ın araştırılmasını amaçlayan Ejiptolojinin kurucusu Fransız Jean-Francois Champollion (1790-1832) ilk kez Mısır hiyerogliflerini çözen kişi olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı nedeniyle bu araştırmalara ara veren Batılılar savaşın bitiminden sonra canlı kazı çalışmalarına tekrar başlamışlardır. Orta Fırat Bölgesi, Doğu Akdeniz kıyısı ve Anadolu'da yaptıkları kazı çalışmaları ile araştırmalar yine büyük ilgi uyandırmıştır.

İkinci Dünya Savaşı da kazı etkinliğinde bir kesintiye neden olmuştur. Savaştan sonra kazı çalışmaları yeniden başlamış; Boğazköy, Ugarit, Mari, Nimrud, Nippur, Uruk ve Susa gibi eski kazı merkezlerindeki çalışmalara öncelikle prehistorik problemler üzerinde sistematik bir biçimde çalışan heyetler (bu çalışmalara) dâhil olmuştur.

Eski Çağ tarihinin araştırılmasına ilişkin olarak kısaca saymaya çalıştığımız bu işler, geçmişini yeniden kurma konusunda gösterilen geniş kapsamlı çalışmaların küçük bir bilançosu gibi görülmekle birlikte (İplikçioğlu, 1994, s. 34-44, 1997, s. 28-33); Eski Çağ araştırmalarında Batı'nın dominantlığını (baskınlığını) gözler önüne sermektedir. Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız Batılı araştırmacıların çalışmalarında Rönesans ve hümanizma hareketinin etkisiyle eski Grek ve Roma medeniyetinin incelenmesi sonucunda esas 19. yüzyılda Hellenizm ile ortaya çıkışı paralellik gösteren oryantalizm akımı Batı'nın Doğu'yla olan münasebetlerinde ele alacağımız önemli noktadır.

19. yüzyılda ortaya çıkan oryantalizm genel olarak Doğu'nun Batı ile ilişkisini ifade ederken özelde daha çok Batı'nın Doğu'yu incelemesi olarak görülmektedir. Buna göre oryantalizm, Doğu ile Batı arasındaki değişken tarihî ve kültürel ilişkiyi, Batı'nın Doğu hakkındaki ideolojik varsayımlarını ve 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin farklı disiplinler tarafından incelenmesine yol açan Batı'daki bilimsel disiplini ifade etmektedir (Muşmal, 2009, s. 87, Said, 1979, s. 2).

Rönesans'tan başlayarak önceleri belirli bir çerçevede ve daha sonraları Avrupa kamuoyunda eski Yunan ve Roma uygarlıklarına karşı ciddi bir ilgi ortaya çıkmıştır. Bu ilgi zamanla adı geçen uygarlıkların sanat eserlerine ve mimari örneklerine yönelmiştir. Bunun sonucunda Avrupalılar, etnik kökenlerini kadim dönemlere dayandırmak ve Doğu üzerindeki siyasal taleplerini meşrulaştırmak amacıyla Hellenizm gibi canlı ve etken bir unsura sahip çıkmışlardır. Özellikle Rönesans'la birlikte İngiltere, Prusya ve Fransa'da Hellenizm büyük bir

canlanma içerisine girmiştir. Böylelikle Hellenizm sahiplenilmek suretiyle adil, akılcı, üstün bir Batı medeniyeti idealize edilirken şehvet düşkünü, barbar ve yönetilmeye mahkûm bir Doğu imgesi ortaya çıkarılarak sömürge düzeni meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu suretle ayrıca sömürülmek istenen Osmanlı'nın hâkim olduğu topraklar üzerindeki egemenlik hakkının dayanıksız olduğu düşüncesinin ortaya çıkması hedeflenmiştir. Hedefe giden yolda Osmanlı Devleti, Eski Yunan topraklarına ve bu topraklarda bulunan tarihî eserlere el koymuş, kendinden önceki halkları egemenliği altına almış emperyal bir güç olarak yansıtılmıştır. Böylece eski eser arama faaliyetleri ve arkeolojik etkinlikler Avrupalıların Osmanlılara ait topraklardan pay alma isteklerinin meşrulaştırılmasında önemli rol oynamıştır (Muşmal, 2009, s. 9; Todova, 1996, s. 45). Bu şekilde Avrupalılar genellikle tarihî eser arama etkinliklerini politik dürtülerden arınmış bir özgecilik biçimi olarak sunarken buna karşılık Osmanlıların arkeolojik etkinlikleri de Avrupalıların işgaline tepki olarak ve yalnızca eserler üzerindeki haklarının değil daha da önemlisi, toprakları üzerindeki haklarının tanınmasını sağlamak amacıyla gerçekleştirildi (Shaw, 2004, s. 136).

Avrupa'da Doğu'ya olan merakın bu şekilde giderek artmasıyla birlikte Osmanlı topraklarında dolaşan seyyahların sayısında da bir artış gözlemlenmiştir (Muşmal, 2009, s. 10-11) (Hatta öyle ki bu seyyahların % 50'sini Almanlar oluşturmaktadır (Muşmal, 2009, s. 55, bunların % 26'sı Avusturyalı, % 10'u İngiliz, % 10'u Fransız, % 4'ü de İsviçrelidir.). Bu gezgin ve seyyahların bir kısmı özellikle kendi kültürlerinin temeli olarak düşündükleri Hellen-Roma ya da daha eskiye ait olan eserleri görmek, keşfetmek ve hatta ülkelerine götürmek için uğraşmışlardır. Hangi sebeple Osmanlı topraklarında bulunursa bulunsunlar, Avrupalı gezginlerin burada tespit ettikleri tarihî eserler, Avrupa dünyasında yeni bir hareketin başlamasına sebep olmuştur. Hatta öyle ki Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu topraklar ve özellikle Anadolu'nun sahip olduğu tarihî ve kültürel zenginlikler arkeolojinin bir bilim dalı olarak doğuşu ve gelişmesinin en temel sebebi olarak gösterilmektedir.

Avrupalılar, Osmanlı topraklarında elde ettikleri eserleri kendi memleketlerine götürürken herhangi bir suçluluk duygusu içerisinde hareket etmemişlerdir. Zira onlar, "ellerindeki eserlerin farkında olmadıkları ve bunları korumalarının zaten mümkün olmadığını" düşünerek Osmanlıları bu eserlerin sahibi olarak görmemişlerdir. Hatta Avrupalılar genellikle, Avrupa dışındaki ülkelerden eski eserleri toplayarak "onları barbarların ellerinden kurtardıklarını ve onları inceleyip koruyan bilim adamlarına teslim ettiklerini" iddia ediyorlardı. Bu durum bir ön yargı olmakla birlikte, Avrupalıların eski eserleri kendi ülkelerine rahatça götürebileceklerini meşrulaştırma gayreti olarak da yorumlanabilir (Muşmal, 2009, s. 13-14). Böylelikle 20. yüzyıldan önceki dönemlerde, Doğu'ya ait daha çok abartılı hikâyelerle dönen seyyahlar, Osmanlı Devleti topraklarında yaptıkları bu yağmalama faaliyetlerinden sonra Batı'ya bilimsel gerçekleri götürmeye başlamışlardır. Bu sürecin sonunda, soyut hikâyelerin yerini; gözlem, araştırma raporları, haritalar, krokiler, planlar, heykeller, kabartmalar, dikili taşlar, bitki ve hayvan numuneleri gibi daha somut örnekler almıştır (Muşmal, 2009, s. 19, 21, 26).

Osmanlı Devleti 19. yüzyılın ikinci yarısına gelene kadar imparatorluk topraklarındaki zengin eski eser birikimini ortaya çıkarma ve değerlendirme konusunda ne yazık ki etkin bir çaba gösterememiştir (Akın, 1993, s. 233). Batı ülkelerinde 18. yüzyılda bilinçli olarak başlayan eski eser korumacılığı ve müze faaliyetleri, Osmanlı ülkesine bir asır gecikmeyle; Tanzimat Döneminde başlayan Batıcılık anlayışı doğrultusunda gelişmiştir (Aytekin, 1997, s. 43, 53). Tanzimat'ın ilanından önceki dönemde Osmanlı hükûmeti eski eserler hususunda bir bilgi ve ilgiye sahip olmadığı gibi Osmanlı yöneticileri antik şehirleri, daima yapı malzemesi sağlayan bir taş ocağı olarak görmüşlerdir (Özkan, 2009, s. 9).

Tanzimat Döneminde Batı'yı iyi tanıyan Fethi Ahmet Paşa'nın şahsında müze oluşturma gayreti ile eski eser toplama hareketi, eski eserlerin değerinin takdir edilmesine ve bunların müzede toplanması fikrinin doğmasına yol açmıştır (Muşmal, 2009, s. 15). İmparatorluk topraklarında bulunan çok sayıda eski eserin, yurt dışına götürülerek Avrupa müzelerinin zengin koleksiyonlarını oluşturduğu dönemde, İstanbul gibi önemli bir imparatorluk başkentinde bu eserleri sergileyecek bir müze bulunmamaktaydı (Akın, 1993, s. 233). Osmanlı Devleti eski eserlerin toplanmasını ilk kez 1846'da onaylayarak bu işe resmîyet kazandırmış ve cephanelik olarak kullanılmak üzere Aya İrini Kilisesi'nde bazı değerli eserleri ve savaş ganimetlerini burada toplamaya başlamıştır (Shaw, 2004, s. 19-23). Daha sonra buradaki bu toplama faaliyetlerini 1869'da Mecmua-i Eslîha-i Atika ve Mecmua-i Âsâr-ı Atika adında iki bölümden oluşan ilk Osmanlı Müzesi'nin kurulması izlemiştir (Muşmal, 2009, s. 24). 1872 yılında dönemin Maarif Nazırı Ahmet Vefik Paşa tarafından müzenin müdürlüğüne Alman asıllı olan Dr. Phillip Anton Dethier getirilmiştir (Muşmal, 2009, s. 29; Özkan, 2009, s. 55; Shaw, 2004, s. 109). Müze binasının açılışından pek az sonra 3 Mart 1881'de Dethier'in ölümüyle (Eyice, 1985, s. 1603) ilk Türk müze müdürü ve ressam olan Osman Hamdi Bey müze müdürlüğü görevine getirilmiştir.

Osman Hamdi Bey ülkede arkeolojik kazılar ve yaptığı araştırmalarla eski eserler elde etmeyi başarmıştır (Özkan, 2009, s. 75). Osman Hamdi Türkler tarafından yapılan ilk kazılar Nemrut Dağı, Lagina, Sayda (Sudan)'da gerçekleştirmiştir (Uslubaş & Keskin, 2007, s. 455). O eski eserleri sadece bu şekilde çıkarıp başkentte kurmuş olduğu İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde toplayarak değil, çıkarmış olduğu bir dizi nizamname ile de korumaya çalışmıştır. 1869 yılında ilk Âsâr-ı Atika Nizamnamesini yayımlamış, ardından 1874 Nizamnamesini, daha sonra Türk müzeciliği ve eski eserlerin korunması bakımından büyük bir adım olan 1884 tarihli Âsâr-ı Atika Nizamnamesini (Uslubaş & Keskin, 2007, s. 454-455) ve takriben 1906 tarihli nizamnameyi çıkarmıştır. Fakat bu çalışmaların hiçbiri yabancıların eski eser kaçakçılığının önüne geçilmesinde yeterli olamamıştır. Tahribatın ve kaçakçılığın bir diğer boyutunu koleksiyonculuk ve demiryolları vasıtasıyla yurt dışında müzelere kaçırılan eserler oluşturmaktadır (Özdoğan, 2001, s. 54-55). 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve teknolojik açıdan Batı'ya bağlı bulunduğu durumda demiryollarının Osmanlı topraklarına yayılması, arkeolojiyle ilgilenen Avrupalıların uzak bölgelere ulaşımını kolaylaştırdığı

gibi eski eser kaçakçılığını da arttırmıştır. Avrupalılara bazı bölgelerde genellikle demiryolu ve karayolu çerçevesinde ayrıcalıklar verilmiştir. İngilizler 1856'da İzmir-Aydın hattını inşa etmek üzere Osmanlı İmparatorluğu'ndan ilk demiryolu imtiyazını elde edenlerdendir (Muşmal, 2009, s. 69). Müze-i Hümayun'un girişimleri ile maarif nezareti demiryolu mühendislerinin tarihî eserlere el koymalarını önlemek amacıyla sürekli tezkireler yayımlasa da; kazı esnasında bulunan eşya ve vesikalara nizamname gereğince muamele edilse bile, imtiyaz sahibi kazı da bulunmak için gereken ruhsatnamenin istihsalı hususunda yapılacak nizamnamelerden muaf tutulacaktır. Bu durumda şirketlerin demiryollarının inşası sırasında, bilinçli veya bilinçsiz olarak höyük ve ören yerlerine yönelmelerine neden olabileceğinden suiistimale fazlasıyla açık kalmıştır (Önder, t.y., s. 29- 30, 46).

Görüldüğü gibi 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti topraklarında eski eserlerle ilgilenen Avrupalıların ana amaçları, bağlı bulundukları kurumları eski ve kıymetli eserlerle donatmak olmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz ve Fransızların Yakın Doğu'da gerçekleştirdikleri kazıların amacı da müzelere eski ve kıymetli görsel eser sağlamak tır (Arsebük, 1983, s. 66). Bugün Louvre (Paris), British Museum (Londra), Pergamon (Doğu Berlin), Kunthistorisches Museum (Viyana) gibi dünyanın en zengin ve ünlü müzelerinin içeriklerinin büyük kısmını oluşturan sanat yapıtları bu yağmalama dönemine aittirler. Amerika'da da bulunan birçok müze 20. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında kurulmuş olup içeriklerinin çoğunluğunu Türkiye ve Orta Doğu ülkelerinden çeşitli yollardan kaçırılan arkeolojik eserler oluşturmaktadır. Öyle ki İngiliz arkeologları 19. yüzyılda Batı Anadolu'da Xanthos (Kaş Kınık Köyü), Halikarnassos (Bodrum), Ephesos (Selçuk)'ta arkeolojik kazılar yapmışlar ve buralardan çıkan kıymetli eserler bugün onların müzesi British Museum'u süslemektedir. Yine Bergama'dan adını alan Pergamon Museum'da Zeus Sunağı sergilenmektedir (Ebçioğlu, 1983).

18. ve 19. yüzyıllarda Fransa ve Almanya gibi birçok ülke tarihi alanlarda araştırma yapmak için Osmanlı sultanlarından izin koparmaktaydılar. Yabancı konsolosluklar ise bu işlerin yürütüldüğü yerler durumundaydı. Araştırmalarını bir bilim adamı kisvesi altında yapan yabancıların yurt dışına kaçırdıkları ilginç örneklerden birisi de bugün Lourre'nin başyapıtlarından birisi olan Milano Venüsü (İÖ 120-90)'dür. Melos Adası'nın henüz Osmanlılara ait olduğu 1820 yılında bulunan bu eser o zamanın İzmir'deki Fransız konsoloslukları vasıtasıyla Louvre'a kazandırılmıştır (Ebçioğlu, 1983). Bazen de tarihî eserler bir hediyeleşme aracı olarak kullanılmaktaydı. Örneğin Milet'te Schoene ile Th. Wiegand'ın 1896'da başlattığı kazılardan çıkan eserlerin Müze-i Hümayun'a nakledilmesi esnasında bu eserlerin Sultan Abdülhamit'in emriyle Almanlara verildiği bilinmektedir (Yücel, 1999, s. 50). Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız Batılı araştırmacıların Osmanlı topraklarında yaptıkları tahribat ve eski eser kaçakçılığı ile bütün bu çalışmaların üstüne kurulmuş "Avrupa merkezli tarihçiliğin" kökleşmesinin amillerinden birini oluşturan dönemin Osmanlısı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı idarecileri, devleti parçalanmaktan koruma ve birçok alanda yapılan ıslahatları başkarabilmek amacı içerisinde olduklarından

arkeolojik gelişmelere uzak kalmışlardır. Bununla birlikte Osmanlı yöneticilerinin bilimsel ve kültürel gelişmelere karşı ilgisiz; zevk ve sefa içerisinde yaşadıkları tasviri Osmanlı yöneticilerinin arkeolojik gelişmelere niçin ilgisiz kaldıklarını açıklayabilecek nitelikte değildir (Muşmal, 2009, s. 155). Osmanlı padişahlarının, ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik durumu nedeniyle, ülke içinden çıkarılan tarihî eserlerin yurt dışına çıkarılmasına göz yumduğu veyahut bunları hediye etmek zorunda kaldıkları görülür (Shaw, 2004, s. 155). Avrupa müzelerine büyük bağışlarda bulunan kişiler arasında Sultan II. Mahmut, Abdülmecit ve II. Abdülhamit gibi Osmanlı padişahları vardır (Muşmal, 2009, s. 21).

Bugün de halâ Batılıların bu yoğun çalışmaları devam etmektedir. Fakat bugünkü çalışmalarını farklı şekillerde sürdürmektedirler. Bu konuyu Osmanlı Arkeolojisi kitabında değişik boyutlarla ele alan U. Baram ve L. Carroll; tarihsel arkeolojinin geçmişle bugün arasında bir köprü görevi gördüğünden hareketle, Osmanlı arkeolojisi üzerinden Akdeniz ve Orta Doğu'nun modern dünyanın gelişimini tanımlamaya çalışmaktadırlar. Osmanlı arkeolojisinin Orta Doğu için maddi değişikliklerin kaynaklarının, örüntülerinin ve çağrışımlarının saptanmasında yardımcı olabileceğini söylemektedirler. Bunu söylerken de Akdeniz ve Orta Doğu tarihsel arkeolojisinin araştırılmasının karmaşık olduğunu, bunun da sebebinin Avrupa'nın sömürgeci ve daha sonra da kapitalist dünyasının bazı kavramlar ve tarihsel oluşumlar sunmuş olmasından kaynaklanabileceğini ifade etmektedirler. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'da görülen katı hiyerarşi ve merkezileşme eğilimlerinden farklı olarak kaynaşması diğer devletlerden farklıdır. Bu kültürel çeşitliliğin korunması ve bugün Orta Doğu, Balkanlar ve Kafkaslardaki milliyetçilik ve dinsel tutku karşısında Batılı tarihçi ve arkeologların bu kadar şaşkınlıklarının altında yatan sebep; bu canlılığı ve kültürel tarihi kendileri ile bağlantısız görecekte eğitimli olmalarına dayandırmalarıdır. Batılılar Orta Doğu'daki ve Akdeniz'deki modern nüfusu göz ardı eden veya bunların Batı uygarlığının eğrisiyle tümüyle bağlantısız olduğunu söyleyen emperyalist yayımlılık ve etnik ayrımcılığın iş birlikçileri olan geçmiş tarihçilerin aksine, "modernitenin" küresel boyutlarını ve maddi değişimlerini tam olarak kavrayabilmek için, tarihsel arkeolojiyi; Akdeniz ve Orta Doğu'da meydan okumak için büyük bir fırsat olarak görmektedirler (U. Baram, & L. Carroll, 2004, s. 20, 166, 253-254). Avrupa merkezli gelişen ve devam eden bu şekildeki tarihçiliğin kökenlerini oldukça geriye götürülebiliriz. Öyle ki 1789 yılındaki Fransız İhtilali ile gelişen milliyetçilik hareketi Osmanlı Devleti'ne bağlı birçok devletin kendisinden ayrılmasına neden olurken; 20. yüzyılda Türk siyasi ve tarih yazımında önemli bir rol oynamıştır. Böylelikle 20. yüzyılda Osmanlı aydınları ve tarihçileri üzerinde romantizm etkili oldu. Osmanlı aydınları Avrupa'da basılmış olan tarih kitaplarının çevirilerini yaparak ya da yaptırarak tarihçilikte yeni yöntemler işlemeye başladılar (Ersanlı, 2003, s. 59). Örneğin Türkçülük hareketinde önemli payı olan Namık Kemal de Fransız Guizot'dan etkilenmiştir.

Avrupa'daki Türkoloji çalışmaları, Türklerin İslam'dan önceki tarihine önemli ölçüde ışık tutmuştur. Bu araştırmaların sonuçları, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler aracılığıyla ya da deði-

şik kanallarla imparatorluğa ulaşmıştır. Batı Türkolojisi'nin Türk aydınlarını en çok etkileyen eserleri arasında Des Huns, Des Turcs, Des Mongols etc. Paris 1756-58), Arthur L. Davids'in a Grammer of the Turkis Language (Londra 1832, Fransycan, Paris 1836) ve Leon Cahun'un Introduction a'l Historie Del-Asie (Paris 1886) gibi kitaplar başta gelmektedir (Ersanlı, 2003, s. 59). Hatta o dönemin etkilenenlerinden Mustafa Celaleddin Paşa, 1869'da İstanbul'da yayımlanan Las Turcs Anciens at Modernes (Eski ve Çağdaş Türkler) başlıklı eserinde, Türklerin etnik bakımdan Avrupa halklarıyla akraba olduklarını ve *touro aryan* dediği bir ırk olan ari ırkın turan koluna mensup olduklarını ileri sürüyordu (Arıkan, 1985, s. 1557; Lean Comun'un Asya Tarihi'ne Giriş adlı eseri o dönemde bu konuda çalışan Necip Asım'ı da etkilemiş ve Türk Tarih Tezi adlı eserini buna dayanarak yazmıştır.).

Bu ekseriyette devam eden Batı kaynaklı çalışmalar Meşrutiyet'ten sonra Türkçülük hareketi ile beraber hız kazanmıştır. Böylelikle şahlanan milliyetçi duygular, Osmanlı öncesi Türklerin daha yaygın bir biçimde incelenmesi dürtüsünü yarattı (Ersanlı, 2003, s. 91-92). Nitekim Alman tarihselciliğinin bunda etkisi yadsınamaz. Tarihselcilik, özellikle iki etkene dayanan kültürel veya tarihsel birçok sayıdaki kuramı kapsayan bir terimdir. Almanya'da 19. yüzyıl sonuna kadar ve daha sonra da artan biçimde bu tarih kuramı ile tarih ve doğa arasındaki farkın yapısına ilgi gösterildi. Bu anlayış toplumsal ve kültürel birimlere yaklaşımın doğa bilimlerine yaklaşımından temelde farklı olduğuna dayanıyordu. Eleştirilen nokta ise doğanın insan yeteneğini yönlendirdiğiydi. Iggers'in dediği gibi bu noktada tarihselcilik modern düşüncüyü bin yıldır hâkim olan doğa yasası teorisinin egemenliğinden kurtarıyordu (Iggers, 2000, s. 4). Alman tarihselciliği devleti yücelttiği gibi ulusu da yüceltiyordu; aynı zamanda Almanlar geçmişin araştırılması konusunda bir yöntem geliştirmişlerdi. Bu bağlamda Almanlar Anadolu topraklarında birçok arkeolojik ve antropolojik araştırmaya giriştiler. Alman tarihselciliği özellikle Doğu Avrupa ülkelerinde ve diğer Doğu ülkelerinde çok etkili oldu; çünkü historizmle Avrupa merkezli yaklaşımlar karşısında, ulusların kimlikleri vurgulanıyordu.

Osmanlı tarihçiliği ise "ne tek başına İslam'a ne din propagandası ile yayılan etnik gruba ne de Türkler gibi tek bir gruba" hasredilmişti. Osmanlı tarihçiliği imparatorluk siyasetlerinin bir ürünü olarak hepsinin bir karışımından oluşuyordu. Diğer imparatorluk tarihleri gibi geleneksel Osmanlı tarihçiliği de temelde gelecekte hatırlanmak amacıyla destansı olarak başlanıp kronolojik içerikli devam eden ve siyasal meşruluk oluşturmaya yönelik bir tarihçiliktir (Ersanlı, 2003, s. 55). Bugün Osmanlı tarihi konusunda bize önemli bilgiler veren tarihçilerin birçoğu; Fransızların deyimi ile "histoire événementielle" olaylar tarihçiliği yapmaktır (İpşirli, 1999, s. 252-254; Mardin, 1999, s. 656; Zaimova, 1999, s. 302-306). İşte Osmanlı tarihimizde olduğu kadar Cumhuriyet tarihimizde de eksik olan yaklaşım sürecin kendisine soru sorma problemidir. Bu Osmanlı Devleti döneminde gereksiz, Cumhuriyet döneminde tehlikeli sayılmıştır. Bu da Avrupalı bakış açısının karşısında bizim tarihçilerimizin pek çoğunu resesif olmaya sürüklemektedir (Mardin, 1999, s. 657).

Cumhuriyet Dönemine gelindiğinde her alanda olduğu gibi tarihçilik alanında da Batı örnek alınmıştır. Siyasi alanda mücadelenin kazanılmasından sonra kültürel alanda da mücadele etmenin gerekliliğini bilen M. Kemal Atatürk, bu durumla ilgili çalışmalara başlamıştır. Bu duruma onu iten sebep ise Batı'nın etkisi, daha doğrusu Avrupa'nın çizmiş olduğu Türk imajıdır. Batılılara göre Türkler medeni bir kabiliyete sahip değillerdi. Bu nedenle Türkler barbar ve anlayışsız olarak nitelendiriliyordu. Türkler ele geçirdikleri yerlerdeki medeniyetleri yıkmışlardır. Bu nedenle Avrupalılar kendi aralarında yaptıkları gizli antlaşmalarla Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerinde hak iddia etmişlerdir. Bu yüzdendir ki tarih yazarlarımızdan büyük bir kısmı henüz o dönemde Avrupa tarihlerinden tercümeler yaparak tarih kitabı yazdıkları için Türklerin ikinci nevi bir insan tipi olduğu yolundaki yanlış bilgiler memleketi sarmıştır. Bu düşünce 1937'de Afet İnan tarafından bu konuda o güne kadarki en geniş kapsamlı kafa ölçümü yapılarak ve Türk ırkının beyaz ırka mensup olduğu kanıtlanarak kırılmaya çalışılmıştır (Gölen, 2002). Bu ekseriyette M. Kemal Türkiye'nin eski yerli halkının kimler olduğunun, Anadolu'da ilk medeniyetin nasıl kurulduğunun, bu medeniyetin Anadolu'ya kimler tarafından getirildiğinin ve Türklerin cihan tarihinde, dünya medeniyetindeki yerlerinin ne olduğunun araştırılması için (Tosun, 2003, s. 58) Türk tarih tezini ortaya atmıştır. Fakat tez sağlam temellere oturtulmadığı için yerini Anadoluculuk hareketi almıştır. Bu görüşe göre Anadolu'daki bütün kültürler Türkiye'nin kültürel mirası olarak kabul edilmiştir ve Avrupa'nın eskiye dayanan Yunan merkezli dünya görüşüne karşı bir Anadolu merkezli görüş ortaya konulmaya çalışılmıştır (Kuban, 2003, s. 158). Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat ve Cevat Şakir Kabaağaçlı bu akımın önemli temsilcileri olmuşlardır. Ayrıca Anadoluculuk hareketi ile hem Anadolu'nun kara Yunanistan'dan daha erken aydınlatılması hem de top- rak üstündeki ve altındaki kültürel mirasa halk tarafından sahip çıkılması amaçlanıyordu (Kuban, 2003, s. 158.) Böylelikle 1930'lardan sonra halk desteğini alan Eski Çağ tarihinin canlandırılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Türk Dil ve Tarih kurumları kurulmuştur. II. Türk Tarih Kongresi yapılmış, arkeoloji ve Eski Çağ dillerinde lisans yapmak için yurt dışına burslu öğrenci gönderilmiş, TTK yayın organı olarak Belleten dergisi çıkarılmaya başlanmıştır (Yıldırım, 1997, s. 34). İkinci Dünya Savaşı yıllarına gelindiğinde Avrupa'dan gelen araştırmacı ve öğretim üyelerinin Türk tarihçiliği üzerinde etkilerinin pek çok olduğu görülür. Nazi Rejiminden kaçan veya işten çıkarılan Yahudi kökenli Alman, Avustralyalı hatta Çekoslovak üniversite hocalarının Türkiye'ye davet edilmesiyle İstanbul'da ve Ankara'da arkeoloji, Sümeroloji ve Hititoloji bölümlerinin kurulması sağlanmış ve ulusal arkeoloji için gereken kadroların Türkiye'de yetiştirilmesine başlanmıştır. Benno Lendsberg, Hans Gütenbock, Thedor Bossert (Darga, 2002, s. 46) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine 1934 yılında profesör olarak atanmıştır. Daha sonra Bossert Türk Arkeoloji Enstitüsünün başına getirilmiştir. Bir müddet sonra bu bölümün kürsü hâline dönüştürülmesiyle Bossert kürsü başkanı ilan edilmiştir. 1942 yılında Ön Asya Dilleri ve Kültürleri kürsüsü kurulunca 1959 yılına kadar da bu görevini devam ettirmiş ve birçok öğrencinin yetişmesine katkı sağlamıştır.

Bossert'in yetiştirdiği öğrencilerden ilki U. Bahadır Alkım'dır. Alkım 1935 güzünde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Sümer-Eti filolojisi, arkeoloji -hocası Prof. Dr. Arif Müfit Mansel- ve Eski Çağ tarihi öğrenimi görmüştür. Bunun yanında Dr. Fransız Xavier Steinher, Prof. Dr. Halet Çambel Sorbonne Üniversitesi'nde arkeoloji öğrenimini bitirdikten sonra 1940 yılında Bossert'in asistanı olarak İ. Ü. Edebiyat Fakültesine girmiştir. Muhibbe Darga, Bahadır Alkım 1941 yılında aynı fakülteye Hititoloji asistanı olarak alınmışlardır. Darga ve Alkım Karatepe kazısında yer almışlardır. F. N. Kramer ve Clemens Bosch (Pulhan, 2003, s. 141) gibi hocaların gelişi de bu şekilde olmuştur. Bu kabul hakkında Prof. Dr. F. Neumark şöyle demiştir: "Avrupa üniversiteleri tarihinin tümünde bir başka benzeri bulunmayan bugün, bir Türk-Alman mucizesi olarak kabul edilir." (Çelebi, 2003, s. 259-279).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan Eski Çağ tarihçiliğine yönelik çalışmalar salt bilimsel amaçla yapılmıyordu. Kısaca buraya kadar anlatmaya çalıştığımız Cumhuriyet dönemi Eski Çağ tarihi üzerine yapılan çalışmalar yeni kurulan devlete kültürel bir kimlik kazandırmak amacıyla yapılmıştır. Böylece Türk Tarih tezi Anadoluculuk hareketi ve Güneş Dil Teorisi ile desteklenen bu çalışmalarla Avrupa'nın olumsuz eleştirilerine karşı bir cevap verilmiş olacaktı. Fakat bu tezler Avrupa odaklı çalışmaların karşısında tutunamamıştır. Her ne kadar bu tezler daha sonradan önemini kaybetmişse de şu bir gerçek ki Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan çalışmalar ile Türkiye'de arkeoloji, antropoloji, filoloji ve Eski Çağ tarihçiliğinin temelleri atılmıştır. Buna karşın Türkiye'de bir Eski Çağ tarihçiliği tam olarak oturmuş değildir. Ülkemizde Eski Çağ tarihçiliği İstanbul (arkeoloji, Roma, Eski Çağ ve Anadolu) ve Ankara (Hititoloji, Sümeroloji, Asuroloji ve Koloni Çağı) olmak üzere iki ayrı merkezde gelişme göstermiştir. Bu iki merkez kendi içinde Doğu ve Batı tarihçiliği olmak üzere ikiye ayrılır. İstanbul daha çok arkeolojik malzeme ve verileri kullanmasının yanı sıra Ankara literatüre bağlı kalmaktadır.

Buraya kadar Eski Çağ tarihi bilimi ve arkeoloji üzerinde Batı kaynaklı ve temelli çalışmaları uzun uzadıya anlatmaya çalıştık. Nitekim bu çalışmalardan ve oluşumlardan bahsetmeden Avrupa merkeziliğinin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl bizim tarihçiliğimizin üstünde baskın geldiğini anlamak pek mümkün görünmemektedir.

Şimdilerde çokça duyduğumuz eğitim ve kültürümüzün özellikle Avrupa merkezli karakteri olarak tanımlanan yönünün sona ermesi ve yerine de başka şeylerin alması gerektiği hususunda bazı öneriler bulunmaktadır. Bunlardan biri birçok kültüre dayanan bir anlayışın ürünü olan çokkültürlülüktür. Bu kavram Avrupa ve Batı'nın geleneğine birçok bakımdan uyumaktadır da. Şu da bir gerçektir ki merak, ilgi ve saygı dolu bir yaklaşımla yabancı kültürleri incelemeye ilk kez yönelen ve uzun yıllar bu tutumu tek başına sürdüren Batı dünyasıydı.

Batı'ya hâkim olan diğer uygarlıkların araştırılması üzerindeki bu merakı, onları dünyaya kendi medeniyetini yayabilen bir topluluk yapmaktadır. Her ne olursa olsun Avrupa uygarlığı hiçbir biçimde yalnız Avrupa'ya özgü değildir. Tarihte bilinen bütün öteki kültürler gibi,

başta Mısır ve Bereketli Hilal topraklarında ortaya çıkanlar olmak üzere, kendisinden önce gelen kültürlerin katkı ve etkileriyle zenginleşmiştir. Günümüzde kendi kültürlerini derin ve gerçekçi bir biçimde anlamının yolunun öteki kültürleri incelemekten geçtiğini çok iyi bilen Batılıların "öteki"ne yönelik olan bu merakı, onların ayırt edici özellikleri olmaya devam etmektedir. Tarihin bilinen diğer uygarlıkları ve bizim uygarlığımız ise Osmanlı Devleti döneminden bu yana kendilerini yeterli görmüş ve kendileri dışında kalanları kâfir olarak anmışlar, araştırmaya değer görmemişlerdir. Başka uygarlıkları öğrenme çabasını ancak fetih ve tahakkümün getirdiği baskı altında göstermiş ve o zamanki uygarlıklarının fikir ve âdetlerini çoğunlukla savunma amaçlı anlamaya çalışmışlardır (Lewis, 2002, s. 52-55). Bu bağlamda merak ve aynı zamanda gerekli desteğe ihtiyaç duyan Eski Çağ araştırmacıları ise ülkemizde yetişememekte ve kendilerini geliştirememektedirler.

Bugün Türkiye'de Eski Çağ bilimlerinin değişik branşlarında -bir bölümü gene yurt dışında, fakat önemli bir bölümü yurt içinde yetişmiş- uluslararası düzeyde araştırma ve yayınlar yapabilen birçok araştırmacı vardır. Bununla birlikte, yabancı araştırmacılarla karşılaştırıldığında Türk Eski Çağ araştırmacılarının üniversite ortamı, bilimsel ve parasal olanaklar bakımından büyük zorluklar içinde bocaladıkları inkâr edilemez bir gerçektir. Bugün Türkiye şartlarında Eski Çağ tarihi bilimi ve arkeoloji biliminin Batı ile rekabet edebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Günümüzde pek çok antik merkezdeki kazılar yabancılar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu durumun iyileştirilebilmesi için parasal destekten ziyade her şeyden önce milletimize tarihî eserlerin önemi kavratılmalıdır. Arkeoloji bilimi üzerinde halkın yanlış öngörüsü düzeltilme yoluna gidilmelidir. Bu noktada bu alanda çalışan arkeologlar ve Eski Çağ tarihçilerinin yapacağı çalışmalar çok önemlidir. Bu olumsuzluğun ivedilikle giderilmesi gerekmektedir (İplikçioglu, 1997, s. 41).

Kaynakça

- Akın, N. (1993). Osman Hamdi Bey, Âsâr-ı Atika Nizamnamesi ve dönemin koruma anlayışı üzerine. (Haz. Z. Rona), *Osman Hamdi Bey ve Dönemi sempozyumu (17-18 Aralık) bildiri kitabı* içinde (233-238). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ankan, Z. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e tarihçilik. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ansiklopedisi* (C. IV, s. 1586-1594). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arsebük, G. (1983). Düünden bugüne arkeoloji. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye ansiklopedisi* (C. I., s. 66-75). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytekin, O. (Ekim, 1997). Osmanlı ve Cumhuriyet'in "eski eser" politikaları. *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, 43, 53-55.
- Baram, U., & Lynda C. (2004). *Osmanlı arkeolojisi* (Çev. B. Altınok). İstanbul: Kitap Yayınları.
- Çelebi, N. (2003). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki mülteci profesörler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43, 259-272.
- Darga, A. M. (2001). *Boğazköy'den Karatepe'ye Hitit bilim ve dünyasının keşfi* (Ed.) F. Canpolat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ebçioğlu, İ. (1983). Türkiye'den Batı ülkelerine götürülen arkeolojik eserler. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye ansiklopedisi* (C. I, s. 1480-1485). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersanlı, B. (2003). *İktidar ve tarih (Türkiye'de "resmî tarih" tezinin oluşumu 1929-1937)*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Eyice, S. (1985). Arkeoloji Müzesi ve kuruluşu. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (C. 6). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Goody, J. (2012). *Tarih hırsızlığı* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gölen, Z. (2002). Atatürk'ün tarih anlayışı. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XVIII, 52, 159.
- Iggers, G. G. (2000). *20. yüzyılda tarih yazımı* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Iggers, G. G. (2011). *Bilimsel nesnellikten postmodernizme 20. yüzyılda tarih yazımı* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İplikçioğlu, B. (1994). *Eski Çağ tarihinin ana hatları*. İstanbul: Bilim Teknik Yayınları.
- İplikçioğlu, B. (1997). *Eski Batı tarihi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- İpşirli, M. (1999). Osmanlı tarih yazıcılığı. G. Eren (Ed.), *Osmanlı (Bilim)* 8 içinde (s. 247-253). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karpat, K. H. (1974). *The Ottoman state and its place in world history*. Leiden: E. J. Brill.
- Kuban, Z. (2003). *Arkeoloji ve ideoloji, arkeoloji niye? Nasıl? Ne için?* O. Erdur & G. Duru. (Der.) İstanbul: Toplumsal Arkeoloji Platformu.
- Lewis, B. (2002). *Çatışan kültürler keşifler çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler* (Çev. N. El-Hüseyni). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mardin, Ş. (Mayıs-Haziran, 1999). Tarihimiz ve tarihe soru sormak: Bir hasbihal. *Yeni Türkiye Dergisi*, 33, 384-387.
- Muşmal, H. (2009a) *Osmanlı Devleti'nin eski eser politikası Konya vilayeti örneği (1870-1914)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Muşmal, H. (2009b) *Yabancıların izinde Osmanlı Konya ve çevresinde araştırma yapan yabancılar (1876-1914)*. Konya: Me-Sa Yayınları.
- Okyar, O. & İnalıcı, H. (Ed.). (1980). *Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Önder, M. (1989). Yurt dışı müzelerinde Türk eserleri. *Sanat Eserleri*, 3, 162.
- Özdoğan, M. (2001). *Türk arkeolojisinin sorunları ve koruma politikaları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özkan, S. (2009). *Osmanlı Devleti'nde arkeolojik kazı çalışmaları*. Bornova: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Pulhan, G. (2003). *Türkiye Cumhuriyeti geçmişini arıyor: Cumhuriyet'in arkeoloji seferberliği, arkeoloji niye? Nasıl? Ne için?* O. Erdur & G. Duru (Der.). İstanbul: Toplumsal Arkeoloji Platformu.
- Shaw, W. M. K. (2004). *Osmanlı müzeciliği* (Çev. E. Soğancılar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tosun, R. (2003). Atatürk Dönemi tarih çalışmaları ve tarih öğretimi. *Ata Dergisi*, 11, 57-73.
- Uslubaş, T. & Yılmaz, K. (2007). Osman Hamdi Bey. *Alfabetik Osmanlı Tarihi ansiklopedisi* içinde. İstanbul: Karma Kitaplar Yayınları.
- Yıldırım, R. (1997). Atatürk'ten günümüze Eski Çağ ve arkeoloji çalışmaları. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi III*(6-7), 33-48.
- Yücel, E. (1999). *Türkiye'de müzecilik*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Zaimova, R. (1999). Fransız oryantalizminin ortaya çıkışı ve 'öteki' imajı. G. Eren (Ed.), *Osmanlı (Düşünce)* 7. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Wallerstein, I. (1974). *The odern world-system* (C. 1). London: Academic Press.

Çağdaş Türk Düşüncesi Bağlamında Filozof Rıza Tevfik’in Bazı Etik/Politik Değerlere Yaklaşımı

Mahmut Çalışkan*

Son dönem Osmanlı-Türk düşüncesinde felsefi bir terminolojinin oluşmasında, birçok filozofun ülkemizde tanıtılmasında önemli bir yeri olan “filozof” Rıza Tevfik; dönemin popüler problemi olan “Devletin ve milletin salâhiyeti için neler yapılmalıdır?” sorunsalı bağlamında bazı etik değerleri, siyaset-ahlak ilişkisi paralelinde felsefi bir perspektiften gündeme getirmiştir. Bu nedenle Rıza Tevfik’in hayırseverlik, karakter, iyilik, diğerkâmlık, çalışmak, saadet, erdem gibi bazı etik/ahlaki değerlere yaklaşımı Osmanlı’nın içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve politik meselelerle muhakkak ki yakından ilgilidir.

Rıza Tevfik’e göre ahlakın menşei insanlar arasındaki ilişkidir. Yani ahlak, meşruiyetini insanlar arasındaki ilişkiden almaktadır. Bu tespit göz önüne alındığında Rıza Tevfik’in ahlaki ve toplumsal değerlere bakışı “sosyo-santrik”tir. Bu açıdan, Meşrutiyet Dönemi Türk düşüncesinde önemli yeri olan, Rıza Tevfik’in bazı temel toplumsal/ahlaki değerlere bakışı; çağdaş Türk düşüncesi kavramsallaştırmasına ve yeni ahlakçılıkla ilgili muhtelif tartışmalara değinilmeden, toplumsal ahlakla ilgili görüşlerine odaklanılarak irdelenecektir. Bu nedenle son dönem Osmanlı-Türk düşüncesine farklı yönlerden katkısı olan Rıza Tevfik’in sosyal ahlak, karakter, siyaset etiği kapsamında çağdaş ahlaki kötülüklerin analizi ve ahlak-toplum-siyaset ilişkisine yaklaşımı ele alınacaktır.

* Din Felsefesi Bilim Uzmanı.

Toplumsal Yeni Ahlakçılık

Rıza Tevfik, kendisi ile yapıldığı iddia edilen bir ankette *"Sizce ahlak neye istinaden olmalıdır?"* sorusunu, *"İnsaniyetin menafii müşterek-i maddiye ve maneviyesine"* diyerek cevaplamıştır. Hayatın anlamının ne olduğunu da "haraza ve maraza" olarak ifade etmiştir. Dünyadaki en mukaddes şeyi, hukuk ve haysiyeti beşer olarak nitelendirmiştir. Saadetin ne olduğu sorulmuş ise; *"İnsanlığa hizmet edebilmek ve mükâfat-ı maneviyesini telakki edebilecek kadar yaşamak"* olarak yanıtlamıştır. En üstün faziletin ne olduğunu ise; *"sözünün eri olmak"* diye cevaplandırmıştır. En nefret edilen kusuru da *"yalancılık"* olarak belirtmiştir (Yücebaş, 1950, s. 10).

Kişisel farklardan ziyade ortak ahlaki özelliklerin umumuna birden toplumsal ahlak (*ahlak-ı içtimaiye*) denir. Örneğin toplumsal anlamda bir Türk ahlakından bahsedilebilir. Çünkü her toplumun ayırt edici olumlu ya da olumsuz özellikleri bulunmaktadır (Bölükbaşı, 1909, s. 233). Toplumsal ahlakın önemi, Avrupalı filozofların geneline göre organik olması nedeniyledir. Yani toplumsal ahlakın önemi her ferdin sonradan sahip olduğu ahlaki özellikler değil, kalıtsal olarak sahip oldukları ahlaki nitelikler sebebiyledir. İslam düşünürlerinden bazıları da bu özellikleri kalıtsal saymışlardır. İşte insanın yaratılış özelliklerine mahsus şahsi niteliklerinin toplumsal bağlamda toplamına sosyal ahlak denir. Bu alan, başta ahlak sosyolojisinin konusudur ve ahlak sosyolojisi bireysel ahlakla ilgilenmez (Bölükbaşı, 1909, s. 235 vd.).

Manevi hayatın muhiti, benliğimizin meşimesi ve toplumsal ahlakın beşiğidir (Bölükbaşı, 1914a, IV, s. 2073-2074). Rıza Tevfik, sosyal ve bireysel ahlakı farklı açılardan değerlendirmiştir. Ona göre bir medeniyetin ahlakından bahsedilebilir. Örneğin bir Türk ahlakından söz edilebilir. Bu ahlak da içtimai ahlaktır. Her milletin ahlak ilkeleri olduğu gibi ve o milletin fertlerinin de ahlak ilkeleri vardır. Toplumu oluşturan fertlerin ortalama ahlakı o milletin ahlak anlayışını oluşturur ki bazı filozoflara göre toplumsal ahlak bile doğuştan o millete hastır (Bölükbaşı, 1909, s. 233-248).

Ahlak, insanlar arası ilişkilerde pratik olarak kendini göstermektedir. İyi ve kötü alışkanlıkların edinilmesinde ahlaki ilişkiler önemlidir. Bireysel ve toplumsal anlamda ahlak vazgeçilmez bir kurumdur. O hâlde Rıza Tevfik'e göre ahlak, felsefi bir problem olmanın ötesinde sosyolojik bir ihtiyaçtır. Bu nedenle onun ahlak felsefesinin genel karakteri günceldir. Günün sosyal ve siyasal sorunları bağlamında toplumun ihtiyaçları ve genel karakteri çerçevesinde ahlak tartışmaya açılmıştır. Bu sebeple ahlakın gayesi toplumsal mutluluğun sağlanmasına yönelik olmalıdır (Bölükbaşı, 1909, s. 233-248). Rıza Tevfik için ahlak, sosyal hayatta mutlaka gerekli bir kurumdur. Ahlak hangi metotla ele alınırsa alınsın, ahlakın sosyolojik boyutu çok önemlidir. Toplumsal vasıfların ve kabiliyetlerin yerleşmesinde önemli bir fonksiyonu vardır. Öyle ki sosyal ahlak bağlamında toplumun saadetini temin eden ahlaki davranışlar iyidir, toplumsal huzuru sağlayamayan davranışlar ve hareketler kötüdür. Bu nedenle ahlak, *"Münasebat-ı beynel beşeriyedir."* *"Merhamet-i içtimaiyedir."* (Bölükbaşı, 1909, s. 242-245). Bu perspektiften bakıldığında Rıza Tevfik'in ahlak düşüncesi bireysellikten ziyade toplumsallığı öne çıkarmaktadır.

Toplumsal ahlak zannolunduğu gibi toplumun bütün fertlerinin değil, genelin ahlaki yaşam ortalamasıdır. O kadar ki bazen bir kişi toplumsal ahlakın seviyesini yükseltebilir veya alçaltabilir. Toplumsal ahlakın resmedilmesinde, teşekkülünde ve yerleşmesinde birtakım farklı etmenler vardır ki müstesna bireyler, o etmenlerin tesirinden her zaman uzak kalmışlardır. Bu suretle tedbirli davranmışlardır ve nefislerine hâkim olmuşlardır. Toplumsal ahlak farklı faktörlere bağlı olarak teşekkül etmektedir. Bütün toplumun manevi yapısının ürünü değildir. Ancak bir muhassala suretinde telakki edilen toplumsal ahlak, ferdî ahlakın müşterek seviyesini geçemez. Ferdî ahlakın temas noktaları toplumsal ahlakın zemin-i istinadıdır. Fert, elbette cemiyetten yüksektir. Şuur, zekâ, iyilik, irade, şefkat ve bütün manasıyla ahlak; bireylerde, elbette cemaatten daha ali bir derecede ve daha asil bir surette bulunagelmıştır. Ferdin cemiyet içinde doğup büyümüş olması bu manevi yapıya mani değildir (Bölükbaşı, 1920, II, s. 50). Bireysel ahlak toplumsal ahlaktan daha ehemmiyetlidir. Ahlakçılar insanın nasıl düşeceğini, nasıl alçalacağını değil; nasıl kalkacağını, nasıl yükseleceğini talime memurdurlar. Ayrıca kişi vicdanına nispetle kamu vicdanı ne kadar bulanık ve hissiz olsa bile yine de kişisel vicdan, insanlar arası ilişkilerde belirli bir sınırı göstermektedir. Toplumlar yekdiğerinin hukukuna tecavüz etmektedirler; fakat bir toplumun fertlerinin birbirine tecavüz etmesini toplumsal vicdan kaldıramamaktadır. O hâlde iddia edilebilir ki: kişinin terbiyesini toplumsal ahlaklılaşma çabalarından ayrı tutmak ve daha ali prensiplere göre idare etmek mühim bir vazifedir ve zannedildiği kadar da zor bir vazife değildir. Çünkü toplumsal ahlak ne kadar aşağı bir seviyede bulunursa bulunsun o topluma bağlı fertlerin bir merteye daha yükselmesine hizmet etmemektedir. Öyle ise insanı terbiye ile tenmiye etmek için bu prensipleri rehber ittihaz etmekten kaçınmak doğru değildir (Bölükbaşı, 1920, II, s. 52).

Karakter, Ahlak ve İlim

Rıza Tevfik'e göre karakter, "ilmî ahlak" ıstılahlarındandır. Ahlak bahsi, ilk zamanlardan beri büyük filozoflarca pratik felsefede yüce bir maksat olmak üzere telakki edilmiştir. Zira her türlü "seyyatın menşei" insanın kendi aşırı sefilce isteklerine esir olup hayvanca hareket etmesidir. Seciye, nefisine tamamen hâkim olmaktır. Bu, kavramın ahlaki anlamıdır ve tasdik etmeyen yoktur. O hâlde seciye demek, irade demektir (Bölükbaşı, 1920, II, s. 39-40).

Rıza Tevfik'e göre ahlak da öyle olabilir; fakat ahlak, pozitif ilimler arasında olmadığından, prensipleri matematiksel kesinlikle açıklanamaz. Ahlak ilminin varlık gerekçesi ve gayesi, insana karakter kazandırmaktır. Yani karakter sahibi insan yetiştirmektir. Hatta mizacı te-tebbu eden psikolojiye "ilm-i seciye" denilmektedir. Bu nedenle ahlakın psikolojik boyutu önem taşımaktadır. Seciyenin yalnız psikofizyolojik tarifini alıp ahlaki tarifini tamamen ihmal etmemek gerekmektedir. Ahlak felsefesinde temel ahlaki ilkeleri teşkil eden konular hakkında çağdaş ahlakçıların görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Muvazenesizlik bu dereceye varınca ifrat ve tefrite kaçmak ve bocalamak tabiidir. Bunun sarıh misalleri, Av-

rupalı filozoflara has ahlak nazariyelerinde görülmektedir. Bu bağlamda çağdaş bir felsefi akım olan Darwinizm ise tabii ilimlere tatbik edilebilir; fakat ahlak alanında geçerli bir akım ve teori değildir. Ahlak alanına uygulanacak bir teori olmayan Darwinizm, egoist bir seciye-yi müstelzemdir. Çünkü hayvanlar âleminde şiddet yegâne kanundur. Fakat insanın yalnız hayvan olduğu pek doğru değildir; hele bu teoriyi insaniyet için bir ahlak kanunu etmek hiç doğru değildir (Bölükbaşı, 1920, c. II, s. 53).

"Bize ilmin lüzumu yok. Bize seciye lazım!" anlayışı, Rıza Tevfik'e göre nakıs ve tek yönlü bir müşahede üzerine mebni olan safsatadan tevellüt etmiş bir görüştür. Bu batıl bir kaziye-dir. Rıza Tevfik, bununla ilgili görüşlerini net olarak ifade etmiştir. Cehalet ve gaflet içinde bütün bütün uyuşmuş kalmış hatta uyanamayacak kadar yanlış bir yerde, ilmin lüzumsuz-luğundan, faydasızlığından -seciye alakasıyla olsun- bahsetmek, öyle bir dava gütmek, çok fenadır ve her şeyden evvel haksızdır. *"İlim seciyemizi ifsat ediyor, bize ilimden evvel seciye lazım!"* demek yanlıştır. Rıza Tevfik'e göre, seciye-ahlak-ilim ilişkisi açısından ecdadımızın ahlakı ve seciyesi, cahil oldukları için değil; prensip sahibi oldukları ve metin bir seciye-yeye malik olduklarıdır. Rıza Tevfik'e göre, seciyenin hakikati imandır ve inanmaktır. Ada-lete, hakka ve doğruluğa inanmayanlar; adalet, hak ve doğruluk üzere hareket edemezler. İnsan bizzat inanmadığı şeye hiçbir kimseyi inandıramayacağını da bilir. Seciyenin mahiyeti prensiplere inanmadır. İşte seciyenin özü budur. Bilgi ve ilmin, buna tesiri yoktur. Bilakis, bir hakikate iman edebilmek kabiliyeti kalmayınca, malumat, şerre pekâlâ alet olabilir. Hülasa iman başka, ilim başkadır. Rıza Tevfik'e göre Herbert Spencer (1820-1903), işte bu noktadan meseleyi telakki etmiş ve sosyolojik olarak esbabını aramıştır. Genel ahlak için önemli olan, kötülük ve fesadın asıl sebebi, medeniyetimizin muharebelerden doğmuş bir tarzı siyaset olması ve onun icabetine göre bir şekil almış bulunmasıdır. Sulh, hukukî insaniyeye riayet-kârlık hissini artırır. Bu his, ahlakın zemin-i istinadıdır. Rıza Tevfik, Spencer'in *"İlim, seciye ve ahlaka zararlıdır."* demek istemediğini belirtir. Namuslu ve metin seciye sahibi cahiller varsa yine pek namuslu ve pek metin seciye sahibi âlimler az değil, belki daha çoktur. Cahilin namuslusu olur. Cahil, metin bir seciye sahibi olamaz. Vahşi bir cesaret, seciye demek değildir (Bölükbaşı, 1914b, c. 1, s. 2-3). Rıza Tevfik'e göre bu anlamda John Stuart Mill (1806-1873) ile Spencer arasında fark yoktur. Ahlak ile ilim arasında kopmaz bir ilişki vardır. Bu ilişki tek boyutlu değildir. Sadece ahlaka vurgu yapıp ilmi ihmal etmek toplumsal anlamda sonuç vermez. Sadece ilmi ön plana almak da sonuç vermez. İnsan özel bir mizaç ile doğmuş olduğundan, insan da bir "sermaye-i ahlaki" vardır ki terbiye onu idare etmektedir. Fakat büsbütün ifna ve tağyir edemez. Bu problem kadimdir: *"Şaki anasının karnında şakidir; sait, anasının karnında saittir; kurt yavrusu kurt olur."* diyen düşünürler de bu görüşe bağlanmıştır. Terbiye ve ilim, ihtimal ki bireyin fıtraten kötü olan seciyesini ıslah edemez. Lakin insaniyet için böyle midir? İnsaniyetin hayvaniyet derekesinden bu mertebeye tekâmül olduğuna şüphe kalmamıştır. İnsan için her fazilet her kabiliyet ancak kesbidir. Bununla beraber, fert için vehbi bazı kabiliyetler kabul etmek bu görüşe mani değildir. İnsaniyeti bu medeniyet

ve kemale erdiren saik şüphesiz, ilimdir. Bütün “fazail-i ahlakiye”, toplumsal ve bireysel ilişki ve münasebetlerden ve hukuksal müteakabilden doğmuştur. Rıza Tevfik’e göre bu, gerçekliği herkes tarafından kabul edilmiş bir görüştür. O hâlde: “İlim, neden ahlaka hizmet eden nedenden sayılmasın?” Az zamanda bir milletin seciyesini âlâ etmek Rıza Tevfik’e göre, imkân dışı bir iş görünmektedir. Bir millet efradının en iptidai ihtiyaçlarını temin etmek, çarelerine tevessül ve teşebbüs etmek gerekmektedir. Rıza Tevfik’e göre “Seciye sahibi ol!” emriyle, aç ve her şeye muhtaç bir adam seciye sahibi olamaz. İnsanın temel ihtiyaçları karşılanmalıdır. Biraz da emniyet görebilmeli ki daha iyi bir birey olabilsin (Bölükbaşı, 1914b, 1, s. 3). Rıza Tevfik, bilgi teorisi konusunu felsefesinde önemli bir problem olarak görmüştür. Ahlaka felsefi bakışı da başlangıçta aynı paraleldedir. Fakat bu epistemik bakış siyasi ve sosyolojik platforma evrildiğinde pozitivist ve tekâmülcü bir düşünür karşımıza çıkmaktadır. Rıza Tevfik, toplumsal ahlakın islahının hayali bir ideal olduğunu savunur. O ütöpik ve spekülâtif bir ahlak tasavvurundan ziyade kalkınmacı ve gelişimci sosyal yapılanmaya uygun bir “ahlaki gelişimi” gerekli görmektedir. Bu görüş çağdaşlarına göre “yeni ahlakçılık”tır. İnsanın temel ihtiyaçları karşılanmadan ahlaklı ve bilgili biri olunamaz.

Siyaset Etiği Kapsamında Ahlaki Kötülükler

İnsanîyeti Bedbaht Eden Fenalık ve Ziyankârlıklardan Mesul Olan Kim? (Bölükbaşı, 1947, s. 5) isimli makalesinde Rıza Tevfik, bazı çağdaş ahlak problemleri, siyasi ve sosyal bunalımları, dönemin savaşlarının siyasi ve ahlaki sonuçları, ahlaki kötülük problemi bağlamında bu yaşanan fenalıkların sorumlularının ya da sorumlusunun kim olduğu sorunu ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu çerçevede fenalıklar ve ziyankârlıklardan sorumlu olanların, o kötülüklerle sebep veya vesile olanlar olduğunu belirterek konuya giriş yapmaktadır. B. Shaw (1856-1950)’ın, fenalığın ve ziyankârlığın sorumlularını “Kimse değildir.” ve “Tabii vukuattandır.” diye ifadelendirmesini ve son devir kötülüklerini kapitalist sistemin bir ürünü olarak görmesini eleştirmektedir ve o görüşleri eksik ve alakasız bulmaktadır. Bu kötülüklerin amilleri ve faileri iyi araştırıldığında B. Shaw’ın kapitalist sistemi işaret etmesi sığ bir düşüncedir. Rıza Tevfik’e göre yapılan katliamların sebebi sadece kapitalist sisteme izafe edilemez. Medeni dünyayı cehennem vadisine çeviren ve umumi felaketten sorumlu olan kimdir veya kimler olabilir? sorusunun cevabı “Kimse değildir.” yanıtı değildir. Öyle ki Kahhar bir Allah’a inananlara göre bütün bu felaketler, azgın ve zalim bir topluma Allah’ın cezasıdır. Bu görüşe göre Allah istediğini yapar ve yaptıklarından sorumlu değildir. Feylesofa göre inanan biri olan B. Shaw, kötülüklerin mesuliyetini Allah’a isnat etmemektedir. Kötülüklerin kaynağını şeytan olarak da görmeyen ve kötülükleri zelzeleler gibi tabii hadiseler olarak gören düşünürün görüşlerinin tenakuz girdabına düştüğünü iddia eden Rıza Tevfik, B. Shaw’ın sorumlu olarak niçin insanları tutmak istemediğini ondan alıntılar yaparak ortaya koymaya çalışmaktadır. B. Shaw’a göre kötülüklerin mahiyeti problematik olarak irdelenirse kötülükler seciyelerden değil; kapitalist sisteme kayıtsızlıktan kaynaklanmaktadır. Kötülük-

lerin meydana gelmesinde insanı sorumlu olarak görmeyen B. Shaw'a Rıza Tevfik; silahlanma faaliyetlerini ve harp gemilerini yapanların, gizli antlaşmalara imza atanların, türlü türlü siyasi entrikalarla savaş yangınına çıkaranların ve bu gelişmelere hizmet eden devletlerin fenalıkların oluşmasında mutlak sorumlu olması gerektiği paralelinde cevap vermektedir. Rıza Tevfik, *"Bu hadisat, yağmurdan sonra gübrelik yerlerde biten mantarlar gibi kendi kendine peyda olmadı ya!"* gibi ironik ifadelerle onun komünist ve sosyalist bir düşünür olduğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda o, Rıza Tevfik'e göre hürriyet teorisine karşıt bir düşündürdür (Bölükbaşı, 1947, s. 5). O hâlde onun sorumluluk teorisine yaklaşımları ve ahlaki kötülük problemi bağlamında hürriyet var mıdır, yok mudur? sorusu gündeme gelmektedir. Rıza Tevfik'e göre bu problem felsefi bir konudur. Bu problemle ilgili birçok fikir akımı olmuştur. Öyle ki kanun, vazife ve mesuliyet mefhumları mutlaka irade sahibi bir insan tasavvuruna merbuttur. Her şeyden önce böyle bir insan olmazsa, yani insanın iradesi inkâr edilirse kanunun, mükâfat ve mücazatın hatta kazanılmış hakkın hiçbir anlamı olamaz. Bu çerçevede toplumun nizam ve intizamı da sağlanmaz. Ayrıca vazife ve sorumluluk prensibi de olamaz; çünkü bu problemlerin hepsi irade mefhumunu tazammun etmektedir. Bu nedenle insan istemeyerek veya bilmeyerek "kurulmuş bir makine" gibi hareket ederse ona ceza ya da mükâfat verilebilir mi? İşte imtihan teorisinin en önemli konuları olan hürriyet, sorumluluk, vazife ve irade gibi problemler bu soru etrafında tartışılabilir. İnsan iradesi cüzidir, mahduttur ve nispidir (Bölükbaşı, 1947, s. 5-6). Bu paralelde B. Shaw'a kesinlikle katılmadığını ileri süren feylesof, dünya savaşından mesul olanların tespit edildiği ve cezalarının verildiği; fakat nasıl ki *"Bir elin şamatası çıkmaz."* aynı şekilde felaketlere asıl sebep olanların daha zalim olduğu ve onların da cezalandırılması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır (Bölükbaşı, 1947, s. 6). O hâlde ahlaki kötülüklerin sorumlusu hür insandır. Bu da sorumluluk ve cezai müeyyideyi doğurmaktadır.

Ahlak-Toplum-Siyaset İlişkisi Bağlamında Etik Değerler

Rıza Tevfik'e göre "terbiye meselesi"nde insanın temel ihtiyaçları önemle dikkate alınmalıdır. Terbiye, bir insanı insanlığından çıkarmak demek değildir. Aksine insanlığını ikmal etmektir. Her insanın yeme, içme ve cinsellik gibi doğal ihtiyaçları vardır. Rıza Tevfik Emerson (1803-1882)'a ait olduğunu düşündüğü, *"İnsan önce iyi bir hayvan olmalıdır."* ifadesine katılmaktadır. Öyle ki her insanda bir hayvan gizlidir. O hayvanı öldürme, Orta Çağ ahlak anlayışının temel gayesi olmuştur. Fakat başarılı olunamamıştır. Bu uğraş; ahlaki, zihni, bireysel ve toplumsal hayatın mahiyetini bozmuştur. Örneğin, nikâhın men edilmesi birçok rezilete sebebiyet vermiştir. İnsanın, doğası itibarıyla hayvanlarla müşterek bir yapısı vardır. İnsandaki o hayvani ihtiyaçları öldürmemek gerekmektedir. Maneviyatımızı sırtında taşıyan o hayvan ölürse hatta zayıflarsa insaniyetimiz yaya kalır (Bölükbaşı, 1916, I, s. 660). Rıza Tevfik'in insan felsefesinin özü insanın asli ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneliktir. Çünkü feylesofa göre ahlak eğitiminin hedefe ulaşabilmesi için önce insanın temel ihtiyaçları giderilmelidir.

Rıza Tevfik, 1940 yılı itibarıyla hâlâ Darwinist olduğunu belirtmektedir. İçinde bulunduğu ortamın olumsuz etkisi ve okuduğu eserlerin tesiriyle zamanla münkir, dinsiz ve bedbin olduğunu bile net olarak ifade etmektedir. Bunun yanında insaniyetin sefil ve mazlum ekseriyetinin etkisiyle ve büyük bir şefkat duygusu ile maneviyatın ahlaki açıdan yükseldiğini vurgulamaktadır (Bölükbaşı, 1940a). Vicdanının, insaniyetin sefaletinden derin bir elem duyduğunu nakletmektedir. Buna bağlı olarak kendisini pesimizmin odak noktasında gördüğü de olmuştur. Aynı zamanda Darwinizm ahkâmının insaniyet muaşeretinde verdiği fena neticelere de isyan etmektedir (Bölükbaşı, 1940a).

Darvinizm, hayat mücadelesi prensibini temel kabul ettiği için kuvvetin daha doğru bir ifade ile çevresine layıkıyla uyum sağlayan türlerin zayıf türleri, yani çevresine kendisini uydu-ramayanları yeryüzünden kaldırmasını pek tabii ve bu yüzden pek de haklı görüyordu ki bu da ahlakta materyalizmin ilkesi olan “Hak galibindir.” iddiasına bağlıdır (Bölükbaşı, 2009, s. 384-385). Bilinmektedir ki siyasette kuvvet, iktisatta para, yaşam tarzında da haz prensibini takip etmek “ahlaki materyalizm”i beraberinde getirmektedir. Son dönemlerde hemen hemen her coğrafyada birçok düşünür, bu gidişi açık bir sapkınlık olarak görmekte; ahlakı, ıslah etmek için felsefeyi ilk önce ıslah etmek gerektiğini öne sürmektedirler (Bölükbaşı, 2009, s. 383). Rıza Tevfik, materyalist düşüncenin vardığı bu noktayı eleştirmektedir. Bu düşüncelerden anlaşılıyor ki Rıza Tevfik’in ahlak anlayışı materyalist değildir. Darwinist olmak materyalist olmak değildir. Çünkü feylesof kendini Darwinist biri olarak görmektedir.

Sosyolojik anlamda ahlak biraz farklıdır. Şahsi olarak güzel ahlaktan sayılan bir davranış toplumsal anlamda reddedilebilir. Şöyle ki “merhamet” güzel bir haslettir. Bireysel anlamda merhametli olmak bir erdemdir. Fakat toplumsal anlamda merhametin bu türlü kabul edilmeyebilir. Yani kayıtsız şartsız fedakârlık anlamında merhamet hoş karşılanmaz. Merhamet, bir toplumda “yardımlaşma” olarak vuku bulmalıdır. Toplumda bireysel ahlak kapsamında merhamete benzer özel bir haslet henüz yoktur. Toplumsal anlamda erdem, yardımlaşmadır. Toplumsal anlamda erdem, kendiliğinden iyi ve kötü olmalarıyla değil, topluma olumlu etkisi ile tartışılmalıdır. Toplumsal ahlakın kendi kendine iyisi kötüsü olmaz. Nüfusun çoğalmasını ve insanın mutluluğunu sağlayan sosyal davranışlar iyidir; nüfusun artmasını kısıtlayan veya insanı fakirliğe döndürenler kötüdür (Bölükbaşı, 1909, s. 235-237). Toplum nazarında merhametin anlamı yardımlaşmadır. Bir toplumda nüfusun çoğalmasının, birlik ve bütünlüğün sağlanmasının merhametten ziyade yardımlaşma hizmeti ile alakası vardır. Yardımlaşma hissi bir toplumda ne kadar muhafaza edilirse ve canlı tutulursa o toplum o kadar gelişir. Yardımlaşma düşüncesi ile medenileşme süreci arasında sıkı bir ilişki vardır. Toplum yardımlaşma duygusu bakımından ahlakça ileri gidememiştir. Toplumda ahlaki ilişkilerin esası ve nokta-i istinadı umurun ortak menfaatleridir. Bir toplumda ahlakın derecesi toplumsal ilişkilerde gözlemlenir ve bunun ölçeri ise yardımlaşma düşüncesidir. Yardımlaşma düşüncesinin, medeniyetin tesis edilmesinde ve ticari ilişkilerin artmasında önemli bir etkisi vardır. Yardımlaşma hissi, büyük felaketlerin etkisinin kırılmasında önemli bir fonksiyonu üstlenmektedir. Bu his sefalet hâlinde olan toplumların uyanmasını sağlayabilir (Bölükbaşı, 1909, s. 241, 243, 247 vd.).

Yardımlaşma bir millete kuvvet verir. Dolayısıyla servet ve haysiyet kazandırır. Ahlaksızlıklar yüzünden büyük hastalıklar vuku bulmuştur. Toplumun yapısal ve ahlaki sorunlarından kaynaklanan sefaletler ile tedavisi ve izalesi mümkün olmayan büyük belaların inayet ve yardımlaşma ile ahlaki ilişkilerimizin muvazenesizliği arasında içkin ve samimi bir ilişki vardır (Bölükbaşı, 1909, s. 248).

Bir toplumu oluşturan fertler arasında kapsamlı bir ilişki ağı vardır ki herkes bunların varlığından haberdardır ve ehemmiyetini bir dereceye kadar olsun düşünebilir. Sosyolojik anlamda, insanlar arası ilişkilerin iyilik üzere teessüsü ve cereyanı, toplumun hayati bir meselesidir. Bunun düzenli bir şekilde devamı da gerekmektedir. İnsanı yekdiğerine bağlayarak birbirimizle daima alakadar bulunduran toplumsal rabitalar arasında en önemli ve kıdemli olan ahlaki münasebetlerdir. Zira insani ilişkilerde hangisi hangisine esastır layıkıyla açıklanamaz ve sosyolojik araştırma yapanlar bile bir davranışı diğèrinin sebebi sayma varsayımı ile oluşan teselsül dairesinden kurtulamaz. O hâlde devlet yönetiminin kötü idare edilmesinin sebebi toplumdaki ahlaki ilişkilerin uygunsuzluğu mudur? Yoksa bu uygunsuzluğu intaç eden hükümetin su-i idaresi midir? diye bir suale kestirme bir cevap verilemez. Çünkü bu hakikat, bu iki durumun lazım-melzum kabilinden olduğu anlaşılabilir. Rıza Tevfik'e göre bu bahis, yumurta ile tavuktan hangisinin zaman itibarıyla mütekaddim olduğuna dair maruf olan probleme benzemektedir. Siyaset felsefesinde bu problem önemli bir konudur. Öyle ki devletin kötü yönetilmesinin başlıca sebebi ve illeti, o hükümeti vücuda getiren milletin seyyie-i zilletidir. Bu problemin asıl sebebi budur. Montesquieu (1689-1755)'nin "*Her millet müstehak olduğu hükümete nail olabilir.*" ifadesine katılan Rıza Tevfik'e göre devletin kötü yönetilmesinin sebebi, toplumda ahlaki kötülüğün egemen olmasıdır. Devletin kötü yönetilmesinin sebebi hem toplumsal hem de siyasidir. Bu problem her iki yönüyle çözümlenmelidir. Çünkü problemin siyasi ve toplumsal boyutu arasında mutlak bir ilişki vardır. Toplumun sefalet hâlinde olmasının sebebi, bazı düşünürlere göre toplumda potansiyel olarak ahlaki kötülüğün varlığıdır ve toplumsal dejenerasyondur. Bazı düşünürlere göre ise sorunun temel sebebi, devletin kötü yönetimidir. Rıza Tevfik'e göre bu iki durumun hangisi hangisine sebep olursa olsun, bu ahlaki kötülük sorununun toplumsal saadete büyük etkisi vardır (Bölükbaşı, 1909, s. 239-241).

Rıza Tevfik, siyaset-ahlak ilişkisine ahlak ilkeleri bağlamında sosyolojik bir perspektiften yaklaşp siyasette ahlaka ve ahlaki ilkelere riayet edilmediğini gözlemlemektedir. İtalyan hukuk felsefesi düşünürü Niccolo Machiavelli (1469-1527)'nin; siyaset felsefesinde "maksada ulaşmak için her türlü aracın meşruiyeti" ilkesinin bir sistem olarak belirip ortaya çıktığını da belirtmektedir. Bu yaklaşım siyaset felsefesinde Makyavelizm akımını doğurmuştur. Bismarck ve Lord Salisbury gibi siyaset felsefecileri siyasetin ahlak ilkeleriyle kesinlikle münasebetinin olmadığını iddia ederek Makyavelizm'i savunmuşlardır (Bölükbaşı, 1916, I, s. 183). Siyaset de sanat gibi ahlakla alakadar değildir. Bu görüşe göre siyaset başka bir alan ahlak başka bir alan olup aralarında kesinlikle bir münasebet yoktur. Bu anlayışın karşısında olan

Rıza Tevfik'e göre, siyasetle ahlakın ilişkisi kesindir: "ahlakın sanatla olan ilişkisi gibi." Çünkü ona göre "muamelaatın" yani insanın ilişkili olduğu alanlarda mutlaka ahlakla ilişkisellik söz konusudur ve bu ilişki vazgeçilmezdir.

Hukuk-ahlak-siyaset ilişkisi bağlamında "amoral" kavramını ahlak felsefesinin pratik alanıyla alakalı olarak değerlendiren Rıza Tevfik, *"Hukuk-ı beşeriyenin mevzu-ı bahs veyahut bilfiil zî-methâl bulunduğu muamelaatın hiçbir nevi yoktur ve olamaz ki ahlak ile alakadar olmasın."* (Bölükbaşı, 1916, I, s. 184) ifadeleriyle görüşünü ortaya koymaktadır.

Rıza Tevfik, ahlakın konusunun hatta menşeyinin; ahkâm ve kuralları itibarıyla muamelattan ibaret olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla hayır ve şer (kötülük ve iyilik) problemlerini içeren her şeyin doğrudan doğruya ve sıkı sıkıya ahlakla münasebeti vardır (Bölükbaşı, 1916, I, s. 183-184), diye düşünmektedir. Filozofların savaş ve anarşi kavramlarına immoral (*menafi-i ahlak*) bağlamında yaklaşımlarını ve bu bağlam üzere felsefi değerlendirmelerde bulunmalarını Rıza Tevfik eleştirmektedir (Bölükbaşı, 1916, I, s. 183-184). Yani ahlaki kötülüğün bir ürünü olan savaş ve anarşi ona göre immoral olaylardır. Öyle ise bu acı olayların amoral olduğunu söylemek imkânsızdır. Bütün bu siyasi ahlaksızlıklar menafi-i ahlakın ürünüdür.

Rıza Tevfik, İslam siyaset felsefesi bağlamında devlet yönetimi sistemini de değerlendirmiştir. Feylesofa göre İslamiyet'te devletin menşei ilahî olmakla beraber o nüfuzu yönetimde icraya memur olan kişi, her kim olursa yine toplumdan biri olacağı için o da bir insandır ve ondan dolayı devleti meşveretle yönetmelidir. İslamiyet'te ruhbanîyet olamayacağından herkes Allah'tan doğrudan doğruya feyiz alabilir. Allah'la kul arasında komisyoncu yoktur. İslamiyet nazarında hükûmetin gayesi cemaattir (Bölükbaşı, 1916, I, s. 615-616).

Toplumun içinde bulunduğu durumu siyasi ve sosyolojik bağlamda değerlendirirken siyaset-ahlak ilişkisi probleminin sosyolojik boyutunu da irdelemiştir. Dönemin hâkim siyasi paradigmalarını "liberal felsefi görüş" çerçevesinde eleştirmiştir. Rıza Tevfik'in siyaset felsefesi liberal düşünce vadisindedir. Öyle ki ona göre radikalizme karşı liberal felsefe ve hürriyet benimsenmelidir (Bölükbaşı, 1914a, s. 2075). İlim, sanat ve felsefe ancak "hürriyet-i kâmile" sayesinde inkişaf edebilir. Medeni ve hürriyetperver olmak gerekmektedir (Bölükbaşı, 1984, s. 388). Rıza Tevfik, hiçbir fırkaya taraftar olmadığını, sadece "hürriyet" taraftarı olduğunu ve siyasette de tavrının ve çabasının bu olduğunu iddia etmiştir (Bölükbaşı, 1984, s. 385). Rıza Tevfik'in politik duruşu liberal düşüncesinin ürünüdür. Millîci siyaset felsefesini benimseyen feylesofun toplum felsefesine yaklaşımı ise Spencer referanslıdır. Bu bağlamda feylesofun siyaset ahlakına yaklaşımı bu iki mecrada kendini göstermektedir. Auguste Comte (1798-1857) da feylesofun toplumsal ahlaka yaklaşımının sacayaklarındandır. Comte'a göre dünyayı idare eden fikirlerdir. Spencer bu görüşe karşı hissiyat unsurunu öne çıkarmıştır. Sosyolojik bir perspektiften menfaat anlayışının hissiyattan meydana geldiğini savunur. Öyle ki fikirlerin idarecilikte tesiri yoktur. Bu problem ahlak felsefesinin de tartışma alanıdır. Mill, Darülfünun'da verdiği derste *"İlim öğreniniz, ilim ahlakı tashih eder"* demiştir. Adalet fikrine,

hürriyet fikrine, vatan fikrine sahip olmak; adaletli olmak, hürriyetperver olmak, vatansever olmak hissiyatına sahip olmak anlamına gelmez. Bu fikirlere sahip olmak için hissiyat lazım ki o fikirlere can versin. Hürriyet hissi, adalet hissi ve vatan sevgisi sadece malumattan doğmaz. Bu manada bahsedilen hisler ancak toplumsal ilişkilerden doğacaktır (Bölükbaşı, 1914c, s. 4).

Rıza Tevfik'in, çeşitli vesilelerle dile getirdiği siyasi görüşlerini 20 Kasım 1910 tarihinde İspiris Ermeni kulübünde verdiği bir konferansta da ifade ettiği görülmektedir. Bu konferansında genel olarak meşruti idarelerde cemiyetlerin gerekliliğini, ittihad-ı anasır fikrinin önemini, halkın medeni ülkelere gidip gezmesini, hapishanelerdeki dayak hadiselerini, İstanbul halkının çamur içinde olduğunu, halkın cahilliğini ve bilinçli olmaları gerektiğini deklare etmiştir. Bu anlamda *"Ben müstakillü'l rey bir adamım. Ne hükûmet taraftarıyım ne de ekseri fırkasına mensubum. Ne de muhalif fırkalardanım"* diyerek siyasi duruşunu ayırt etmiştir. Yine siyaset ahlakına vurgu yaparak *"Siyasetin ne demek olduğunu bilenler, daima milletin saadet ve refahına göre kanun yaparlar. Hükûmet milleti müdafaa ve muhafaza etmelidir."* saptamasını yaparak halkı bilinçlendirmeye, mevcut hükûmeti de eleştirmeye çalışmaktadır. İstanbul'u diğer bazı Avrupa şehirleriyle karşılaştırır ve İstanbul'un çamurlar içinde olduğunu belirterek halkın, o memleketleri gezmeleri gerektiğini ve acil olarak ittihat edip çalışmalarını, herkesin hür ve serbest olarak söz söylemesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu anlamda dönemin siyaset ahlakını da eleştiren Rıza Tevfik, günahsız şahısların hapishanelere götürülüp dayak atılmasını, mevcut hükûmetin partizan tavırlarını gündeme getirerek kendilerine yakın liyakatsiz kişileri göreve getirmelerini, bu nedenle adalet ve müsavatın olamayacağını, insanların; şahsi çıkarlardan uzak durmalarını ve çıkan her kanunun iyi inceleyip tahkik etmeleri gerektiğini hürriyetperver bir üslupla ortaya koymaktadır (Birinci, 1989, s. 161-163). Kendi siyaset felsefesi bağlamında halkı bilinçlendirmeye çalışan Rıza Tevfik, o dönemde halkın genel tutum ve da davranışlarını da eleştirmektedir.

Rıza Tevfik'e göre iyi düşünmek, doğru düşünmekten ibarettir. Doğru düşünmek için doğru akıl, malumat ve tecrübe gereklidir. Akıllı ve malumatlı insanlar o hâlde neden doğru hareket edemiyorlar? Doğru düşünmek için akıllı, malumatlı ve tecrübe sahibi olmanın yanında temel şart iffettir. Bu manada akıl ve ilim sahibi olmak doğru düşünmek için yeterli değildir. Şaşkınlık ve taşkınlık iffette engeldir. Felaketler ve tehlikeler yani şaşkınlıklar ve taşkınlıklar bu dönemde birçok araştırmayı beraberinde getirmiştir. Bu manada farklı görüşler ve anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Taassup hissi ve dönemi geçmeden bir ülkede kişisel ve toplumsal hayata faydalı olabilecek hareketler ortaya koymak imkânsızdır. Çünkü taassup hissi ve anlayışı şaşkınlıktır. Bunun için aydınların çalışmaları ve gayretleri, taassup hissinin kırılmasında ve idarenin salahiyetinde önemlidir. Doğru düşünmek için taassuptan uzak durulmalıdır. Doğru düşünmek bu bağlamda en doğru siyaset ve saadettir. *"Bizde bir hizmetçi kız vardı. Sürekli uyurdu. Birdenbire uyandırılırsa telaş ile yerinden fırlardı. Şuursuz hareket eder, ne yaptığını bilmezdi."* diyen Rıza Tevfik Türk toplumunun da böyle uyandığını ve kendine gelemediğini vurgulamaktadır (Bölükbaşı, 1914d, s. 2195-2202). Rıza Tevfik'e göre

toplumun içinde olduğu sefaletin sebebi, şaşkınlık ve taşkınlıktır. Toplumsal huzur ve saadet için taassupçuluğun terk edilmesi gerekmektedir. Akıl ve ilim toplumsal salahiyet için yeterli değildir. Toplumsal kurtuluş ve mutluluk için herkes üzerine düşeni yapmalıdır. Bu durumdan kurtulmanın yolu çalışmaktan geçmektedir. Sefaletin sebebi ekonomiktir. Yanlış politikalar ve siyasi ahlaksızlıklar da terk edilmelidir. Sefaletten kurtulmanın yolu ekonomik kalkınma ve çalışma ahlakından geçmektedir.

Sonuç

Rıza Tevfik'in Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e devreden Türk felsefe birikimine önemli katkıları olmuştur. Son devir Türk kültür ve düşüncesine birçok alanda etkisi olan Rıza Tevfik; ansiklopedist (polimat) bir aydın olarak bugün eserleri, makaleleri ve siyasi çıkarımlarıyla birçok araştırmaya da konu olmaya devam etmektedir. Rıza Tevfik, kendine layık gördüğü "feylesof" nitelemesiyle, farklı biri olduğunu göstermiştir. O, Bergson gibi birçok düşünürü Türkiye'de tanıtmış, bazen "doktor" bazen "feylesof" bazen de "Bacon'un Şakird-i Marifeti" diye imza atmıştır. Türkiye'de felsefi bir terminolojinin oluşmasında ve felsefe eğitiminin gelişmesinde onun emeği büyüktür. Filozofluğu ve siyaset düşüncesi genelde ironik ve eleştirel karşılık bulmuştur. Çağdaş Türk düşüncesinin siyaset, sosyoloji, felsefe ve edebiyat gibi çeşitli alanlarında çalışmalar yapan Rıza Tevfik, son dönemin toplumsal ve siyasi açmazlarını, dönemin sosyal ahlakla ilgili problemlerini, toplumu ve devleti ayakta tutmak için bazı temel değerlerin gerekliliğini, toplumsal ve siyasal ilerlemenin ekonomik ilerleme ile mümkün olabileceğini her fırsatta dile getirmiştir.

Rıza Tevfik, ahlakın toplumsal bir mahiyetinin olduğunu savunmaktadır. Ahlak bütün sosyal alanlarla ilişkisi olan vazgeçilmez bir çimento görevini üstlenmektedir. Siyasi ve toplumsal problemlerin ekonomik kalkınmışlıkla yakından ilgili olduğunu belirten Rıza Tevfik, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanması toplumsal düzen için gerekli olduğunu söyler. Bu noktadaki görüşleri 'ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisine' bir göndermedir.

Rıza Tevfik, toplumsal ahlak için yardımlaşma ve merhamet hissiyatının önemli bir fonksiyonunun olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle bu temel değerlerin ekonomik bir işlevinin olduğu düşünüldüğünde toplumdaki yardımlaşma ve dayanışma duygusunun canlı tutulması gerekmektedir. Ahlak ve siyaset bu değerler üzerine mebnidir. Bu bağlamda Rıza Tevfik'in yeni ahlakçılığı sosyo-santriktir.

Çağdaş ahlaki kötülüklerin müsebbibinin kim olduğunu soran Rıza Tevfik, özgür irade ve sorumluluk kavramları üzerinden bir soruşturma yürütmektedir. Öyle ki ahlaki kötülük problemini bir sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirmiştir. Yaşanan savaşların ve ekonomik çıkmazların müsebbibi olarak Allah'ı göstermenin gerçekçi bir yaklaşım olmadığını savunan Rıza Tevfik, bu problemlerin doğal kötülülüklerle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kapsamda özgür iradesiyle kötülülükler sebebiyet veren insanın kendi

sorumluluğunu da yüklenmesi lazımdır. Bu nedenle toplumsal değerlerin su yüzünde kalabilmesi ve siyasi değerlerin fonksiyonelleşmesi için insan özgürlüğünün sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.

Rıza Tevfik, ilim-ahlak ilişkisini de toplumsal fayda ve kalkınma referanslı ele almıştır. İlave-ten karakterli vatandaşlar yetiştirebilmek için ne sadece ilim lazımdır ne de sadece ahlak. Cahil biri ahlaklı olabildiği gibi âlim birisi de pekâlâ ahlaksız olabilir görüşünü savunan Rıza Tevfik'e göre ilim-ahlak dengesi toplumsal ilerleme ve ekonomik kalkınma ile desteklenmelidir. Rıza Tevfik'in bu yaklaşımı çeşitli açılardan eleştirilebilir fakat çağdaş ahlak yaklaşımları içerisinde onun değerlendirmeleri yeni bir tasavvur olmasa da birçok çağdaşına göre farklı bir yaklaşımdır.

Liberal bir siyaset algısına sahip olan Rıza Tevfik, o dönemdeki siyasi bunalımların sebebi- ni de taassup, şaşkınlık ve taşkınlık olarak görmektedir. Bunların yerine bazı siyasi ve toplumsal değerlerin hayata geçirilmesi gerektiğini öngörmektedir. Bu cümleden olmak üzere yardımlaşma, merhamet, diğerkâmlık, iffet gibi bazı değerleri ön plana çıkaran Rıza Tevfik, her şeyden önde ekonomik ilerlemeyi ve meşruti yönetimin önemini merkeze almaktadır.

Kaynakça

- Birinci, A. (Eylül, 1989). Rıza Tevfik'in 2. Meşrutiyet devrinde bir konferansı. *Tarih ve Toplum*, 69, 161-163.
- Bölükbaşı, R. T. (Ağustos 1, 1901). Ahlakî ikmal ve ıslah eden şeyler. *Malûmat*, 298, 1095-1101.
- Bölükbaşı, R. T. (Ocak 28, 1909). Ahlakın nüfusa tesiri. *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimaiye Mecmuası*, 2, 233-248.
- Bölükbaşı, R. T. (Şubat 26, 1914a). Terbiye meselesi etrafında cereyanlar. *İctihad*, IV(13), 2073-2077.
- Bölükbaşı, R. T. (Mart 2, 1914b). İlim ile ahlakın münasebeti, ahlak ile seciye'nin münasebeti, seciye ile amelin münasebeti, terbiyenin derece-i tesiri meselesi. *Peyâm-ı Edebî*, 19, 1-3.
- Bölükbaşı, R. T. (23 Nisan, 1914c). Canlı mı? Cansız mı? *İctihad*, 101, 1-5.
- Bölükbaşı, R. T. (Nisan 2, 1914d). Doğru düşünmenin başlıca şartları. *İctihad*, 98, 2195-2202.
- Bölükbaşı, R. T. (Mart 26, 1914e). Hangisine hüküm etmeli: Bu bir mantık hatası mı? Bir hâlet-i rûhiye iktizâsı mı? *İctihad*, 97, 2169-2176.
- Bölükbaşı, R. T. (Nisan 30, 1914f). Kuvvetler ve kıymetler felsefesi. *İctihad*, 102, 25-29.
- Bölükbaşı, R. T. (1916-1920). *Mufasssal kamus-ı felsefe I-II*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Bölükbaşı, R. T. (Eylül 8, 1940a). Şu uzun ve fırtınalı hayatımda görmüş, geçirmiş olduğum tecrübelerle göre kader ve saadet ne olabilir? *Yeni Sabah*.
- Bölükbaşı, R. T. (Eylül 20, 1940b). Hayatımda geçirmiş olduğum tecrübelerle göre felaket kelimesinin en doğru manası ne olabilir? *Yeni Sabah*.
- Bölükbaşı, R. T. (Şubat 9, 1947). İnsaniyeti bedbaht eden fenalık ve ziyankârlıklardan mesul olan kim? *Yeni Sabah*.
- Bölükbaşı, R. T. (1984). *Abdülhak Hâmid ve mülâhazât-ı felsefesi* (Haz. A. Uçman). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Bölükbaşı, R. T. (2009). *Darülfunun felsefe ders notları* [Mâba'dettabiyyât derslerine âid vesâik, iki mühim vesika-ı felsefiyye. (Haz. A. Uçman). Mâba'dettabiyyât dersleri: Ontoloji mebahisi, estetik (esthetic), Bergson Hakkında]. (Haz. A. Utku & E. Erbay). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yücebaş, H. (1950). *Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, şiirleri, hatıraları*. İstanbul: Halk Basımevi.

Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat

Betül Caba*

Giriş

Önceleri şiirle ilgilenen Namık Kemal'in fikirleri Şinasi'yle olan teşrikimesaisinden sonra içtimai ve siyasi meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. O Tasvîr-i Efkâr'da ülkenin içinde bulunduğu çıkmazlardan ve sorunlardan kurtulması için yazılar yazan bir dava adamı olmuştur (Akün, 2006, s. 364). Namık Kemal, kendi kendisini yetiştirmiş bir fikir adamı olduğu için kültüründe bazı boşluklar mevcuttur. Ancak Şinasi'yle tanışması büyük yol kat etmesine ve gelişmesine vesile olmuştur. Yeni Osmanlılar Cemiyetine dâhil olarak asıl yolunu belirlemiştir. Tanpınar, Namık Kemal'in bu cemiyete girmesi hususunda Ebuzziya'nın yorumunu nakleder. Ebuzziya'ya göre Kemal bu cemiyete girerek bir hürriyet ve meşrutiyet taraftarı olmuştur (Tanpınar, 1942, s. 5-6).

Fikirlerinden en çok etkilendiği Batılı düşünür Montesquieu'dur. Ayrıca Rousseau ve Bacon'dan da tercümeler yaptığı bilinmektedir. Paris'te hukuk bilgini Emile Accolas'tan ve Fanton adında Londra'da gazeteci ve politikacı olarak tanınan birinden de hukuk dersleri aldığı söylenmektedir. Avrupa'da yazdığı yazılarda sanat ve edebiyattan ziyade hukuki, içtimai ve siyasi meselelere değinmektedir. Avrupa'dan döndükten sonra da medeniyet ve terakki üzerinde daha çok fikir beyan etmeye başlamıştır. İslam'ın medenileşmeye ve terakkiye engel teşkil etmediğini savunarak hukukun temelini ve meşruiyetini İslam'a ve fıkha

* Yüksek Lisans Öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

dayandırma çabası içinde olmuştur. Çoğunlukla üzerinde durduğu meseleler meşrutiyet idaresinin kurulması, içtimai müesseselerdeki bozukluklar ve çözüm önerileri, vatandaşlık haklarının korunması, adaletin sağlanması gibi o dönemde toplumu doğrudan ilgilendiren meselelerdir (Akün, 2006, s. 364-366).

Demir Özlü tarafından Namık Kemal, hürriyet sorununu Osmanlı toplumunda gören ve dile getiren ilk aydın olarak tavsif edilmiştir. Kemal, hâkimiyet yetkisinin halka verilmesi gerektiğini söylemiştir. Her ferdin bağımsız olduğu görüşü Batı'da 17. ve 18. yüzyıllarda geliştirilen tabii hukuk düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre Kemal, tabii hukuk düşüncesine bağlı bir aydındır. Kemal, Özlü tarafından teokratik, totaliter ve fertlerin hiçbir hakkı olmadığı geleneksel bir yapıda bu düşünceleri serdeden ve tanrı merkezli bir yapıda insan haklarından bahseden ilk aydın olarak tarif edilmektedir. Özlü tanrı merkezli dünya görüşünün fizik bilimlerle parçalanıp bu dünya görüşüne bağlı olan monarkın hak ve yetkilerinin Rönesans ve Aydınlanma ile sarsıldığını ve neticede doğuştan tabii haklara sahip insanı merkeze alan laik tabii hukukun oluştuğunu ifade eder. Namık Kemal de ona göre bu görüşün Türkiye'deki temsilcisidir. Hürriyet, meclis, halkın hâkimiyeti, ferdî hak gibi kavramları savunması onu bu görüşün içerisine dâhil etmiştir (Özlü, 1988, s. 77-90).

Özlü Batı dünyasının geçirdiği dönüşümleri evrensel kabul ederek Aydınlanma düşüncesinin Türkiye'de de aynı etkiyi gösterdiğini savunmaktadır. Kilise ve krallık gibi unsurları göz ardı ederek İslam'ı ve Osmanlı yönetimini Tanrı merkezci totaliter sistem yapısına büründürerek kiliseye karşı Batı'da ortaya çıkan laik düşünce sisteminin Türkiye'de de var olduğunu kabul etmektedir. Namık Kemal'in de bu laik tabii hukuk düşüncesinin savunucusu olduğuna dair iddiaları Kemal'in makalelerinde serdettiği fikirlerle uyuşmamaktadır. Çünkü Namık Kemal ileride ifade edileceği üzere hukukun kaynağını şeriat olarak tayin etmektedir. İnsanın mahza aklıyla hukuk ve nizam ortaya koyamayacağı düşüncesi onda hâkimdir. Şeriatla bağlı bir düzen fikrini açıkça ortaya koyması onun laik düşünce sisteminin bir parçası olmadığını aleni bir şekilde göstermektedir. Meşrutiyet fikrini savunmakla birlikte şeriatı göz ardı etmemekte aksine fikirlerinde merkezi bir konuma getirmektedir.

Namık Kemal'in adalet merkezli teorisi modernliğe eleştiri amacıyla İslami geleneği savunmak için geliştirilmiştir. Kemal, geleneksel yapıya değil, aksine modern devlet yapısına karşı hakkı müdafaa etmektedir. Ulemanın geri çekildiği bir zamanda İslami değerleri savunmuş ve onların sözcülüğünü yapmıştır. İslami anlayışta adaletin merkezde yer aldığını ve şeriatın da adaleti gerçekleştirmek için var olduğunu ifade etmiştir. Gencer, ulus ve devlet kavramlarının siyasi modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı kurmaca kavramlar olduğunu söylemektedir. Devlet, toplum gibi soyut kavramlar icat edilerek bunlara egemenlik, irade ve kamu hukuku gibi soyut nitelikler atfedilmiştir. Nasıl kilise Roma İmparatorluğu'nun baskı ortamında özgürlük için doğduysa devlet de aynı şekilde kilisenin baskısına karşı özgürlüğü elde etmek için ortaya çıkmıştır. Modern devlet kiliseyi örnek alan seküler bir kilise

olarak kurulmuştur. Kiliseye karşı özgürleşme fikri devlet gibi soyut bir kavrama egemenlik, hürriyet, hak gibi kavramların izafe edilmesine neden olmuştur. Bu modern devletin Tanzimat Döneminde Osmanlı'ya geçmesi hakkı gölgelemesine sebep olmuştur. Buna karşı Namık Kemal de hak kavramına dayanarak devleti gayrimeşru göstermiştir. Devletin haklar elde etmesini ve tüzel bir kişilik olmasını kabul etmemektedir. Fertten ayrı, halkın üstünde hakiki bir varlık olarak devlet gibi tüzel kişilikler olamaz. Hak, irade, maslahat, hâkimiyet gibi şahsa ait özellikler soyut olan ve hakiki bir varlığı olmayan devlete yüklenemez. Gencer'e göre Namık Kemal modern devlete karşıydı ancak bu konuda verdiği tek taviz anayasa girişimiydi. Anayasa hazırlamaya iktidarın yetkisini sınırlandırarak yönetilenlerin haklarını korumak amacıyla teşebbüs etmiştir (Gencer, 2006, s. 136-141).

Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh

Fıkıh ilmi ve uygulanan fıkhi hükümler, 19. yüzyıla kadar varlık sebebini sorgulatacak esaslı bir problemle karşılaşmamıştır. Avrupa'daki kurumların iktibas edilmesi klasik işleyişi değişime zorlamıştır. Müesseselerin değişmesi onların meşruiyetini sağlayan zeminin de değişmesine neden olmuştur. Avrupa'dan yapılan bu iktibaslara en temel eleştiriyi yapanlardan biri de Namık Kemal'dir. Özellikle ticaret ve ceza kanunlarının doğrudan Batı'dan alınması üzerine Namık Kemal, düstur yani iktibas edilen kanun yerine şeri bir kanun yapma talebini öne çıkarmaktadır. Kanunlar, Allah'ın himayesinde olan şeriata yani fıkha dayandırılarak yapılmalıdır. Medeniyet ve terakki bu şekilde hasıl olacaktır. Namık Kemal laik tabii hukuk savunucusu olmasa da ondan etkilenmiştir. Allah'ın sünnetullah olarak vazettiği yasayı tabii hukukun öngördüğü düzen ile aynı kabul etmektedir. İnsanın görevi kitap ve sünneti rehber edinerek bu yasayı tespit etmektir. Şeriat, kitap ve sünnetteki tabii hukukun istinbatı sonucu oluşmuştur. Kâinattaki düzen ile şeriat arasında ilahî yasanın müşterekliği söz konusudur. Namık Kemal'in düşüncesinde tabii hukuk ilahî yasanın bir diğer adıdır sadece (Albayrak, 2010, s. 41-43).

Namık Kemal'in doğrudan fıkıh ve şeriat üzerine yazdığı makaleler olmasa da onun bu meselelere dair fikirlerini hukuka, hak ve adalete dair düşüncelerini yazdığı makalelerdeki atıflardan yola çıkarak tespit etmeye çalışacağız.

Hukukun Kaynağı ve Mahiyeti

Dünyanın dört bir tarafında insanlar yaşamakta ve insanların yaşamları belli kaideler çerçevesinde nizama kavuşmaktadır. Bu kaideler her yerde aynı değildir. Çeşitli bölgelerde geçerli olan hukuklar birbirinden farklı özellikleri haizdir. Batı'da cinayet olarak tanımlanan bir muamele Doğu'da aynı şekilde tanımlanmayabilir ya da Batı'da maruf olarak bilinen bir özellik Doğu'da münker görülebilir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 52). Kültürlerin ve yaşayışların öngördüğü bu tür farklılıklar hukukun da farklı olmasına sebebiyet verir. Kemal hukukta görülen bu farklılığın sebebini sorgulayarak hukukun kaynağını tespit etmeye çalışır.

Hakikatin farklı bölgelerde farklı tezahür etmesi ya da hakikat diye bir şeyin söz konusu olmayıp mevcut olan hukukun ve düzenin insanlar tarafından oluşturulması olarak iki farklı seçenek sunarak meseleyi değerlendirir. Kemal birinci seçeneğin geçerli olduğunu düşünür. Çünkü tabiatıta bir mebd-i evvel olması gerekir. İnsan bu özelliği haiz olamaz. Çünkü tabiatıta nazaran cüzi bir varlıktır. Cüzi bir varlıktan, tabiat gibi külli bir varlığın sudur etmesi söz konusu olamaz. İnsanın ihtiyar sahibi olması ve ihtiyarını icra etmesi de ancak kâinat düzeninde bir mebd-i evvel olmasını gerektirir. İnsana ihtiyar özelliği bahşedecek bir mebd-i evvel söz konusu olmazsa insan ızdırari olarak faaliyette bulunur. Sonuç olarak hukukun kaynağı addedilebilecek iki mesnet vardır. Birisi mebd-i evvel diğeri de insanın ihtiyarıdır. İkinci şıkkın hukuka kaynak olması kabul edilemez. Çünkü insanın ihtiyar özelliği ya mutlakıtır ya da mukayyettir. Eğer insan mutlak olarak hür olursa bir kimse diğerrinin tayin ettiğii hükme uymak istemez ve buna uymaya da zorlanamaz. O hâlde insanın ihtiyarı bir kayııt ile mukayyettir. İtikadımıza göre de bu kayıt Allah'ın tabiatıta var ettiğii hüsün-kubuhıtur (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 53-55).

İnsanın ihtiyarı Allah'ın vaz ettiğii hüsün ve kubuh ile sınırlandırılır. İnsan iyiyi ve güzeli, vaze-dilen şekilde tayin etme hürriyetine sahiptir. Aksi hâlde her insandaki farklı iyilik ve güzelliik anlayışından dolayı kaidelerin faklılığı zuhur edecek ve karmaşıa söz konusu olacaktır. Ka-nun vazeden kimselere düşen görev hüsün ve kubuh ölçüsünde kanunlar ortaya çıkarmak-tır. Adalet ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Hüsün ve kubuhu ise şeriat açıklar. Bu açıdan Na-mık Kemal şöyle bir hukuk tanımı yapar: Hukuk, "Tabâyi-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbâ'is olan revâbıt-ı zaruriyeye" denir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 54-55). Nergiz Yılmaz bu tanımın Montesquieu'ya ait olduğunu söylemektedir. Kemal, buradaki mehasını ise şeriat olarak tanımlamıştır (Aydoğdu, 2000, s. 16, 19).

Hukuk, beşerin tabiatında iyilik ve güzelliiklere yani şeriatın belirlediğii iyilik ve güzelliğe uy-gun olarak ortaya çıkan zaruri kaideler şeklinde tanımlanmıştır. Hukuku oluşturan kaideler bu tanıma göre insanın tabiatında mündemiçtiir. İnsan tabiatının iyilik ve güzelliğe uygun kaideler meydana getirmeye salahiyyeti vardır. İyilik ve güzelliği yani hüsün ve kubuhu şeria-tın tayin ettiğini düşünürsek Kemal, insanın şeriata uygun kaideler üreterek hukuku ortaya çıkaracağını söylemektedir. Buna göre hukukun kaynağı şeriat yani Allah'ın vazettiğii iyilik ve güzelliikler olmasıyla beraber hukuki kaideleri ortaya koyan insandır. Bu sebeple farklı yerlerde farklı hukuki kaideler zuhur etmektedir. Her biri hakikatin farklı bir yansımasıdır. Kaynak tek olmakla beraber insan aklının farklılaşmasından ötürü onun ortaya koyduğı kaideler de farklılık göstermektedir.

Hayır ve şerri insanlara gösterecek olan makam kitap ve sünnetten istinbat edilen ahkâm olup insan akli doğru ve yanlış göstermeye muktedir değildir. Kanun vazetme insan akli-nin üstünde olduğı için bu aşamada insanın yapması gereken tayin edilen hayır ve şerre tabi olmaktır. İnsan akli, hayır ve şerri tayin edemese de akıl insanın saadete erişmesinde

vesiledir. İnsan ancak akli sayesinde Allah'ın kendisine verdiği hakları kullanabilmektedir (Aydoğdu, 2000, s. 17-18).

Yılmaz, Niyazi Berkes'in Türkiye'de Çağdaşlaşma adlı eserinden Namık Kemal'in hukukun gayesiyle ilgili görüşünü nakleder. Kemal tarafından hukukun gayesi, insan aklının imkânı ölçüsünde ilahî hükümleri kanun hâline getirerek toplumun düzenini sağlaması olarak tarif edilmiştir. Yılmaz'a göre Kemal siyasi fikirlerine karşı çıkılmaması için onları ilahî kaynaklı hukuka dayandırmaktadır. Böylece halkın ve hükûmetin karşı çıkamayacağı bir hukuk fikri oluşturarak fikirlerinin meşruiyetini sağlamaktadır (Aydoğdu, 2000, s. 18, 21).

Kamu Hukuku ve Özel Hukuk Ayrımı

Namık Kemal, hukukun umumi, ve şahsi olarak ayrılmasını eleştirmektedir. Bazı müellifler tarafından umumi hukuk hakkında verilen tanım şöyledir: "Hukuk-ı umumiye en şamil manasınca bir cemiyetin gerek sair cemiyetle ve gerek kendi tebeasının efradıyla olan münasebetinden münba'is kavaide ıtlak olunur." Bu tanım gereğince aynı müellifler umumi hukuku da üç kısma ayırmaktadırlar. Milletlerarası hukuk, siyasi hukuk ve idari hukuk umumi yani kamu hukukunun alt kısımlarıdır. Kemal, hiçbir cemiyetin kendini oluşturan azalardan ayrı bir varlığa sahip olamayacağını söyleyerek devlet, hükûmet gibi cemiyetlerin şahıslardan ayrı bir varlığı olduğunu kabul etmez. Bu sebeple devletle fert ya da idari memurlarla fert arasındaki münasebetten zuhur eden kaideler ancak şahsi hukukun kaideleridir. Devletlerarası hukukta da söz konusu olan şey kişilerin menfaati olduğu için aslında o da şahıs hukukunun kaidelerine racidir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 122-123). Hukuk-ı siyasiyenin devletle fertler arasındaki ilişkileri düzenleyen kaideler olarak tarif edilmesi devlet mefhumuyla millet mefhumunun farklı algılanmasına neden olmaktadır. Ancak devletin millettan ayrı bir varlığı yoktur. Hukuk-u idare için de aynı durum geçerlidir. Vazifesini icra eden memur ile halktan bir kişi arasında cereyan eden anlaşmazlık ya da münasebeti düzenleyen hukukun varlığı yine millet ile idare arasında bir ayrımı gerektirmektedir. İdari organların millettan ayrı bir varlığının olması ve buna bağlı olarak haklara sahip olması gibi bir durum ortaya çıkar. İdarenin de devlet gibi millettan ayrı onun üstünde bir varlığı söz konusu değildir. İdare ile fert arasındaki münasebet iki şahıs arasındaki münasebetten ayrılmaz. Bu sebeple şahsi hukukun dâhilindedir. Ümmetin hâkimiyeti, güçler ayrılığı ilkesi, memurların mesuliyeti, şahsi hürriyet, müsavat, fikir hürriyeti, toplumun hürriyeti, tasarruf hakkı gibi hukuk-u siyasiyenin mevzuu olarak addedilen külli kaideler şahıslardan tecrit edilerek bir topluluğa atfedilemez. Bu kaideler siyasi organların himayesinde olduğu için müellifler tarafından hukuk-u siyasiyenin dâhilinde ele alınmıştır. Ancak görüldüğü üzere hukuk-u siyasiyeye mevzu addedilen kaideler de nikâh, miras gibi şahsi hukuka dâhil olan meselelerdir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 124-125). Siyasi organların himayesi altında olmaları bu kaideleri şahsiliğten çıkarmaz. Bu kaideler her şekilde şahısları ilgilendiren meselelerdir. Devlet ya da buna benzer idari organlar bu kaidelerin muhatabı değildir. Bu sebeple şahsi hukuktan ayrı bir hu-

kuk da söz konusu değildir. Namık Kemal bu düşünceyi itikadımızın öngördüğünü söyler. Devletin kendine mahsus hiçbir menfaati olamaz. Eğer olsaydı menfaat madumun üzerine terettüb etmiş olacaktı. Bu da elbette geçersiz bir durumdur. Mevcut olmayan bir şeyin hak ve menfaat elde etmesi anlamsızdır. Kamu ve özel hukuk ayrımı düşüncesi Avrupa'da yaygındır. "Devlet bir şahsı manevidir, şu hakkı haizdir, şu işten menfaat görür." gibi Kemal'in safsata olarak ifade ettiği fikir devletin manevi bir varlığa sahip olduğu inancını doğurmuştur. Ancak Kemal, İslam şeriatında böyle bir düşünce yapısının olmadığını fıkıh kitaplarına müracaat ederek ispatlamaktadır. İmamın, vezirin, kadının, müftünün, amilin, zabitin şahıslarına dair birçok hukuk tayin edilmesine karşın hükûmet, devlet gibi mefhumlara hak ve vazife olarak hiçbir şey tayin edilmediğini ifade eder (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 81-82).

Hukuk-u idare için 'fertler ile memurlar arasındaki resmî işlerde ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözme yöntemi olan muhakeme usulü' şeklinde bir tanım verilmektedir. Ancak ortaya çıkan anlaşmazlıklar iki şahsın davasından başka bir şey değildir. Bir ailenin veya şirketin vekili ile fertler arasında çıkan anlaşmazlıklar için ayrı bir mahkeme ve muhakeme usulü aranmıyorsa aynı şekilde memurlar için de aranmaması gerekir. Hak, insanların bir özelliğidir. Şirket, devlet gibi soyut varlıklara izafe edilemez. Soyut varlıklara yüklenen hak anlayışının tehlikeli sonuçlarını Batı'dan örneklerle ortaya koymaktadır. Paris'te gözünün önünde bir zaptiyenin halktan birini tahkir ederek dövdüğünü, memurlara özgü ayrı bir mahkemede farklı bir muhakeme usulüyle yargılanıp beraat ettiğini söyleyerek bu anlayışın ve uygulamanın haksız ve adaletle mugayir olduğunu ifade eder (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 125, 127).

Hükûmet ve halkın ayrılığı anlayışı Osmanlı memleketlerinde farklı usulde muhakeme yapan mahkemelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Namık Kemal bu mahkemelerde ortaya çıkan karışıklıklara vurgu yaparak bu ayrılığa neden olan anlayışı eleştirmektedir. Mahkemelerde gördüğü hatalar, usulsüzlükler ve karışık uygulamalar onun hukuk düşüncesini şekillendirmiş ve Avrupa'nın kendi tarihî şartlarında anlamlı olabilecek devlet ve millet ayrımını Osmanlı için anlamlı bulmamıştır. İtikadın ve fıkhi yapının bu ayrıma müsait olmadığını ifade ederek Avrupa'da var olan hukuk anlayışı ile İslam beldelerindeki fıkıh anlayışının farklılığının temelden olduğunu anlatmaktadır.

Demir Özlü Namık Kemal'in hukuku milletlerarası, siyasi ve idari olarak üçe ayırdığını söylemektedir. Fert ve devlet ayrımı üzerinden kamu hukukunu ve fert hukukunu ele aldığını ifade ederek bu ayrım üzerinden hürriyet, devlet haklarının sınırlandırılması ve parlamenter sistemi savunduğunu iddia eder (Özlü, 1988, s. 82). Ancak görüldüğü üzere Namık Kemal kamu hukuku ve şahıs hukuku ayrımını kabul etmemektedir. Hukukun üçlü tasnifi onun kabul ettiği bir ayrım değildir. Kemal, yapılan bu ayrımı kritik etmek ve eleştirmek üzere incelemiştir. Bu tasnifi kabul etmediği, ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kemal'in; hürriyet, hak gibi kavramları devlet gibi soyut varlığı olan bir mefhuma izafe etmediği daha önce zikredilmişti.

Muhakeme Usulü ve Edebü'l-Kaza

Hükûmet adaleti gerçekleştirmek için vardır. Bunun yanında diğer vazifeleri ikinci planda kalmaktadır. İnsanlığın kemale ermesi ve medeniyetin gelişmesi ancak adaletle sağlanır. Nerede mamur bir eser olsa onun kaynağının adalet olduğu görülür. Adaletin taşıyıcısı ve koruyucuları kanunlar ve mahkemelerdir. Ancak kanunlar bu dönemde oldukça karmaşık ve düzensiz bir hâlde bulunmaktadır (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 261).

Mahkemelerin hâli ise kanundan daha karışıktır (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 262). İdare tarzının değişmesiyle hakkı icra eden usul ve heyet de tek olmaktan çıkarak memlekette üç dört çeşit mahkeme hasıl olmuştur. Bu durum öyle karışıklıklara neden olmuştur ki bir davanın hangi mahkemede görüleceği dahi bilinemez hâle gelmiştir. Çünkü mahkemelerin vazifeleri belirlenmemiştir. Nizamiye mahkemelerinin henüz bir muhakeme usulü yoktur. Toplumda da aynı şekilde karışıklıklar vardır. Mesela bir kişi vefat etse bir kızı, oğlu ve yetim bir torunu olsa; bu kişi miras olarak da bir ev, iki vakıf dükkânı, bir çiftlik bıraksa aralarında mülk başka türlü, vakıf başka türlü, arazi başka türlü taksim olunur. Bu farklılıklar birçok zorluğa ve anlaşmazlığa yol açmaktadır. Memlekette iki türlü kanun ve üç türlü mahkemenin olması bir miras davasının nerede görüleceğinin dahi karışmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple mahkemeler ile toplum düzenini sağlayan kurallar arasında bir birliğin gerçekleşmesi şarttır (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 50-51, 263).

Muhakeme usulü Fransızcadan tercüme edilmiş ancak hâlâ uygulamaya konulmamıştı. Kemal, bunun yerine fukahânın tayin ettiği edebü'l-kazanın mütalaa edilerek zamanın değişmesine bağlı olarak bazı yönlerinin tadil edilip uygulanmasının Avrupa'nın usulünü almakta daha külfetsiz olacağını ifade eder. Ayrıca edebü'l-kaza halkın anlayışına ve yaşayışına uygun kaidelerle tayin edildiği için diğerine nazaran tercihe şayan olmaktadır (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 263).

Fıkhi Hükümlerin Değeri ve Uygulanmasındaki Problem

Hükûmet ancak hakka uygun kanun yaparak adaleti sağlamak suretiyle varlığını gerçekleştirir. Adalet, fıkıh ıstılahı olarak iki şeyi birbirine tercih etmeyerek tesviye etmektir. Bir toplumda adalet olmadıkça o toplum mamur hâle gelemmez. Fıkıh toplumda adaleti sağlayan kaideleri ortaya koymuştur. Fıkıh, adaleti gerçekleştiren kanunun varlığını temin eden hukukun bütün usul ve furuunu kapsamaktadır. Fıkhi hükümler teşriinin en kemal noktası ve hükûmetin oluşmasının esasıdır. Bu mükemmel ilim sayesinde asrın meseleleriyle ilgili hükümler onun usulüne uygun olarak çözüme kavuşturulmaktadır. Fıkıhın diğer hukuk kaidelerine olan üstünlüğünü yalnızca Müslümanlar kabul etmez. Fransız Dük de Valmy İslam şeriatının şeref ve meziyetini inkâr edememiş ve Doğu'da adaletin gerçekleşmesinin şeri kanunlar sayesinde olduğunu söylemiştir. Doğu halkının fikirleri ve davranışları İslam'ın kaidelerine göre şekillendiği için Fransa Kanununu kabul etme hususunda halk memnun olmayacaktır. An-

cak siyasi ve idari alanda fıkhi kaidelere hüküm verme ve şeriatı dayalı uygulamalar yapma ortadan kalkmaya başlamıştır. Şeri kaideleri ihlal etmek şöyle dursun, onların yakınında ve çevresinde bile dolaşmamaya başlamışlardır. Fıkhi hükümler âlemdeki bütün teşrii kaidelerini kapsamasına rağmen geçerliliği münakehat ve mecellede yer alan muamelatla ilgili birkaç meseleye inhisar etmiştir. Fıkhi hükümlerle değil, düsturun yani Batı'dan alınan kanunların hükmüyle uygulamalar yapılmaktadır. Ancak düstur terakki ve saadete erişmek için yeterli değildir. Adaleti gerçekleştirmek teşriideki noksanlıkları gidermekle mümkündür. Bu da ancak fıkhnın öngördüğü şekilde hüküm vermeyi ve uygulamayı gerektirir. Ancak mahkemelerde görev alan memurların, usul ve furuuyla müdevven olan fıkha tatbik edilerek yapılmış kanunları tatbik etmesi mümkün değildir. Çünkü onlar bu hükmü uygulatacak eğitimden geçmemektedir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 50, 173-174, 219, 319, 323).

Mahkemelerdeki farklı uygulamanın kaldırılması için de fıkhi hükümlere uygun bir kaide-ler nizamı ortaya konulmalıdır. Ticaret mahkemelerini yabancıların nüfuzundan kurtarmak zordur. Mahkemelerin ıslahıyla uğraşmak yerine yabancıların imtiyazlarını ilga etmek daha kolaydır. Fıkhi hükümler ticaret muamelelerinin umumunu kapsadığından dolayı, yabancıların imtiyazları ortadan kalktığında bu meclisler lonca hükmünde olacaktır (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 263).

Kemal'e göre mahkemelerin ıslahı için öncelikle şunların yapılması gerekmektedir: temyiz meclislerinin şeriatın tayin ettiği hâkime bırakılması, müftülerin idare meclislerinden temyiz meclislerine naklolunması, müftülerin fıkıh ve muamelat-ı kanuniyeden imtihan edilmesi ve böylece mümeyyizliğe seçilme salahiyetinin onlara hasredilmesi. Kemal'e göre bir mahkemeye bir hâkim, şeriatı ve kanuna vakıf bir müftü ve bir mümeyyiz yeterli olacaktır. Ayrıca nizamiye mahkemelerinde mezhep ve sınıf farkı gözetmeksizin yirmi beş otuz kişiden oluşan bir jüri usulü de bulunmalıdır. Bu usul medenileşmiş ülkelerde var olan bir yöntemdir (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 263-264).

Geri Kalmışlık İddiasında Fıkhnın Rolü

Namık Kemal "Şark Meselesi" başlığındaki makalelerinde Avrupalılar tarafından iddia edilen İslam'ın geri kalmışlığı ve terakkiye mani oluşuna dair fikirleri kritik ve tenkit etmektedir. Biz bu iddialar içerisinde fıkhi hükümlere ve uygulamalarına dair olanları inceleyeceğiz.

Fıkhi hükümlerin ve uygulamaların geri kalmaya sebebiyet verdiği iddiası Namık Kemal tarafından kabul görmeyen bir iddiadır. Kemal, İslamiyet'i medeniyete uygun görmeyen Avrupalıların bu iddiasının kolayca bertaraf edilebileceğini söylemektedir. Batı ülkeleriyle karşılıklı ilişkiler başladığında kanunun tarifini ve maksadını bilmeyen bazı "cahil" kimseler intizamdan uzak fikirler ortaya atarak bunlara kanun ismini vermiştir. Böylece Osmanlı'nın dinî hükümleri ile dünyevi hükümleri birbirinden ayrılacak ve Osmanlı bu sayede medeniyet dairesine girmiş olacaktır. Kemal bunun yerine gerçek ıslahat diye tanımladığı yeniliklerin yapılmasının gerektiğini vurgular. Gerçek ıslahat fıkha uygun olarak şeriat namına ilan edilmiş

olacaktır. Şeri hükümlerin en küçük bir bölümünde olan kavaid, bu asılsız kanun fikirlerinin tamamından keyfiyet ve kemiyet olarak kat kat büyüktür. Fransa Ceza Kanunu ithal edilmeyip fıkıhın ukubat kısmı alınıp tedvin edilirse İslamiyet ile medeniyet arasındaki muvafakatin derecesi görülecek ve böylece İslam'ın medenileşmeye engel olduğuna dair fikirler de ortaya çıkmayacaktı. Fıkıhın tayin ettiği şeri kaideler uygulanırsa Avrupa, Osmanlı'da cereyan eden adaleti alkışlamaktan başka bir şey yapamaz (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 142).

Avrupa'nın Şeriat-ı Muhammediye hakkındaki iddiaları ve fikirleri, onların şeri mahkemelelerin ve memurların söylediklerini şeriat zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Şeriata dair iftiraları bunu göstermektedir. Avrupalılar özellikle şeri mahkemelerde Müslümanlardan başka kimsenin şahitliğinin kabul edilmemesi meselesini eleştirmektedirler. Onlara göre bu durum, tabii hukukun esasları olan müsavat ilkesine aykırıdır. Namık Kemal'e göre onlar şehadetin ne demek olduğunu bilselerdi onu İslam'a hasredişimizi anlardı. İslam'da şahidin sözü hâkimin kendi reyinin üstündedir. İki kişi bir mesele hakkında "eşhedu billah" dese müştehit davaya bu şahitlik üzerinden hüküm vermeye mecburdur. Bu sebeple şahitte sadece Müslüman olma şartı aranmaz ayrıca şakayla bile olsa yalan söylememe, eğlence yerlerine girmemiş olma gibi takvanın en ağır şartları aranır. Osmanlı tebaasının şu anki ahlakına göre mahkemeler bu şartlara riayet ederek şahitlik müessesesini işletse senede iki davaya hüküm vermesi zor olur. Ancak şehadetin bu kadar azalması hukukun icra edilmesine engel değildir. Bunun için fıkhi ahkamda istilam tariki denilen ikinci bir yöntem vardır. Şahit olmadığında hâkim, ilgili kişileri mahkemeye getirterek mezhebine, meşrebine, hâline, mesleğine bakmadan ifadelerini alır ve değerlendirir. Avrupa mahkemelerindeki şahitlik usulü de böyledir. Mecelle tamamlandığında şahitlik meselesi şeri sınırlar çerçevesinde işlenir. Burada işlenemeyen meseleler istilam tarikiyle halledilir. Böylece Avrupalılar şeriatın ve fıkıhın intizamını ve kemalini inkâr edemeyeceklerini anlarlar (Aydoğdu & Kara, 2005, s. 273).

Değerlendirme

Namık Kemal'in fıkıh ve şeriata dair düşünceleri, Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntılı süreci ve ihtiyaçlarını anlamak açısından önemlidir. Bu sıkıntılı süreçten kurtulma çareleri arayan Kemal'in kilit kavramları arasında şeriat, tabii hukuk, meşrutiyet, terakki ve hürriyet vardır. Kemal Avrupa'daki fikirlerden etkilenecek tabii hukuk düşüncesinin şeriat ile paralel yanlarını keşfetmeye çalışmıştır. Şeriat ve fıkıh adil bir hukuk düzeni için vazgeçilmez unsurlardır. Kemal'e göre terakkiyi sağlamanın ve medeni bir ülke olduğumuzu göstermenin yolu ancak şeriata dayalı meşrutî düzenden geçmektedir. Dönemde hâkim düşünce olan terakki fikri Kemal'in düşüncelerinde yoğun bir şekilde geçer. Her ne kadar Osmanlı'nın geri kaldığına dair Batı'da hâkim olan fikre karşı çıksa da terakkiyi ısrarla vurgulaması ve terakkiyi gerçekleştirecek çözümler araması bu geri kalmışlık fikrinden yoğun bir şekilde etkilendiğini göstermektedir.

Kemal, insanın vazettiği bir hukuk fikrini değil, Allah'ın vazettiği esaslara dayalı olarak düzenlenmiş bir hukuk fikrini savunur. İnsanlar bu vaz edilen esaslardan kanunları istinbat

ederler. Kanunları istinbat edecek merci ise Kemal'e göre şûra meclisidir. Bu meclisin verdiği kararlar icma olarak nitelendirilmektedir. Kemal'in savunduğu fıkıh temelli hukuka dayalı meşruti düzen geleneksel yapıdan oldukça farklıdır. Fıkıh düşüncesi kanun ve anayasa fikrine yabancısıdır. Şeriatın kanunlaştırılması düşüncesi fıkıhın ve şeri hükümlerin yeni sisteme ayak uydurması için planlanmış bir fikirdir. Şeriat, Kemal için ne kadar vazgeçilmez ise kanunlaştırma fikri de o derece de hatta daha vazgeçilmezdir. Berkes'in de söylediği gibi Kemal bir yandan fıkıh geleneğini savunurken bir yandan Avrupa'da ortaya çıkan tabii hukuk ve halk egemenliği fikrini savunarak felsefi zeminde çelişkiye düşmektedir. Her iki yapının benzer yönlerini vurgulamaya çalışırken temel yapısındaki farklılığı kaçırmaktadır.

Namık Kemal'in fıkıh ilmi konusundaki değerlendirmeleri genel olarak yüzeysel kalmaktadır. Fıkıhın mükemmel, adil düzeni sağlayacak bir yapısının olduğunu sıkça vurgularken onun üzerinde yapılacak değişim ve genişletmeler hususunda fazla bilgi verememektedir. Muamelat alanındaki hükümlerin genişletilmeye müsait olduğunu hatta genişletilmesi gerektiğini savunmaktadır. Özellikle sırf dünyevi muamelelerle ilgili olduğunu söylediği muamelat alanındaki ahkama vurgu yapmaktadır. Bu ahkam üzerinde yapılan değişim ve genişletme neticesinde yeni sisteme uyum sağlama gerçekleşecek ve onun düşüncesine göre terakki sağlanmış olacaktır. Anlaşıldığı üzere muamelat alanı yapılacak değişimlere meşruiyet kazandıracak bir konumda görülmüştür. Bu sebeple fıkıhın o tarafına vurgu yapılmaktadır.

Namık Kemal'in Babıali'ye karşı tepkileri ve eleştirileri şeriatı savunması açısından anlamlıdır. Fikirleri her ne kadar çelişkiler ve yanlışlar barındırsa da dönemin zor şartlarında hem Batı'ya karşı kendini savunmaya hem de Batı karşısında ayakta kalabilecek bir yapı kurmaya çalışmıştır. Avrupa'da kaldığı süreçte fikirlerinin gelişmesi onun zihninde terakki, hürriyet, meşveret gibi kavramların olumlu olarak yerleşmesini sağlamıştır. Bu açıdan bu kavramları sorgulamadan kabul etmiştir. Babıali tarafından şeriata aykırı olarak yapılan uygulamalara karşı hem bu Batılı fikirlerle hem de şeriatı savunur bir şekilde fikirler geliştirmiştir. Şeriat zemininde bu Batılı düşüncelerin yerini araması gerekirken şeriatı bu fikirlerin içine yerleştirmeye çalışmıştır.

Kaynakça

- Akün, Ö. F. (2006). Namık Kemal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 32, s. 361-378). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Albayrak, S. (2010). Namık Kemal'in hukuk tarihindeki yeri. O. K. Tavukçu & A. Tilbe (Ed.), *Uluslararası Namık Kemal sempozyumu kitabı* içinde (s. 41-43). Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi.
- Aydoğdu, N. (2000). *Namık Kemal'de siyasi kavramlar*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul.
- Aydoğdu, N. & Kara, İ. (Haz.). (2005). *Namık Kemal: Osmanlı modernleşmesinin meseleleri bütün makaleleri 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gencer, B. (2006). Namık Kemal'in modern devlete karşı hak arayışı. *İnsan Hakları Araştırmaları*, 3(5), 136-141.
- Özlü, D. (1988). Hukukçu olarak Namık Kemal. *Bir çağdaş öncü Namık Kemal* içinde (s. 77-90). İstanbul: Amaç Yayıncılık.
- Tanpınar, A. H. (1942). *Namık Kemal antolojisi*. İstanbul: Tan Matbaası.

Sezai Karakoç'un Hikâyelerinde Diriliş Felsefesi

Mehmet Erdem Temür*

Giriş

Sezai Karakoç, İkinci Yeni hareketi içinde yer almış, edebiyat ve fikir ortamına önemli eserler kazandırmıştır; ancak Karakoç bundan çok daha fazla ilgiye mazhar olmuş ve bir düşünce adamı olarak ortaya koyduğu “Diriliş Düşüncesi” ile Türk düşünce hayatında bir ekol olma fonksiyonu icra etmiştir. Özellikle Necip Fazıl Kısakürek’in “Büyük Doğu” fikri sonrasında “Diriliş Düşüncesi”, Türkiye’de entelektüel arenada fikir hayatını besleyen önemli bir damar olma özelliği sergilemiştir.

Karakoç’a göre hayat, insanın kendisini aradığı bir süreçtir. Tüm insanlık kendi hakikati peşinde koşmaktadır, onu aramaktadır. Karakoç da hayatı boyunca kendi hakikati peşinde koşmuştur. İnsan olmak, Karakoç’a göre bazı sorumluluklar gerektirir. İnsan, görev ve sorumluluğunu yerine getirebildiği ve arayış merhalesinde ortaya koyduğu niyet ölçüsünde hayat bulmaktadır. Elbette hedefe giden bu yolda belirli kurallar vardır ve bu oluş, belirli bir düşünce yatağında gerçekleşmektedir. Bu bir bakıma *diriliş* düşüncesinin somut tezahürü olarak hayat bulmaktadır.

Karakoç, modernizmin kuşatıcı etkisi altında toplumsal hayatı kirlenmiş olarak değerlendirilmektedir. Bu minvalde Karakoç, insanlar arası ilişkilerle birlikte, insanlarla Allah arasındaki ilişkinin gelip dayandığı bu noktayı sorgulamakla işe başlamıştır. Bu aynı zamanda *diriliş*

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Fatih Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

düşüncesinin ortaya çıkışına zemin oluşturacak zihin egzersizlerini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda inandığı değerlerden müteşekkil duygu ve fikir dünyası ile kendisine bir mevzi ve onu ilerletmek suretiyle toplumla temas kurmuş ve *diriliş* düşüncesini topluma aktarma fonksiyonunu yerine getirmiştir. Yazmış olduğu iki hikâye kitabı, bu temasın edebiyat-toplum bağlamında somut bir örneğidir. Bu bağlamda Sezai Karakoç, edebiyatı bütünüyle kuşatmak arzusunda olmuştur ve edebiyatçı kimliği ile hikâye sahasında da eserler vermiştir.

Diriliş Düşüncesi

Sezai Karakoç'un eserleri arasında *Diriliş Neslinin Amentüsü* ayrı bir yerde konumlanır. Çünkü bu eser yazarın düşünce arka planını yansıtan, fikirlerin damıtı damıtı geliştirilip bir doktrin hâline getirildiği fikir kitabıdır. Bu yüzden *diriliş* düşüncesinin anlaşılması hususunda *Diriliş Neslinin Amentüsü* mihenk taşıdır.

Karakoç'a göre *diriliş*; uğurlu ve iyilikçi topluluğu gerçekleştirmenin adıdır. Bu bakımdan *diriliş* aynı zamanda şeytana karşı bir duruştur. Çünkü şeytanın topladığı ve uğursuzluk saçan topluluklar vardır. Bunların dağıtılması gerekmektedir. Diğer taraftan ise *diriliş*, Allah'ın ipine sınımsız sarılan topluluğu oluşturma yoludur, yöntemi veya savaşıdır (Karakoç, 2010, s. 13). Dirilişin, kıyamet gününde ölümlerin diriltilmesi anlamını taşıyan "basübadelmeyt" kelimesinden geldiği de düşünülmektedir (Karataş, 1998, s. 128).

Diriliş felsefesi aslı itibarıyla yeni bir toplum, yeni sistemler düzenidir. Elbette bu yeninin eski ile bağları çok güçlüdür. *Diriliş* düşüncesi etrafında toplanabilecek bütün fikirlerin kaynağında bizatihi İslam'ın kendisi vardır. Bu yüzden İslam'dan beslenen *diriliş* düşüncesi, tatbiki ve söylemsel tavırlarında ve teorilerinde imanı esas alır. Ancak her şeyden önce *diriliş* düşüncesinin hayat bulması için bireyin özgür olması gerekmektedir. Karakoç, "*diriliş eri*"nin her türlü kayıttan azade müstakil bir temsil olarak kalmasını arzu etmektedir. Bu özgürlük başıboş bir özgürlük değildir. *Diriliş* düşüncesinde özgürlük, öze bağlanma ve Allah'a teslim olma ile gerçekleşebilir: "İnsanı ancak Allah özgür kılar." (Karakoç, 2010, s. 8). Bu yüzden Karakoç; "Allah'a inanan insanın özgür olduğuna inanıyorum." der ve inkârın tutsaklık, insanın özgürlük olduğunu vurgular (Karakoç, 2010, s. 8). Karakoç'un belirttiği üzere, yaşamak ve ölmek, mekâna ilişmek, zamana girmek, bunlar neticesinde zaman ve mekânla diyalog kurmak ancak ve ancak inanç uğruna yapılabilir. Bu inanç, "*diriliş eri*" için bir aşkın ifadesidir. Yoldur, anlamdır, sestir, ülküdür, varoluştur (Karakoç, 2010, s. 9).

Bütün tarihte olduğu gibi iyi-kötü, iman-küfür savaşı sürecektir. Karakoç bu mücadeleden bahsederken *diriliş* düşüncesinin iman cenahında yer alarak mücadelesini sürdüreceğini söylemektedir. *Diriliş eri* aynı zamanda hakikat eridir. Bahsi geçen hakikatin sancaktarlığını ise ilk insandan beri peygamberler yapmaktadırlar. Karakoç, "*diriliş eri*"ne bir misyon çizer ve onun görevinin peygamberlerin izinden gitmek olduğunu söyler. Böylelikle "*diriliş eri*" için bir hedef belirlenmiş olur (Karakoç, 2010, s. 11).

Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* adlı eserin hemen başında, tam bir inanmışlık ruhu içinde, hiçbir şüpheye yer bırakmadan öncelikle kendisinin bir “*diriliş eri*” olduğunu ifade etmektedir: “Kendimin bir diriliş eri olduğuma inanıyorum.” Bununla yetinmeyen yazar hissiyatını yinelemektedir: “Bir diriliş cephesi bulunduğu ve kendimin de o cephede bir savaş adamı olduğuma, olmam gerektiğine inanıyorum.” (Karakoç, 2010, s. 7).

Önce inanan yazar, ardından inandığı davayı somutlaştırma yoluna gitmiştir. *Diriliş* düşüncesini evvela bir mücadele alanına hatta daha da ileri götürmek suretiyle savaş ortamına benzetmektedir. Çünkü ona göre *diriliş* savaşı bizatihi zahir olmayan bir durum içinde varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle *diriliş*in merkezini teşkil ettiği mücadele madde âleminde çok mana âleminde gerçekleşmektedir. Bunun bir zihniyet savaşı olduğunu ve her şeyden öte hayat tarzı, dünya görüşü ve tüm bunlardan doğan yeni medeniyetin eskisiyle yapacağı savaş olarak görmektedir. Karakoç, *diriliş*in nasıl bir savaş olduğuna dair açıklamalar yapmaktadır:

“Bu nasıl bir savaştır? Topla, tüfekte, bombayla, molotof kokteyli veya füze, nükleer silah veya gazla yapılan savaş olmaktan önce ve öte, bir ruh savaşıdır. Ruhlar arasında olan bir savaştır. Bu savaşlarda bedenlerden ve maddi vücutlardan önce ruhlar, manevi vücutlar yani varoluşlar düşer, tutsak olur, yenilgiye uğrar. Ya da tersine düşürür, tutsak eder, yenilgiye uğratır.” (Karakoç, 2010, s. 8).

Karakoç’un *diriliş* düşüncesini anlatırken kullandığı kent kavramı, klasik anlamda anlamış olduğumuz kent manasından çok uzakları işaret etmekte ve Karakoç’un fikir ve hayal dünyasında çok farklı şekillere bürünebilmektedir. Öyle ki bu kent kimi zaman bir ülke kimi zaman hicret edilen yerken kimi zaman somut kimi zaman soyut anlamlara gelebilmektedir. Yine pek çok yerde *diriliş*in gerçekleşeceği ve yaşanacağı yer veya “*diriliş eri*”nin mekânı olarak da karşımıza çıkabilmektedir:

“Kentler, her yönüyle mümin hâle gelmelidir elimde. Çünkü şehirlerin de inanmış, inkârcısı, nihilisti, ate olanı vardır. Toplam anlamıyla kent, ya iman ya isyanı haykırır. Ben iman haykıran, sessizliğinde iman çınlayan şehirlerin mimarı olmalıyım. Müslüman olmak, bana bu görevi yüklüyor.” (Karakoç, 2010, s. 41).

Karakoç; şehir, medine, site veya kent ne denirse denilsin, buraların bir medeniyetin ruh arka planını oluşturduğunu, bir sergi mahiyetinde olduğunu ve bir medeniyet yansıması olarak yaşadığını ifade etmektedir (Karakoç, 2008, s. 63).

Diriliş düşüncesi; toplumu, insanı, kenti, devleti, siyaseti, aileyi, eğitimi vb. pek çok alanı içine alan, bu alanları çepeçevre sarma iddiası taşıyan, bu yönüyle de yeni bir toplum düzeni öneren bir sistemdir. *Diriliş* düşüncesinde aileye büyük bir önem verilmektedir. Bu düşünce etrafında kurulacak olan yeni toplum düzeninde, aile bu düşüncenin bütün özelliklerinin sergilendiği mini bir topluluk olacaktır. Devlet aileye müdahalede bulunmayacak, yalnızca daha çok hizmet sunması sağlanacaktır. Ailenin mahremiyeti korunmak suretiyle onun top-

luma ekonomik, kültürel ve sosyal olarak katılımlarının sağlanması sağlanacaktır (Karakoç, 2010, s. 43). Aile ile ilgili daha pek çok nokta düşünülmüştür. Öksüzler, dullar, sahipsiz yaşlılar ve sakatlara öncelik tanınacağı ve onların ihtiyaçlarının çabucak giderilmesi gerektiği ifade edilmiştir. *Diriliş* düşüncesinde, çocuk yetiştirmede ahlak eğitiminin önemli olduğu vurgusu yapılmaktadır. Yetişme çağına kadar çocukların ahlakça ve iradece güçlenmeleri hedeflenmiştir. Çocukların yetiştirilirken İslami öğretilerden beslenilerek yetiştirilmesi lazım geldiği ifade edilmiştir. Güzel huyların çocuklarda yeşermesi sağlanmış olacaktır böylelikle (Karakoç, 2010, s. 45). Böylelikle her bir çocuk "*diriliş eri*" olarak hayat karşısında pozisyonlarını almış olacaklardır.

Diriliş düşüncesi, hayatı olumlayan bir yapıdadır, onda umutsuzluğa yer yoktur. Aynı zamanda bu düşünceye gönül vermiş kişilere sorumluluk ve çeşitli misyonlar yüklemektedir. Öncelikle kendisini düzeltmesi ilkesi açıkça bu düşünce içerisinde yer almaktadır. Ardından ise çevresinden başlamak suretiyle bulunduğu zamanın ve mekânın, *diriliş* düşüncesinin belirlediği ilkeler nazarında güzelleşmesi için çaba göstermektedir. Bu çabalar bireysel ve toplumsal açılımlar sergilemektedir.

Diriliş düşüncesinde iktisadi hayat önemli bir yer tutar. Özellikle iktisadi alan içerisinde iş ahlakına riayet önemlidir. Bu manada kalitesizlikle savaşılmaması gerektiği vurgulanmaktadır (Karakoç, 2010, s. 43). Çünkü kalitesiz mal veya hizmet üretmek bir iş ahlakı sorunudur. Haksız kazanç temin etmektir. Ekonomi faaliyetleri içerisinde güvensizlik oluşabilme ihtimalini yükselten bir durumdur.

Karakoç, *diriliş* düşüncesinin ekonomi anlayışına da değinir. Tüketimde eşitlik olacağını, zengin ve fakir arasında çok farklı bir yaşam olmayacağını ifade eder. *Diriliş* düşüncesinin aynı zamanda kapitalizm ve komünizm gibi dünya sistemlerine karşı olduğunu beyan eder. Bu sistemler insanları yalnızca maddi olarak algılamakta ve onları köleleştirmektedir. Bu yüzden *diriliş* düşüncesinde ekonomiye ve insana bakış çoğunlukla manevidir (Karakoç, 2010, s. 43-44). Tüm bu ekonomik sistemler *diriliş* düşüncesinde, insanın şerefli bir varlık olduğu gerçeği üzerine kurulmuş olduğunu görmekteyiz. İnsanın onurunun zedelenmemesi için bu hassasiyet ile yaklaşılarak çözümler üretildiğini anlamaktayız.

Diriliş düşüncesine göre ekonomi, toplum varlığının temel sebebi değildir. Yalnızca görüntülerinden biridir. Bu bağlamda ekonomi bir amaç değil, bir araçtır. Ekonomi; inanç, düşünce ve sanatın aracı ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Karakoç, 2010, s. 92).

Karakoç, İslam'ın altın dönemlerinde yazılan klasik eserlerin günümüze kadar aktarılamaması nedeniyle, İslam ülkelerinde iktisat ilminin doğrudan Batı iktisat teorilerine bağlanmış olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden, İslam toplumunun gerçekliği ve toplum yapısıyla uyumadığı için günümüz modern iktisat teorilerine şiddetle karşıdır Karakoç (Karakoç, 1974, s. 5).

Batı'nın ürettiği kavramlar, etimolojik olarak yine Batı toplumunun kendi iç dinamikleri, kültürü ve de tecrübesiyle doğmuştur. Bu yüzden bilim ve teknikte olduğu gibi iktisat ilminde de aynı durum geçerlidir. Batı, kendi toplum karakteristiğine uygun olarak tasarladığı ve ürettiği ve aynı zamanda pratize ettiği bu teorileri İslam ülkelerine pompalamaktadır. İslam toplumları ise, asla kendi değer ve yargılarıyla bağdaşmayacak nitelikte, özünde sekülerlik olan bu kavramları ve teorileri kullanmak durumunda kalmaktadırlar.

Karakoç'a göre, İslam ekonomi anlayışında, Marksist altyapı teorisine veya "*liberalisthomo ekonomikus*" modellerine yer yoktur. Toplum olaylarının altyapısını ekonomi teşkil etmez ve insan da sadece "*homoekonomikus*" olamaz (Karakoç, 1974, s. 14).

Diriliş düşüncesinde, çalışma hayatına ilişkin bazı düzenlemeler vardır. Örneğin, işsiz kimse- nin kalmayacağı bir toplum tasavvur edilmektedir. İşsizlere devletin veya toplumsal kurum- ların iş bulmak zorunda olduğu bir sistemden bahsedilmektedir. Sosyal güvenlik sisteminin de insan merkezli olması ve tüm bu çalışmaların devlet bütçesinden karşılanması düşünül- mektedir (Karakoç, 2010, s. 46).

Diriliş toplumunda adaletin temelini İslam hukuku oluşturmaktadır. Bütün bir hukuk siste- minin buna göre düzenlenmesi ve uygulanması öngörülmektedir. Kurallar kesin ve keskin olmalıdır. Böylelikle toplum ayakta kalabilir ve yozlaşmaktan kurtulabilir (Karakoç, 2010, s. 59). Karakoç, *diriliş* toplumu sisteminin taşıyıcılığını hukuka yüklemiş gibi görünmektedir. İdeal toplum düzenine ulaşmakta elbette hukuk sisteminin, dolayısıyla kanunların büyük bir önemi ve fonksiyonu vardır. Bunun farkında olan Karakoç, *diriliş* toplumunda adalet, hukuk konusuna büyük önem atfetmiştir.

Diriliş düşüncesinde Müslümanların tarih ve coğrafyalarını birleştirme ideali söz konusudur. Böylelikle, İslam uygarlığından müteşekkil tek bir ortak kültür oluşturulabilecektir. Elbette bu kültür, sınırları aşan, tüm Müslümanların birlikte olduğu "birlik ideali"dir. Bununla birlikte Müslümanlar arasında "politik birlik" de sağlanmalıdır. Bu ülkü ile birlikte İslam ülkelerinin birbirlerine yaklaşması ve birlikte hareket etmesi hedeflenmektedir (Karakoç, 2010, s. 63). Böylelikle *diriliş* sitesinin sınırlarını da görmüş bulunuyoruz. Bu sınır, bütün Müslümanla- rın yaşamış oldukları coğrafyaları karşılamaktadır. Bütün Müslümanların bir araya gelerek aralarındaki ilişkinin artmasının sağlanması, birlikte iş yapabilme potansiyelinin yükselmesi gibi daha pek çok etken *diriliş* inancına olan ünsiyetin artmasını sağlayacaktır.

Diriliş düşüncesinde manevi olan her şeye büyük önem verilmektedir. Karakoç, *Diriliş Nes- linin Amentüsü*'nde maddi güçlerin manevi güçlerin denetiminde olması gerektiğini söyle- mektedir. Bu kriterin kişilik gelişiminde de kullanılacağı, kişilerin çocukluktan itibaren bu şuurda yetiştirileceği ifade edilmektedir. Böylelikle ekonomik gücün hükümlerliği değil erdemin üstünlüğü vardır bu anlayışta. Toplum için çalışmak ve fedakârlık etmek vardır (Ka- rakoç, 2010, s. 44). Burada *diriliş* düşüncesinde yer alan temel felsefeyi görmemiz mümkün-

dür. *Diriliş* düşüncesinde bütün eylemler içten dışarı doğru hareket etmektedir. Her hareket ve davranışın görünmeyen bir boyutu vardır. Zahir olmayan bu eylem, *diriliş* düşüncesinde insanın özü ile bağdaştırılmış, adeta ruhun inşası ve her dem yeniden tazelenmesi ile eş tutulmuştur. *Diriliş* düşüncesinde, hareketten önce niyetin sağlam olması meselesi açıkça görülür. Bu bakımdan sağlam bir ruh inşası bu düşüncede önemli bir yer tutar.

Karakoç, *diriliş* düşüncesinde kültür, medeniyet ve estetik meselelerini de eklemiş, *diriliş* *erine* bu manada çeşitli fonksiyonlar yüklemiştir. Kültür ve medeniyeti muhafaza etmek kadar, onun, bulunduğu çağda üretken ve doğurgan olmasını sağlamak önemli bir unsurdur. Durgunluğa mahal vermemek, varsa herhangi bir durgunluk, o zaman, bir *diriliş* hareketi başlatmak suretiyle uygarlığa ilerleme yönünde hamle gerçekleştirmek gerekmektedir. Batı uygarlığı ile savaşılabilmek adına, kültür ve medeniyet dairemiz içinde bilime önem vermeli ve bu noktada çeşitli çalışmalar yapılmalıdır. Bir bilim ağı oluşturmalı ve teknik, sanat ve estetik unsurlardan müteşekkil düşünce dinamiği geliştirilmelidir. Yeni bir insan ve toplum psikolojisi örnek için kültür savaşının öncüsü olunmalıdır. Bütün bu cephelerde mücadele örneği sergilerken inanca sınırsız olarak "*diriliş eri*"nin ruh hâli içinde olunmalıdır (Karakoç, 2010, s. 31-33).

Diriliş düşüncesi bir otorite altına girmeye hoş bakmamaktadır. Bu yüzden modern hayatın getirdiği gizli köleliğe şiddetle karşıdır. "*Diriliş eri*" her daim özgürlüğünün ve özgür düşüncenin bayraktarlığını yapmalıdır. Özgürlüğün nerede başlayıp nerede bittiği veya özgürlükten ne anlaşılması lazım geldiği hususunda ise Müslümanlığın ilkelerine bakılmasını uygun görmektedir. Hayat karşısında bir duruş elde ederken *diriliş* düşüncesi referansını İslam'dan almaktadır. Bu yüzden, *diriliş eri* hayat karşısında bir pozisyon olarak savaşını her zaman ve zeminde sürdürmesini bilir. Bu mücadeleyi sürdürürken işlediği fiilleri nefisinden değil, Müslümanlık şuurunun getirdiği bir sorumlulukla yapar. *Diriliş* erinin hâl ve hareketlerini belirleyen temel dinamik unsur, kendi içinde İslam'ı en güzel şekilde yaşamak ve ardından da denize atılan bir taş gibi halkalar oluşturmak suretiyle bu güzel hasletlerin çoğalmasını ve hayat bulmasını sağlamaktır. Böylelikle *diriliş* düşüncesine bir mücadele metodu da belirlenmiş olmaktadır.

Modern hayat insani değerlerin birçoğunu dejenerasyona uğrattı. Özellikle de kentlerde etkisini gösterdi. İnsanlar varoluş sorununa kapıldılar. Hatta bazen varlık gayelerini anımsayamadılar. Bunalıma sürüklendiler. Bu durum toplumsal sorunların ortaya çıkmasına ve toplumsal olarak görüntünün değişmesine neden oldu. Özellikle de 20. yüzyıl bunun en iyi örneği oluşturdu. Savaşlar, yıkımlar, ölümler ve felaketler insanları karamsarlık iklimine sevk etti. Bulduğumuz 21. yüzyılda da benzer durumlar gün geçtikçe artmaya devam ediyor.

Modern dünyanın varlık problemi karşısında *diriliş* düşüncesi, Müslümanlığın bir varoluş hâline getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müslümanların kendilerini Müslüman saymakla bir yere varamayacağı, gerçekten İslam'ı özümseyerek ve yaşayarak hayat karşısında

mücadele edebileceklerini idealize söz konusudur. Böylelikle “*diriliş eri*”nin varlık gayesi İslam olacak ve çağın önemli bir hastalığı sayılabilecek varoluşsal problemlere gark olmayacaktır. Modern hayat karşısında kaygıya kapılmadan, sürekli olarak kendisini geliştirerek sapsağlam ve dimdik durabilecektir (Karakoç, 2010, s. 30).

Sezai Karakoç'un Hikâyeciliği

Sezai Karakoç, hikâye ile alakalı görüşlerine “Romanla Hikâyenin Arası Açılıyor” başlıklı yazısında yer verir: “Ne roman bir hikâyenin bir türevi ne hikâye romanın bir logaritmasıdır. Aralarındaki fark, bir kat sayı farkı değil, bir genişlik ve derinlik ayrılığı da değil, bir biçim farkı hiç değil, bir panorama ve bir perspektif farkı da değil, bir varoluş, bir öz farkıdır.” (Karakoç, 2007, s. 56). Bununla birlikte Karakoç, roman ve hikâyenin aralarında bir “doğum akrabalığı” olduğunu ve “birbirlerine yakın noktalardan” doğduklarını ifade eder (Karakoç, 2007, s. 56). Karakoç, yazısında salt hikâyenin üzerinde durmaktan ziyade, hikâye ile roman arasındaki ilişkiden bahseder.

Sezai Karakoç, biri 1978, diğeri 1982 yıllarında olmak üzere iki adet hikâye kitabı yayımlamıştır. Bunlar; *Hikâyeler 1-Meydan Ortaya Çıktığında* ve *Hikâyeler 2-Portreler* adlı kitaplardır. Karakoç, hikâyeci olma özelliği ile ön plana çıkan bir sanatkar değildir. Daha ziyade düşünce adamı veya şair olma vasıflarıyla toplum nezdinde kabul görmüştür. Zaten yazar bu tarihlerden sonra yeni bir hikâye kitabı yayımlamamıştır. Yayımlamış olduğu bu iki kitapta toplam on yedi adet öyküsü vardır.

Karakoç'u *diriliş* düşüncesinin kurucusu olarak düşünürsek eğer, onun bu düşüncelerinin aksettği alanlar olarak vermiş olduğu bütün edebî türler ayrı bir önem ihtiva etmektedir. Bu türler içersisinde elbette ki, düşüncelerin açıkça dışarı vurumunu sağlayan nesrin önemli olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle Karakoç'un hikâyeleri fikir arka planı oluşturması nedeniyle önem arz etmektedir.

Karakoç, hikâyelerinde üslup ve konu bakımından kendisine has bir duruş sergilemiştir. Hikâyeleri, metafizik öğelerle çevrili “*diriliş*” yüklü metinlerdir. Bu yönüyle anlam katmanları bakımından yoğunluk arz eder ve felsefe yüklüdür.

Karakoç'un Hikâyelerinde Diriliş Düşüncesi

Ruh ve Diriliş

Sezai Karakoç, İz adlı hikâyesinde bir “*diriliş eri*”nin serencamını anlatmaktadır. Kahramanımız “*diriliş*” göstermek suretiyle medeniyeti savunmaya çalışır. Hikâyede geçen ev sembolü yer yer değişik anlam örüntüleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kahramanımız aslında harabe hâle gelen şehirde bulunan evi sürekli olarak onarmaya, onu ayakta tutmaya çalışmaktadır. Ev, okuyucunun zihninde pek çok karşılık bulur: Medeniyet, örf, âdet, gelenek, tarih, kültür,

ilim, sanat, insanlık fıtratı, vb. “*diriliş eri*”nin mücadelesi zaten harabe hâlini alan bir şehirde bir tek evi ayakta tutma ideali değildir. O, tüm her şey yok oluyorken, modernizm insan fıtratını bozmaya devam ederken, insanlar değerlerinden uzaklaşır olmuşken, “*diriliş eri*”, tüm bu değerlerin ayakta kalması için bütün gücüyle mücadele etmektedir:

“Evin duvarlarını onarıyordu. Düşen taşları yerine koyuyor, eskiyen tahtaları değiştiriyor, kayan pervazları düzeltiyordu. Ama ev, eski ev olmuyordu bir türlü. Bitmez tükenmez bir yıkım içindeydi ev. O yıkıldıkça adam onarıyordu. Ama, onarım, yıkılışı durduramıyordu. Onarım, yıkılıştan geride kalıyordu hep. Evle adam arasında bir inatlaşma sürüp gidiyordu adeta.” (Karakoç, 1995, s. 48).

Adam, kimsenin kalmadığı bir kentte tek başına bir “*diriliş eri*”ne yakışır mahiyette sonuna kadar mücadelesini sürdürmektedir. Hiçbir zaman umutsuzluğa düşmemektedir. Her ne olursa olursun savunma yapacağına ve direnç göstereceğine olan inancı tamdır. Adam o kadar idealist ve dava adamıdır ki yanında veya yakınında bir ikinci kişi olmadığından dolayı, kendisine arkadaş olarak kendi gölgesini seçmiştir.

Hikâye farklı anlam katmanlarından oluşmaktadır. Farklı okumalar ışığında farklı yorumlar ve temalar ortaya çıkabilmektedir. Ancak biz hikâyede *diriliş* düşüncesinin izlerini aradığımızdan, hikâyeye bu pencereden bakmayı ve değerlendirmeyi uygun bulduk.

Hikâye genelinde modernizmin yıkıcı etkisi ve bu yıkıcı etkinin çepeçevre sarıp sarmaladığı, insanları varoluşsal sorunlara iten nedenler eleştirilmekte ve bunların karşısına antitez olarak *diriliş* düşüncesi konumlandırılmaktadır. *Diriliş* düşüncesi bir ev veya adam üzerinden anlatılmaya çalışılmaktadır.

Hikâyede *diriliş* düşüncesinin birlikte hareket etme ve cemaat olma fikri işlenmektedir. Tek başına mücadelenin olumlu sonuç getirmeyeceği, kolektif hareket ederek daha sağlam bir mücadele yöntemi benimseneceği vurgulanmaktadır:

“<<Ev, evle ayakta durur.>> diye düşündü, istemi dışında, adam, <<Tek başına bir ev ayakta duramaz. Bitişik yapılsalar da yine de birbirlerine destek olurlar. Nasıl aileler arasında görünmeyen bağlar varsa, evler arasında da böyle bağlar olsa gerek. Her ev, tek başına ve bahçe içinde de olsa hepsi yine de birbirlerine dayanıyor gibi dururlar. Birbirlerine bakmaları, güven sağlıyor olmalı kendilerine. Her biri öbürüyle var oluyor sanki. Tek başlarına var olmak, evlerin harcı değil.>>” (Karakoç, 1995, s. 48-49).

Sezai Karakoç, *Bülbül* adlı hikâyesinde, bülbül sembolizasyonu dâhilinde doğumdan itibaren bir insanın hayatını anlatmaktadır. Hikâyenin kahramanı bir bülbüldür. Hikâyede bülbülün yani insanın hayat karşısında doğum ile birlikte başlayan mücadelesi ele alınmaktadır. Annesini kaybeden bülbül, onun gelmesini uzun bir süre bekledikten sonra artık hepten umudunu kesmiştir. Yapayalnız kalmıştır. Ancak daha sonra annesini kaybetmesi onu çok üzmüş ve derin bir yalnızlığa itmiştir. Kahramanımız içine düştüğü yalnızlık hissiyatıyla kendini bir bunalımın içinde bulur: “Bunalım onu düşüncelere götürüyor, düşünceler bir ay-

dınlık getiriyor, bir yüceliş, bir aydınlanış git git ruhunu kaplıyordu.” (Karakoç, 1982, s. 115). Kahramanımız içine düştüğü bunalımdan sıyrılmayı başarabilmiştir. Aslında suyun bulanıklaşması ardından bazı taşlar yerine oturmuş bir şekilde eskisinden daha sağlıklı olmuştur. Bunalımın kendisini sevk ettiği derin düşünceler, onun ruhunun aydınlığa kavuşmasına vesile olmuştur. Bu bir *diriliş* ruhunun nişanesidir.

Kent ve Mekân

Geç Kalan Adamın Öyküsü’nde; İkinci Dünya Savaşı ardından yaşanan maddi yetersizlikler ve onun getirmiş olduğu yıkıcı ruh hâlinin bir kentin şahsında toplanişı, yaşlı ve yalnız yaşayan bir kadının evi üzerinden betimlenmeye çalışılmıştır. Hikâyede birbirinden bağımsız ve birbirine yabancı iki insan vardır: yaşlı bir kadın ve otuz beş yaşlarında genç bir adam. İkisi de büyük bir teslimiyet ve tevekkül hâlinedirler. Yaşlı kadın eşini kaybetmiş, çocukları da çeşitli vesilelerle yuvadan uzaklaşmıştır. Şimdi o, eski günlerin özlemi içinde hayatına tek başına, geçim sıkıntısı içinde devam etmektedir. Hikâyede anlatılan zaman dilimi, kadının ölümden bir süre önce geçirmiş olduğu zamana tekabül etmektedir. Adam ise, babasının vasiyet buyurmasının ardından, hiç tanımadığı yaşlı kadına doğru yola çıkmıştır. Babası, çok yakın olan merhum arkadaşını rüyasında görmüştür. Merhum arkadaşı babasına: “Senin vefan bu kadar mıydı? Geriye kimlerim kaldı, hiç düşündün mü?,” “Ben senin yerinde olsaydım, böyle mi yapardım?” (Karakoç, 1982, s. 15) demiştir. Ardından babası ölüm döşeğindeyken oğluna, yani otuz beş yaşlarında olan genç adama, “Oğlum, en kısa zamanda oraya gitmeli ve sadece para yardımı yapmakla yetinmemeli, yüreğinin en sıcak alakalarını oraya taşımalısın.” (Karakoç, 1982, s. 15) diyerek ona vasiyet buyurmuştur. Bunun üzerine genç adam, babasının vasiyetini yerine getirmek arzusuyla yaşlı kadına ulaşmak için yola çıkmıştır.

Adam kente girdiğinde ve yaşlı kadına ulaştığında artık çok geçtir. Kadın ruhunu teslim etmiştir. Genç adam babasının vasiyetini yerine getirememenin acısı ile derbeder olmuştur. “Geç kaldım, geç kaldım!” diye kendi kendine hayıflanarak kentten çıkarken bir ses duyar gibi olmuştur:

“Geç kalmadın. O, sana muhtaç değildi ki geç kalmış olasın. Tam vaktinde geldin. Şimdi, onun çocuklarına ya da başkalarına yardım edebilir, elini uzatabilirsin. Zaten o sağ olsaydı, yardım kabul etmeyecek, parmaklarıyla sana başkalarını işaret edecekti. Başka yoksulları. Kimseye el açmadan, kimseden yardım istemeden bugüne geldi ve çocuklarını da getirdi. Bundan ötesi onun sorumluluğu dışında.” (Karakoç, 1982, s. 20).

Genç adam bunun üzerine kente geri döner. Ne o kent eski kenttir ne de adam o eski adamdır. Artık o kent, Karakoç’un idealini oluşturan *diriliş* kentidir: “Genç, adam, ruhu şimdiye kadar hissetmediği, yabancı olduğu bir takım kaynaşmalarla, iç kaynaşmalarıyla dolu, kente geri döndü.” (Karakoç, 1982, s. 20). Genç adam, babasının vasiyeti üzerine çıktığı yolculuktan, ruhunu aydınlığa ulaştırmıştır. Genç adamın ruhu *diriliş* eridir.

Hikâyenin “güneş” kelimesiyle başlaması sembolik bir anlam oluşturmaktadır. Güneşin hareket devinimi, surların üzerinden bir mızrak edasıyla yükselmesi şeklindedir (Karakoç, 1982, s. 7). Bu tablo adeta bir ruh yükselişini, ruhun dirilişini andırmaktadır. Hikâyede karamsarlık, ölüm gibi yardımcı temaların yer alması, aslında yazarın çöküşte yükselişi göstermek isteği ile alakalıdır. Bu esnada kentin kapısından içeri giren adamın bir diriliş eri olabileceği düşüncesi yerleşir zihinlere. Biz, hikâyenin sonunda, onun diriliş eri olma anına tanıklık ederiz.

Yazar, kenti “ölü” olarak tanımlamaktadır. Hayat kentte devam ediyor olsa da İkinci Dünya Savaşı’nın neden olduğu yoksulluktan insanlar muhtaç olarak hayatlarını devam ettirmektedirler. Üstelik salgın hastalık “tifüs” de vardır kentte. Yazar, kentte ölümün yabancı olmadığını bu yüzden de ölümlerden öteden beri bahsedilmediğini ifade etmektedir.

“Ölümlerle hayatın o kesin ayrımı kaybolmuştu. Hayatta olanlar ölü gibiydiler... Ölümler de git git artmaktan, çoğalmaktan, yakınlaşmaktan ötürü, bir bakıma, dirilerden daha diri, sağlardan daha sağdılar adeta.” (Karakoç, 1982, s. 13).

Diriliş düşüncesinde önemli bir yer tutan ibadetlerden namazın önemine ilişkin bir düşünceye yer verilmiştir:

“Bir tek düşünceye yer vardı namazda: tam ve saf olarak Allah’la birlikte olmak. Düşünülmeğe değer tek varlık odur. Tek güçlü olan odur. İnsan da ancak ondan alır gücünü. Tanrı ölümden güçlüdür, Allah ölümden kudretlidir. Namazda hep hatırlanan budur. O olmasaydı ölüm ve hiçlik her yanı kaplardı (Karakoç, 1982, s. 17).

“Hikâyede her ne kadar bir ölüm söz konusu ise de dikkatle gözlenirse bu ölüme karşılık bir ruhun dirilmiş olduğu görülür. Dirilen genç adamın ruhudur.” (Karataş, 1998, s. 377).

Sezai Karakoç, *Dağ* adlı hikâyesinde, kentin dünyeviliğinden kaçarak bir dağa sığınan adamı anlatır. Adam kentten kaçarak dağdaki mağaraya sığınır. Geride bıraktığı her şeye sırtını döner ve kendisini huzurlu hissettiği dağda vakit geçirmeye başlar. Geride bıraktığı şehir ona “fil dışından bir ifrit iskeleti” ve “bir canavar ölüsü” gibi görünmektedir. Aslında adam, kentin tüm boğuculuğu ve yapaylığı karşısında elde etmek istediği “ruh dirilişini” sağlayamamıştır. Bu yüzden bulunduğu yeri terk etmiştir.

“İşin doğrusu, niçin dağa çıktığını kendisi de kesin bir şekilde bilmiyordu. Belki, sakın düşünmek için. Belki düşünmesine etki yapabilecek bir ortamdan uzaklaşmaktı bu. Çünkü ne kadar çaba göstermişse istediği asgari ruh dirilişi ve güvenliğine erişememişti. Suçlar, derisine batan dikenler gibiydi. Ve ruhu hep kanıyordu şehirde.” (Karakoç, 1982, s. 99).

Hikâye boyunca kahramanımız *diriliş* aramaktadır. Bu yüzden şehri terk etmiştir, mağaraya sığınmıştır. Başlarda umutsuzluğa kapılarak toplumdaki sorumluluklarından kaçan kahraman, tekrar topluma yönelir (Karataş, 1998, s. 382).

Yabancılaşma ve Varoluş

Sezai Karakoç, *Hikâyeler II-Portreler* kitabında yer alan *Dönüş* adlı hikâyesinde *diriliş* düşüncesine ve onun kent üzerindeki yansımalarını ortaya koyar.

İnsan doğayla muntazam bir uyum içindedir. Doğada bulunan her şey bu şekilde bir düzen oluşturmaktadır. Yazar üzüm tanesine soyut bir anlam yüklemekte ve Allah'ın yarattığı üzüm tanesini vahyin bir nişanesi olarak sunmaktadır:

"Doğaya inmiş vahyin mucize pınarlarından bir penceredir her üzüm tanesi. <<Her üzüm tanesinde kendini görürsün.>>" (Karakoç, 1982, s. 59).

Diriliş insanı doğayla uyum içindedir. Bu yüzden tabiata değer verir. Canlı varlıklara yaratılış gayeleri dışında bir anlam yüklemeyi ve onları doğal olan kullanım alanlarına sürükler. Her canlının yüce yaratıcıyı zikrettiği düşüncesi ile hareket eder ve onları incitecek hareketlerden kendisini alıkoyar. Canlı varlığın tabiatının değiştirilmesi nedeniyle de helalin harama dönüştürülmesi sürecine şiddetle karşı çıkar:

"Bir araba gürültüsü işitti. Eski bir kamyonet, yolun kenarından güçlükle ilerliyordu. <<Ne arıyorsunuz burada?>> diye bağırarak geçti içinden. <<Ne arıyorsunuz burada?>> Buranın sessizliğini bozuyorsunuz? Uyuyan üzüm tanelerini uyandıracaksınız. Onların masum gönlüne lanet tohumu mu ekmek istiyorsunuz? Siz ki en nazlı salıkımları hoyratça koparır, sepetlere doldurur, sonra onları iğrenç fabrikalarınızda alkole çevirir, onu içer, sarhoş olur, rezaletler yaparsınız. Siz ki insanlıktan çıkarsınız, ne arıyorsunuz burada?" (Karakoç, 1982, s. 59).

Dönüş hikâyesinde kent ve yabancılaşma konuları geniş yer tutar. Yazar kentin karmaşıklığına ve sürekli insanı silikleştiren tutumuna dem vurur:

"Bağdan istemeye istemeye çıkarken bağın kenarındaki taşlar üzerinde kendi gölgesini gördü. Kentte gölge yoktur. Olanı da hemen kaybolmaya eğilimlidir. Otobüste, pastahanede, evde, yüksek binalar aralığında, her yerde ve her zaman gölgen kaybolur. Durmadan gölgen kaybolur kentte. Tek kalırsın, daha doğrusu yalnız kalırsın. Gölgesiz insan eksiktir. Gölge bizi kabartır, bizi ortaya çıkarır, varlığımıza fon olur. Gölge, latan hâle gelmiştir büyük kentte. Bunun eksikliği, hatta utancı bilinçaltına yerleşir insanda. Gölgesizlik, her an patlayacak gibidir insanda. Pastahanede insan gölgesizdir, garson gölgesizdir, kalem ve kağıt gölgesizdir. Masa bile gölgesizliktir, gölgesizliğin simgesi, ta kendisidir. Gölgesizlik geometridir. İnsan ve gölge geometriden taşar oysa. Gölgesiz adam neyi yazacaktır? Kendi gölgesi gördüm diye düşündü." (Karakoç, 1982, s. 60).

"Belki de sen zaten insanlar arasında, kentte bir yabancıydın. Sana bir vahşiymişsin gibi bakmışlardır. Sen de tabiata dönmekle aslına dönmüş oluyorsun." (Karakoç, 1982, s. 61).

Kent ortamı insanın fitratını bozucu bir yapıya sahiptir. İnsanda yaratılıştan gelen en önemli özellik, onun doğanın bir parçası olması ve doğaya ait olmasıdır. Bu yönüyle bakıldığında

Karakoç, insanın şartlar gereği uzaklaşmasa da kent ortamında her geçen zaman yalnızlaştığını, incindiğini ifade etmektedir:

“Kimdir o kişi, şu veya bu sebeple tabiatla ya da insanın en çok tabiat unsurlarıyla donattığı bir alana -bir alan ki insanla tabiat arasında bir köprüdür hatta daha çok tabiatla yakındır, adeta tabiatın bir parçasına ya da bir yeteneğine insan elinin sadece yetiştirmek, büyütme, korumak için değmesiyle meydana gelmiştir, şu dağlardaki bağlar gibi- kesin dönüş yapsın, bir daha dönmemesine tabiatla gitsin, insandan ve kentten -ikisi aynı anlama gelir- tabiatla sığsın ya da kaşsın.” (Karakoç, 1982, s. 61).

Siyaset ve Devlet

Sade Bir Yüz adlı hikâyede, açık bir şekilde insanın hırsa kapılarak dünyaya meyiletmesi veya “aşırıya kaçması” neticesinde ortaya çıkan trajedi konu edilmektedir. Ailesinden gelen bir özellikle avukatlık mesleğini icra ederken politikaya giren ve bu yolda ciddi anlamda meşafeler kat etmek suretiyle önemli mevkilere gelen Mustafa Çiçekoğlu’nun hikâyesidir bu. Yazar, Mustafa Çiçekoğlu üzerinden ahlakın serencamını anlatmaktadır. Hikâye insanın hayatından ahlakın en ufak bir çekilme göstermesi hâlinde ortaya çıkabilecek durumları gözler önüne sermektedir.

Mustafa Çiçekoğlu, politikaya ilk adımı attıktan sonra yavaş yavaş siyasetle daha çok ilgilenir olmuş ve mensubu olduğu partinin toplantılarında daha fazla bulunmaya başlamıştır. Böylelikle politikaya daha fazla ısınmış ve politikacılığı öğrenmeye başlamıştır. Bulunduğu ortamlarda kendisine toy bir politikacı gözüyle bakmaktadır diğer herkes. Ancak bir müddet sonra etkinliğini artırmış ve yetkileri genişletilmiştir. Diğer taraftan avukatlık işini de ilerletmiş ve kendisine daha fazla kâr sağlamaya başlamıştır:

“Avukatlık işlerinin de yavaş yavaş yola girdiğini görmek, onu bir yandan sevindiriyor bir yandan da bu gelir artışının meşru olup olmadığı sorusu elinde olmadan kafasını kurcalıyordu.” (Karakoç, 1982, s. 23).

Politika yollarının henüz başlarında birtakım hassasiyetlerini kaybetmediğini, paranın kaynağını sorgulayarak meşruiyetini kendisine mesele yaptığını anlıyoruz Mustafa Çiçekoğlu’nun. Mustafa Çiçekoğlu, zamanla particiliğe alışmıştır. Onun ruh hâlini içine sindirmiştir artık:

“Öte yandan, particilik, yavaş yavaş her şeye, görünmeyen bir güç hâlinde yayılıyor, yazıhanesini, evinin basamaklarını aşıyor, gece yatağına ve nihayet uykularına giriyor, düşlerine kadar sokuluyordu. Evinin bahçesine, ağaçlarına ve çiçeklerine bile sanki ondan bir koku sinmişti. Fakat o bundan rahatsız olmuyor aksine gizli bir haz duyuyor, ondan kendine özgü bir zevk aldığını fark ediyordu.” (Karakoç, 1982, s. 24).

Koltuğun ve gücün verdiği hâl ile çevresindekilere karşı bakış açısı ve davranışları da değişmiştir artık. Bütün hayat düşüncesinin temeline partiyi yerleştirmiştir, particilik namına üretilen ne türden davranış, söz ve hâl varsa onları benimsemiş ve meşru saymıştır. Ahlaki

olarak çözülme temayülü göstermiş olmasına rağmen kendi yaptığı işleri ve düşüncelerini partililik içinde normal görmektedir:

"Kimi zaman sinirlenmiyor değildi. Bu anları, çoğu kez kendisinden aşağıdaki partililerin yanında oluyor ve daha çok bir patlama şeklinde ansızın ortaya çıkıyordu. Bu zamanlarında, onları haşlıyordu; önüne geleni azarlıyor, kırıp geçiriyordu. Fakat kısa zamanda yine sükûnetine kavuşuyor ve hepsinin, bir bir, bir vesile ile gönlünü almayı biliyordu. Her birinin bir zaafı vardı, oradan gidilince sonuç almamak imkânsızdı. Zaten, politika, zaafı idare etmek sanatı değil miydi bir açıdan. Kimi kez, merkezden gelen partililerin de aynı şeyi kendisine ve arkadaşlarına yaptığını görüyordu. Demek ki bu, yukardan aşağı bir parti davranışydı ve olağandı." (Karakoç, 1982, s. 24).

Yavaş yavaş başlayan bu değişme hâli gittikçe Mustafa Çiçekçioğlu'nun ayrılmaz bir karakteri olmaya başlamıştır. Artık durumun kendisi de farkında değildir, tamamen normal çizgilerde ilerlediğini düşünmektedir. Politikacı olayım derken değerlerini ve inanç öğelerini bir tarafa bırakır hâle gelmeye başlamıştır:

"Seçim gezilerinde ve konuşmalarında kendisine adeta bir başka hâl gelmişti. Kendinden geçmiş gibiydi. Gerçi bunu kimseye belli etmemeye gayret gösteriyor ve bunu da başarıyordu. Fakat içinde büyük bir değişiklik oluyordu, farkındaydı. Kimi konuşmalarında coşkun kimi gizli toplantılarda terkipçi kimi yerlerde ilgisiz gözüküyor, kısacası, içinde başka bir kişilik kendisine tasarruf ediyordu sanki. Kendisi, bu yeni iç kişiliğin giderek incelen bir zarı ve derisi hâline geliyordu, hissettiği kadarınca. Yüzü de fizikçe bile değişerek kendi yüzü olmaktan çok, o, içinde ruhunu zapt etmiş olan politika kişisinin bir maskesi olmuştu dense yerindeydi. O <<içteki adam>>, gereken yerde, gerektiği şekilde maskesini çok alıskın bir edayla, ustaca takmasını biliyordu. Kimi zaman kendisine öyle geliyordu ki maske, doğal yüzü olmuş, yüzü de iğreti bir maske biçimini almıştı." (Karakoç, 1982, s. 25).

Parti içinde gittikçe yükselen, politika alanında ciddi mesafeler alan, milletvekili ardından da bakan olan Mustafa Çiçekçi oğlu artık tam manasıyla bir politikacıdır. Ancak bu politikada ilkelere veya değerlere yer yoktur. Onların bir vitrin oluşturmak için kullanılan argümanlar olduğunu anlamıştır bir süre sonra. Ahlakın da aynı şekilde gerekliliği önemli değildir bu arenada. Yalnızca söylemlerde kullanılan ve insanların inanmalarını sağlayan güçlü bir söz sanatıdır:

"Ahlakın yeri yok muydu politikada? Elbet vardı. Fakat bu ahlak, ortalıkta söylenen, bahsi dilden düşmeyen ahlak değildi. Dinin nasıl çağı geçmişse -okullarda ve fakültelerde öğretmişler ve Mustafa Çiçekçi oğlu da hiç direnmeden benimsemişti bu düşünceyi- bu ahlakın da modası geçmişti. Çağ dışı olmuşlardı bütün bunlar. Yeni ahlak, dış ve iç politikanın gereğinden doğan bir tutuma uygun davranmak demekti. Biz, insanlar nasıl görmek istiyorlarsa öyle olmak zorundayız demek. Ahlakımızın iç çehresi, bu dış görünüşe temel olan duygu evrenini hazırlamak için sarf edeceğimiz çabalar anlamına gelir!" (Karakoç, 1982, s. 27).

Mustafa Çiçekoğlu, yalan söylemeye de alışmıştır ve bunu normal bir fiil olarak görmektedir. Zaten politikayla uğraşmak bunu gerektirmektedir ona göre. Böyle olunca pek çok ahlaki mesele particilik namına meşruiyet kazanıyordu aklında:

“Parti, bazı yapılamayacak şeyleri de vaat ediyordu. Halk da inanıyordu bu vaatlere. Yapılabilecekleri yapmak için iktidara geçmek, iktidara geçmek için de yapılamayacakları vaat etmek eşyanın tabiatındandı. Ve ahlaksızlık bunun neresindeydi?” (Karakoç, 1982, s. 27).

İnsan ve Çevre

Meydan Ortaya Çıktığında, hem yayımlanan ilk kitabın ilk hikâyesidir hem de kitaba ismini veren öyküdür. Hikâyede ekseriyetle, savaşta yaralanan Ahmet’in iç dünyasında ortaya çıkan kırılmalar ve metafizik gerilmeler konu edilmiştir. Dolayısıyla hikâyede insanın dirilişi anlatılmaktadır. Olayların merkezinde her ne kadar Ahmet varmış gibi görünse de o, temsilidir. Ruhunun aydınlığını arayan ve “*diriliş*”e kavuşmanın eşiğinde duran bir insandır. Yazar, bu yüzden Ahmet’in iç sesine hikâye boyunca geniş yer vermiştir. Bir bakıma anlatıcı ses olarak yazar burada kendini bulmuştur da denilebilir.

Hikâyenin isminde geçen meydan imgeleminde sonsuzluk olarak ortaya ufuk çıkmaktadır. Burası ihtimalle bir mahşer olarak düşünülmüştür. Bir diriliş meydanını andırmaktadır (Hak-sal, 2007, s. 19).

“Kentten özümü attılar biliyorum. Törenle, kimileri de yalandan gerçekten gözyaşla-rını dökerek ama benden daha önce ölmüş olanların içtenliğinden çok ırak bir ‘güneş altı’ veya ‘şemsiye’ tiyatrosuyla birbirini aldatarak, dünyanın çekemeyip tez zamanda başından savdığı ağırlığımı bir zavallı tabuta yükleyerek, bu tabutu da rastgele kişile-rin omuzlarından kaydırarak, içinden küfreden mezar kazmacı ve kürekçilerinin sabır-sızlığıyla varlık yuvamızı uğuldatarak ‘öz’ümü attılar kentten.” (Karakoç, 1995, s. 7-8).

Yazar, *diriliş* düşüncesinin temel dinamiğinin “öz” olduğunu her daim vurgulamaktadır. O “öz” aslında insanı insan yapan değerlerin kendisidir. Tün bunlar nasıl ve ne şekilde hayat bulabilir modern hayatta? Yazar bu sorunun peşine düşmektedir öykü boyunca. Aslında atı-lan “öz” o insanın zaten oraya ait olmadığı veya bu sebepten ötürü varlık sorunu neticesinde bu duruma geldiği düşünülebilir.

“Yüzyıllar geçse de, toprak kemiklerimden güçlü olsa da, mezar denen duvarlar kavu-rup dursa da beni, kendi anladığım bir varlık düzeyinde, yakıcı güneşin altında, ‘öz’ü-mü kente doğru sürüklüyorum.” (Karakoç, 1995, s. 8).

Kentten atılan “öz” artık yine kente doğru yol almaktadır. Yazar burada *diriliş* düşüncesinin mücadele ile savaş ile dolu olduğunu vurgulamaktadır. Ümitsizliğe düşmeden kararlılıkla üzerine üzerine gidilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İnsanın içindeki “öz” ancak bu saye-de mutmain kalabilir. Varlığın “öz” ile ilişkilendirilmesi bakımından bu pasaj önem arz et-mektedir.

"Tekrar kente varabilir miyim? Bilmiyorum. Varsam bile kent yerinde kalmış mıdır? Olup biten değişiklikler onu kent olmaktan çıkarmış mıdır? Aya bulaşmış bir yumurta aklığında mıdır kent? Beni tekrar tabutuma döndürecek midir?" (Karakoç, 1995, s. 8).

Yazar, kente vardığında oranın değişmiş olmasını arzu etmektedir. Belki de orasının bir *diriliş* sitesi olduğunu hayal etmektedir. Varlık nedeninin cevabını özünde bulduğunu sandığımız kahramanımızın, içine bir ateş düşmüştür. O ateş ruhunun aydınlığa veya *diriliş*e kavuşabilme ihtimalini artırmaktadır. Yazar adeta bir muştu habercisi gibi fakat karamsarlık izlenimleri üzerinden bir portre çizmektedir.

"Hem ben döndüğümde kent ne derece değişmiştir? Bunu bilmiyoruz ki? O da değişecek. Hem öyle değişecek ki kent, köy, dünya, ay ve yıldızlardan öte kurulu bir pazara dönüşecek." (Karakoç, 1995, s. 9).

"*Diriliş eri* her daim savaşta olduğunu fark etmelidir." düşüncesini burada görmekteyiz. Öyle ki yazar, tüm bu düşüncelerini ülküyü, dava bilincini hiçbir zaman kaybetmemekle uyar-maktadır. Bu şuurda, yani *diriliş* eri olarak mahşere çıkılacak olan zamanın beklenmesi ve o zaman geldiğinde bu yürekliğin ortaya konulması gerektiği vurgulanmaktadır.

"Bütün iş, öldükten sonra bile ülküyü yitirmemekte; nasıl, akşam uyurken sabah kalkıp sürüyü çobana, bunu biliyorsun çocukken böyle bir ülkün var senin. Sen bundan bir fayda umuyorsun. Veya anne-baba korkusu ve sevgisiyle bunu yapıyorsun. Onun gibi ölürken de uyanış ülküsünü kaybetmemişsen, 'diriliş'ten haberliysen, ta meydana çağırılacağına ana kadar, hep uyanacaksın, hep uyandırılacaksın. Hatta ölüm, bu çağırışın ilk anı, ilk pıhtısı, kabuğun ilk delinişi. İlk yargı türküsü. İlk fizikötesi çene." (Karakoç, 1995, s. 9).

Bilim ve teknik tüm dünyada bütün bir hızla ilerlemektedir. Özellikle Batı medeniyeti bilim ve teknik sayesinde elinde bulundurduğu güç ile tüm dünyaya hükmetme sevdası içine girmiş, kendisini yaratıcı bir pozisyonda görme gafletinde bulunmuştur. Bu insanların en önemli dayanaklarından biri, teknik olarak kendilerini ileride görme hâlleridir. Tüm dünyayı bunlarla değiştirebileceklerine inanmaktadırlar. Fakat *diriliş eri*, inancıyla, mahşer gününü bilerek, hissederek yaşadığı ve mücadele ettiği zaman, tüm bu zorlukların üstesinden gelebilir. Allah'ın hikmeti tecelli eder, *diriliş* ruhu batıl ile olan savaşını kazanır.

"Teknik, kısıklıkla çevrelemiş dünyayı. Ölüm, tekniğin elinden kaçış gibi bir şey nerdeyse. Ve şimdi, en çok merak ettiğim, tekniğin <<meydan>> ortaya çıktığında ne hâle geleceğidir. Daha doğrusu geldiğidir. Ben görmediğim için dil alışkanlığıyla geleceği dedim. <<Mahşer Meydanı>> önünde teknik ne oldu? 'Musa'nın Asası'nın önündeki büyücü değneklerine mi dönüştü?" (Karakoç, 1995, s. 16).

Diriliş düşüncesinde çevreye saygı göstermek, çevreye ve doğaya bir nimet gözüyle bakmak düşüncesi vardır. Bu minvalde Karakoç, *Kartal* adlı hikâyede bunlara değinmektedir. Modernizmin kuşatıcı etkisiyle birlikte insanlar doğayı ve çevreyi kirletmektedirler. Teknolojinin gelişme göstermesiyle bu durum ayyuka çıkmıştır ve insanların yaşamakta olduğu

dünya günden güne kirlenmeye devam etmektedir. Bu durum yalnızca dünyada varlık gösteren insanları değil, bütün canlıları ilgilendirmektedir. İnsanlar nasıl ki bir çözülme göstermek suretiyle değerlerinden uzaklaşma temayülü gösteriyor ve fıtrattan uzaklaşıyorlarsa doğayla olan ilişkileri de bununla orantılı bir şekilde devam etmektedir. Doğaya ve çevreye karşı olan sorumluluk duygusu günümüzde en aza inmiş vaziyette devam ediyor.

Kartal adlı hikâyede çevreye ve doğaya karşı sorumluluk ya da sorumsuzluk duygusuna dikkat çekilir. *Kartal*, yeryüzünde bütün canlılar içinde sadece insanın alçak gönüllü olmadığını düşünür. Çünkü *kartala* göre insan kendisine biçilmiş alanlar dışına taşarak gökyüzüyle de uğraşmaktadır, onu kirletmektedir ve doğal hâlini bozmaktadır.

Kartal her sabah uyandığında güneşi aramakta ve ona doğra uçmaktadır. Eğer güneşi görmezse dayanamaz, tabiatla ciddi bir savaş vererek bulutların üstüne çıkar, güneşi görür ancak o zaman normal günlük hayatına başlayabilmektedir (Karakoç, 1995, s. 70). *Kartal* bir sabah gözlerini açar fakat güneşi bulamaz, ortalığın karanlıklar içinde kaldığını görür. Güneşin ölmüş olabileceğini düşünür. Fakat sonradan “genzini bir şeyin yaktığını” fark eder. Bir dumanın etrafı sardığını ve “simsiyah, pis kokulu, nefes kesici bir duman”ın tüm bunlara sebep olduğunu görür. Bunu ancak insanoğlunun yapabileceğini düşünür ve “güneşi kurtarmak” düşüncesiyle hareket eder ve yukarı doğru uçmaya devam eder. Güneşi görmek arzusuyla yaptığı bu uçuş, *kartal* için son uçuş olur ve ölümle sonuçlanır.

Hikâyede tema olarak insanoğlunun çevreyi sorumsuzca katlettiği ve tüm bir doğayı mahvettiği düşüncesi işlenmektedir. Bu temayı *diriliş* düşüncesi perspektifinde düşünürsek eğer, *diriliş* erinin doğaya, çevreye, kâinata bir emanet gözüyle baktığını ve hikâyenin bununla bağdaştırılabileceğini görmekteyiz.

Ölüm ve Metafizik

Karakoç’un *Ölü* adlı hikâyesinde, yıllar önce kasabaya gelerek yerleşen nereden geldiği bilinmeyen bir adamın ölümü ve ardından yaşananlar anlatılır.

“Kasabaya geleli yıllar olmuştu. Bir eve çekilmiş, kimseyle yakınlık kurmamıştı. Kimdi, neydi, kesin olarak bilen yoktu. Nereden geldiği bile kesinlikle bilinmiyordu. Başkentten geldiği, orada devletin batmasını önlemek için savaştığı söylentiler arasındaydı. Ama Devlet batmış, büyük değişiklikler hatta değişimler olmuştu. Ona başarısızdı denilirdi...” (Karakoç, 1995, s. 58).

Karakoç’un metafizik öğelerle kurulu ölüm temasını işlediği bu hikâyesinde, ölüm sembolize edilerek metin içinde kurgulanmaktadır. Ölüm ve sonrası hatta mahşer günü konularına da işaret edilmektedir. İnsanların ölüm karşısındaki tutumları, onların ölümden korktuğu ve dünyaya meylettikleri şeklinde de yorumlanabilmektedir.

"Tabut şehrin sokaklarından çıktı. Şehir dışında kalabalığı büyük bir sükûnet istila etti. Cenazeyi izleyenlerden her biri büyük bir ummanın ortasında tek başına hissediyordu kendini. Sonsuzluğun önünde gibiydiler. Kimsenin kimseden haberi yoktu. İlişkiler kopmuş, tek tek her biri sonsuzluğa tutsak düşmüştü adeta..." (Karakoç, 1995, s. 58).

Kasaba sakinleri, ölüyü sırtlanarak mezarlığa defnetmek için getirirler. Getirirken her tarafta kendisini yalnız hisseden insanlar vardır. Sükûnet her tarafı kaplamıştır. İnsanların her biri ölüyü ve ölümü düşünmeye dalmışlardır. Gözlerinin önüne kendi ölümleri ve sonrası gelmiştir. Belki de "*diriliş günü*"nü hatırlamışlardır. Bütün bu ruh hâli içinde mezarlıkta toplanan kalabalık, ölüyü toprağa defnederken bir şekilde irkilerek korkuya kapılır ve ardından da kaçmaya başlarlar. "Biraz daha dikkatlice bakınca tabutun üst kapağının hafifçe aralandığı ve iki küçük gözün dönüp durduğu görülüyordu." (Karakoç, 1995, s. 60). Adeta hikâyede ölüm ve ötesi anlatılmaktadır. "Bu, sanki ölümün ötesinden bakan bir çift gözdü. Ölümün gözleriydi ya da belki de ölü'nün gözleriydi." (Karakoç, 1995, s. 61).

Karakoç'un *Ziyaret* adlı hikâyesinde, birkaç ölünün vaktinden önce dirilmesine izin verilmesinin ardından, yaşarken bulundukları kasabaya gerçekleştirmiş oldukları ziyaret konu edinir. Ölüm ve metafizik öğelerle bezeli hikâyede, ölülerin bir zamanlar yaşamış oldukları kasabada şimdilerde nelerin olduğu merakından hareketle ölülerin yapmış oldukları gözlemler anlatılır. Aynı zamanda ölüler, kendi soyundan gelen insanların yani torunlarının nelerle uğraştıklarına da bakacaklardır.

Ölüler, kasabanın bulunduğu yere geldiklerinde harabeden başka bir şey bulamazlar. Çok şaşırırlar, yanlış yere geldiklerini düşünürler. Torunlarının neden tepede bulunan şehri terk ederek ovaya yerleştiklerine bir anlam veremezler. Kendi aralarında bunu konuşurlar ve çeşitli izahlar getirirler. Ovada torunlarının yeni kurdukları şehre doğru yol alırlar. Önce şehrin caddelerinde dolaşırlar. Mevsim kış olduğundan dışarıda pek kimseyi bulamazlar. Kahvelere girerler önce. Onları kimse görmediğinden bir köşeye oturarak etrafı seyretmeye başlarlar. Konuşulanlara ve yapılanlara tanıklık ederler fakat bunlar içerisinde anlamlandıramadıkları pek çok şey bulurlar. Para, kredi, mal, ücret, seçim ve benzeri kelimeleri duyarlar. Orada sıkılan ölüler, camiye giderler. Kasabanın tek camisini "ölü bir sessizlik içinde kapkaranlık" bulurlar. Ölülerden biri, "Derhal terk edelim bu kenti. Bu kent ölmüş." (Karakoç, 1995, s. 65) der. Ardından ölülerden biri henüz görevlerini yapmadıklarını ve evlere gidip bakmaları gerektiğini söyler. Bütün evleri gezip dolaşırlar, her yanı didik didik ederler, bütün konuşulanları, yapılanları gözlerler. En sonunda bütün umutlarını yitirirler. O kentte yaşayan herkesin ölü olduğuna kanaat getirirler. Ölmeden ölümün ancak böyle bir şey olduğunu söylerler. Hatta ölmeyi bile hak etmediklerini düşünürler (Karakoç, 1995, s. 67). Tüm bu gördükleri manzaralar karşısında ölüler kendi kaderlerine şükredeler ve ölümlerinin kendilerine "bir nimet" olduğunun idrakine varırlar. Dirilen ölüler, yaşayan insanlardan daha diri olduklarını da söylerler. Aslında ölülerin, bütün şehri gezerek aradıkları şey, bir *diriliş* nişanesinden başka bir şey değildir. Bütün kenti gezdikten sonra ölüler, aradıklarını bulamazlar ve burada "aradıklarından eser olmadığını" düşünürler.

Sonuç

Karakoç'un kurup geliştirdiği *diriliş* düşüncesinin izleri veya yansımaları, yazmış olduğu hikâyelerinde kendine yer bulmuştur. *Diriliş* düşüncesinin çerçevesini oluşturan düşüncelerin, *Hikâyeler 1-Meydan Ortaya Çıktığında* ve *Hikâyeler 2-Portreler* adlı hikâye kitaplarında yer alan metinlerin anlam katmanlarında işlendiği görülmektedir.

Kaynakça

- Diclehan, Ş. (1980). *Sanat ve düşünce dünyasında Sezai Karakoç*. İstanbul: Piran Yayınevi.
- Haksal, A. H. (2007). *Sezai Karakoç: Elejimsağmalarda gökanıtı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Karakoç, S. (1974). *İslam toplumunun ekonomik strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (1982). *Hikâyeler II-Portreler*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (1995). *Hikâyeler I-Meydan ortaya çıktığında*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2007). *Edebiyat yazıları II-Dişimizin zarı*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2008). *İnsanlığın dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2010). *Diriliş neslinin amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karataş, T. (1998). *Doğu'nun yedinci oğlu Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Lekesiz, Ö. (2001). *Yeni Türk edebiyatında öykü*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Teknolojik Modernlik Eleştirisi: Nurettin Topçu ve Batı Düşünürlerinin Mukayeseli Bir İncelemesi

Turgay Yerlikaya*

Giriş

Nurettin Topçu Türk düşünce dünyasında müstesna bir yere sahiptir. Topçu'yu müstesna kılan onun henüz Türkiye'de tartışılmakta olmayan konulara dair derinlikli analizler yapıyor olmasıydı. Topçu, dönem itibarıyla düşünce dünyamızda çokça yer bulmayan varlık, hareket, ahlak gibi konuları derin bir sosyolojik perspektifle analiz ediyor bu kavramların hayatımızda nasıl ve ne ölçüde yer alması gerektiğine dair fikirler serdediyordu. Sorumlu bir aydınının yapması gerekenleri yapıyor, entelektüel duyarlılıkla meseleleri vuzuha kavuşturuyordu. Düşünce dünyamızda Topçu'yu bizim için özgün kılan onun tüketim toplumu, teknolojik modernlik, gibi henüz Türkiye'de tartışılmakta olmayan konulara dair derin ve erken analizler yapıyor olmasıdır. Klasik müfredatımızın Batı endeksli bir kavramsal çerçeve içerisinde analiz edilmesi, Topçu gibi isimlerin tanınmamasında en önemli etkidir. Kendi düşünce dünyası hakkında herhangi bir malumata sahip olmayan kişilerin dünyayı ve içinde bulundukları ülkeyi Batılı kavramsal çerçeveler üzerinden analiz etmesi, bu kişilerin ontolojik sorunlar yaşamasını kaçınılmaz kılacaktır. Bir tür self oryantalist tarzla yapılan bu okumalar, kendi düşünce dünyamızı ötekileştirmekte, bu düşünce dünyasının mimarlarını da yalnızlığa mahkûm etmektedir. Biz bu makalede düşünce dünyamızın önemli isimlerinden Nurettin Topçu'nun teknoloji ve tüketim toplumu özelinde kapitalist modernleşme projesine yaptığı eleştirileri inceleyecek, bu düşünceleri Batı'daki benzer-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı.

leriyle mukayese etme fırsatı bulacağız. Bu makalede başta Karl Marx, Simmel, Tönnies, Benjamin gibi isimlerin kapitalist modernleşme eleştirileri, Neil Postman, Heidegger, Baudrillard gibi isimlerin de teknoloji eleştirileri bağlamında Topçu'nun düşünsel dünyasıyla paralellikler kurulmaya çalışılacaktır.

Topçu'ya göre ilk çağlardan itibaren her devrin kendine özgü bir ahlaki yapısı vardı, ne zamanki dünya bir makine medeniyeti oldu, dünyanın büyüğü bozuldu, zira makinenin bir ahlaki yoktu. Makine Postman'ın ifadesiyle bir kez üretildikten sonra kontrol edilemiyor ve insanı kontrol altına alıyordu. Postman'ın "Frankenstein Sendromu" olarak isimlendirdiği bu süreç hiçbir ahlaki ideali kabul etmiyor adeta kendi dünyasını kuruyordu. Topçu'ya göre yüzyılımızın medeniyeti makine medeniyetidir. Her gün yaşamayı kolaylaştıran makine, çalışan insanı kendi şartlarına bağımlı kılarak onun hürriyetini kısıtlıyordu. Charlie Chaplin'in Modern Zamanlar filminde resmettiği gerçeklik artık dünyanın bütününü temsil etmeye doğru ilerliyordu. Makine ile kapitalizmin iş birliği insanın hürriyetini kısıtlayan en önemli sebebi. Topçu yoğun teknolojiye dayalı aşırı üretimin varacağı son noktanın insanlığın mahvı olacağını söylemiştir. Nurettin Topçu ümitsiz değildi tüm bu kötü giden sürecin kontrol altına alınabileceğini insanlığın huzurlu ve müreffeh bir yaşam sürebileceğini söylüyordu. Batı'nın içine düştüğü süreçte Başta Weber, Simmel, Foucault, Baudrillard gibi ümitvar olmayan isimlerin aksine Topçu ümit telkin ederek insanlığın içinde bulunduğu bu durumdan çıkış yollarının haritalarını çiziyordu. Topçu'nun haritasının en önemli güzergâhı onun "İsyan Ahlakı" başta olmak üzere bütün eserlerine sinen ahlak temelli bir hareket felsefesidir. Topçu'ya göre hareketlerini kontrol edemeyen birey, bir süre sonra hareketlerinin esiri olacaktır. Eylemlerinin esiri olmak istemeyen kişilere Topçu'nun söyleyeceği çok şey vardır.

Modernlik ve Modernleşme

İnsanlık tarihi büyük değişim ve dönüşümlerle doludur. Bu değişim ve dönüşümlerin en radikal biçimde gerçekleştiği dönem hiç kuşkusuz 19. yüzyıldır. 19 yüzyıl günümüzdeki değişimleri anlamak adına bizim için, içerisinde siyasi ve sosyolojik akıl yürütmeleri yapabileceğimiz bir laboratuvar hükmündedir. Müteveffa düşünür Eric Hobsbawm 19. yüzyılı 1789 ile başlatır ve Birinci Cihan Harbi'nin sonu olan 1918 yılıyla sonlandırır. Bir yüzyılın niteci olarak yüz seneden fazla sürüyor olması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek, zira etki derecesi onun niteliksel yönündedir. Hobsbawm'ın bu yüzyıla atfettiği değer hiç kuşkusuz bütün düşünürler tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla günümüzü anlama adına sarf ettiğimiz çabaların önemli bir kısmı bu yüzyıla ilintili olmak zorundadır. 19. yüzyılı diğer yüzyıllardan ayıran ve ona bu denli önem atfedilmesine sebep olan husus, modernleşme denilen, fıkır, iktisadi, siyasi ve sosyolojik dönüşümlerin yoğun biçimde gerçekleşme alanı bulmasıdır. Modernlik ve onun eylem hâli olan modernleşme sürecini anlamaksızın günümüz dünyasına dair yapılan çözümlememelerin sıhhati hususunda birtakım şüphelerin olması kaçınılmazdır. Çalışmanın bu şüphelerden beri olması adına bu kavramların ve süreçlerin çalışma içerisinde ayrıntılı bir açıklaması yapılacaktır.

Modernlik ve Modernleşme Üzerine

Modernleşme en yalın tanımıyla, modernliğe doğru yaşama süreci, Alain Touraine'in deyişiyle "eylem hâlindeki modernliği" niteler. Modernlik ise Anthony Giddens'a göre, "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder." (Altun, 2011, s. 10). Bu uzun süreci daha iyi anlama adına Marshall Berman, süreci üç evrede değerlendirmektedir.

"Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamıştır; onlara neyin çarptığını anlayamazlar henüz. İkinci evremiz 1790'ların büyük devrimci dalgasıyla başlar. Fransız Devrimi ve onun etkileriyle büyük, modern bir kamu, bir anda ve dramatik bir biçimde doğuverir. 20. yüzyılda, üçüncü ve son evremizde, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında göz alıcı başarılar sağlamıştır." (Berman, 2012, s. 29).

Modernlik Batı'da 18. yüzyıl civarında ortaya çıkan, o zamanlardan bu yana da toplumsal, ekonomik, siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir şemsiye terim olarak algılanabilir (Sarup, 2010, s. 184). Modernleşme genişleyen kapitalist pazarın sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, eğitim faaliyetlerinin büyümesiyle ortaya çıkan sosyoekonomik değişimlerin toplamıdır. Modernlik hiç kuşkusuz yeni bir toplumsal sürece evrilmenin adıdır. Modernliği geçmişteki her şeyden farklı kılan ve ona ayırt edici özelliğini kazandıran tek şey vardır: her şeyin dur durak bilmez bir seyir içinde ebedî oluş ve yok oluşun bilgisi; her şeyin birbirine bağlı olduğunun, var olmanın bitimsiz zinciri içinde her şeyin bir değerine bağımlı olduğunun kavranışı (Frisby, 2012, s. 23). Hemen her düşünür Batı mahsulü olan bu modernleşme sürecine dair fikir üretmiş ve süreci kendi perspektifinden yorumlamıştır. Modernleşme tecrübesinin en önemli yanı artık yeniye olan ilginin artmasıdır. Bu dönemdeki önemli husus, yeni olanın kıymetiharbiyesinin paha biçilmez olmasıdır. Baudelaire, 1863'te yayımlanmış olan "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı ufuk açıcı çalışmasında şöyle diyordu: "Modernite, anlık olandır, geçip gidendir, olumsal olandır; sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise, sonsuz olan değişmeyendir (Harvey, 2010, s. 23). Modern olmak artık yeni olmayla eş değer olmak anlamdadır. Yeni, kendisini bir öteki üzerinden tanımlama gayretine girişmiş, geleneği ötekileştirmek suretiyle kendi meşruiyetini sağlamıştır. Modernitenin gelenekle girdiği bu diyalektik ilişki, onun kendisini yeniyle eş değerde görmesine zemin hazırlamıştır. Geline bu noktada herkes bir anlamda yeni olma adına, modern olma adına uğraşa girmiştir. Terakki fikrinin büyümesine kapılan insanlık, doğruyu ve güzeli hep yenide ve istikbalde görmüştür. Bu anlamda modernizm hep daha iyi gelecekler peşinde koşan *yeni tipolojiler* ortaya çıkartmıştır. Öyle ki 19. yüzyıl düşünürlerinin hemen hepsi ilerleme fikri etrafında mutabık kalmışlardır. Weber, Durkheim, Spencer, Comte gibi isimlerin savunduğu ilerleme tasavvuru, Batı'nın nihai olarak ulaşmak istediği bir merhaleler bütünü hâline geldi. Aydınlanma menşeli olan ilerleme fikri, Condorcet tarafından

İnsan Aklının İlerlemesinin Tarihsel Bir Resmi için Taslaklar adlı çalışmasında en açık biçimde ifade edilmiştir. Bu çalışmada cennet gökyüzünden yeryüzüne indirilmiştir. Aydınlanma döneminde ilerleme fikri, o dönemde yaygınlık kazanmaya başlayan yeni bir inanç olmuştur. Hristiyan geleneğinin zaman anlayışının dinsel özelliklerinden ayıklanarak olduğu gibi kabul edildiği ilerleme inancı, o dönemde öyle bir etki yaratmıştır ki, Bury, ilerleme idesinden bahsederken onu, Tanrı'ya olan inancın yerini almış yeni bir inanç olarak nitelemiştir (Bury, 1932, s. 22). İlerlemenin temelinde, insanlığın nihai ve idealize edilen son merhalede, müreffeh bir yaşam süreceği arzusu vardı. Örneğin Leibniz, tarihi, aklın giderek olgunlaşması, karanlıktan aydınlığa adım adım yükselişi olarak tanımlamıştır (Aysenever, 1999, s. 119). İlerleme yerinde bir deyişle *Aydınlanma putu* olarak tasavvur edilmiştir (Davutoğlu, 1997). Diğer bir ifadeyle ilerleme fikrinin membaı olan Aydınlanmanın bizatihi kendisi bir "mit" hüviyetine bürünmüştür (Horkheimer, & Adorno, 1995, s. 16). Fakat modernizmin Aydınlanmadan tevarüs ettiği bu büyümlü ilerleme tasavvuru, tahayyül edildiği biçimde yaşam alanı bulamamış, bu da onun yoğun eleştirilere konu olmasını beraberinde getirmiştir. Baudelaire, Marx, Weber, Simmel gibi isimlerle başlayan bu eleştiriler, günümüzde dile getirilen postmodern eleştirilere de önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Modernlik Eleştirisi

"Makineleşme ve modern endüstriyle birlikte yoğunluk ve kapsam bakımından bir çığı andıran bir taarruz başladı. Tüm ahlak ve doğa, yaş ve cinsiyet, gece ve gündüz sınırları yok edildi. Sermaye kendi şölenini kutluyor." Marx, (Kapital)

Aydınlanmanın vaat ettiği değerler ışığında bir hayatı gerçekleştirememiş olması büyük bir hayal kırıklığını da beraberinde getirmiştir. Bu durum eleştirel düşünce ve yoğun bir tartışma ortamının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bermancı anlamda kapitalist modernleşmenin hayat tarzlarında yarattığı değişiklik, Marx'ın eleştirisinin temelini teşkil etmektedir. Marx modern kapitalist sistemin ürünü olan iş bölümünü, hayat tarzlarındaki değişikliklerin baş müsebbibi olarak telakki etmiştir. İş bölümü ortaya çıkar çıkmaz, her birey kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendisine ait belirli bir faaliyet çemberi içerisine hapsolür. Toplumsal etkinliğin tek bir noktada sıkışıp kalması, kendi ürünümüzün, egemenliği altına girdiğimiz, kontrolsüzce büyüyen maddi bir güç hâlinde toplanarak oluşması, bu zamana kadar olan tarihsel gelişmenin kimi anlarından birisidir (Marx, 2011, s. 27-28). Marx'a göre iş bölümüne maruz kalan insan, farklı bir alanda kendini gerçekleştirme şansından mahrum edilmekte, adeta *tek boyutlu* bir insan olmaya zorlanmaktadır. Marx'ın yabancılaşma kavramıyla açıkladığı bu kaotik durum, kapitalist modernleşmenin can alıcı bir yönüne işaret etmektedir (Giddens, 2011). Yabancılaşmanın insanlığı getirdiği nokta, insanlık açısından onulmaz sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Marx erken yazılarında şu tespitte bulunur: İş bölümünün ortadan kaldırılması yabancılaşmanın aşılmasının ön koşulu ve ifadesidir. Marx'ın kuvvetli bir imgelemlerle dile getirdiği gibi burjuvazinin insanlığın önüne koyduğu

bu yaşam biçimi, *katı olan her şeyin buharlaştığı* bir evreyi de beraberinde getirmiştir. Bir dönemi kuşkusuz en iyi kavrayan isimlerden biri olan Marx, modernliğin ekonomik veçhesi olan kapitalizmin yarattığı devrimsel süreçleri ve sonuçlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirek kendisinden sonra gelen düşünürlere de bu anlamda ilham kaynağı olmuştur.

Alman sosyoloji geleneğinin velud isimlerinden biri de Simmel'dir. Simmel yaşanan bu süreci kendi perspektifinden değerlendirirken en az Marx kadar duyarlı ve kayda değer analizler yapmıştır. Simmel, bu süreci kapitalist modernleşmenin önemli bir tezahürü olan “metropol” ve onun etkileri üzerinden incelemeye girişmiştir. Simmel, modernitenin dönüştürdüğü hayat biçimleri hakkında birçok analiz yapmıştır. Ona göre modernleşme insanı karmaşalar arasında bırakmıştır. Bu karmaşaların en önemli sebebi Simmel'e göre *para ekonomisidir*. Para ekonomisi beraberinde yeni hayat şartlarını da zorunlu kılmıştır. Kırsal kesimlerde işler daha kolay, daha basit, daha geleneksel işlerken metropol hayatında daha karmaşık ve daha rasyonel işlemektedir. Paranın merkezi bir öneme sahip olduğu metropol hayatı rasyonel ilişkiler tarafından domine edilmektedir. Bütün ilişkiler “kaç para” sorusuna indirgenmiş, samimiyet ortadan kalkmıştır (Simmel, 2009, s. 319). Para ekonomisinin mağduru olan insan, modern hayatta birçok dış uyarıcıya maruz kalır, biriken bu uyarıları bütünüyle algılamak yerine fragmanlar hâlinde algılar ve yaşamının bütününe hâkim olamaz. Bu bütüne nüfuz edememe sorunu, insanı psişik ve nevrotik birtakım sorunlarla baş etmek durumunda bırakmıştır. Dolayısıyla metropol insanı, sağlıklı bir yaşam sürmekten yoksun durumda bırakılmıştır. Her şeyin kullanım değerinden değişim değerine evrildiği bir dünya, paranın gerektirdiği bir biçimde, her şeyin aynı zamanda hesaplanabilir olmasını da zorunlu kılmıştır. Simmel'in de ifade ettiği gibi metropol hayatı, para ekonomisinin gerektirdiklerini zorunlu bir biçimde uygulamak durumunda kalmış ve hayat tarzlarında köklü bir değişikliğe yol açmıştır. İnsanların çoğu günlerini ölçüp biçmeyle, hesaplama ve saymayla geçirmektedir. Tipik metropol sakininin ilişkileri ve işleri öyle karışıktır ki verilen sözler ve hizmetlerin dakikliği esastır. Bu dakiklik sürecine ayak uyduramayan bireyin metropol içerisinde yaşaması pek de mümkün gözükmemektedir. Dakik olma zorunluluğunu Simmel çarpıcı bir örnekle ele alır: Berlin'deki bütün saatler aniden farklı yönlerde bozulup bir saat bile yanlış gitse, şehrin bütün ekonomik hayatı ve iletişimi uzun süre çığırından çıkardı (Simmel, 2009, s. 321). Bu tam da Weber'in *rasyonelleşme* olarak tarif ettiği, dünyanın bir anlamda büyüsünün bozulduğu bir sosyal yapıya tekabül etmektedir. Modern hayatın bir tezahürü olan metropol, insanların hız unsurunu dikkate alarak yaşamaları gereken sosyolojik bir mecra hâlinde. Bu dakikliğin ve hızın tecessüm ettiği unsur hiç kuşkusuz mekanik saatlerdir. Metropolin simgesi hâline gelen saatler, insanları daha hızlı ve dakik olmaya sevk etmektedir. Bu radikal değişiklikler hakkında sıhhatli analizler yapabilmenin koşulu, hiç kuşkusuz bu tür bir yaşam alanı içerisinde yer almaktan geçmektedir. Simmel'in bir tür *sosyolojik izlenimcilikle* kapsamlı ve detaylı tahliller yapıyor oluşu, onun Berlin'in yüzyılın başlarında ve sonrasında gelişerek şehirden metropole dönüşmesine tanıklık etmesinde gizlidir (Frisby, 2012, s. 94).

Modern hayat farklılıkların ortadan kalktığı, her şeyin rasyonel bir hesap dairesinde hareket ettiği bir yaşam biçimini de beraberinde getirmiş, bu yaşam biçimine maruz kalan yerlerin ve insanların da homojen olması sonucunu kaçınılmaz kılmıştır. Hegel, ölümünden kısa bir süre önce geldiği Paris'ten karısına şunları yazmıştır. "Sokaklarda yürüdüğümde insanların Berlin'dekilere benzediğini görüyorum, giyinişleri, yürüyüşleri, yüzleri aşağı yukarı aynı hep aynı manzara, yalnızca daha büyük bir kalabalık var (Benjamin, 2012, s. 214). Raymond Aron, sanayi toplumlarının benzer süreçlerden geçtiklerini, ideolojileri farklı olsa da aynı dönüşümü yaşamak zorunda olduklarını belirtmiştir. Zira kapitalizm, kitlelerin kendisine aynı şartlar içerisinde, mutlak biçimde itaat etmesini istemektedir. Özgürlüğü kendisine motto olarak seçen modernite, farklılıkları aynı pota içerisinde eritmek suretiyle kendi vaat ettiği değerlere doğrudan ihanet etmiştir. Modernite ve onun pratikteki yansıması olan modernleşme esas itibarıyla bir tür aldatici görüntüden, Benjamin'in ifadesiyle *fantazmagor-yadan* ibarettir. Aydınlanmanın ortaya attığı ve moderniteyle beraber devam ettirilen ilerleme fikri Benjamin'de de makul bir karşılık bulamamıştır. Benjamin "İlerlemenin biteviye sürmesi, bizatihi felakettir." diyerek durumun geldiği noktayı veciz biçimde dile getirmiştir (Frisby, 2012, s. 264). Aynı sosyolojik camianın mensupları olan bu yazarlar, Frisby'nin ifadesiyle toplumsal gerçekliğin belirgin fragmanlarından yola çıkarak eleştirilerini dile getirmişlerdir. Kuşkusuz bu dönemde sosyoloji, modern toplumda yeni olan, modern olan şeyi bulup çıkarma sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Çoğu kez de bunu yeni olan ile karşıtını yan yana koyarak yapmıştır. Modernitenin, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendisini diyalektik bir biçimde gelenekle zıt kutuplarda tanımlaması, onu adeta *kurucu dışarı* olarak görmesi, umulmadık biçimde ortaya çıkan bir dizi sorunu da beraberinde getirmiştir.

Türk Modernleşmesi ve Nurettin Topçu Örneği

Türk düşüncesi son yüzyılda, Batı kültürü ile temasların çoğalması sonunda yeni bir devreye girmeye başlamıştır. Osmanlı Türk modernleşme pratiği ilk defa askerî alanda başlamıştır. 18. yüzyılın başında imparatorluğun yalnız eski kudretini kaybetmekle kalmadığını, aynı zamanda da gerilemeye başladığını o zamanın devlet adamları bile anlamıştı (Berkes, 1975, s. 17). Gerilemenin sebebinin daimi surette askerî bir saikle açıklanması, devlet adamlarını bu alanda ıslahat yapmaya yöneltmiştir. Bu minvalde bütün ıslahat girişimleri, ordunun başarısızlığından üzüntü duyan ve yenilginin sebebinin, Batı'daki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden geliyordu. Bu doğrultuda 3. Selim ve 2. Mahmut'un devlet kurumlarında ve onu tamamlamak için maarif teşkilatında giriştiği geniş reform hareketi, Türkiye'nin modernleşme tarihindeki en önemli safhalardan biridir (Ülken, 1979, s. 33). Gülhane Fermanı'nın ilan edildiği 1839 sonrası, Türk sistematik modernleşmesinin başlangıcı; ondan sonrası da genel olarak modernleşme dönemi olarak adlandırılmaktadır (Kahraman, 2010, s. 3). Fakat Türk modernleşmesi diye nitelendireceğimiz bu sistematik hamleler, Batı modernleşmesinden çok önemli bir farkla ayrılır. Batı modernleşmesi bir öncelik-sonralık sorunundan

kaynaklanır. Batı modernleşmesi, ekonomik-toplumsal yapının dönüşmesi ve bu ikisinin eş zamanlılığını izleyen bir siyasal dönüşüm olarak belirirken Türk modernleşmesinde, ekonomik ve toplumsal farklılaşmayı hızlandıran siyasal dönüşüm sürecidir. Dolayısıyla Şerif Mardin'in "*Türk modernleşmesi*" olarak tanımladığı ve siyasal bir karar alma süreciyle işleyen yeniliklerin bütünü, çağdaşlarından ve öncül modellerinden bir hayli farklılık göstermektedir.

Osmanlı modernleşme düşüncesi içerisinde, birden fazla modernleşme anlayışı bulunmaktadır. Bu düşünce mirasında kültür ve uygarlık tartışması çerçevesinde şekillenmiş çeşitli modernleşme anlayışları var olmuştur (Mollaer, 2009, s. 217). Bu farklı modernlik yaklaşımları Tanzimat'ın hemen sonrasında kurulan eğitim kurumlarında yetişen ve zamanla memur-aydın statüsünden aydın-memur statüsüne evrilerek devleti dönüştürme gayreti içerisinde olan kişilerce dillendirilmiştir (Mardin, 1998, s. 273). Devletin kurtarılmasının asıl amaç olduğu bu dönemde düşünürler, farklı çözüm önerileri üzerinde durmuşlardır. Yeni Osmanlılar olarak bilinen ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin öncüleri olarak sayılan bu aydınlar, kurtuluş reçetelerini kendi düşünce dünyaları doğrultusunda hazırlamışlardır. Namık Kemal'in başını çektiği ve İslamcı öğelerle siyaset yapan aydınlar, Batı'nın gelişmesinde ve dönüşmesinde temel unsur olan siyasal kurumların ithal edilerek İslami bir formata çevrilmesi taraftarı olmuştur. Kemal'e göre İslam ilerlemeyi içinde zaten barındırmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcileri özetle, Batı'nın teknolojisi alınsın, fakat dinî kültür ve geleneksel değerlerimize sadık kalalım şeklindedir (Mardin, 1998, s. 17). Diğer bir taraftaki görüşün de Batıcılık adlı fikir cereyanının içinde görmektediriz. Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fi-kirsel bileşimini, erişilmesi gereken bir hedef olarak gösteren yaklaşımdır (Mardin, 1998, s. 9). Bu akımın en önemli özelliği radikal biçimde geleneksel öğelerin değişmesini savunan bir düşünce akımı olmasıdır. Bu akımın en önemli temsilcisi sayılan Abdullah Cevdet'in Le Bon etkisiyle dillendirdiği fikirler, Osmanlıların ancak Batı medeniyetiyle eklemlenmesiyle sıhhatli bir yaşam süreceği şeklinde olmuştur. Cevdet ari bir ırk olmayan Osmanlıların kurtuluşunu Le Bon'dan mülhem *melezleşme* teorisinde bulmuştur. Mademki ırkların melezleşmesi yeni ve canlı ırkların doğmasına imkân verebilir, öyleyse ırkçılığın çizdiği tarihî kader sınırını aşmaya ve gelecekte ümitlenmeye imkân vardır. Bu da Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve melezleşmesidir. İrkçı bir içerikle ürettiği fikirlerinde Abdullah Cevdet, Batı medeniyetinin bütün kurum ve düşünceleriyle ithal edilmesi taraftarıdır (Ülken, 1979, s. 250). Cevdet'e göre "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir." (Hanioglu, 1981, s. 359). Bu fikrî akımın Türk modernleşmesinde zamanla başat unsur hâline geldiğini görmektediriz. Zira bu dönemde İctihad dergisinde yayımlanan makalelerin içerikleri itibarıyla Cumhuriyet modernleşmesiyle paralellik arz ettiğini, bu paralelliğin de bir kopuştan ziyade süreklilik şeklinde devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Osmanlı Türk modernleşmesinin kırılma noktası, kanaatimce Tanzimat sonrası eğitim hayatındaki değişimin mahiyetinde saklıdır. Zira II. Abdülhamit, selefi Abdülaziz'den tevarüs

ettiği rüştiye geleneğini yoğun biçimde geliştirmek suretiyle devam ettirmiştir. 1895'te, imparatorlukta faaliyet gösteren askerî rüştiyelerin sayısı, 1898'ye kadar İstanbul'da 8 ve taşrada 20 olmak üzere toplam 28 taneydi. Bu okullarda altı bin olan öğrenci sayısı 1889'da sekiz bin'e ulaşmıştır (Mardin, 1998, s. 57). Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin de yetiştiği bu rüştiyelerin düşüncelerinin Batı menşeli olması, eğitim müfredatındaki değişimle de yakından ilintilidir. İleride ricali devletten kimselerin yetişme sahası olan bu rüştiyeler, Pozitivist metodolojiyle eğitim vermektedirler. Bu rüştiyelerde eğitim gören öğrencilerin, bu tür bir bilgiyle donatılmaları, ileri süreçlerde idare ettikleri halkla da aralarında bağlantı kurmasını zorlaştıran bir unsur olacaktır. Nitekim bu mirası devralan Cumhuriyet'in kurucuları, değişimi kültürel kopuştan hareketle gerçekleştirmişlerdir (Mollaer, 2009, s. 162). Cumhuriyet modernleşmesini yürüten *Tarihsel Blok* modernliğin iki farklı okulundan biri olan rasyonalist paradigma prensibini benimsemiştir. Kökenleri Rene Descartes'ın kartezyen rasyonalizmine kadar uzanan bu yaklaşım, toplumu bir *tabula rasa* (boş levha) kabul etmek suretiyle onu akıl doğrultusunda radikal biçimde değiştirme girişimidir (Mollaer, 2012, s. 16). Bu paradigmayla hareket eden Tarihsel Blok'un ileriki dönemlerde siyasal ve sosyolojik çatışmalar yaşaması kaçınılmaz olmuştur. Türk modernleşmesinin özellikle Mete Tunçay'ın tek parti devrinin başlangıcı saydığı 1925 yılından itibaren icra ettiği reformlar, devlet ile toplumu karşı karşıya getirmiştir. Dinin, Şerif Mardin'in ifadesiyle toplumsal çimento olarak işlev gördüğü siyasal coğrafyada, ona yönelik girişilen ötekileştirme çabaları kaotik bir ortamı da beraberinde getirmiştir. Tek parti rejiminin temel karakteristiği, mevcut bütün güçleri elinde toplamasıdır. Hedef sadece hükûmet idaresini ele geçirmek değildir, tam bir devlet-parti bütünleşmesini sağlamak adına devletin bütün kurumlarına parti elemanlarını geçirmektir (Arendt, 1968, s. 87). Devletin stratejik kurumlarında vazife alan bu insanların birçoğunun yukarıda bahsettiğimiz rüştiyelerde pozitivist bir içerikle hazırlanan eğitime tabi tutulmaları, onların din ile aralarındaki mesafenin açılmasını da beraberinde getirmiştir. Din ile modernleşmenin bağdaşamayacağı bahsinden yola çıkarak kurucu elitler, zamanla dini arkaik bir unsur olarak telakki etmiş ve onun ancak vicdani bir fonksiyon icra edebileceğini söylemişlerdir. Bu tür bir modernlik tasavvuru, Kemalist modernleşme projesinin en büyük zaaflarından biridir. Şerif Mardin dini arkaik bir unsur olarak gören Kemalizmin, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için rakip bir ideoloji rolünü üstlenemediğini söylemiştir (Mardin, 1995, s. 148). Türk modernleşmesi örneğinde, toplumu tarihî köklerinden ayırma girişimi başarılı olamamış, bu da siyasi idarenin "ben idrak-ını" tayin etme gücünün ne kadar başarısız olduğunu göstermiştir (Davutoğlu, 1997, s. 12).

Yeni bir paradigma benimseyen Kemalist modernleşme projesi, toplumu tüm yönleriyle tanzim etme girişimi içerisinde bulunmuştur. Tüm enstrümanları hesaba katılarak gündelik hayatın nasıl biçimlendirileceğine, nasıl dönüştürüleceğine dair oluşturulan bu muhayyeli siyasi tasavvur, hayatın hemen her alanına nüfuz etme isteğiyle tebarüz etmiştir. Dolayısıyla gündelik hayatın dönüştürülme sürecinde, onun en önemli unsuru olan din de bundan

payını almıştır. Din de bu anlamda müdahale edilebilecek, üzerinde tasarrufta bulunulabilecek bir alan olarak görülmüştür (Subaşı, 2005, s. 1). Bu nedenle Türk modernistleri, kendisine en yakın gördükleri model olan, Fransız jakobenizmini kendisine referans almış, bu doğrultuda yeni bir toplum tanzim etmeye başlamıştır (Göle, 2010, s. 111). Kemalizmin en önemli zaafı yaptığı yapısal değişikliklerin halk nezdinde bir karşılık bulamamasıdır. Toplumsal çimento işlevi gören dinin bu tür bir müdahaleye maruz bırakılması, halk ile devlet seçkinlerinde arasındaki kırılganlığın nirengi noktasını teşkil etmekte, bu iki yapı arasında derin mesafeler açmaktadır. Batı'nın ezici tesirinin yarattığı bu modernleşme çabaları, kendi medeniyetini yok sayan, değerlerine arkasını dönen, adeta kendi peygamberinin kafasını kesen bir tipolojiyi beraberinde getirmiştir. Arnold Tonybee'nin herodian olarak tasvir ettiği bu tipoloji, kendisini Batı karşısında hakir gören medeniyetlerin içerisinde tezahür eden bir karakterdi. Taklit içerikli bir modernleşme girişiminin yarattığı hezeyanlar, bu noktadan sonra yüksek dozlu eleştirilere de kapı aralamıştır. Nurettin Topçu, tam da bu modernleşme çabalarının ortasında kendisini bulmuş, icra edilen eylemleri de kendi perspektifinden oldukça özgün bir dille eleştirmiştir.

Bireysel varoluşumuz, bu dünyadaki toplumsal varoluşumuzdan bütünüyle bağımsız olmadığı için, Nurettin Topçu'nun hikâyesini bu temel insanlık durumundan ve içinde yaşadığı tarihsel ve toplumsal alanla bağlantılı değerlendirmek gerekmektedir (Mollaer, 2008, s. 118). Yukarıda resmetmeye çalıştığımız sosyopolitik ortam, Topçu'nun fikirlerinin sarıh biçimde anlaşılmasına matuf bir çabadır. Topçu 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ailesi köken olarak Erzurumludur. Erzurum'dan İstanbul'a uzanan hayat hikâyesi, İstanbul'un muhtelif yerlerinde devam eder. Topçu parlak bir eğitim hayatına sahiptir. Altı yaşında başladığı Bezmiâlem Valide Sultan Mektebinde anaokulunu, daha sonra da Büyük Reşit Paşa numune Mektebinde ilkokulu tamamlar. İlkokuldan sonra Vefa İdadisine yazılır ve burayı birincilikle bitirir. Felsefeye merak saldığı bu yıllarda, lise tahsilini de İstanbul Erkek Lisesinde tamamlar. Daha sonra felsefesinin büyük ölçüde şekilleneceği Fransa'ya kazandığı devlet bursuyla gider. Bordeaux Lisesini tamamladıktan sonra, Strasbourg Üniversitesine geçer ve burada felsefe, ahlak ve sanat gibi alanlarda çalışır. Bununla birlikte Topçu fakülteyi bitirdikten sonra, Sorbonne'da felsefe doktorası yapan ilk Türk öğrencisi olur. Topçu burada ünlü Fransız filozofu Maurice Blondel ile tanışır ve onun felsefesinden etkilenir. Felsefi düşüncesinin temellerini Blondel'den alan Topçu, kendi çıkardığı yayınlara da Blondel'in felsefesinden mülhem *Hareket* ismini koymuştur (Öğün, 1992, s. 47). Topçu yurda döndükten sonra aktif yazı hayatını 1939 yılı gibi erken bir dönemde çıkardığı "Hareket" dergisinde başlatır. "Çalgıcılar" başlığıyla yazdığı bir eleştiri yazısında, Kemalizmi eleştirmesi, onun sonraki dönemlerde devlet ricali tarafından daimi surette izlenmesine neden olmuştur. Resmî makamlarca yoğun biçimde izlenen Topçu sıkıntılı bir döneme girmiş, düşüncelerini böyle bir ortamda ifade etmek zorunda kalmıştır. Topçu'nun karşılaştığı siyasi manzaraya yönelttiği eleştiriler farklı bir çalışmanın konusudur. Biz burada Topçu'nun teknolojik modernlik ve tüketim toplumuna yönelttiği eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

Topçu'da Modernlik Algısı

Nurettin Topçu, muasırlarından çok farklı bir perspektifle meselelere bakmıştır. Modernleşmenin kalkınma ve teknolojik gelişme olarak algılandığı dönemde, genel kanının aksine fikirler üretebilme cesaretini ve basiretini göstermiştir. 1940'lar ve 50'ler Türkiye'si kalkınma algısının *fetişleştiği* bir dönemdir. Topçu'nun eserlerini incelediğimizde, onun ciddi bir kapitalizm ve modernlik eleştirisi yaptığını görebilmekteyiz. Topçu için Kapitalist kalkınma, bir ideal değil, kaçınılması gereken bir yozlaşma ya da modern bir hurafedir (Mollaer, 2007, s. 98). Kapitalizmi yaşayan devrimizde çalışan insanlık, bir esaret zinciriyle bağlanmış bulunmaktadır (Topçu, 2008, s. 182). Sermayeyi elinde bulunduran grupların, diğer içtimai sınıflar üzerinde yarattığı tahakküm, Topçu'nun eleştiri sahası içerisinde. Topçu sermayenin yıkıcı etkisini şu sözlerle ifade etmiştir: "Sermaye sahibi, üreticiyle tüketicinin arasına dolambaçlı geçitlerle dolu bir cihaz kurmuş bulunuyor. Servetin özünü bu cihazın içinde kendi eline geçiriyor, yalnız tortusunu her alanda çalışan ellere, üreticilere dağıtıyor. Büyük sanayinin ilerlemesi de ancak böyle bir sistemle mümkün oluyor. Bu sistemde yalnız emeğini kazancına karşılık tutan namuslu adam, sermaye sahibinin esaretine teslim ettiği bir mahkûm durumundadır.". Geçen yüzyıldan beri sermaye saltanatını yaşatan dünyamız, bütün çalışan insanlığı mahkûm etmiştir (Topçu, 2008, s. 182). Frankfurt Okulu'nun ileri sanayi toplumu-nun ideolojisi üzerinde önceden duyurduğu gibi, üretim ilişkilerinin yarattığı yabancılaşma, makineleşme ile tamamlanmaktadır. Kapitalizm Topçu'ya göre insan ihtiyaçlarının çok üzerinde bir üretimi aşırı bir otomasyon ile gerçekleştirmektedir. Aşırı üretim ancak aşırı tüketim ile dengelenmektedir. Topçu'ya göre 20. yüzyılın sefih tüketim hayatı da bu basit iktisadi gerçek üzerinde temellenmektedir. Uyumlu bir topluluğu bozan sebeplerden biri de aşırı üretime dayalı olarak ortaya çıkan/çıkarılan aşırı tüketim dürtüleridir (Öğün, 1992, s. 126). Serbest iktisadi sistemin üretimi arttırmaya dayalı anlayışı birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Üretimin arttırdığı sermayeyle orantılı olarak fabrika büyür, içinde çalışan talihsiz esirlerin sayısı artar ve işkenceleri çoğalır, muhteşem sermayenin sahibi sultan ise insanlık saflarından daima biraz daha uzaklaşır. Bu durumda üretimin artması toplumsal düzeni sağlayacak yerde onu tehdit eden en büyük tehlike hâline gelmektedir (Topçu, 2008, s. 185). Topçu insanlığın yaşadığı ve mağdur olduğu kapitalist düzenin, kendi iç çelişkilerini yaşamak suretiyle yok olacağını savlamıştır. Önemli olan bu kaçınılmaz sürecin bilincinde olmaktır. Topçu Batı'da kapitalist modernleşme eleştirisinin mimarlarından olan Marx ile benzer düşüncelere sahiptir. Her ikisi de kapitalizmin yarattığı yeni hayat biçimine doğrudan eleştiri yöneltmiş, her ikisi de yaşanan bu sürecin kendi iç çelişkilerini yaşamak suretiyle son bulacağını söylemişlerdir. Kapitalizmin dayattığı iş bölümünün insanlığı nasıl onulmaz durumlara maruz bıraktığını oldukça veciz bir dille ifade etmişlerdir. Çözümüne dair fikirlerinde keskin farklılıklar olmasına rağmen süreci yorumlamadaki benzerlikleri, bu iki düşünür arasında paralellik kurulmasını kolaylaştırmaktadır.

Topçu içinde bulunduğu zaman diliminde kapitalizmin yarattığı zorbalığın sebebini iş bölümü ve sınıf farklılaşmasında görür (Topçu, 2010a, s. 24). Topçu'ya göre her içtimai sınıf kendi kalkınmasını esas alır ve onun için çalışır. Her sınıfın kendi menfaatleri peşinde koşması, bir yapının çöküşünü de beraberinde getirecektir. Kapitalizm salt ekonomik hayatta değil, yaşam biçimlerinde de radikal değişiklikler meydana getirmiştir. Liberal ticaret düzeni ve tüketim hırsları şehirlerde insan ilişkilerinin sıcaklığını ortadan kaldırmış, onları birbirlerine düşürmüştür (Öğün, 1992, s. 126). İktisadi hayatın tezahürü olan bu yaşam biçimi, insanların arasındaki sıcak ilişkileri ortadan kaldırmış, bunun yerine rasyonel bir hayat düzeni ikame etmiştir. Topçu değişen yaşam biçimlerinin ne tür bir akıbetle sonuçlanacağını şu şekilde ifade etmiştir:

“Bugün otomobile ve lüks vasıtalarına sahip olmaktan ziyade büyük şehirlerde yaşamak gitgide bir felaket hâlini alıyor. İnsan hırslarının sonu yoktur. Zaruri olan ihtiyaçların sınırı ise çoktan aşılmıştır. İktisadi evrimin ağırlaşmasından endişe edenlerin, kalbinin yerine midesini yerleştirmiş olarak hayatın gayesini göremeyecek kadar kör ihtirasın hastalarıdır. Bundan sonra insanlığı tehdit edecek bela, kıtlıkla ondan doğacak açlık değil, fazla üretim ve onun doğuracağı işsizlik sefaletleri, büyük sermayenin çalışan zümreye çevrili tehditleri ve büyük üretimle ağır sanayinin dünyamızı harp ve ihtilal cehennemine çevirebilecek afetlerdir.”

Kapitalizm aşırı üretimi dengelemek amacıyla aşırı üretimi teşvik etmiş ve buna uygun bir yaşam biçimini zorunlu kılmıştır. Aşırı üretime bağlı olarak gelişen tüketim anlayışı, çağımızın “*tüketim toplumu*” olarak adlandırılmasını beraberinde getirmiş, yeni bir sosyal düzene de kapı aralamıştır. Jean Baudrillard aynı isimli eserinde şunları söylemektedir:

“Tüketim toplumu hem bir mal üretimi hem de hızlandırılmış ilişki üretimi toplumdur. Hatta tüketim toplumunu tanımlayan hızlandırılmış ilişki üretimidir (...). İlişkinin tıpkı nesne üretir gibi üretildiğini ve nesneyle aynı tarzda üretildiği andan itibaren yine aynı nedenle bir tüketim nesnesi olduğunu kabul etmek zor.” (Baudrillard, 2010, s. 223).

Farklı ilişki biçimleriyle şekillenen hayat biçimlerinin yuvası olan metropol, kapitalizmin sosyolojik tezahürlerinin en sarih biçimde müşahade edilebileceği bir mecradır. Metropol ve Zihinsel Yaşam adlı makalesinde Simmel değişen bu yaşam biçimlerini şu şekilde analiz etmiştir. “Tipik metropol sakininin ilişkileri ve işleri ve işleri öyle karmaşıktır ve öyle bir çeşitlilik arz eder ki verilen sözler ve hizmetlerde çok büyük bir dakiklik esastır... Kişiler arasındaki bütün samimi duygular ortadan kalkar ve her şey daimi bir rasyonaliteyle hareket eder. Tüm bu hadiselerin ve değişikliklerin vuku bulmasının asıl sebebi Simmel için *para ekonomisidir*. Farklı coğrafyalardan dünyaya bakan bu isimlerle Topçu arasında benzerlikler kurulması, onların dünyayı algılayış biçimlerinde saklıdır. Bizim için Topçu'yu müstesna bir yere koymanın en önemli sebebi onun çağdaşlarından çok farklı bir ferasete sahip olmasında gizlidir. Topçu modern dünyanın kapitalizm üzerinden dayattığı yaşam biçimlerin-

den kurtulmanın yolunu tasavvuf ağırlıklı bir felsefi sistemde görmektedir. Onun magnum opusu sayılan İsyah Ahlakı adlı eseri, bu farklılıkların açık biçimde görüleceğı yerdir. Topçu, Maurice Blondel'den aldığı hareket felsefesini geliştirmek suretiyle fikrî güzergâhını da belirlemiştir. Topçu'ya göre hareket insan ile Allah'ın terkididir. İnsan hareketlerini eylerken daimi surette Allah'la beraber olmak zorundadır. Hareketlerini kontrol edemeyen bir insanın hareketlerinin esir olması ise kaçınılmazdır. Hareketlerinin esiri olmak istemeyen modern insana, Topçu'nun söyleyebileceğı çok şey vardır. Fakat yukarıda ismi geçen ve Topçuyla düşünsel paralellikler kurulan isimlerin bu sürece dair umut beslemediklerini görmekteyiz. Topçu, bu isimlerin aksine yoğun biçimde çözüme dair katkı sunmakta ve çözümün yol haritasını çizmektedir.

Teknolojiye Dair

"İnsanlığın binlerce yıllık medeniyet tarihinde bugünkü teknolojik medeniyet yoktu, yarın da pekâlâ olmayabilir." Arnold Toynbee

Nurettin Topçu'nun düşüncelerindeki teknolojik modernlik karşıtı tutum, onu Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihinde özgün bir düşünür hâline getirmektedir (Mollaer, 2008, s. 6). 20. yüzyıl ile başlayan ve günümüze kadar gelen bu süreç, hiç kuşku yok ki makinenin hâkimiyeti altında olmuştur. Teknoloji daimi surette ilerlemenin birincil alameti olmuş ve bu ilerlemeyi de insanlık pahasına sürdürmüştür. İnsanlığın ihtiyaçlarını karşılamak üzere dizayn edilen makineler bir süre sonra kendisini üreten öznelere tahakküm altına almış ve onları dilediğince yönlendirmiştir. Charlie Chaplin'in tüm zamanların en iyi filmlerinden biri sayılan *Modern Zamanlar* adlı filmi, insanlığın makineyle ilişkisinin hangi boyutlara geldiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Herhangi bir ihtiyacı gidermeye matuf bir icat olan makine, insanın hayatını kontrol eden ve onu sömüren bir mekanizma hâline gelmiştir. Chaplin'in ironik biçimde vurguladığı gibi makine ile uzun çalışma saatlerinde beraber olan işçinin, çalışmanın ardından bir makine gibi davranması, insanlığın geldiğı durumu gözler önüne sermektedir. Topçu benzer endişelerden hareketle, yüzyılımızın medeniyetini *makine medeniyeti* olarak telakki etmiştir. Her gün yaşamı kolaylaştıran makine, çalışan insanı kendi şartlarına uydurarak hürriyetini elinden almıştır (Topçu, 2010, s. 204). Özü bakımından modern teknik, meydan okuyucu gizini açmadır. O var olan her şeye saldırır ve her şeye kullanım için el koyan bir talebi empoze eder (Heidegger, 1998, s. 22). Teknolojik üretim kendisini imal eden yapının aksine hareket etmiş, ihtiyaçları karşılamaktan ziyade araçsal bir rolle hareket etmiştir. Topçu'ya göre makinenin bir ahlakı yoktur. Herhangi bir ahlaki ilkeye dayanmayan teknolojinin insanlığı götürüleceğı durağın da Topçu'nun nazarında müspet bir karşılığı yoktur. Tekniğe tapan insanlık Öğün'ün ifadesiyle Pompei'nin felaketini yaşayacaktır. Bu noktada Topçu sadece teknolojinin kapitalist bağlamını göstermekle kalmamış, varlık bilimsel yanına da işaret etmiştir. Bu bağlam, modern bilim ve teknolojinin sadece nötr araçlar ve tekniklerin toplamı değil, sınırsız maddi güç veren ama aynı

zamanda boyun eğdirerek hapseden bir tür oluş metafiziği olduğunu iddia eden Martin Heidegger'in felsefesini andırır (Mollaer, 2008, s. 163). Heidegger'e göre "Tekniği bir araç olarak tasarımıladığımız sürece, tekniğe hâkim olma iradesine takılıp kalırız ve tekniğin özünün hızla dışına düşeriz." Tekniğin araçsal bir anlam kazanıp nesneler ve diğer bireyler üzerinde tahakküm aracı hâline gelmesi, insanlığın içinden çıkamayacağı bir sürecin de beraberinde gelmesi demektir. McLuhan'ın ifadesiyle "Teknolojilerimizi biz şekillendiririz ve onlar sırası geldiğinde bizi şekillendirir." (McLuhan, 1966, s. 77).

İnsan ürünü olan teknolojik aletlerin kendisini üreten insanı denetime alması, teknolojik modernlik eleştirisi yapan düşünürlerin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Bu düşünce gereği, teknoloji bir kez inşa edildiğinde artık ona müdahale edilemez. Neil Postman bu durumu "Frankenstein Sendromu" olarak isimlendirmiştir (Altun, 2003, s. 8). Teknolojinin kontrol edilemeyen büyüyüşü insanlığımızın canlı kaynaklarını tahrip etmektedir. O ahlaki temeli olmayan bir kültür yaratmaktadır. O temel zihinsel süreçleri yok etmekte ve toplumsal ilişkilerin altını oymaktadır. Teknoloji ile birlikte insanın doğal çevresi kaybolur ve bunun yerini tüm alışkanlıkların teknoloji tarafından belirlendiği bir ortam alır. Bu tür bir deterministik ilişki, insanın doğal olarak arka planda yer almasına ve etkilenen olmasına neden olmaktadır. Topçu erken dönemde tekniğin imkânlarıyla gelişen makinenin yarattığı deterministik ilişkiyi şu şekilde anlatmaktadır:

"Evet, dünya makineleşiyor ve dünyayı makineleştirmek için teknik dizginlerini elinde tutan insanda, teknik muzaffer olur olmaz, onun zafer arabasını sürmek sevdasıyla arkasından onu büyük bir cazibe ile takip ediyor. İnsan da makineleşiyor. Dizginler elimizde lakin şaha kalkan atlar bizi de sürüklüyorlar. Tehlikeye, uçuruma gitmek mukadderdir. Onu frenleyecek bir kuvvete ihtiyaç var. Bu kuvvet kültürdür." (Topçu, 2010b, s. 15-16).

Bu teknolojik belirlenim salt teknik ve makine hususunda kalmıyor, insanın hemen her alanını alabildiğince kuşatıyor. Topçu için bu kuşatımın en önemli alanı hiç kuşkusuz kültürdür. Kültür bir milletin özgünlüğünü ortaya koyan en önemli unsurdur. Makine kendi kültürünü yaratmak suretiyle bu özgünlüğü ortadan kaldırmakta, bütün dünyayı birbirine benzetmektedir. Topçu'ya göre bu benzetim süreci kendi öz kültürümüzü, ahlaki yapımızı bozan en önemli sebeplerden biri olarak telakki edilmektedir.

"Makine hiçbir ahlak getirmedir. İnsan insanı artık sevmiyor. İnsan sevgisinin ortadan kalktığı bir dünyada hayatın anlamı kalmamıştır artık. Uzaktakilerle konuşma ve veya onları görme araçları insanları birbirine daha fazla dost yapmıyor. Günümüzün apartman hayatında aileler, ağılda bölmelerine ayrılan koyunlar gibi yaşıyor. Aralarında samimi ilişkiler şöyle dursun, geride var olan bağlar da kopmuştur." (Topçu, 2010, s. 176).

Teknoloji bu bağlamda düşünüldüğünde hayatımızı kolaylaştırmaktan ziyade onu tehdit etmekte ve var olan kültürel yapının kodlarını kendi penceresinden iğfal etmektedir. Bu yıpratıcı ilişkinin en can alıcı yanı Topçu açısından kültürel ve ahlaki bozuluştur.

Meseleye farklı bir coğrafyadan bakan ve Topçu'ya göre oldukça geç bir zamanda (1994) düşüncelerini serdeden Neil Postman da aynı kanaatleri taşıyordu. Postman insanlığın teknolojiyle el ele geldiği bu sosyopolitik ortamı "teknopoli" olarak isimlendiriyordu. Ona göre teknopoli demek teknolojinin hayatımızın hemen her alanını kuşatması demekti. Teknopoli totaliter bir teknokrasidir (Postman, 2009, s. 48). Postman teknopoliyi teknolojinin tanrılaşması şeklinde tanımlar. Teknolojinin tanrı olarak addedildiği bir dünyada kültürde kendini teknoloji dairesi içerisinde tanımlamakta, ve tanım gereği kendisine biçilen konuma hapsolmaktadır. Teknolojinin kültürle bağlantısı, kültürün teknolojinin boyunduruğu altına girmesine sebep olmaktadır. Bu bir anlamda geleneksel ilişkilerde zayıflamaya yol açacak, insanların öteden beri kalıplaştırdıkları hayat biçimlerini radikal biçimde değiştirecekti. Dolayısıyla Postman'ın da ifade ettiği üzere teknolojinin bir ahlakı yoktur. Bu sistemde yer alan birinin de ahlaklı olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Postman hayatımızı menfi anlamda radikal bir değişikliğe sokan teknolojinin yarattığı olumsuz durumlar hakkında oldukça çarpıcı ve Topçu'yla benzerlik arz eden bir reçete sunmaktadır. Postman, bu sistemden kurtulmanın yolunu bir tür filtre sistemi kurmakta bulmaktadır. Bu filtre sisteminin en başında ise *din* ve *aile* yer almaktadır (Postman, 2009, s. 78). Dinî ve ailevi değerlerin bileşiminden oluşan bu filtreleme sistemi, teknolojinin yaydığı başta enformasyon bombardmanı olmak üzere tüm olumsuz durumları süzgeçten geçirmek suretiyle insanlığı içerisinde düştüğü bu teknoloji ortamında yalnız bırakmayacak, onu her türlü tehlikeden koruyacaktır. Seküler dünyada din ile ilgili bir içeriğin var olan duruma reçete olarak sunulması Postman'ı bizim için değerli ve ilginç kılan yanlardandır.

Topçu, Batı menşeli bir teknoloji ithalinin, yaşadığı topraklar üzerindeki kültüre ne gibi zararlar verdiğini önceden öngörebilmiş ve bu konu üzerinde yoğun olarak çalışmıştır. Topçu'ya göre teknoloji bir kültürün ürünüdür. Dolayısıyla kendinizden olmayan bir teknolojiyi ithal etmek aynı zamanda bir kültürü ithal etmek demektir. Topçu'ya göre bir millet eğer teknolojisini kendi kültürüyle üretmiyorsa o teknolojiye sahip olması da mümkün değildir. İcat ediliş ve planlanış itibarıyla insanlığa faydalı olması amacıyla üretilmiş teknik ürünler, zamanla insanı kontrol altına almış ve dizginleri eline geçirmiştir. Teknolojiyi üreten ve özne konumunda olan insan zamanla nesne konumuna gerilemiştir. Teknolojinin insan hayatının hemen her alanına nüfuz etmesi, Topçu'nun eleştirisinin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Fakat geline bu noktada Topçu ümitsiz olma yerine birtakım reçeteler ve çıkış yolları arama gayretine girişmiştir. Topçu'ya göre toplumumuz, her alanda ahlakla ilgili bir bunalım yaşamaktadır. Bu ahlaki bunalımdan kurtulmanın yolu eğitim ve Rönesans hareketiyle mümkündür. Bu Rönesans hareketinin temelinde hiç kuşkusuz ahlak ve onunla yoğrulmuş bir kültür yatmaktadır. İnsanlar toplumsal hayatını ancak bu doğrultuda yaşarlarsa hür ve mutlu olabilirler. Var olan ve bizi kendi istediği doğrultuda yönlendiren sisteme ancak şurlu bir isyan ile başkaldırabiliriz. İsyen demek insanın hareketlerini kontrol altına alması demektir. Hareket demek insanın eylemlerini icra ederken her an yaratıcıyı aklına getirmesi,

ondan ilham alması demektir. Topçu'nun Blondel'den mülhem ifadesiyle "Hareket insan ile Allah'ın terkididir." (Topçu, 2011, s. 70). Hareketlerini kontrol edemeyen birey sonunda hareketlerinin esiri olacaktır. Modern birey işte tam da bu durumda hareketlerini kontrol etmekten aciz ve onun esiri olmuş kimsedir. Hür ve hâkim bir kişilik ancak bu yolla kazanılır. Yazımızı Topçu'nun tüm bu hadiseler karşısında geliştirdiği duyarlılığın kelimelere yansımalarıyla bitirmek uygun olacaktır. "Hakikatte bin yıllık tarihimize içinde ortaya konmuş olan Anadolu Müslüman Türk kültürünü, örfleri, folkloru, edebiyatı, tasavvufu ve tarikatların felsefesini bir potada eritmek davamızın asıl gayesidir." (Topçu, 2010, s. 186).

Sonuç

Batı mahsulü bir sosyopolitik gerçekliğe ve dönüşüme tekabül eden modernlik ve onun eylem hâli olan modernleşme süreci, 19. asırdaki radikal dönüşümler vesilesiyle, menşei olan coğrafyadan daha geniş bir alana yayılmış ve büyük değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Aydınlanmadan mülhem değerler manzumesiyle hayatı her veçesiyle dönüştürme ve değiştirme gayreti içerisine giren modernite, zamanla kendi öz değerlerine ihanet etmiş, insanlığı onulmaz durumlarla karşı karşıya bırakmıştır. 19. yüzyılda sanayi kapitalizmiyle başlayan yabancılaşma süreci, makinenin yardımıyla etkisini kat kat arttırmış, iş bölümüne maruz kalan insanoğlu da eşyanın hâkimiyeti altında ontolojik sorunlara maruz kalmıştır. Kapitalist modernleşme sürecinin bir uzantısı olan iş bölümü, zamanla zorunlu hâle gelmiş ve uzun çalışma saatleri içerisinde insanların özgürlüğünü ellerinden almıştır. Vaat edilen değerlerin ve yaşam tarzlarının tesis edilememesi durumu, toplumun birçok kesimince eleştirilen bir olgu hâline gelmiştir. Batı mahsulü olan modernleşme sürecinin sathi bir anlayışla transfer edildiği ülkemiz de benzer sorunları yaşamaktan kurtulamamıştır. Nurettin Topçu hızla deforme olan bu kültürel yapımızın yeniden inşasına yönelik fikirler üretmiş, milletimizin ancak sınırları iman ve ahlak ilkeleriyle çizilmiş bir "Rönesans" hamlesiyle kurtuluşa ereceğini iddia etmiştir. Geline bu noktada modernlik sürecini farklı zamanlarda da olsa tecrübe eden Batı ve Türkiye içerisindeki düşünürler, hızla değişen ve menfi tesirler doğuran bu süreci kıyasıyla eleştirmişlerdir. Bu çalışmada farklı coğrafyalarda yaşayan düşünürlerin, benzer süreçlere dair paylaştıkları ortak analizlerin mukayesesi yapılmıştır.

Kaynakça

- Altun, F. (2003). Teknolojik determinizm ve bir muhalefet imkânı olarak internet. *Sivil Toplum*, 1(3), 7-15.
- Altun, F. (2011). *Modernleşme kuramı* (2. bs.). İstanbul: Küre Yayıncılık.
- Arendt, H. (1968). *The origins of totalitarianism*. New York: Schoken.
- Aysenver, K. (1999). Türkiye Cumhuriyeti'nin felsefi temelleri. *Doğu-Batı*, 8, 117-122.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim toplumu* (4. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). *Pasajlar* (9. bs.). İstanbul: YKY.
- Berkes, N. (1975). *Türk düşününde Batı sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

- Berman, M. (2012). *Katı olan her şey buharlaşıyor* (15. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davutoğlu, A. (1997). Medeniyetlerin ben idraki. *Divan*, 3, 1-50.
- Frisby, D. (2012). *Modernlik fragmanları*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Giddens, A. (2011). *Kapitalizm ve modern sosyal teori*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Göle, N. (2010). *İç içe girişler: İslam ve Avrupa* (2. bs.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Güngör, E. (1996). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayıncılık.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin durumu* (5. bs.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (Çev. Ö. Doğan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği* (C. 1) (Çev. O. Özügül). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2007). *Postmodernite ile modernite arasında Türkiye* (2. bs.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kahraman, H. B. (2010). *Türk siyasetinin yapısal analizi-1, kavramlar, kuramlar, kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- McLuhan, M. (2001). *Understanding media*. London: Rotledge.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve ideoloji* (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). *Türkiye'de din ve siyaset* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2009). *Türk modernleşmesi* (19. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Alman ideolojisi* (Çev. E. Aktan). Ankara: Alter Yayıncılık.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu sosyalizmine bir katkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mollaer, F. (2008). *Türkiye'de liberal muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mollaer, F. (2009). *Muhafazakarlığın iki yüzü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öğün, S. (1992). *Türkiye'de cemaatçi milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Postman, N. (2009). *Teknopoli, yeni dünya düzeni* (2. bs.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sarup, M. (2010). *Postyapısalcılık ve postmodernizm* (Çev. A. Güçlü). İstanbul: Kırkgece Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2005). *Ara dönem din politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *Ahlak nizamı* (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010a). *Kültür ve medeniyet*. (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010b). *Ahlak* (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011). *İsyan ahlakı* (7. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim ve Manzum Nesâiyh-i Şer‘iyye ve Mev‘ize Adlı Eserinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Ersoy Akbaş*

Giriş

Nasihatnameler, öğüt ve ders vermek amacıyla kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserler manzum ya da mensur olarak yazıldıkları gibi manzum-mensur karışık olarak da görülmektedir. Nasihatname türünün ilk örneği sayılabilecek eser Feridüddin-i Attar'ın pendnamesidir. İslami Türk edebiyatında Kutadgu Bilig, Atabetü'l-Hakâyık ve Divân-ı Hikmet manzum nasihatler içeren ilk eserlerdir. Yunus Emre'nin Risaletü'n-Nushiyye isimli mesnevisi bir öğüt kitabı olarak Anadolu'da yazılmış ilk eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farsçada pend-name olarak kullanılan bu türün ilk dönemlerden sonra da Türk edebiyatında çok sayıda örneği verilmiştir. Bu tür eserlerin genel özelliği dini değerleri, ahlaki öğütleri dile getirmektir. Bu nasihatler genellikle Kur'an-ı Kerim'e dayanılarak ve Hz. Muhammed'in hadislerinden yola çıkılarak verilmektedir.

19. yüzyılda yazılmış olan bu tür eserlerden birisi de Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Manzum Nesâiyh-i Şer‘iyye ve Mev‘ize isimli eseridir. Bu eser de klasik nasihatnamelerde olduğu gibi toplumu hem dinî-ahlaki yönden aydınlatmak ve bilgi vermek amacıyla kaleme alınmıştır.

Bugüne kadar bu tür eserler üzerine yapılan çalışmalarda Manzum Nesâiyh-i Şer‘iyye ve Mev‘ize'den bahsedilmemiştir. Çok sayıda eser yazmış olmasına rağmen hayatı hakkındaki

* Doktora Öğrencisi, Osmangazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

bilgiler derli toplu olmayan şairi ve eserini bilim dünyasına tanıtmak isteği bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Çalışmamızda öncelikle Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in hayatı, eserleri, edebî ve tasavvufi kişiliğine yer verilecek daha sonra ise Manzum Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize isimli eseri şekil ve muhteva yönünden incelenecektir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Hayatı¹

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in hayatı hakkında çeşitli kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. Ayrıca çalışmamıza konu olan *Manzum Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize* isimli eserini 1898'de tab' ettiren Tefvik Şehîdî'nin risalenin başına yazdığı "İfade-i Mahsusa" başlıklı bölümden Fodlacızâde Ahmed Rasim hakkında geniş bir bilgiye ulaşmaktayız.

Ahmed Rasim H.1180/M.1766 yılında Üsküdar'da doğmuştur. (Fatin, 1271, s. 110; İnal 1974, s. 1355; Tahir, 2000, s. 199; Tuman, 2001, s. 1280; Süreyya, 1996, s. 366).

Ahmed Rasim'in lakabı "fodlacızâde"dir. Bu ünvanın nereden geldiğine ve neden söylendiğine dair kaynaklarda bilgi yer almamaktadır; ancak "fodla" kelimesinin anlamına bakarak bu konuda bir fikir yürütmek mümkündür.

"Fodla, Osmanlılar'da çeşitli kesimlere dağıtılmak üzere pişirilen pide şeklinde yassı bir çeşit ekmek. Ramazan pidesine benzer biçimde, fazla mayalanmış, özsüz hamurdan yapılan ve kolay kopma özelliğine sahip olan fodula (fodla) daha ziyade imaretlerde, saray mutfağında, İstanbul'daki diğer bazı saraylarda ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilir, bir kısım görevlilere maaşları ile birlikte sepet içerisinde istihkakına göre tayın olarak dağıtıldı. Bu ekmeğin pişirilip dağıtılması için resmî bir teşkilat oluşturulmuştu (Emecen, 2000)."

Ahmed Rasim'e "Fodlacızâde" denmesinin, babasının bu ekmeğin pişirilip dağıtılmasında oluşturulan teşkilat içerisinde yer alması olabileceğini tahmin etmekteyiz.

Manzum Nesayih-i Şer'iyye ve Mev'izesini tab' ettiren Tefvik Şehîdî (1316) Fodlacızâde lakabının yanında "*Nâm-ı âlilerine münzevi derler*" ifadesini kullanarak "münzevi" şeklinde hitap edildiğini de söylemektedir. Tahminimizce bu ünvan Ahmed Rasim Efendi'nin emekli olduğu ve inzivaya çekildiği dönemden sonra söylenmeye başlanmıştır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, şiirlerinde Rasim mahlasını kullanmaktadır. Bu mahlası nasıl aldığı ya da niçin kullandığı konusunda kaynaklarda veya eserlerinde bilgi yer almamaktadır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, Üsküdar'da dönemin önemli bir eğitim kurumu olan Vâlîde-i Atik Medresesinde eğitim görmüş, o dönemin önemli ve faziletli müderrislerinden sayılan Emin Hoca'dan ders almıştır (İnal, 1974, s. 1355; Şehîdî, 1316, s. 2).

1 Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in hayatı, edebî ve tasavvufi kişiliği, eserleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Akbaş (2010).

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim almış olduğu eğitim neticesinde genç yaşta önemli görevlerde bulunmuştur. Tevfik Şehîdî (1316) "*Genç yaşında iken kitabet mesleğine duhûl ile Mektûb-i Sadr-ı 'Âlî Odası'na me'mur olmuştur. Hüsn-i selika-i kalemiyye ve kifâyet-i zâtîyesine mükâfaten Hâcegân-i Divân-ı Hümâyûn rütbesine kadar irtikâ buyurulmuştur.*" diyerek güzel yazı yazmakla ünlendiğini, bu kâbiliyeti dolayısıyla kâtip olarak Mektûbî-i Sadr-ı Âlî Odasında mesleğe başladığını, daha sonra ödüllendirilerek Hâcegân-ı Divân-ı Hümâyûn rütbesine kadar yükseltildiğini belirtmektedir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim çeşitli görevlerde çalıştıktan sonra kırk yaşında kendi isteği ile emekliliğe ayrılmıştır. Tevfik Şehîdî, emekliye ayrıldıktan sonra kendisine 250 kuruş maaş bağlandığını, bu maaşın yanında yıllık olarak Sadaret Mektubî Kaleminden 500 kuruş ikramiye aldığını, böylelikle müreffeh bir hayat yaşadığını belirtmektedir:

"Bervehc-i tekâüd mahsus olan şehri iki yüz elli gurus maaş ve seneden seneye kaleminden ı'da buyurulan beş yüz gurus ikramiye ile kemal-i refâh u sa'adette geçinmişdi (Şehîdî, 1316, s. 2)."

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, emekli olduktan sonra bir dönem Bursa'ya gitmiş, orada yedi sene kadar kalmıştır. Bursa'da bulunduğu dönemde şehrin önemli şahıslarıyla sohbetler yapmış, ilim meclislerine katılmıştır. Tevfik Şehîdî, *Manzum Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize'nin* başındaki mukaddime "*Bir aralıkda Bursa'ya hicret idüp yedi sene kadar orada ârâmgizin olarak bazı evliya ve fuzâlâya mukârenetle hisseyâb-ı şeref-i ma'rîfet olmuştur* (Şehîdî, 1316, s. 2)." demektedir, Mahmut Kemal İnal ise "*Bir aralık Bursa'ya gidip yedi sene oturdu. Bazı urefâ ve fudalâ ile ihtilat etdi* (İnal, 1974, s. 1355)." demektedir.

Bursa'dan döndükten sonra 35 yıl kadar inziva hayatı yaşamıştır. Bu dönemde evi bir mektep hâlini almış, birçok kişi onun sohbetinden ve ilminden istifade etmiştir. Bu sohbetlerin yanında birçok ilmî eseri de kaleme almıştır:

"Kûşe'-i inzivaya çekildikten sonra vakt-i 'azîzini ta'lim-i 'ulûma mütâla'at ve te'lifât-ı nâfi'aya hasr itmişdi. Vefâtına kadar hâme-i ma'rîfet 'allâmesini bir gün bile bırakmamış ve ahlâfa tehzib-i ahlak nokta'-i nazarınca birer defâyin-i ma'rîfet itlâkına sezâvâr olan bazı âsar-ı celile ihdâ eylemişdir (Şehîdî, 1316, s. 2)."

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in hangi tarikata müntesip olduğu konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Osmanlı Müellifleri'nde Bursalı Mehmed Tâhir (2000) "*Müteahhirin-i şu'arâdan ve müntesebeyn-i Nakşibendiye ve Halvetiyeden 'ârif bir zât olup Üsküdarlıdır.*" demektedir ve Nakşibendiye ve Halvetiye tarikatlarına bağlı bulunduğunu bildirmektedir. Tevfik Şehîdî "*Turûk-ı âliye-i Nakşibendiye'nin de ricâl-ı kirâmından idiler* (Şehîdî, 1316, s. 2)." diyerek Nakşibendiye tarikatını belirtmektedir. Mezarının kitâbesinde ise "*Meşâyih-i şu'ara-yı Mevle-viye'den Şeyh Ahmed Efendi*" ifadesi bulunmakta ve Mevlevî olarak anılmaktadır.

Hür Mahmut Yücer (2003) 19. yüzyıl tasavvufu konusunda yaptığı çalışmada Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in hangi tarikata mensup olduğunun bilinmediğini; ancak döneminde Üsküdar'daki önemli mutasavvıflardan sayıldığını belirtmektedir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim H. 21 Cemâziyelâhir 1270/ M. 21 Mart 1853'te Üsküdar'da vefat etmiştir. Fatin Tezkiresinde " ... İş bu tezkire-i âcizânemizün tab'ından beş mâh mukaddem azm-i dâr-ı me'vâ olmuşdur (Fatin, 1271, s. 110)." denilmektedir. Üsküdar'da İnâdiye'de, Bandırma Tekyesi karşısındaki sahada Selim Baba yakınlarında defnolunmuştur. Mezarı günümüzde de mevcuttur. Mezâr kitâbesi üzerinde şu ifadeler yazılıdır:

Sâhib-i Divân-ı Rasim Mâ'den-i fazl u hüner

Sâl-ı vefir itmiş idi ihtiyâr-ı inziva

Emr-i İrcü gûş idüp kıldı teveccüh âmire

İtdi nasût âleminde Hakk deyu lâhûtî câ

Mektûb-ı Sadr-Âli hulefâsından ve şu'arâ-yı benâmdan Fodlacızâde es-seyyid Ahmed Rasim Efendi'nin rûh-i şerîfi için ve kâffe ehl-i iman ervahı için lillâhi teâlâ el-fâtiha (1270 Cemâziyelâhir 21) (Haskan, 2001, 2, s. 879).

Mahmut Kemal İnal (1974)'ın belirttiğine göre kitaplarının bir kısmı vefatından sonra Bayezid'de umumi kütüphaneye vakfedilmiştir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Eserleri

Kaynaklarda Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'e ait olduğu belirtilen *Divân*, *Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize*, *Ellî Dört Farz*, *Kerâmât-ı Evliyâ*, *Muhasebe-i Nefs*, *Usul ü Vusûl*, *Durub-ı Emsal*, *Lûgat-i Fârisiye*, *Şerh-i Sübha-i Sıbyan* isimli eserlerden bahsedilmektedir. Bu eserlerden *Divân* ve *Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize* manzum; *Kerâmât-ı Evliyâ*, *Muhasebe-i Nefs*, *Usul ü Vusûl*, *Durub-u Emsal*, *Lûgat-i Fârisiye*, *Şerh-i Sübha-i Sıbyan* ise mensur olarak kaleme alınmıştır. *Divân* ile *Nesâiyih-i Şer'iyye ve Mev'ize* basılmış, diğerleri basılmamıştır.

Divân

Eserde 1 mesnevi, 181 gazel, 8 murabba, 1 muhammes, 2 tahmis, 3 müseddes, 1 tesdis, 1 tercî-i bend, 2 müstezad, 3 müfred olmak üzere 203 şiir bulunmaktadır. Şiirler umumiyetle dînî-tasavvufî niteliktedir.

Mahmut Kemal İnal, divan ile ilgili olarak "H. Muharrem 1272/ M. 1855 yılında Elhâc Halil Taş Destgâhında talik yazı ile basılmıştır. Nüshası nâdirdir (İnal, 1974, s. 1355)." demektedir. Divânın sonunda;

"Be minh-i Te'âlâ Üsküdârî merhum es-seyyid Ahmed Rasim Efendi'nin iş bu divân-ı belâgât-üvnânı ashâb-ı ma'ârifetü tuhfe-i nefise olmak üzere el-Hâc Halîl'in Taş Destgâhında tab' olunup iki yüz yetmiş iki senesi Muharrem'ül-harâmının evâsıtında hitâm-pezir olmuşdur.

Ketebe el-fakîr es-Seyyid Mehmed Râif Ketebe-i mahkeme-i İstanbul bâb-ı gafera zünû-behû"

kaydı bulunmaktadır. Divânın başında "Ahidnâme-i İlâhî" başlıklı kısa bir mesnevi vardır.

Manzum Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize

Çalışmamızı oluşturan eserle ilgili olarak aşağıdaki bölümlerde geniş bilgi verilecektir.

Usul ü Vusûl

Mensur bir eserdir. Tarikat adabı, mürşidin seyrü sulûk adabı ve erkânı gibi konulara yer verilmiştir.

Şerh-i Subha-i Sıbyân

Türkçe-Arapça manzum sözlüklerden Subha-i Sıbyân'a yapılan bir şerhtir. Mensur bir eserdir. Mahmud Kemal İnal (1974) bu eserle ilgili olarak "Fodlacızâde Ahmed Rasim'in ince ve güzel rik'a ile istinsah ettiği "Tefsîr-i Sıbyan" tercemesi de Bayezid'de umûmî kütüphaneye vakfedilmiştir. Nihâyetinde 'el-fakîr'ül-âsım seyyid Ahmed Rasim el-Üsküdârî 'an Hulefâ-i Mektûbi-i Hazret-i Sadâret-penahî yazmıştır. Hangi tarihte yazdığını işaret etmemiştir." demektedir.

Kaynaklarda Kaydedildiği Hâlde Bulunamayan Eserleri

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in yukarıda özellikleri verilen eserleri dışında *Risâle-i Muhasebe-i Nefs*, *Kerâmât-ı Evliyâ*, *Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye*, *Lugat-ı Fârisiye* isimli eserlerinin de bulunduğunu ve bu eserlerin basılacağını Tevfik Şehîdî'nin çalışmamıza esas teşkil eden *Manzum Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize*'nin sonunda kapak sayfasında kullandığı ifadelerden anlamaktayız:

"Yümne Teâlâ nâzım merhumun tab' olunacak âsârı: Manzum Elli Dört Farz Risâle-i Muhasebe (Tehzîb-i ahlak ve tezkiye-i nefse dâirdir.), Risâle-i Kerâmât-ı Evliyâ (Evliya-yı kirâm hazerâtının keşf ü kerâmâtından bahseder.), Âsâr-ı şî'riyesini câmi' müretteb divân-ı belâgat-ı unvânı."

Bursalı Mehmed Tahir (2000), *Lugat-ı Fârisiye* isimli eserin otuz bin lügatı câmi' olduğunu söylemektedir. Adı geçen bu eserlere yaptığımız tüm araştırmalara rağmen ulaşamadık. Kültür ve edebiyat tarihimiz açısından oldukça önemli sayılabilecek bu eserlere ulaşılması ve ilim dünyasının hizmetine sunulması hiç şüphesiz oldukça önemli bir çalışma olacaktır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Tasavvufi Kişiliği

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, Mahmut Kemal İnal (1974)'ın da belirttiği gibi "Pek müttakî ve ehl-i hal bir mü'min-i kâmil"dir. Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim yazdığı eserlerin içeriğinden de anlaşılacağı üzere tasavvufi kavramlara çok yatkındır. Onları bilinçli bir şekilde yaşar ve kullanır. O, Allah'ın varlığına ve birliğine hakiki manada inanmıştır. Allah'ın rızasını kazanmayı en önemli hedef olarak seçmiştir. Bunun yanında Hz. Muhammed'e iyi

bir ümmet olabilmek için gayret eder. İslam dininin bütün ahkâmlarına tam bir itimat vardır. Aykırı konulara ve farklı söyleyişlere rastlamak mümkün değildir. Onun şiirlerinde Kur'an-ı Kerim'den ayetlere, onların meal veya açıklamalarına; hadislerle sıkça rastlanır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, tarikat erkânına çok dikkat eder. O, tasavvufu ve tarikatı insan nefsinin kemale ulaşabilmesi için gerekli bir unsur olarak görür. Bu kapının da girişi edep iledir. Allah mutlak varlık, mutlak güzel ve mutlak faildir. O her şeyde görünen, her şeye gücü yetendir. Ona kavuşabilmek için Hz. Peygamber'in yolundan gitmek, nefsi kötülüklerden temizlemek gerekir. O yüzden aşk yolunu tutmak gerekir. O aşk ki tamamen ilahidir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in, Nâilî'ye ait tasavvufi bir gazele yapmış olduğu şerh onun tasavvuf derinliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Şerh, Milli Kütüphane yazmaları arasında bulunan Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'e ait bir yazma mecmua içerisinde. Bu mecmuada bulunan şerhi transkribe ederek yayımlayan Mustafa Tatçı (2005) "*Gazelin her mısraının tek tek ele alındığı şerhte, şârih bu mısralarda geçen mecâzî unsurların sûfiyâne manâsını vukufiyetle işlemektedir. Şerh, bazı kavramların Hint üslubundaki karşılıklarını ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir.*" diyerek şairin şerh konusunda oldukça başarılı olduğunu belirtmekte ve Hint üslubu da denilen Sebk-i Hindî ekolünü de bildiğini söylemektedir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Edebî Kişiliği

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim döneminin önde gelen edebî şahsiyetlerinden ve mu-tasavvıflarındandır. Fatin Tezkiresi'nde edebî kişiliği ile ilgili olarak " ... *mezâmin- i âferîn bir şair-i nükte-bîn olup elsine-i selâse nazm u güftâra muktedir olduğu müstağni târif-i tebey-yündür. Hatta müretteb bir kıt'a divân-ı belâgat-ünvânı vardır* (Fatin, 1271, s. 110)." denilerek mazmun bulmada mahir, nükteli söyleyişe sahip; Arapça, Farsça ve Türkçe şiir yazabilecek kadar bilgili bir zat olduğu, mürettep bir divana sahip olduğu söylenmektedir.

Tevfik Şehîdî (1316) ise mensur eserlerinin oldukça sade ve süsten, zorlama ifadelerden uzak olduğunu, döneminin en akıcı üslubuna sahip kişi olduğunu, şiirlerinin sanatlı ve Fuzûlî havasında olduğunu, zamanındaki diğer şairlerle müşterek gazelleri olmakla birlikte içlerindeki en mükemmel söyleyişin Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'e ait olduğunu belirtmektedir:

"Âsâr-ı mensûresi gayet sâde ve tekellüfdenâzade bir üslûb-u bedî'i muhtevidir. Zaman itibâriyle bu kadar selis yazı yazmak merhûma nasîb olmuş bir haslettir. Nazmı serâpâ belîğ, musannâ, ruh perverdir. Gazeliyâtı Fuzûliyanedir. Ez-cümle Mu'asırları olan Hâlidî, Birrî, Nâmî, Münif, İffet, Kerâmî, Receb gibi şu'arâ-yı meşhûre ile müşterek ba'zı gazelleri vardır. İçlerinde en ma'nidar, en bercestesi müşârunileyhindir."

Mahmut Kemal İnal (1974) eserinde Tevfik Şehîdî'ye ait yukarıdaki ifadelerle yer verdikten sonra "*Mensur eserlerini görmediğim için 'gayet sâde ve tekellüfden âzâde' olup olmadığını bi-*

lemem. Fakat divânını gördüm. Tevfik (Bey)in dediği gibi “*serâpâ belîğ...’ ve ‘gazeliyâtı Fuzûliyâne” değildir.*” diyerek Tevfik Şehîdî’nin Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim’in edebî kişiliği hakkında söylediği bazı düşüncelere karşı çıkmaktadır. Ona göre Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim’in şiirleri tamamen mükemmel, gazelleri de Fuzûlî söyleyişini taşır özellikte değildir. Mahmut Kemal İnal eserine aldığı bir gazeli örnek göstererek “*Hakikat aşığıya yazılan gazellerden anlaşılır.*” demektedir.

Bursalı Mehmed Tahir (2000) Osmanlı Müellifleri’nde “*Nesri de tatlı ve ruh-nevâzıdır.*” diyerek Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim’in nesri hakkında değerlendirme yapmakta, tatlı ve gönül okşayıcı bir nesre sahip olduğundan bahsetmektedir.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim’in tasavvufi kişiliğinde de belirtildiği gibi “*Pek müttaki ve ehl-i hâl bir mü’min-i kâmil*” olması edebî kişiliğine de etki etmiştir.

Manzum Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize

Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize 16 sayfadan oluşan manzum bir eserdir. Eski harflerle H.1316/M.1898 yılında basılmıştır. Eserin kapak sayfasında basımı ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

“Manzum Nesayih-i Şer'iyye ve Mev'ize / Nâzımı: Hâcegân-ı Divân-ı Hümayundan ve On ikinci 'Asr-ı Hicrî Şu'arâ-yı Benâmından Üsküdârî es-Seyyid Ahmed Rasim Efendi Merhum / Tab'ı: Askerî Tekâ'üd Sandukı Tahrîrat Kalemî Hulefâsından Tevfik Şehîdî (mühürsüz nüshalar sahtedir) / Ma'arif Nezâret-i Celîlesinin fi 23 zi-l-ka'de 314 ve fi 23 Mart 314 Tarihli ve 119 Numaralı Ruhsatnâmesiyle Tab'olunmuşdur. / Dersa'âdet (Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası) Sirkeci'de Tramvay Caddesi'nde Avrupa Oteli Karşısında/1316.”

Son sayfada şu ifadeler yer almaktadır:

“Yümne Teâlâ nâzım-ı merhumun tab' olunacak âsârı / Manzum Elli Dört Farz / Risâle-i Muhasebe (Tehzîb-i ahlak ve tezkiye-i nefse dâirdir.) / Risâle-i Kerâmât-ı Evliyâ (Evliya-yı kirâm hazerâtının keşf ü kerâmâtından bahseder.) / Âsâr-ı şî'riyesini câmi' müret-teb divân-ı belâgat-'unvânı.”

Eserin nüshaları kütüphanelerde şu şekilde kayıtlıdır:

a. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi Bölümü Sıra No: 2478 Tasnif No: 894.35

Demirbaş No: 0001342

b. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi Bölümü Sıra No: 2478 Tasnif No: 894.35

Demirbaş No: 0000378

Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize'de bulunan bölümler şekil ve muhteva özellikleri yönünden şu şekilde şu şekilde değerlendirilebilir:

İfade-i Mahsusa

Üç sayfadan oluşan bu bölümde Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Tevfik Şehîdî tarafından yazılmış ayrıntılı bir biyografisine yer verilmektedir: Bu bölüm şairin hayatı hakkında bilgi edinme ve kültür tarihimiz açısından önemli bilgiler içermektedir.

"Ahmed Rasim Efendi merhum vakf-ı ser-â-ser ma'nevî bir zât-ı 'avârî fesâmet oldukları gibi, üdebâ ve şu'arâmızın dahi en güzîdelerindendir. Genç yaşında iken kitabet meslegine duhûl ile Mektûb-ı Sadr-ı 'Âlî Odasına me'mur olmuştur. Hüsni selika-i kalemiyye ve kifâyet-i zâtiyesine mükâfaten Hâcegân-i Divân-ı Hümâyûn rûtbmesine kadar irtika buyurulmuştur. Sinî kırkı mütecâviz bulunduğu hâlde tekâ'üdi ihtiyar iderek kûşe-i inzivaya çekilmiştir. Nam-ı âlîlerine münzevidirler. Lakabları Fodlacızâdedir. Siyâdetle müşerref idi."

İlk paragrafını aldığımız İfade-i Mahsusa başlıklı bu bölümde yukarıdaki bilgilerin dışında Fodlacızâde Ahmed Rasim'in öğrenimi, çalışma hayatı, edebî ve tasavvufî kişiliği, dönemindeki şairlerle irtibatı, karakteri, kişisel özellikleri (güzel yazı yazması, iyi dikiş dikmesi vb.), inziva hayatı, aile hayatı, vasiyeti, vefatı ve kabri gibi bilgiler de genişçe yer almaktadır. Şairin hayatı ve kişiliği ile ilgili bu bilgiler şairin hayatı ve kişiliği ile ilgili bölümlerde yeri geldikçe ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Bölümün sonunda Tevfik Şehîdî bu eseri yayımlama gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: *"Ahfâd u ahlâfına mîras-ı ma'rîfet, gencîne-i fazîlet bırakan merhûm gibi havâs-ı kirâma (kabri nur olsun) dimekden başka tahdîs-i ni'met olamaz. 'Acizlerinin bu manzûme-i nefîseyi neşrden maksadım hem istifâde-i 'umûmiyeyi mûcib, hem de müellifine badî-i rahmet olsun içündür."* Bölüm sonunda 27 Receb Sene 315 kaydı bulunmaktadır.

Münacaat

Münacaat; fısıldama, kulağa söyleme, Allah'a dua etme, yalvarma anlamlarına gelir. Eski devrin şairleri divanlarına tevhit ve münacaatlarla başladıkları gibi divanlar dışındaki İslami eserlerin başında da münacaatların yer aldığı görülmektedir. Bu meyanda manzum ve menzur münacaatların mevcut bulunduğunu kaydetmek lazımdır. Manzum münacaatlar ekseriyetle kaside, gazel, kıta, mesnevi tarzında yazılmıştır. Münacaatlarda yer alan esaslar tevhidlerde olduğu gibi ayet ve hadislerden bizzat ictibas edilerek veya bu iki kaynaktan faydalanılarak kaleme alınmıştır (Eraydın, Subaşı, Pekolcay, Tahrall & Uzun, 2000, s. 146).

Eserde yer alan ve 23 beyitten oluşan münacaat, gazel nazım şekli ve aruzun *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbı ile yazılmıştır. Münacaat boyunca "yâ Rabbî" sözcükleri tekrarlanarak redif oluşturulmuş, "â" sesi ile de kâfiye yapılmıştır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, münacaata kulun sürekli hata yaptığını söyleyerek ve Allah'ın Kerim sıfatı ile kullarını bağışlamasını dileyerek başlar:

İşimiz her dem ü ân cürm ü hatâ yâ Rabbî

Kereminden bize kıl lütf u atâ yâ Rabbî

Gece gündüz nefsin heveslerine uyan kulun vaktinin gafletle geçtiğini ve zamanın heba olacağını söylemektedir:

Heves-i nefs ü tabiatla geçüp rûz u leyâl

Bu kadar vakt ü zamân oldu hebâ yâ Rabbî

Gençlik günlerinin farkında olmadan geçtiğini, yaşlılıkta ise insanın hırs belasına uğrayacağını dile getirir:

Gidüp âvân-ı şebâbet hele bilmezlik ile

Dem-i pîride dahî hırs ne belâ yâ Rabbî

Allah'a ulaşmak isteyen bir kulun en büyük dileği kıyamet günü Allah'ın cemalini görebilmektir. Bu, ancak dünyada onun isteklerine boyun eğmekle gerçekleşir. Aksi hâlde iki âlemde de kişinin kör olacağını şair şu beyitte dile getirmektedir:

Görelim pertev-i envâr-ı cemâlin Mevlâm

İki 'âlemde bizi kılma 'âmâ yâ Rabbî

Şair son beyitte ise Mecnûn'a telmih yaparak Allah'a yalvarmakta ve onun gibi hakiki aşka ulaşmayı, aşk ile gezmeyi dilemektedir. Şairin duası Allah'tan gayrisinin gönülde bulunmamasıdır:

Senin aşkınla ko Mecnûn gibi gezsün yürüsün

Dil-i Râsimde koma gayrı hevâyâ Rabbî

Nesâyih-i Şer'îyye

Aruzun *feilâtün feilâtün feilün* vezni ile yazılmış 167 beyitten oluşan bir mesnevidir. Eserin asıl kısmını bu mesnevi oluşturmaktadır.²

Nesâyih-i Şer'îyye mesnevisi, klasik mesnevi özelliklerini taşımamaktadır. Divan şiirinin genel kuralları içerisinde kendisine yer bulan mesnevi nazım şeklinin özellikle 19. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren daha farklı bir yaklaşımla ele alındığı söylenebilir. Şentürk ve Kartal

2 Aynı vezinde ve her beyti kendi arasında ayrı ayrı kafiyeli nazım şekillerine mesnevi adı verilmiştir. İki beyitten başlayarak 20-30 beyte kadar olan kısa mesneviler yazıldığı gibi mesnevi şekliyle binlerce beyit süren uzun hikâyeler, kitaplar da yazılmıştır (İpekten, 1999, s. 59). Divânlardaki mesneviler hemen her konuda yazılabilir. Şairler çeşitli konularda nasihat, şikâyet, mehdîye, fahriye ve yergilerine, tevhit, münacaat, peygamber ve din büyüklerinin övgüsüne, dinî hikâyelere, toplumsal konulara, başlarından geçen serüvenlere aşka ve çeşitli tarihî olaylara kadar birçok konuya yer verebilirler (Aça, Gökalp & Kocakaplan, 2009, s. 202). Beyit sayısının çok olması sebebiyle mesnevilerde daima kısa aruz kalıpları kullanılmıştır (Alicı, Bayram, Eflatun, Koç Keskin & Mermer, 2006, s. 106).

(2011)'a göre bu dönem mesnevilerinde genellikle realist konular ele alınmış, aşk konulu mesneviler rağbetten düşmüş ve mesneviler gittikçe kısalmıştır.

Nasihatname türünün özelliklerini taşıyan Nesâiyih-i Şer'îyye mesnevisinde isminden de anlaşılacağı üzere dinî ve tasavvufî nasihatler bulunmaktadır. Mesnevide sırasıyla Hz. Âdem ile Havvâ'nın yaratılışı, insanın Allah'a iman etmesi, Hz. Âdem ve Havvâ'nın Cennetten çıkarılmaları ve dünyaya gönderilmeleri, insanların yeryüzünde çoğalmaları, Hz. Âdeme peygamberlik verilmesi, diğer bazı peygamberlerin gönderilişi, dünya üzerindeki iman-küfür mücadelesi, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesi, Allah'a imanın önemi, dört halife, kulun günah işlemesi ve tövbe, ibadete devamın önemi, Allah'ın rahmetinin enginliği, Allah'ın külli iradesi karşısında kulun acizliği gibi konular yer almaktadır. Mesnevinin son bölümleri duaya ayrılmıştır.

Şair, aşağıdaki beyitler ile nasihate başlar ve hakikate aşına kimselerin, Hakka inananların bunlardan istifade etmesini ister:

Dinle ey genc-i hakâyık-perver
Cânib-i Hakka refik u rehber

Güşidüp sözlerim ey sun'-ı ilâh
Ben seni sen beni eyle âgâh

Birbirimiz gözedüp leyl ü nehâr
Girmeye şâyed araya ağyâr

Senin ile hasbihâl eyleyelim
Vâki-'î hâli dürüst söyleyelim

Sana nakl idem anı muhtasarı
Güş-ı can ile işit al haberi

İnsandan önce başka yaratılmışların gelerek belirli bir müddet kaldığını, ardından Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette, nimetler içerisinde yaratıldığını dile getirir:

Nice mahlûk gelüp andan gitdi
Müddetin her biri tekmil itdi

Ba'dehû Âdemi kıldı ihyâ
Oldı Havvâ dahî andan peydâ

İkisin cem' idüp ol cennetde
Buldılar kendülerin ni'metde

Hz. Âdem ile Havva'nın Cennet'teki durumları anlatıldıktan sonra dünyaya gönderilişleri ve dünyada çoğalmaları ifade edilir:

Anda Havvâ ile buğday yediler
Emr olup arza hûbût eylediler

O vesîleyle tenâsül iderek
Bulup evlâdı tekessür giderek

Hz. Muhammed'in âlemi şereflendirmesi ve miraca çıkartılması ifade edilir:

Hazret-i Ahmed ü Hâmid Mahmud
İdicek 'âlemi teşrîf-i vücûd

Anı mi'râca idüp Hak da'vet
Bulup envâ'-ı sa'adet devlet

Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim nazil olmuş ve onun ile doğru yol bilinmiştir. Onun tebliğ ettiği din ve emirler ile eski hükümler ortadan kalkmıştır:

Ana Kur'ân-ı Kerim itdi nüzûl
Bilinüp anın ile togrı yol

İtdi tebliğ anı ol hayr-ı halef
Nesh olup hükmi ile hükm-i selef

Şair eserin son bölümlerinde dua ve niyaz ile Hakka yalvararak af diler, onun rahmetine sığınır. Emanetin teslim edilme günü geldiğinde sığınılacak tek yer olarak Allah'ın sonsuz rahmetini ifade eder:

Nagihân irişecek emr-i Hudâ
İderek hamd-i hezâr şükr ü senâ

Varılup dergehine ol şâhın
Ya'ni Gaffâr u Rahîm Allah'ın

Olunup bâr-ı emânet teslîm
Olup ol emr-i ilâhî tetmîm

Mahz-ı eltâf-ı ilâhî senden
Rahmet-i nâ-mütenâhî senden

Umarım ide anı hüsn-i kabûl
Ola bâ-hakk-ı Muhammed makkûl

Mev'ize

Aruzun *feilâtün feilâtün feilün* vezni ile yazılmış 26 bendden oluşan bir müseddes-i müte-kerrirdir.³

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'in Mev'ize başlıklı müseddesi tasavvufi içerikli, didaktik bir şiirdir. Yukarıda değerlendirilen diğer şiirlerde olduğu gibi bu şiirde de samimi bir şekilde Allah'a yakaran bir kul portresi bulunmaktadır. Bir hak yolcusuna nasihat niteliği taşıyan bu şiirde günahlardan korunma yolları, dünya hayatının geçiciliği, Allah'ı zikrin önemi, dünyada huzuru sağlama yolları, şeytanın aldatıcılığı, aşk ehli olmanın kıymeti, sabır gibi konular ele alınmaktadır. Baştan sona yakarış ve nasihat içeren bu müseddesin her bendinde tekrarlanan

Sa'at-i vâhidedir'ömr-i cihân

Sa'ati tâ'ate sarf eyle hemân

Mısraları şairin mutasavvıf kişiliği ve hayata bakışı ile ilgili açıklayıcı bir bilgi sunmaktadır. Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim'e göre dünya hayatı bir anlıktır, ömür hemen gelip geçen bir durumdur. O yüzden mevcut vakitleri ve "an"ı ibadetle değerlendirmek, zaman kaybetmemek gerekir:

Ey gönül 'ahde vefâ eyle vefâ

Eyleme kevne ta'alluk peydâ

İltifat itme cihâna aslâ

Aldadur âdemi dünya zirâ

Sa'at-i vâhidedir'ömr-i cihân

Sa'ati tâ'ate sarf eyle hemân

Bir tasavvuf yolcusuna lazım olacak ilk şey edeptir. Her şeyin kaynağı, sebebi odur. Daha önce gelenler ona sarılmış, onu önemli görmüştür. Dolayısıyla bu yola çıkacak kişinin en önemli malzemesi edep olmalıdır:

İbtidâ tâlibe lâzımdır edep

Çünkü tahsile edep oldu sebep

İ'tibar eyledi eslâf anı hep

Durma tâ hâsıl olunca matlap

Sa'at-i vâhidedir'ömr-i cihân

Sa'ati tâ'ate sarf eyle hemân

3 Aynı vezinde altı mısralık bendlerin birleşmesiyle meydana gelen musammatlara müseddes denir. Müseddesler genellikle 5-7 bend arasında yazılmışlardır. Az olmakla birlikte 12 bende kadar uzayan müseddesler de vardır (Alici, Bayram, Eflatun, Koç Keskin, Mermer, 2006, s.130). Müseddesler genellikle aşk, sevgi, içki ve içki kültürü, felekten, ayrılıktan ve sevgiliden şikâyet gibi konularda yazılmıştır. Gazel içerikli rindane ve aşikane, dinî-ahlaki konularda nasihat-amiz, tasavvufi konularda sufiyane tarzda yazılmış müseddesler bulunmaktadır (Aça, Gökalp, Kocakaplan, 2009, s.230).

Kişinin kimseyi kendinden alçak görmemesi gerekir. Herkese lütuf ile bakmalıdır. Kişinin kendi varlığını yok etmesi için aşk ateşine atması gerekir. Bütün bunların yanında çalışmaya devam etmeli, ihmal ve tembellik yapılmamalıdır:

Kendüden kimseyi görme alçak
Kime baksan nazar-ı lütf ile bak
Varlığı âteş-i 'aşka var yak
Say'ı elden koma ihmâlî bırak
Sâ'at-i vâhidedir 'ömr-i cihân
Sâ'ati tâ'ate sarf eyle hemân

Sonuç

Nasihatname türü eserler insanları doğru yola iletmek ve ahlaklı birer fert hâline getirmek için yazılır. Bu amaçla gerek Arap ve Fars edebiyatlarında gerekse Türk edebiyatında çok sayıda nasihatname kaleme alınmıştır. İslamiyet'in kabulünden itibaren Türk edebiyatında da bu türün örneklerine rastlanılabilmektedir. Daha sonraki dönemlerde farklı nazım şekilleri ve farklı özelliklerde yazılan nasihatnamelere 19. yüzyılda da rastlanmaktadır.

Üsküdarlı Fodlacızâde Ahmed Rasim, 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, uzun bir ömür sürmüş, yaptığı faaliyetler ve yazdığı eserlerle döneminde değer görmüş bir kişidir. O, özellikle yazmış olduğu tasavvufi nitelikteki eserler ile çevresindekileri aydınlatmıştır. Manzum Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize isimli eser, nasihatname türünün son örneklerinden birisi olması açısından önem arz etmektedir. 1898 yılında Tevfik Şehidi tarafından baskısı yapılan bu eserde şairin hayatına dair bilgilere de yer verilmiştir.

Manzum Nesâyih-i Şer'iyye ve Mev'ize içerisindeki manzumelerden münacaat gazel, Nesâyih-i Şer'iyye mesnevi, Mev'ize ise müseddes nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Bu eserlerde şair genel olarak ideal bir insan ve toplum meydana getirmeyi, iyi bir kul motifi oluşturmayı amaçlamıştır. Eserde ayrıca Hz. Âdemin yaratılışı, peygamberlerin gönderiliş gayeleri, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi kıssalar da yer almaktadır.

Eserde kolay anlaşılır, açık ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Didaktik bir nitelik taşıyan eserde sanat kaygısı güdülmemiştir. Bu nedenle şair içten ve samimi bir üslupla isteğini anlatma niyetindedir.

Eser 19. yüzyıl tasavvuf hayatını yansıtması, toplumun değer yargılarına ait ifadeler bulundurması yönüyle önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Aça, M., Gökalp, H. & Kocakaplan, İ. (2009). *Başlangıçtan günümüze Türk edebiyatında tür ve şekil bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Akbaşı, E. (2010). *Üsküdarlı Fodlacızade Ahmed Rasim divanı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Alıcı, L., Bayram, Y., Eflatun, M., Koç Keskin, N. & Mermer, A. (2006). *Eski Türk edebiyatına giriş*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Bursalı, M. T. (2000). *Osmanlı müellifleri* (C. 2) (Haz. C. Kurnaz & M. Tatçı). Ankara: Bizim Büro Yayınevi.
- Cengiz, H. E. (1986). Divan şiirinde musammatlar. *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı II)*, 291-429.
- Ceylan, Ö. (2004). *Şerh edebiyatımızda Üsküdar ve çevresi*. Üsküdar Sempozyumu bildirileri içinde (C. 2, s. 258-264). İstanbul.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat* (15. bs.). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (1997). *Örneklerle Türk şiir bilgisi* (4. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ekiz, O. N. (1984). *Ansiklopedik edebiyat bilgileri sözlüğü*. İstanbul: Zümrüt Yayınları.
- Emecen, F. (2000). Fodla. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 9). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Fatin, D. (1271). *Hâtimetü'l-eş'ar (Fatin tezkiresi)*. İstanbul.
- Güzel, A. (2006). *Dini-tasavvufi Türk edebiyatı* (3. bs.). Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Haskan, M. N. (2001). *Yüzyıllar boyunca Üsküdar* (C. 2). İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları.
- İnal, M. K. (1974). *Son asır Türk şairleri* (C. 2). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İpekten, H. (1999). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz* (3. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İpekten, H., Isen, M., Karabey, T., Okçu, N. & Toparlı, R. (1988). *Tezkirelere göre divan edebiyatı isimler sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İşin, E. (1999). Osmanlı döneminde tasavvufi hayat. G. Eren (Ed.), *Osmanlı ansiklopedisi* (C. 4) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kaplan, M. (2004). *Şuara tezkirelerine göre Üsküdar şairleri*. Üsküdar Sempozyumu bildirileri içinde (C. 2, s. 233-250). İstanbul.
- Kara, M. (2003). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları .
- Kara, M. (2005). *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları (tarikatlar, tekkeler, şeyhler)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Koç, N. İ. (2004). *Üsküdar'ın dost ışıklarının divan şiirine yansımaları*. Üsküdar Sempozyumu bildirileri içinde (C. 2, s. 260-265). İstanbul.
- Kurnaz, C. & Çeltik, H. (2010). *Divan şiiri şekil bilgisi*. İstanbul: H Yayınları.
- Levend, A. S. (1984). *Divan edebiyatı kelimeler ve remizler, mazmunlar* (4. bs.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Levend, A. S. (1998). *Türk edebiyatı tarihi* (4. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Macit, M. (1996). *Divan şiirinde ahenk unsurları*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Mengi, M. (2000a). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Mengi, M. (2000b). *Divan şiiri yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Mermer, A. & Keskin, N. K. (2005). *Eski Türk edebiyatı terimleri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Mevlevî, T. (1994). *Edebîyat lûgati*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Muallim, N. (1986). *Osmanlı şairleri* (Haz. C. Kurnaz). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Nazıma, A. & Reşad, F. (2002). *Mükemmel Osmanlı lûgati* (Haz. N. Birinci, K. Yetiş, F. Andı, E. Ülgen, N. Sağlam & A. Ş. Çoruk). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı toplumunda din ve düşünce hayatı*. E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı medeniyet tarihi* (C. 1, s. 109-193). İstanbul: Zaman Gazetesi Yayınları.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı* (Haz. C. Kurnaz). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Onay, A. T. (1996). *Türk şiirlerinin vezni* (Haz. C. Kurnaz). Akçağ Yayınevi: Ankara.
- Osmanzâde H. V. (2006). *Sefine-i evliya* (Haz. Prof. Dr. M. Akkuş & Prof. Dr. A. Yılmaz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Özkan, Ö. (2007). *Divan şiirinin penceresinden Osmanlı toplum hayatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pala, İ. (1995). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pekolcay, N., Eraydın, S., Tahrallı, M., Uzun, M. & Subaşı, M. H. (2000). *İslami Türk edebiyatında şekil ve nevilere giriş* (5. bs.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Sâmi, Ş. (1996). *Kâmus-ı Türkî* (7. bs.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2004). *Klasik edebiyat bilgisi-belâgat (9.bs.)*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınevi.
- Süreyyâ, M. (1996). *Sicill-i Osmânî yahud tezkire-i meşâhir-i Osmaniye* (C. 2) (Haz. A. Aktan, M. H. Hülagü & A. Yuvalı). İstanbul: Sebül Yayınevi.
- Şehidi, T. (1316). *Nesâyihi-i Şer'iyye ve Mev'ize*. İstanbul: Dersâadet Matbaası.
- Şentürk, A. & Kartal, A. (2011). *Eski Türk edebiyatı tarihi* (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1997). *19. asır Türk edebiyatı tarihi* (8. bs.). İstanbul: Çağlayan Basımevi.
- Tatçı, M. (2005). Üsküdarlı Ahmed Rasim'in Nâilî-i Kadîm'in bir gazeline şerhi. *İlmî Araştırmalar*, 19, 133-140.
- Tuman, N. (2001). *Tuhfe-i Nâilî (Divan şairlerinin muhtasar biyografileri)* (C. 1). Ankara: Bizim Büro Yayınevi.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Maarif Yayınları.
- Ünver, İ. (1986). Mesnevi. *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı II)*, 430-563.
- Vassaf, O. H. (2006). *Sefine-i evliya*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yıldırım, A. (2004). Üsküdarlı divan şairleri. *Üsküdar Sempozyumu bildirileri* içinde (C. 2, s. 251-257). İstanbul.
- Yücer, H. M. (2004). *Osmanlı toplumunda tasavvuf (19. yüzyıl)* (2. bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Tezer Özlü'nün Romanlarını Kadın, Beden ve Kimlik Bağlamında Okumak

Evşen Çerkeşli*

Tezer Özlü, Türk edebiyatı içinde kadınlık deneyimlerini eserlerine büyük bir çıplaklıkla ve cesaretle aktarabilmiştir. *Çocukluğun Soğuk Geceleri* ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk* romanlarının en temel ortak noktası anlatıcı-karakterin kendi istekleriyle toplumun beklentileri arasında kalmaktan dolayı yaşadığı kimlik bunalımıdır. Anlatıcı-karakterin iki roman boyunca aktarılan büyüme hikâyesinin bir kadın olarak ataerkil toplumda var olma mücadelesi vermenin zorluklarını içerdiği tespit edildiğinden, anlatıcının büyüme ve bireysel olgunlaşma hikâyesine paralel olarak toplumla yaşadığı çatışmanın ve kimlik bunalımının ipuçlarına da ulaşmanın mümkün olduğu görülür. 1960'ların başında yazmaya başlayan ve 1980'lerin ortasına kadar yazan Tezer Özlü için de topluma yabancılaşma, toplumsal değerlerle uzlaşmama ve özellikle bir kadın olarak bu sıkıntılara maruz kalma temel izleklerdir. Bu nedenle yazarın yarattığı karakterlerin neredeyse tamamının bahsedilen sorunlardan muzdarip bireyler oldukları görülür. Anlatıcı-karakter iki roman boyunca öz-anlatımla çocukluktan orta yaşa kadarki yaşam hikâyesini bu dönemde etkili olan kişi ve kurumlar aracılığıyla aktarırken aslında sözü edilen bunalımın, sürekli çatışmanın ve arada kalmanın hikâyesini yansıtır. Anlatıcı çocukluğundan beri tanık olduğu ya da bizzat yaşadığı toplumsal dayatmalar yüzünden hayatının odağına kendini alır. Yani kendi başına ve kendi istediği gibi yaşayabilmek en büyük amacdır. Bu nedenle hiçbir yere ait olmama ve sorumluluk isteyen her şeyden kaçma arzusunun temeli oluşur.

* Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde 2009 yılında hazırlanan "Tezer Özlü'nün *Çocukluğun Soğuk Geceleri* ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk* Romanlarını Öz-Anlatımlı Kadın Bildungsromanı Olarak Okumak" adlı yüksek lisans tezi kaynak alınarak hazırlanmıştır.

** Öğr. Gör., İstanbul Kavram Meslek Yüksekokulu, Türk Dili ve Edebiyatı Birimi.

Anlatıcının ailede, okulda, toplumda üstlendiği rol ya da edindiği kimlik, anlatım biçimi üzerinde etkilidir. Yani neyin, nasıl, ne kadar anlatılacağını seçimler belirler (Brockmeir, 2001, s. 18-19). Bu anlamda Özlü'nün kendine bakan anlatıcısının domestik görevler, kariyer, anelik heyecanı gibi temalar yerine en çok kendine, kendi gelgitlerine yer vermesi doğaldır. Yani "anlatıcı kimliği, diğerlerine ve diğerlerinin hikâyelerine verilmiş bir cevap" (Whitebrook, 2001) niteliği de taşır. Çünkü *Çocukluğun Soğuk Geceleri* ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'un anlatıcı-karakteri kırk yıllık yaşam serüveni içinde hep kendiyi boğuşur ve toplumun ona benimsetmeye çalıştığı iyi vatandaş, iyi öğrenci, terbiyeli genç kız, sadık eş, vefakâr anne sıfatlarından hiçbirini kabullenmez. Hatta bunları bile bile reddeder.

Tezer Özlü'nün ilk romanı *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde anlatıcı-karakterin çocukluğu, ergenliği, genç kızlığı ve orta yaşa adım attığı yıllar anlatılır ve roman protagonistin otuzlu yaşlarındaki hâliyle sona erer. İkinci romanı olan *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta ise benzer çocukluk tecrübelerini deneyimlemiş anlatıcı-karakterin, kırklı yaşlardaki bilinçle kendi hikâyesini anlatmaya devam ettiği görülür. İki protagonistin geçmişlerine ait paralelliklerin gözlemlenmesi ve hayat hikâyesi anlatıcısının ancak ikinci romanın sonunda bütünlük taşıyan bir hâle gelmesi Özlü'nün romanlarının ancak birlikte değerlendirildikleri takdirde bir büyüme-olgunlaşma romanı olarak okunabileceğinin işaretidir. Burada kastedilen, tek bir anlatıcı-karakterin kendi büyüme macerasını iki roman boyunca anlattığıdır. İlk roman anlatıcının daha toy dönemiyle biterken ikincisi onun kaldığı yerden devam ederek anlatıyı tamamlar.

Özlü'nün romanlarında anlatıcı-karakterin yaşam öyküsü kendi ağzından anlatılırken mensubu olduğu ailenin, yetiştiği çevrenin, aldığı eğitimin kişilik gelişimi ve kimlik yapısı üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. Protagonist çocukluktan itibaren fikirleri ve arzularıyla ona çevresince dayatılanlar arasındaki farklılık nedeniyle toplumla kaynaşamayacağının bilincindedir. Özellikle kural koyanların, bunları uygulayanların ve uymayanları yargılayanların hep erkek olması, anlatıcı-karakterin toplumsal değerlerle çatışmasındaki en büyük pay sahibidir. Sonuçta da anlatıcı-karakterin yaş olarak büyüyüp toplumla girdiği diyaloglar karmaşılaştıkça bencil isteklerinden vazgeçip toplumun ve çağının idealine uygun biri hâline gelmek yerine, bütün bu çatışmalarla birlikte çatışmaların sonucunda bireysel bir olgunlaşma yaşadığı ve dayatmalara kendince çıkışlarla karşılık verdiği görülür.

Çocukluğun evi dendiğinde anlatıcı-karakter, evin önce fiziksel özellikleriyle ardından da burada aile üyeleriyle kurulan ilişkinin yapay ve sevgisiz oluşu nedeniyle boşucu olduğunu düşünür. Altı kişinin yaşadığı bu ev; karanlık, soğuk, üst üste eşya yığılı hâliyle anılır. Evin yerleşim düzeni de müfettiş babayla öğretmen annenin orta sınıf yaşam standardına uygun biçimde yapılır. Sadece misafir gelince açılan misafir odası, erkek çocuğa ayrılan tek kişilik oda ve onun dışındakilerin birlikte uyumak zorunda olduğu, ağzına kadar eşya dolu, iki sıkışık odayla mutfak, hol ve banyo bunun gösterenleridir. Eski hiçbir şeyin atılmaya kıyıla-

madığı, kapı arkalarının eşya dolu olduğu bu yer; anlatıcıda birliktelik, yaşanmışlık duygusu uyandırmaz. Aksine evin onun ruh ve düşünce dünyası üzerindeki etkisi sıkıntı, bunalım olarak gözlenir. Evin anlatıcı-karakterin hayatındaki ilk ve belki de en önemli çatışma alanı sayılmasının temel nedeni, anlatıcının bu çatı altında aile bireyleriyle kurduğu sorunlu ilişkidir ve bu konuda en etkili figür ise babadır. Yani erkek bildungsromanında kadının merkezî önemi yokken kadın bildungsromanında erkeğin önemli bir konumu vardır. Çünkü kadın ve erkeğin ataeril toplumdaki çatışmasıyla beslenen bu tip büyüme hikâyesi içinde erkek, olmazsa olmazlardır.

Baba, kuralları erkeklerce konmuş Kemalist ideolojinin sadık bir savunucusuyken bir kadın olarak anlatıcı-karakterden istenen, böyle bir toplumsal yapı içinde farklılıklarını unutup bu düzene angaje olmasıdır. Anlatıcı-karakterin beklentisi daha sivil bir hayat ve kendini ilgilendiren konularda karar alıp uygulayabilme özgürlüğüdür. Ancak sürekli sahip olmaya çalıştığı kimlikle, ailesi (özellikle de babası) tarafından ona dayatılan kimlik arasındaki çatışmayı hisseder. Çünkü her şeyin erkeklere göre biçimlendiği bir toplumda kadının varlığı iyice silik ve verdiği var olma mücadelesi daha zordur. Kendini ait hissetmediği bir topluma adapte etme mecburiyeti, anlatıcı-karakterin çocukluğunun geçtiği evden ve özellikle babasından nefret etmesine neden olur. Hatta Handan İnci Elçi'ye göre "Türk edebiyatı içinde, yabancılaşmış bireyin ev nefretini en keskin şekilde dışa vuran eser, *Çocukluğun Soğuk Geceleri* adlı kitabıdır." (Elçi, 2003).

Babanın hayatının merkezindeki idealleri, kızı için toplumsal dayatmalarla bireysel istekler arasında kalmasına neden olup sonuçta da onu toplumun beklentilerinden tamamen uzaklaşarak bireysel olgunlaşmanın eşiğine getiren şeylerdir. Zaten roman boyunca anlatıcının en çok babayla ilgili anılarını aktarması kimlik bunalımındaki baba rolüne işaret eder. Babadan sonra sıra anneye geldiğinde ise çok konuşan babanın aksine romanlarda annenin sessizliğinin bir iki sahne dışında hiç kırılmadığı görülür. Anne, anılan bir iki yer dışında ne söylemleriyle ne de hareketleriyle adeta yoktur ve anlatıcı-karakterin toplumla yaşadığı çatışmada "sessizliğiyle" etkili olur. Üstelik anne, Cumhuriyet ideolojisince bir kadın için en olumlanan meslek olan öğretmenliği yapmasına rağmen roman boyunca yokluğuyla vardır. Baba-annenin iletişimsizliği ve evde kadının söz sahibi ol(a)maması da rejimin kadına kamusal alanda görev vermiş, özgürlük tanımış gibi gözükmekle birlikte aslında onu hep ikinci plana attığının göstergesidir. Kadın dışarıda yalnızca şeklen görevlendirilmiştir; oysaki özel alanda yine erkeğin gölgesindedir.

Anlatıcı-karakterin deneyimleri ya da hatıraları arasından bazılarını seçme ve kalanları unutup yok etme şansı olsa ilk etapta unutup kaçacakları arasında evle ilgili olanlar hep ilk sırada yer alır. Çünkü toplumun öncelikli dayatmalarından biri de eve ait olanı koruyup sahip olmak yönündedir. Bu nedenle "Öğrendiklerimi unutacağım. Okulun önünden bir daha hiç geçmeyeceğim. Çıkmaz sokağa ve öğretmen ana-babaya da dönmek istemiyorum. Be-

nimle evlenmek isteyen ağabeyimin arkadaşlarından biri var. Seviyor beni. Eve dönmemek için ona gideceğim.” (Özlü, 2008a, s. 30) diyen anlatıcının evden uzaklaşmak pahasına iyi tanımadığı biriyle evliliği bile göze alması, evden gitme isteğinin ne denli kuvvetli olduğunu gösterir.

Anlatıcı-karakter, kendi olmak istediği kişiyle toplumun olmasını beklediği kişi arasında sıkışıp kaldığının ve mizacı gereği toplumun taleplerine cevap veremeyeceğinin bilincindedir. Kurallarla, yasaklarla ona kimlik kazandırmaya çalışan bütün velilerine ve öğretmenlerine karşı nefretle doludur. Her geçen yıl kendini daha iyi tanıyıp hayatın içinde nerede durmak istediğini daha net bir biçimde idrak ettikçe toplumsalla yaşadığı çatışmayı daha katlanılmaz bir engel olarak görmeye başlar. Üstelik akli gelişimine paralel olarak fiziksel gelişimi ve bedenini tanımaya çalışması da hızlanır. Bu nedenle anlatıcı-karakterin cinsellik ve toplumsal cinsiyetle olan sorunlu ilişkisi de Özlü’nün romanlarının kadın bildungsromanı özelliği göstermesini sağlayan bir diğer çatışma alanıdır. Hatta kadın bildungsromanının en önemli göstereni olan, kadının ataerkil toplumdaki var olma mücadelesi en iyi bu çatışma alanı aracılığıyla tespit edilebilir. Çünkü cinsellik söz konusu olduğunda bunun protagوني yalnızca toplumsal ve ahlaki kurallarla kuşatmakla kalmadığı bir de kadın olarak erkek egemen toplumda cinselliği kendi seçimleriyle yaşamanın ve geleneksel rolleri ötelemenin zorluğunu da ortaya serdiği görülür. Cinsiyetin sınırlarının asıl belirleyeni, toplumsal kodlardır. Özlü’nün iki romanındaki anlatıcı-kadın karakterlerin cinsiyet kavramıyla olan sorunlu ilişkisi toplumsal rollerle kişisel tercihlerinin çatışmasından doğar. Çünkü kadının alanı evi yani özel alandır. Kamusal olansa erkeklere aittir. Habermas, özel ve kamusal alan ayrımından da yola çıkarak kadınların evlerinde annelik görevlerini yerine getirdiğini erkeklerinse kamusal alanda etkileşime geçip toplum adına kararlar almak, tartışmak gibi çeşitli görevler üstlenibildikleri söyler (Davis, 1996, s. 398). Habermas bu ayrımla cinsiyetçi yaklaşımı sergilemiş olur. Kadınların korunmaya muhtaç ve karar verme erkinden yoksun kişiler olduğu görüşlerini de içeren bu yaklaşımdan ötürü onların kamusal alana çıkışı erkeklerden geç ve sancılı olur. Kadınlar eğer kamusal alana çıkacaklarsa onlardan burada yine hemşirelik, öğretmenlik gibi toplumsal yapıyla uyuşan, “kadınca” sorumluluklar almaları beklenir. Bununla ilgili olarak McDowell (1999), cinsiyet ve kimliğin mekânla ilişkisini incelediği çalışmasında kadınların kontrole ihtiyaçları olduğundan onların temiz ve kutsal alanlarında -evlerinde- evcimen melekler olarak kalmalarının uygun görüldüğünü söyler. Bu tarz kısıtlamalarla yaşam standartları toplumca belirlenen kadınlar için cinsellik de yine bir tabudur, evlilik öncesinde ya da evlilik dışı yaşanmaması gerekir. Hâlbuki *Çocukluğun Soğuk Gecele-ri*’nin ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk*’un anlatıcı-karakteri çocukluğunda her ne kadar yukarıda bahsedilen öğretiler doğrultusunda yetiştirilmiş olsa da fazlasıyla bireysel olan cinselliği kişinin dürtüleri ve duygularıyla şekillenen, mutluluk veren ve en önemlisi istenen kişiyle yaşanması gereken bir tecrübe olarak görür. Toplumsal cinsiyetin öngördüğü iyi bir anne ve sadık bir eş olma zorunluluğunu reddederek belirlenen kuralların dışına isteyerek çıkar.

Ancak anlatıcı-karakter bunları yaşarken özgür iradesini kullanmış olmaktan hiçbir zaman sıkılıp pişman olmazken zaman zaman çevresindekilerin ve eşlerinin ikiye bölünmüş, sorgulayıcı tavırlarıyla ya da istismarlarıyla karşılaşır.

Anlatıcı-karakterin ilk romanda yaşadığı kötü tecrübelerden sonra bireysel dersler çıkarması, yaşının ilerlemesi ve bireysel olgunlaşması sonucunda ikinci roman olan *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta evli olmayı ya da anne olmayı, toplumsal rolleri sorgulamadan kabul etmenin doğal nedeni olarak görmediği okunur. Ayrıca bunları cinselliğini yaşamaya bir engel olarak görmez. Aldatmalar, aldatılmalar, terk etmeler, yeniden başlamak hayatın akışı içinde olağandır. Bu yüzden anlatıcı-karakterin toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dair tüm anıları, seçimleri bu çatışma alanının hem ne kadar önemli olduğunu hem de cinsellik nedeniyle yaşamak zorunda kaldığı çelişkilerin kimlik bunalımını besleyip toplumsal değerlerle uzlaşmamasına neden olduğunu gösterir. Yine hiçbir konuda toplumun beklentisine uygun biri olmadığı gibi cinselliğini yaşarken de başkalarınca konan kurallara boyun eğmez. Bir yandan da kişinin bu ilk deneyimleri kendi vücudu üzerinde yaşamış olmasını toplumdaki çarpık kadın-erkek ilişkilerinin, sağlıksız evliliklerin ve mutsuz cinsel hayatların sebebi olarak değerlendirir. Çünkü birbirine yıllarca yabancı bırakılan kadın ve erkekten bir anda bir bütün olmalarını beklemenin doğru ve samimi olmadığını düşünür:

“Sevişmek için, ilkin nikâh imzası mı atılmalı? Ya da yalnız kalıp erkek-kadın özlemiyle kendi kendilerine mi boşalmalılar? Erkekler, kadın resimlerine mi bakıp heyecanlanmalılar? İlk kadını genelevde mi tanınmalılar? Karı-kocalar birbirlerinin gövdelerine “mal” gözüyle mi bakmalı? İnsanın doğal yapısı bu davranışların tümüne aykırı. Bizim insanlarımızın insan sevmesi, insan okşaması çocukluktan engelleniyor. Sapıtırılıyor. Çarpıtılıyor.” (Özlü, 2008a, s. 44).

Bu nedenle de kendi tercihiyle ilerleyen yıllarda başka bir şehirde, dokuz erkeğin barındığı bir odada ilk kez bir erkekle olduğunu söyleyen anlatıcı-karakter evliliği beklemeye bile bile gerek duymaz. Yani ilk cinsel deneyim için bir kocaya sahip olmayı beklemesiz. Burada yine protagonistin toplumsal değerleri içselleştirmek şöyle dursun isteyerek yıkıma uğrattığı görülür. Zaten evliliği düşünmeye başlaması da tamamen başka nedenlerle olur. Ağabeyinin kendisine ilgi gösteren arkadaşlarından biriyle evlenmeyi bir yandan evden, aileden, kurallardan kaçabilmek için isterken öte yandan kendi deyimiyle üç-dört yaşından beri bir erkeğe gereksinme duyduğu ve yanında bir erkek olamadan uyuyamadığı için ister. Bir erkeğe gereksinme duyma mevzusu, kadının toplumdaki muğlak pozisyonu ve kadına hep bir erkek üzerinden kimlik kazandırılmaya çalışılmasıyla ilgilidir. Yani kadının babasının kızı, ağabeyinin kardeşi ya da kocasının karısı sıfatlarıyla anıldığı bir toplumda anlatıcı-karakterin de kendini hayatındaki herhangi bir erkeğe muhtaç hissetmesi kaçınılmazdır. İncelemenin başından beri iddia edildiği gibi anlatıcı-karakter, kişisel kararları ve toplum dayatmaları arasındaki gerilimi ömrü boyunca hisseder. Ancak daha tecrübesiz ve nispeten kendine güvensiz olduğu gençlik yıllarında duyduğu muhtaçlığı *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde dile

getirirken kendini tanıma yolculuğunun sonuna gelip bireysel olgunluğa eriştiği *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta yaşamak, nefes almak ya da birlikte uyumak için kesinlikle bir erkeğe ihtiyaç duymadığını aksine tüm yaşamını erkeksiz hatta kimsesiz geçirmeye karar verdiğini söyleyecektir. Cinsellikle ilgili bir başka deneyimse şöyledir:

Anlatıcı-karakter yirmi dört, yirmi beş yaşlarındayken ilk kez yatırıldığı üniversite hastanesinde yaşadıklarına benzer bir tacizi yıllar sonra yeniden intihara teşebbüs ettiğinde getirildiği şehrin diğer üniversite kliniğinde yaşar. Ayrıca buradaki doktorlardan birinin yıllar öncesinde tanıdığı ve ona tecavüz etmek isteyen bir doktor olması, aradan geçen zaman içinde profesörlüğe yükselmesi de akıl hastanelerinde yaşanan durumun vahametini, doktorların etiğe aykırı tutumlarını apaçık ortaya sererken anlatıcı-karakter kendi yaşadıklarından yola çıkarak asıl tedavi edilmesi gerekenin kimler olduğu sorularına madalyonun diğer yüzüne bakarak cevap vermenin daha doğru olabileceğini düşündürür. Kendine biçim vermeye çalışanların aslında nasıl kişiler olduklarını sorgulaması, toplumsal kuralların ve bunları koyanların güvenilirliklerinin zayıflığını ortaya koyar:

“Buraya getirilip bırakıldığım an, ardımda kilitlenen kapının camlarını kırmakla ne denli azgın bir deli olduğumu kanıtliyorum. Burası, yıllar önce, ölüm deneyinden sonra gözlerimi açtığım klinik. Artık kapı açılmayacak. Gene hiç tanımadığım doktorların elindeyim. Onlara ne anlatabilirim? Nasıl baştan başlayacağız? Hem deliliğe? Hem akıllanmaya? Kapı yanındaki ilk odanın birinci karyolasında yatıyorum. Odada iki yatak, iki genç kız var. Ertesi gün, yıllar önce, lise öğrencisiyken, beni odasına kilitleyen, üzerime saldıran doktoru görüyorum. Profesör olmuş.

“-Benimki herkese kalkmaz, ama sen çok ilginç bir kızsın, sana kalktı.” demişti. Uzun süre odasında koşmaca oynamıştık. Bitişikte banyo da vardı. Onunla yatmayacaktım. Çünkü henüz hiçbir erkekle yatmamıştım. Onunla yatmak da istemiyordum. Beni neden odasına kilitleyip bunu istiyordu? Bağırısam, belki buraya kapattırırdı. Sonra muayenehanesine gelip onunla yatacağıma söz verdim, beni bırakmasını sağlamıştım. İşte yıllar sonra, onlar akıllılığımıza açılacak kapıların kilitlerini ellerinde tutuyorlar. Yaptıklarını, hiç çekinmeden bugün arkasından haykırıyorum. Artık nasılsa kilitliyim. Hiç ses çıkarmıyor. Beyaz önlüğü ile çok ciddi yürüyor. Nasılsa, hastaların söylediğine kimse inanmaz.” (Özlü, 2008a, s. 45).

Anlatıcı-karakterin hastanede cinsellik yoluyla maruz kaldığı sindirme ve dayatma politikaları kadının ataerkil toplumlarda uğradığı fiziksel ve psikolojik şiddetin kanıtıdır. Tüm bunları erken yaşta yaşamak zorunda kalan anlatıcı-karakter hayal ettiği, maruz kaldığı ve yaşaması beklenen üç farklı cinsellik modeli arasında kalır.

İlk romanın devamı niteliğinde olan *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta anlatıcının kırklı yaşlarını anlattığı, “büyüdüğü” ve toplumsal yaptırımlara kendi iç yolculuğuna çıkıp ülkesini, ailesini terk ederek karşı çıktığı görülür. Protagonistin ilk romandaki toy hâlden sıyrılarak yaşadığı çelişkilere, baskılara dayanamayarak daha aykırı kararlar verdiği görülür. Bir anlamda çatış-

manın devam etmesiyle birlikte olgunlaşma ve intiharla yolculuğun bireysel anlamda birer çözüme evrilmesi söz konusudur. Kadın olmanın gereği olarak anne ve eş olmak gerektiği ön kabulünü reddederek evinden, ailesinden, ülkesinden uzaklaşıp çok sevdiği yazarların ve onların kahramanlarının peşlerine düşer, Avrupa'yı dolaşır. Eviyle özdeşleştirilen kadın imajını kabul etmediğinden annesi gibi sessiz kalıp ya da babaannesi gibi dine bağlanıp sorgulamadan bir hayat sürdürmeye tahammül edemez. Birçokları gibi de sırf evlendiği ve bir düzen kurduğu için kendi adına kararlar almaktan korkmaz geride bıraktıkları için anaçça telaşlar duymaz. Anlatıcının ilk romandaki özgürlük ve bağımsızlık çabası burada son şeklini aldığından -özellikle de- cinselliğini özgürce yaşamayı her türlü toplumsal yaptırımın üzerinde tutan hatta eşini ve çocuğunu geride bırakarak kendi uyanış yolculuğuna çıkmayı seçen bir kadınla karşılaşırız. Avrupa yolculuğu esnasında tren, otobüs yolculukları yaparken yeni, genç ve başka başka milletlerden erkekler tanır; onlarla -hep istediği biçimde- bağlanma sorunu yaşamayacağı, sorumluluk alması gerekmeyen tek gecelik ilişkiler yaşar. Kendi deyimiyle "Bu gençlerin, benim, geçmişini ve başlangıcını anında taşıyan bir kadın olduğumu sezerek bana yaklaştıklarını anlıyorum." (Özlü, 2008b, s. 108) der. İmzalar ya da yasal izinler olmadan yalnızca cinselliğin kendisini yaşar.

Özlü'nün romanlarının kadın bildungsromanı özelliği göstermesiyle bağdaştığı söylendikten sonra anlatıcının yaşadığı kimlik bunalımına neden olan son çatışma alanı olan orta sınıf hayatı incelenmelidir. Anlatıcı-karakter nasıl otoritenin ya da cinsellekle ilgili dayatmaların karşısında duruyorsa burjuva sınıfının dayatmalarının ve beklentilerinin de karşısında durur. Öncelikle evde, okulda daha sonra da herhangi bir vesileyle karşılaştığı tüm orta sınıf mensupları üzerinden bir sınıfa ve alışkanlıklarına tepki geliştirir. Kadın bildungsromanı bireysel bir olgunlaşmayı anlattığından, anlatıcı-karakterin mensubu olduğu çekirdek çevrenin yazılı olmayan tüm kurallarını, davranış biçimlerini belirleyen sınıfın kültürünü tümüyle reddedip yok saydığı, toplumun beklentilerine hangi yaşa gelirlerse gelsin uyum göstermemekte direndiği görülür.

Çocukluğun Soğuk Geceleri'ni ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'u aynı anlatıcı-karakterin yetişme tarzı ve olmak istediği kişi arasındaki uçurumu, ömür boyu süren kimlik bunalımının ve toplumsal beklentilerle bireysel hevesler arasında kalmanın anlatısı olarak okumak mümkündür. Çünkü toplumun yazılı ve sözlü tüm kuralları ve yasaları, bireyi kendi ölçütleri dâhilinde kontrolde tutmak, ona kendi istediği biçimi zorla da olsa vermek amacındadır. Kişinin yerine düşünen, karar alan, uygulayan bu sistem, anlatıcının istediği gibi yaşamasına izin vermez. İzin verdiği tek şey, sürüden biri gibi olmasıdır. Ancak Özlü'nün romanlarındaki anlatıcı-karakter kendine sunulanı olduğu gibi benimseyebilecek biri olmadığından, çocukluktan yetişkinliğe kadar daima baskı ve kadın olarak hayata tutunabilmenin güçlüğüne hissederek. Hayatı ve kendini tanımaya çalıştığı süreçte kendi acı tecrübelerinden yola çıkarak böyle bir toplumun parçası olarak yaşamaya devam edemeyeceğine karar verir ve kendi karakterine uygun çözümlere yönelir.

Özül'nün Çocukluğun Soğuk Geceleri ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk* romanları ardışık okunduğunda kadın bildungsromanı olma özelliği gösterdiğinden, anlatıcı-karakterin toplumla uyumsuzluğuna neden olan çatışma alanları sıralandıktan sonra *yaşadığı* olgunlaşma ve büyümenin onu ulaştırdığı çözümlere bir başka deyişle dönüm noktalarına bakmak anlatıcının ömürlük mücadelesini anlamlandırmak için önemlidir.

Devam niteliği taşıyan iki romanda protagonistin hikâye edilen süreç içinde toplumsal değerlerle barışamaması ve toplum tarafından kadına yüklenen görevlerle olan çekişmesi, hayatının farklı dönemlerinde farklı tepkiler geliştirmesine neden olur.

Anlatıcı, *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde henüz genç kızlık döneminin başındayken toplumun otoriter uygulamalarından bıktığını, onun toplumun beklentilerine cevap veremediği gibi toplumun da onun beklentilerine cevap veremediğini ifade eder. Bu nedenle kendine dayatılan gibi bir düzen içinde daha fazla yaşamının anlamsız olduğunu düşünerek -hayatında belki de ilk defa- kendiyile ilgili yalnızca kendinin sorumlu olduğu bir karar alır. Toplumsal uyaranlar neticesinde yaşadığı bunalıma, zorla uyum göstermesi beklenen toplumsal kodlara kendine özgü bir üslupla karşı çıkmak için genç yaşta intihar girişiminde bulunur ve ilk dönüm noktası gerçekleşir. Anlatıcı-karakter yaşadıklarının sonucunda aniden beliren ruhsal bir patlamanın etkisiyle değil kökü geçmişe dayanan nefretler nedeniyle, hesaplı ve amaçlı biçimde intihar etmeyi seçer.

Bu noktada Emile Durkheim'ın intihara yaklaşımı önemlidir. O, bu olguyu çok bireysel bir konu olmasına rağmen toplumsal göndermelere dayandırmaksızın açıklamanın imkânsız olduğunu hatta intiharın tek etkeninin toplum olduğunu iddia eder. Öncelikle "intihar(ı) günlük dildeki kullanımıyla yaşama önem vermeyen kişinin umutsuzca gerçekleştirdiği bir edim" (Durkheim, 1992, s. 24) biçiminde niteler. Durkheim, toplumdaki intihar eğilimlerinin "bireylerin doğuştan özelliklerine değil, kendilerinin dışında bulunan ve onlara egemen olan nedenlere bağımlı olduğu" (Durkheim, 1992, s. 192) tezini ileri sürer, kısacası onun "bencil intihar" kavramı, anlatıcı-karakterin intihar teşebbüsünü toplumsal dayanaklarıyla açıklamak için en uygun olanıdır. Başka bir deyişle, "İntihar, bireyin içinde yer aldığı toplumsal kümelerin bütünleşmişlik ölçüsüyle ters orantılı olarak değişir."; bu durumda eğer "bireysel ben" in "toplumsal ben" karşısında ve onun aleyhinde olarak aşırı ölçüde vurgulanmasına "bencilik" demek uygun düşerse, aşırı bir bireycilikten kaynaklanan özel intihar türüne "bencil intihar" denebilir. Anlatıcı-karakterin toplumsal nedenlerle yöneldiği bu işin sonunda da yine bazı toplumsal oluşumları zedeleyip kendi iktidar alanını kurabilmek için çabaladığı anlaşılır. Ancak bu çabası sonuçta yalnızca girişim düzeyinde kalır çünkü toplumsal kurallar eninde sonunda birey üzerinde tahakküm kurmayı başarır. Anlatıcı-karakter bu konudaki güçsüzlüğünü "Büyük bir coşkuyla başlayan hastalık, beni Ankara'dan İstanbul'a getirmiş, büyük kentin ortasındaki sinir hastanesinin bu sevimsiz odasına sokmuştu. Yirmi dört yaşında girdiğim bu odada büyük coşkularım, duyarlılığım, düşüncelerimin sınır tanımaz özgürlüğü, korkusuzluğum beş yıl süreyle elimden alınacaktı." (Özlü, 2008a,

s. 37) diyerek anlatır ki aslında o, kendince karşısında durduğu değerler dünyasındakilerin ezberini bozacak bir çıkış yapar; ama bunu tamamlamasına izin verilmez. Bir anlamda toplum “bencil intihar”a da izin vermez. Öyle ki farklılaşanlar “deli” olarak etiketlendiğinden anlaşılamamaları çok doğaldır. Çünkü toplum için sorun çıkaran birey özellikle de kadın hoş gitmeyen, yasaklanan ya da kontrol dışı bir şey yapmaya kalkıştığında ona “deli” sıfatını yakıştırmak en kolay yoldur. Anlatıcı-karakter intihar teşebbüsünden sonra yatırıldığı akıl hastanesindeki cinsel istismara, ağır ilaç tedavisine, elektroşoka ve “hastane korkusu-doktor korkusu-şizofreni korkusu-şişman hemşire korkusu gene bu durumdaki hastaları nasıl ayağa kaldırdıklarını üniversite kliniklerindeki derslerde dinledim, anımsıyorum, o an beni böyle bir yöntemle yaşama döndürmek istediklerini düşünerek korkuyla ayağa kalkıyorum...” (Özlü, 2008a, s. 53) gibi bölük pörçük sözlerle -nerdeyse inleye inleye- aktardığı için korkusuna daha fazla dayanamayarak en sonunda hastaneden kendi isteğiyle çıkarılır. Çıktıktan sonraki durumunu ise “Şimdi gene evdeyim. Kendim hakkında karar vermekten yoksunum. Sanki bir eşyayım. Konuşup fısıldaşıp istedikleri yere koyuyorlar beni.” (Özlü, 2008a, s. 46) diyerek anlatır. Bu cümlelerde açıkça görüldüğü gibi anlatıcı-karakterin eve dönmesiyle eylemsizleşmesi eş zamanlıdır. Ondan beklenen, hayatının her evresinde başkalarının kendisi adına verdiği kararlara uyum sağlamasıdır. Ancak o yaşı ilerledikçe bu kadar çatışma altında daha fazla yaşayamayacağını anlar ve her şeyden, herkesten uzaklaşmaya karar verir. Çünkü anlatıcı-karakterin hikâyesi *Çocukluğun Soğuk Geceleri*’nde otuzlu yaşların ortalarına kadar getirildiğinde roman sonlanırken *Yaşamın Ucuna Yolculuk* ise anlatıcının ülkesini, ailesini geride bırakarak sevdiği yazarların hikâyesinin peşine düştüğü yaşlardan itibaren başlar. Anlatıcının çıktığı bu yolculuk, aslında kendi iç dünyasına yaptığı yolculuğun sembolik gösterenidir. Tutkuyla bağlanıp uğrunda her şeyi göze alabileceği bir aşk bulmak ve bu aşk için sahip olduklarını reddedip toplumsal kurallara karşı gelmek, kadın bildungsromanındaki protagonistin karakteristiğidir (Brauch, 1981). Ancak *Yaşamın Ucuna Yolculuk*’un anlatıcı-karakteri için bunu sadece bir erkeğe duyulan aşkla sınırlamak gerekir. Çünkü o; ülkesini, ailesini ilk iki kocasında bulamadığı aşkı, şefkati bulduğu için değil kendini keşfetmeyi, kendi olmayı becermeyi istediği için terk eder ve bu tutkuyla çıktığı manevi yolculukta maddi aşkla da karşılaşır. Kısacası *Yaşamın Ucuna Yolculuk*’un anlatıcı-karakteri için temel aşk, kendi olabilmek olduğundan yolculuğuna neden olan itici duygunun, benlik duygusu başka bir deyişle ilk dönüm noktasındaki bencil intiharla özdeş biçimde bencil bir aşk olduğu söylenmelidir.

Romanda yer alan Avrupa seyahatinin aslında anlatıcının kendi iç yolculuğuna çıktığını anlatmak için kullanılan bir metafor olduğu söylenmişti. Zaten “yolculuk” dünya literatüründe de çok eskiden beri -Odyseus’tan beri- kahramanın olgunlaşma, büyüme sürecini anlatmak amacıyla kullanılır. Bu nedenle de roman ilerledikçe anlatıcı-karakterin ruhen olgunlaşıp farklılaştığından söz etmek yanlış olmaz. Ancak bu olgunlaşma, bireysel düzlemde olur. Yani burada sözü edilen, erkek bildungsromanının öngördüğü toplum değerlerini benimsemiş protagonistin olgunlaşması değil kadın bildungsromanındaki yalnızlığına ve

yıpranmışlığına rağmen kendi olarak ayakta kalmayı başarmış bir kadının olgunlaşmasıdır. Yani romanlarda anlatıcı-başkarakterin hayat hikâyesine ve yıllar içinde değişen düşünce dünyasına yer verilmesi toplumsal kodlarla buluşamayan kadının bu kodlarla bağdaştırdığı her şeyden nasıl ve ne kadar istekle koptuğunun, nihayet bağımsız ve özgür olduğunun ifadesidir. Bu nedenle anlatıcı-karakter, birinci romanda pasif direniş hâlindeyken -intihar etmeyi seçmesi- ikinci romanda kendi olabilmeyi, yalnızca kendi için yaşamayı daha çok kafasına koyar ve bunu uygular. Çünkü duygusal anlamda bağımsızlık Özlü'nün anlatıcı-karakteri için en önemli ölçüttür. Voloshin (1984), kadın bildungsromanını tartıştığı çalışmasında kahramanın en önemli arzusun finansal ve duygusal bağımsızlık olduğunu söyler. Özlü'nün romanlarında ise finansal bağımsızlık mevzuu gündeme gelmezken ruhsal keşfinin peşinde olan anlatıcı-karakter için duygusal bağımsızlık birinci sıradadır. Kariyer konusu da buna paralel olarak iki romanda da konu edilmez. Daha doğrusu Özlü'nün anlatıcı-karakteri yazar olmak istediğini ancak ailesinin bunun geçerli ve para kazandıran bir meslek olmadığını düşünerek kendisine izin vermediğini dile getirir. Fakat burada anlatıcı konuya istediği işi yapma hakkına ve özgürlüğüne sahip ol(ama)ma açısından bakar. Yani romanlarda çok başarılı ve çok kazanan, bu anlamda kariyer sahibi olmuş birinin ihtiraslarına ve finansal özgürlüğüne ulaşma çabasına rastlanmaz. Zaten anlatıcının hayatının hiçbir döneminde zengin ya da çok para sahibi olmak ya da mevki sahibi olmak gibi tutkuları yoktur. Hatta orta sınıf alışkanlıklarından kurtulmaya çalıştığı için sayılanların hepsini bilinçli olarak reddeder. Mademki ölerек uzaklaşmasına izin verilmiyordur o zaman kaçıp istediği yere, istediği kişiyle giderek ve geride bıraktıklarını düşünüp onlar için vicdan azabı duymayarak kendiyile ve hayatıyla ilgili en esaslı kararı vermiş olur.

Kısacası anlatıcı-karakterin ikinci romanda yaşının ilerlemesi ve yaşadığı baskının her geçen yıl daha da artması sonucunda radikal kararlar almaktan çekinmediği görülür. Evlilik, iş, para ve aile sahibi olmak anlatıcının asla kendini tam, huzurlu ve mutlu hissetmesini sağlayamaz. Mutluluğu çevresindeki her şeyle değil de hapsolma duygusundan kurtulup kendiyile baş başa kaldığında bulabileceğine olan inancı pekişir. Her türlü toplumsal öğretiyi boşlayarak istediği gibi yaşadığı bir yolculuğa çıkar ve romanın sonunda da bu karardan pişman olup toplumsal kuralların görünmez baskısına yenilmiş, evine dönmüş bir kadın yoktur. Bencil intiharının ardından bencilce gidişinden de memnundur ve bu hareketinin de arkasındadır, pişmanlık yaşamaz. Anlatıcı-karakterin yazarların peşinden yaptığı bu uzun yolculuklar aslında onun hiçbir yere ve kişiye ait olmama duygusunu besler. Yani bu yolculuklar sayesinde hem istediği her yerde kalabilir hem de hiçbir yer esasında onun değildir. Zaten asıl ulaşmaya çalıştığı da bu aidiyetsizlik duygusudur. Kaçarak yok olmayı, "hiçbir yerli" olmayı yani dünyalarını onlara bırakmayı seçer. Kabil Demirkıran (2009), Tezer Özlü'nün -onun tabiriyle- "otobiyografik" kadın karakterlerinin bir önceki kuşak tarafından kendilerine öğretilenleri kabul etmeseler bile yok saymadıklarını, yabancılaştıkları şeyin mantıksız yönlerini bulmalarına rağmen rahatlayamadıklarını söyler. Onun için o anlardan,

anları doğuran koşullardan uzaklaşmak isterler. Demirkıran tam bu noktada Tezer Özlü'nün "otobiyografik" karakterleriyle Adalet Ağaoğlu'nun "Tezel" karakterinin nihilist olma isteğinden buluştuklarını ifade eder. Tezel'in 'Meğer nihilist olmak komünist olmaktan da zormuş.' cümlesinin rahatlıkla Tezer Özlü karakterlerinin ağzından da çıkabileceğini iddia eder ki özellikle *Yaşamın Ucuna Yolculuk* romanı göz önüne alındığında bu "hiçbir şey" ve "hiçbir yerli" olma duygusunun bu romanın anlatıcı-karakterinde ne kadar baskın olduğu görülür. İlk romandaki "kendi kendine ölme" isteğinin ikinci romanda "kendi kendine yaşama" isteğine evrildiği söylenebilir. Her iki romanda da toplumsallığın "intihar"la ve -bir başka intihar biçimi olan-"gitmek"le olan kopmaz bağlarının varlığı hissedilir. Aralarındaki tek farksa anlatıcının hayatta daha tecrübesiz olduğu yaşlardaki dönüm noktasını oluşturan intiharın daha olgun yaşlardaki gitmeye nazaran daha bastırılabilir ve naif oluşu, kırklı yaşlardaki çekip gitme kararının ise daha köklü, cesur ve toplumsal değerler üzerinde daha yıkıcı bir etkiye sahip oluşudur. Toplumun ve koşulların onu değil, onun koşulları biçimlendirdiği görülür.

Sonuçta Tezer Özlü bu iki roman aracılığıyla kadının bedenine dair tahakküm kurmak isteyenler karşısında alternatif bir duruş sergileyerek kimliğine ulaşmak için oldukça cesur ve eşine az rastlanır çözümler üretir. Son olarak da romanların Özlü'nün otobiyografisi olarak ele alınabileceği düşünülürse onun Türk toplumu içindeki aykırı duruşu daha da önem kazanır.

Kaynakça

- Baruch, E. H. (1981). The feminine bildungsroman: Education through marriage. *Massachusetts Review*, 22, 335-357.
- Brockmeir, J. (2001). Introduction. In J. Brockmeir, & D. Carbaugh (Ed.), *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture* (pp. 18-19). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Davis, B. (1996). Reconsidering Habermas, gender and the public sphere: The case of Wilhelmine Germany. In G. Eley (Ed.), *Society, culture and the state in Germany 1870-1930* (pp. 398-404). Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Demirkıran, K. (Nisan, 2009). Tezeller ve tezerler: Adalet Ağaoğlu ve Tezer Özlü'de nihilist kadınlar. *Varlık*, 1219, 15-18.
- Durkheim, E. (1992). *Intihar: Toplum bilimsel inceleme* (Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi.
- Duru, S. (Ed.). (1997). *Tezer Özlü'ye armağan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Elçi, H. İ. (2003). *Roman ve mekân: Türk romanında ev*. İstanbul: Arma Yayınları.
- McDowell, L. (1999). *Gender, identity and place*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Özlü, T. (2008a). *Çocukluğun soğuk geceleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, T. (2008b). *Yaşamın ucuna yolculuk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Voloshin, B. R. (1984). The limits of domesticity: The female bildungsroman in America, 1820-1870. *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, 10, 283-302.
- Whitebrook, M. (2001). *Identity, narrative and politics*. London, & New York: Routledge.

Klasik Türk Şiirine Ait Bir Mecmua-i Eş'âr'da Mesîhî'nin Divanında Bulunmayan Bazı Şiirleri Üzerine İnceleme

Fatih Kıran*

Klasik Türk edebiyatının önemli kaynaklarından biri de mecmualardır. Mecmualar yazıldıkları dönemin ünlü şairlerine ait şiirlerin yanında adı duyulmamış şairlerin şiirlerinin de kendilerine yer buldukları yazılı metinler topluluğudur. Bu metinlerin seçilmesinde mecmuayı tertip edenin şiir bilgisi ve estetik birikiminin önemi büyüktür. *"Mecmuadaki şiirler, çoğunlukla şairlerin divanlarında yer alır ve mecmuayı tertip eden kişinin beğenisini yansıtır. Bununla birlikte şairlerin divanlarında bulunmayan şiirler de bu mecmualarda yer alır."* (Kesik, 2012, s. 115). Hatta öyle ki 16. yüzyılda yaşamış şairlerden Helâkî'nin divanı, mecmualardaki şiirlerinin derlenip toparlanmasıyla oluşturulmuştur.

Mecmualar tarandığında birçok şairin bilinen şiirlerine rastlandığı gibi bilinmeyen şiirlerine de rastlanır. Üzerinde çalıştığımız bildiri metninde, "Mecmua-i Eş'âr" adlı 16. yüzyıla ait bir mecmua içerisindeki şiirlerden Priştineli Mesîhî'nin divanında bulunmayan gazellerini dik-katlere sunacağız.

Divanında yer almayan şiirlerini konu ettiğimiz şair Priştineli Mesîhî'yi biraz tanıtmayı konumuz açısından önemli buluyorum.

Mesîhî, klasik Türk şiirinin 16. yüzyılda yetiştirdiği önemli şairlerden biridir. Şairin ne zaman doğduğu hakkında bugün elimizde kesin bir bilgi olmamakla beraber doğum yerinin Koso-va'nın başkenti Priştine olduğu bilinmektedir. *"Mesîhî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi, Kınalızâde, Riyâzî ve Beyânî Tezkireleri, çoğu biri diğerinden aktarma ve bazen de birbirinin benzeri bilgiler vermişlerdir. Nitekim anılan tezkirelerden son üçünde daha önce, Sehî,*

* Okutman, Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili Bölümü

Latîfî, *Âşık Çelebi Tezkireleri'nde verilen bilgiler ifade değişikliği yapılarak tekrarlanmış, şairle ilgili bilinenlere yenileri aktarılmamıştır.*" (Mengi, 1995, s. 1).

Şairin adı, tezkirelerde farklı biçimlerde anılır. "*Sehî Tezkiresi'nde Mesîh, diğer tezkirelerde İsmâ*" (Mesîhî, 2004, 29, s. 312.)'dir. Tezkirelerde adından övgüyle bahsedilen bu şair, "*Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Rumeli'de geçirdikten sonra öğrenim görmek için İstanbul'a*" (Mesîhî, 2004, 29, s. 312.) gider. Burada medrese eğitimine başlayan Mesîhî, daha sonradan hattatlığa merak sarar. Bu sanatı ustalıkla icra eden Mesîhî, bu sanattaki ustalığından dolayı Ali Paşa tarafından divan kâtipliğine atanır. Buna karşın Mesîhî, eline geçen fırsatı iyi kullanamaz, şarap ve eğlence hayatı onun gözden düşmesine sebep olur. Bu durum, dönemin önemli tezkirelerine de yansır. Âşık Çelebi: "*Paşa yazı yazdırmak için onu ne zaman arasa görevinin başında bulamaz, ve "Şu şehir oğlanını bulun." diyerek aranmasını emreder. Aramaya çıkan kapıcılar ise onu ya meyhanede ya da güzellerle safada bulup getirirlermiş.*" (Âşık Çelebi, t.y., bk. 166a). Mesîhî'nin bu rindane yaşantısını bize aktaran dönemin bir başka tezkirecisi Latîfî ise Mesîhî ile ilgili bu durumu şöyle nakleder: "*Şem'i ile birlikte Mesîhî, güzelleri görmek için Galata'daki bir kiliseye gider. Orada bulunan ve onları birlikte gören başka bir şair, ikisinin durumlarına uygun aşağıdaki mizahi kıtayı söyler:*

Galâtâ'da Mesîhî deyre varup
Meger Şem'i anunla bile gitmiş
İşidenler galat idüp didiler
Mesîhî kiliseye bir mum iletmiş." (İsen, 1990, s. 212).

En sonunda, şarap ve eğlence düşkünlüğü, onu divan katipliğine getiren Ali Paşa'nın gözünden düşmesine sebep olur. Nitekim "*Ali Paşa'nın 917 (1511) yılında yapılan bir savaşta ölümünün ardından başka hami bulamayan Mesîhî, kendisine Bosna'da verilen küçük bir tımarla yetinmek zorunda kalır. Son yıllarını yokluk içinde geçirdiği belirtilen şairin, genellikle 918'den (1512) sonra öldüğü kabul edilmekle beraber V. L Ménage bu tarihin 924'ten (1518) sonra olabileceğini ileri*" (Mesîhî, 2004, 29, s. 312) sürer. Mesîhî'nin ölüm yılına ait bilgilerden biri de şair için ölümünden sonra düşülen tarihtir. "*Mesîhî fevt şûd*" (Kutluk, 1981, s. 76) şeklinde düşülen tarih, şairin ölümünün H.918/M.1513 tarihine denk geldiğine işaret eder. Mesîhî ölmeden önce yaşadığı bu sıkıntılı hayattan kendini kurtarmak için devrinin hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in himayesine girmeye çaba sarf etmişse de bunda pek başarılı olamaz.

Mesîhî, şiirlerinde yaşadığı hayatın izlerini taşıyan derbeder, hayattan zevk almayı esas alan rindane bir üslup kullanır. "*Samimi bir eda ile yazdığı şiirlerinde oldukça sade bir dil kullanan Mesîhî'nin bu tutumunda, dönemin henüz Arapça ve Farsçanın Türkçe üzerindeki tesirinin yoğunluk kazanmamış olmasının payı olduğu gibi şiirlerinde deyim ve atasözlerini kullanmasında da etkisi vardır.*" (Mesîhî, 2004, 29, s. 312). Sehî Bey, Mesîhî'nin sanatını aktarırken şu ifadeleri kullanır: "*Çok kabiliyetli gençti. Hususi manalar ve kimsenin şiirinde bulunmayan atasözü ve deyimler onun şiirinde pek çoktu. İnşaya aşınaydı ve o işle ilgileniyordu. Bu beyitler onun şiirlerindendir.*

Hoş idi vuslat olsa âdetimiz
Lîk yok başda bu sâdetimiz
Halkı bir bir yaturdın ey sâki
Tolu urmuşa döndü sohbetimiz" (İsen, 1998, s. 197).

Beyânî ise Tezkiretü'ş-Şu'arâ isimli eserinde Mesîhî'den övgüyle bahseder: "Söz ölülerini dirilttiğinden bu mahlas kendisine gökten inmiştir. Hayallerinin inceliğinde, sözlerinin tazeliğinde eşi yoktur. Necâtî ve Ahmed Paşa'dan sonra üçüncü sayılsa yeridir." (Kutluk, 1981, s. 76) diyerek şiirlerinin gücünü ortaya koyar.

Priştineli Mesîhî'nin bugün bilinen üç eseri vardır. Bunlar: Divan, Şehrengiz ve Gül-i Sad-berg'tir. Mesîhî eserini, klasik Türk edebiyatının ürünü olan diğer divanlarda gördüğümüz sıralamaya uygun bir şekilde oluşturur. Eser divan, münacat, kasideler, terakib-i bend, Şehrengiz, der medh-i cûvânân Edirne, gazeller son olarak da kıtalar ve müfredler şeklinde tertip edilmiştir. "Divan 21'i kaside, 294'ü gazel olmak üzere 350'ye yakın şiir ihtiva" (Mesîhî, 2004, 29, s. 312) eder.

Şehrengiz: "Farsça şehrengiz (harekete getiren, karıştıran) kelimelerinden oluşan Şehrengiz bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihî ün yapmış kişileri ve onların sosyal durumlarını anlatır." (Şehrengiz, 2010, 38, s. 461). Dönemin toplumsal dokusunu, yaşam tarzını, yapılan meslekleri kısaca sosyal hayata dair birçok bilgiyi bu eserlerden öğrenebilmekteyiz. "Türk edebiyatında ilk Şehrengizler 16. yüzyıl başlarında görülmeye başlanmış ve kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. Mesîhî'nin Edirne'ye dair Şehrengizinin ilk, Zâtî'nin aynı şehir hakkında kaleme aldığı eserine ise ikinci Şehrengiz olduğu sanılmaktadır. II. Bayezid Dönemine ait oldukları bilinen bu eserlerden Mesîhî'ninki daha çok tanınmış ve esere birçok nazire yazılmıştır. Türün adı da onun

"İlahî buldurup sözüme rağbet
Bu Şehrengize ver şehrengiz şehret"

beyitiyle ortaya çıkmıştır." (Şehrengiz, 2010, 38, s. 461).

Şehrengiz, "Üç bölümden ibarettir. Münacat, tasvir, hatime. Münacat, klasik düzen gereği şairin Tanrı'ya suçlarının bağışlanması için yakardığı bölümdür. Münacatı izleyen ilk beyitlerde gece-gündüz tasviri yapılır. Daha sonra Mesîhî Edirneli gençlerin tanıtımına yer verir. Tanıtımı ikişer beyitlik açıklamalar hâlinde yapmıştır. Söz konusu kişilerin ismi, mesleği ya da baba mesleği mizahi ifade kullanılarak verilir. Kimi zaman da kişilerin niteliklerine bir iki sözcükle değinilir. Tanıtılan gençlerin hepsinin Müslüman ismi taşımaları ve orta tabakadan gelmeleri mesnevinin dikkat çeken yönlerinden biridir. Gençler dükkânlarda çalışır ya da dükkân sahiplerinin oğullarıdır. Dua bölümünü izleyen iki gazelle mesnevi son bulur. Eserin tamamı 178 beyittir." (Mengi, 1995, s. 10). Bu eseri değerli kılan klasik Türk edebiyatımızdaki Şehrengiz türünün ilk örneği olmasıdır.

Mesîhî'nin son eseri Gül-i Sad-berg: "Eski kaynaklardan yalnızca Latîfî Tezkiresi'nde hakkında bilgi verilen bu eser, 100 mektuptan meydana gelmiş bir münşeât mecmuasıdır." (Mesîhî, 2004, 29, s. 313).

Mesîhî'nin bildirimize konu olan söz konusu gazelleri Abdullah Hacıtahir Öztemiz'den satın alma yoluyla Milli Kütüphaneye kazandırılan; 06 Mil Yz A 7301 arşiv numaralı Yazmalar Koleksiyonu'nda 470 numaralı dvd'de kayıtlı olan Mecmua-i Eş'âr'dadır. Bu mecmuanın özellikleri şu şekildedir:

Boyut (Dış-İç): 150×100 mm -120×85 mm

Yaprak sayısı: 182

Satır: 15

Yazı Türü: Talik

Kâğıt Türü: Yeni ince sarı kâğıt. Sırtı ve sertabı vişne rengi meşin, kapakları kahverengi meşin kaplı, miklebli, şemseli mukavva cilt.

Eser: Şiir mecmuasıdır. Rutubet lekeli.

Satın Alma: Abdullah Hacıtahir Öztemiz. S.N. 1193/2-1345. Mecmua-i Eş'âr'ın katalog kayıtlarında Usulî, Ulvî, Emrî Çelebî, İshak, Behiştî, Âhî, Mesihî, Figânî, Emrî, Remzî, Sun'î, Mecdî, Revânî, Nazmî, Rahimî, Abîdî'den şiirlerin yer aldığı kayıtlıdır. Ancak mecmuanın tamamı incelendiğinde bu isimlere ek olarak Rahmî, Râ'yî (Re'yî), Sultan Cem, Ca'fer, Revânî, Nihânî, İyânî, İlmî, Sultân Bayezîd, Fehmî, Vâli, Fedâyî, Sûzî, Nev'î, Kudsî, Subhî, Hasbî, Ahmed Paşa, Muhibbî, Kabûlî, Hayâlî, Helâkî, Sultân Selîm, Nizâmî, Tâlî, Harîrî, Fevri Rast, Rûgî, Yümnî, Necâtî, Yusuf, Amrî, Kemal Paşa, Abdî, Hâletî, Celâl u Vânî, Hayretî, Salikî, İzârî, Kemâl Paşazâde, Hilâlî, Bâkî, Ahdî, 'Atâ', Makâlî, Şem'î, Belîğî, Kıvâmî, Nohsnî, Vaşfî, Nâbî'nin de şiirleri bulunmaktadır. *"Bu şiirler dışında mecmuada müfredlere de yer verilmiştir. İncelenen metnin yazı stili hakkında katalogta talik kaydı bulunmakla birlikte aralarda da farklı yazı türlerine de rastlanmaktadır."* (Kıran, 2001, s. 5).

Prof. Dr. Mine Mengi, 1995 yılında Mesîhî Divanı (Mengi, 1995)'nı yayımlar. Divanın ilk bölümünde, Mesîhî'nin hayatı, sanatı, eserleri verildikten sonra, şiirlere geçilmiş ve yine başlıklar altında Münacat, Kasideler, Terkib-i Bend, Şehrengiz der medh-i Cûvânân-ı Edirne, Gazeller, Kit'alar, Müfredler şeklinde sıralanmıştır. Eser, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını olarak yayımlanmıştır. Prof. Dr. Mine Mengi, divanı oluştururken bu beş nüshayı karşılaştırarak en sağlam metne ulaşmaya çalışır. Bu çalışmada kullanılan bu nüshalar:

–British Museum, Or. 1152 (Charles Rieu, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, s. 171).

–British Museum, Arundel Or. 18 (Charles Rieu, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, s. 172).

–John Rylands, Manchester, Turkish Manuscripts no. 62, (Bu nüsha, 15 ve 16. yüzyıl şairle-

rinden on dördünün divanlarının yer aldığı 534 varaklık bir mecmua içerisinde olup Mesîhî Divanı 2b-92a arasında yer almıştır.).

-İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no. 89 (İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanları Kataloğu, İstanbul 1947, cilt I, s. 87).

-Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi no. 483 (Yazma Divanlar Kataloğu, cilt I, s. 88." (Mengi, 1995, s. 13) şeklinde sıralanır.

İşte bizim bildiri metnimizi, Mecmua-i Eş'âr'daki şiirlerle Mengi neşrindeki şiirleri karşılaştırarak Mesîhî Divanı'na girmeyen gazelleri tespit oluşturur. Tespit ettiğimiz gazeller mecmuada 10b, 13b, 45a, 45b, 48b, 127a varaklarında yer alır.

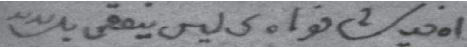
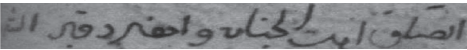
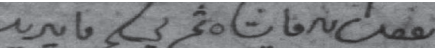
Mine Mengi neşrinde bulunmayan ve bizim Mecmua-i Eş'âr'da tespit ettiğimiz Mesîhî'nin gazellerinin metinleri şöyledir:

10b

Mesîhî

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- 1 Tâ ki rûz-i gam şeb-i hicrân gibi oldu mezîd
Zâlimin kalbi server-zad ba hüzn-i şedîd
- 2 Sen gelüb gül gibi salındıkça her bir hârla

- 3 Günde biñ kez ger beni katl ide hûni gözleriñ

- 4 Derd-i 'ışkından ölürsem kanım ide

- 5 Nice terk etsün Mesîhî mihrini mehrûların


13b

Mesîhî

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

- 1 Eyâ hüsn ehliniñ şâhı n'olaydı
Senüñ 'âşıklara meylüñ olaydı

- 2 Begâyet hüsnüñe mağrûr olaydı
Güzellik geçmeyüb bâkî kalaydı
- 3 Rakîbî can dutub yatmış gören dir
Bunuñ 'aklın alan canân olaydı
- 4 Seni dilden geçen gibi ideydüm
Eger dilden gelen elden geleydi
- 5 Mesîhî ey şem kadre irerdi
Seni bir gice koynunda bulaydı

45a

Mesîhî

Mef'ûlû Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

- 1 Kaddüñî kıl namâz u niyâz içre yâ gibi
Gönder figânı göklere sırr-ı du'a gibi
- 2 Sâfi-dil olmağ ister iseñ âyine-dâr-vâr
Yüz tut hemîşe Ka'beye kible-nümâ gibi
- 3 Âhir komaz çü zâğ-ı ecel üstüh'ânua
Niçün hevâya tâbi' olasun hümâ gibi
- 4 Bir dânesin sekâvete lîkin 'ibâdete
Biñ 'özri bir dem içre kılursın tâ gibi
- 5 Terk it zalâm-ı muhîti tâ ki kalbüñe
Nûr-ı Hudâ tulu' ide şems-i duhâ gibi
- 6 Devr-i felekde böyle niçün gaflet idesin
Almış seni çü halkasına ejdehâ gibi
- 7 Mu'annîde kibr ü kîniyle tutduñ hâr
Gösterme halka kendüzini  gibi
- 8 Cemüñ sûretle olmadur hakda izzetüñ
Bekler yanında merdüm zerrîn kabâ gibi

Yukarıdaki gazelde mahlas bulunmamakla birlikte mecmuada bu gazelin hemen üstünde Mesîhî ibaresi vardır.

45b

Mesîhî

Mef'ûlû Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

- 1 Takvâ yolında ger eşki altun eylesen
İzûñ tozını kapışalar tûtiyâ gibi
- 2 Bu yolda ol misâfir irür gice menzile
Kim subh hîz olursa sened-i sabâ gibi
- 3 Ger yâr-ı şâhuñ n'ola ey nev-cevân sakın
Girme vebâle kırma bu halkı vebâ gibi
- 4 Mazlumuñ âhı okına olma nişâne kim
Çarhuñ siperlerin geçer du'â gibi
- 5 Ey pîr-i kaddüñ eger egdise 
Bir kat nemed yeter saña âl-i 'abâ gibi
- 6 Her bir ganî ki olmaya anda gına-yı ıalib
Ma'nide ol 'inâ degül ancak 'inâ gibi
- 7 İnsâf der Mesîhî senüñ lutf-ı tab'uña
Hakdan bu dahı kişiyе başka 'atâ gibi

48b

Mesîhî

Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

- 1 Degül encüm kıluban rahmetüñe nezzâre
Her gice başdan ayağa göz olur çarh-ı düta
- 2 Biz kader ehli sevâb olmayısar 'âlemde
Ger hatâmuza bedel eylesesin lutf u 'atâ
- 3 Vây eger ki bakasın safha-i a'malümüze

Göresin her varakını yüzümüz gibi kara

4 Bunca cürmle bu deñlü görür iken keremün

Tiğ-i havfuñla niçe eyleyesün kat-ı ricâ

5 Tulum ni'metünñ şekerine dil sâmet imiş

Her kalem hâl dili birle degül mi gûyâ

6 Yâ Rabb ol lahzâda kim ceyş oldun korkub

Kal'a-i kabri idine bu Mesihî ma'dâ

127a

Mesihî

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

1 Eyâ hüsn ehliniñ şâhı n'olaydı

Senün 'âşıklara meylün olaydı

2 Begâyet hüsnüñe mağrûr olaydı

Güzellik geçmeyüb bâkî kalaydı

3 Rakibi can dutub yatmış gören dir

Bunuñ 'aklın alan canân olaydı

4 Seni dilden geçen gibi ideydüm

Eger dilden gelen elden geleydi

5 Mesihî ey şem kadre irerdi

Seni bir gice koynunda bulaydı

13b

Mesihî

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

1 Eyâ hüsn ehliniñ şâhı n'olaydı

Senün 'âşıklara meylün olaydı

5 Mesihî ey şem kadre irerdi

Seni bir gice koynunda bulaydı

127a

Mesîhî

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülü

- 1 Eyâ hüsn ehliniñ şâhı n'olaydı
Senüñ 'âşıklara meylün olaydı
- 5 Mesîhî ey şem kadre irerdi
Seni bir gice koynunda bulaydı

Matla beyiti ile başlayan bu son gazel, Mecmua-i Eş'âr'ın 13b ve 127a varaklarında mükerrer olarak verilir. Bu yüzden Mesîhî'nin divanında yer almayan gazellerin sayısı beş olarak tarafımızdan tespit edilmiştir.

Sonuç

Mecmua-i Eş'âr'da Mesîhî'ye ait kırk üç gazel bulunmaktadır. Bu gazellerin otuz sekizi Mesîhî Divanı'nda mevcut olan gazellerdir. Geriye kalan ve bildirimize konu olan 5 gazel Mesîhî mahlaslı olmasına karşın divanında bulunmamaktadır. Bu çalışmamızla, Mesîhî'nin divanlarında bulunmayan beş gazeli tespit edip divanına katmakla gazellerinin tam bir metninin oluşmasına katkıda bulunduğumuzu umuyorum. Başka şairlerimiz için de bu tür çalışmaların yapılması gerektiği inancındayız, böylece bilinmeyen şiirlerin ilavesiyle klasik edebiyatımızın şairlerinin divanlarında eksik kalan yanların tamamlanmış olması mümkün olabilir.

Kaynakça

- Akbudak, Y. (2002). *Mesîhî divanı tahlili*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Âşık Çelebi. (t.y.). *Meşâ'irü's-şu'arâ*. Süleymaniye Ktp. No. 268. yk. 166a.
- Aydemir, Y. (2007). Metin neşrinde mecmuaların rolü ve karşılaşılan problemler. *Türkoloji Araştırmaları*, 2-3, 127-137.
- Banarlı, N. S. (2001). *Resimli Türk edebiyatı tarihi, destanlar devrinden zamanımıza kadar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Çavuşoğlu, M. (1982). *Helâki divanı* (tenkidli bs.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1997). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- İpekten, H., İsen, M., Toparlı, R., Okçu, N. & Karabey, T. (1988). *Tezkirelere göre divan edebiyatı sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İsen, M. (1990). *Latîfî tezkiresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İsen, M. (1998). *Sehî Bey tezkiresi heşt-behişt*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kesik, B. (2012). Bazı mecmualardan hareketle basılı divanlarda bulunmayan Baki mahlaslı şiirler. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 115-122.
- Kıran F. (2011). *Klasik Türk şiirine ait bir mecmua-i eş'âr*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Kutluk, İ. (1981). *Tezkiretü's-şu'arâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mengi, M. (1995). *Mesîhî divanı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Mesihî. (2004). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 29, s. 312-314). Ankara: TDV Yayınları.

Şehrengiz. (2004). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 38, s. 461-462). Ankara: TDV Yayınları.

Tarlan, A. N. (1949). *Şiir mecmualarında XVI. ve XVII. asır divan şairleri; Revânî-Hayretî-Hâverî-Âhî-Peyâmî-Sânî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Eleştiri ile İdeal Arasında: Halide Edip'in Sinekli Bakkal Romanında 'Din Adamı' Kavramı Etrafında Bir Tartışma

Gürkan Yavaş*

Giriş

Hemen tüm yazarlık serüveni boyunca entelektüel bir projenin aşamalarını takip etmeye çalışan Halide Edip Adivar (1884-1964), sosyal olaylara ilgisini yitirmemiş ünlü bir Türk romancısıdır (Uysal, 2006, s. 87-107). Küçük yaşta annesini kaybeden ve 'dindar' bir anneanne ile 'Batılı' bir babanın elinde büyüyen Halide Edip, çocukluğundan itibaren tanıdığı İstanbul'un geleneksel/dinî hayatının yanında, -önce babası, sonra da eğitimi dolayısıyla- Batı kültüründen de etkilenir. Bu 'iki yönlü' etkileşim, onun yazarlık/romancılık tarafını besleyen damarların başında gelir. İnci Enginün'ün "Doğu-Batı meselesi" olarak formüle ettiği bu damarın çeşitli unsurları vardır (Enginün, 1995); din de bunlar arasında hatırı sayılır bir yer tutar. Esasen din konusu, Kemalist rejimle dönemin kimi aydınlarının arasını açan önemli anlaşmazlık noktalarından biridir. Burada, Halide Edip'le Cumhuriyet yönetiminin salt din konusunda anlaşamadıklarını iddia edecek değilim ancak din konusunun bu anlaşmazlıkta azımsanmayacak bir role sahip olduğu da açıktır. Çünkü "*Kemalist projeden farklı olarak din, Halide Edip'in toplumsal yapı projeksiyonunun temel belirleyenlerindendir.*" (Uysal, 2006, s. 96).

Halide Edip, özellikle 'devrim heyecanının' sona erdiği ve yurt dışında yaşamak zorunda kaldığı 1930'lu yıllardan itibaren yazdığı romanlarında, Kemalist rejimin aksine dine ve "manevi kıymetler"e özel bir önem atfeder; "*Milletlerin kendi kültürlerini ve benliklerini muhafaza etmek*

* Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

şartıyla manevi kıymetlere, maddi ve mekanik kudretler kadar yer verme(leri)" gerektiğini düşünür (Uysal, 2006, s. 99). Şüphesiz ki Halide Edip'in 'Batı medeniyeti seviyesine ulaşmak' ülküsünde, Kemalist rejimle arasında bir ihtilaf olduğu düşünülemez ancak özellikle yöntem konusunda bir ayrılık olduğu söylenebilir. Yazar, "*milletler için iki zıt ve büyük ihtiyaç(ın)*" olduğunu düşünür. Bunlar, "*istikrar ve değişme(dir)*." (Çetinsaya, 2005, s. 75). Ancak bu iki unsur arasında denge kurabilen toplumlarda gelişmenin "normal şekilde" yürüyebileceğini söyleyen romancı, bu yönüyle "*muhafazakâr bir düşünür*" kimliği ortaya koyar (Çetinsaya, 2005, s. 72).

Kemalist rejim, dini vicdanlara mahsus kılma ve 'din olayı'nı toplumsal ya da kamusal bir seviyeden, -hemen bütünüyle- sosyal yapıyı tehdit etmeyecek bireysel bir seviyeye indirgeme noktasında oldukça kararlıydı. Yukarıda ifade ettiğimiz yöntem ihtilafı, büyük ölçüde bu konuda belirgin bir hâl alır. O kadar ki Halide Edip'in "*entelektüel algısında din, bireyin iç dünyasının bir parçası, bireyin demonik yanıyla, gölgesiyle, karanlık ama yaratıcı tarafıyla buluşmasının anahtarı olur.*" (Uysal, 2006, s. 99). Buna göre yazar "*Devlet kontrolünde kurumsal ve Ortodoks bir yapı yerine, sadece bireyleri ilgilendiren, kamusal alanı ancak bireylerin ilgileri kadar, ilgileri doğrultusunda işgal edecek, sınırlarını da bireylerin çizdiği daha kaygan bir yapı*" önerir (Uysal, 2006, s. 99). Ona göre "*Din, milli kültürün, sosyal ve ferdi hayatın önemli (birleştirici) bir unsurdur.*" (Çetinsaya, 2005, s. 75). Dolayısıyla dinin sadece vicdanlara mahsus kılınması, toplumsal hayatın dışına çıkarılması, pratikte öngörüldüğü kadar kolay değildir. Halide Edip, evet, Batı medeniyetine ulaşılması ülküsünde Kemalist rejimle birliktedir ancak bunun devletin dine müdahale ettiği ya da dinin kamusal alanın dışına çıkarılıp bireysel hayata 'hapsedilmesi' şeklinde formüle edilen bir tarzda yapılmasına karşıdır. Yani yazarın "*Kemalist devrimlere temel eleştirisi (.) yapılış ve sunulmuş tarzları*" bağlamında ortaya çıkar (Çetinsaya, 2005, s. 77). Esasen Halide Edip "*Laikliğe inanır ve gerekli görür.*" ama meselenin bir noktadan sonra gelip "*dinsizlik softlığı*"na dayanmasını kabul etmez. Türkiye'nin geri kalmışlığının yegâne sebebi olarak İslam'ı gören ve gösteren 'ifrat hâlindeki Batıcıların karşısında olan yazara göre İslam dini, Türkiye için adeta bir sonsuzluğu simgeler ve bir yerde bu sonsuzluğun teminatı olabilecek Türk insanının gücü de "manevi bir kudret"e dayanır (Adivar, 1962, s. 30).

Halide Edip ve Din Adamlığı Meselesi

Yahya Kemal, daha sonra *Siyasi ve Edebî Portreler* adlı kitabına alınacak bir yazısında, Halide Edip'ten "*müthiş bir softa düşmanı*" olarak bahseder (Kemal, 1986, s. 39). Özellikle Milli Mücadele'ye katıldıktan sonra bazı konularda daha keskin düşünceler benimseyen ve 'devrim heyecanı'na kapılan Halide Edip, din bahsinde öncelikle katı bir "softa düşmanlığı"nı dile getirir ve bu meyanda Yahya Kemal'in yazılarının *Sebilü'r-Reşad* tarafından iktibas edilmesini dahi hoş karşılamaz.¹ Romancı, bu iktibasların -tabii kendi nazarında- Yahya Kemal'i de

1 "*Sırat-ı Müstakim (1908-1911) ve Sebilü'r-Reşad (1908-1341) İslam birliğini savunanların önemli dergileridir.*" (Enginün, 2006, s. 95).

'irtıca'yı teşvik eden' bir vaziyete sürüklediğini düşünür. Yahya Kemal'in Halide Edip'le ilgili olarak aktardığı bu gözlem son derece önemlidir. Entelektüel yaşamında ve romancılık çizgisinde belli prensiplerden vazgeçmeyen Halide Edip, zaman zaman da olsa farklı düşünce ve hareketlerin etkisinde kalarak tavır değişikliğine gider. *Vurun Kahpeye*² bu bağlamda, romancının özellikle din ve din adamı konularında daha sonra 'yumuşayacak' bazı görüşlerinin nüvelerini göstermesi bakımından önemli bir romandır.

Halide Edip'in Milli Mücadele yıllarını takip eden iki eseri, *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* romanlarında, 'cepheden yeni gelmiş bir asker'in heyecanını okumak mümkündür. Romanlarının isminden başlayarak bir heyecan içerisinde olduğu gözlenen yazar, şahit olduklarını sıcağı sıcağına 'romanlaştırırken' bu heyecandan kendisini kurtaramaz. *Vurun Kahpeye*'de, idealist ve heyecanlı Aliye'nin yaşadıklarını anlatırken en az onun kadar heyecanlı ve idealist bir romancı vardır okuyucunun karşısında (Adivar, 2009). Yaptığı işin doğruluğuna ve yüceliğine inanmış genç kızın, bu 'mukaddes' mücadelesini başka bir 'mukaddes' uğruna engellemeye çalışanlar karşısında yüksek bir ses perdesinden konuşan yazarın bu tavrı, daha sonra romanın çok tartışılmasına da neden olur.

Halide Edip, *Mor Salkımlı Ev* ismiyle kitaplaştırdığı anılarında 'din adamı' meselesine de değinir. Yazar, anılarında yer verdiği "*İnanıyorum ki, eğer Hayri Efendi, Evkaf 'mekteplerinde' başladığı ıslahatı ilerletmeye zemin ve zaman bulsa idi, bugün hepimizin yürekte bağlı olduğumuz, Cumhuriyet'in (laiklik reformu büyük bir sarsıntı yapmadan geçerdi. Çünkü o kalmış olsa idi, memlekette derin görüşlü, modern kafalı bir din hocası kafilisi bırakmış olacaktı.*" cümleleri, birçok noktaya birden değinmesi açısından önemlidir (Adivar, 1963, s. 179). Yazar, gönülden bağlı olduğunu söylediği laiklik ilkesine yönelik -en azından uygulama safahatına ilişkin- bir eleştiride bulunuyor ve bunun sosyal bünyede ciddi bir "sarsıntı" meydana getirdiğini söylüyor. Ancak bu noktada şunu eklemem gerekir ki Halide Edip, Cumhuriyet'in ilan edildiği ve *Ateşten Gömlek*, *Vurun Kahpeye* gibi romanların yayımlandığı dönemde, Türkiye'de Kemalist rejimin temellük etmesine katkıda bulunur. Bu bağlamda önemli birer Milli Mücadele romanı olan bu iki eserde -özellikle *Vurun Kahpeye*'de- Türkiye'deki yeni iktidarın perspektifine uygun biçimde bir görüş geliştirildiği, Hacı Fettah Efendi gibi kurmaca birtakım tipler vasıtasıyla 'toplumsal gerçekliğe' dair kimi değerlendirmeler yapıldığı görülür.

Bu romanlardan yıllar sonra yayımlanan hatıralarındaki bu cümlelerde önemli bir konuya temas eden Halide Edip, bir başka konuyu, Cumhuriyet'in din adamı yetiştirme/yetiştirme politikasını da eleştirmiş olur. Kemalist rejimin dini, sosyal ve politik olmaktan çıkarıp bireysel bir noktaya indirgeme çabası, şüphesiz din ve din adamı noktasında da belli bir boşluğa neden olmuştur. Halide Edip'in dikkat çektiği de bu boşluk olmalıdır. Ona göre

2 Roman, 1923 yılında Akşam gazetesinde tefrika edildikten sonra ilk defa 1926 yılında kitap olarak yayımlanır (Enginün, 1995, s. 235). Metinde yapılan altınlar ise Can Yayınları'nın 2009 yılı baskısındanır.

Hayri Efendi gibi bir şeyhülislamın evkaf okullarında başlattığı reformlar devam ettirilebilseydi³, memlekette “derin kafalı bir din hocası” grubu oluşabilecekti. Böylelikle Cumhuriyet’in laiklik ilkesi nedeniyle oluştuğunu söylediği “sarsıntı” da bu denli şiddetli bir şekilde hissedilmeyecekti. Halide Edip’in “derin kafalı din hocası” tabiri tersinden okunacak olursa, yazarın mevcut din adamlarının çoğuna ilişkin ‘dar kafalı’ nitelemesini uygun bulduğu düşünülebilir. Bu bağlamda yukarıda *Vurun Kahpeye*’nin Hacı Fettah Efendi’si ile onun *Sinekli Bakkal*’daki ‘halefi’ Hacı İlhami Efendi, ‘dar kafalı’ din adamı grubu içindeki yerlerini alırlar. Yazarın, Hayri Efendi’nin reformları devam etseydi yetiştirebileceği ümidini taşıdığı “derin kafalı din hocası” tipine karşılık gelmesi için kurguladığı figürlerin başında ise *Sinekli Bakkal*’daki Vehbi Dede gelir.

Kötülüğe ‘Mahkûm’ Bir Tip: Hacı İlhami Efendi

Sinekli Bakkal romanına, mahalleyi tasvir ederek başlayan Halide Edip, sözü hemen aynı zamanda mahallenin imamı olan Hacı İlhami Efendi’ye getirir. Yazarın imama karşı takındığı/takinacağı olumsuz tutum, romanın başından itibaren kendini gösterir. Romanın ikinci sayfasında yer alan şu tasvir, okuyucunun roman boyunca nasıl bir figürle karşı karşıya olacağını peşinen bildirir:

“Kirpi kılları gibi ayakta duran iki kalın kaş, içeriye çökmüş, kömür gibi siyah, kor gibi yakıcı, burğu gibi keskin iki ufak göz. Burun uzun ve tilkivari. Kara sakal hayli kırılmış. Boyu kısa, vücudu cılızdır. Fakat beyaz sarığın kallaviliği, geniş yenli latanın içinde ağır ağır sallana sallana yürüyüşü ona hususi bir heybet verir.

İri yarı erkeklerin bile gıpta edeceği gür, kalın bir sesi vardır. Vaaz eder gibi şedit bir talakatla konuşur, gündelik lakırdıları bile Kuran okur gibi tecvitte söyler, her elif onun ağzından ‘dallın’deki elif miktarı çekilir.” (Adıvar, t.y., s. 10-11).

Geleneksel yansıtmacı roman tarzının bir gereği olarak roman kahramanlarını tanıtmak suretiyle eserine başlayan Halide Edip, diğer bazı kahramanlarını tanıtırken kullandığı bir tekniği, onların çocukluklarından itibaren yaşadıklarını okuyucuya bir panorama şeklinde aktarma işini, Hacı İlhami Efendi söz konusu olduğunda ihmal eder ve onun nasıl bir insan olduğuna dair güçlü ipuçlarını daha ilk iki-üç sayfada okuyucusuna bildirir. Bu noktadan sonra Hacı İlhami Efendi’nin nasıl bir insan olduğu sorusu çekiciliğini kaybetse de kendisine biçilen rolü nasıl üstleneceği meselesi önemini korur.

3 Burada Halide Edip’in “Hayri Efendi” diyerek andığı kişi, İttihatçıların meşhur şeyhülislamı Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi olmalıdır. Anadolu’daki çeşitli medreselerde yetiştikten sonra İstanbul’daki Fatih Medresesi’nden icazet alan bu din adamı, bilahare İttihatçılara katılmış, Meşrutiyet’ten sonra mebus, nazır ve şeyhülislam olmuştur. Daha şeyhülisamlık makamına gelmeden sarık ve cüppesini çıkaran, bu nedenle de ‘dinde modernlik’ arayışlarında bulunanlar için bir ‘umut kaynağı’ hâline gelen Hayri Efendi’nin zamanla İttihatçılarla arası açılmıştır (Gürer, 2010, s. 1186-1206).

Kılık kıyafetinden fiziksel özelliklerine varıncaya kadar neredeyse hiçbir olumlu özelliği bulunmayan ve bu hâli roman boyunca tekrar edilen imam, etrafındakiler için sadece bir rahatsızlık kaynağıdır ve kendisinden çekinmek için daima bir sebep bulunabilir. Hacı İlhami Efendi, herkesin bir şekilde uzak durmaya çalıştığı, insanlar arasında yalnız kalmış bir 'mahlûk' gibidir: "İskelet gibi zayıf başına çökük göz evleri birer volkan ağzı gibi, içlerinde bir türlü soğumayan lavlara benziyorlardı. Yuvarlak beyaz sakalı dikkatle kesilmiş, bıyıkları kısa kırpılmış ve ağzının belki sesinden fazla *gayiz ve şiddet püsküren manası vardı.*" (Adivar, t.y., s. 346).

Halide Edip'in 'olumsuz din adamı' figürüne karşılık gelmesi için kurguladığı Hacı İlhami Efendi'nin bu kimliğine dair önemli bazı özellikleri vardır.⁴ Hacı İlhami Efendi'nin 'olumsuz' bir figür olarak değerlendirilmesindeki temel etken, şüphesiz ki onun imam oluşu değildir. Burada yazar ve yazarın algısı üzerinden söylersem toplumsal hayat için sorun teşkil eden nokta, Hacı İlhami Efendi'nin 'sorunlu' din anlayışıdır. Mesela *Vurun Kahpeye*'deki Hacı Fettah Efendi de olumsuz bir din adamı figürüdür; ancak orada daha ziyade 'aşırı çıkarıcılık' ve 'hainlik' üzerinden eleştirel bir dil geliştirilmiştir. *Sinekli Bakkal*'da ise yine 'çıkarıcı' bir figürle karşı karşıyadır okuyucu; ancak bu sefer dini 'yanlış bir şekilde' değerlendiren bir imam da vardır karşısında.

Hacı İlhami Efendi'nin sorunlu din anlayışının temelinde yatan nokta, onun dine bütünüyle "suç ve ceza" çizgisinden yaklaşmasıdır. Ona göre insanlar bu dünyaya imtihan için gönderilmişlerdir; bu dünya ahirete bir hazırlık evresidir ve burada gülmeye, eğlenmeye, hatta en basit gündelik zevklere bile yer yoktur. Hacı İlhami Efendi'nin "*cemaate telkin etmek istediği naslar bıçak gibi keskindir.*" Ona göre "*insan için hayatta iki yol vardır: Biri cennete, biri cehenneme çıkar.*" (Adivar, t.y., s. 11). İnsanlar için üçüncü bir yolu hiçbir zaman öngörmeyen ve roman boyunca etrafındaki herkesi bir tercih yapma şansı dahi vermeden cehenneme layık gören imam, camideki vaazlarında da "İkinci yolu daha parlak, daha canlı olarak anlatır. Cehennemin bilmediği köşesi, ukubetin tarif edemeyeceği şekli yoktur." (Adivar, t.y., s. 11). Etrafındakileri hatta kendi elleriyle hafız yaptığı torunu Rabia'yı bile eğlenceye düşkün bir gafil olarak gören Hacı İlhami Efendi, cennetin sakinlerini ise bambaşka insanlar olarak tarif eder. Buna göre onlar "*Gülmezler, oynamazlar, rahat etmezler ve kimseye rahat vermezler. Onlar için zevk ve neşe veren her şey günahtır.*" (Adivar, t.y., s. 11). İmanın 'cennet sakini' olarak

4 Zeynep Uysal, daha önce de söz konusu edilen makalesinde, "Belki 1923'ün konjonktürünün etkisiyle çizdiği Vurun Kahpeye'deki yobaz imam figürü dışında, Halide Edip'te dinin ve dini temsil eden kişilerin tamamen olumsuz resmedilmesine rastlanmaz." dese de bu görüşe katılmak olanaksızdır (Uysal, 2006, s. 96). Sinekli Bakkal'daki Hacı İlhami Efendi ile Vurun Kahpeye'deki Hacı Fettah Efendi arasında, 'olumsuz din adamı' tipolojisi bağlamında fazla bir fark yoktur. Her iki tipi de "yobaz imam figürü" bağlamında kategorize etmek yanlış olmayacağı gibi şunu da söylemek gerekebilir: Hacı İlhami Efendi, Sinekli Bakkal'ın edebî başarısına paralel olarak daha canlı çizilmiş bir tiptir. Ancak bunun dışında iki tip arasında -Hacı Fettah Efendi'nin 'hainliği'ni ayrı tutarsak- açık bir benzerlik vardır. Bu iki roman arasındaki fark, sözünü ettiğimiz bu iki tip dolayısıyla değil daha çok 'olumlu din adamı tipi' kategorisinde değerlendireceğimiz Vehbi Dede'nin şahsında ortaya çıkar.

tarif ettiği insanlara gülmeyi, oynamayı ve rahat etmeyi yasaklaması ilk anda ‘anlaşılır’ gibi gelse de bunların peşine bir de ‘başkalarına rahat vermeme’ gibi doğrudan kendisini tarif eden bir özelliğin eklenmesi, yazarın vurgulamaya çalıştığı ‘olumsuz din adamı tipi’nin etrafta uyandırdığı izlenimle doğrudan ilgilidir. Hacı İlhami Efendi, sadece camideki vaazlarıyla cemaati ‘rahatsız’ etmekle kalmaz; o etrafındaki diğer insanlara da çeşitli vesilelerle baskı yapan, anlayışsız bir kişiliğe sahiptir. O kadar ki onun yanında insanın, gündelik hayatının en temel davranışlarını sergilemek için bile fazladan dikkatli olması gerekir. Hacı İlhami Efendi *“Temizdi, muntazamdı, erken kalkardı, evde hemen hiç konuşmazdı.”* (Adivar, t.y., s. 16-17).

Hacı İlhami Efendi’nin dinî öğretisindeki temel unsurlardan birisi de “hazza ve sevince” karşı beslediği bitmek tükenmek bilmeyen düşmanlıktır. Gerek camideki vaazlarında gerekse çevresindeki insanlarla ilişkisinde iyilik ve güzelliklere ilişkin öğütlere yer vermeyen imam, *“iyilik, kötülük düşüncesiyle, yoksullara yardım, yalan söylememek, kalp kırmamak gibi ahlaki kaidelerle”* hiç ilgilenmez (Adivar, t.y., s. 12). İslam’ın temel öğretisinin aksine insanların kötü ve günahkâr olduğunu söyleyen Hacı İlhami Efendi’nin buna gerekçe olarak gösterdiği şey ise onların zevke ve eğlenceye olan düşkünlükleridir. Hâlbuki imamın bu sözleri dışında, romanda bu mahallenin zevk ve eğlence içerisinde yaşadığına dair bir ayrıntı bulmak zordur. Hacı İlhami Efendi’nin Osman’la konuşurken sarf ettiği *“(...) müminin kalbi ahuzarla, nedametle dolu olmak gerekir. Bu mahallede saz sesinden, türküden, kahkahadan geçilmiyor. Senin karın olacak o iblise yok mu? Boyu bir karış iken bile gözü çalgıda, oyundaydı... Hıfzına çalışırken bile gözlerinin içi gülerdi. Bir tanesi ateşten kurtulamayacak... Bir tanesi bile...”* gibi cümleler de onun tükenmeyen nefretinin altında, eğlenmeye karşı düşmanlığın yattığını gösterir. Ancak imamın bu düşmanlığının kaynağı hakkında okuyucunun romanda bulabileceği bir şey yoktur. Rabia’yı *“hıfzına çalışırken bile gözlerinin içi”* gülüyor diye suçlayan hatta nefretle anan Hacı İlhami Efendi’nin niçin böyle bir düşünceye kapıldığı belli değildir. İnsanlardan nefret etmeyi adeta bir yaşam felsefesi hâline getirmiş olan bu adamın kişiliğini oluşturan bireysel, psikolojik ya da toplumsal nedenler nelerdir; bu konuda *Sinekli Bakkal* okuyucuları için romanda herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.

Sinekli Bakkal’da Hacı İlhami Efendi ve onun temsil ettiği anlayışın bir şekilde ‘hayatın dışında kaldığı’ da sürekli tekrar edilen önemli noktalardan biridir. Yazar için Hacı İlhami Efendi’nin Sinekli Bakkal’ın yaşayan yönü ile ilgisi son derece sınırlıdır. Sinekli Bakkal mahallesinin insanın içini sıkan ve ruhunu karartan havasının başta gelen bir unsuru Hacı İlhami Efendi ve onun temsil ettiği düşüncelerdir. Nitekim bu mahalle imamının hayatı da aynı sıkıcılık ve yalnızlık içinde sürüp gider. Onun yaşadığına, hayattan zevk aldığına ve güldüğüne tanık olmak imkânsızdır. Halide Edip’in kurguladığı Sinekli Bakkal mahallesi canlı bir hayat tarzı ile öne çıkarılmak istenir. Yazarın buradaki tercihinin ‘yaşayan’ taraftan yana olduğu herhâlde tartışma götürmeyecek derecede açıktır. Hacı İlhami Efendi ise her seferinde var gücüyle yaşayan tarafa saldırır ve güya sürekli ölümü hatırlatmak düşüncesiyle hareket eder. Hâlbuki ölümü düşünen, daha doğrusu ‘fani’ olduğunun bilincindeki insanoğlu için

'tevazu' ve dünya malı karşısında 'azla yetinme', herhâlde başta gelmesi gereken bir özellikken, Hacı İlhami Efendi bilakis dünya malına düşkündür. Onun ölüm düşüncesini devamlı olarak gündemde tutmasının nedeni, hem mahalledeki korkuya dayalı kişisel iktidarını berkitmek hem de kendi yalnızlığına çeşitli ortaklar aramaktır. Özetle söylemek gerekirse 'hayat'ın dışında duran Hacı İlhami Efendi, hayat manzarasının bir köşesinde her zaman bir yeri olan Vehbi Dede'nin aksine sanal bir dünyanın vazgeçilmez figürü gibidir. Halide Edip, Hacı İlhami Efendi'nin şahsında zaman zaman gerçeklik kazandığını düşündüğü bu sanal dünyayı ve bu dünyanın vazgeçilmez figürlerini eleştirir.

Halide Edip, romanda Hacı İlhami Efendi üzerinden 'olumsuz bir din adamı' figürü yaratırken okuyucu nazarında hiç de iyi bir izlenim uyandırmayan fiziksel görüntüsünün yanında, birkaç nokta üzerinde daha durur. Bunlardan en önemlisi, imamın sorunlu din anlayışı ve bu çerçevede ortaya çıkan sevgisizliği, hoşgörüsüzlüğüdür. Ancak Hacı İlhami Efendi'nin bunlara eklenen bir başka önemli özelliği de paraya olan aşırı düşkünlüğüdür. Torunu Rabia'yı hafız olarak yetiştiren ancak onun gittiği mevlit ve mukabelelerden kazandığı paraya 'el koyan' imam, bunu kendisi için bir hak olarak görür. Romancının ısrarla belirttiğine göre Hacı İlhami Efendi için hayatta önemli iki şey vardır: "İbadet ve para kazanmak..." (Adıvar, t.y., s. 17) Biri ruhani diğeri de aynı ölçüde dünyevi olan bu iki eylemi, hiçbir tereddüt göstermeden hayatının felsefesi yapan bu adamın, böylelikle dört başı mamur bir 'kötü adam' tiplemesine tekabül etmesi hedeflenir.

Para, Hacı İlhami Efendi için asla vazgeçilemeyecek bir metadır. Mahalleli için -imamlığın kendisine verdiği bazı sosyal yetkileri kullanarak- yaptığı her türlü iş belirli bir ücrete tabidir. Mahalleli bunu bilir ve imamın paragözlüğünü diline dolar. Rabia'nın Selim Paşa'nın konağına kapılanmasını, gelirinin kesileceği endişesiyle kabullenmeyen imamın, bu endişesi giderildikten sonra her şeyi kabul etmesi hatta yıllarca bakımını üstlendiği torununa karşı ilgisiz davranması, okuyucu nezdinde hedeflenen 'kötü adam' figürünün oluşumuna hayati bir katkı sağlar. *Sinekli Bakkal*'da Hacı İlhami Efendi, başta camisindeki cemaate ve çevresine -her ne kadar alabildiğine olumsuz ve yazarın İslam anlayışına ters de olsa- istikrarlı telkinlerde bulunan bir din adamı olarak belirli bir çizgi sahibiyken, mesele maddi menfaat temin etmeye gelince her şeye razı, oportünist bir tavır takınır ve böylece bütünüyle saygınlıktan yoksun bir figür olarak ortaya çıkar.

Hacı İlhami Efendi'nin bu temel karakteristik özelliklerinden başka, yukarıda çizilen olumsuz tabloyla pek de bağdaşmayacak biçimde, son derece önemli ve mahalle içinde kendisine özel bir yer edinmesini sağlayan bir konumu vardır. Bütün mahalle halkı, sevsinler sevmesinler, "Ölüm, doğum, nikâh gibi hayati meselelerde o eve gelmek mecburiyetindedir(ler)." (Adıvar, t.y., s. 10). Mahallede İmam'ın evi, gidilmek mecburiyetinde olunan ancak bir taraftan da yazarın benzetmesiyle tıpkı polis karakolu gibi çekinilen bir yerdir. Hacı İlhami Efendi'nin mahalle içindeki konumu 'korkulu bir mecburiyet' şeklinde tecelli eder. Mahallenin sosyal

ve mahalle sakinlerinin bireysel hayatını idame ettirilebilmesi için Hacı İlhami Efendi'nin son derece belirleyici olan bu konumu üzerinde romanda ayrıca bir tartışmaya girilmiş değildir. Aslında Osmanlı sosyal yapısına yöneltilebilecek bir eleştiri bağlamında imamın mahalle hayatındaki yerinin sorgulanması mümkünken, romanda öne çıkarılan konu -bu yapıyormuş gibi gösterilmekle birlikte-, daha ziyade Hacı İlhami Efendi'nin yukarıda sözünü ettiğimiz 'yapıp ettikleri'dir. Kısacası yazar için 'sorun', Hacı İlhami Efendi'nin -yukarıda 'kötü adam' şeklinde saptadığım- kişiliğinden kaynaklanır. Buradan hareketle söylenebilir ki romanda eleştiri konusu yapılan, Hacı İlhami Efendi'nin bir imam olarak taşıdığı sosyal konumdan ziyade bizatihi kendisidir. İlk bakışta *"herhangi bir mahalle imamına"* benzetilen Hacı İlhami Efendi, aslında nevi şahsına münhasır bir insandır; *"O kendinden başka kimseye benzemez."* (Adivar, t.y., s. 10). Bu 'kendinden başka kimseye benzemeyiş', bir taraftan Hacı İlhami Efendi'nin bir 'tip' olmaktan öte 'karakter'e dönüşmesini sağlayacak gibi görünse de roman boyunca tek taraflı işlenen ve iç dünyasına dair hemen hiçbir ayrıntıya yer verilmeyen bu adamın kuşatıcı bir üslupla ele alındığını söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan romandaki tüm eleştiri oklarının bu 'kötü adam'a yöneltilmiş olması, onun salt bir din adamı olarak değil de kötü bir insan olarak değerlendirilmesine neden olur ve okuyucuyu imamlığının sosyal boyutu üzerinde yeterince durulmaması gibi bir sonuca götürür. Evet, romanda Hacı İlhami Efendi 'imam' kimliğiyle birlikte eleştirilir; sorunlu bir din anlayışı vardır; insanlara sürekli günah ve cezalardan bahsettiği hâlde dini kendi çıkarları için kullanmaktan çekinmez ve başkalarına ahiretten başka bir şeyi düşünmemelerini öğütlerken kendisi çoklukla çıkarlarını düşünür. Bütün bunlara rağmen Hacı İlhami Efendi'nin İslam dinine mensup bir din adamı olarak eleştirisi yapılmış değildir. Bu adamın yetişme şartları nedir, nasıl bir eğitimden geçtikten sonra mahalle imamlığı yapmaktadır, kendisi dini ne kadar bilmekte ve öğretmeye çalışmaktadır ve kendisini Osmanlı mahalle yapısı içinde nasıl konumlandırmaktadır? Bu konularda yazarın okuyucuya söylediği hemen hiçbir şey yoktur. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse, *Sinekli Bakkal*'da Hacı İlhami Efendi üzerinden 'dört başı mamur' bir din adamı eleştirisinin yapılabildiğini ve bu konuda daha önce yazılmış olanları da aşabilecek yeni bir açılım ortaya konulduğunu söylemek mümkün değildir.

Osmanlı sosyal hayatında din adamının rolü zaman içerisinde -özellikle siyasal bağlamda- bir azalma göstermiş hatta bir zamanlar geniş halk kitlelerini kolayca etkisi altına alabilen din adamları ya da çeşitli tarikat ehli kimseler, zamanla bir 'mahalle imamı' statüsüne ya da siyasal etkinliği sınırlı bir konuma gerilemiştir. Hacı İlhami Efendi'nin durumu da buna güzel bir örnek teşkil eder. Onun halk üzerindeki etkisi, hem bir mahalle imamı olması dolayısıyla sadece dar bir mekânla sınırlıdır hem de daha ziyade gündelik hayatı idame ettirmeye yönelik çıkarlar üzerinden yürür. Hacı İlhami Efendi'nin mahalle halkıyla arasındaki "duvarlar" da böyle bir ilişkiye izin vermez. Zamanla kötüye kullandığı toplumsal yetkileri ise ona siyasal bir güç vermekten ziyade günlük ve maddi getiriler sağlar. Bu da Osmanlı toplumsal hayatında din adamının değişen rolünü göstermesi bakımından önemlidir. Bu rol, romanda işaret edildiğine göre zamanla geniş ve siyasal olmaktan dar ve kişisel olmaya doğru yol almıştır.

“Derin Görüşlü” Bir Din Adamı: Vehbi Dede

Halide Edip, *Vurun Kahpeye* romanındaki olumsuz din adamı tipi Hacı Fettah Efendi'nin karşısına İstanbul'dan gelen bir Mevlevi dedesini çıkarmıştı. Aliye'nin öğretmenlik yaptığı kasabaya 'uğrayan' ve camide mevlit okuyan bu İstanbullu hocanın varlığı, Halide Edip'in din konusundaki düşünceleri açısından bir anahtar niteliğindedir. Benzer bir durum *Sinekli Bakkal* ve Vehbi Dede için de geçerlidir; ancak bu defa yazar, bu yeni roman kahramanının metin içindeki rolünü daha geniş tutar. *Vurun Kahpeye*'deki İstanbullu Hoca'nın aksine, bu romandaki 'alternatif din adamı' daha ayrıntılı çizilir.

Her şeyden önce 'nur yüzlü' ve çok 'sevecen' bir kişilik olarak sunulan Vehbi Dede'nin roman içindeki rolü, fiziksel özelliklerinden başlayarak -Hacı İlhami Efendi'ye tam bir tezat oluştu-racak biçimde- bütünüyle olumlu bir dille çizilir. Gerek yazarın kullandığı dil gerekse roman-daki diğer kahramanların -bazı istisnalar da olmak üzere- bakışı, Vehbi Dede'yi olumlamaya yöneliktir. Vehbi Dede, “*Evlıya gibi bir adamdır.*” (Adivar, t.y., s. 70). Bu bağlamda onu “öte-ki hacılara, hocalara” benzetmek mümkün değildir (Adivar, t.y., s. 78). Vehbi Dede, içinde bulunduğu mekândan sahip olduğu fiziksel özelliklere varıncaya kadar uhrevi bir havanın içinde gösterilir; “*beyaz pöstekisinin üstüne bağdaş kurmuş*” oturan bu adamın bulunduğu odada mum yanar ve önünde her daim açık bulunan -ve belli ki sık sık okuduğu- bir *Mesnevi* görülür (Adivar, t.y., s. 233).

Rabia'yla evlenebilmek için Müslüman olmayı kabul eden Peregrini'ye İslam'ı sevdirenlerin başında Vehbi Dede gelir. Peregrini'nin Müslümanlığa henüz geçtiği günlerden birinde onun da dâhil olduğu cemaate namaz kıldıran Vehbi Dede, okuyacağı sureleri seçerken “Nisa” ve “Nûr” gibi sureleri “*zemine*” uyduğu gerekçesiyle özellikle tercih eder. Yeni Müslüman olmuş birisine intisap ettiği bu yeni dini sevdirmek için ‘kalbe hitap etmeyi’ seçen Vehbi Dede'nin namaz sırasındaki üslubu, “*her vakitten ziyade mistik ve lirik*”tir (Adivar, t.y., s. 332).

Romanın başta gelen tezlerinden birini oluşturan bu iki din adamı arasındaki karşılaştırma ve sonuçta Vehbi Dede'nin olumlanması, zaman zaman Mevlevi şeyhinin ağzından da aktarılır okuyucuya. Vehbi Dede, bir “ruhani” olarak değerlendirdiği Hacı İlhami Efendi'yi toplumsal yapı için bir tehdit olarak algılar ve toplumsal iyileşmenin adeta bu tehlikenin bertaraf edilmesine bağlı olduğunu düşünür. Ona göre Hacı İlhami Efendi gibilerin taktiği hep aynıdır; onlar daima insanları korkutmak yolunu tercih ederler ve “*Dünyanın başına bela olan her zalim hükümdar bu bin kollu ahtapotu kullanır.*” (Adivar, t.y., s. 359). Vehbi Dede'ye göre insanlık için kurtuluş, bu “ejderha”yı öldürmekle mümkündür. Mevlevi dedesinin bu sözlerini yazara aitmiş gibi okumakta hiçbir sakınca yok; zira burada yazarın sözcülüğünü üstlenen bu ‘derin görüşlü din adamı’, herkese cömertçe dağıttığı şefkatini mefhum-ı muhalifi olduğu Hacı İlhami Efendi'den esirger. Onu toplumsal yapının kangren olmuş bir organı gibi telakki eder ve iyileşme için bu organın kesilmesinden başka bir yol önermez. Bu, Vehbi Dede gibi bir sufi için fazla radikal bir düşünce gibi görünür.

Halide Edip okuyucu nezdinde din eksenli bir tartışma açmak ister gibidir. Romancı aynı dinin iki ayrı veçhesini temsil eden figürler yaratarak bu tartışmayı başlatmakla kalmaz; aynı zamanda “onun dini” gibi spekülatif birtakım ifadelerle tartışmanın belli bir zemine oturmasını amaçlar. Bu noktada Vehbi Dede’nin alternatif bir din adamı kimliğiyle takdim edildiğini söyleyip geçmek meseleyi eksik bırakmak olacaktır. Bu Mevlevi dedesi etrafında bir ‘din anlayışı’ şekillendirilmeye çalışıldığına göre bu anlayışın ne olduğunu anlamaya çalışmak konu açısından ayrıca önem kazanır.

Hacı İlhami Efendi gibi son derece ‘dar kafalı’, baskıcı ve “yobaz” bir din adamına alternatif figür olarak oluşturulduğunu söylediğimiz Vehbi Dede’nin, bütünüyle yazarın “derin görüşlü” ya da “modern kafalı” tabirleriyle karşılamaya çalıştığı hoca sınıfına dâhil olduğunu söylemek mümkün müdür? İlk bakışta Hacı Fettah Efendi ve Hacı İlhami Efendi gibi yobazların tam karşısına konumlandırılmış gibi görünen Vehbi Dede’nin sosyal konumu ve yetişme şartları diğerlerine göre daha kendine özgü bir yapı arz eder. Öncelikle Vehbi Dede, bir Mevlevi şeyhi olarak bir mahalle imamından ya da ulema sınıfına mensup herhangi bir din adamından farklıdır. Bu farkın başta gelen bir unsuru, bu din adamlarının yetişme şekilleridir. Okuyucu her ne kadar bu iki din adamının nasıl bir eğitim gördükleri konusunda bilgi sahibi değilse de -ki bu Hacı İlhami Efendi bağlamında bir eksiklik olarak saptanmış- en azından İslam’ın farklı veçhelerini temsil eden bu din adamlarının yetişme şartlarının da aynı olmaması gerekir. Hacı İlhami Efendi’nin çok ‘yüzeysel’ ve ‘kaba’ İslam anlayışı, onun medrese bile görmemiş bir mahalle imamı olduğunu düşündürse de bu adamın tekke veya dergâha devam etmiş, bir şeyhten icazet almış sufi olmadığı da tartışma götürmeyecek bir gerçektir. Hâlbuki Vehbi Dede’nin durumu ise burada bütünüyle farklıdır. Zaten iki din adamı arasındaki ortodoksi-heterodoksi ayrışmasının temel kaynağı da yetişme şartlarından ileri gelir. İslam’ın heterodoks bir yorumunu temsil ettiği görülen Vehbi Dede’nin, bir tarikat ehli olarak medrese talebesi gibi değil bir Mevlevi tekkesinin müntesibi şeklinde yetiştiği düşünülmelidir.

Romanda Vehbi Dede, Hacı İlhami Efendi’nin yalnızlığına bütünüyle tezat oluşturacak biçimde insanlarla iç içedir. Hatta bir tarikat ehli olarak fazla ‘sosyal’ olduğu bile düşünülebilir. Mevleviliği dolayısıyla hem Selim Paşa gibi kudretli bir bürokratin evine hem de Sinekli Bakkal mahallesinin yoksul yüzünü temsil eden Rabia’nın evine rahatça girip çıkar. Harem-selamlık, kaç-göç gibi uygulamalara ihtiyaç duymadan kadın-erkek herkesle teklifsizce görüşen bu sufînin yanında kadınlar örtünme ihtiyacı bile hissetmezler. Romanda Rabia bu durumu “*Rabbim, sen günahımı affet. Başımda örtü yok. Vehbi Dede’den kaçtığım yok, çünkü o derviş.*” diyerek ‘kendince’ izah eder (Adivar, t.y., s. 282).

Her ne kadar Vehbi Dede Hacı İlhami Efendi’ye göre daha ‘sosyal’ gibi görünse de bir tarikat şeyhinin imam kadar geniş bir ‘yetki’ye sahip olmadığı, mesela düzenli olarak vaaz verebileceği bir camisinin bulunmadığı da akılda tutulmalıdır. Burada üzerinde durulması gereken nokta şu olabilir: Vehbi Dede, bir Mevlevi şeyhi olarak şüphesiz ‘yetki sahibi’ olduğu bir

mekâna, bir Mevlevî tekkesine sahip olmalıdır. Ancak buraya çoklukla Mevlevî dervişleri ya da bu tarikata intisap etmiş Müslümanlar devam ederler. Hâlbuki buna karşılık Hacı İlhamî Efendi'nin 'etki alanı' olan cami, şüphesiz ki tekkeye göre daha kapsayıcıdır. Mahalledeki Müslümanların, hiç değilse cuma günleri cuma namazlarını kılmak için toplandıkları camide, Hacı İlhamî Efendi'nin vaazlarına muhatap olmaları adeta kaçınılmazdır. Vehbi Dede'nin çevresi daha kişisel kalırken Hacı İlhamî Efendi'nin çevresinin nispeten daha 'kamusal' olduğunu söylemek çok yanlış olmaz. Dolayısıyla bu cümleden olarak şöyle bir yorumda bulunmak mümkündür: Kamusal alana nispeten daha hâkim gibi görünen 'olumsuz din adamı' Hacı İlhamî Efendi'nin dinin 'görünen yüzü'ne olumsuz bir etkisi vardır. Görüşlerinin ve etkisinin daha kişisel planda kaldığını söylediğimiz Vehbi Dede'nin, Hacı İlhamî Efendi'nin bir mefhum-ı muhalifi olarak daha fazla kamusal alana çekilmesi, yazarın idealize ettiği ortamın oluşmasına hayati bir katkı sağlayacaktır.

Etki güçleri bulundukları mekâna göre farklılık arz eden bu iki insanın, yine de romanda birbirlerine alternatif birer figür olarak geliştirildikleri gerçeği değişmez. Zaten Osmanlı/Türk toplumsal hayatında bu insanların konumlarına dair kesin sınırlar çizmek kolay değildir. Bunların tümüne birden 'din adamı' demek ve hepsini aynı çerçeve içinde değerlendirmek, birçok hata ihtimalini beraberinde getirmekle birlikte, hem toplumsal hayattaki durumun böyle olduğu hem de yazar algısının buna biraz yatkın olduğu düşünüldüğünde, adeta bir mecburiyet hâlini alır. O hâlde Vehbi Dede ile ilgili değerlendirmelerde, bu hata payını göz önünde bulundurmak ve zaman zaman hatırlamak kaydıyla 'din adamı' etrafında bir dil geliştirilme zorunluluğu kabul edilecektir.

Halide Edip, *Sinekli Bakkal*'da 'dar görüşlü' ve "yobaz" Hacı İlhamî Efendi'nin karşısına "derin görüşlü" ya da 'aydın' bir mahalle imamını çıkarmış değildir. Şayet yazar böyle bir kurgu oluştursaydı, yukarıda bir eksiklik olarak değerlendirilen mahalle imamının sosyal konumuna dair eleştiri yoksunluğu meselesi de bu bağlamda bir çözüme kavuşabilirdi. Kuşkusuz bu çalışmanın amacı, romancıların yazmadıklarını tartışmak ya da yapıtlarındaki kurgu tercihlerini sorgulamak değildir. Dolayısıyla işin o kısmına girmeden söylemek gerekir ki romancı burada, İslam'ın daha ortodoks denebilecek bir 'temsilcisi'nin karşısına heterodoks bir 'temsilci' çıkarma yolunu seçmiştir. *Sinekli Bakkal*'a dair yapılan bazı değerlendirmelerde, romanda her iki dinin de -İslam'ın ve Hristiyanlığın- temsilcileri bulunduğu ifade edilir (Yeter, 2009, s. 232). Kuşkusuz burada sadece romandaki din adamları değil, her iki dinin mümini olan figürler kastedilir. Ancak yine de ister sade bir mümin olsun ister din adamı sıfatı taşıyın, herhangi bir insan dinî açıdan bir temsil kabiliyetine sahip midir? Teolojik olarak tartışılması gereken bu kavram, roman bağlamında daha genel bir anlam taşır. Roman kahramanlarının hemen tamamı din karşısında belirli bir duruşa sahiplerdir; Rabi'a'dan Hilmi'ye, Peregrini'ye kadar hemen tüm roman kişilerinin farklı dinlerin farklı veçhelerini temsil ettiklerini söylemek mümkündür. Vehbi Dede'nin de İslam'ın hoşgörülü ama şüphesiz ki heterodoks bir veçhesini temsil ettiği açıktır.

Halide Edip'in hatıralarına ilişkin bilgi verirken onun yetiştirdiği eve dair izlenimlerinin hemen tüm eserlerinde canlı birer imaja dönüştüğünü vurgulamıştık. İslam'ın heterodoks bir veçhesi olarak tanımlanabilecek Mevlevilik de yazarın çocukluk ve gençlik yıllarından getirdiği hayat tecrübelerinin izinde aranmalıdır. Yazarın "haminnesi" bir Mevlevidir; dolayısıyla eserlerindeki Mevlevilikle ilgili unsurları bu kişisel tecrübeye bağlamak da mümkündür. İnci Enginün, Halide Edip'in kişisel yaşamında Mevlevilik düşüncesinin ayrı bir yeri olduğunu söyler ve yazarın Amerikan Koleji'nde öğrendiği ve ilgi duyduğu Hristiyanlığa kaymayışının sebebi olarak da Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'ine olan sevgisini gösterir (Enginün, 2001, s. 570). Gerçekten de *Mevlid*, Halide Edip'in romanlarında sık sık göndermede bulunduğu önemli metinlerden biridir. Ancak onun romanlarında -tabii *Sinekli Bakkal*'da da- öne çıkardığı "*müsamahalı dinî görüş*" büyük ölçüde Mevlevilikle ilgilidir (Enginün, 2001, s. 570).

Halide Edip'in özellikle *Vurun Kahpeye*'deki İstanbullu Hoca'ya nispeten daha güçlü bir figür olarak çizdiği ve açıkça tarafını tuttuğu bu din adamı ya da tarikat ehli "ruhban" üzerinden vermek istediği mesaj ne olabilir? Romanın ana izleklerinden birini oluşturan bu konuda neler söylenebilir? Yukarıda da ifade edildiği gibi madem romancı 'dar görüşlü' bulunduğu için devamlı eleştirip olumsuzladığı Hacı İlhami Efendi'nin karşısına böyle "derin görüşlü" bir din adamı çıkarmıştır, o hâlde onun şahsında iki hedefinin olması gerekir. Bunlardan birincisi Vehbi Dede'nin şahsında nasıl bir din adamı hayal ettiği, ikincisi yine onun aracılığıyla topluma nasıl bir din anlayışı aktarmak istediği. Vehbi Dede'nin salt toplumsal konumu itibarıyla Hacı İlhami Efendi'nin birebir alternatifi olmasa da yazar tarafından sahip olduğu din görüşü ve tavrı açısından mutlaka değerlendirilmek istendiği anlaşılır. Yani Hacı İlhami Efendi gibi yobaz imamların yerine Vehbi Dede gibi açık görüşlü insanlar mı imam olmalıdır? Tabii romanda söylenen veya istendiği ifade edilen bu değildir. Ancak bir anlayış olarak hâkim kılınmak istenen, hiç şüphesiz ki Vehbi Dede'nin nispeten hoşgörülü, sevgiye dayalı ve heterodoks eğilimlerin ağır bastığı din anlayışıdır. Romanın başkişisi Rabia'nın yumuşayan din anlayışında bunun izleri vardır. Rabia, dedesi Hacı İlhami Efendi'nin kaba ve "kuru" bir üslupla tekrarladığı dinî "nas"ların, Vehbi Dede'nin ağzında "insanileş"tiğini görür; çünkü onun telkin ettiği şey, "*seven ve müşfik bir kuvvet*"tir (Adivar, t.y., s. 301). O hâlde açık bir şekilde görülmektedir ki iki din adamı arasındaki temel fark, bir anlayış farklılığıdır.

Vehbi Dede'nin İslam Anlayışı

Vehbi Dede'nin bir din adamı olarak en dikkat çekici özelliklerinden birisi ve belki de en önemlisi, onun heterodoks bir din anlayışına sahip olmasıdır. Onu, bir adamından önce bir tarikat ehli olması dolayısıyla, 'geleneksel' ve ortodoks İslam yorumunun dışında değerlendirmek gerekir. Mensubu olduğu tarikatın yaşayış tarzını sürdüren Vehbi Dede bu hâliyle, hem kendisini tanıyanlar hem de geleneksel Osmanlı toplumsal yapısı içinde bilinen ve

kabul edilen bir kişiliktir. Bu anlamda konumu tartışma dışıdır. Ancak yazarın 'resmî' ya da ortodoks anlayışın temsilcisi bir din adamının karşısına, esasında bir tarikat ehli olan ve dinin heterodoks veçhesini temsil eden bir Mevlevî'yi çıkarması, bu temel konudaki tercihinin de gösterir. Halide Edip'in romanlarındaki Mevlevilik etkisinin en önemli ve canlı örneği olan Vehbi Dede'nin tutumu, yazarın öngördüğü sosyal düzen için de önemli bir kaynaktır.

Halide Edip'in Vehbi Dede'nin toplumsal konumuyla ilgili düşünceleri, bir ara okuyucuya Peregrini'nin ağzından ifade edilir. Peregrini'nin, Şevki Bey'le yaptığı bir konuşma sırasında, Genç Türklerin Vehbi Dede hakkındaki olumsuz düşüncelerini kast ederek söylediği *"Dede'nin devletle hiç münasebeti yok. Onun sahası ferdin ruhu... Kendisine mahsus açlığı, susuzluğu, tecessüsleri, muammaları olan ruh! Eğer insanlar sade zahiri bir devletin birer küçük parçasından ibaret olsalar dünya bir nevi karınca, arı cemaatine döner. Dede'nin sizin temsil ettiğiniz müstakbel Türk rejimiyle hiç alakası yok."* (Adivar, t.y., s. 83) sözleri son derece önemlidir. Öyle anlaşıyor ki Halide Edip, Dede'yi bütünüyle 'devletin dışında' ve 'resmî söylem'i aşan bir biçimde değerlendirmektedir. Hacı İlhami Efendi, bir mahalle imamı olarak yeri geldiğinde devlet aygıtının bir parçası iken; Vehbi Dede, hedefine insan ruhunu yerleştirmiş bir 'ruhani' olarak toplumsal yapının 'sağlıklı bir şekilde devamı' için sigorta niteliğindedir. *"Sinekli Bakkal" (ı), bir öngörü değil, sonuçları görmüş bir yazarın geçmişe bakışı"* şeklinde yazarın romancının bu tespiti önemlidir (Uysal, 2006, s. 98).

Vehbi Dede, İslam'ın temel kuralları ve nasları hakkında Hacı İlhami Efendi kadar ısrarcı ve katı bir tutum içinde değildir. Kendince ibadetini aksatmaz ama bunu yaparken 'tahakküm edici' ya da 'rahatsızlık verici' bir tutum takınmaktan alabildiğine uzaktır. Hatta o, bu dinsel ritüelleri yerine getirirken bile kendi anlayışına uygun bir mesaj verme kaygısı taşır. Hacı İlhami Efendi'nin *"kuru naslarını insanileştiren Vehbi Dede'nin telkin"leri*, etrafındakiler için her zaman daha tercih edilir bir yoldur (Adivar, t.y., s. 301).

Yukarıda vurgulananların dışında Vehbi Dede'nin Mevleviliği ile ilgili değinilmesi gereken başka önemli noktalar da vardır. Bunların başında, yazarın bu tarikat etrafında oluşturmaya çalıştığı imaj gelmektedir. Mevleviliğe ve dolayısıyla İslam'ın bu tarikat bağlamındaki heterodoks yorumuna ilgi duyan Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'da çok daha özgün bir Mevlevi dervişi figürü yaratmaya çalıştığı anlaşılır. Ancak bu özgünlük, zaman zaman yeni tartışmalara da kapı aralar niteliktedir.

Örneğin İslam'daki tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturan "birlik", "tevhit" ya da başka bir ifadeyle "vahdet" prensibi, Vehbi Dede'nin heterodoks din anlayışında da kendisini gösterir. *"Allah'ın zatını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek"* şeklinde tarif edilen tevhit kavramı, 'her şeyi bir görme', 'bir bilme' hâli olarak açıklanabilir. Buna göre sufi, *"yalnızca Bir'i görür, yalnızca Bir'i bilir. O'ndan başka varlık olduğunu ne görür ne bilir. Tevhidin hakikatine eren Bir'den başkasını unuttur."* (Uludağ, 2001, s. 353). Vehbi Dede de bu kavramı içselleştiren ve kendine göre yorumlayan görüşünü şu şekilde ifade eder:

“Bence Şeytan ve Allah diye kâinatta iki kuvvet yoktur. Hepsi, her şey bir hakikatin, bir tek kudretin görünüşü. Cüz ve fertlerden en muazzam güneşlere kadar, göze görünmeyen böceklerle kadar hep bir tek yaratıcı kudretin eseri. İyi-kötü, güzel-çirkin, Allah-Şeytan bunlar, icat edilen isimler. Hepsinin arkasında, kendi kendini halk etmiş olan ve mütemadiyen halk etmekte olan bir kudret var (...).

Ben, sadece hepimizi içine alan muazzam bir vahdetin parçası olduğuna iman ettim.”
(Adivar, t.y., s. 78-79, 80).

Vehbi Dede’nin ilk bakışta, klasik tasavvuf düşüncesini özetlediği düşünülebilecek bu sözlerine daha yakından bakıldığında birkaç noktanın özellikle dikkati çektiği görülür. Kâinatta olan her şeyi, onu yaratandan bir parça olarak görme ve tüm parçaları bir bütünde birleştirme şeklinde formüle edilebilecek tevhit anlayışının içerisine Vehbi Dede tarafından Allah, şeytan, iyi, kötü gibi kavramlar farklı bir düşüncenin ürünü şeklinde yerleştirilmiş gibidir. Romanda Peregrini’nin şahsında ifadesini bulan “demonik düşünce”, Vehbi Dede’nin yukarıda aktarılan cümleleri etrafında da tartışılabilir. Hacı İlhami Efendi’nin kitabı İslam yorumuna daha uygun bir biçimde, ‘şeytan’ kavramını ötekileştirmesi, onu insanları sürekli yoldan çıkarmaya çalışan Allah’ın lanetlediği bir varlık olarak takdim etmesi ve mahalle sakinlerinin çoğunu da ‘şeytana uyan’ günahkârlar olarak nitelendirmesi onun felsefesinin temelini teşkil ediyordu. Vehbi Dede’de ise durum oldukça farklıdır. Dini ‘suç ve ceza’ ikilemine indirgemeyen Vehbi Dede’nin kuşatıcı bir söylem geliştirdiği, dolayısıyla büyük üstadı Mevlana’nın felsefesine uygun olarak tüm insanlığa çağrıda bulunduğu açıktır. Ancak günahkârları da kucaklayan Vehbi Dede, bu tavrına teorik bir zemin hazırlamaya çalışırken ‘aykırı’ bir tutum benimser. Aslında kötülük ve onun temsilcisi sayılabilecek şeytan diye ayrı bir kavram olmadığını, Allah’ın hepsini birden kapsadığını söyleyen Mevlevi dedesinin bu düşüncesi, dinler tarafından tanımlanan dünyadaki tüm fenalıkları bir anda anlamsızlaştıracak bir riski de beraberinde getirir. Biraz daha ayrıntıya yer verilecek olursa şu söylenebilir: Bilinen Mevlevi düşüncesine uygun olarak insanlara hoşgörüyü yaklaşma ve kötüler de aynı duyguyla kabul etme anlayışının ötesine geçip kötülüğü iradi bir kavram olmaktan çıkaran ve Allah karşısında kul iradesini –özellikle kötülük bağlamında- hiç mertebesine indiren, İslam teolojisinde de yeri olan ‘şeytan’ kavramını⁵ neredeyse bir hayal/yanılsama olarak gören Vehbi Dede’nin bu düşüncesi, ortodoks İslam öğretisinin bütünüyle dışında kalır. Bu düşüncenin ortodoks İslam öğretisinin dışında kalması, onun bütünüyle heterodoks öğretinin ya da tasavvufun içinde değerlendirmesi gibi bir sonucu doğurmaz. Bunun Halide Edip’e ait bir fantezi olarak görülmesinde bir sakınca yoktur. Hâl böyle olunca romancının idealize ettiği ve toplumsal yapının istikrar kazanmasında son derece hayati bir rol biçtiği Vehbi Dede’nin, heterodoks İslam öğretisinde ve geleneksel Türk toplum yapısında ‘gerçek’ bir karşılığa sahip olduğunu söylemek de kolay olmaz.

5 Kur’an’da birçok ayette şeytandan bahis vardır. Bunlardan sadece birine örnek olması bakımından Nisâ Sure-si’nin 118. ayetini buraya alıyorum: “Allah onu (şeytani) lanetlemiştir; o da: ‘Yemin ederim ki kullarından belli bir pay edineceğim’ demmiştir. (Nisâ, 4/118).

Sonuç

II. Meşrutiyet'ten itibaren yayımlamaya başladığı romanlarıyla adından söz ettiren Halide Edip, özellikle 1920'li yıllardan itibaren Türkiye'nin önemli bir aydını ve romancısı olarak ünlenir. 'Devrim heyecanı'nın hüküm sürdüğü 20'li yıllarda yayımladığı *Ateşten Gömlek*, *Vurun Kahpeye* gibi eserlerle Türkiye'de Kemalist rejimin temellük etmesine katkıda bulunan romancı, zaman içerisinde bazı düşüncelerini revize etmiştir. Türkiye dışında yaşamaya mecbur kaldığı dönemlerde, özellikle 1930'lu yıllardan itibaren yayımlanan metinlerinde ve bu arada bizim incelediğimiz *Sinekli Bakkal* romanında, yazarın kısmen de olsa değişikliğe uğrayan düşüncelerinin izlerini sürmek mümkündür. Yazarın Türkiye'ye dair düşüncelerinde dinin ve din adamının önemli bir yer tuttuğunu, hem *Sinekli Bakkal* örneğinden hem de romanları dışındaki bazı metinlerden verdiğim örneklerle ifade ettim. *Sinekli Bakkal*'da Hacı İlhami Efendi gibi 'olumsuz bir din adamı tipi' yaratmak suretiyle 'bilinen' düşüncesini tekrarlayan Halide Edip, bu defa onun karşısına çıkardığı Vehbi Dede ile 'alternatif din adamı tipi'ni ortaya koyar. Ancak incelememde ayrıntılarına yer verdiğim gibi 'din adamı' tiplemesi üzerinden 'toplumsal bir eleştiri' getiren, o arada kendince 'ideal' olanı teklif etmekten de geri durmayan Halide Edip'in bu çabası, roman kurgusunun sınırlarını aşamamışa benziyor. Bir romancının, eserinin kurgusal boyutunu aşip toplumsal ya da evrensel bir hüküm ifade etme zorunluluğu elbette yok; ancak bir 'romancı' olduğu kadar 'düşünür' kimliğiyle de öne çıkan Halide Edip'in, toplumsal yönü bulunan bir mesaj verme kaygısı taşıdığını düşünüyorum. Oysa *Sinekli Bakkal*'daki başat figürler aracılığıyla verilmek istenen mesajlar, söz konusu figürler toplumsal gerçekliğe daha uygun ve psikolojik açıdan daha donanımlı kurgulanmadıkları için büyük ölçüde yüzeysel kalmıştır.

Kaynakça

- Adivar, H. E. (t.y.). *Sinekli bakkal*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Adivar, H. E. (1962). *Türk'ün ateşle imtihanı (İstiklâl Savaşı hatıraları)*. İstanbul: Çan Yayını.
- Adivar, H. E. (1963). *Mor salkımlı ev*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Adivar, H. E. (2009). *Vurun kahpeye* (3. bs.). İstanbul: Can Yayınları.
- Beyatlı, Y. K. (1986). *Siyasi ve edebî portreler* (3. bs.). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (2005). *Tarih, heterodoksi ve Babailer* (5. bs.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2005). Halide Edip Adivar ve Türk Modernleşmesi. (Haz. A. Y. Ocak vd.) *Prof. Dr. İ. Ercüment Kuran'a saygı/Türk modernleşme tarihi araştırmaları sempozyumu (14 Mayıs 2005) bildirileri ve makaleler* içinde (s. 72-77). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Enginün, İ. (1995). *Halide Edip Adivar'ın eserlerinde Doğu ve Batı meselesi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Enginün, İ. (2001). Halide Edip ve Mevlevilik. *Yeni Türk edebiyatı araştırmaları* içinde (s. 570-579) (4. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk edebiyatı/Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gürer, A. Ş. (Sonbahar, 2010). İttihat ve Terakî'nin bir 'fırka şeyhülislamı' arayışı ve Musa Kazım Efendi'nin şeyhülislamlığa getirilişi. *Turkish Studies*. 5, 1186-1206.
- Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meal*. (2010). (Haz. H. Karaman vd.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Uysal, Z. (Şubat-Mart-Nisan, 2006). Bir toplum projesinin peşinde Halide Edip Adivar. *Doğu Batı*, 35, 87-107.
- Yeter, G. B. (Mayıs, 2009). Sinekli Bakkal romanında sosyal meseleler. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 223-252.

Orhan Pamuk'un “İstanbul” Adlı Eserinden Atıf Yılmaz'ın “Ah Güzel İstanbul” Filmine Disiplinlerarası Bir Yolculuk: Bir Şehrin Melankolik Dünyasının Metinlere Yansıması

Hazal Bozyer*

Giriş

Hangi çeşitten olursa olsun her sanatın amacı; okuyucunun, seyircinin yahut dinleyicinin, karşısında neşelendiği yahut kederlendiği, çeşitli insani duygularının uyarıldığı bir eser yaratmaktır. Bu eser her sanatta başka başka malzemeye (ses, renk, kavram...) meydana getirilir (Özön, 1956, s. 12). Edebiyat, eserlerini kelime ile inşa ederken sinema, görüntüyü kullanır. Bu sanat dallarının malzemelerini kullanarak yaptıkları iki asli görev vardır:

- 1) Anlamak /anlamaya çalışmak
- 2) Anlatmak ve aktarmak.

Edebiyat ve sinema bu görevlerini yerine getirirken ortak bazı kavramlardan yararlanırlar. İkisinin de bir metni vardır. Yani anlama meselesinde “kelime”den ve “anlatı”dan yararlanırlar. Fakat anlatma ve aktarma görevlerini yerine getirirken biri “dil”i ve onun bütün çağrışım alanlarını; diğeri ise “görüntü”yü kullanır.

İstanbul, kendine has birtakım özellikleri olan bir şehirdir. Bu özelliklerden biri de şehrin “melankolik”liğidir. “Melankoli” sözcüğü burada melankolinin genel tanımındaki bir duygudurum bozukluğundan ziyade şehrin hüznü havası için kullanılır. Hem kitapta hem de filmde anlatılan ortak duygu şehrin dokusuna ait bu hüzündür. Kitabın yazarı Orhan Pamuk, sinema metninin yazarları Ayşe Şasa ile Safa Önal ve yönetmen Atıf Yılmaz da İstanbul'un bu ortak duygusunu kelimelere ve görüntülere yansıtmışlardır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Bu çalışmada İstanbul'un kendine has melankolisinin/hüzünün bir filme ve bir romana nasıl yansdığı tespiti amaçlanmaktadır.

Bir Şehrin Melankolik Kimliği

Bu bölümde sorulması gereken en önemli soru şudur: Melankoli nedir? Bir şehrin melankolisi olabilir mi? Şayet varsa bu, bir sinema filmine ve bir edebî metne nasıl yansır/yansıtılır? “Ebû Ali İbn-Sînâ, “el-Qânun fi't-Tıbb” adlı eserinde melankoliyi düşünce ve zanların tabii mecrasından saparak korku ve çaresizliğe dönüşen hastalık olarak değerlendirir: “Melankolinin istila belirtileri, titreyişe dönüşen derin korku, her konuda olumsuz fikirlere kapılmak, derin keder, önü alınamaz yalnızlık isteği, ağır sıkıntı duygusu, saçma sapan laflar etmek, hava-yel rûknünün ağır basmasından dolayı aşırı cinsî arzulara teslim olmak, gerçekleşme ihtimali olan veya olmayan musibetler için kaygı duymaktır.” (İbn-Sînâ, 2007, s. 24-35).

Tarihi çok eskilere dayanan “melankoli” duygusu Orta Çağ'da Hristiyan dünyasında yedi ölümcül günahın biri sayılmıştır. Bu duygunun anlaşılması, ortaya çıkışının net bir temele dayandırılmamasından ileri gelir. “Sorunu olmayan ruhsal durum”, “hüzünlü tembellik durumu” olarak da değerlendirilen melankoli genellikle sanatçı duyarlılığına ve sanat ruhuna sahip kimselerin temel bir özelliği olarak görülmüştür (Teber, 2009, s. 10).

Orhan Pamuk, kitabında Yahya Kemal'in ve Tanpınar'ın kenar mahalle yürüyüşleri yapmasında etkili olan yazar Théophile Gautier'in, “Constantinople” adlı eserinde, şehrin bazı manzaralarını aşırı melankolik bulurken kelimeyi olumlu anlamda kullandığını belirtir.

Orhan Pamuk'un, “İstanbul” adlı eserinde bu konulara “Hüzün-Melankoli-Tristesse” başlığı altında değindiğini görürüz. Yazar, “hüzün” kelimesiyle başladığı tarifi, melankolinin tanımı ve tasviriyle sürdürür. Bunu yaparken klasik İslam düşünürlerinin fikirlerinden ve Kur'an'dan bunun yanı sıra Batılı düşünür ve yazarların “melankoli” tanımlarından da yararlanmayı ihmal etmez. Yazar hüzün ve melankolinin farklı kavramlar olduğuna dikkat çeker. Melankolinin bir kişinin duyduğu, hüzünün ise milyonlarca kişi tarafından ortaklaşa hissedilen bir kara duygu olduğunu vurgular ve buradan da bütün bir şehrin, İstanbul'un hüzünlü manzaralarına geçer: “Ama manzara da insana hüzünlü gelir sonunda. Bütün şehrin kaderi gibi gözüken bu duyguyu biraz anlamamız lazım.” (Pamuk, 2003, s. 91) diyerek okurun kafasında kitabın esas kahramanının kim olduğuyla ilgili birtakım sorular oluşturur. Murat Seçkin, “İstanbul: Hayallerde Şehrin ve Hâl Tercümesinin Yeniden İnşası” adlı makalesinde yazarın niçin “hüzün” kavramını bu kadar çok vurguladığını sorgular: “Bildiğimiz ve yazarın çok iyi bildiği bir şehrin betimlenmesi var bir düzlemde, diğerinde ise yazarın kendi öz yaşam öyküsünü, yani eski tabirle hâl tercümesini yazması var. Ama neden bu kadar sancılara yol açıyor bu yazma, anlatma ve bizlere aktarma işlemi; neden bu kadar girift stratejilere başvurulmuş; Orhan Pamuk'un bu kitapta en çok kullandığı kavram olan ‘hüzün’ nereden geliyor?” (Esen & Kılıç, 2008, s. 273). Kitabın kahramanı şehir midir yoksa hüzün duygusu

mudur? Hüznün kaynağının da şehir olduğu düşünülürse esas kahramanın şehir olduğu açığa çıkar.

Orhan Pamuk bu kavramı romanına yerleştirirken bizi kendi kaynaklarına da götürmektedir. Şehrin hüznünü algılama noktasında beslendiği yazarlardan kitapta sıkça söz etmiştir. "Dört Hüzünlü Yalnız Yazar" başlıklı bölümde, hüznün Orhan Pamuk'a bu yazarlardan adeta yadigâr bir duygu olarak kaldığı okuyucuya sezdirilir. Yazar burada Abdülhak Şinasi Hisar'dan, Yahya Kemal'den, Ahmed Hamdi Tanpınar ve Reşat Ekrem Koçu'dan söz eder. Elbette beslendiği yazarlar bunlarla sınırlı değildir. Theophile Gautier, Gerard de Nerval, Flaubert ve hatta kitabın başında epigraf olarak kullanılan "Manzaranın güzelliği hüznünde yatar." cümlesinin sahibi Ahmet Rasim de adı sıklıkla geçen yazarlardandır. Kitabın başka bölümlerinde de Ahmet Rasim'e, Gautier'nin melankolik yürüyüşlerine ve Nerval'in Beyoğlu yürüyüşlerine değinildiği görülmektedir. Théophile Gautier 1852'de geldiği İstanbul'da bir şair, bir yazar, bir eleştirmen, bir gazeteci ve bir ressam gözüyle edindiği izlenimleri "Constantinopol" adlı eserinde toplamıştır. Gautier: "Dünyanın başka herhangi bir yerinde, bir yanı yıkıntılarla, diğer yanı mezarlıklarla kaplı bu üç buçuk millik yol kadar melankolik başka hiçbir yürüyüş güzergahı yoktur." (Pamuk, 2003, s. 219-220) diyerek aslında bize İstanbul'un geçmişten günümüze dek -ister yerel ister evrensel bir gözle bakılsın- değişmeyen bir melankolik kimliği olduğunu ve bunu bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde koruduğunu ispat etmiş olmaz mı? Peki Batılı gezginlerin İstanbul hakkında söyledikleri, düşledikleri, anlattıkları şeyler yazarı niçin bu kadar ilgilendirmektedir? Çünkü yazar, kitabın bir yerinde zaman zaman kendisini onlarla özdeşleştirdiğini, onlardan etkilenecek kendisine yeni bir sanat anlayışı oluşturduğunu ifade eder (Pamuk, 2003, s. 270).

Manzara bugünden bakınca da değişmez. 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul için Nerval ve Gautier'in hissettiği duyguyla, 20. yüzyılda Orhan Pamuk'un hissettiği duygu arasındaki paralellik dikkat çekicidir. 21. yüzyıldan bir örnek vermek gerekirse de 20 Kasım 2012 tarihli bir habere göre İngiliz yayın kuruluşu BBC, sekiz bin yıllık tarihe sahip İstanbul'u "melankoli şehri" olarak tanıtmıştır ("*İstanbul melankoli*", 2012). Aradan yüzyıllar geçse de şehrin bu kimliğini kaybetmediğini, pek çok kıymetini yitirse de geçmişten gelen ve nesillerin üzerine sinmiş bu duyguyu koruduğunu, belki de bu duygudan kurtulamadığını görürüz.

"Orhan Pamuk'un İstanbul'u" ile "Atıf Yılmaz'ın İstanbul'u" Arasındaki Melankolik Bağ

"Manzaranın güzelliği hüznünde yatar." Ahmet Rasim

Orhan Pamuk'un "İstanbul-Hatıralar ve Şehir" kitabındaki 'hüzün' duygusu ile senaryosunu Ayşe Şasa ile Safa Önal'ın kaleme aldığı, Atıf Yılmaz'ın yönettiği 1966 yapımı Türk filminde adeta bir dekor hâline gelen şehrin hüznün duygusu paralellik gösterir.

"Ah Güzel İstanbul" filmi, köklü bir İstanbullu ailenin çocuğu olan Haşmet İbriktaroğlu (Sadri Alışık)'nın hayatından izler taşır. Haşmet, seyyar bir fotoğrafçıdır. Ailesinden kalan serveti kaybetmiş, oturduğu yalını satmış, yalının bahçesindeki barakada yaşamaktadır. Fotoğrafçılığı sırasında İzmir'den artist olmak için kaçmış olan Ayşe (Ayla Algan) ile tanışır. Kızın saflığına acıyan Haşmet onu uyarmaya çalışsa da boşunadır. Onu "Medeniyet Pansiyonu" adındaki genelev işlevi gören mekândan kurtarır ve yaşadığı barakaya getirir. Haşmet zamanla bu kıza yakınlık duymaya başlar; fakat kızın aklında şarkıcı olma hayalleri vardır. Bir ara şarkıcılığa merak salar, Haşmet ile yolları ayrılır; fakat Ayşe yaşadığı hayatın sahteliğinden yine Haşmet'in kulübesine sığınır. Film ikisinin mutlu olduğu bir vapur sahnesiyle sona erer. Filmin ironik tarafları da vardır. Haşmet; azametini ve haşmetini kaybetmiş, yıkılmış bir imparatorluğun mümessili gibidir. İsmiyle tezat bir hâl taşır. "Medeniyet Pansiyonu" denilen yer bir genelevdir, "Medeniyetin dışında kalmak bize yakışmaz." der Haşmet.

Filmin konusu kadar çekildiği mekân ve mekânın izleyicide bıraktığı tesir de çok önemlidir. Görüntülerin perdeye aksi, bazen diyalogsuz geçen sahnelerde bile bizde çeşitli duygular uyandırabilir. "Görüntü, belirli bir içeriği aktaran anlatım aracı, sinemanın en küçük anlamlı birimidir. Görüntünün tözü; gözümüzle gördüğümüz tüm nesneler, biçimiyse alıcının belli bir açıdan gösterdiği nesnelerdir. Görüntüdeki nesne, gerçek dünyadaki tıpatıp benzeri değildir. Kimi kez yönetmen nesnel gerçekliği çok az değiştirir, gerçek dünyadaki nesne ile görüntüdeki nesne birbirine çok benzer. Ama bu görüntünün de bir biçimi vardır. Çünkü yönetmen görüntüdeki nesneleri belli bir açıdan, belli bir ışık altında gösterir. Yani bu görüntü de yönetmenin bakış açısını yansıtır." (Büker, 1985, s. 33). Burada Atıf Yılmaz'ın bakışı da çok önemlidir elbette. Pek çok sinema araştırmacısı onun sinemada demecilikle ilgilendiğini belirtir. Prof. Dr. Alim Şerif Onaran, "Türk Sineması" adlı eserinde onun, zamanında resimle ilgilenmesinin, ilk filmlerinde estetik kaygıların ağır basmasına neden olduğunu belirtir (Onaran, 1999, s. 64). Senaryosunu kaleme alanlardan Ayşe Şasa, sinemanın; yaratıcısının bilinçaltını ayna gibi dışarı vuran bir sanat olduğunu vurgular bir yazısında (Şasa, 1993, s. 106). Bu bir bakıma Alim Şerif'i doğrular niteliktedir. Zira eser, yaratıcısından tam anlamıyla bağımsız olarak düşünülemez. "Bir sanat eserinin 'ifade vasıtası', basit bir şekilde sanatçının kişiliğini ifade etmek için aşır geçeceği bir engel değil, gelenek tarafından önceden şekillendirilmiş ve ferdi sanatçının yaklaşımını ve kendini ifadesini etkileyen ve değiştiren güçlü bir belirleme özelliğine sahip bir faktördür." (Wellek, & Warren, 2011, s. 149).

Film, Haşmet İbriktaroğlu'nun "Gündüz Çorbacı Gece Meyhaneci Rıfkı"sında adeta bir meddah üslubuyla kendi hayat hikâyesini özetlemesiyle başlar. Haşmet Bey'in bu meddahlığı sonrasında bizi siyah-beyaz bir İstanbul manzarası beklemektedir. Bilhassa balıkçılar, esnaf ve vapur sesleri; özlenen bir şehri ve onun mazisini bize ısrarla hatırlatır. Haşmet'in vapura binmeden evvel Boğaziçi'ni kederli bir tebessümle seyredip: "Ah güzel İstanbul! Nasıl da bozulmamış o bin yıllık güzelliğin? Ey canım Boğaziçi! Bir zamanlar dedelerimiz de içlen-

miş bu güzelliğinin karşısında. Nasıldı o Bîmen Şen'in eski bestesi? Ah ah!... Atalarımız da geçmiş bu sulardan mağrur ve akıncı, nerede Orta Asya nerede Viyana kapıları? Ah yorgun Haşmet, miskin Haşmet..." (Yılmaz, 1966) deyişi bize Yahya Kemal'in Boğaziçi'ne bakışını hatırlatır cinstendir.

Haşmet Bey'in bütün servetini bitirmesine rağmen baba yadigarı yalının bahçesinde bir kulübede kalışı; onun hatıralarına olan düşkünlüğünü, İstanbul'a olan bağlılığını gösterir. Orhan Pamuk da kitabında İstanbul'a olan bağlılığından söz eder. Şehrin kaderinin, insanın karakteri hâline geldiğini belirtir ve ekler: "Osmanlı İmparatorluğu'nun verdiği yıkım duygusu, yoksulluk ve şehri kaplayan yıkıntıların verdiği hüznün, bütün hayatım boyunca, İstanbul'u belirleyen şeyler oldu. Hayatım bu hüznle savaşıyor ya da onu, bütün İstanbullular gibi en sonunda benimseyerek geçti." (Pamuk, 2003, s. 15).

Haşmet Bey, kendisini anlatırken yaşadığı yerde sevildiğini, ailenin namının hâlâ buralarda yaşadığını, kendisinin de kalender ve insancıl olduğunu belirtir. Bu biraz da İstanbul'da kanıksanmış bir kader gibi yaşanan yoksulluğun verdiği alçak gönüllülüktendir. Bu yoksulluk bir beceriksizlik ya da başarısızlık olarak değil, Pamuk'un ifadesiyle söylenirse adeta bir "şeref" olarak yaşanır (Pamuk, 2003, s. 105). Haşmet'in yoksulluğu da biraz böyledir. Hatta Tanpınar, bu kenar mahallelerin ruhunu ve yaşayışını; "Haraptı, fakir ve biçareydi; fakat kendine göre bir üslubu vardı." diye ifade eder. Haşmet'in temsil ettiği haşmetli (!) bir İstanbul beyefendisinin hayatı da biraz böyle değil midir? Yalıda değil gecekondu da kalır, fakir ve biçaredir fakat kendince bir yaşayış tarzı, bir üslubu vardır.

Haşmet Bey, seyyar bir fotoğrafçıdır. Sultanahmet Meydanı'nda "İstanbul Hatırası" fotoğraflar çeker. Bu fotoğrafları çekerken Sadri Alışık'ın monoloğu dikkat çekicidir: "Bu da İstanbul Hatırası. Gerçekte kaldı mı bilmem ama benim gönlümde hâlâ bir güzel İstanbul yaşar." Film biraz da gönüllerde yaşayan İstanbul'un romanını bize verir. Haşmet İbrikтарыğlu'nun filmde tek başına yürüyüş yaptığı sahneler bize sanki bir şeyler anlatmaktan ziyade sadece bir medeniyetten arta kalan şehrin hüznünü göstermek ister gibidir. Filmde esas konu bir aşk hikâyesi değildir. "Sadri Alışık'ın üstün oyunlarından birini çıkardığına kanıt oluşturan film, bir bakıma, gelmiş geçmiş, yitirilmiş bir mazinin savunuculuğunu yapmakta idi." (Onaran, 1999, s. 118). Bu filmde ve Orhan Pamuk'a göre pek çok Türk filminde aslanan şey İstanbul'u görmek/göstermektir. Orhan Pamuk kitabın bir bölümünde bunu yıllar sonra fark ettiğini belirtir: "Yıllar sonra bir rastlantıyla bu siyah-beyaz filmlerden ve sahnelerden birini televizyonda seyrettiğimde asıl konunun aşk ya da kavga kadar arkada gözüken Boğaziçi olduğunu anladım." (Pamuk, 2003, s. 89).

İzmir'den sinema artisti olmak hevesiyle İstanbul'a gelen ve yolu bir fotoğraf çektiirmek suretiyle Haşmet'le kesişen Ayşe'nin, Haşmet'in eviyle karşılaşma sahnesi önemlidir. Kalacak yeri olmayan Ayşe'yi evine getiren Haşmet ile arasında geçen diyalog şöyledir:

“Ayşe: Senin yalı bu mu? Ne kocaman şey!

Haşmet: Orası bizim eski fakirhane. Doğup büyüdüğüm yer. Ama maalesef elden çıkardık. (Yalının bahçesindeki yıkıntı kulübeyi göstererek) Devlethane burası.

Ayşe: Aaa, bildiğimiz gecekondu ayol. İzmir’den bunun için kaçmıştım, düşe düşe gene gecekonduya düştük desene.

Haşmet: O gecekondu değil, onun adı: Kulübe-i Ahzân.

Ayşe: Ne demek o?

Haşmet: Hüzünler Kulübesi.” (Yılmaz, 1966).

Haşmet’in kaldığı yeri “hüzünler kulübesi” olarak değerlendirmesi, doğup büyüdüğü yerden arta kalan -tıpkı eski bir medeniyetten arta kalmak gibi- küçük, fakir ama şahsiyetli bir kulübeyi bu şekilde değerlendirmesi, yaşadığımız mekânın yaşadığımız şehirden azade düşünölemeyeceğinin bir ispatı gibidir. Şehrin hüznü evin hüznüne dönüşmüştür.

Filmde mekân olarak her ne kadar yoksul ve yıkık görünse de yönetmen, ‘kulübe-i ahzân’ı bize daha sıcak görüntülerle yansıtır. Yoksulluk, bu görüntülerle çekici kılınır. Oysa filmde -çok az yerde geçmesine rağmen- zengin ve varlıklı kimselerin bulunduğu evler ve eğlendikleri mekânlar bize yansıtılma biçimi açısından soğuk ve ruhsuz görünürler yahut gösterilirler. Haşmet’in yürüdüğü kenar mahalleler, yaşadığı kulübe, fotoğraf çektiği meydan, vapurdaki yolculuk sahneleri ve akşamları arkadaşlarıyla beraber olduğu meyhane yoksul ve hatta biraz perişan görünmesine rağmen izleyici her zaman o mekânın ve o mekânda yaşayan insanların yanında olur, onları izlemek ister. İzleyici bu konuda biraz da bize özgü bir hayatın yaşandığı mekânlara olan özleminden hareketle hissi davranır.

Sonuç

“Anımsamak, sanatın temel ölçüsüdür.” Charles Baudelaire

Sanatlar birbirleriyle olan akrabalıklarını temelde “güzellik” duygusuna ve “estetik” düşünceye borçludurlar. Peki “güzellik” ve “estetik” sanatların ilişkilerini göstermede yeterli midir? Edebiyat ve diğer güzel sanatların birbirleriyle olan ilişkileri nasıl ele alınmalı, hangi düzlemde incelenmelidir? Bir görüşe göre: “Güzel sanatlarla edebiyat arasındaki paralellikler şöyle bir iddiaya gelip dayanır: Bu tablo ve şu şiir bende aynı duyguları uyandırdı. Mesela Mozart’ın bir minuetini dinlerken, Watteau’nun bir manzara resmine bakarken ve “Anakreon” tarzı bir şiiri okurken içimde bir hafiflik, bir neşe hissettim. Fakat sanatlar arasındaki yakınlıkları tam olarak inceleme amacımız bakımından bu tür paralelliklerin fazla bir değeri yoktur. Bir müzik parçasının verdiği keyif veya neşe, genel anlamda bir neşe hatta belli bir rengi olan neşe değil; fakat o parçanın beste veya makamından doğan ve dolayısıyla ona bağlı olan bir duygudur. Müzik dinlerken gerçek hayattaki duygularla yalnızca genel

tonu itibarıyla ortak olan duygular hissederiz ve bu duyguları olabildiği kadar yakından tanımlasak bile yine de bu duygulara yol açan özel nesneden çok uzağızdır. Okur veya seyircilerin ferdî tepkileri içinde kalan ve iki sanata olan tepkilerimizdeki duygu benzerliğini belirtmekten öteye geçmeyen sanatlar arası paralellikler, bu sebeplerden dolayı bilgimizi doğrulamaya ve böylece bilgimizdeki ortak ilerlemeye hiçbir zaman yardımcı olmazlar." (Wellek, & Warren, 2011, s. 148). Sanatları ortak olarak ele alma hususunda bu görüşe bazı açılardan katılmamak elde değildir. Fakat bu görüş eksik bir doğruluğu ifade eder. Burada bir sinema metni ile bir otobiyografi kitabı üzerinden anlatılmak istenen şey yalnızca "hissî" bir paralellik değildir. Örneğin Mozart'ın bir minuetini dinlerken ve Anakreon tarzı bir şiir okurken hissedilen neşe yalnızca ferdî bir duygudur. Kahramanları, arka planındaki duyuş tarzları ve fikirleri, hissedilen bu duygunun kaynağı ortak değildir. Oysa burada "Ah Güzel İstanbul" filmi ile "İstanbul-Hatıralar ve Şehir" kitabında hissedilen hüznün kahramanları, duyuş tarzları, yansıttığı bazı fikirler ve en önemlisi hissedilen bu hüznün kaynağı aynıdır: İstanbul. Hem filmde hem de kitabın metninde hissettirilen ve sezdirilen hüznün yalnızca okuyucunun/izleyicinin şahsi izlenimi değildir. Hüznün, Orhan Pamuk'un kendisinden veya Sadri Alışık'ın yansıttığı karakterle Atıf Yılmaz'ın bakışından kaynaklanmaz. Buradaki duygu-yu mekân odaklı okumak gerekir. Bu mekân şehrin kendisidir. Üstelik bu şehir her iki sanat eserinde de büyük bir imparatorluğun ardında kalan, Yahya Kemal'in ifadesiyle söylersek "fakir ve ücra" İstanbul'dur. Kendisine uymayan bir kıyafeti zorla bürünmeye çalışan yorgun, yaşlı ve yıkık bir toplumun panoramasını şehrin üzerinden okuruz. Değişen toplumun şehre akisleri şehrin melankolikliğini arttırır. Burada sanatın ortak duyuş tarzının açık bir şekilde yansıtıldığını görmek mümkündür. Topluma özgü bir duygunun (melankolinin) birbirinden bağımsız ve farklı zamanlarda ortaya çıkmış iki sanat yapıtına nasıl yansıdığı bu bildiride bu şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Bildiride toplumsal yaşamın kent merkezli yaşama dönüşen, modernizme evrilen yapısının sancılı süreçleri de ele alınmıştır. "Toplumsal yapıyla bireyin düşünsel dünyası her zaman için iç içe girmiş bir hâlde bulunur; çünkü düşüncenin temelinde, dünya görüşü ve toplum zihniyetinin oluşturduğu mantık örgülerinin bileşimi vardır. Söz gelimi yönetmenler filmsel anlatılarını kendi öznel bakış açılarına göre tasarlarlar; burada yönetmenin anlatısı tamamen özgün ve kendi isteği doğrultusunda sunulmuş görüne bile anlatının hem biçimi hem de içeriği (mesajlar ve kodlar), toplumsal sistemin kurguladığı unsurların dışına kolayca çıkamaz. Bundan dolayıdır ki hiçbir anlatının, kendisini üreten çevresel, düşünsel ve iletişimsel dünyadan soyutlanmadığı kabul edilir." (Sözen, 2009). Dolayısıyla hem yazarın hem de yönetmenin bakış açılarının bazı noktalarda birbiriyle kesiştiğini söylemek mümkündür. Yazar söylemek istediği her şeyi söylememiş ya da söyleyememiş olsa da yönetmene göre daha çok şey söylediği kesindir. Film ise kısıtlı bir zamanda yoğun katmanlar ve görüntüler eşliğinde izleyicinin kafasında bir görüntüler düzlemi yaratmak arzusundadır. Oğuz Adanır'ın "Sinemada Anlam ve Anlatım" kitabında belirttiği noktalardan biri, filmin önemli işlevlerinden birinin gösterdikleri aracılığıyla gös-

termediklerini aktarmak olduğudur (Adanır, 2012, s. 60). Bu pencereden bakıldığında aslında köyden kente göçün, toplumsal değişimin, yanlış Batılılaşmanın yarattığı kültürel yozlaşmanın ironik bir biçimde irdelendiği filmde “Bu hüznün duygusu da nereden çıktı?” diye soranlara en güzel cevap belki de budur. Sanat eserlerinde gösterilmeyeni görmek yahut görmeye çalışmak bu eserlere zarar vermez, olsa olsa onları zengin kılar.

Orhan Pamuk’un kelimelerle, Atıf Yılmaz’ın görüntülerle kendi sanat yapıtlarına yansıttıkları hüznün biçimi bize İstanbul’un yüzyıllardır üzerine sisli bir hayal gibi çökmüş resmini verir. Sanat eserleri birbirleriyle beslendikçe, birbirleriyle benzeştikçe ve birbirlerinden ayrıldıkça güzelleşir, ölümsüzleşir. Bu anlamda sanatın birliği ve birlikteliği; toplumsallığı ve evrensellığı göz önünde bulundurulmalı, ortaya konan eserler bütüncül bir anlayışla ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Adanır, O. (2012). *Sinemada anlam ve anlatım*. İstanbul: Say Yayınları.
- Adiloğlu, F. (2005). *Sinemada mimari açılımlar: Halit Refiğ filmleri*. İstanbul: Es Yayıncılık.
- Baydur, M. (2004). *Sinema yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Büker, S. (1985). *Sinemada anlam yaratma*. Eskişehir: Milliyet Yayınları.
- Esen, N. & Kılıç, E. (2008). *Orhan Pamuk’un edebî dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn-Sînâ, E. A. (2007). Melankolinin teşhis ve tedavisi (Çev. A. Sait Aykut). *Cogito*, 51, 24-35.
- İstanbul melankoli şehri. (Kasım 30, 2012). BBC. 2 Mart 2013 tarihinde www.ntvmsnbc.com adresinden edinilmiştir.
- Kır, S. (2010). *İstanbul’un 100 filmi*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları.
- Onaran, A. Ş. (1999). *Türk sineması I*. Ankara: Kitle Yayınları.
- Özgen, İ. (2009). *Sanatı yaşamak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özön, N. (1956). *Sinema sanatı*. Ankara: Sinema Yayınları.
- Pamuk, O. (2003). *İstanbul-hatıralar ve şehir*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sözen, M. (2009). Doğu anlatı gelenekleri ve Türk sinemasının aidiyeti. *Bilig*, 50, 131-152.
- Şasa, A. (1993). *Yeşilçam günlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2006). *Yaşadığım gibi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Teber, S. (2009). *Melankoli “normal bir anamoli”*. İstanbul: Say Yayınları.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1966). *Ah güzel İstanbul* [Film]. İstanbul: Be-Ya Film.
- Wellek, R., & Warren, A. (2011). *Edebiyat teorisi* (Çev. Ö. F. Huyugüzel). İstanbul: Dergâh Yayınları.

S. Beckett ve Şehrazat'ın Evliliğinden Doğan Romancı ve Bir Şiir-Roman: Gölgesizler

İsmail Alper Kumsar*

*"... ellerinde sıcak ekmeklerle uykulu çocuklar ve kadınlar geçti
ama orada öylece dikildiğim hâlde hiçbir yüzüme bakıp
"günaydın" bile demedi. Yoktum sanki gözlerinde..."*

Son dönem Türk romanının güçlü isimlerinden Hasan Ali Toptaş, kendisini Samuel Beckett ile Şehrazat'ın evliliğinden doğmuş bir çocuk olarak tanımlıyor. Kendi hayatının konu edildiği "Büyük Umutlar" isimli belgeselde çok iyi bir hikâye anlatıcısı olan annesi Hatice'yi, Binbir Gece Masallarının "Şehrazat"ına, çok az konuşan babasını ise Samuel Beckett'e benzetmiş. Bu benzetme, Toptaş'ın romanlarındaki güçlü anlatıcısı/anlatımı, belirsizliği ve gizemi işaret etmesi bakımından sadece benzetme olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Biz de bu çalışmamızda, Toptaş'ın romanlarındaki belirsizlik ve gizemin kökenleriyle "Gölgesizler" romanındaki üslubu inceleyeceğiz.

Hasan Ali Toptaş'ın Romancılığı Hakkında

Toptaş'ın çoklu okumaya elverişli romanlarına farklı açılardan bakan pek çok araştırmacı, bu romanlardan birçok malzeme bulabilmiştir. Söz gelimi Önder Yeral, matematikçi Kurt Gödel'in "Eksiklik Teoremi", Hollandalı ressam M. C. Escher'in Resimleri ve "Gölgesizler" romanı arasında çeşitli bağlantılar kurarken (Yeral, 2006) Elif Türker, Toptaş romanlarını "döngüsellik" ve "belirsizlik" kavramlarından hareketle tasavvufi yorumlarla okumaya çalışır (Türker, 2009). Bu anlamda Umberto Eco'nun, Kafka'nın eserleri için söylediği çoklu okuma zemini Toptaş romanı için de geçerlidir.

* Doktora Öğrencisi, Gazi Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

“Anlam katmanlarının belirli bir düzende ve katı bir biçimde üst üste yerleştirildiği Orta Çağ alegorisinin tersine, Kafka’nın yapıtları herhangi bir ansiklopedik bilgi tarafından güvence altına alınmamış, herhangi bir dünya düzeni anlayışına da dayanmamıştır. Kafka’nın kullandığı simgelerin farklı yorumları, ister varoluşçu ister din bilimsel ister klinik isterse de psikanalitik olsun, yapıtın yalnızca bir kısmını kendi başına tüketebilir. Yapıt açık olduğu oranda tüketilemez çünkü düzenli bir dünyanın evrensel kabul gören yasaları tarafından düzenlenmiş bir dünyanın yerini, belirsizlik üzerine temellenmiş bir dünya almıştır.” (Eco, 2001, s. 17).

Belirsizlik üzerine temellenmiş bu yapı, 20. yüzyılın sanat ve gerçeklik algısından hareketle oluşturulmuş bir tavrı yansıtmaktadır. Bu tavrı şöyle özetleyebiliriz: 19. yüzyıl romancısı gerçekçi olarak adlandırılan bir roman anlayışına sahipti. Bilime sonuna kadar güvenen, her şeyi bilimin olağanüstü gücüyle çözebileceğini düşünen bu anlayış, insanın maddeyle olan uyumlu birlikteliğinin devamını öngörmekteydi. Dolayısıyla roman anlayışı da bu minval üzereydi. Birbirine sıkı neden-sonuç ilgisi ile bağlanmış olay örgüleri, nedensizliğe ve belirsizliğe imkân tanımayan kesin hükümler, okuyucuya yol gösteren bilgiç tavırlar bu yüzyıl romanının karakteristik yapısını oluşturmaktaydı. Sthendal’in “yol boyunca gezdirilen ayna” sözü ya da Plehanov’un “Edebiyat ve sanat hayatın aynası(dır).” ifadesi hep bu anlayışa vurgu yapmaktaydı. Ancak 20. yüzyıl başlarında bu anlayışta çok belirgin değişimler oldu. Berna Moran 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında M. Proust, H. James ve J. Conrad gibi yazarların gerçekçi roman anlayışına uymayan bu değişik roman yolunu açtıklarını, 20. yüzyılda yazdığı için “modern” sıfatını alan ama eski anlayışı sürdüren dönemin diğer yazarlarından ayrılabilmesi amacıyla “modernist” diye adlandırılan J. Joyce, F. Kafka, V. Woolf, R. Musil, W. Faulkner ve daha birçoklarının ise bu yeni roman anlayışını geliştirip 1920’lerde doruğa taşıdıklarını ifade eder (Moran, 2002, s. 263).

Roman anlayışındaki bu değişim, esasında çağın gerçeklik anlayışındaki değişimin romana yansımından başka bir şey değildir. Dünya savaşlarının insan ruhu üzerinde bıraktığı derin etki, insanın bilime ve akla olan kesin inancını sarsmış; yeni kaotik durum kaotik bir estetik anlayışı doğurmuştur. “Yabancılaşma estetiği” olarak da tarif edilen bu algı, çağımız insanının hayal kırıklıklarından ibarettir de diyebiliriz. Yıldız Ecevit, bu düşünceye paralel olarak 20. yüzyılın modernist romancılarının birer yabancılaştırma sanatçısı olduğunu, Kafka’nın da Joyce’un da metinlerini alışılmışın dışında grotesk/yabancı bir atmosfer içinde kurguladıklarını, geleneksel gerçekçi edebiyatın ana dayanağı olan sürükleyici olay zincirini ortadan kaldırdıklarını ifade eder. Bu bağlamda Joyce’un ve Kafka’nın metinlerinde geleneksel romandaki gibi olaya dayalı gerilimin olmadığını, olay zincirinin uzaması, yüzlerce sayfalık bir romana dönüşmesi, metnin tekdüzeleşmemesi için entrikalar kurgulayıp okuru ardından sürüklemesi gibi beklentilerin ortadan kalktığını söyler (Ecevit, 2002, s. 35).

Hasan Ali Toptaş da tam bu algı ile kurgular romanlarını. Onun romanlarında alıştığımız, geleneksel olay örgüsü yoktur; mantıklı, sistemli, son derece düzenli kâinat algısı yerini karmaşık

ve imgesel bir yapıya terk eder. Geleneksel okurun beklentilerini boşa çıkaran bu tarz, okuyucu ile yazarın iş birliğini zorunlu kılar. Metin her okunuşta, okuyucu tarafından yeniden inşa edilmek zorundadır.

“... (Toptaş'ın metinleri) yaşadıklarını anlatmak yerine anlattıklarını yaşayan, uyku ile uyanıklık arasındaki eşikten seslenen ve sesi gittikçe artan bir biçimde masalların tonuna yaklaşan bir anlatıcının hayal ile gerçeği aynı hizaya getiren grotesk ve gerçeküstü bir gerçekliği savunduğu metinlerdir. Söylem böylesi bir gerçekliğin egemenliğine girdiğinde, anlatı da duyuların birbiriyle asla uyuşmadığı, uzamın ve zamanın öznel boyutlarıyla sergilendiği, imgelerin ve anlam(lar)ın da metnin iç iktidarına boyun eğdiği bir evrende soluk alır.” (Tabanoğlu, 2010, s. 35).

Eskilerin yakaza hâli olarak tarif ettikleri bir anın, dilde somutlaşmış görünümüleriyle dolu bu metinlerde hayal ile gerçek, olağanüstü ile reel iç içe geçmiş biçimde varlığını devam ettirir. Duyular arası aktarmalar, soyut kavramları somutlaştıran kelime oyunları her an şuuru açık olan bir okuyucu kitlesine seslenmektedir. Yan yana gelemeyeceğini düşündüğümüz birçok kavram adeta bir şiir dilinin imgesel yapısı içinde yan yana gelir hatta iç içe geçer. Tabanoğlu, Toptaş'ın romanlarındaki her ögeyi imgeleştirme eğilimindeki bir söylemle, imgeleri yan yana ve üst üste yığarak birbiriyle iç içe geçen hikâye(cık)lerle oluşturduğunu ifade eder. Böylece katı olan her şeyin buharlaştığını, düzensizmiş gibi görünen kaotik bir evrende kolay kolay görünmeyen örtük bir düzen yarattığını, ulaşılan bu yeni düzenin ise kendiliğinden örgütlenen bir süreç (yani çağrışımlarla ilerleyen söylem) aracılığıyla anlam-sal açıdan kestirilemez yönlerle doğru geliştiğini ifade eder (Tabanoğlu, 2010, s. 40).

Toptaş'ın romanındaki belirsizlik ve karmaşanın yarattığı “örtük düzen” ancak romanın kendi bütünlüğü içinde algılanabilmektedir. Dolayısıyla Toptaş'ın romanını değerlendirirken eseri, kendi dışındaki bir ölçüye göre ele almak mümkün görünmemektedir. Çünkü Toptaş'ın her romanı kendi düzeniyle birlikte var olmaktadır. Toptaş'ın romanlarının zeminini oluşturan bu temel bakış açısını bu şekilde tespit ettikten sonra “Gölgesizler” romanı ve romanın üslubunu -bizce- orijinal kılan nitelikler hakkında konuşabiliriz.

Gölgesizler Romanının Üslubu Üzerine

Kaybolma imgesi üzerine kurulu romanda “Gölgesizler” ismi kayboluş imgesini destekler. Romanındaki olaylar, iki farklı mekânda geçer. Bu mekânlardan birisi şehir diğeri köydür. Şehirdeki olaylar genel olarak tekil birinci kişi ağzıyla, köydeki olaylar ise ilahî bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Olaylar genellikle şehir-köy-şehir sıralamasına uygun olarak verilmekle birlikte kimi zaman bu sıralama bozulmaktadır.

Toptaş, “Gölgesizler”de, bir yazarın imgelemine anlatının merkezine yerleştirerek paralel iki evrende aynı anda gezinebilme olanağını değerlendirir. İlk romanında denediği parçalanmış zaman kurgusunu bu romanında geliştirerek iki ayrı zaman ve mekânı iç içe geçirerek belirsizleştirir. Bilinç dışının sahneyi ele geçirmesiyle düş ile gerçek arasında salınan anlatı, acıyı ve sıkıntıyı taşrada betimlerken birey ile dâhil olduğu topluluk arasındaki gerilimi kelimelerin oluşturduğu imgelerle resmeder (Tabanoğlu, 2010, s. 28).

Romadaki ilk bölüm şehirde bir berber dükkânında geçer. Sıradan bir berber dükkânında yaşanabilecek olaylar yaşanır bu dükkânda. İkinci bölümde, şehirdeki berberin hayalinde şekillenen köy berberi ve köydeki olaylar anlatılmaya başlanır. Köy muhtarının seçimleri kazandığının ertesi günü, muhtarın karısı, Reşit'in kendisiyle görüşmek istediğini söyler. Muhtar, Reşit'le görüşmeyi ağırdan alarak on altı yıl önce muhtarlığı kazandığının ertesi günü köyün berberi Cingil Nuri'nin kayboluşunu hatırlar. Köyde Cingil Nuri'nin kayboluşu önemli bir gündem oluşturmuşken şehirdeki dükkânda da sürekli birileri kaybolmakta dışarı giden bir daha gelmemektedir. Ayrıca romanda mekân ve kişiler sürekli birbirine karışmakta, köyün şahısları ve şehrin şahıslarını birbirinden ayırt etmek güçleşmektedir.

Muhtarın zihinsel seyahati sona erdiğinde Reşit'le görüşür. Reşit, kızı Güvercin'in kaybolduğunu muhtara bildirir. Muhtar ve köyün bekçisi kısa bir beyin jimnastiği ile bu olayın bir kaçırılma olduğu kanaatine varırlar. Suçlu olarak da Cennet'in oğlunu görürler. Cingil Nuri'nin kayboluşu ile Güvercin'in kayboluşu arasında gelip giden düşünceler arasında yıllar önce yaşanmış Aynalı Fatma hikâyesi anlatılır. Köydeki olayların şimdiki zamanına gelindiğinde Cingil Nuri kendiliğinden köye döner. Fakat bu arada köye yeni bir berber gelmiştir ve üstelik adı da Nuri'dir.

Muhtar, bir gün Güvercin'i aramak üzere ortadan kaybolur. Muhtar, gittikten sonra köyde daha ilginç olaylar yaşanmaya başlar. Ramazan isimli bir genç, siyah kuyruklu bir atın ayakları altında feci bir biçimde can verir. Güvercin'in kaçırılmasından dolayı Cennet'in oğlunun suçlu olduğuna hâlâ inanılmaktadır ve Cennet'in oğlu bundan dolayı köylüler tarafından sürekli olarak sıkıştırılmaktadır. Bu arada ilginç bir olay daha olmuş, kasabaya gittiği düşünülen muhtar, muhtarlığın kilitli odasında kendisini asmış olarak bulunmuştur.

Cennet'in oğlu bir gün sırtında Güvercin'le köy meydanına gelir. Güvercin hamiledir. Bu olaydan sonra Güvercin'i, Cennet'in oğlunun kaçırdığından kimsenin şüphesi kalmaz. Reşit, Cennet'in oğlunu öldürmek istese de bekçi buna müsaade etmez. Reşit, kızını cezalandırmak için bir ahıra kapatır. Vakti gelince kız doğurur. Ancak kızın doğurduğu şeyi görünce herkes şaşırır. Cennet'in oğlu da bu arada yılan zehirlemesinden ölmüştür. Şehirdeki berber dükkânında bulunan anlatıcı ise dükkânı terk etmeye karar verir. Evine vardktan bir süre sonra oğlu kapıyı çalar ve ona bir tıraş bıçağı getirir. Babasına "Aaaa yüzündeki sabunu yıkamışsın!" diyerek şaşkınlığını ifade eder. Yanında getirdiği gazeteden bir haber okur: "Bir kızı ayı kaçırmış."

Romanın son bölümü esasında yaşanan bütün olayların anlatıcı şahsın bir hayali olduğunu ve en fazla on beş yirmi dakikalık bir zamanda geçtiğini hissettirmektedir. Olaylar, anlatıcı şahsın yüzü sabunlu bir vaziyetteyken oğlundan bir tıraş bıçağı istemesi ve oğlunun "Taa caddenin öbür ucundaki" marketten tıraş bıçağını alıp getirmesi arasında geçen zamanda kurulan bir hayalden ibaret izlenimi vermektedir. Anlatıcı şahsın oğlunun söylediği "Taa caddenin öbür ucundaki" ifadesindeki "Taa" kelimesi, zaman ve mekândaki görecelliğe

vurgu yapar. İç içe geçmiş, kimi zaman anlamsızlaşan olaylardan müteşekkil olan bu kurgu, romanın gerçeklikle ilişkisi hakkında ciddi şüpheler duymamıza neden olur. Elif Türker, romanın özüne sinen bu yok olmalar ve ortaya çıkmaların bir mantık düzenine oturmayıp simgesel düzeyde kalmasının romanın sonuna dair yapılan her türlü yorumun da üstünü açık bırakmakta olduğunu böylece romanın kurgusunu belirsizleştirmekte olduğunu ifade eder. Romandaki çakışan ya da uyuşmayan zamanların da söz konusu belirsizliği yaratmaya yardımcı olduklarını, aynı zamanda bu durumların romandaki her kelimenin gerçeklikle olan ilişkisine kuşkuyla yaklaşmamıza neden olduğunu iddia etmektedir. Bu düşüncelerine delil olarak da romanın sonunda köyün ve berber dükkânının gerçekte olmadığını anlaşılmamasını gösterir (Türker, 2009, s. 23).

Toptaş romanlarındaki bu belirsizlik çoğu zaman üslubun imgesel yapısıyla da desteklenmektedir. Kendisiyle yapılan bir mülakatta üslubuyla ilgili sorulan "Romanlarınızda kullandığınız kelimeleri özenle seçiyor, sanki kelime avcılığı yapıyorsunuz. Bir söyleşinizde dilin yalnızca araç değil amaç da olabileceğinden bahsetmişsiniz, bunu biraz açabilir miyiz?" sorusuna verdiği şu cevap, Toptaş'ın dil ve üsluba bakışı açısından oldukça önemlidir:

"Bin Hüzünlü Haz' yayımlandıktan sonra, "Ben burada dili sadece bir araç olarak görmedim aynı zamanda amaçladım." demiştim. Sanıyorum bu yanlış anlaşıldı. Bir dil amaçlanmış da bu roman o yüzden yazılmış gibi anlaşıldı. Tek bir nedenle roman yazılmaz ki. Birçok nedenle yazılır. Hatta yazarken bu nedenler başka nedenleri de doğurur. Ayrıca, dil yalnızca bir araç değildir. Varılan bir yerdir dil, geline bir yerdir. Bu yer de derin mi derindir. Ben, tabii, kelimeleri çok dikkatli kullanmaya çalışıyorum. Hastalık derecesinde bir dikkat... Söz gelimi, hangi kelime açık heceyle bitiyor, hangi kelime kapalı heceyle diye bir gözümle ölçüp biçiyorum. Kimi zaman da tüm kurallara uygun bile olsa, bir cümlede ses bozukluğu hissediyor ve o cümlenin başında günlerce dönüp duruyorum. Beste yapıyorum sanki. Ya da bana, yazmak bir anlamda beste yapmış gibi geliyor." (Toptaş, 2003, s. 41).

Toptaş'ın hastalık derecesinde bir dikkatle kurmaya çalıştığı bu üslubun iz düşümlerini "Gölgesizler" romanı üzerinde görmeye çalışalım. Toptaş'ın bu romandaki üslup özelliklerini incelerken özellikle benzetmeler, aktarmalar (Aksan, 2006, s. 62-68) -insandan doğaya, doğadan insana, duyular arası, doğadan doğaya, somutlaştırmaya- dilin psikolojiyi ifade etmedeki gücü, zıtlıklar, farklı zaman algılamalarının üsluba yansımaları üzerinde durmak istiyoruz:

Bir edebiyat terimi olarak benzetme, aralarında çeşitli yönlerden ilgi bulunan iki varlıktan güçlü olanın özelliklerini zayıf olana aktarmaktır. Bu tanımdaki güçlü olmak tabiri fiziksel güç olarak algılanmamalıdır. Örneğin "kibrit çöpü gibi parmak" dendiğinde kibrit çöpünün gücü, ince olma vasfının ön planda olmasından ileri gelmektedir. Aralarında benzerlik kurulmak istenen iki kavram arasındaki ilişki ne kadar güçlü olursa benzetme de o oranda değerli olur. Söz gelimi "yol gibi uzun bir dağ" şeklindeki benzetme, zayıf hatta anlamsız bir benzetmedir. Çünkü yol, dağ olmanın niteliklerini güçlendirecek belirgin bir özelliğe sahip

değildir. İnsanların yol için kullandıkları “uzun” kelimesi, dağ söz konusu olunca “yüksek”likle karşılanır. Zira birisinde “yükselme”nin diğerinde “uzama”nın söz konusu olması hasebiyle insanlar iki kavram arasında doğrudan bir ilişki kurmazlar. Ancak “karınca gibi çalışkan köylüler” benzetmesi oldukça yerinde benzetmedir. Çünkü çalışkan olma vasfıyla öne çıkmış karınca ile insan arasında “çalışmak” ortak bir niteliktir. İnsanın böyle bir niteliği olmasaydı ya da karınca çalışkanlığıyla öne çıkmasaydı bu benzetme de zayıf kalacaktı. Ancak bu ikinci benzetmenin zayıf olan tarafı da orijinal olmamasıdır. O hâlde bir benzetmenin güçlü olmasında iki şartı öne çıkarmaktayız: benzeyen ile benzetilen arasında anlamlı, güçlü bir ilişki ve orijinallik. Benzetmeyle ilgili bu temel bilgiler ışığında “Gölgesizler” romanındaki benzetmeleri inceleyebiliriz.

Romanın daha ilk satırlarında şehirdeki berber dükkânında tıraş olan adamın durumunu özetleyen şu cümle, benzeyen ile benzetilen arasındaki ilişkinin sağlamlığı bakımından güçlü bir benzetme olmasının yanında yaşananların bir oyun olduğuna vurgu yapan özenli bir ifadedir: “Tıraş edilen adam, oyundan artakalmış etten kemikten bir posa yığını gibi koltuktan kalkıp ceketini giydi.” (Toptaş, 2002, s. 5). Cingil Nuri’nin çocukları hakkında muhtarın yaptığı benzetme gerek çocukların çaresizliklerini ifade etmesi gerekse okuyucunun zihninde durumun somutlaşması bakımından oldukça yerindedir: “Çocuklar analarının iki yanına geçip yan yana sıralanmıştı o sırada ve muhtar, dört boncuklu bir tespihe benzetmişti onları; ‘İmamelerini arıyorlar’ demişti.” (Toptaş, 2002, s.14). Cingil Nuri’nin kayboluşu üzerine ihtimalleri değerlendiren muhtarın yaptığı benzetme ruh ile iğne deliği arasında orijinal bir benzerlik kurmuştur. “... kendisi Nuri olsa ve ruhu bir iğne deliği kadar daralsaydı...” (Toptaş, 2002, s. 15). Bir köy yerinde yavaş adımlarla grup grup gerçekleştirilen yürüme biçimiyle saba makamında okunan sabah ezanının heceleri arasında kurulan benzetme çok ilginçtir: “Şafak sökerken sabah ezanından kopmuş heceler gibi yavaş yavaş dağılmıştı toplananlar...” (Toptaş, 2002, s. 23). Biteviye uzayıp insanın canını sıkın gereksiz ve anlamsız inadın boyutunu göstermek bakımından “Ardında, Nuri’nin karısının inadı kadar uzun, upuzun bir duman şeridi.” (Toptaş, 2002, s. 35) benzetmesi kurulmuştur.

Kimi benzetmeler, gündelik hayatta karşılaştığımız birtakım jest ve mimiklerin yorumlanması için kullanılmıştır: “Kunduracı, gelişinin nedenini pençeli ayakkabılara benzeyen çok kullanılmış bir gülümseyişin ardına gizleyerek kapıdan girdi.” (Toptaş, 2002, s. 42-43). Çok kullanılmış bir gülümseyiş ifadesinde gülümsemenin de tıpkı ayakkabı gibi eskimesi orijinallliğini, çekiciliğini, inandırıcılığını yitirmesi ifade edilmektedir. Romandaki kimi benzetmeler görüntüyü somutlaştırmak bağlamında önemlidir: “Kapıdaki köpek hırladı onu görünce; kirli sarı, ufacak bir şeydi ve dişleri, ağzının karanlığında kefen giyip yan yana sıralanmış insanlara benziyordu.” (Toptaş, 2002, s. 92). Bazı benzetmeler, ilginç bulunmuş olacak ki birden fazla kullanılmıştır. Ramazan’ı öldüren atın gözlerinin ışıltısı iki farklı yerde “kalaylı iki tas” (Toptaş, 2002, s. 120, 140)’a benzetilmiştir.

Gölgesizler romanında dikkat çeken üslup özelliklerinden biri de somutlaştırmalardır. Soyut kavramlara somut birtakım özellikler aktarmak biçiminde ortaya çıkan bu aktarmada “Temel olan, soyut kavramların, çeşitli durum, davranış ve duyguların somut göstergelerle dile getirilmesi, böylelikle daha canlı, elle tutulur, güçlü biçimde anlatılması eğilimidir.” (Aksan, 2006, s. 66). Toptaş'ın romanındaki bu tip kullanımlar, kimi zaman algılanması güç durumları belirginleştirmek kimi zaman da daha önce ifade ettiğimiz belirsizliği, gizemi, göreceliği derinleştirmek için oluşturulmuştur. Söz gelimi romanda “yokluk” gibi soyut bir kavram, insanların içinde yaşadıkları bir mekâna benzetilerek somutlaştırılır: “... herkes Nuri'nin yokluğu içindeydi.” (Toptaş, 2002, s. 18). Bu cümle aynı zamanda küçük yerleşim birimlerinde her türlü haberin ve olayın insanlar tarafından büyütülmesini ifade etmesi bakımından da oldukça güçlüdür. “Kaybolmak” eylemi, insanların yanlarında taşıdıkları bir malzeme gibi düşünülmüş ve bu doğrultuda Cingil Nuri'nin kayboluşunun dilden dile anlatılması şu sözlerle ifade edilmiştir: “O günlerde, köye gelip kapı kapı dolaşan kalın dudaklı Çingene kadınları giderken sırtlarındaki bohçalarda Nuri'nin kayboluşunu götürmüşlerdi öteki köylere.” (Toptaş, 2002, s. 16). Soyut bir kavram olan zaman da yazarın cümlelerinde rüzgârla ilişkilendirilerek somutlaştırılır: “Zaman, elinde tüten sigaranın ucuna arada bir dokunup dokunup geçiyordu. O kırmızı nokta ısıdıkça can alıyordu kalabalıktan, söndükçe can veriyordu.” (Toptaş, 2002, s. 86). Zamanla ilgili bir diğer somutlaştırma zamanın delilleri yok etmesi bağlamında ifade edilir: “Güvercinden bir iz vardiysa bile artık zamanın altında kalmıştı.” (Toptaş, 2002, s. 120).

Kararsızlık ve çaresizlik durumunda insanların gayriihtiyari olarak yaptıkları birtakım hareketlerle içlerindeki çaresizliği bağdaştıran şu cümle romandaki somutlaştırmanın başarılı örneklerindendir: “Muhtarın çaresizliği sakalına bulaşmış gibi ikide bir sıvazlıyordu.” (Toptaş, 2002, s. 66). Ölümü bir yurt, bir mekân olarak düşünüp oraya gidilip gelinebileceğini vurgulayan şu cümle aynı zamanda içinde bulunulan şartların olumsuzluğunu hissettirir: “Sen misin dedi o olduğunu bile bile, ‘Ölümünden geliyor gibisin... Hiç haber yok mu Güvercin'den?’” (Toptaş, 2002, s. 70). Uzayan bir “sessizlik”in kişilerde oluşturduğu rahatsız edici durum, sessizliğin bir su gibi akarak her yanı doldurması, kendinden başka her şeyi önemsiz hâle getirmesi son derece orijinal ifadelerle verilir: “Susuyordu Cennet'in oğlu. Öyle derin susuyordu ki sessizliği muhtarlık odasının duvarlarından sızıp dışarı taşıyor, köy alanında gündüzden kalan ne kadar ses varsa hepsini silip geçiyordu.” (Toptaş, 2002, s. 82). Buna benzer bir somutlaştırma da “endişe” için yapılmış: “Her karaltı yalnızdı ilk bakışta, yapayalnızdı ama birlikteydiler. Taşa, toprağa ve karanlığa sıvaşan yapışkan bir endişenin içinde, kendilerini kendilerine birbirinin görüntüsünden yansıtan kırık birer aynaydılar sanki, sır gibi büyüyorlardı.” (Toptaş, 2002, s. 84).

Cennet'in oğlunun sorgusu sırasında dışarıda bekleyen insanları anlatırken kullanılan “Bedenlerini kalabalığın sessizliğine bağladılar.” (Toptaş, 2002, s. 85) cümlesi en ufak bir gürültüde ortaya çıkacak hengâmeyi hissettirir. Zira bu bekleyiş beğçinin bir öksürüğü ile ha-

rekettliliğe dönecektir. “Kalabalık bu fırsatı bekliyormuş gibi öksürüğe tutunarak bir adım ilerledi.” (Toptaş, 2002, s. 87). Sorgudan bir sonuç alamayan muhtar ve bekçi, dışarıdaki kalabalığa açıklama yapacakları sırada muhtar bekçiye endişeli gözlerle bakar, anlatıcı bu durumu şu şekilde ifade eder: “Bekçi onun (muhtarın) bakışlarındaki kaygıyı da yüklenerek yavaş yavaş yüzünü kapıya çevirdi.” (Toptaş, 2002, s. 85). Muhtarın kaygısı, bir sorumluluğun ifadesidir. Bekçi, söyleyeceği her sözde yapacağı her işte bu sorumluluğu taşımaktadır. Aynı cümle içinde “anı”, “umut” ve “düş” kavramları şu şekilde somutlaştırır: “Bütün bunlar, zamanın kemire kemire eksilttiği tozlu bir anıdan çok toprağını bulup yeşerememiş çürük bir umuda ya da düşe benziyordu.” (Toptaş, 2002, s. 158).

Romanda farklı duyular, organlar ve eylemler arasında orijinal sayılabilecek aktarmalara da rastlanır. Bu kullanımların temel amacı, ilgili duyunun kullanılışındaki ciddiyeti, dikkati, özensizliği, çaresizliği... yansıtmak, ifadeyi orijinal hâle getirmektir: “Soluk alıp verişlerini ertelemişti kimi zaman, yalnızca göz kesilmişti.” (Toptaş, 2002, s. 73). Bu ifadelere yakın bir cümle ilerleyen sayfalarda iki kez tekrar etmiştir: “Yalnızca bakıyorlardı ona, kulakları bile gözdü sanki, elleri, ağızları gözdü. Kim bilir kim, kim bilir neyle, getirip getirip yüzlerce göz dökmüştü muhtarlık odasının önüne, insan kılığında yüzlerce göz...” (Toptaş, 2002, s. 87). “Yalnızca görme duyusuyla donatılmış gibi...” (Toptaş, 2002, s. 143). Kimi zaman kişinin kendi bedenine yabancılaşması, bedenini unutacak derecede yoğun bir duygu hâli içinde olması bekçiyi anlatan şu satırlara sinmiştir: “Her şeyi bırakıp gidiyordu sanki buralardan, dönmeyecekti. Elleri yoktu. Ayakları, sonra burnu. Rüzgâr hafif hafif esmese belki teni de olmayacaktı.” (Toptaş, 2002, s. 74). Sesin cümle sonuna doğru perde perde azalması “Akıl danışmaya geldim ben.” dedi eriyen sesiyle.” (Toptaş, 2002, s. 66) cümlesiyle ifade edilir. Adeta ses, bir buz parçasıdır da yavaş yavaş yok olmaktadır. Muhtarın, Cennet’in oğlunun bakışı için söylediği “Bakışları tülден inceydi...” (Toptaş, 2002, s. 115) sözü her an kaybolmaya, yırtılmaya, yok olmaya meyilli ürkek bir bakışı ifade eder. Romanda alışılmamış bağdaştırma¹ cinsinden pek çok kullanıma rastlamak da mümkündür: “cılız bir sessizlik” (Toptaş, 2002, s. 123), “sevinç ışıltısı” (Toptaş, 2002, s. 124), “ıslak ıslak gülümsemek” (Toptaş, 2002, s. 125) “... alacakaranlık bir keder...” (Toptaş, 2002, s. 135) “... sessizliğinin hemen kıyısında...” (Toptaş, 2002, s. 148) “sesi...karanlıkta dal dal kırılıp ufalanmıştı.” (Toptaş, 2002, s. 151) “... kanlı kanlı yankılandı.” (Toptaş, 2002, s. 153) “tazecik bir hasret” (Toptaş, 2002, s. 157) “... gümüşü fısıltılarla akan sonsuz bir suyun...” (Toptaş, 2002, s. 164) “... bebek düşü kadar bir havuz...” (Toptaş, 2002, s. 187) ifadeleri başarılı alışılmamış bağdaştırma örnekleridir.

Romanın dördüncü bölümünde Cingil Nuri’nin kayboluşu üzerine muhtarın içinde bulunduğu psikolojiyi ifade eden cümleler, üslubun psikolojiyi ifade etmedeki gücünü gösterir: “Sonra bu köyde bir şeye şaşırarak son kişinin muhtar olması gerektiğini düşünerek şaşkınlığını sigara dumanının arkasına gizlemiş...” (Toptaş, 2002, s. 14). Bu cümlede aynı zaman-

1 *Alışılmamış bağdaştırmalar, anlam belirleyicileri ve anlam ayırıcıları arasında uyum bulunmayan birleştirmelerdir (Aksan, 2006, s. 66).

da muhtarın meselelere hâkim olduğunu, her şeyin kontrolü altında olduğunu gösterme çabası da hissedilmektedir. İlerleyen sayfalarda aynı durum "... Başını ne denli dik tutarsa tutsun kendi içine yıkıldığı belliydi." (Toptaş, 2002, s. 119) şeklinde ifade edilecektir. Muhtarın zihninde köy, kaybolmak için uygun bir yer değildir; çünkü köy şehir gibi karmaşa taşımaz. Köyde kaybolmak için tek geçerli yol ölmektir: "Mezara girmekten başka kaybolma yolu bilmeyen şu köylülerden birinin, kendi kendilerini ortalıktan sileceğine inanamıyordu." (Toptaş, 2002, s. 14). Muhtar, Nuri'nin kaybolduğunu bildirmek üzere kasabaya gider. Bu gidiş, halkın zihnindeki kaybolma fikrini derinleştirmiştir. Çünkü devletle sınırlı bir iletişimi olan köylü için devlet kayıtlarına geçmek işin ciddileşmesi anlamına gelir. Konu hakkında anlatıcı şu yorumu yapar: "Onun gidişiyle biraz daha kaybolmuştu Nuri..." (Toptaş, 2002, s. 18). Buna benzer bir ifade ilerleyen sayfalarda da vardır: "Üstelik, onu yeniden aramaya çıkmak kayboluşunu büsbütün derinleştirdi." (Toptaş, 2002, s. 33). Bu cümlelerin ilkinden farkı, başarısızlıkla sonuçlanan bir eylemin ikinci kez denemesi sırasındaki ümitsizlik hâlini ifade etmesidir. Bir işten sonuç alamamanın verdiği bezginlik hâli satırlara şöyle yansır: Aradan üç yıl geçmişti belki; Nuri'yi aramaya çıkarlar, gittikleri günkü kendilerini kim bilir nerelere saçıp savurduktan, çizgilenmiş alınları, çökmüş omuzları ve kurumuş umutlarıyla dönüp gelmişlerdi (Toptaş, 2002, s. 25). Bir başkasının sorumluluğunu taşımanın onlar adına bir yerlerde bulunmanın, birtakım işler yapmanın ağır yükü şöyle ifade edilir: "... çocuklarıyla karılarını evde bırakanlar, yüzlerinde taşıdıkları birkaç kişilik endişeyle olduklarından çok daha iriydiler ve her adımda bir adım da evde kalanlar için atıyorlardı." (Toptaş, 2002, s. 84-85).

İnsanın olaylardan kaçarak yokluğa sığınması, bildiği yöntemlerle kendini avutma çabaları, edebî "icat" ve hatta "ibda" olarak düşünebileceğimiz uzunca bir paragraf içinde verilmeye çalışılır:

"Belki de doğru düşünüyordu, herkesin bir yoku vardı köyde, herkes kadar bir yoklar sürüsü vardı da evlere girip çıkıyorlardı insanlar gibi (...). Muhtarın haberi yoktu bunlardan, hiçbirisiyle karşılaşmamıştı. Ola ki köylüler büyük bir titizlikle gizliyordu yoklar sürüsünü, herkes kendi yokunu sessizce besliyordu. Bu konuda her insanın kendine özgü bir yöntemi vardı belki; söz gelimi, kimi geceler boyu düş yedirirken kimi ninni içiriyordu yokuna kimi türkülerle masallarla besliyordu kimi sessizliğiyle büyütüp sessizle uyutuyordu kimi de kendini yediriyordu yiyecek diye, giyecek diye kendini giydiriyordu. Cennet'in oğlu da mektuplarla besliyordu işte; hiç kimse dediği yokunu sözcük sözcük büyütüyordu gizlice, çiçek desenleriyle kokulandırıp kuş resimleriyle dillendiriyordu. Kaşlar yaratıyordu harflerden, dudaklar, gözler, saçlar..." (Toptaş, 2002, s. 83-84).

Siyah bir atın toynakları altında ikinci vakti can veren Ramazan'ın feci biçimde ölümünü gören köylülerin, Ramazan defnedildikten sonra içinde bulundukları ruh hâli, dehşetin insan psikolojisindeki derin izlerini yansıtır: "Yüreklerine inen ölümün, ikinci vakti orada nasıl biçimlendiğini görenler atın kışnemelerini yeniden ıstıtmış gibi Ramazan'ın can verdiği noktaya dehşetle bakıyorlardı. Hâlâ yerde, tozlar içinde yuvarlanan biri vardı sanki; havaya fırlayan kanlı kemik çatırtıları, o saatte çoktan uyumuş olan çocukların düşüne girip bir ikinci vakti bularak ortalığa yeniden saçılıyordu." (Toptaş, 2002, s. 149).

Kararsızlık hâli yaşayan insanların içinden ikiye bölünmüşlüklerini, birbiriyle çelişen tavırlarını ifade eden satırlar ufak değişikliklerle birkaç kez tekrar etmektedir. Muhtarın kararsızlığını ifade etmek için şu cümleler kullanılır: “Berbere göre o (muhtar), inanılmaz bir hızla çoğalıyordu (...). Ne var ki muhtarların hepsi aynı değildi; biri karşılaştığı köylülere hafifçe gülümseyip selam veriyorsa öteki hiç konuşmadan geçip gidiyordu.” (Toptaş, 2002, s. 119). Benzer sözler bekçi için şu şekilde ifade edilir: “Oysa içinde, omzu mavzerli yüzlerce bekçi vardı, bekçinin; üstelik hiçbir ötekine benzemiyordu. Biri muhtarı aramaya hevesleniyordu biri berberle konuşup ona içini dökmeyi tasarlıyor...” (Toptaş, 2002, s. 168). Reşit için söylenenler de muhtar ve bekçininkinden çok farklı değildir: “Reşit içinden fırlayıp gitmek isteyen ikinci Reşit’i sımsıkı tutuyormuş gibi...” (Toptaş, 2002, s. 162).

Köy insanının takvime bağlı olmayan zaman algısı da romanın üslubuna orijinal katkılarda bulunur. Köy insanı zamanı, yaşanan önemli olaylara bağlı olarak belirler. Anlatıcı bunun farkındadır o nedenle takvime bağlı zaman ifadeleri de kullanmakla birlikte takvime bağlı olmayan orijinal zaman ifadeleri de verir. “Gıcır Hamza’nın burnuna nohut kaçtığı yıldı.” (Toptaş, 2002, s. 25), “Muhtarın, köyü evden yönetmekten vazgeçip köy alanındaki bir samanlığı muhtarlık odasına dönüştürmeye çalıştığı günlerdi.” (Toptaş, 2002, s. 25-26). Bu cümleler, farklı zaman algısını yansıtmaları bakımından önemlidir. Önemli bir haberi beklerken zamanın çok yavaş ilerlemesi zamanın göreceliğiyle ilgili bir diğer önemli tespittir. “Köy alanına iki atlı girmişti. Karanlıkta beyaz kelebek gibi uçuşan birkaç topuk aceleyle yaklaşıırken nal sesleri rüzgâra kapılıp arada bir uzaklaşıyordu. Yaklaşan görüntüyle uzaklaşan ses arasında sıkışıp kalmış iki atlı hayaletiydiler sanki, hiç gelmeyecek, orada, ilk görüldükleri noktada koşup duracaklardı. Gene de belki saatler sonra, muhtarlık odasının önüne gelip durdular.” (Toptaş, 2002, s. 72). Muhtarın çaresizlik içinde pencerenin önüne oturup saatlerce düşünmesini ifade eden benzetme yine zamanın göreceliğine vurgu yapar: “Pencerenin önüne yüzyıllarca önce çakılmış paslı bir çiviymiş sanki, için için vınılıyor, uğulduyor ama kendi dışında kalan kendini bir türlü yerinden oynatamıyordu.” (Toptaş, 2002, s. 102).

Romanda yer alan zıtlıklar üsluba güç veren diğer bir önemli öğedir. Kararsızlık, belirsizlik, çelişki ve gizem zıtlıklar aracılığıyla güçlendirilir. Muhtarın ilçeye gitmesinden sonra Nuri’nin karısının muhtarlığın önündeki bayrak direğine bakarak sürüklendiği duygu hâli bireyin devlet karşısında hissettiği güvenle karışık korku hâlini yansıtır: “Korkuyor muydu, seviyor muydu belli değildi; seviniyorsa korkulu bir sevinçti bu, korkuyorsa sevinçli bir korku.” (Toptaş, 2002, s. 18). Nuri’nin kayboluşuyla ilgili bir iz arayan muhtar, her olayda bir izin olacağına inanmıştı ve zıtlıklardan hareketle sonuca ulaşmaya çalışmaktadır: “O, her şeyin mutlaka bir iz bırakacağına inanıyordu, izsiz şey olamazdı; kuşların bile izi vardı gökyüzünde, sözcüklerin dişte, bakışların yüzde (...). Farklı eksikliklerin içine gizlenmiş bir fazlalık belki, bir eksiklik.” (Toptaş, 2002, s. 40). Kuşların gökyüzünde, sözcüklerin dişte, bakışların yüzde bırakacağı iz, okuyucuyu sıradan düşünme biçiminden uzaklaştırıyor, eşyayı ve olayları gözlemlemede titiz bir yola sürüklüyor. İnanmakla inanmamak arasında yaşanan kararsızlık yine zıtlıklardan yararlanılarak anlatılır: “Onları kendi karanlığıyla beslememiş gibi şaşıyor-

du tabii, inanmakla “İnanılmayacak şey yoktur.”un arasında öylece kalakalıyordu.” (Toptaş, 2002, s. 33). Muhtarın fiziki olarak var olduğunu ancak ruhen yokluğunu ifade eden cümle, yine bir zıtlık temeli üzerine kurulmuştur: “... kendi görünürlüğü’nün derinliklerine çekilmişti.” (Toptaş, 2002, s. 102). Cennet’in oğlu için de aynı durum söz konusudur. “Cennet’in oğlu kendi kendini varlığında yok etmişken...” (Toptaş, 2002, s. 116) sözleri muhtarla Cennet’in oğlunun ortak kaderini yansıtır. Yine bir zıtlık temelinde ifade edilen “İçin için uğuldayan sessizlik...” (Toptaş, 2002, s. 145) tabiri anlam ve derinlikle kuşatılmış sessizlik hâlini yansıtmaması bakımından güçlü bir zıtlıktır. “...düş kadar yakın bir uzaklık” (Toptaş, 2002, s. 155) ifadesindeki zıtlık, beynimizin içinde deveran edecek kadar yakın olan ancak gerçekleşmesi oldukça uzak ihtimal olan rüyanın mahiyetini hissettirir.

Sonuç

Hasan Ali Toptaş’ın romanında güçlü bir anlatıcının ve gizemin var olduğu yönünde yapılan yorumlar, büyük bir haklılık taşımaktadır. Bizim incelediğimiz “Gölgesizler” romanında yok olma imgesi üzerine kurulan gizem, birbirinden farklı iki -belki de üç- mekân, zaman ve olay üzerinden yürütülmektedir. Mekân, zaman, olay ve kişiler bazen birbirine karışmakta, anlamlandırması güç bir hâl almaktadır. “Belirsizliğin bilgeliği” ya da “olanaksızlık” olarak tarif edilen bu karmaşa, okurun metnin inşasında rol almasını zorunlu hâle getirmektedir. Eğlendirirken eğiten bir roman yoktur karşımızda. “Olabilirliklerin kum gibi kaynadığı” ihtimallerle kurulu yeni bir düzendir bu. Okurun vazifesi; yazarın bile kestiremediğini, hayal edemediğini bulmaktır. Üslup konusunda ise kısaca şunları söyleyebiliriz: İncelediğimiz “Gölgesizler” romanın üslubuna yön veren temel unsurlar olarak benzetmeleri, alışılmamış bağdaştırmaları, somutlaştırmaları, duyular arası aktarmaları, insan psikolojisini ifade etmedeki beceriyi ve zıtlıkları tespit ettik. Kimi zaman tekrar eden benzetmeleri, kelime oyunlarını saymazsak Türk edebiyatında üslup bakımından bir başyapıtla karşı karşıya olduğumuzu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aksan, D. (2006). *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınları.
- Ecevit, Y. (2002). *Türk romanında postmodernist açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eco, U. (2001). *Açık yapıt* (Çev. P. Savaş). İstanbul: Can Yayınları.
- Moran, B. (2002). *Türk romanına eleştirel bir bakış II*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tabanoğlu, C. (2010). *Hasan Ali Toptaş: Bir üslubun kökenleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Toptaş, H. A. (2002). *Gölgesizler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Toptaş, H. A. (Şubat, 2003). Yazdıklarım gövdeme yakın olsun istiyorum (Röp. M. Söğüt). *Kitap-lık Dergisi*, 58, 36-43.
- Türker, E. (2009). *Hasan Ali Toptaş romanlarında “belirsizliğin bilgeliği” (Bir okuma önerisi)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yeral, Ö. (2006). *Hasan Ali Toptaş’ın Gölgesizler romanı ve olanaksızlık*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Abbâsî Sarayında Musikinın Himayesi

Selman Benlioğlu*

Giriş

Abbâsî Dönemi musiki hayatı için en önemli merkez hiç şüphesiz saraydır. Artan refah düzeyi, siyasi istikrar ve çevre kültürlerin katkısı sayesinde ilk asır Abbâsî Devri İslam musiki tarihi için dönüm noktası olmuştur. Daha önceki dönemlerde pratik kullanıma dönük olarak şiirin gölgesinde ve iptidai seviyede süregelen musiki faaliyetleri artık hem uygulamada zenginleşen hem de teorik araştırmaların başladığı bir düzeye ulaşmıştır. Farmer (1929, s. 104), bu dönemde müzikte yaşanan ilerlemeyi, soylu ailelerin desteği ve toplumdaki müzik zevkinin gelişmesine ilaveten Şii ve Mutezili akımların doğuşuna ve Grek ilmi kültürünün artan etkisine bağlar.

Saraydaki müzik faaliyetleri için birinci dereceden etken halifelerin ilgi düzeyidir. İlk asır halifelerine bakıldığında hemen hepsinin musikiye karşı ılımlı oldukları ve çeşitli destekler sağladıkları görülür. Buna ilaveten bazıları amatör düzeyde müzikle ilgilenmiş bazıları ise ustalık seviyesine ulaşmıştır. Örneğin Vâsık, gerçekten müzisyen sayılabilecek ilk Abbâsî halifesidir. Onun tertiplediği toplantılar, halife meclisinden çok dönemin gözde müzisyeni İshâk el-Mevsilî yönetimindeki konservatuarı andırmaktadır (Farmer, 1929, s. 97). Bu şekilde Emevî sarayından farklı olarak Bağdat sarayında pek çok şarkıcı, bestekâr ve sazende yetişmiştir. Yine halifelerin aile fertleri arasında da musikiyle ilgilenen ve musikişinasları himaye eden pek çok kişi bulunmaktadır (Hitti, 1980, 2, s. 654).

* Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Ana Bilim Dalı.

Sarayın yüksek seviyedeki musiki toplantılarına ev sahipliği yapmasının yanı sıra asıl katkısı, sağladığı maddi imkânlardır. Bu dönemde musikide yaşanan ilerleme ve gelişmenin başlıca kaynağı olarak da sarayın himayesi gösterilebilir. Profesyonel müzisyenler geçim kaygısından uzak şekilde sanatlarına yoğunlaşma imkânını ancak böyle bir patronaj sayesinde bulabilmişlerdir.

Halifeler dışında devrin ileri gelenleri, vezirler, halifenin akrabaları ve varlıklı müzisyenler devrin diğer hamileridir. Özel meclislerinde ve konaklarında icrada bulunan musikişinalara, hiyerarşi gereği halife kadar olamasa da yüklü ihsanlarda bulunmuşlardır. Sağlanan maddi destekler ağırlıklı olarak altın veya gümüş para şeklinde gerçekleşse de emlak, köle/cariye ve maaş bağlanması gibi çeşitleri de vardır.

Patronaj konusunda kaynaklarda ve bilhassa Kitâbü'l-Eğânî (1963)'de yer alan sayısız ihsan örneğiyle birlikte hamilerin sağladıkları desteklerle neyi amaçladıkları sorusu önem arz etmektedir. İnalçık (2003, s. 13) patronajın iki yönlü fayda esasına dayandığını ve hem patron hem de sanatkâr için itibar ve şöhret kazanmanın yegâne yolu olduğunu ifade eder.

Dönemin medyası konumundaki şiir ve musiki, iktidarın propaganda amaçlı kullandığı güçlü silahlardandır. İktidar, sanatçıları himayesinde tutarak tenkitlerini engellemeyi ve müzisyenlerin kendilerini yücelten eserler ortaya koymalarını hedeflemiştir. Bazen de muhalif grupları etkisiz kılmak için musiki kullanılmıştır. Esasen bu tür uygulamalara Emevîlerde de rastlanmaktadır. Örneğin Muaviye, Ehl-i Beyt taraftarlarını hilafet düşüncesinden uzaklaştıracaklarını ümit ederek onların müzik ve eğlenceyle ilgilenmelerine izin vermiş ve hatta maddi destek sağlamıştır (Üçok, 1966, s. 88).

Sanatçılar açısından ise yönetimin koruması altında refah içinde sürdürülecek hayat, reddedilemez bir imkândır. Söz konusu karşılıklı ilişkiyle beraber hamilerin temel eğlence ihtiyaçları ve entelektüel birikimleri için de musikişinalara destek oldukları göz ardı edilmemelidir.

Hâkim sınıfın desteğiyle bu dönemde müzikle profesyonel olarak uğraşan ve geçimini müzikten temin eden bir sınıf oluşmuştur. Daha önceki devirlerde de rastlanan profesyonellik artık yaygınlaşmış ve itibar görür hâle gelmiştir. Yine musikişinaslar yoğunlaştıkları alanlara göre bestekârlık, teorisyenlik ve icracılık şeklinde branşlaşmışlardır. Muhtelif kökenlerden hür ve köle, kadın ve erkek pek çok müzisyen bu dönemin aktif musiki hayatının aktörleri olmuşlardır.

Bu çalışmada iktidarın musikiyle ve musikişinaslarla ilişkisi ele alınacaktır. Öncelikle halifelerin kişisel olarak musikiye yaklaşımlarına kısaca değinilecektir. Daha sonra musikinin himayesi ve maddi destekler konusu, çeşitleri ve örnekleriyle işlenecektir. Ardından yönetimin musiki ve musikişinaslarla ilişkisinin sebepleri ve sonuçları tartışılarak çalışmaya son verilecektir.

Halifeler ve Musiki

Genel olarak ilk asır Abbâsî halifelerinin musikiye karşı hoşgörülü ve ilgili olduğu söylenebilir. Devletin kuruluş aşamasında yaşanan sıkıntılar ve isyanlar sebebiyle ilk birkaç halife, sonrakiler kadar musiki faaliyetlerine katılacak fırsat bulamamıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda sağlanan siyasi istikrar ve artan maddi imkânların da etkisiyle bu durum değişmiştir. Artık Harun, Me'mûn ve Mu'tasım gibi amatör olarak müzikle ilgilenen ve hatta Vâsık örneğinde olduğu gibi besteleriyle profesyonel müzisyenlerin seviyesine ulaşmış halifelere rastlamak mümkündür. Bilgi sahibi halifeler sayesinde sarayda sadece musiki meclisleri düzenlenmekle kalmamış, ilmî musiki tartışmaları da halifenin huzurunda yapılmaya başlanmıştır (Turabi, 2006, s. 108). Belli bir sanat zevki ve anlayışına sahip halifeler, sanatçıları müspet yönde etkilemiş ve onları eserlerinde itinalı davranmaya sevk etmişlerdir (İnalçık, 2003, s. 15).

Devletin kuruluş safhasında oluşu ve çeşitli muhalif grupların kontrol altına alınması öncelikli mesele olması sebebiyle ilk halifelerin musikiye ilgileri yoğun olamamıştır. Buna rağmen Ebu'l-Abbâs için Sasânî uygulamalarında mevcut bulunan sanatı himaye geleneğini yürütmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim Mes'ûdî (1964, 4, s. 121-122) yetenekli bir müzisyenin Ebu'l-Abbâs'ın huzurundan ihsan almadan gönderilmediğini belirtir.

Mansûr uzun süren hilafetinde devleti sağlam bir yapıya kavuşturmuştur. 145/762'de Bağdat'ın kurulması, tüm ilim ve sanat faaliyetlerinde olduğu gibi musiki için de bir dönüm noktası olmuştur. Mansur döneminde vezirlik görevine getirilen İran kökenli Bermekî ailesi yönetimde söz sahibi olmaya başlamış ve uzun yıllar güçlerini muhafaza etmişlerdir. Bu ailenin pek çok sanatçıyı himaye ettiği ve cömert ihsanlarda bulundukları bilinmektedir. Kişisel olarak Mansur'un musikiye karşı ilgisiz olduğu görülse de çevresindekilere bu yönde bir kısıtlama getirmemiştir. Oğlu Mehdî, yeğeni Muhammed ve diğer bazı akrabaları müziğe meraklıdır ve müzisyenlere karşı cömert davranmışlardır (Farmer, 1929, s. 92).

Amcası ve babasıyla karşılaştırmayacak derecede müziğe ilgili ve müsamahakâr olan Mehdî döneminde sarayda Hakem el-Vâdi, İbrahim el-Mevsîlî ve Mekke'den özel olarak davet ettiği Siyât gibi pek çok usta musikişinasa rastlanmaktadır (Hitti, 1980, 2, s. 651). Kendisi de şarkı söylemeyi sevmesine rağmen oğulları Hâdi ve Harun'un musikiyle ilgilenmesini yasaklamıştır. Hatta yasağını çiğneyip şehzadelerin sarayında bulunduklarını tespit ettiği iki önemli müzisyen İbrahim el-Mevsîlî ve İbn Câmî'yi şehirden sürmüştür (Farmer, 1929, s. 93).

Babasının tüm engellemelerine rağmen müziğe karşı sürekli ilgili olan Hâdi, halife olduğunda cezalandırılan iki usta müzisyeni affederek sarayına aldırılmıştır. Hakem el-Vâdi ile beraber üçü dönemin gözde sanatçılarıdır (Farmer, 1929, s. 93). Oğlu Abdullah da başarılı bir hanende ve udi olarak yetişmiştir (Üçök, 1966, s. 91).

Harun Dönemi, tüm ilim ve sanat faaliyetleri açısından önemli gelişmelerin kaydedildiği bir zamandır. Musiki faaliyetleri açısından da en zengin dönemlerden biri olmuştur. Harun'un

musiki sevgisi sayesinde sarayda pek çok müzisyen barınmış ve destek görmüştür. Meclislerinde hanende ve sazandelerin yerleşimlerini düzene sokmuştur (Bozkurt, 1997, s. 160). Onun himayesinde tertiplenen bir mecliste iki bin şarkıcının yer aldığı rivayet edilmektedir (Hitti, 1980, 2, s. 652). İsfahânî (1963, 6, s. 301)'nin kaydettiğine göre müzik bilgisi usta müzisyen İbrahim el-Mevsîlî'nin icrasında hata tespit edecek kadar üst düzeydedir. Oğulları Ebû İsa ve Ahmed yetişmiş birer müzisyen olarak saraydaki musiki meclislerine iştirak etmişlerdir (Farmer, 1929, s. 94).

İktidar mücadelesi gölgesinde kısa süren hilafetine rağmen Emîn zevkine düşkün bir karaktere sahiptir. İbnü'l-Esir (1986, 5, s. 170), çevresinde sürekli müzisyenler ve şarkıcı cariyelerin bulunduğu bahsetmektedir. İshâk el-Mevsîlî, Allûye, Mühârik ve amcası İbrahim b. Mehdî gibi devrin önde gelen müzisyenlerini himaye etmiştir. Halifeliğinin son günlerinde Me'mûn'un Bağdat'a yaklaşan ordusuna karşı amcası İbrahim'in şarkılarıyla teselli bulmaya çalışmıştır. Mesûdî (1964, 4, s. 426-430) hilafetinin son anlarını Dicle kenarında cariyesi Du'afâ'yı dinleyerek geçirdiğinden bahseder. Oğlu Abdullah da oldukça yetenekli bir müzisyendir (Üçok, 1966, s. 91).

Dört yıl Merv'de kaldıktan sonra Emîn'le süren iktidar mücadelesinde üstün gelen Me'mûn, bu kez de Bağdat'ta halifeliğini ilan eden usta musikişinas İbrahim b. Mehdî'yle karşı karşıya gelmişti. Akrabasının bu tutumuna çok üzülen Me'mûn, İbrahim'in canını bağışlasa da Bağdat'a geldiği 204/819 yılından itibaren dört yıl boyunca hiçbir şekilde müzik dinlememiş, müzisyenleri yanına kabul etmemiştir. Fakat bu tavrından vazgeçtikten sonra, devrin önde gelen musikişinaslarının katılımıyla sarayında görkemli meclisler tertip edilmeye başlanmıştır. Yazdığı bir şiirini besteli olarak okuyan el-Hüseyin b. Muhriz el-Medîni'den eseri gün boyunca tekrar tekrar söylemesini istemiştir (İsfahânî, 1963, 14, s. 164). Me'mûn'un diğer bir katkısı da ilmî faaliyetleri teşvik etmesi olmuştur. Özellikle beytül-hikme'nin kuruluşuyla önceleri iptidai olarak sürdürülen ilmî musiki çalışmaları sistemli hâle gelerek artmış, Yunan klasiklerinin tercümeleriyle farklı bir boyut kazanmıştır (Farmer, 1929, s. 95-96).

Mu'tasım da selefi gibi musikinin hem amelî hem de nazari yönüne ilgili ve destekçidir. Aynı zamanda önemli bir müzik teorisyeni olan ünlü filozof Kindî'yle yakın arkadaşlıkları vardır. Çağının en önemli müzisyeni olan İshâk el-Mevsîlî ise onun nedimidir. Bağdat'ta ve Samarra'daki yeni sarayında düzenlediği meclislerde başta amcası İbrahim b. Mehdî olmak üzere dönemin usta müzisyenleri yer almıştır (Farmer, 1929, s. 96).

Vâsık musikiyle ciddi manada ilgilenen ilk Abbâsî halifesidir. Profesyonel anlamda müzisyen sayılabilecek bilgi ve beceriye sahip halifenin yüze yakın bestesi vardır (Hitti, 1980, 2, s. 654). İsfahânî (1963, 9, s. 290-291)'nin aktardığına göre bestelediği bir eserini başka bir şarkıcıdan dinleyen İshâk el-Mevsîlî'nin beğenilerini belirtmesi üzerine büyük heyecan duyarak eserinin defaatle okunmasını istemiştir. Kendi çaldığı ud eşliğinde şarkı söyleyebilecek düzeyde bir hanende olan Vâsık'ın sarayında zaman zaman konservatuarı andıracak sıklıkta ve üst

düzeyde müziğe rastlamak mümkündür (İsfahânî, 1963, 9, s. 276). Oğlu Harun da iyi bir müzisyen ve sazendedir (Farmer, 1929, s. 97).

Görüldüğü üzere ilk dönem Abbâsî halifeleri ve aileleri müziğe ve müzisyenlere karşı müsamahakâr ve destekçidir. Sağladıkları maddi destekler ve yakın ilgileri sayesinde bu dönemde musikide yaşanan gelişimin en önemli aktörleri olmuşlardır. Kişisel meraklarının konu edildiği bu kısımdan sonra halifelerin ve üst sınıfın himayeleri farklı yönleriyle irdelenecektir.

Musikinin Himayesi

Diğer ilim ve sanat dalları gibi, musiki de bu dönemde iktidar ve üst kesim tarafından hi-maye edilmiştir. Söz konusu maddi destekler sayesinde her alanda kaydedilen ilerleme dönemin ilmî ve kültürel birikimini oluşturmuş, sonraki dönemler içinse emsal teşkil etmiştir. Bu kısımda musikinin himayesi çeşitli yönleriyle işlenecektir. Başta halifeler olmak üzere dönemin hamileri tanıtılacak, yapılan desteklerin çeşitleri ve miktarları örnekler üzerinden değerlendirilecektir. Son olarak patronu ihsanda bulunmaya sevk eden takdir hissini ve diğer taraftan karşılıksız bırakılan veya cezalandırılan icranın yol açtığı hoşnutsuzluğun sebeplerine değinilecektir.

Hamiler

Sanatçıları maddi ve manevi anlamda destekleyen ve koruyan bir konumda olarak hamiler, genelde saray ve çevresine veya toplumun üst tabakasındaki aristokrat soylu ailelere mensup, Abbâsî yönetiminde söz sahibi kimselerdir (Gruendler, 2003, s. 9). Daha önce de ifade edildiği gibi musikin en önemli hamileri hiç şüphesiz halifeler olmuştur. Bunun dışında vezirler, emirler, yüksek kademeli devlet görevlileri ve varlıklı kişiler müzisyenleri himaye etmişlerdir.

Abbâsî tarihi açısından önemli bir yere sahip Bermekî ailesinin, sanatın himayesi noktasında cömert davrandıkları bilinmektedir. Uzun yıllar yönetimde etkin pozisyonlarını koruyan Bermekîler, hamilik yapan diğer vezirlerle karşılaştırılamayacak derecede destekler sağlamışlardır. Yahya b. Hâlid el-Bermekî ve iki oğlu el-Fadl b. Yahya b. Hâlid ve Cafer b. Yahya b. Hâlid aileden patronaj konusunda ön plana çıkan isimlerdir (Sawa, 1989, s. 113). Bermekîlerin ihsanlarıyla ilgili pek çok örnekten birinde, ailenin eli açıklığını bilen İbrahim el-Mevsilî, talebesi Mühârik'i cömertliğini öven bir eser okumak üzere Yahya b. Hâlid'e göndermiştir. Ertesi gün el-Fadl b. Yahya'ya bu kez yeni doğan çocuğunu tebrik için, üçüncü gün ise Cafer b. Yahya'ya iltifatlarla dolu bir şarkı okumak üzere aynı talebesini göndererek niyetini belli eden İbrahim'in çabaları karşılıksız bırakılmamıştır (İsfahânî, 1963, 5, s. 179-184).

Devlet yönetiminde çeşitli mevkilerde bulunan seçkin kimseler arasından Harun'un oğlu Ebû İsa, komutanlardan Ali b. Hişâm, valilerden Talha b. Tâhir, kâtiplerden Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib hamilikleriyle tanınmış kişilerdendir (Sawa, 1989, s. 113).

İhsan Miktarı ve Çeşitleri

Maddi yardımlar duruma ve talebe göre çeşitlilik arz etmektedir. En yaygın olarak rastlanılan altın dinar ya da gümüş dirhem şeklinde para vermektir. Bunun yanında kıymetli taşlar, düzenli maaş, gayrimenkul, kıyafet, kozmetik, hayvan, köle/cariye, kölelikten azat edilme gibi ihsan çeşitlerine de rastlanılmaktadır.

Para olarak dinar veya dirhem şeklinde yapılan destekler de meblağ yüzden başlayıp yüz binlere kadar değişebilmektedir. Bu konuyla ilgili kaynaklarda sayısız örnek yer almaktadır. İbrahim el-Mevsili bir kerede Hâdî'den yüz elli bin dinar, Mühârik Harun'dan yüz bin dinar, Hakem el-Vâdi Harun ve İbrahim b. Mehdî'den toplamda altı yüz bin dirhem almıştır (Farmer, 1929, s. 100). Yüklü ihsanlar neticesinde dönemin usta müzisyenlerinin kazançları servet düzeyine ulaşmıştır. Hâdî'den aldığı ihsanları oğlu İshâk'a anlatırken İbrahim el-Mevsili "Biraz daha yaşasaydı, evin duvarlarını bile altın ve gümüşten örerdim." demiştir (Turabi, 2005, s. 182). Diğer taraftan her koşulda miktarların bu derecede olduğu düşünülmemelidir. Cömertliğiyle tanınan Harun, bir mecliste İshâk el-Mevsili ve İbn Câmî'ye sırasıyla ancak beş yüz ve bin dinar vermiştir (İsfahânî, 1963, 11, s. 360).

İhsan miktarlarında dikkati çeken diğer bir husus ise, aynı meclis dâhilinde sunulan hediyelerin hiyerarşisiyle orantılı olarak değişmesidir. İbrahim el-Mevsili'nin başarılı bir icrası üzerine Halife Harun kırk bin dirhem ihsanda bulunurken veziri Cafer b. Yahya on bin dirhem vermiştir. Yine benzeri bir örnekte, Harun'un yüz bin dirhemlik ihsanına karşılık bu kez vezir Yahya b. Hâlid elli bin dirhemde kalmıştır (İsfahânî, 1963, 5, s. 241).

Her ne kadar hediyelerin genelde para şeklinde verildiği belirtilmişse de müzisyenler içinde bulundukları duruma ve ihtiyaçlarına göre farklı taleplerde de bulunabilirlerdi. Allûye ve Mühârik, Halife Mu'tasım atları seyrederken ona şarkılar okuyorlardı. Her ikisi de sırayla halifenin cömertliğini ve bu özelliğiyle hediye olarak at bile verebileceğini konu alan birer şarkı okudular. Halifenin bu arzularına tepkisiz kaldığını görünce şarkı metninden at kelimesini çıkarıp eşek ve katırla değiştiren neşelenen halifeden isteklerini temin edebilmişlerdi (İsfahânî, 1963, 11, s. 352).

Diğer ihsan çeşitlerine örnek vermek gerekirse kölelikten azat edilmek kıymetli ödüller arasındadır. Harun tarafından şarkıcı bir kadından satın alınarak azat edilen Mühârik, halifenin yanına oturma imtiyazı ve yüz bin dinar mükâfat alarak sınıf atlamıştır (Hitti, 1980, 2, s. 652). İbrahim el-Mevsili aylık on bin dirhemlik maaşa bağlanmıştır (Farmer, 1929, s. 117). Halife Mu'tasım usta müzisyen İbrahim b. Mehdî'ye para, altın, gümüş ve esanstan oluşan yüklü ve çeşitli bir ihsanda bulunmuştur (İsfahânî, 1963, 10, s. 112).

Dinleyicilerin hangi duygu ve hislerle söz konusu ödülleri verme noktasına geldikleri bu noktada önem arz etmektedir. Eserin oluşturduğu takdir hissine karşılık bedel ödeme ve sanatçıyı teşvik etme gayesiyle ihsanda bulunulduğu söylenebilir. Bu takdir hissi, kaynaklar-

da tarab olarak ifade edilen, şiddetli mutluluk veya keder duyulması şeklinde gerçekleşen bir tür mest olma hâlinin neticesidir. Tarab hâliyle ödüllendirme arasında bir paralelliğin mevcut olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bazı icraların ardından herhangi bir beğeni ifade edilmez ve hediye verilmezdi. Halife Hadi ihsan için tarab hâlini şart koşmuş, aksi durumlarda ise hediye vermemiştir (İsfahânî, 1963, 11, s. 286). Yine ihsan miktarlarından söz konusu hâlin farklı dereceleri olduğu çıkarılabilir. Mesela Mu'tasım'ın meclisinde, Mühârik icrasıyla tarab hâli oluşturmamış ve ödül alamamıştır. Fakat Allûye tarab hâline ulaştırdığı halifeden beş yüz dinar, İshâk el-Mevsîlî ise bin dinar almıştır. Buradan hareketle İshâk'ın daha başarılı bir performans sergileyerek daha yüksek bir tarab yaşattığı sonucuna ulaşılabilir (İsfahânî, 1963, 5, s. 399).

Öte yandan kötü performans sergileyen, istenilen şarkıyı icra edemeyen, sunulan bir şii-ri irticalen seslendiremeyenler ödüle layık görülmezlerdi (Sawa, 1989, s. 198). İtibar kaybetmeleri, meslektaşları arasında mahcubiyetleri ve ödülü kaçırmalarına ilaveten bazı durumlarda, özellikle mecliste yüksek kademedeki biri varsa, cezalandırıldıkları da olurdu. Kır saçlılarla alay eden bir eseri yaşı hayli ilerlemiş Me'mûn'un huzurunda okuyan Ebû Haşîşe halifeden azar işitiyordu (İsfahânî, 1963, 11, s. 360). Aynı gafı Harun'un meclisinde yapan Al-lûye'nin cezası ise o kadar hafif olmamış, otuz kırbaça ilaveten saray meclislerinden bir ay süreyle menedilmişti (İsfahânî, 1963, 5, s. 252). Yine Harun'un meclisinde güftesinde Sukeyne adının geçtiği bir aşk şarkısı okuyan İshâk, halifenin aynı adlı kuzenini ima ettiğini düşünmesi üzerine sert bir dille azarlanmıştı (İsfahânî, 1963, 17, s. 159-160).

Görüldüğü üzere Abbâsîlerin ilk asrında musikide kaydedilen gelişmede en önemli rollerden biri hamilere aittir. Maddî açıdan sıkıntıdan uzak kalan sanatçılar mesleklerine yoğunlaşabilme imkânına kavuşmuşlar, genelde üst tabakaya mensup olan farklı pozisyonadaki çok sayıda hami tarafından çeşitli ihsanlarla finanse edilmişlerdir. Beğeni düzeylerine göre ödüllendirildikleri icralar, bazen karşılıksız bırakılmış bazen de cezalandırılmıştır. Patronların kişisel olarak hoşlandıkları eserler için sanatkârlara destek vermesinin yanı sıra farklı amaçlar ve çıkarlar için de sanatkârları desteklediği bilinmektedir. Salt sanatın sınırları dışında kalan bu ilişkiler iktidar ve musiki başlığı altında ele alınacaktır.

İktidar-Musiki İlişkisi

Halifelerin ve üst kesimin musikişinaslara sağladıkları desteği çeşitleri ve boyutlarıyla inceledikten sonra söz konusu yardımların niçin yapıldığını da sorgulamak gerekmektedir. Yönetimin sanatçıyla ilişkisi basit bir eğlence ihtiyacından ibaret olmayıp bu yakınlıkla farklı hedeflere ulaşmaya çalışıldığı görülür. Diğer taraftan sanatçı cephesinde de maddi beklentilerle beraber eleştiri şansı kalmamış bir mecburiyet hâli vardır. Bu bölüm iktidar ve müzisyenler arasındaki bu çift yönlü ilişkiye sebep ve sonuçlarıyla temas etmeye çalışacaktır.

Emevîlerin aksine Abbâsîler, muhalif potansiyeli taşıyan unsurlarla uzaktan mücadele etmek yerine onları yakınında tutarak kontrol etmeye çalışmıştır. Özellikle fukahaya karşı uygula-

nan bu politika ile iktidara karşı dışarıdan yöneltilebilecek eleştirilerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Meselâ Harun, kendisine yakınlığı bulunan fakih İbrahim b. Sa'd ez-Zuhrî'ye Mâlik b. Enes'in musiki hakkındaki olumsuz görüşleri hakkında fikrini sorduğunda, "Eğer yasaklamışsa onun ilmini düzeltmek gerekir." diye halifeyi memnun edecek şekilde cevaplamıştır (Farmer, 1929, s. 104). Görüldüğü üzere saraya dâhil edilen muhalifler sunulan maddi imkânların etkisiyle sindirilmiş, halka karşı da birlikte oldukları ve görüş ayrılığı bulunmadığı mesajı verilmiştir. Benzeri bir tavrın sanatçılara karşı da uygulandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Saray tarafından himaye gören sanatçının eleştirel bir ürün ortaya koyma şansı kalmadığı gibi desteğin sürekliliğini sağlamak adına patronlarını yüceltecek arayışlara girecektir.

Dönemin medyası konumunda olan şiir ve musiki, iktidarın propaganda aracı olarak kullanılabileceği en etkili silahlardandır. Bir şiir ya da bir şarkı, kısa sürede halk arasında yaygınlık kazanıp kitlelere yön verebilecek güce sahiptir. Şairler ve musikîşinaslar sıklıkla çıktıkları seyahatlerinde çevrelerine toplanan kalabalıklar üzerinde eserleriyle ciddi etkiler bırakıyordu. Farklı coğrafyalara yayılan bir eser, devletin sağlayacağı hizmetlerden daha fazla yankı uyandırıyordu. Yine iktidara yöneltilecek eleştirilerin şiir veya şarkı formunda olması hem tesirini hem de kalıcılığını arttırıyordu. Bu durumun farkında olan yönetici kadro, sanatçıları himaye ederek kontrol altında tutmuş ve olası eleştiriler yerine destekleyici eserler üretilmesini sağlamışlardır.

Müzik, şiiri sadece güzelleştirmekle kalmayıp onun yaygınlaşmasına da yardımcı olmuştur. Şairler popülerleşmesini arzu ettikleri eserlerinin bestelenmesi için müzisyenlerden destek alırdı (Sawa, 1989, s. 134). Bu yüzden propaganda için musiki eserlerinin şiirlere nazaran daha etkili olduğu söylenebilir. Mesela halifeye övgüler içeren şiirinin şöhret kazanıp ödüllendirilmesini isteyen İbrahim İbnü'l-Abbâs, bestelemesi için bir müzisyene sipariş vermiştir (İsfahânî, 1963, 10, s. 51). İbrahim el-Mevsilî'nin Harun ve veziri Yahya'yı metheden bir eseri uzun zaman dillerden düşmemiş, bu sayede cömertçe karşılığını görmüştür (İsfahânî, 1963, 5, s. 242).

İktidarın musikiden istifadesi, propaganda faaliyetleriyle sınırlı kalmıyordu. Genelde musiki meclislerinde içkinin bulunması sebebiyle katılımcılar sarhoşluk hâliyle gizli veya önemli bilgileri ağızlarından kaçırabiliyorlardı. Bu atmosfer içinde istihbarat toplamak için küçük çabalar yeterli olabilirdi. İşte söz konusu meclislerde müzisyenler muhbirlik faaliyetlerini dikkat çekmeden yürütebiliyor, hamilerine topladıkları bilgileri iletiyorlardı (Farmer, 1929, s. 101).

Bazı durumlarda müzisyenler eserleriyle halifelerin özel hayatlarına dahi müdahil olabiliyorlardı. Örneğin İbrahim el-Mevsilî bestelediği bir eserle Harun ile çok sevdiği cariyesi Mâride arasındaki küskünlüğü ortadan kaldırmayı başarmış, bunun karşılığında ise halifeden oldukça yüklü bir mükâfat almıştır (Turabi, 2005, s. 183).

Halifelerin müzisyenlerle sürdürdükleri ilişkinin entelektüel aktarıma dayalı dostluk tarafı da vardır. Halifeler yetenekli, bilgili sanatçı ve âlimlerle bir arada bulunarak hem kendilerini

geliştirmeyi hem de prestijli bir manzara sergilemeyi amaçlamışlardır. Bu noktada bazı musikişinasların nedim sıfatına sahip olduğu belirtilmelidir. Musiki, edebiyat, şiir, aruz, tarih, tıp, astroloji ve dinî ilimler gibi muhtelif alanlarda bilgi ve birikime sahip olan yakın sohbet arkadaşları konumundaki nedimler halifelerle sıkı ilişkiler içinde olmuşlardır. Böylesi vasıflara sahip usta müzisyenler İbrahim el-Mevsîlî ve oğlu İshâk Harun'un nedimlerinden (Hitti, 1980, 2, s. 651).

İktidarın müzisyenlere ihtiyacı olduğu gibi müzisyenlerin de iktidara ihtiyacı vardır. Bu konuda İnalçık (2003, s. 9-13) patronajın çift yönlü işlediğini ve hem saray hem de sanatçı için nam ve itibar kazanmanın tek yolu olduğunu ifade eder. Ona göre sanatkar, eserinin satışından geçimini temin edebildiği devir gelinceye kadar hükümdar ve seçkin sınıfın desteğine muhtaç olmuştur. Burada öncelikli mesele maddi destek olmakla beraber halifenin müzisyeni olmak sanatçı için bir ayrıcalık ve saygınlık sebebidir.

İktidar-musiki münasebetinin sonucu sarayın sanatı arzu ettiği şekilde yönlendirmesidir. Düzen, sanatçının ancak eleştiriden uzak ve patronların zevkine uygun eser üretimini mümkün kılmaktadır. Saray müzisyenleri eserlerinde hamilerini eleştirme, sosyal, politik ve dinî problemlere değinme imkânından yoksundurlar. Artistik açıdan ise belli bir sanat zevkine ve anlayışına sahip patron, sanatkarın tercihlerine yön verecektir. Harun'un müzisyenlerine eser sipariş etmesi (İsfahânî, 1963, 5, s. 215), Vâsık'ın İshâk el-Mevsîlî'den kendisini mutlu edecek zevkine uygun bir şarkı istemesine karşın İshâk'ın bu isteğe cevap veremediğinde cezalandırılması (İsfahânî, 1963, 9, s. 300) gibi olaylarla bu durum örneklendirilebilir.

Diğer bir sonuç ise saray ve musikişinasların yakın ilişki içinde olmasına farklı grupların gösterdikleri tepkilerdir. Fukaha, Emevîler Döneminde olduğu gibi bu dönemde de sarayda lüks içinde ve içkili yapılan musiki meclislerine sert eleştiriler getirmiştir. İslam tarihi boyunca süregelen musikinın hükmü tartışmalarının kaynağı olarak bu tür zıtlasmalar görülebilir. Sarayda düzenlenen işret meclisleri, müzisyenlere dağıtılan para ve hediyeler neticesinde muhalif grupların musiki imajı sürekli bu olumsuz manzaranın bir parçası olmuştur. Buradan hareketle söz konusu tablonun parçalarından biri olarak değerlendirilen musiki çoğu fakih tarafından şüpheli görülmüştür (Uludağ, 1999, s. 198-202).

Yönetimin müzikle yakın ilişkisinden rahatsız olan sanatçılar da vardır. Özellikle şairler biraz da kıskançlıkla söz konusu beraberliği ve verilen hediyeleri sert bir dille eleştirmişlerdir (Farmer, 1929, s. 100-101). Halife Harun, musiki konusunda kendisine destek veren fakih İbrahim b. Sa'd ez-Zuhrî'yi ödüllendirip yanında tutarken "Peygamberin varisleri şarap şişesiyle udun ortasında" ifadeleri geçen şiiriyle kendisini yeren şair Beşşâr b. Bürd'ü idam ettirmiştir (Turabi, 2006, s. 106).

İktidar ve sanat ilişkisinin incelenmesi neticesinde karşılıklı fayda esasına dayalı bir bağın kurulduğu söylenebilir. Hami, musikişinasları destekleyip kollayarak olası eleştirilerinden

uzak kalmayı ve onları propaganda ve ajanlık faaliyetlerinde kullanmayı amaçlamıştır. Sanatçı ise geçimini temin edebilmek ve kariyerini muhafaza edebilmek için patronaja mecburdur. Bu durum iktidarla müzisyenler arasında yakın bir ilişki doğurmuş ve bazı grupların tepkisini çekmiştir.

Sonuç

İlk dönem Abbâsî sarayında musiki himayesinin konu edildiği bu çalışmada, İslam musiki tarihi açısından önemli bir devir çeşitli yönleriyle aktarılmaya çalışılmıştır. Devletin artan imkânları sanata ve ilme olan desteğin önünü açmış, genişleyen coğrafyada yer alan muhtelif kültürlerin tecrübeleri müşterek bir medeniyetin oluşumuna katkı sağlamıştır.

İhtilal neticesinde Abbâsîlerin iktidara geçişi pek çok değişim ve dönüşümü beraberinde getirmiştir. Azalan Arap etkinliğinin yerine önceleri İran ve zamanla Türk etkisi hâkim olmuştur. Bürokraside ve sosyal hayatta tesiri açıkça görülen söz konusu unsurlar, sanat ve musikide de yönlendirici olmuştur. Edebiyatta sadeliği esas alan Arap şiir geleneği terk edilerek gösterişli ve sanatlı İran üslubu ağırlık kazanmıştır. Yine müzikte İran makamları, usulleri ve melodik anlayışı alınarak devrin zevkine uyulanmıştır.

İlk asır Abbâsî halifeleri genel olarak musikiye karşı ılımlı ve müsamahakâr olmuşlardır. Aralarında Harun gibi ileri seviyede müzik bilgisine sahip olanlar bulunduğu gibi Vâsık gibi profesyonel müzisyenlik düzeyine ulaşanlar da mevcuttur. Saraylarında tertipledikleri meclisler dönemin üst düzey musikisine ev sahipliği yapmıştır. Halifenin himayesinde bulunmak musikişinaslar için hem itibar vesilesi hem de maddi güvence olmuştur. Ancak sanatsal üretimleri eleştirel içerikten uzak olarak hamilerinin zevk ve tercihlerine göre şekillenmiştir. Diğer taraftan patron için dönemin medyası konumundaki sanatçıların desteğini almak ve tenkitlerinden emin olmak himaye sebeplerindendir. Propaganda ve casusluk faaliyetlerinde dahi kullanılan müzisyenler genel olarak eğlence ihtiyacına yönelik istihdam edilmişlerdir. Neticede karşılıklı fayda esasına dayalı iktidar-müzisyen ilişkisi dönemin müzikal gelişiminde önemli rol oynamıştır (Benlioğlu, 2011).

Şairlerin iktidar üzerindeki etkisi sıklıkla gündeme gelmesine rağmen musikişinasların tesiri gözden kaçırılmıştır. Şiirin Arap geleneğindeki güçlü pozisyonu sayesinde, bazen bir beyit bile onlarca kişinin öldürülmesine sebep olabilmektedir. Ancak müzik şiirin etkisini, yaygınlığını ve kalıcılığını arttırdığından bu dönemde şarkıların da en az şiir kadar yönetim ve toplum üzerinde etkin olduğu söylenebilir. Nitekim eserlerinin popülerleşmesini isteyen ve bu sayede alacağı ihşanlarda artış bekleyen şairlerin bestekârlarla müşterek çalıştığı bilinmektedir.

Netice olarak “Altın Çağ” olarak nitelenen bu dönemde sağlanan destekler neticesinde musiki hayatı önemli ivme kazanmış, profesyonel müzisyen sınıfı ortaya çıkmıştır. Yine pek çok

sahada sürdürülen ilmî çalışmalarla beraber İslam musiki ilminin de temelleri bu çağda atılmıştır. Patronajın gölgesinde sürdürülen iktidar-sanatçı ilişkisinin sebep ve sonuçları üzerine yapılacak araştırmalarla musiki tarihimiz açısından önemli neticelere ulaşılacağı şüphesizdir. Son söz olarak dönemin musiki hayatına dair İbn Haldûn (1991, 2, s. 991)'un tespiti şu şekildedir: “Abbâsî Hanedanlığı zamanında Bağdat'ta musiki öyle bir dereceye ulaştı ki ondan sonra oradaki musiki sanatı ve meclisleri zamanımıza kadar dillere destan olagelmıştır.”

Kaynakça

- Benlioğlu, S. (2011). *İlk dönem Abbâsî sarayında musiki*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Bozkurt, N. (1997). Harunürreşid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 16, s. 258-261). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Farmer, H. G. (1929). *A history of Arabian music: To the XIIIth century*. Londra: Luzac, & Co.
- Gruendler, B. (2002). *Medieval Arabic praise poetry: Ibn al-Rumi and the patrons redemption*. Londra: Routledge Curson.
- Hitti, P. K. (1980). *Siyasi ve kültürel İslam tarihi* (Çev. S. Tuğ). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- İsfahânî, E.-F. A. b. el-H. (1963). *Kitâbü'l-eğânî*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad.
- İbn Haldûn, A. b. M. (1991). *Mukaddime* (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Esir, İ. E.-H. A. b. M. (1986). *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İnalçık, H. (2003). Şair ve patron: *Patrimonyal devlet ve sanat üzerinde sosyolojik bir inceleme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mes'ûdî, E.-H. A. b. H. b. A. (1964). *Mürûcû'z-zeheb*. Mısır: Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra.
- Sawa, G. D. (1989). *Music performance practice in the early 'Abbâsîd era 132-320 AH / 750-932 AD*. Wetteren: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Turabi, A. H. (2005). İlk koro kurucusu ve şefi İbrahim el-Mevsilî (ö. 804). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 177-193.
- Turabi, A. H. (2006). Klasik İslam düşüncesinde musiki tasavvuru. H. Özkan (Ed.), *Sanat ve klasik* içinde (s. 99-117). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Uludağ, S. (1999). *İslam açısından musiki ve sema*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Üçok, B. (1966). İslam'da musiki üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 83-93.

Ziya Osman Saba'nın Şiirinde Ev*

Serhat Demirel**

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Saba'nın şiirinde ev imgesinin, gelenek, modernlik, ölüm, din, aile, sığınma, mutluluk, evlilik ve cinsellik gibi temel motiflerle iç içe ve onlara kapı açan bir işleve sahip olduğu düşüncesinden hareket ederek ev temasının bu temel motiflerle arasındaki bağları çözümlemek ve şairin geniş imajlar dünyası içinde evin ne tür fonksiyonlar yüklediğini açıklamaktır. Bu sebeple, çalışmamızda Ziya Osman'ın şiirinde ev imgesi; "Gelenek ve Modernlik Ekseninde Şairin Evi", "Sığınma ve Mutluluk Mekânı Olarak Şairin Evi" ve "Evin Mahremiyeti ve Örtülü Cinsellik" olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir.

Gelenek ve Modernlik Ekseninde Şairin Evi

Bu bölümde, Ziya Osman Saba'nın şiirinde evle ilgili imajların gelenek ve modernlik bağlamında, bireyin yaşam tarzına ilişkin ne gibi algılamalar sunduğu, modern bir yaşamı mı yoksa geleneksel yaşamı mı öncelediği veya yücelttiği sorularına cevap aranmaktadır.

Evin İçi ve Dışı

Gerek fiziki özellikleri ve gerekse içinde yer alan eşyalarla ev, şairin dünya görüşünü, hayatı algılayışını çeşitli şekillerde ortaya koyar. Bu sebeple, öncelikle, Ziya Osman Saba'nın şiirlerinde

* Bu çalışma, Bilkent Üniversitesi'nde 2007 yılında sunulan aynı adlı yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş halidir.

** Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

fiziksel bir yapı olarak evin, evin içi ve dışı, bahçesi, kısacası mekânsal olarak evle ilgili imajların gelenek ve modernlik ekseninde neler ortaya koyduğunu irdelememiz gerekmektedir.

Saba'nın şiirinde görünürlük kazanan "gelenek-modernlik" ayrımını temellendirirken hiç şüphesiz, şairin bu şiirleri kaleme aldığı dönemi göz önünde bulundurmak gerekiyor. Bu dönem, 1920'li yılların sonlarıyla başlayıp 50'li yılların ortalarına kadar olan bir süreyi kapsamaktadır. Bilindiği gibi söz konusu süreç, Türkiye'deki modernleşme eğiliminin hızlı ve belirgin bir biçimde ön plana çıktığı, toplumsal ve bireysel olarak çeşitli biçimlerde görünürlük kazandığı bir süreçtir. Ev ve mekân algılayışının da bu süre zarfında hem işlev hem de görünüş açısından birtakım değişikliklere uğradığı şüphe götürmeyecek bir gerçektir.

Nilüfer Göle, *Melez Desenler* adlı incelemesinde, Norbert Elias'ın, medeniyet terimini, "*insanın toplumsal kimliğini, konutuna yerleşme tarzını, görgüsünü, anlatımını, giyim alışkanlıklarını belirt(en)*" bir terim olarak nitelemesine atıfta bulunur. Göle, bu bağlamda Türkiye'de süregelen modernleşme hareketinden diğer birçok alanda olduğu gibi konut yerleşiminin de payını aldığını belirtir. Yazar, şöyle söylüyor: "*Atatürk'ün reformları, dış görünümlere verilen simgesel önemi açıkça gösterir: Türkler saatlerini Batı'ya göre ayarlayarak zor bir sınava tabi tutulacaklar; giysilerinden, sarık, fes, şalvardan vazgeçecekler, çok eşlilikten vazgeçecekler, konutlarına yerleşme tarzlarından, düşünme tarzlarından (...) vazgeçeceklerdir.*" (Göle, 2000, s. 128).

Göle'nin saptamasından da anlaşılacağı gibi, Türkiye'de ev ve ev yaşantısı, modernleşmeye paralel olarak değişim göstermiştir. Saba'nın ev şiirlerine bakıldığında görülecektir ki bu şiirler sözü edilen değişimi ve bu değişime karşı takınılan tutumu yansıtmaları açısından çok önemli birer gösterge niteliği taşımaktadır.

Meseleyi şiirlerle somutlaştıracak olursak ilk olarak Saba'nın geçmişe ilişkin özlemlerini dile getiren şiirlerdeki ev tasvirlerine bakmamız yerinde olacaktır. Saba'nın evi, çoğu zaman geçmiş güzel yaşantıların, anıların mekânıdır. Dolayısıyla, aynı zamanda onun bir şiirinin başlığındaki gibi, "*geçen zaman*"ın da tanığıdır. Bir evin içinde ve çevresinde aile ve eş dost ile birlikte yaşanan zamanı anlatan bu şiirler, evdeki çingirak, soba, mangal, minder, döşek, testi gibi eski zamana ait yaşam tarzını imleyen eşyalar ve sofa, kiler, taşlık gibi eski zamanın geleneksel evlerine ait bölümlerle bütünlük kurarak şekillenir. Böylece, ortaya şairin eski zaman evlerinde ailesi, komşuları ve sevdikleriyle geçirdiği mutluluk dolu günlerin birer portresi çıkar.

Ziya Osman'ın ev şiirlerine yakından bakıldığında görülecektir ki modern yaşam tarzının yerleşmeye başlamasıyla yavaş yavaş terk edilen geleneksel ev eşyaları ve yapı biçimi, Saba'nın şiirinde çokça kullanılmakta ve tercih edilen bir yaşam tarzını imlemektedir.

"Ölüler" şiirinde, artık hayatta olmayan sevdiklerini anan şair, anne-baba ve ev ekseninde, eski aile yaşantısının tekrar devamını arzu ediyor: "Eski günler gelecek." (Saba, 1991, s. 25).

Şair, bu arzusunu dile getirirken eski ve geleneksel ev imgesini çeşitli eşyalarla sergiliyor:

"Ne zaman aynaya baksam,
Görünüveriyor babam...
Bahçem, odam, sofam,
(...)
Eski günler gelecek.
Ölümler bilebilsem gittiğiniz yeri,
Ruhum, muradına erecek;
Annem döşeğimi serecek." (Saba, 1991, s. 25).

Şiirde, sofa, döşek gibi nesnelerle resmedilen tablo, şairin "Eski günler gelecek." dediği geleneksel yaşamı işaret etmektedir. Bu eşyaların her biri, ayrı ayrı yaşanmışlıklara gönderme yaptığı gibi geleneksel bir ev düzeninin temsilcisidirler.

"Kışa Girerken" şiirinde aynı algılayış, bu kez çingirak ve minder gibi eşyalarla yansımasını bulur:

"Çekin, önüme çekin şu yerdeki minderi / Sükûn, beyaz bir gömlek gibi ürpersin bırak
/ Çın çın çınlarken uzak, çok uzak bir çingirak / Ah, indirin camlara bembeyaz perde-
leri." (Saba, 1991, s. 58).

Bu şiirdeki eşyalar, içinde bulunulan zaman kesitinde de varlığını sürdüren, kullanımda olan eşyalardır.

Şiirlerde, geleneksel yaşantıyı imleyen eşyaların çeşitliliği dikkat çekici boyuttur. Bazen bir testi, hâlâ işlevselliğini koruyan bir gereç olarak şiirde yer bulur: "*Sûrahide ılıldayan su / Yazın rüzgâra koyacağımız testi.*" [Saba, 1991, (Beyaz Ev), s. 21]. Fakat bunların içinde en çok başvurulan sofadır: "*Bir kapıyı açman, dolaşman sofada.*" [Saba, 1991, (Beyaz Ev), s. 20].

İncelememizin bu noktasında, sofa için ayrı bir parantez açma zarureti doğmaktadır. Cemal Süreya, Ziya Osman Saba için "*sofanın şairi*" (Süreya, 2006, s. 113) değerlendirmesinde bulunur. "*Evlerin içinde, oda kapılarının açıldığı genişçe yer, hol*" (Sofa, t.y.) anlamına gelen sofa, Saba'nın mekân tasvirlerinde sıkça başvurduğu imajlardan biridir. Tek başına bu ısrarlı kullanım bile, şüphe yok ki onun şiirindeki yaşam algısına dair önemli bir gösterge olarak düşünülebilir. Sofa, modern olarak tanımlanagelen ve günden güne yaygınlaşan bir yaşam tarzının karşısında, hâlâ eskiye, geleneksel yaşantıya sıkı sıkıya sarılmanın bir simgesi olarak kullanılıyor olabilir.

Sofa, bilindiği gibi, eski, geleneksel Türk evlerinin ayırt edici taraflarından biridir. Prof. Önder Küçükerman *Geleneksel Türk Evinde Çevre Tasarımı ve Oda Kavramı* adlı kitabında, geleneksel Türk evinde sofanın işlevine ve önemine işaret eder:

“Evlerdeki odaların birbirleriyle çevresel ilişkisi ve bağlantısı yoktur. Tam tersine her odanın, ortak bir alana yani sofaya açılan bir tek kapısı vardır. (...) Anadolu’daki Türk evinde çevrenin kuruluş düzeni içinde sofa, çok önem taşıyan özgün bir çevre öğesidir. Çünkü odaların tümü toplayıcı çevreye açılır. (...) Türk evi gerçekte, odaların ve sofanın sonsuz sayıdaki ilişkileriyle oluşturulmuştur.” (Küçükerman, 1981, s. 31-40).

Saba’da, “*bir çift küçük odası, avuç içi sofası*” [Saba, 1991, (Herkesin Evi İçin), s. 155] ile ev, şair için büyük önem taşımakta hatta ideal evin vazgeçilmezlerinden biri olarak düşünülmektedir. Sofanın, şairin evini bütünleyen yerlerden biri olarak şiirlerde yer bulması, şiirindeki öznenin modern ve geleneksel yaşama karşı duruşunu yansıtmayı bakımından kayda değerdir.

Sofa ile birlikte, eski evi belirleyen kiler, taşlık, eşik gibi bölümler de Saba’nın şiirinde olumlu izlenimlerle yer bulur. Buna karşın şiirlerde, modernleşmeyle yaygın hâle gelen apartman dairesi tipinde bir ev düzeninin tasvirine rastlanmamaktadır. Apartman yaşamı, bahçeli, tek katlı evlerle kıyaslandığında, şiirlerde hemen hiç sözü edilmeyen bir olgudur. Saba’nın evi, her zaman sofası, kileri, taşlığı, panjurlarıyla, mütevazı da olsa bir bahçeye sahip, kısacası modern çağın çok katlı apartman yaşamına değil geleneksel konut tipinin içerdiği özelliklere sahip bir evdir.

Saba’nın betimlediği ev, içindeki eşyalarla geçmiş özelemlerini dile getirirken bir taraftan geleneksel yaşamın bu huzur ve ferahlık veren taraflarını yüceltmektedir. İsmi geçen her bir eşya, Saba tarafından, kendisinin geleneksel yaşama verdiği önemi göstermesi açısından bilinçli bir şekilde ve özenle yerleştirilmiş gibidir.

“Toprağım” isimli şiir, şairin geleneğe ve modern yaygınlaştırdığı yaşama biçimine bakışını ortaya koyması açısından oldukça zengin bir şiirdir.

“Ne kadar istiyorum, akşamleyin, ezanda,
Eski bir evde olmak, orda, Eyüp Sultan’da;
Bir yanda ölmüşlerim, bir yanda kalanlarım.

Duyayım: Gece, gündüz, hayat, ölüm iç içe,
Dallara konan karga, camımı vuran serçe,
Toprakta yatan annem, eli dizimde karım.

Ahret dolsun içime kumruların “Hu...”sundan
Diyeyim, caminin geçerken avlusundan.
Şu musalla taşında bir namaz yatacağım.

Bir tabutun içinde sır vermeden gidenler,
Orda, beyaz taşlarla yıllardır beni bekler,
Benim de gözlerime yakın olsun toprağım.” (Saba, 1991, s. 36).

Cahit Sıtkı Tarancı, Saba'ya yazdığı mektuplardan birinde "Toprağım" şiirinin özellikle evin dış ve iç yapısına yüklenen anlamla birlikte, geleneksel yaşantıyı imlemesi üzerinde durur:

"Eski sıfatı burada çok yerinde kullanılmıştır. O kadar yerinde ki gözümüzün önüne getirdiği ev, harap bir evden ziyade eski zaman mimarisi tarzında inşa edilmiş, içi Şark usulü döşenmiş bir evdir. Senin böyle bir evde doğduğun böylelikle meydana çıkmakta. "Orda" kelimesi, bugünle çocukluğun arasındaki mesafeyi ses hâlinde vermeye muvaffak olmuştur. Hele Eyüp demeyip Eyüp Sultan demekle, çocukluğunun Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarına rastladığını kariye ne güzel sezdiriyorsun." (Tarancı, 1957, s. 122).

Tarancı'nın, şiirde geçen "Eski bir evde olmak, orda, Eyüp Sultan'da" dizesindeki eski sıfatının işaret ettiği anlama dikkat çekerek buradan "içi Şark usulü döşeli bir ev" çıkarımını yapması önemlidir. Zira bu kullanım bize, şairin betimlediği evin hem içi hem de dış yapısal özellikleriyle bilinçli olarak geleneksel bir yaşama gönderme yaptığını göstermektedir.

Bununla birlikte, görünen odur ki şairin özlemini duyduğu ve hayalini kurduğu ev, lüksten ve maddi zenginlikten çok manevi sadeliği ve zenginliği barındırır. Şiirlerdeki imajların son derece sade, gösterişsiz, orta hâlli hatta kimi zaman fakir bir ev yaşantısını yansıttığı fark edilecektir. Şair, modernleşmeyle birlikte yaygınlaşan, süse ve konfora dayalı, alafranga bir yaşam tahayyülüne kapılmamış görünmektedir. Beklentisi, geleneksel bir evin dekoratif özellikleri ve sadeliği içindeki bir yaşantıdır. Şairin beklentisi hiçbir zaman aşırıya kaçmaz. "Küçük bir ev", "kiralık bir kat" ya da "fakir mahallede bir göz ev" şairi mutlu etmeye yeter: "*Dedikodusuz bir köy, herkes kendi işinde / Bahçeli, küçük bir ev, kapıyı çalınca: Sen!*" [Saba, 1991, (Bir Yer Bilirim), s. 70]. "Evim, Karım, Çocuğum" şiirinde bu eğilim daha da net görülebilir: "*Şu fakir mahallede bir göz evim olsaydı/ Nasıl sevinç içinde çıkardım şu yokuşu.*" (Saba, 1991, s. 37).

Aynı mütevazı tutum, evdeki eşya ve aksesuarlar için de geçerlidir. Bir soba, bir mangal, minder, saat, perdeler, masa örtüsü hatta sürahideki su, Saba'nın şiirinde evin genel donanımını teşkil eden belli başlı nesnelerdir. Eşyaların kalitesinden ya da ihtişamından bahsedilmez, işe yarar ve sade olmaları ön plandadır.

Ne var ki Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte, bu tip evler yerini apartmanlara bırakmaya başlamıştır. Saba'da, "*iyi komşularla dolu mahallelerde*" aranan kiralık bir kat [Saba, 1991, (Nişanlılık), s. 79] dışında, apartman yaşamını öne çıkaran veya olumlayan herhangi bir şiir bulunmamaktadır. Buna karşın, eski Türk evi tipinde, bahçeli, sofalı, dış mekânı komşularla etkileşime açık geniş, ferah evler pek çok şiirde karşımıza çıkar. Ancak bu tür evler modernleşmeyle birlikte ortadan kalktıkça şairin duyduğu üzüntü artacaktır: "Çardak altları bitti, bitti üzümün tadı." [Saba, 1991, (Bu Vakitsiz Giden Yaz), s. 64].

Evin Çevresi, Komşuluk ve Kent

Saba'da evin çevresindeki mekânlar; sokak, mahalle, kaldırımlar, köprüler büyük önem taşımaktadır. Şiirlerdeki imajlara bakıldığında şu söylenebilir ki modernleşmenin etkisiyle buralarda gözlenen değişim, anlatıcıyı eskiye ve geleneksel olana daha sıkı bağlar.

Evin çevresi dendiğinde, özellikle mahalle kavramı, Saba'daki ev imajını bütünleyen kavramlardan biridir ve aynı zamanda gelenek-modernlik ekseninde takınılan tutumu da fazlasıyla açığa vurur. Saba'daki mahalle, fiziksel özelliklerinin yanı sıra -hatta bunlardan da çok- komşuluk ilişkileriyle değer kazanır. "Nişanlılık" şiirinde dile getirildiği gibi "İyi komşularla dolu mahalleler", Saba'nın geleneksel yaşantıya yönelik özlemlerini açığa vuran imgelerden biridir: "*Ne kadar ümitli, ne iyiydik! / Öñümüze düşmüş bahtiyarlık / İyi komşularla dolu mahallelerde / Kiralık bir kat aradık*" (Saba, 1991, s. 80). Eskiden mahalleler, Saba'nın gözünde "iyi komşularla dolu"dur ve şair eski zamanda yani "daha tatlı, daha güzelken dünya" yaşamının özlemini duymaktadır. Ne var ki şair, modernleşmeyle birlikte insanların eskisi gibi iyi olmadığını hüznle fark eder.

Komşuluk, birbirine yakın evlerin sakinleri arasında gelişmiş, geleneksel yaşantı açısından değer taşıyan bir ilişki biçimidir. Modern yaşamın, özellikle apartman kültürüyle birlikte komşuluk ilişkilerinde yarattığı tahribat, Saba'nın yaşadığı eski evlerdeki kaybolan insan ilişkilerini hatırlayarak sık sık dile getirmesine sebep olur. "Evim, Karım, Çocuğum" şiirinde şair şöyle söylemektedir: "*Şu fakir mahallede bir göz evim olsaydı / Nasıl sevinç içinde çıkardım şu yokuşu / Arkadaşlık ederdi yolda ihtiyar komşu / Nasıl hafif gelirdi eve taşındıklarım.*" (Saba, 1991, s. 37).

Fakir mahallenin tercih edilmesi, şairin aradığı insan sıcaklığını buralarda bulabileceği düşüncesiyle de ilgili gözükmektedir. Zengin veya orta sınıf değil de fakir mahallede oturmak istemek, böyle bir mahallenin sakinlerinin, komşuluk gibi geleneksel değerlerin en önemlilerinden birini yaşatan ve ona değer veren insanlar olarak düşünülmesinden ileri gelir. Komşu evlerin sakinleriyle paylaşılan her iş, her duygu, şair için mutluluk ve huzur kaynağı olur. Bu ise, ancak geleneksel değerlerine bağlı bir çevrede gerçekleşebilecektir.

Öte yandan, sadece bir evin çevresi ve mahalle düzeyinde değil, sunduğu bütün kent mekânlarıyla İstanbul şairin ikinci evi gibidir: "*Üstünde gökyüzü, ufuklara karşı. / Senin her yer: caddeler, meydan, çarşı...*" [Saba, 1991, (Nefes Almak), s. 104]. Bununla beraber adeta bir evi gibi benimsediği İstanbul'un modernleşmeyle birlikte geçirdiği değişim şairde olumsuz izlenimler doğurmaktadır. Şiirlerden anlarız ki elektriğin yerine havagazı fenerleri, asfalt yerine Arnavut kaldırımlı sokaklar anlatıcının gözünde daha değerlidir. Bu da öyle gözüküyor ki moderniteye karşı bir duruşa işaret etmektedir. Saba'nın en bilinen şiirlerinden biri olan "Misakımillî Sokağı No. 37", bu açıdan son derece kayda değer göstergeler taşımaktadır:

"Akşamlar iner "kaymak yoğurt"çularla
Kaldırımlar benim için gölgelenirdi.
Saatler ilerler bozacılarla,
Derken bir komşu seslenirdi.

Pencerelerimizden biri komşu arsaya bakar,
Ötekinin önünde bir hava gazı feneri;
Rüzgârla açılıp kapanırdı ışığı,
Geceleri...

(...)

Misakımillî sokağı! Senin
Esen rüzgâr, yağan karını sevdim.
Camın önüne her oturuşta seyrettiğim,
Arnavut kaldırımlarını sevdim.

(...)

Ne zaman o sokağa yolum düşse şimdi,
Ayaklarım geri geri gider.
Evler cansızdır elbet, insanlar vefasız,
Komşumuz başkalarına komşuluk eder.

Yabancı perdeler aşmış penceresi,
Bir vakitler içinde çocuğumun oturduğu.
-Yeni kiracılar evlatsız besbelli-
Şimdi birkaç saksının durduğu.

Söz birliği etmiş şimdi saksılar, perdeler,
Elektrik lambasıyla değiştirilen fener.
O sokağa ne zaman yolum düşse, bir ses:
Günler geçti, geçti, geçti... der." (Saba, 1991, s. 119).

"Misakımillî Sokağı", şüphesiz ki sadece yitip giden bir zamana değil, kaybolan değerlere ve yaşam biçimine de bir ağıttır. Bir zamanlar huzur içinde, bozulmamış insan ilişkileri içinde ikamet edilen semt şimdi modernleşmeyle adeta ruhunu yitirmiştir. Yeni yaşam tarzı artık ne çocuk sahibi olmaya ne de komşuluk değerlerine önem vermektedir. "Elektrik lambasıyla değiştirilen fener" ise bu değişimin teknolojik plandaki sembolü olarak yansıtılır.

Aile

Aile, şair tarafından her zaman bir evin olmazsa olmazı şeklinde yansıtılmaktadır. Bu durum, şairin manevi bir huzur ve mutluluk arayışının göstergesidir. Ziya Osman'da aile namusuyla, helal yollardan geçinen, sade bir yaşantıya sahip, elindekiyle yetinmeyi bilen, bir göz evin içinde de olsa birlikte olmanın mutluluğunu ve şükrünü yaşayan bir ailedir: "*Senden gelen her şey o: her sabah doğan güneş/ Her yıl dönen bahar, kuru toprağa yağış / Senden / Bu eve bu bağış.*" [Saba, 1991, (Ana-Baba-Evlat), s. 82].

Ekmek, yüklendiği bütün geleneksel anlamlarıyla birlikte şairin ev yaşantısını tamamlayan önemli bir unsurdur. Ekmek ve su çoğu zaman birlikte kullanılır ve bir ailenin sosyal statüsünü olduğu kadar geleneksel yaşama bağlılığını da simgeler. *"Ben de taşıdım, akşam, bir eve bir ekmeği/ Yaşadım bir kenarda, habersiz Hint'ten, Çin'den!"* [Saba, 1991, (Yaşadım Artık Bitti), s. 99].

"Artık Günlerimiz" şiirinde ekmek, bir aile için geleneksel yaşamda sahip olduğu anlamlarla sunulur:

"Artık günlerimiz böyle bahtiyar geçecek...
Her akşam soframızda daha taze, mübarek,
Göz nuru karşılığı kazandığım şu ekmek." (Saba, 1991, s. 117).

Saba'nın şiirinde öne çıkan aile yaşantısı, modern konutlarda süre gelen ev içi yaşantısına göre farklılıklar gösterir. İhsan Bilgin, modern konutun "ideal tipi"nin, toplumsal düzeyde bazı ilişkileri birbirinden ayırtırdığını ve bunlardan birinin "ikamet ve işin ayrışması" olduğunu söyler: "İkamet ve işin ayrışması, bir başka deyişle ev mekânının her türlü iş yapma ve üretim pratiğinden soyutlanarak bir barınma-dinlenme-boş vakit geçirme mekânına (iş gücünün yeniden üretimi anlamında) dönüşmesi, modern toplumun en eski eğilimlerinden biridir." (Bilgin, 1999, s. 352).

Saba'nın şiirindeki ev, modern konutun bu başat özelliğinin tersine, geleneksel aile yaşantısının ev içi ilişki ve çalışma pratiğine sıkça atıfta bulunulan bir mekândır. "Ne oldu?" şiirinde; *"Gelip kenarına oturduğun minder / Genç kızken işlediğin masa örtüsü"* (Saba, 1991, s. 28) veya *"Beyaz Ev"* şiirinde; *"Yatak odamız, yemek odası, kiler / Raflarında ellerinle yapılmış reçeller"* (Saba, 1991, s. 20) dizeleriyle bu ev içi iş ve üretim pratiği dile getirilir. "Artık Günlerimiz" şiirinde de bu yaklaşımı görürüz:

"Her akşam bu odada artık biz de üç kişi
Sen, ışığın altında, dizinde bir el işi,
Çocuğumuz iterken yerde oyuncağını,
Kalkıp koparacağım takvimin yaprağını." (Saba, 1991, s. 117).

Saba'nın şiirinde belki de en önce fark edilen noktalardan biri, şairin anne ve babasının da ideal aile içinde hazır bulunmasıdır. Gerçi, onlar hayatta değildir fakat bu durum, şairin kurduğu evin, huzurlu aile yuvasının içine onları da dâhil etmesine engel teşkil etmez. Modern evlerde belirginleşen çekirdek ailenin aksine -Saba'da gelenek sürdürülerek- geniş aile modeli öne çıkarılır. Gerçi, çekirdek aileye işaret eden şiirler yok değildir fakat ölmüş anne ve babasına duyduğu özlem ve geleneklerine bağlılık, geniş aileyi tasvir eden tabloları fazla laştırır. Bunun örneklerini pek çok şiirde gözlemlemek mümkündür. Örneğin, "Beyaz Ev" şiirinde:

"Şu göklerin altında,
Olacağız o kadar bahtiyar
Ki çıkıp mezarlarından annemiz, babamız da
Beyaz evimize yerleşecekler,
Uzun kış geceleri onlar da aramızda
Göz göze bakışacak, mangal eşecekler..." (Saba, 1991, s. 20).

Böylece, Saba'nın şiirinde ev, iç ve dış yapısıyla olduğu kadar, içindeki aile yaşantısıyla da modernitenin getirdiği çözülmeye karşı bir direnişi ortaya koyar.

Ev ve Müslümanlık

Din, Saba'nın şiirini belirleyen en önemli kavramlardan biridir. Onun pek çok şiirinde dinî inanış en açık göstergelerle ortaya konulur. "Ziya Osman'da huzur, sükûn, arınma ve Allah vardır." diyen Behçet Necatigil, Rilke'nin *Malte Lauris Brigge'nin Notları*'ndaki "Daha önce yapılabilecek pek çok şeyimiz vardır; dünya işlerine daldık, baş alamıyoruz. Tanrı'yı bir kenara ittik, sonlara bıraktık." sözlerine atıfta bulunarak Ziya Osman için şöyle söyler: "*Rilke'nin anlattığı insanın tam aksiydi Ziya Osman: Şiirleri, yani ömrü boyunca ahreti, ölümü, Tanrı'yı gönlünde kutsal bir emanet gibi taşıdı. İlk şiirinden son şiirine kadar onda ya çok belli ya biraz gizli ve derinde, hep bu üç tema görülür.*" (Necatigil, 2002, s. 118).

Necatigil'in yanı sıra Hilmi Yavuz da Saba'nın şiirindeki dinî yönelime dikkat çekmiştir. Yavuz'a göre ise Ziya Osman, "*Türkiye'de gördüğümüz en Müslümanca dizeleri yazmıştır.*" (Yavuz, 1999, s. 139).

Geleneğin, Saba'nın şiirinde dikkat çekilen bu dinî boyutu tabii olarak şairin ev ve aile üzerine yazmış olduğu şiirlerde de yansımaları bulmuştur. Ev, onun azımsanmayacak sayıda şiirinde dinî bir anlam yüklenir. Saba, bu şiirlerinde hayatın bütün nimetlerinin yanında, kendisine sonsuz bir huzur ve mutluluk kaynağı olan evi ve ailesi için rabbine şükreder: "*Sabah... Ah şükrederek çıkmak gecedan / Ayak bastığım kıyı, yeniden doğuş / Sabah, beliren evim, bahçeler ve sen / Henüz uyuyan dallar, havalanan kuş*" [Saba, 1991, (İyilik), s. 17]. Şair; ana, baba ve evlattan oluşan mutlu ailesini Tanrı'dan bir bağış olarak görür:

"Belli, Allahım, besbelli,
Onu var eden.
Senden gelen her şey o: her sabah doğan güneş,
Her yıl dönen bahar, kuru toprağa yağış.
Senden,
Bu eve bu bağış." [Saba, 1991, (Ana-Baba-Evlat), s. 83].

Bununla birlikte, şairin özellikle ölümle alakalı şiirlerinde dinî algılayışın etkileri daha açık bir biçimde fark edilmektedir. Saba, şiirlerinde ölüme geniş yer verir. Yayımladığı şiirlerin birçoğunda doğrudan veya dolaylı olarak ölümü anlatır. Öte yandan ölüm, onda ahiret temasıyla kol kola ilerler ve şair için çok zaman Tanrı'ya ve sevdiklerine kavuşma saadeti, dertlerden

kurtulup sonsuz huzura kavuşma aracı olarak görünür. Bu yönüyle ölüm ve ahiret, kaçınılan veya korkulan değil, tersine özlenen, beklenen bir kader şeklinde yansıtılır.

Ziya Osman'da, bir kavuşma ve sonsuz huzur mekânı olarak tasarlanan ahiret, bazı şiirlerde ev metaforuyla dile getirilmektedir. Böylece, dinî açıdan geleneğe bağlanan bir ev düşüncesiyle karşılaşırız. "Gün" ve "Ahret" şiirleri, bu açıdan dikkate değerdir:

"Öyle gün olacak ki şaşıracağız.

Gönlümüz ne hoş, mevsim ne güzel diye.

Duyacağız ırmaklar akmada biteviye,

Kurulacak bir kenarda evimiz...

Belki de hurilerle düğün olacak...

-Ya Rab! Nihayet günümüz olacak." [Saba, 1991, (Gün), s. 54].

"Bu garip dünyada ben yadırgadım yerimi...

Yıllardan sonra bir gün, görüp çektiklerimi,

Tanrım bir meleğine emredecek: "Yetişir!"

Gözlerimi o saat sessiz kapayacağım.

Beni bekleyedursun bir kenarda yatağım;

Bütün yorgunluğumu alacak bir teneşir.

Bir yükü atmış gibi içimde bir hafiflik,

Oraya geçmek için aşacağım bir eşik,

Bir lahza tutacağım bana uzanan eli.

Bir el gözlerimdeki perdeyi sıyrarak.

Onları bulacağım... Ve annem şaşırarak:

"Oğlum! Ne kadar da büyümüş ben görmeyeli." [Saba, 1991, (Ahret), s. 31].

İlkinde, kurulması hayal edilen ev, maddi âlemde değil, şairin gitmeyi arzuladığı öte dünyada, ahirettedir. "Ahret" şiirinde ise, teneşir, anlatıcı için bir yatak fonksiyonu üstlenirken eşik, perde gibi metaforlarla öte dünyanın bizatihi bir ev olarak idealize edildiği görülür.

"Ölümler" şiirinde, döşek kelimesiyle, öte dünyanın bir ev olarak tasavvur edildiği çok açık bir hâl almıştır:

"Ölümler bilebilsem gittiğiniz yeri,

Ruhum,muradına erecek;

Annem döşeğimi serecek,

Toprağınız toprağım,

Aranızda yatacağım." (Saba, 1991, s. 25).

Saba'nın şiirlerinde ölüm bir bakıma, insanın evinden ayrılıp başka bir eve gitmesidir. Yukarıdaki üç şiirde de bu kavrayış gözlemlenebilmektedir.

Sığınma ve Mutluluk Mekânı Olarak Şairin Evi

Çalışmamızın bu bölümünde, söz konusu kaçışın adresi olan ev ile sığınma kavramı arasındaki ilişkiye değinecek ve Saba'nın şiirlerindeki ev imgesinin bir sığınma ve mutluluk mekânı olarak nasıl yansıtıldığını örneklerle ele alacağız.

Serol Teber, "Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı" başlıklı yazısında, evin insanoğlu için bir sığınak işlevi taşımasının tarihsel kökeni ve günümüze değin uzanan süreçteki yansımalarını özetler. Bugüne kadar yapılmış bazı bilimsel çalışmalar neticesinde, modern insanın öncülü olarak tasarlanan "Homo Sapiens"ın 40 bin yıl öncesinden başlayan varoluş serüvenine uzanan Teber, şöyle söylemektedir:

"Bu büyük varoluş mücadelesi her bir şeyden önce güvenceli bir mekân arayışı çabasıdır. Kuzey İspanya ile Güney Fransa yörelerindeki mağaralar ilk önemli düşünme ve sanat ürünlerinin sergilenmeye başladığı mekânlardır. İnsanlar buralarda binlerce yıl büyüklü küçüklü gruplar hâlinde banınmışlar. Umutlu bir yüreklilik ve geleceğe güvenle, kendilerini doğal dış felaketlerden, canavarlardan korumaya çalışmışlar. Düşünmüşler. Sanat yapıtları üretmişler. Sonra evrim sürmüştü. (...) Büyük yerleşim yerleri, kentler yapılmış. Büyük doğal tehlikeler, canavar saldırısı korkuları hemen hemen ortadan kalkmış. İnsanlar bu kez diğer insanlardan, devletten, toplumsal kurumlardan korunmak için yalnız başına, mağara, in benzeri 'modern sosyal' konutlara 'sığınmaya' başlamıştır." (Teber, 1999, s. 250-51).

Bu noktada, Teber'in makalesinin asıl odak noktasını oluşturan, "modern insan"ın çevresinden, daha çok da toplumdan kendisini tecrit etmesi ve eve sığınması olgusunun Saba'nın şiiriyle ne düzeyde örtüştüğü üzerinde durmak gerekmektedir.

Teber, Aydınlanma Dönemiyle ortaya çıkan, çoğunluk gibi toplumla uyuşamayan insanın bir süre ortada kaldıktan sonra, eve kapandığına işaret etmektedir: *"Modern uyumsuz insan için tek kaçış yolunun bizzat kendi içine çekilme, evine hatta yatak odasına kapanma olduğu görülmüştür."* (Teber, 1999, s. 251). Bu noktada, yazar, Leibniz'in "monad" kavramından hareket etmektedir. Evin, Ziya Osman'ın şiirinde yüklendiği belirgin anlamlardan belki de en önemlisi, onun, şair için bir sığınak işlevi görmesidir. Saba'nın şiirinde özne, dışarının tehlikelerinden ve kötülüklerinden kaçmak, uzaklaşmak ve kendisini güvende hissetmek için evine sığınır. Onun şiirlerinde bu yönde örnekler çokça mevcuttur. Dolaşısıyla ev, şair için tam anlamıyla bir sığınma mekânıdır. Onun şiirinde, bütün hayalleri, hatıraları, özlemleri içinde, genellikle yalnız ve toplumsal yaşantının ağırlığından kurtulmak isteyen bir birey söz konusudur. Bu birey, avunmayı ve mutluluğu, bütün o kendisine sıkıntı ve ürküntü veren toplumsal yaşayıştan kaçarak sığındığı evin içinde bulmaktadır, özellikle de Teber'in altını çizdiği gibi, yatak odasında. "Uyumak" şiiri, bu yönelimin tipik bir dışavurumudur:

“Uyumak istiyorum hak ettiğim uykuyu.
Yaşamış bütün gün, didinmiş, boğuşmuş,
Yatak yatak, oda oda, koğuş koğuş.
Dağ başında kurt, ağılda koyun
Boylu boyunca, arka üstü, yüzükoyun
El ayak, bacak, bilek, boyun.
Çekmek istiyorum sırtıma uykuyu,
Gördüğümü görmemek, duyduğumu duymamak.
Beyin, göz, kulak,
Uyumak...” (Saba, 1991, s. 146).

Bu şiirde anlatıcı, günlük yaşantının stresinden yatak odasına kaçarak kurtulmayı dener ve sığındığı mekânı tekrarlarla öne çıkartır: “Yatak yatak, oda oda, koğuş koğuş”. Uyku ise bu sığınma duygusunu derinleştiren bir edimdir.

Ev, Ziya Osman için, dışarıdaki hayatın acımasızlığından, zorluklarından, haksızlıklarından ve kötülüklerinden kaçışı ifade eder. Saba’nın şiirinde çokça geçen oda, kapı, perde, cam, pencere ve duvar gibi eve ait nesne ve bölümlerin, bu kaçışı ve sığınmayı imleyecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. “Oda” şiiri, başlığından itibaren, Saba’nın evi bir sığınak olarak konumladığını ortaya koyan önemli bir şiirdir:

“İndir perdelerini şu biten günümüzün,
Kapıyı sen kilitle, sen yanı başımda kal!
Eşikte can veriyor, dinleyelim, o kartal,
Beraber dinleyelim sustuğunu gündüzün.
(...)
Perdeler, o teselli uzak göklerden inen,
Son gürültüler artık, son tramvay, son tren.
Odamıza sığındı, sus, ruhu bir öksüzün.

Duyulmaz oldu şehir... Perdeler ve dört duvar.
Bir su sesi, bir saat, çinkoda tıkırtılar,
Kalbim! Saçaklardaki kuşlardan gelen hüznün.” (Saba, 1991, s. 60).

Bu şiirdeki sahneler, şehirden kaçan bir insanın kendi koruma alanı olan evinde hissettiği duyguları ortaya koyar. Şiirde açıkça, dışarının toplumsal hayatının yarattığı ürküntüye karşı, evin içindeki huzur ve güven anlatılmaktadır. İstiare ve teşbih sanatlarıyla bu karşıtlık daha da belirginlik kazanır. Örneğin, “eşikte can veren kartal” benzetmesi, bütün tehditkâr yönleriyle “dışarı”yı imlemektedir. Kartal, yırtıcılığı sebebiyle bu anlamı güçlendirir. Kartalın eşikte can vermesi ise onun etkinlik alanının evin sınırlarında bittiğini gösterir. Böylece, dışarının verdiği korku ve dehşet, evin eşiğinden içeri giremez. “Perdeler, o teselli uzak göklerden inen” dizesi, evin dışarıdan yalıtılmışlığını keskinleştirir. Dışarıyla az da olsa ilişki imkânı sunan pencereler perdelerle kapandığı vakit, şairin avuntusu daha da artar. Perde-

lerin örtülmesi ve dört duvarın geçirmezliğiyle birlikte artık tam anlamıyla bir sığınak hâlini alan ev, şehrin yavaş yavaş tükenmekte olan gürültüsünde de şairden uzak tutarak yaşanan huzuru bütünler.

Serol Teber, "Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı" başlıklı makalesinde modern çağın bireyini eve sığınmaya iten sebepleri ve bireyin evi algılayışını şu şekilde açıklıyor:

"Ortak bulgulara göre, modern insanın yaşayabilmesi için önünde başlıca iki seçenek vardır: Ya kitle kültürünü içselleştirecek, topluma uyacak (konformizm) ya da kaçacak, geri çekilecek, 'psişik bir göç'ü (rezignasyonu) kabul edecektir. (...) Modern ev yaşamı, gittikçe akıl dışı konuma gelen çıkarıcı aklın ufaladığı birey-insanın güçsüzlüğünü, yalıtılmışlığını, anlamsızlığını duyumsadığı Orta Çağ manastır hücresi niteliğini almıştır." (Teber, 1999, s. 255-58).

Saba'nın zaman zaman insanlardan ve toplumdan yana şikâyetini dillendirdiği şiirler, onun toplumsal yaşamdan kaçarak eve sığınmasını açıklayan ipuçları taşımaktadır. "*Fenaları tanıdım ve sevdim iyileri.*" [Saba, 1991, (Yaşadım Artık Bitti), s. 99] diyecek kadar, insanlara karşı hoşgörülü, kin ve nefretten uzak bu şair, bazı şiirlerinde ise kendisini eve sığınmaya iten toplumsal sebepleri dile getirmekten kaçınmaz. Denebilir ki modernleşen toplumun her türlü sosyal, ahlaki vb. eğilimleri ve açmazları, şiirdeki özneyi hayal kırıklığına uğratmakta ve onun eve sığınmasına zemin hazırlamaktadır: "*Hayatın, çiçekleri ürperten uluması: / Çalkal sesli açlık, kurt hırsı, develerle kin / Gündüzün işkencesi, gecelerin sıtması / Sema, ürpermez sükûn, sema bize ettiğin!*" [Saba, 1991, (Göklerden Öten Kuşlar), s. 67].

Bu şiirlerde dile getirilen şikâyet ve sitemler, bir bakıma, şairin eve yönelişinin sebebini de teşkil eden örneklerdir. Teber'in vurguladığı gibi, şair kitle kültürünü içselleştirip topluma uyum sağlamak yerine, geri çekilerek rezignasyonu ve sığınmayı tercih etmektedir. Bu sığınmanın adresi ise evdir.

Bu doğrultuda, şairin kent içinde ortak kullanıma açık yapılardan biri olan camiye karşı hissettiği yakınlık da arkasında toplumsal etkiler aranabilecek bir yakınlık olarak göze çarpmaktadır. "*Her Akşamki Yolumda*" (Saba, 1991, s. 35) adlı şiirde vurgulanan yönleriyle cami, bütün dinî, mistik boyutlarının yanı sıra sadece ibadet etmek için tasarlanan bir mekân değil, şairin toplumsal rahatsızlığını bertaraf edebilecek, kurtarıcı bir sığınak, ikinci bir ev fonksiyonu da yüklenmektedir: "*Bilirim ki taşlığın bir döşek kadar ılık*" (Saba, 1991, s. 35). Yaşantının gidişatından ötürü şairin duyduğu kaygı ve memnuniyetsizlik bu şiirde çok açık olarak fark edilmektedir. "*Sen, bana en son kalan, ben senin en son kulun*" dizesiyle, insanlardan kendisine huzur ve güven telkin edecekleri yönünde bir umudu kalmayan şairin, Tanrı'sıyla baş başa, Tanrı'nın evinde olma isteği duyurulur. Cami, sahip olduğu uhrevi bütünlüğü içinde, şaire bu imkânı sağlamaktadır. Allah'ın evi, Saba için bir sığınaktır.

Öte yandan ev, yalnızca toplumsal ürküntü ve tehlikelerden değil, dışarının doğal tehditlerinden şairi koruması anlamında da değer taşımaktadır Saba için. Başka bir deyişle, Saba'nın

şiiirinde evin sığınak işlevi taşıması tek bir sebebe dayanmamakta, çeşitli gerekçeler bu duruma yol açmaktadır. Dünyadaki fiziksel etmenler, hava olayları, gece-gündüz, mevsimsel etkiler, zamanın geçişi gibi doğal olaylar her birey gibi şairi de etkileyerek evin bir koruma alanı olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Şu şiirde görüleceği gibi: *"Bırakayım kapısında kunduramla çamuru / Girmesin içeriye rüzgâr, soğuk, karanlık / Şu küçük oda her gece böyle ılık"* [Saba, 1991, (Herkesin Evi İçin), s. 154].

"Kışa Girerken", şairin bu yöneliminin somut bir dışavurumunu sergilemesi bakımından kayda değer şiirlerden biridir:

"İndirin perdeleri, indirin perdeleri...
Sonbahar ağaçlarda ağlarken yaprak yaprak.
Hışıldayan bu altın yağmuruna dalarak
Dinleyim içimde serinleyen kederi.
(...)
Sonbahar, ölen günle basamakta duruyor,
Saniyeler kafese bir el gibi vuruyor,
İsterse hemen yarın evim örtülsün karla.

Ferah veren bir rüzgâr olacak ıstırabım,
Şimdiden kilitlendi her fırtınaya kapım,
Senin belinde sarkan gümüş bir anahtarla..." (Saba, 1991, s. 58).

Görüldüğü gibi, perdeler, kafes, kapı gibi nesnelerle ev, bu şiirde de bir koruma alanı olarak yansıtılmakta, tehdit veya kaçışa sebep olan etki ise toplumsal sebeplerden değil, sonbahar, fırtına, zamanın çabucak geçişi gibi doğal sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Bu bölümde şimdiye kadar verdiğimiz örneklere dayanarak şunu söyleyebiliriz ki Saba'da ev imgesinin sığınma kavramıyla bağlantısı hem insanlığın ve dünyanın var oluşundan beri süregelen fiziksel etmenlerden hem de modern çağın toplumsal ve bireysel yaşantıda sebep olduğu kargaşa ve huzursuzluktan ileri gelmektedir.

Şimdiye kadar yalnızca Saba için evin bir sığınak işlevi taşıması üzerinde durduk. Fakat şairdeki ev imgesi içinde, sığınma kavramıyla kol kola yer alan mutluluk kavramını da bu bağlamda irdelemek gerekmektedir. Saba'nın evi daima olumlu imajlarla örülü bir dünyaya açılır. Mutluluk, bu imajlardan en başta gelenidir. Saba'nın şiirinde ev, çoğunlukla bir mutluluk mekânıdır; çünkü Saba'nın evi bir sığınak olarak görmesi, onu, evi aynı zamanda bir mutluluk mekânı olarak idealize etmeye kadar götürmektedir.

Saba için ev, biri sığınma ve diğeri de mutluluk olmak üzere iki olumlu kavram üzerinde şekillenmekte ve bunun dışında herhangi bir olumsuz algılama içermemektedir. Şair, kendisinden sonraki kuşağın önemli şairlerinden Behçet Necatigil ile bu konuda ayrılır. Ev, Saba'da mutluluğun ve avunmanın adresidir.

Öte yandan, Ziya Osman Saba'nın evi, her türlü kötülükten ve tehditten arındırılmış, şikâyet edilmeden, rahatsız olunmadan, sıkıntıya, tasaya vb. rastlanmayan asude bir yuvadır. Bu yönüyle, Sennet'in dile getirdiği türden bir işlev yüklenir şair için. *"Daha çok anlıyorum kıymetini / Her akşam bu odada buluşmamızın / Farkında olmaksızın o kadar mesut / Dereden tepeden konuşmamızın."* [Saba, 1991, (Her Akşam Bu Odada), s. 86].

Evin Mahremiyeti ve Örtülü Cinsellik

Saba'nın şiirlerinde ev içi yaşantının zengin bir imajlar dünyasıyla yansıtıldığı görülmektedir. Bu zenginlik içinde cinsel yaşam da çeşitli imajlarla ortaya konulur. Behçet Necatigil, Saba'nın aile sevgisini vurgularken, *"Aşk şiirlerinde hiçbir surette iffetten ayrılma(ması)"* bakımından Tevfik Fikret ile Saba arasında bir yakınlık bulmaktadır (Necatigil, 1999, s. 123). Necatigil'in bu son derece yerinde tespiti, Saba'nın şiirindeki cinsellik algısını saptayabilmemiz için önemli bir çıkış noktasıdır. Aşk konusunda hiçbir zaman aşırılığa düşmeyen bir şairin cinsellikle ilişkisi de elbette bu yönde şekillenecektir. Aşkı anlatmakta hep belli bir sınırı gözeten Saba'nın çizdiği bu sınır, aslında aşkın cinsellikle kesiştiği çizgiyi de kapsamaktadır.

Ziya Osman Saba'nın şiirlerindeki aşk ve cinsellik anlayışının daima bir aile mahremiyetinin sınırları içinde kaldığı görülür. Bir sıfat olarak "mahrem", Türk Dil Kurumu sözlüğünde "yakın akrabadan olduğu için nikâh düşmeyen (kimse)" ve "başkalarına söylenmeyen, gizli olan şey" şeklinde tanımlanmaktadır. "Mahremiyet" kelimesi ise Türk Dil Kurumu sözlüğünde, "gizlilik" (*Mahrem*, t.y.); Devellioğlu'nun *Osmanlıca Lügati*'nde de yine "mahremlik, mahrem olma hâli, gizlilik" (Devellioğlu, 1997, s. 569) şeklinde açıklanmıştır.

Bu tanımlardan yola çıktığımızda, Ziya Osman Saba'nın şiirlerinde cinselliğin, mahremiyet kavramıyla iç içe olduğunu görebilmemiz mümkündür. Cinsellik, Ziya Osman'ın şiirlerinde "mahrem" kelimesinin ifade ettiği anlama, "gizli olan, herkese söylenmeyen" bir şeydir. Söylendiğinde ise, şairin yaptığı gibi, doğrudan değil, dolaylı imajlarla, mecazlarla yansıtılır.

Saba'nın şiirindeki mahremiyet, geleneksel yaşamda yaygın olarak görüldüğü üzere, ev içi yaşantısının, özellikle karı-koca arasındaki ilişki boyutunda, dışarıya sızdırılmaması, diğer insanlardan gizli bir biçimde sürdürülmesi şeklinde bir yönelimi içermektedir. Cinsellik böylece bir tabu olmasa da karı-koca arasında mahrem bir ilişki biçimidir. Bu sebepten yine aynı evin, ailenin birer üyesi olan çocuklarla kurduğu diyalogdan, onlarla yapıp ettiklerinden uzun uzun bahsedebilen şair, söz konusu cinsellik olduğunda, bunu açıkça dile getirmeyecek ancak çeşitli görsel, dokunsal, işitsel vb. imajlarla örtülü bir biçimde ve çağırıştırma yoluyla söylemeyi uygun bulacaktır. Zira şiirde evli olunan kadın söz konusudur ve bu noktada, şairin mahremiyeti algılayışı açık bir biçimde gözler önüne serilir. Saba'nın şiir evreninde cinsellik çok defa kapalı ve açık ifadeler ve imalarla dile getirilmektedir. Söz sanatları, bu noktada önem kazanır.

"Evlilik" başlıklı şiirinin ilk kıtasında anlatıcı, eşine şöyle seslenir: "*Sen, her gece nefesi nefesi-me karışmış / Birlikte bütün ömür, mesut yaz, tasalı kış*" (Saba, 1991, s. 81). Bu dizede, "nefesin nefese karışması" ile çağrıştırılan anlam ve "her gece" sözüyle işaret edilen zaman dilimi, anlatıcı özne ile eşinin birlikte olduğu özel bir anı ve durumu belirtmektedir. Şair, sözcüklere başka ve yeni anlamlar yükleyerek tevriye yapmakta, böylece hem dizeyi daha etkili kılmakta hem de sözü dolandırarak başka bir yoldan ifade etmektedir. Nefesin nefese karışması gerçek anlamının yanında çağrıştırdığı uzak anlamla daha güçlü bir şiirsel etki yaratmaktadır. Bu bağlamda, Saba'nın şiirinde örtülü bir cinselliğin söz konusu olduğu sonucuna varabiliyoruz. Zira cinsellik, onun şiirinde her zaman bir örtünün ardından bize görünür gibidir. Şair, o örtüyü asla bütününü kaldırmaz ancak zaman zaman hafifçe aralamayı tercih eder. Denebilir ki sığındığı, mutluluk yuvası evini perdelerle sınıksız örten şair, o evin içinde yaşanan cinselliği de sanki perdelemektedir.

"Sessizlik" adlı şiir, hem cinselliğin yöneldiği kişi hem de ifadelerin kapalılığı bakımından şairin gözettiği ev mahremiyeti ve örtülü cinselliğe iyi bir örnektir:

"Vücudunun gölgesi bak yerde gölgemle bir,
Yeni bir nefes gibi sessizlik göğsümdedir.
Sessizlik içime doluyor yudum yudum.

Dolu bir yelken gibi göğsümde genişleyiş,
Ve öyle için için ve öyle geniş geniş.
Ben hiçbir şey duymadan, ben yalnız seviyorum." (Saba, 1991, s. 59).

Ziya Osman Saba şiirlerinde, hakikatte varlığını inkâr etmediği bir cinsel yaşamı mecazlarla sürekli perdeleyerek okura yansıtmaktadır. Örneğin yukarıdaki şiirde, "Dolu bir yelken gibi göğsümde genişleyiş" ile "Vücudunun gölgesi bak yerde gölgemle bir" dizeleriyle yapılan benzetme asıl anlamı örtmekte fakat anlam yine de bütününü kaybolmamaktadır. Şairin imajları kullanmaktaki ustalığı, okura neyi ne kadar sergileyeceğini iyi bilmesi bu örtülülüğün derecesini ve sanatsal yetkinliğini de belirlemektedir.

Bu noktada, Cemal Süreya'nın "*Ziya Osman Saba 'meşru sevgili'yi aramaktadır.*" (Süreya, 2006, s. 35) sözü üzerinde durmak gerekir. "Söz konusu meşruiyet, neyi ifade etmektedir?" diye sordumuzda, cevabı da yine Cemal Süreya'nın aynı yazısından çıkarsayabiliyoruz. "*Yeni şiirimizdeki sevgilinin özelliklerinden biri(nin) de onun şairin karısı olması(dır).*" (Süreya, 2006, s. 37) diyen Süreya, Nâzım Hikmet'ten başlayıp Abdülhak Hamit, Oktay Rifat ve Melih Cevdet gibi şairleri bu yaklaşıma örnek göstererek şöyle söyler:

"Hayatın ve dünyanın değiştirilmesini isteyen yeni şair, sevgiliyi en yakın kimse, bir çeşit silah arkadaşı olarak görmek için ona karı niteliği tanımaktadır ya da karısını, sevgili nitelikleri içinde görmek istemektedir." (Süreya, 2006, s. 37).

Cemal Süreya'nın dikkat çektiği nokta, Saba'nın şiirinde de belirgin bir biçimde gözlemlenmektedir. Ziya Osman'ın her iki şiir kitabına bakıldığında görülmektedir ki cinsellik barındıran şiirlerinin bazılarında kadın ilk sevgilisi olurken büyük bölümünde şairin kastettiği karısıdır. Az sayıda şiirde cinselliğin karşı öznesi, esas özenin yani anlatıcının karısı dışında biridir. Anlaşılan, idealize edilmiş bir evin vazgeçilmez unsurlarından biri olan kadın, mutlaka şairin eşi olmalıdır.

Sonuç

Ev, Ziya Osman Saba'nın şiirlerinde, öncelikle geleneksel ve modern yaşam tarzlarına ilişkin ilginç ipuçları sunmaktadır. Onun şiirinde ev imgesi, gerek içinde yaşam sürdüren aileyle gerek fiziki yapısı, içerisindeki eşyalar ve diğer donanımlarıyla, bahçesi, çevresi ve komşu evler ve mahallelerle, giderek bütün bir İstanbul'u kapsayacak genişlikte bir mekân tasavvuruyla modern ve geleneksel yaşam biçimlerine çeşitli örnekler sunmaktadır. Yani sıra, şairin modernleşmenin sebep olduğu toplumsal, bireysel, mimari düzeydeki değişimlere nasıl baktığını da bu şiirlerden çıkarsamak mümkündür.

Şu rahatlıkla söylenebilir ki Cumhuriyet Türkiye'sindeki modernleşme eğilimiyle birlikte değişen evler, Saba'nın şiirlerinde değişmeden kalmış, en azından kalması istenmiş, eski evlerin içindeki aile huzuru, çevresindeki sıcak komşuluk ilişkileri ve manevi duygularını yitirmemiş semtleriyle İstanbul idealize edilmiştir. Geleneğin başat unsurlarından biri olan din de Saba'nın ev şiirlerinde yansımasını bulmaktadır. Evinde, ailesi ile birlikte yaşadığı huzuru Tanrı'ya duyduğu inançla pekiştiren şair, sakin ve huzurlu ev yaşantısı için Rabbine şükreder. Genel bir yargıda bulunmak gerekirse denebilir ki evle ilgili olarak şiirdeki imajların bütünü bize, geleneksel ve modern yaşama yönelik tercihte geleneğin baskın konumda yer aldığını gösterir. Bu durum, Ziya Osman Saba'yı bir anlamda moderniteden kaçışın şairi olarak nitelendirmemize olanak tanımaktadır. Moderniteden kaçan şair, eve sığınır.

Ziya Osman'ın şiirlerinde ev, çok zaman sığınma ve mutluluk kavramlarıyla ifadesini bulur. Dışarı ile içerisi keskin bir karşıtlık barındırır. Evin dışı, tehlikeyi, tehdit ve korkuyu ifade ederken içerisi ise mutlak bir huzur ve mutluluk mekânı olarak betimlenir. Şairi eve yönelten sebep, ilksel bir korunma içgüdüğü olduğu kadar, 20. yüzyılın temel açmazlarından biri olan, modernleşmenin getirdiği toplum-birey uyumsuzluğudur.

Saba'nın şiirindeki ev, hiçbir olumsuzluk barındırmaz. Aile, duvarları, perdeleri, kapısı ile dışarının tehlikelerinden şairi koruyan evin içinde mutluluğu sağlayan en önemli unsurdur. Ev, içindeki aileyle birlikte Ziya Osman'ın yuvası, mutlak mutluluk mekânıdır.

Cinsellik, evdeki bu mutluluğu bütünleyen kavramlardan biri olarak gözükmektedir. Ziya Osman Saba'nın şiirlerinde cinselliğin, hayatın diğer temel ihtiyaçları gibi olağan bir iş olarak algılandığını, bununla birlikte son derece naif, örtülü ifadelerle ve aile mahremiyetinin

sınırlarını zorlamadan ifade edildiğini görüyoruz. Mahremiyet, Saba'nın şiirindeki cinselliği ve bunun evle ilintisini anlayabilmekte kilit bir kavramdır. Evini perdelerle örten şair, evin içindeki cinselliği de mahremiyet perdesiyle örtmeyi tercih etmektedir. Sonuç olarak cinsellik, aile ocağını oluşturan evin içinde yaşanabilecek, karı-koca arasında mutluluk verici bir paylaşımdır. Saba'da ev, evli olunan kadınla bütünlenir ve anlam kazanır. Onun için, aşkın ve cinsel yaşamın adresi evi, karşı öznesi ise karısıdır.

Ziya Osman Saba'nın şiirinde ev imgesi, daima mutluluk, huzur, bir sığınma yeri, korunak; güzel hatıralar, çocukluk özlemi; sade, geleneksel bir yaşam ve bir ömür boyu birlikte olunan kadınla her şeyin paylaşıldığı mekân olmak gibi olumlu anlamlara varan imajlarla yansıtılmıştır.

Kaynakça

- Bilgin, İ. (1999). Türkiye'nin modernleşme sürecinde konut üretimi. (Haz. Z. Rona) *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 yılına toplu bakış uluslararası kongresi bildirileri kitabı* (C. 2) içinde (s. 352). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat* (s. 569). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Göle, N. (2000). *Melez desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Küçükerman, Ö. (1981). *Geleneksel Türk evinde çevre tasarımı ve oda kavramı*. İstanbul: Akademi Yayınları.
- Mahrem. (t.y.). *Türk Dil Kurumu sözlüğü*. <http://www.tdk.gov.tr> adresinden edinilmiştir.
- Necatigil, B. (1999a). Necatigil'de biçim arayışları ve 1955'ten sonra artan çevirilerin şiirimize etkisi üzerine (Röp. A. Köksal). A. Tanyeri (Ed.), *Düzyazılar 2* içinde (s. 123). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Necatigil, B. (1999b). Ziya Osman'a devam. A. Tanyeri (Ed.), *Düzyazılar 1* içinde (s. 118). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saba, Z. O. (1991). *Bütün şiirleri-geçen zaman-nefes almak*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sennet, R. (1996). *Kamusal insanın çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Süreya, C. (2002). 35. gün. *Günler* içinde (s. 113). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Süreya, C. (2006). Sevgilinin halleri. *Şapkam Dolu Çiçekle* içinde (s. 35-38). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tarancı, C. S. (1957). *Ziya'ya mektuplar*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Teber, S. (Bahar, 1999). Homo sapiensin kendine mekân arayışı. *Cogito, 18 Bir Anatomi Dersi: Ev*, 255-58.
- Yavuz, H. (1992). *Okuma notları*. İstanbul: Sedat Simavi Yayınları.

Mevlana Şiirlerinde Aşk, Ney ve Gül İncelemesiyle Sembolizm

Fatemeh Zangeneh*

Tecelli Teorisi

Tecellinin sözlük anlamı belirme, görünme, ortaya çıkma, zuhur etme, meydana çıkmaktır. *Tecelli* kavramı İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin dayanmakta olduğu en temel kavramlardan biridir. Üstad'ın âlemin ontolojik yapısı hakkındaki bütün düşüncesi hep bu eksen etrafında dönmekte ve geniş-ölçekli kozmik bir sistem hâlinde gelişmektedir. Bu merkezî kavram göz önünde tutulmaksızın onun dünya görüşünün hiçbir bölümünü anlamak mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin bütün felsefesi, kısaca, bir "*tecelli teorisi*"nden ibarettir (İzutsu, 2007).

Aşk ve güzellik *tecelli teorisinin* esas kavramı ve onu idrak etmenin anahtarıdır. Allah, evreni yaratmadan önce kendi eşsiz ve anlatılamaz güzelliğinde hem aşkı hem aşık ve hem maşuktu. Ancak güzel yüzlü sevgili saklanmaya katlanamadığı için kendi cemalini aşıkâr etti. Bu yaradılışın sırrı tasavvuf edebiyatında *tecelli* olarak kabul edilmiştir. Tasavvufun temeli, evrende tek bir varlığın bulunduğu, o tek varlığın dışındaki diğer varlıkların ise, onun yüzündeki yansıması olduğu görüşüne dayanır. O tek varlık Allah'tır görünen her şey, tek varlık olan Allah'ın türlü görüntüleridir ve Allah'ın anlaşılıp bilinmesi için vardır. Tekvin yani var oluş, yaradılış problemin, dinin, tasavvufun ve felsefenin ilgi alanına giren ana konulardandır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı Bölümü.

Allah kenz-i mahfi yani gizli hazine, gizli cevherdir. Aşk-ı zati yani kendisine duyduğu aşk nedeniyle kendini görmek ve göstermek istemiştir. Allah'ın kendisine duyduğu aşk ise *ce-mal-i mutlak*, *hüsn-i mutlak* ve *kemal-ı mutlak* sıfatlarından dolayıdır. Tek güzellik ve iyilik olmasının sonucu, Allah kendini görmeyi ve göstermeyi dilemiştir. Bu durumda evren ve insan Allah'ın kendi güzelliğini seyrettiği bir ayna gibidir (Mengi, 1994).

O evrene güzelliğini yansıttıktan sonra da afak ve enfüse tecelli eyledi. Bu yüzden aşkın bütün suretleri ona duyulan aşk sayesinde ayaktadır. Leyla ile Mecnun, Romeo ve Juliyet vb. aşklar bu tecellinin bir nevi göstergesidir.

Bu bildirinin konusu olan aşk, ney ve gül sembolleri Mevlana'nın şiirleri ve düşüncesinde anahtar kavramlar olup *tecelli teorisine* göre değerlendirilebilir. Bildiride Mevlana, bir sanat tarihi hocası rolündedir ve şiirlerindeki sanat, tasavvuf ve felsefi deyim ve kavramlar çağdaş kuramlarla karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf edebiyatını gözden geçirdiğimizde derin ve girift anlamların en bariz anlatma yolunun mistizim ve sembolizm olduğunu görmekteyiz. İrfan kuramcılarının odak noktası *tecelli teorisidir*.

Sembolizm

Sembolizm veya simgecilik Doğu'da sanat ve edebiyat dilinde hep asıl unsur olarak esas alınmıştır, tasavvuf edebiyatında ise, işaretli ve temsilsiz söz söylemek ve tablo çizmek nereden ise imkânsızdır. İslam edebiyat ve sanatı sembol ve imalar yönünden zengindir. Mevlana bu işaretli konuşma rağbetini şu şekilde dile getirmiştir:

"Güzelere ait sözlerin, başkalarının sözleri arasında söylemesi söylenmesi daha hoştur." (Gölpınarlı, 1985).

Batı'da sembolizm ise, 19. yüzyılın sonlarında Fransa'da ortaya çıkmıştır. Sembolizm, geleneksel Fransız şiirini hem teknik hem de tema açısından belirleyen katı kurallara bir tepki olarak başlamıştır. Sembolistler, şiiri açıklayıcı işlevinden ve kalıplaşmış bir hitabetten kurtarmayı, şiirle insanın yaşantısındaki anlık ve geçici duyguları betimlemeyi amaçlamışlardır. Dile getirilmesi güç sezgi ve izlenimleri canlandırmaya, şairin ruhsal durumunu ve gerçekliğin belirsiz ve karmaşık birliğini dolaylı biçimde yansıtmak özgür ve kişisel eğretilme ve imgeler aracılığıyla varoluşun gizemini aktarmaya çalışmışlardır.

Parnasyenler insan duygularına, izlenimlere önem vermiyorlardı. Onlar için önemli olan gerçektir, düşüncelerdir. Sembolistler bu anlayışa karşı çıkmış, duygusalığa, insanın iç dünyasına yönelmişlerdir. Onlara göre somut varlıklar, dış dünya ile insanın duyguları arasında köprü kurmaya yarayan birer simgedir. Çünkü dış gerçek ancak insanın algılayış biçimiyle var olur.

Yani insan onu nasıl algılıyorsa öyle değerlendirilir. Sembolistler, semboller aracılığıyla dış çevrenin insan üzerindeki etkilerini ve izlenimlerini anlatmışlardır.

Şiirde anlam kapalı olmalıdır ve herkes kendince yorum getirebilmelidir. Sözcüğün anlam değerinden çok müzikal değeri önemlidir. Anlam kapanıklığı ve farklı çağrışımlar yaratabilme amacı, bol bol mecaz ve istiarelerin kullanılmasına yol açmış, dolayısıyla dil de ağırlaşmıştır.

Gerçeklerden kaçma, hayale sığınma, çirkinlikleri hayal yardımıyla güzelleştirme, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan karamsarlık, sembolizmin en belirgin özelliklerindendir.

Durgun sular, ay ışığı, alacakaranlık, tan ağartısı, perdede gezinen gölgeler ve ölüm başlıca temalardır. Lirikizm, bu anlayışın en önemli ögesi durumundadır (Salt, 2010).

Aşk Sembolü

Tasavvuf edebiyatında, aşk Allah'tan başlar, önemli mutasavvıf şahsiyetlerden olan Rabi'a'tül Adeviyye:

"İlahi! Eğer ben sana Tamu'dan korkup tapıyorsam beni tamuya koy. Eğer Uçmak ümidi için tapıyorsam Uçmağ'ı bana haram eyle. Eğer senden ötürü yapıyorsam, bana didarını ruzi kıl.." demiş (Attar, 1983).

Ondan sonra Ebû Said-i Ebu'l-Hayr, Hüseyin Mansur Hallac, Ahmed Gazzâlî, İbn-i Fariz, Mevlana, Hafız ve Molla Cami aşkı irfanda geliştirdiler.

"İrfan-i nazari" nin kurucusu İbn'ül-Arabî Arabi *tecelli teorisini* çeki düzen verip bir teori hâlinde oluşturdu. Tekvinin esas unsurlarını oluşturan aşk ve güzellik Allah ve Hz. Davud arasındaki bir konuşmadan kaynaklanır:

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim, bilineyim diye mahlûkatı yarattım. Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim, halkı bilinmem için yarattım. Böylece kendimi onlara tanıttım, onlar da beni tanıdılar, bildiler." (Hadis-i Kutsi).

Mevlana ise, aşağıdaki beytinde bunu:

"Dopdolu bir defineydi, dopdolu olduğundan çatladı, yarıldı, toprağı daha parlak bir hâle getirdi." (Gölpınarlı, 1985).

şeklinde dile getirmiştir.

Aşk Simyası

Tecelli teorisinin odak noktası olan aşk, simya gibi her şeyin bakırını altına dönüştürmektedir.

"Toprak beden aşk yüzünden göklerin yücesine ağdı, dağ bile oynamaya koyuldu, çevikleşti.

Ey âşık, aşk, Tur dağının canı oldu; Tur sarhoş oldu, Musa yıkıldı gitti." (Gölpınarlı, 1985).

İşte yok olmayı sarhoşluğa çeviren de aşk simyasıdır.

Aşk, simyacı özelliğiyle evren ve onda bulunan her şeyi değiştirme gücüne sahiptir, öyle ki taşı altın ve gevhere dönüştürebilir.

Mevlana ayrıca çizdiği eşsiz bir tabloda insanı bir pazara benzetmiş, güzelliği ve kutsallığıyla bilinen akik taşına da bu pazarın pırlantası demiştir. Ancak akik satanın eli boşa, bu pazarda akik satılmıyorsa yıkılsa daha iyidir:

“Vücut pazarı akiksizse, ona söyle taşları birer birer yıkılsın.” (Divan-ı Kebir, 1995).

Çin ve Hotan, Aşk Sembolü ve Maşuk Diyarı

Tecelli teorisinden etkilenen Mevlana, sembolik dilinde Çin ve Hotan tasavvufi bir işaretir. Bu diyara ulaşmaya çalışan aşık yolun bütün zorluklarını katlanmaya ve canını feda etmeye razıdır.

Burada Çin ve Hotan maşukun bulunduğu ezeli yurdudur. Sohrab Sepehri'nin deyişine göre hiç diyarının arkasında bir şehir vardır (Sepehri, 1999), onun hoş kokusuyla sermest olup teninde ruh gibi girmiştir. Ona vuslat uğruna şehit olmakla feda olmakla onurlandırmıştır.

“Aşk yolunda yürürken bizim meydanımıza doğru yuvarlana yuvarlana gelen bir kesik baş görürsen, o baş aşk şehidinin başı olduğu için.

Sen sırlarımızı, aşkımızın sırlarını ondan sor! Çünkü gizli gönül sırlarını, gönül macerasını ancak ondan duyabilirsin (Gölpınarlı, 1995).

Hotan'ın o hoş kokusu geliyor, gümüş tenli sevgilim geliyor.

Kulağıma bülbüllerin ötmesi geliyor, bahçe ve yasemin kokusu esiyor

Doğum sanıcısı gibidir her tarafımı sarmış, ruhumun çocuğu çimenler üstünde koşuyor.

Kutsal ruhunun misk kokan saçlarının kokusu, ruh gibi bedenime geliyor.

Yusuf misali, kuyuya düşmüşüm, Mısır Padişahının kurtarma ipi geliyor.

Ben aşk şehidiyim, kefenim ise, kanlıdır, fidyem de kefenimin içinde bulunuyor.” (Divan-ı Kebir, 1995).

Gül Sembolü

Gül doğanın hatemi, incisidir. Güzelliğin ve yaşamın simgesidir ancak *tecelli* ışığında doğadan çıkıp girift ve derin anlamlar taşımaktadır ve Mevlana şiirlerinde bambaşka bir anlamla karşımıza çıkmaktadır. Buna göre kavs-ı nüzul ve kavs-ı uruc gibi evrensel yaklaşımı, bahar yaklaşımı, insan-ı kâmil ve diğer yaklaşımlarla değerlendirebiliriz.

Gül ve Sevk-i Nüzul, Sevk-i Uruc Yaklaşımı

Gül ve onun gülşendeki cilvesi seyr-i urucun sırrı ve insanın kavs-i urucdaki sırrıdır. Gülün gülşende bulunma sırrı, gülşenin dikensiz olmasıdır, dikenin güle dönüşmesi ise, insanın vücudu, ona kavuştuğunda dikenden kurtulup güle dönüşmesidir.

Başka bir deyişle gül ilahî ışığın göstergesidir; insan vücudundaki nâr nura kavuştuğunda dikenî gülşene dönüşür.

“Ya da şu dikenî gül fidanı hâline getir; ateşi sevgilinin ışığı hâline sok.

Sok da onun ışığı senin ateşini söndürsün; onunla kavuşmak, dikenini gül bahçesi yapsın.” (Gölpınarlı, 1985).

Burada nur bahçe, diken ise, nâr ile eş değerdir. Eğer sen de şehamet ile Hayber Kale’sini fet-heden Hz. Ali gibi nur ile nâr savaşında cesaret gösterip kazanırsan, bu dikenî bir tek kâmil gönlün bahçesinde bulunan mükemmel güle kavuşturacaksın.

Mevlana şiirlerinde gül, birçok sembolü karşılamaktadır. Ancak asıl anlam, gülün doğadaki anlamından ayrılması ve manevî dünyaya girmesidir. Böylece Mevlana’nın şiirlerinde nüzul ve uruc seyri veya Kur’an tabiriyle “İnna li-llahi ve inna ileyhi râci’un” (Bakara, 2/156) gül simgesi vasıtasıyla algılanır.

Gül ve Bahar Yaklaşımı

Gül ve bahar iki ayrılmaz yardır. Ancak Mevlana, şiirlerindeki bahar kavramını, Kur’an-ı Ke-rim’den almıştır. Kur’an birçok yerde me’ad kavramını anlatmak için doğa ve onda bulunan unsurları örnek vermiştir:

“Sen yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir hâlde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indir-diğimizde o, kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten iç açıcı bitkiler verir.” (Hac, 22/5).

Ezeli bir sabah vaktinde gül insan-i kâmilin sırrı gibi evren sırlarının mahremidir. Ezelin se-her vakti *tecelli* pertevinde doğa dışıdır ancak gül bu sahnenin sırdaşıdır zira o insan-ı kâmi-lin sembolüdür. Mevlana bu sahneyi şu şekilde çizmiştir:

“Ey sabah vakti güzel esiyorsun, ey rüzgâr, sen de ona çok güzel eşlik ediyorsun

Ey güneş, yıldızları çekiyorsun, ey ay, sen de ordu düzenleniyorsun.

Ey gül, bahçeye doğru gidiyorsun (yavaş yavaş açılıyorsun); ey gonca, sen de gizleni-yorsun, ey Selvi ağacı yerin dibinden Kevser suyunu çekiyorsun.

Ey yol toprağı, içinde binlerce bahçeyi saklamışsın, ey su, sen de koşarak denizden inci çekiyorsun.” (Divan-ı Kebir, 1995).

Gül ve İnsan-ı Kâmil Yaklaşımı

Mevlana, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)’in dünyaya gelmesini şu şekilde tas-vir etmiştir:

"Haydi, tozmaması için yollara su serpin; sevgili geliyor! Bahçeye müjde verin; bahar kokusu geliyor!

Aydın on dördü gibi nurlu yüzlü olan sevgiliye yol açın. Yol verin; o nurla açarak geliyor!

Gökler heyecandan yarıldı; cihanda bir uğultu var! Etrafa amberler, miskler yayıldı; yârin bayrağı geliyor!

Bağın, bahçenin yüzü güldü, göre göze hakikat çırağı geliyor gam bir kenara sıkıştı kaldı; ay, sanki bizim kucağımıza doğmada!

Bağlar, bahçeler ona selama durmuşlar; selviler ayağa kalkmış! Yeşil çimenler yaya olarak ona doğru koşuyorlar; goncalar da atlara binmiş geliyorlar!" (Gölpınarlı, 1995).

Mevlana'nın yarattığı bu sahneler baharı simgeler, insan-ı kâmil bu bahçeye adım attığında bahar coşkusu her tarafı sarmaktadır. Bütün dünya aydınlanmış, gam ve sıkıntılar köşeye kaçmış, selvi ağacı ayağa kalkmıştır. Baharın gelme coşkusu Mevlana, Hz. Muhammed'in gelmesini kutlayan evrene benzetmiştir, sanki bütün dünya bunu kutlamak için ayağa kalkıp sema yapmaktadır. Şair, bu beyitlerde çizdiği güzel tabloda bahçe ve gül kavramlarını sevgilinin adımlarını anlatabilmek için layık görmüştür.

Ney Sembolü

Mevlana'nın şiirlerinde çeşitli şekillerle karşımıza çıkan ney, sonsuz ve ezeli ihtirasın sembolüdür.

'Âlem ve Ney Sembolü

Ney, en genel anlamıyla doğanın simgesidir. Ancak Tecelli pertevinde manevi dünyaya girme mertebesine ulaşmış ve 'âleme benzetilmiştir. Bu durumda, sanatçıların efendisi, evren nayını ona üflemiş ve de ne güzel çalmıştır:

"Âlem bir zurna gibidir, o da her deliğinden üflüyor; şüpheşiz o iki dudaklarından şeker gibi nağmeler çıkacaktır." (Divan-ı Kebir, 1995).

Ney ve zurna Mevlana'nın şiirlerinde kullandığı birçok çalgının yanında şairin en derin tasavvufi anlamlar yüklediği, en değer verdiği çalgı aletleridir. Ney, en eski çalgılarından olup bütün doğu ve batı uygarlığında önemli bir yere sahip ve herkes tarafından bilinen bir alettir.

Mevlana, ney simgesini en uygun seçenek olarak görmektedir, Allah'la olan bir konuşma-sında:

"Zühre yıldızının burcunda en tali'li olan kimdir? Ney'dir. Çünkü ney, dudağını senin dudağına koymuş, senden nağme öğreniyor.

Neyler, özellikle kamış bu hırsından dolayı kamışlıkta oynamaktadır, yani "Tu'izzü men teşau" (Bakara, 2/26) olmuştur." (Gölpınarlı, 1995).

İnsan ve Ney sembolü

Mevlana'nın Mesnevisi, neyin hüznü sesiyse başlıyor. Mesnevi şerh edenlerin her biri, neyi farklı yorumlamıştır:

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın... herkes ağlayıp inledi.

Ayrılıktan parça parça olmuş, kalp isterim ki şikâyet derdini açayım.” (Gölpınarlı, 1985).

Bu üç beyitteki, neyin sesi gurbet, ayrılık veya Mevlana'nın deyişine göre ayrılığın simgesidir. Burada ney, insanoğlunu çektiği amansız acıyı şerh etmektedir.

Kamışlık ise, insanın hep hasretini çektiği ve kavuşmak istediği ezeli vatanın sembolüdür. Aynı zamanda neyin sesi hadis-i nefstir.

Prof. Dr. Bedi'uzzaman Firuzanfer, bu beyitlerdeki neyin Mevlana'nın kendisi olduğu görüşündedir ve diğer yaklaşımları reddetmektedir (Firuzan-Fer, 1985).

Farklı yaklaşımlara yol açan yanlışlıksa bu neyden dinle yerine neyden dinle imla hatasından kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Bu ney yerinden neyden dinle hatası aşağıdaki yorumların yol açmasına neden olmuştur:

“Ney, kâmil ve mükemmil insandır.

Ney, nefs-i natakadır, ait olduğu dünyadan ayrı düştüğünden ten zindanında esir kalmış; kamışlık ise, mücerret âlemdir.

Neyden kasıt, kalemdir.

Ney, Hz. Muhammed'in hakikatidir, bunu da levh ve kalem irtibatı ve “oku” kelimesi arasındaki bağı işaret etmektedir. Beyitteki “dinle”

“Yaratan Rabbinin ismi ile oku” ayetle uyum içerisinde.” (Alak, 96/1).

Bütün bu yorumları gözden geçirdiğimizde, neyin, şevk, ihtiras ve tutkunun sembolü olduğu kanaatindeyiz.

Bu tutku ister Allah'tan ayrı olma acısı ister Allah'a olan aşk acısı ister kamışlık hasreti çeken insanın acısı olsun Annemarie Schimmel'in dediği gibi bu hikâyeyi dinleyen herkes kendinden geçer (Schimmel, 1988).

Sonuç

Aşk ve güzellik *tecelli teorisinin* esas kavramı ve onu idrak etmenin anahtarıdır. Tasavvufun temeli ise, evrende tek bir varlığın bulunduğu, o tek varlığın dışındaki diğer varlıkların ise, onun yeryüzündeki yansıması olduğu görüşüne dayanır. *Tecelli teorisinden* etkilenen Mevlana'nın düşüncesinde aşk, ney ve gül sembolleri anahtar kavramlardır.

Mevlana'nın şiirlerindeki *tecelli teorisi*nden etkilenen başka bir sembol ise, güldür. O, güle farklı boyutlar kazandırmıştır. Mevlana şiirlerinde gül, birçok sembolü karşılamakla beraber doğadaki anlamından ayrılır ve ilahî ışığın göstergesidir.

Hz. Mevlana'nın şaheseri olan Mesnevi, neyin hikâyesi ile başlar, bir nevi insanın ruhunu temsil eden neyin sesi pinhan bir gamın yankısıdır, neyin nevası oldukça hüznülüdür, ayrılıklardan şikâyetçi olup maşuka olan derin ihtirası şerh etmektedir. Bundan dolayı neyin şikâyeti ruhumuzun kederli sedasıdır.

Tecelli teorisinin odak noktası olan aşk, Mevlana'nın şiirlerindeki çoğu sembolü etkileyip onları ulûhiyet mertebesine yükseltmiştir. O, bu aşk hikâyesini anlatabilmek için evrendeki bütün varlıkların potansiyelini kullanmıştır. Mevlana, aşktan bahsederken farklı kavramlar kullanmaktadır. Aşk, simya gibi her şeyin bakırını altına dönüştürmektedir.

Bu süreçte, bizim de bu bildiride ele aldığımız gül ve ney de diğer birçok kavram gibi bilinen gerçek anlamından çıkıp aşıkane ve arifane ihtirası beyan edebilmek için sembolik ve mecazi anlam dünyasına girmişlerdir.

Kaynakça

- Attar, F. (1983). *Tezkiret-ül evliya* (Çev. M. Z. Kotku). İstanbul: Erkam Yayınları.
- Firuzan-Fer, B. (1985). *Mesnevi şerif şerhi*. Tahran: Entesharat-e Elmi-Farhangi.
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevi tercümesi ve şerhi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1995). *Divan-ı Kebir'den seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İzutsu, T. (1988). İbn-i Arabî'nin *Fusus*'unda anahtar kavramlar (Çev. A. Y. Özemre). 30 Aralık 2007 tarihinde <http://www.islamvetasavvuf.org/kutuphane/node/2828> adresinden edinilmiştir.
- Kur'an-ı Kerim. (1994). *A. Uğur meali*. 15 Şubat 2013 tarihinde <http://www.kuranmeali.org> adresinden edinilmiştir.
- Mengi, M. (1994). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Salt, A. (2010). *Semboller ansiklopedisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Schimmel, A. (1988). *Şems'in haşmeti* (Çev. H. La-huti). Tahran: Entesharat-e Elmi-Farhangi.
- Sepheri, S. (1999). Hajm-i sabz. In *Hasht ketab* (p. 360). Tahran: Tahuri Yayınları.
- Türk Dili Kurumu. (2005). *Büyük Türkçe sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

16. Yüzyılda Ahıska Sancağı Altunkale Nahiyesinde Sosyal ve Ekonomik Hayat

Shota Bekadze*

Giriş: 1595 (1004) Tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri

Çalışmamızın temel kaynağını teşkil eden bu defterin Osmanlıca el yazısı, şu an Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi’nde 114 numarada ve S. Cikia namına bağlı Gürcistan Devlet Müzesi’nin Türk El Yazmaları Bölümünde 1 No’lu El yazısı adı altında bulunmaktadır (Cikia, 1958, s. 15). Ayrıca bu tahrir defteri 3 kitap hâlinde Sergey Cikia tarafından 1940-1958 yıllarında yayınlanmış olup şu ciltlerden ibarettir;

1. Cilt I: Osmanlı Türkçesiyle, 1947, Gürcüce ve Rusça mukaddime ve metin mütalaalarıyla / XX+17+516 Sayfa ve 15 Tablo/.
 2. Cilt II: Metnin Gürcüce tercümesi, 1941, Gürcüce ve Rusça ön söz ve dipnot izahlarıyla / XV+503 s./
 3. Cilt III: (1958), Metnin esas ilmi değerlendirmesini ihtiva eden, biri manuskriptin tasviri diğeri de metninle ilgili coğrafya ve yer isimleri bilimi /toponomastik/ bakımından mülahazalardan meydana gelen iki bölüm hâlinde, yine Gürcüce ve Rusça ön sözle birlikte /16+660 s./.
- “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” tahrir defteri resmî kaynak olup Türk memurları tarafından düzenlenmiştir. Defterin üçüncü, on birinci ve yirmi beşinci sayfalarında Osmanlı İmparatorluğu’nun devlet mührü olan “tuğra” bulunmaktadır. Bu “tuğra” üzerinde sultanın adı ve unvanı bulunmaktadır (Cikia, 1947, s. XII).

* Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı.

Bu deftere göre Gürcistan Vilayeti (Çıldır Eyaleti) şu Livalara /Sancaklara/ ve nahiyelere bölünmüştür (Cikia, 1941, s. 7-21, 393-402, 1947, s. 6-18, 404-410);

I. Ahıska sancağının nahiyeleri: 1. Güney, 2. Kuzay, 3. Ude, 4. Kvabliani, 5. Azğur, 6. Altunkale, 7. Otshe, 8. Aspinza, 9. Çeçerek.

II. Hertvis sancağının nahiyeleri: 1. Hertvis, 2. Meşe-Cavahet, 3. Buzmaret.

III. Ahılkelek sancağının nahiyeleri: Akşehir, Tmogvi, Nialiskur.

IV. Çıldır sancağının nahiyeleri: 1. Canbaz, 2. Kanarbel, Kurtkale.

V. Posof sancağının nahiyeleri: 1. Güney, 2. Kuzay.

VI. Bedre sancağının nahiyeleri: 1. Bedre, 2. Kaşvet.

VII. Büyük Ardahan sancağının nahiyeleri: 1. Güney, 2. Kuzay, 3. Meşe-Ardahan.

VIII. Panak sancağının nahiyeleri: 1. Panak, 2. Kiamhe, 3. Panaskert.

Defterde toplam 1160 yerin ismi geçmektedir. Günümüzde bu yerleşim birimleri Gürcistan Cumhuriyeti'nin Borcomi, Akhaltskhe, Adigeni, Aspinza, Akhalkalaki, Ninosminda ve Türkiye sınırları içerisinde olan Ardahan ve Posof arazilerinde olmuştur. Tahrir Defteri bölgenin sosyal-ekonomik durumu, devletin vergi sistemi, vergiye tabi şahısların isim ve baba adları gibi önemli bilgiler içermektedir. Reayanın başlıca meşguliyeti zirai ürünleri üretmek ve hayvancılıkla meşgul olmak idi. Burada her bir köyün verdiği vergi kalemleri miktarları ve onların tahrir değerleri gösterilmiştir. Ama nedense 53 köy tahrir dışında kalmıştır. Genelde bunlar Borcom'i bölgesine ait köyler idi. Osmanlı fethine kadar Borcom'i bölgesinde 53 köy ve 1500 hane vardı. 1595 yılında ise köy sayısı 12, hane sayısı ise 20'ye kadar düşmüştü (İvelaşvili, 2002, s. 41-47).

Son 50 yılda Osmanlı tahrir defterlerinin incelenmesine geniş yer verilse de Osmanlı'nın düzenlediği 1595 tarihli "Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan" gibi çok değerli bir hazine bu çalışmaların dışında kalmıştır. Biz de bunu göz önünde bulundurarak çalışmamızda Ahıska Sancağı Altunkale nahiyesinin Osmanlı hâkimiyetine girmesi, coğrafi konumu, bölgenin tarihi şahsiyetleri, nahiyenin coğrafi taksimatı, bağcılık, hayvancılık, tarım ve onlara ait vergiler, küçük işletmecilik gibi konuları açıkladık.

Vergi amacıyla düzenlenen bu tahrir defteri bölgenin sosyal-ekonomik, politik, tarihi ve coğrafyası hakkında ansiklopedik bilgi veren çok değerli bir arşiv belgesidir. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "Arşiv bir ülkenin ve milletin hazinesi olduğu kadar aynı zamanda hafızasıdır. Geçmiş geleceğe taşıyan bir hafızadır. Arşivi olmayan bir milletin hafızası da yoktur" ("*Başbakan'dan önemli*", t.y.) sözleri arşivlerin önemini en güzel şekilde özetlemektedir.

Altunkale Nahiyesinin Osmanlı Hâkimiyeti'ne Girmesi

Osmanlılarla Safeviler arasındaki savaş sonucu imzalanan 1555 Amasya Antlaşması'na göre Gürcistan iki ülke arasında taksim edildi. İmereti, Guriya, Samegrelo ve Samtskhe'nin Batısı Osmanlı Devleti'nin, Kartli, Kaheti ve Samtskhe'nin Doğu'su ise Safevilerin hâkimiyetine geçti. Ama bu durum devam etmedi. Şah Tahmasp'ın 1576'da ölümünden sonra Safevi Devleti'ndeki iç karışıklığı fırsat bilen Osmanlı Devleti İran üzerine sefer düzenledi. İran seferi komutanlığına getirilen Lala Mustafa Paşa 5 Nisan 1578'de İstanbul'dan büyük bir orduyla Doğu'ya hareket etti (İnbaşı, 2006, s. 77).

Serdar Lala Mustafa Paşa Gürcistan'a sefer öncesi Gürcü Kral ve beylerine mektup yazıp itaat etmelerini söyledi (Gümüş, 1999, s. 328). 8 Ağustos Cuma günü Ardahan'dan kalkan ordu, sınır boyunda Begrekhatun köyünde konakladı. O, gün Altunkale hâkimesi Atabekli II. Keyhusrev'in dul kadını Dedisimedi Hatun, elçisi aracılığı ile, oğlu Menuçöhr'i rehin vereceğini ve diğer oğlu Gorgora (Kvarkvare) ile reayasına istimaletle vergi ödeyeceğini arz ederek itaatini bildirdi (Kırzioğlu, 1998, s. 288). Dedisimedi iktidarında çok başarılı, güçlü, adil yönetici olarak hem Gürcistan'da hem de Yakın Doğu ülkelerinde tanınmıştı (Mamistvalişvili, 2009, s. 394). 12. yüzyılda gürcü Kraliçesi Tamara (Tellioğlu, 2009, s. 91) ile başlayan Türk-Gürcü ilişkileri 16. yüzyılda Dedisimedi Debora Hatunla yeni döneme girmiş bulunmaktadır.

9 Ağustos 1578 tarihinde Çıldır düzündeki Zurzna ve Sintsal köyleri arasında Osmanlı-Safevi savaşı sonucunda Osmanlılar büyük zafer kazandı (Lomsadze, 1999, s. 19).

Bu büyük zaferin ertesi 10 Ağustos Pazar günü Menuçöhr 5-6 binlik askeriyle Lala Mustafa Paşa'nın huzuruna gelerek törenle itaatini arz etti. (Kırzioğlu, 1998, s. 290). Bu itaat karşılığında Menuçöhr'e Azğur Sancağı, kardeşi Kvarkvare'ye Oltu Sancağı, diğer kardeşlerine de "ağır ze'ametler" ve annesi Dedisimedi Debora Hatuna da, has olarak, üç köy verildi (Kırzioğlu, 1998, s. 290). Böylelikle, Samtskhe-Saatabago toprakları Osmanlı sınırları içerisine katıldı. Altunkale nahiyesi köyleri de bu yıllarda Osmanlı hâkimiyetine girmiş bulunuyor.

Altunkale Nahiyesi Osmanlı Hâkimiyet'inde

Çıldır Zaferi'nden sonra Lala Mustafa Paşa, Osmanlı hâkimiyetini daha da güçlendirmek için bölgede Osmanlı idari düzenlemelerini oluşturdu. 1 Temmuz 1579 tarihinde yeni kurulan Çıldır Beylerbeyliği'ne Müslüman olan ve Mustafa adını alan Menuçöhr getirildi (Emecen, 1993, s. 300).

İlk kuruluşta 6 olan Çıldır Eyaleti'nin sancak sayısı daha sonralar 14-21 arası değişmiştir (Turan, 1963, s. 222-223).

1595 yılı Tahrir Defteri verilerine dayanarak Altunkale nahiyesinin sınırlarını şöyle belirleyebiliriz;

Kuzey’de, Ahıska sancağı Otskhe nahiyesi;

Güney’de, Ahıska sancağı Ude nahiyesi;

Batı’da, Ahıska sancağı Kvablian nahiyesi;

Doğu’da, Ahıska sancağı Kuzay nahiyesi.

Menüçöhr

Menüçöhr II. Samtskhe-Saatabago Atabeylerinden Keyhüsrev ve 16. yüzyılın ünlü kadın politikacısı Dedisimedi’nin üçüncü oğludur (Abuladze, 2012). O siyaset adamı idi.

Keyhüsrev II. 1581 yılında vefat ettikten sonra Samtskhe’nin kanuni olarak atabeyi Kvarkvare IV. oldu. Ama devleti onun annesi Dedisimedi ve ondan sonraki kardeşi Menüçöhr idare ediyordu (Abuladze, 2012).

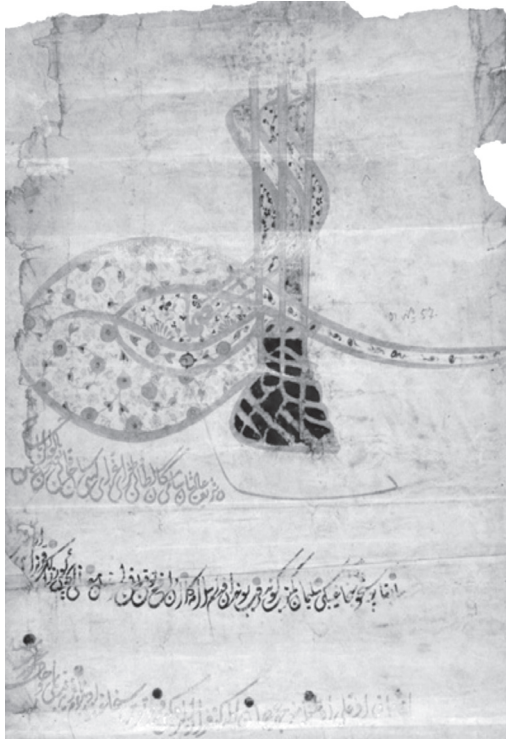
Menüçöhr’ün yıllık geliri 900.000 akçe idi. Ona ait 17 kale ve 141 köy var idi. Yani 1576 yılına kadar Şalikaşvililere ait Tmogvi ve Çıldır; Amatkişvililere ait Khertvis ve Diasamidze’lerin elindeki Azğur ve Aspinza da Menüçöhr’e verilmiş oluyordu (Abuladze, 2012). 1593 yılında Osmanlı padişahı III. Murat tarafından Atabey Menüçöhr’ün ailesine verilen Ferman’la (Resim 1) onların mülkleri kanunlaştırılmıştı.

Dedisimedi

Dedisimedi-Gürcüce “annenin umudu” (Kırzioğlu, 1998, s. 286) anlamına gelmektedir. Dedisimedi Bagrat Muhran Batoni’nin kızı, amirspasalar Atabey Keyhüsrev’in hanımı, Kvarkvare ve Menüçöhr’ün annesidir. Onun ismi Osmanlı kaynaklarında dul, yaşlı kadın, Altunkale’nin sahibi gibi geçmektedir (Abuladze, 2012). Dedisimedi’nin 16. yüzyılın ikinci yarısında Atabeyler Devleti’nin politik hayatında önemli yeri vardı. 1545 yılına, yani evlenene kadar ismi Debora idi. Dedisimedi adını Atabey Amirspasalara gelin geldikten sonra almıştır. Dedisimedi Keyhüsrev’in 1489 da ölen annesinin ismi idi. Onun 9 çocuğu vardı (Abuladze, 2012). 1573 yılında kocası öldükten sonra yerine Keyhüsrev’in oğlu Atabey Kvarkvare geçti. Ama atabeylik görevini onun annesi Dedisimedi yapıyordu. Onun yönetimi Osmanlı-Safevi savaşlarının olduğu ağır zamana denk gelmişti.

Dedisimedi Samtskhe Kalesi’nin anahtarını Menüçöhr’le sultana gönderdi. Sultan buna cevap olarak üç köyü onun yönetimine verdi (Abuladze, 2012).

Ayrıca Dedisimedi’nin Ahıska Rabat’ta, Ahıska Sancağı Güney Nahiyesinin Klde (Cikia, 1941, s. 34, 1947, s. 30), Azğur Rabatı’nda (Cikia, 1941, s. 90, 1947, s. 87), Azğur Nahiyesinin Sinuban (Gurkel’e yakın) (Cikia, 1941, s. 101, 1947, s. 99), Zurzana (Cikia, 1941, s. 104, 1947, s. 102), Çıldır Sancağı Kanarbel Nahiyesinde Kanarbel (Cikia, 1941, s. 276, 1947, s. 281) köyle-
rinde bağları, bahçeleri, bostanları, tarlaları, çayırıları var idi. Dedisimedi 1576-1579 yıllarında Samtskhe’de iç feodal savaşında askerî operasyona bizzat kendisi komutanlık yapıyordu. O, “Meshi Vakainame Kronikası”nın yazarlarından (Gürcü Sovyet Ansiklopedisi, 1978, s. 433).



Resim 1. Menüçöhr ve onun ailesine Sultan IV. Murat tarafından 1593 yılında verilen ferman.

Altunkale Nahiyesinin Coğrafi Taksimatı ve Köylerin Toplam Vergi Miktarı

“Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” tahrir defteri’nin 9. sayfasında olan Altunkale nahiyesinin toplam vergi miktarı 188.950 akçe olarak kaydedilmiştir (Cikia, 1947, s. 9). 20.000 akçesiyle en çok vergi veren Belnara köyünü 16.000 akşelik vergisiyle Büyük Smada köyü takip etmektedir (Cikia, 1941, s. 112-119, 1947, s. 109-117). En az vergisi olan yer ise 5000 akçe ile reayasız olan Oğaverbu ve Nakurdavi köyleridir (Cikia, 1947, s. 115).

16. yüzyılda Osmanlı idaresine geçen Altunkale nahiyesinde 17 coğrafi birim yer almaktadır. Nahiyyede 200 hane bulunmakta ve nüfusun tümü köylerde yaşamaktadır. Defterde 14 köyün tam tahrir dökümü verilmiştir. Diğer 3 köyün ise yalnız vergi hasılatı verilmiştir. Nahiyyede hububat, bakliyat türleri yetiştirilmekte olup meyve ve bağcılık da çok gelişmişti. Üzüm şırası nahiye dışında da ün kazanmıştı. Hayvancılık ve arıcılık bölge halkının en fazla önem verdiği alanlardan idi. Ayrıca, Altunkale nahiyesinde küçük işletmelere de önem verilmekte idi. Bu nahiyyede 4 çalışan ve 1 adet harap değirmen vardı.

Altunkale nahiyesinin yerleşim birimleri köylerden ibarettir. Köyler tahrir defterinde “karye” olarak bilinmektedir. Köylerden büyüklüğüne göre 29 haneyle Tsre köyü ilk sıradadır (Cikia,

1941, s. 119, 1947, s. 116-117). Nahiyenin en küçük köyü ise 3 haneli Kvablian köyüdür (Cikia, 1941, s. 114; 1947, s. 111).

Mezra

Mezra Arapça kelime olup şu anlamları taşımaktadır: 1. Ekime elverişli tarla veya yer; 2. En küçük yerleşim birimi (Türkçe Sözlük, 1998, s. 1556). Reayasız olan Çule Kilisesi köyünün diğer adı Çule Mezrası'dır. Bu mezranın toplam vergi miktarı yıllık 12.000 akçedir (Cikia, 1941, s. 115, 1947, s. 113).

Altunkale Nahiyesinin Nüfusu

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıldan önceki dönem için nüfus hakkında bilgi veren en güvenilir kaynak tahrir defterleridir. 1595 yılı tahrir defteri çok titizlikle hazırlansa da toplam nüfus hakkında herhangi bir kayıta rastlamıyoruz. Ama vergi ödeyecek yaşa gelen şehirli, köylü, evli, bekâr, dul, göçebe her aile reisi adı ve babasının adı ile yazılmış ve "hane" olarak kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti'nin buradaki amacı toplam nüfusu tespit etmekten daha ziyade vergi verebilecek nüfusu tespit etmek olmuştur (Kılıç, 1999).

Nüfus hesaplanmasında araştırmacılar genel olarak Ömer Lütfü Barkan'ın kabul ettiği "5 kat sayısı" ile çarparak toplam nüfusu bulmaktadırlar (Dalgacı, 2008, s. 27). Bazı araştırmacılar da bu kat sayıyı az bulup onu 7 olarak kabul etmektedirler (Göynüç, 1979, s. 331-348). Ama biz 7 kat sayısını da Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı için az buluyoruz. Zira Ahıska Eyaleti sakinlerinin aile büyüklüğü 5-8 çocuk arasındadır. Bunu Osmanlı hâkimiyeti sonrası yapılan resmî 1870 (Zisserman, 1870, s. 1-34) ve 1886 (Kafkasya Nüfus İstatistik Bilgileri, 1893) nüfus sayımlarında da görmekteyiz. Bu resmî belgelere dayanarak Ahıska Sancağı Altunkale nahiyesi için nüfus sayısı hesaplamalarında 8 katsayısını doğru bulmaktayız. Resmî olan sayımlardaki her hane için 8 kişi olan rakamının nüfus hesaplamalarında kullanılmasını doğru bulmaktayız. Bu durumda nüfus=hane x 8 şeklinde olur.

Altunkale nahiyesinin tahrir dökümü yapılan 14 köyün toplam nüfusu 1600 kişidir.

Nüfus konusunda şunu belirtmek istiyorum ki, bilinmeyen sebeplerden Altunkale nahiyesinde reayasız olan 3 köyden toplam 22.000 akçe vergi alınsa da bunların ziraatını yapanın kimler olduğu bilinmemektedir. Bu yerlerin tahrir dökümü verilmemiştir. Böyle bir durumda vergi vermekte mükellef olan köylerin hepsinin reayasız olması mümkün değildir diye düşünüyoruz.

Altunkale Nahiyesi -Onomastikası- Ad Bilimi

Osmanlılar tarafından düzenlenen "Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan" 1595 tarihli tahrir defteri Çıldır, nam-ı diğer Ahıska olan eyaletten toplanan vergilerin çeşitleri, miktarları,

eyaletin sosyal hayatı ve benzerleri hakkında bilgi vermektedir. Defter dil, tarih, coğrafya, onomastika için değerli bilgiler vermektedir. Defterde olan Çıldır Eyaleti'nin idari bölümü, sancaklar, nahiyeler ve köylerin isimleri hakkındaki bilgiler araştırmacılar için değerli kaynak bilgileridir.

Tahrir defterinde onomastik birimlerin incelenmesi önemli alanlardandır. Onomastik Yunanca onomastikos kelimesinden gelmektedir. Onoma ad, isim demektir. Onomastika özel isimlerin kökeni ve anlamları ile uğraşan dil bilim dalıdır (*Onomastik*, 2013).

Onomastik, dil biliminin özel isimleri inceleyen bir dalıdır. Onomastikçiler arasında, dilin tüm sözcüklerinin özel isimlerden türediğini iddia edenler bile vardır. Onomastika başlıca antroponi (insan adları) ve toponomi (yer adları) diye iki kısma ayrılır. Konumuz "16. Yüzyılda Ahıska Sancağı'nın Altunkale Nahiyesinde Sosyal ve Ekonomik Hayat" olduğundan araştırmamızı da bu yönden değerlendireceğiz.

Antroponi

1595 Tarihli "Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan" tahrir defteri kayıtlarında Altunkale Nahiyesinde paşa vergi mükellefi olan 200 hane reisi var idi. Bu isimleri onomastik bakımından incelediğimiz zaman şu hususları görmekteyiz (Cikia, 1941, s. 112-119, 1947, s. 109-117).

1. Günümüzde hâlâ kullanılmakta olan isimler: Nikoloz, İvane, Giorgi, Simon, Revaz, Mamuka, Gabriel, Piruza, Goça, Karagöz, Zurab.
2. Unutulmuş ve günümüzde kullanılmayan isimler: Ağdgomel, Matarsa, Amdula, Varzel, Mazana, Papuna, Yordan, Enuka, Ğvinia, Hamsar, Sorazan, Zarhine, Hahuta, Varazgül, Abison, Kvirike, Mamisar, Azara, Kemaza, Dağbara, Zakuta, Masasa, Misela.
3. İki ismin birleşmesinden türeyen isimler: Pirali, Pirbudak, Karagöz, Ömerşar.
4. "Gül" sözcüğü ile düzelenler: Varazgül, Gülisa.
6. Dinî karakterli isimler: Keşiş.
7. Defterde şahıs isimleri ile baba adları da verilmiştir: Ağdgomel Mazan oğlu, Keygubad Nurali oğlu, Yordan Badria oğlu.
8. Defterde bazen baba adları kullanılmayıp "onun kardeşi", "onun oğlu", "torunu" şeklinde kullanılmıştır: Yoseb onun kardeşi, Yordane onun oğlu, İvane'nin torunu.
9. 16. yüzyılda soyadları kullanılmamakta idi. Genelde baba adı "oğlu" sözcüğü ile birlikte kullanılıyordu. Ahıskalılarda daha sonralar İsme "gil" eklemekle sülale bildiriliyordu. Örnek: Altunkale nahiyesi Varhan köyü sülalelerinde olduğu gibi: Dabahgil, Badurgil, Hasanağagil, Mollagil, Çiçoğil, Kuprigil, Heyderağagil, Maşaggil, Aslanağagil, Bodorgil, Mollakukuligil, Residağagil, Tellogil, Çolakgil, Bampagil, Buğligil, Çolakgil.

Toponomi

Onomastik biliminin ikinci kolu olan Toponimi, yer isimlerinden bahseden bilim alanıdır. Yunanca topos (yer) ve onoma (ad) sözcüklerinden meydana gelmiştir. Altunkale nahiyesi ile ilgili kayıtlardaki toponimleri şöyle gruplaştırabiliriz;

Kale Toponimi: Rabat¹ (Altunkale) (Okros Sihe, 2013)

Günümüzde Gürcistan Cumhuriyeti güney kısmında yerleşen Samtskhe-Javakheti bölgesi tarihen Makedonların, Perslerin, Arapların, Moğolların, Osmanlıların baskınlarına hedef olmuştur. Sürekli olan bu savaşlarda savunma amaçlı olarak ve karşı tarafın taarruzlarını bertaraf etmek için önemli yerlerde müstahkem yapılar inşa olunurdu. Böyle yapılar Rabat olarak adlanırdı. Arapça “bağlamak, sağlamlaştırmak, kuvvetlendirmek, sağlam yapı” (Yegin, Badıllı, İsmail & Çalim, 2006, s. 824) anlamına gelen rabatlar sınır boylarında düşman saldırılarına karşı yapılar olarak (Yılmaz, 2010, s. 544), bir müdafaa duvarı ile çevrilip odaları, ambarları, ahırlar, işaret kuleleri, hamam ve diğer gerekli teşkilatlardan meydana gelirdi. Bölge için rabat iyi korunan kale anlamına gelmektedir (Rabat, 2013). Gürcistan Ahıska Bölgesi dağlık olduğundan zaten rabatların belli kısımları doğa tarafından korunmuş şekilde olurdu.

İlk rabatın Hazret-i Ömer’in halifeliği zamanında Ukbe Bin Nafi tarafından kurulduğu bilinmektedir (Ribat, 2013). Orta Asya ve Pers şehirlerinde 7-8. yüzyıllarda rabat sanat ve ticaret merkezi gibi tanınmakta idi. 9-19. yüzyıllarda ise Doğu feodal kentlerinde ekonomi ve politik yaşamın merkezi hâline gelmişti (Çabaşvili, 1989, s. 63-68). “Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” tahrir defterindeki rabat kaleleri iki kısımda değerlendirilir: 1. Halkı olan rabat kaleleri; 2. Reayasız rabat kaleleri. Altunkale Rabat’ı 6 hanelik bir yerleşim olup nahiye merkezi idi. Kalenin diğer ismi Şoka’dır.



Resim 2. Altunkale Rabatı Kalesi

1 Resim 2. Altunkale Rabat Kalesi.

Altunkale (Beridze, 1970, s. 167) Çakeli Hanedanının en önemli kalelerinden idi. Bu kalenin ne zaman inşa edildiği belli olmasa da 13. yüzyıl sonu ve 14. yüzyıl başlarına ait etmekte. 15-16. yüzyıllarda yabancı taarruzlarına karşı önemli korunma noktası idi. Buradan büyük bir arazinin kontrolü yapılmakta idi. Altunkale ismine "Meskhuri Davitis Kronika"da (16. yüzyıl) rastlanmaktadır.

1578 yılında Lala Mustafa paşa geldiği zaman atabey Keyhüsrev'in hanımı Dedisimedi Kale-den Samtskhe'yi kurtarma işine önderlik ediyordu (Zakaria, 1984, s. 614).

Köy Toponimleri

Karye-i Rabat-i Altunkale Nam-i Diğer Şoka

Defterde (I. 9, 109; II. 10, 112) Altunkale'nin diğer adının Şoka olduğu yazılsa da aslında o Şoka köyünün yukarı kısmında yerleşmektedir. K. Zisserman Şoka köyü hakkında şöyle bilgi vermektedir: "Persaat Dağı'nın eteğinde 8 haneden oluşan 58 erkek ve 49 kadın olmak üzere toplam 107 nüfuslu Şoka köyü bulunmaktadır." Şoka Akhaltsikhe'den 17 km uzaklıktadır (Cikia, 1958, s. 153). Köyde 1 adet yıkık kilise vardır. Günümüzde Şoka, Phero ve Yukarı Entel köylerinden oluşan Phero nahiyesini teşkil etmektedir.

Karye-i Entel-i Sufla

Defterde Aşağı Entel (I. 9, 110; II. 10, 112) Karye-i Entel-i Sufla olarak geçmektedir. Aşağı Entel Adigün Belediyesinin Bolacur nahiyesine bağlı bir köydür. Aşağı Entel Varhan köyünden 5 km. uzaklıktadır. Bu köy Persaat Dağı'nın güneydoğu eteklerinde yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1260 m. yüksekliktedir. Adigün kasabasından 10,5 km, en yakın demiryolu istasyonu olan Akhaltsikhe'den ise 21 km uzaklıktadır. 2002 nüfus sayımı sonuçlarına göre köyde 422 kişi bulunmaktadır. 1870 tarihli bilgilere göre Aşağı Entel'de 101 erkek ve 81 kadın olmak üzere toplam 182 nüfuslu 22 hane bulunmakta idi. Köyde 1 mescit ve 1 okul vardı. Abastuban Nehri'nin batı kısmında yerleşen bu köy kaza merkezi Akhaltsikhe'den (Ahıska'dan) 16 km uzaklıkta idi.

Entel köyünde 1944 sürgünü zamanında şu sülaleler vardı: Taşçılar, Abdalgil, Molla Güligil, Entelligil.

Karye-i Smada-i Küçük

Karye-i Smada-i Küçük defterde I. 9, 110; II. 10, 113 numaralı sayfalarda rastlamak mümkündür. Bu köyde 12 hane bulunmaktadır. Küçük Smada Adigün Belediyesinin Çorçan nahiyesine bağlı bir köydür. Bu köy Akhaltsikhe Deresi'nde Kvablian Nehri'nin sol tarafında yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1200 m. yüksekliktedir. Adigün kasabasından 7 km, en yakın demiryolu istasyonu olan Akhaltsikhe'den ise 24 km uzaklıktadır. 2002 nüfus sayımı sonuçlarına göre köyde 295 kişi bulunmaktadır.

Karye-i Smada-i Büzürg

Karye-i Smada-i Büzürg defterde (I. 9, 111; II. 10, 113) kaydı vardır. Büyük Smada köyü Adigün Belediyesinin Çorçan nahiyesine bağlı bir köydür. Bu köy Akhaltskhe Deresi'nde yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1200 m. yüksekliktedir. 2010 bilgilerine göre köyde 401 kişi bulunmaktadır. Köyde 19. yüzyıldan kalma mescit vardır.

Smada köyünde 1944 sürgünü zamanı şu sülaleler vardı: Türkmenler, İdrisler, Poretiller, Lezgiler, Çepişler, Ömerler.

Karye-i Kvablian

Karye-i Kvablian defterde I. 9, 111; II. 10, 114 numaralı sayfalarda geçmektedir. Bu köy Kvablian Nehri'nin sağ ve sol tarafında olup Plate'den aşağı, Smada'dan yukarıda yerleşmektedir. Kvablian'nın Türkçe telaffuz şekli Kobliyan'dır.

Karye-i Varhan

Karye-i Varhan defterin I. 9, 111; II. 10, 114 numaralı yerlerinde rastlıyoruz. Varhan köyü Otskhe Nehri kıyısında Sağlık Yurdu olan Abastuban'ın doğusunda 6 km.de yerleşmektedir. Altunkale Otskhe Nehri'nin sağ tarafında, Varhan ise sol tarafındadır. Zisserman'ın verdiği 1870 tarihli bilgiye göre Varhan'da 52 hane olup 182 erkek ve 157 kadın olmak üzere toplam 339 kişi vardı. Köyde 1 eski kilise, 1 mescit, 1 okul ve 2 değirmen vardı.

Varhan köyü Adigün Belediyesi Varhan, Pareha, Kikinet, Sahan, Sahanskaro, Harcam köylerinden oluşan nahiyesinin merkezidir. Bu köy Otskhe Nehri'nin sol tarafında yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1130 m. yüksekliktedir. Varhan köyü Akhaltsikhe'den 22 km. uzaklıktadır. Köyde 19. yüzyıldan kalma mescit vardır. 2010 tarihli bilgilere göre köy nüfusu 828 kişidir.

Varhan köyünde 1944 sürgünü zamanı şu sülaleler vardı: Bahçecigil, Abdullagil, Balcigil, Hesretgil, Dabaxgil, Badurgil, Hasanağagil, Mollagil, Çığogil, Kuprigil, Heyderağagil, Maşaggil, Aslanağagil, Bodorgil, Mollakukuligil, Reşidağagil, Tellogil, Çolakgil, Bampagil, Buğligil, Çolakgil.

Karye-i Hevaşen

Tahrir Defteri'nde Hevaşen köyüne I. 9, 112; II. 10, 115 numaralı sayfalarda rastlıyoruz. Bu köy Otshe Nehri'nin sağ tarafında yerleşmiş olup Varhan köyünün yakınındadır. Hevaşen Adigün Belediyesi Benara nahiyesine bağlı bir köydür. Bu köy Kvablian Nehri'nin sol kolu olan Otskhe Nehri'nin deresinde, Meskheti Dağı'nın güney tarafında yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1170 m. yüksekliktedir. Adigün kasabasından 18 km., en yakın demiryolu istasyonu olan Akhaltskhe'den ise 19 km. uzaklıktadır. Köyde 19. yüzyıldan kalma mescit vardır. 2010 verilerine göre köy nüfusu 336 kişidir.

Zisserman'ın bildirdiğine göre (1870) köyde 90 erkek ve 84 kadından oluşan 20 hane vardı. Köyde 1 mescit, 1 okul ve 1 değirmen vardı.

Hevaşen köyünde 1944 sürgünü zamanı şu sülaleler vardı: Kekeçgiller, Haytagil, Gırımlar, Gurbangil, Gideller, Mureler, Mollaşakirgil, Caunagil, Kırımlar.

Karye-i Kilise-i Çule, Nam-i Diğer Mezra-i Çule.

Karye-i Kilise-i Çule, Nam-i Diğer Mezra-i Çule'nin defterde I. 9, 113; II. 10, 115 numaralı sayfalarda ismi geçmekte olup nüfusu olmayan yer gibi kayıt altına alınmıştır. Çule Monastırı, Kvablian Deresi'nde yerleşmiş olup Adigün'den 1 km, Zarzma'dan 3 km. uzaklıktadır. Günümüzde Çule monastırı Samtskhe-Cavakheti bölgesinin Adigün kasabasının 7. km.sinde Persaat Dağı'nın eteğinde yerleşmektedir. Bu köy tarihî Zanav, Çorçan, Odzrkhe (günümüzdeki Abastuban), Zarzma ve Altunkale ile komşudur. "Çulevi" kelimesi "Çuri" kelimesinden türemiş olup eski Gürcücede "çökük, çukur" anlamına gelmektedir.

Karye-i Oğanverbo

Karye-i Oğanverbo'un tahrir defterinin I. 9, 113; II. 10, 115 sayfalarında ismi geçmektedir. 1595 yılında bu köy verane idi. Ama hububat ve diğer vergilerden alınan toplam vergi miktarı 5000 akçe idi.

Karye-i Nakurdevi

Nakurdevi köyü 1595 yılında nüfusu olmayan bir köy idi. Tahrir defterinde I. 9, 113; II. 10, 115 sayfalarında Nakurdevi köyünün ismi geçmektedir. 1835 tarihli belgelerde Abastuban sancağının Nakurda köyü ismi geçmektedir. 1870 tarihinde ise bu köyde 57 erkek ve 52 kadından oluşan toplam 107 kişilik 12 hane olduğu bilinmektedir. Köy kaza Ahıska'dan 16 km uzaklıktadır. Zisserman Nakurdevi'nin anlamını Rusça "Ukradenniy" şeklinde vermiştir. Onun da Türkçe anlamı "çalınmış" demektir. 1870 yılı verilerine göre köyde maden suyu bulunmamaktadır.

Karye-i Phero Tabi-im

Phero, Tahrir Defteri'nde I. 9,113; II. 10, 115 sayfalarında ismi geçmekte olup 22 haneli bir köydür. Phero köyü Gürcistan Cumhuriyeti Samtskhe-Cavakheti bölgesinin Adigün Belediyesi'ne bağlı olup Phero, Yukarı Entel ve Şoka köylerinden oluşan nahiye'nin merkezidir. Persaat Dağı'nın güneydoğusunda yerleşmiş olup deniz seviyesinden 1520 m. yüksekliktedir. Adigün kasabasından 14 km., en yakın demiryolu istasyonu olan Akhaltskhe'den ise 25 km uzaklıktadır. Köyde Orta Çağ'dan kalma yıkık kilise vardır. Köy nüfusu 2010 verilerine göre 173 kişidir. Phero'nun Türkçe telaffuzu Hero şeklindedir. Tahrir dökümünün sonunda Skaro (su) kelimesinin devamı okunmamaktadır. Bu suyun ismi Skaroketili'dir.

Phero köyünde 1944 sürgünü zamanı şu sülaleler vardı: Araboğulları -Bunlar çok eskiden Şurupoğulları adlanırdı. Şurup ilacının belki bunlarla ilgisi vardır. Yani şurupu bulanlar bu

nesil olabilir. Diğer sülaleler: Arapgil, Üzeyirler, Boranlar, Abdurazzaxlar, Totoşlar, İbişler, Po-telegil, Davaroğulları, Kalender ağalar, Otaroğulları, Katsigil.

Karye-i Entel-i Ulya Tabi-im

Yukarı Entel Adigün Belediyesi Phero nahiyesine bağlı olup Persaat Dağı'nın güney tarafında yerleşmektedir. Deniz seviyesinden 1380 m. yüksekliktedir. 2002 nüfus sayımına göre köyde 202 kişi bulunmaktadır. Köyde Orta Çağ'dan kalma yıkık kilise vardır. Köy hakkında ilk bilgiye 16. yüzyılda rastlıyoruz. Zisserman'ın bildirdiğine göre (1870) Yukarı Entel'de 76 erkek ve 70 kadın olmak üzere toplam 146 nüfuslu 18 hane bulunmakta idi. Köyde 1 mescit ve 1 okul vardı. Abastuban Nehri'nin Batı kısmında yerleşen bu köy kaza merkezi Ahıska'dan 16 km uzaklıkta idi.

Karye-i Plate Tabi-im

Tahrir defterinde Plate köyünün ismine I. 9. 114; II. 10, 116 sayfalarında rastlıyoruz. Köyün Türkçe telaffuz şekli Pulate'dir. Zisserman'a göre Plate'nin kelime anlamı Rusça "Obriv" olup "uçurum" demektir. Plate Adigün Belediyesi Mlaşe nahiyesine bağlı köy olup Kvablian Nehri'nin sol tarafında, Meskheti Dağı'nın güneybatı eteğinde yerleşmektedir. Deniz seviyesinden 1420 m. yükseklikte olup Adigün kasabasından 5 km., en yakın demiryolu istasyonu Akhaltskhe'den ise 32 km. uzaklıktadır. Köyde kaliteli maden suyu mevcuttur. 2010 tarihli bilgilere göre köy nüfusu 144 kişidir.

Plate köyünde 1944 sürgünü zamanı şu sülaleler vardı: Gayadedegil, Hemidağagil, Coşğundegil, Temiroğullarigil, Ecereliler, Dursundegil, Yuhâlâr (Yufkalar), Husogil, Işıkddegil, Ömürdedegil, Guşogil, Durojalar, Yegenagağil, Kuşogil, Kurtalar, Dırcılar, Surolar, Seferağagil, Tahirddegil, Uzeyirler.

Karye-i Şolaver

Şoravel köyü Adigün Belediyesi Benara nahiyesine bağlı olup Akhaltskhe Deresi'nde yerleşmiştir. Köy deniz seviyesinden 1120 m. yüksekliktedir. Bu köy Adigün kasabasından 11 km, en yakın demiryolu istasyonu Akhaltskhe'den ise 18 km uzaklıktadır. Köyde Orta Çağ'dan kalma yıkık kilise, 1 mescit ve 1 okul vardır. 2010 yılı bilgilerine göre köy nüfusu 213 kişi olmuştur.

Karye-i Belnara

Benara Köyü Adigün Belediyesine bağlı Benara, Nakurdevi, Untsa, Şolaveri ve Hevaşeni köylerinden oluşan nahiye merkezi. Bu köy Otskhe Nehri'nin sağ tarafında yerleşmiş olup Akhaltsikhe-Batumi yolu üzerinde yerleşmektedir. Deniz seviyesinden 1100 m. yüksekliktedir. 2010 yılı bilgilerine göre köy nüfusu 242 kişi olmuştur.

Karye-i Adigün

Adigün Köyü Adigün Belediyesi Gorgul nahiyesine bağı köy olup deniz seviyesinden 1200 m. yüksekliktedir. Kura Nehri'nin kolu olan Kvablian Nehri'nin kıyısında yerleşmektedir. Zisserman (1870)'a göre Adigün Kvablian nahiyesi ile Persaat Dağı arasında yerleşmektedir. Köyde 205 erkek ve 121 kadın vardı. Toplam 326 kişiden oluşan bu nüfus 58 haneden ibaret idi. Köyde 1 adet yıkık kilise, 1 adet mescit, 1 adet okul, 1 köy muhtarlığı vardı. Ayrıca köyde maden suyu da mevcut idi. 2002 nüfus sayımına göre köy nüfusu 383 kişiden ibarettir.

Adigün köyünde 1944 sürgünü öncesi şu sülaleler vardı: Alışangil, Polatgil, Şeyihgil, Halitgil, Hekimgiller, Langalar, Muhtarpaşagil, Mehterbaşlar, Dedegiller.

Karye-i Tsre

Tsre köyünün ismine tahrir defterinin I 9, 116; II 10, 119 sayfalarında rastlıyoruz. 1595 yılında köyde 29 hane vardı. Bu köy Adigün merkezi Rabat'ın yüksek yerlerinde bulunmaktadır. Tsre Adigün Belediyesi Zanav nahiyesine bağı köy olup Kvablian Deresi'nde yerleşmektedir. Zisserman (1870)'a göre köyde 63 erkek ve 61 kadından oluşan toplam 124 kişilik 14 hane vardı. Tsre köyünün Türkçe anlamı "çember"dir. Tsre köyü deniz seviyesinden 1220 m. yüksekliktedir. Adigün kasabasından 1,5 km., en yakın demiryolu istasyonu olan Akhaltskhe'den ise 28,5 km. uzaklıktadır. Köyde Orta Çağ'dan kalma yıkık ve yeni kilise vardır.

Nehir Hidronomi

Skaroketili-iyi pınar anlamındadır.

Altunkale Nahiyesinde Üretimi Yapılan Tarım Ürünleri ve Onlardan Alınan Vergiler

1595 tarihli "Gürcistan Vilayeti Mufassal Defteri" tahrir defterinin düzenlenmesindeki asıl amaç 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyılın evvellerinde Ahıska bölgesinden toplanılan vergilerin miktarı ve çeşitleri, onların düzenli toplanması için gereken tedbirlerin alınması idi. Çünkü tarih boyunca her bir devlette olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nde de vergi toplanması devletin mevcudiyeti açısından çok önemli idi. 16. yüzyıla baktığımızda Osmanlı Devleti'nde çok ilerlemiş bir hukuk düzeni vardı. Bu ise insanların vergi vermesinin düzenli olmasını sağlıyordu. Prof. Heath Lowry'nin dediği gibi "Osmanlıları 600 yıl ayakta tutan vergi sistemi ve adalet" olmuştur (Lowry, 2012).

16. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde olduğu gibi Ahıska sancağında da ekonominin temeli tarım ve hayvancılığa dayanmakta idi. Bu durum aynen Altunkale nahiyesinde de görülmekte idi. Yalnız şunu söyleyebiliriz ki Altunkale nahiyesinden vergi olarak toplanan 188.950 akçenin 135.361 akçesini tarım ürünlerinden ve hayvancılıktan alınan vergiler teşkil etmekte idi. Bu da Altunkale nahiyesinden alınan tüm verginin % 72'sine karşılık geliyordu.

Şair (Arpa)

Ahıska sancağı Altunkale nahiyesinde arpa, ekimi yapılan tarım ürünlerin ön sırasında bulunmaktadır. Bu bitki çok dayanıklı olup buğdayın ekilmediği yerlerde de ekilip ürün verilebilir. Daha çok hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Defterde arpa “şair” olarak adlandırılmaktadır. Arpadan Altunkale nahiyesinden tahriri yapılan 14 coğrafi birimden toplanan vergi miktarı 5490 kiledir. Tahriri yapılmayan ve ancak hasılatı gösterilen diğer 3 köyün de arpa ekildiğini göz önünde bulundurursak bu rakam yükselmiş olur. Defterde her köyün hububat vergi miktarları olarak verildikten sonra onun ardından paralel olarak değeri akçe ile gösterilmiştir. Arpanın nahiyedeki toplam tahrir kıymeti 54.900 akçe olmuştur. Kilenin Gürcistan Kanunnamesi’nde miktarı gösterilmediğinden biz İstanbul kilesini baz almayı uygun buluyoruz. Zira o zamanlar İstanbul başkent idi ve çok yerde İstanbul kilesi ölçü olarak baz alınmakta idi. 1 kile 25,656 kg’a denk gelmekte idi (İnalçık, 2000, s. 444). Tahrir Defteri verilerinden görüldüğü gibi arpanın bir kilesinin kıymeti 10 akçedir. Gürcistan Kanunnamesi gereğince 1/5 vergi alındığına göre üretim 27.450 kile olmaktadır. Kilesi 10 akçe olan arpanın 1 kg. fiyatı 0,39 akçe olmaktadır.

Hınta (Buğday)

Ahıska sancağı Altunkale nahiyesinde hınta (buğday) ekimi yapılan tarım ürünlerinden arpadan sonra 2. sırada bulunmaktadır. Tahriri yapılan 14 köyün tümünde buğday üretilmekte idi. Buğday karasal iklimi seven bitkidir. O, besin maddesi olup çiftlik hayvanları için de yem maddesi olarak yetiştirilmekteydi. Buğdayın atık ürünü olan saman da hayvan yeminde kullanılmaktaydı. İncelediğimiz defterde buğdayın adı “resm-i hınta” olarak geçmektedir. Bu nahiyeden tahrir dökümü olan 14 köyden 4967 kile buğday vergisi toplanmakta idi. Yalnız hasılatları gösterilen diğer 3 kırsal bölgede de buğday ekildiğini göz önünde bulundurursak bu rakam daha da yükselmiş olur. Buğdayın nahiyedeki toplam tahrir değeri 59.604 akçe olmuştur. Gürcistan Kanunnamesi gereğince halktan 1/5 oranında vergi alındığını göz önünde bulundurursak toplam üretimin 24.835 kile olduğunu bulmuş oluruz. Tahrir dökümünden görüldüğü gibi 1 kile buğdayın fiyatı 12 akçedir. Bu durumda 1 kg buğdayın fiyatı 0,47 akçeyi bulmaktadır.

Çavdar

Buğday ve arpadan sonra üretim olarak üçüncü sırayı çavdar almaktadır. Tahriri olan 14 köyün tümünde çavdar ekilmekte idi. Çavdar serin yayla iklimini sever. Hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Çavdardan alınan vergi miktarı 795 kiledir. Altunkale nahiyesinde bunun üretimi 3975 kile olmuştur. Çavdarın bir kilesi tahrir 10 akçedir, bunun da 1 kg’da kıymeti aynı arpada olduğu gibi 0,39 akçedir.

Erzen

Altunkale nahiyesinde üretimi yapılan bir diğer ürün de resm-i erzen başlığı altında vergi tahsil edilen mısırdır. Erzen, nahiyenin tahrir dökümü verilen 14 yerleşim birimin 13 köyün-

de yetiştirilmekte idi. Buğdaygillerden olan darı insan gıdası olarak kullanıldığı gibi hayvan yemi olarak da kullanılmaktaydı. Ahıska sancağında “lazut” olarak bilinen bu ürün günümüz Türkçesinde kullanılan mısırdır. Mısır anlamına gelen darı kelimesi günümüzde Azerbaycan resmi dilinde hâlâ da kullanılmaktadır. Erzen Arapça pirinç anlamına da gelmektedir (İşler & Özey, 2012, s. 909).

Erzen vergisi olarak 13 köyden toplam 602 kile vergi alınmakta idi ki bunun da tahrir kıymeti 6020 akçedir. Tahrir kıymetinden de görüldüğü gibi erzenin 1 kilesinin fiyatı 10 akçedir. Yani 1 kg erzen 0,39 akçeyi bulmaktadır. Erzen’in üretim miktarı 3010 kiledir.

Altunkale nahiyesinde tahriri yapılan 14 köye göre kişi başına düşün üretim miktarı şair (arpa) 17.16 kile veya 440 kg, hinta (buğday) 15.52 kile veya 398 kg, çavdar 2.48 kile veya 63,7 kg, Erzen 1.88 kile veya 77 kg olmuştur.

Bakliyat

Araştırma kaynağımız olan tahrir defterine göre bakliyat türleri şunlardır: Nohut, mercimek ve bakla. Vergi miktarının az olmasına rağmen 4 köyde; Büyük Smada, Varhan, Adigün ve Tsre köylerinde ekilmekte idi. Altunkale nahiyesinden toplam 11 kile nohut veya 330 akçe vergi hasıl edilmektedir. Buradan da 1 kile nohudun fiyatı 30 akçeyi bulmaktadır.

Halkın önemli gıda maddelerinden olan mercimek de aynı nohut gibi Büyük Smada, Varhan, Adigün ve Tsre köylerinde yetiştirilmekte idi. Altunkale nahiyesinden toplam mercimek hasılatı 12 kile olup bunun da tahrir fiyatı 240 akçedir. Bir kile mercimeğin fiyatı 20 akçeye denk gelmektedir.

Tahrir Defteri’nde adı geçen 3. bakliyat türü bakladır. Bakla Adigün ve Tsre köylerinde yetiştirilmekte idi. Nahiye toplam bakla hasılatı 7 kile olup tahrir fiyatı ise 105 akçedir. Bir kile baklanın fiyatı 15 akçedir.

Altunkale Nahiyesinde Hayvancılık ve Bunlarla İlgili Diğer Vergiler

Adet-i Ağnam

16. yüzyıl sonlarında zirai ürünlerden sonra en büyük gelir kaynağı hayvancılık idi. Ahıska Sancağı’nda büyük ölçüde koyunculuk ve domuzculuk gelişmişti. Mufassal Defter’de adet-i ağnam adı ile kaydolunan koyunculuk hayvancılıkta ilk sırada yer almakta idi. Ondan alınan vergiye de adet-i ağnam denirdi. Bu vergi koyun ve keçiden nisan-mayıs aylarında alınırdı. Çünkü bu aylarda keçi ve koyunlar yavruardı. Gürcistan Kanunnamesi gereğince 2 koyuna 1 akçe (Akgündüz, 1994, s. 580) alınması kanunlaştırılmıştı. Bu nahiyeden toplam 5274 akçe ağnam vergisi alınırdı. Kanun gereğince 2 koyuna ve 2 koyunlu kuzuya 1 akçe alındığından bu nahiyede toplam 10.548 küçükbaş hayvan vardı. Nahiye her hanede ortalama 53 koyun yetiştirilmekte idi. Nahiye küçükbaş hayvancılıkla hem orda mukim halk hem de

göçebeler uğraşırdı. Altunkale nahiyesinde 1000 akçe adet-i ağnam vergisi ile Belnara köyü ilk sırada olup, en az adet-i ağnam vergisi veren köy ise 120 akçeyle Tsire'dir.

Domuzculuk

Hayvancılıkla ilgili diğer bir vergi de hınzır /domuz/ vergisidir. Defterde resm-i hınzır olarak adı geçmektedir. Bölge halkı gayrimüslim olduğundan domuzculuk burada çok yaygın idi. Tahrir dökümü verilen 14 köyün tümünde domuzculuk yetiştirilmekte idi. Altunkale nahiyesinden toplam 2480 akçe domuz vergisi alınırdı. Her domuza bir akçe alındığına göre Altunkale nahiyesinde 2480 domuz olduğu bilinmektedir²

Resm-i Yonca ve Giyah, Resm-i Yaylak ve Resm-i Yatak

Hayvancılıkla ilgili vergilerden olan yonca ve giyah, yatak ve yaylak vergisi de bu nahiyede bulunmaktadır. Nahiyeden yonca ve giyah vergisi olarak 3420 akçe, yaylak vergisi olarak 3263 akçe, yatak vergisi olarak da 250 akçe alınıyordu.

Yaylak, köy halkının yaz mevsimini geçirmek için olan yerleridir. Resm-i yaylak ve resm-i yatak dışarıdan gelen halkın hayvanlarının, özellikle koyunlarının kışlamasından alınan vergidir. Defterde bazen resm-i yaylak ve resm-i yatak olarak bazen de ikisi bir arada vergilendirilmiştir. Altunkale nahiyesinin Plate, Şolaver ve Belnara köylerinde bu vergi çeşidi ayrı ayrı olarak belirtilmiştir. Sürülerini başka bir tımar da ve miri yaylaklarda otlatan sürü sahipleri ve konar-göçer raiyetten yılda 1 defaya mahsus alınan vergidir. Gürcistan Kanunnamesine göre kışlayan her sürüden 1 koyun alınması uygun görülmüştür (Akgündüz,1994, s. 580). Sürü az olduğu zaman 10 koyuna 1 akçe alınması kanun gereği olmuştur.

Arıcılık

Defterde resm-i küvvare olarak vergi çeşidinin bulunması bu bölgede arıcılığın olması ve balcılık yapıldığını göstermektedir. Arıcılığın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Arıların ürettiği bal, içinde olan vitaminlerle insanlar için tarih boyunca şifa niteliğinde olmuştur. Arıcılık kutsal sayılan bir meslek olmuş, arı ve arı ürünlerine bütün dinlerde itibar edilmiştir. Hatta Kur'an'da da bu konuya dikkat çekilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 16. Nahl suresinin 68-69. ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır: "Rabbin bal arısına şöyle ilham verdi: Dağlardan, ağaçlardan ve kuracakları köşklerden göz göz evler edin.Sonra meyvelerin hepsinden ye de Rabbinin kolaylaştırdığı yollara koy. Onların karınlarından çeşitli renklerde bir içecek çıkar, onda insanlara şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünecek bir topluluk için bir ders ve ibret vardır."

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer sancaklarında olduğu gibi Ahıska Sancağı'nda da arıcılığa önem verilmişti. Zaten Ahıska bölgesinin coğrafi konumu arıcılık için son derece uygun koşullara sahip idi. Altunkale nahiyesinin tahrir dökümü verilmiş 14 köyün tümünde arıcılık

2 Nahiyede büyükbaş hayvanlardan olan sığır ve mandanın da olması muhakkaktır. Onlar halkın ancak süt, yağ ve peynir ihtiyaçlarını karşıladığı için vergiye tabi tutulmamıştır.

yapılmakta idi. 1595 yılı Osmanlı Tahrir Defteri'nde bu vergi türü resm-i küvvare olarak geçmektedir. Altunkale nahiyesinden toplam 2350 akçe resm-i küvvare alınmakta idi.

Altunkale Nahiyesinde Bağcılık ve Bostancılık

1595 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Altunkale nahiyesinde bağcılık ve meyvecilikle alakalı resm-i meyve, resm-i bostan, şıra ve ceviz adı altında vergi çeşitleri gözükmektedir. Defterde resm-i bostan adı altında hangi ürünlerin olduğu ayrıntılı yazılmamıştır. Kavun, karpuz gibi ürünlerin olduğunu tahmin etmekteyiz. Tahrir dökümü olan 14 köyün tümünde yetiştirilen bostan ürünlerinin toplam vergi hasılatı 2820 akçe kaydolunmuştur.

Meyve vergisi nahiye Adigün ve Tsre köylerinden alınmakta olup toplamı 350 akçedir.

Ceviz nahiye 3 köyünde; Küçük Smada, Belnara ve Tsre köylerinde yetiştirilmekte olup alınan vergi miktarı 35 kile, tahrir fiyatı ise 700 akçe idi. Bir kile ceviz 20 akçedir.

Şıra Üretimi

Şıra üretimi Ahıska bölgesinde çok eskiden yapılmakta idi. En eski şarapçılık örneği 8000 yıl öncesine ait olup bunun da Gürcistan'da olduğu keşfedilmiştir (Belluck, 2003, s. 728).

Şıra üzümünden alınır. Üzüm yetiştirme Ahıska'nın en önemli ekin alanlarından biridir. Ahıska sancağı yalnız Osmanlı Devleti'nde değil bütün dünyada yüksek alanda ve dağlık yerlerde üzüm yetiştirilen tek bir bölgedir. Şıra Ahıska Livası Altunkale nahiyesinin Küçük Smada, Şolaver ve Tsre köylerinde yetiştirilmekteydi. Şıradan alınan vergi miktarının toplamı 275 men ve bunun tahrir fiyatı 2200 akçe olarak belirtilmiştir. Şıranın ölçü birimi "men"dir. Bir men 8 akçedir.

Altunkale Nahiyesinde Keten Üretimi

Altunkale Nahiyesinde keten üretimi zekerek adı altında kayıt altına alınmıştır. Ketenden iplik ve ilaç yapılmaktaydı. Onun tohumları % 40-45 yağ içermektedir. Bu yağ "bezir yağı" olarak bilinmektedir. Ketenden hem yemek yağı hem de boyacılıkta kullanan keten tohumu yağı alındığı bilinmektedir (Güneş, 1994, s. 160). Yağı alındıktan sonra tohumların geri kalan atığı hayvan yemi olarak kullanılmakta idi. Zekerek nahiye Küçük Smada, Phero, Adigün ve Tsre köylerinde yetiştirilmekte idi. Bu köylerde üretilen zekerekten 18 kile vergi alınıyordu ki bunun da o zamanki tahrir değeri 180 akçe idi. Zekerekle ilgili tahrir dökümüne baktığımızda 1 kile zekerekin fiyatı 10 akçeye denk gelmektedir.

Altunkale Nahiyesinde Reayadan Alınan İспенçe Vergisi

1595 yılında tahrir kayıtları yapılırken Altunkale nahiyesi halkı gayrimüslim idi. Bu yüzden onlar ispenç vergisini ödemeye tabi tutulmuşlardı.

Osmanlı fethettiği yerlerde ziraatı artırmak için reayaya maksimum kolaylık sağlanırdı. Gürcistan Eyaleti taşlık ve verimsiz olduğundan tarımla uğraşan Hristiyan halktan ancak ispenç olarak 25 akçe (Akgündüz, 1994, s. 578) alınırdı. Onlardan Gürcistan Kanunnamesi gereğince çift vergisi, dönüm vergisi ve yarım vergi alınmazdı. Altunkale nahiyesinde tarımla uğraşan 200 nefer hane reisinden toplam 5000 akçe vergi alınırdı.

Bad-i Hava ve Resm--i Arusiye

Bad-i Hava Vergisi

Altunkale nahiyesinde yukarıda adı geçen vergilerin dışında değişik isimlerle adlandırılan şahsa ait vergi çeşitleri de vardır. Bad-i hava giderlerinin bir kısmını sancakbeyi alırdı. Diğer kısmını da tımar sahibi sipahi aldığı için bazen bad-i hava vergileri nısf-ı bad-i hava olarak kaydedilmiştir. Altunkale nahiyesinde tahriri yapılan 14 köyün tümünden bad-i heva vergisi alınmakta olup toplam miktarı 4446 akçe olmuştur.

Resm-i Arusiye

Resm-i arus veya resm-i arusiye badi-heva grubuna dâhil vergilerdendir. Gürcistan Kanunnamesi gereğince arusiye/gelin vergisinin beylerbeyi, sancakbeyi ve tımar sahipleri arazi-lerinde evlenen bakire kızlardan altmışar akçe, dul kadınlardan otuz akçe alınması uygun görülmüştü (Akgündüz, 1994, s. 580). Bakire kızın gelin vergisi babası kimin vergi mükellefi ise ona verilirdi. Dul hanımlar kimin toprağında yaşıyorsa vergisini ona veriyordu. Ama büyük tımar sahipleri, avcı kızları, kale muhafızları ve bekârların gelir vergisi padişaha kaydolunuyordu. Defterde arusiye vergisi bad-i hava vergisi içerisinde verilmiştir.

Resm-i Tapu ve Daştebani

Resm-i Tapu

Bu vergi köy ve mezralarda yapılan evler için üzerinde olan toprağın öşrünü karşılamak amacıyla alınmakta idi. Bu da toprağın değerine göre tapu vergisi alınmakta idi. Genelde ürün vermeyen veya az ürün veren topraklarda evler yapıldı. Bu yüzden verginin az ödenmesini sağlıyordu. Ayrıca o bölge halkı verimli toprakları ancak ekin için kullanmaya özen gösteriyorlardı.

Resm-i Daştebani

Daştebani koruma, kır bekçisi anlamına gelmektedir. Daştebaninin görevi ekinleri, bağ ve bahçeleri korumak idi.

Altunkale nahiyesinin tahrir dökümü verilen 14 köyün 13'ünden tapu ve daştebani vergisi alınmakta idi. Plate köyünün tapu ve daştebani vergisinin ödenmesi hakkında hiçbir kayıt yoktur. Tahrir Defteri'nde bu iki vergi çeşidi "resm-i tapu ve daştebani" şeklinde kaydolunmuştur. Bu verginin toplam miktarı 4609 akçe olarak kaydedilmiş olup tüm gelir sancak beyi hassına ait idi.

Resm-i Marhasiye

Defter’de resm-i marhasiye adı altında kayıt altında olan bu vergi çeşidi eyaletin kilise vakıfları ve piskoposlara ait arazilerde, piskoposun yararına ödenen vergi idi. Halkın yükünü azaltmak amacı ile Defter-i Cedid-Hakanî’de kaydolunduğu gibi bu verginin miktarı hane başına ikişer akçe (Akgündüz, 1994, s. 581) idi. Fazla alınması uygun görülüyordu. Altunkale nahiyesinin 13 köyünden marhasiye vergisi olarak toplam 374 akçe alınmakta idi. 58 akçesiyle en fazla marhasiye vergisi ödeyen köy Tsre idi. 6 akçe vergisiyle nahiye merkezi Altunkale, namı diğer Şoka en az marhasiye vergi veren köy idi. Plate köyü ise bu vergiyi ödemiyordu. Bu da bu köyde piskoposun olmadığını göstermektedir.

Altunkale Nahiyesinde Değirmencilik

16. yüzyıl sonlarında Ahıska bölgesinde bulunan işletmelerin başında değirmenler geliyordu. Su değirmenleri hububatın una çevrilmesini sağlıyordu. Değirmenlerden alınan vergi Mufassal defterde “resm-i asyab” olarak kaydedilmiş reayadan alınan vergiler içerisinde. “Asiyab” fars dilinde “su değirmeni” demektir (Sami, 2011, s. 36). Değirmenler çalışma süresine göre vergilendiriliyordu. Değirmen vergisi olarak her çalıştırılan değirmen için ayda 5 akçe alınırdı. Yani yıl boyu çalıştırılrsa 60 akçe, 6 ay çalıştırılrsa 30 akçe (Akgündüz, 1994, s. 580) alınması uygun görülmüştü. Gürcistan Kanunnamesinde değirmen vergisi için defterde kaydolunduğu kadar alınsın diye yazılmıştı. Yeni yapılan değirmenler de eski değirmenler kadar vergiye tabi idi. 1595 yıl Tahrir defterine göre Altunkale nahiyesinin Büyük Smada, Phero, Belnara ve Tsre köylerinde birer adet toplam 4 değirmen vardı. Belnara ve Tsre değirmenleri 12 ay çalışmakta idi. Büyük Smada ve Phero değirmenleri ise suyun yeterliliğinden yalnız 6 ay çalışmaktaydı.

Altunkale nahiyesinden alınan resm-i asyab vergisinin toplamı 180 akçe olarak kayıt olunmuştur. Küçük Smada köyünde olan 1 adet değirmen ise harap bir hâlde kayıt altına alınmıştı.

Sonuç

“16. yüzyılda Ahıska Sancağı Altunkale Nahiyesinde Sosyal ve Ekonomik Hayat” konusu üzerine yaptığımız incelemeler bize aşağıdaki sonuçları vermiştir.

Altunkale ve çevresi 1578 yılında Lala Mustafa Paşa tarafından Osmanlı sınırları içerisine katılmış ve 250 sene Osmanlı yönetiminde olmuştur.

Altunkale nahiyesine bağlı 17 köy bulunmaktadır. Bu köylerden 14’ünün meskun olduğunu görmekteyiz. 3 köyün ise yalnız vergi hasılatı verilmiştir.

Deftere göre Altunkale nahiyesinde toplam 200 hane vardı ve nüfusun tümü köylerde yaşamaktaydı.

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ekonomisinin temelini tarım oluşturmakta idi. Aynı durumu Ahıska Sancağı Altunkale nahiyesinde de görmekteyiz. Nahiye de hububat üretimi (arpa 27.450 kile, buğday 24.835 kile, çavdar 3975 kile, erzen 3010 kile) önemli yer tutmakta idi.

Altunkale nahiyesinde zirai ürünlerden sonra en büyük gelir kaynağı hayvancılık idi. Çünkü hayvancılık toplumun et, yün, süt ihtiyaçlarını karşılıyordu. Ayrıca ekin işlerinde de hayvan gücünden istifade ediliyordu.

Bunların dışında Altunkale nahiyesinde küçük işletmecilik de vardı. Bu işletmelerin en önemlisi değirmenler idi.

Sonuç olarak diyebiliriz ki 16. yüzyıl Osmanlı Devleti idaresinde olan idari birimlerin sosyal, ekonomik, lengüistik ve kültürel yapısının aydınlatılmasında tahrir defterlerinin yeri tartışılmazdır. Biz de 1595 tarihli Tahrir Defterine göre Altunkale nahiyesinin 16. yüzyıldaki sosyal, ekonomik, kültürel ve lengüistik durumunu aydınlatmaya çalıştık.

Kaynakça

- Abaşidze, İ. V. (1977). *Kartuli Sabchota ensiklopedia* (C. 2). Tbilisi: Gürcü Sovyet Ansiklopedisi Ana Yayınevi.
- Abaşidze, İ. V. (1978). *Kartuli Sabchota ensiklopedia* (C. 3). Tbilisi: Gürcü Sovyet Ansiklopedisi Ana Bilimsel Yayınevi.
- Abuladze, S. (2012a). *Manuçar II, atabagi. Samtskhis atabagi 1550-1607 yıllarında*. 18 Ekim 2012 tarihinde <http://qim.ge/manuchar%20II.html> adresinden edinilmiştir.
- Abuladze, S. (2012b). *Dedisimedi, 16. yüzyılın ikinci yarısında Samtskhe-Saatabago'nun faktik yönetici*. 29 Eylül 2012 tarihinde <http://www.qim.ge/dedisimedi.html> adresinden edinilmiştir.
- Akgündüz, A. A. (1994). *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri. 7/1 kitap. Kanuni devri kanunnameleri (IV), 7/II.Kitap. II. Selim Devri kanunnameleri, VI. Bölüm. Gürcistan Eyaleti kanunnameleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Alasania, G. G. (1991). *Parizhs kaya khronika*. Beradze (Ed.). Gürcistan Bilimler Akademisi, Tarih, Arkeoloji ve Etnografi Enstitüsü, Gürcistan Tarihi Kaynakları Komisyonu. Tiflis: Metsniereba.
- Başbakanandan önemli açıklamalar*. (t. y.). 28 Eylül 2013 tarihinde <http://www.eyup.bel.tr/icerik/40/8926/basbakan-arsivi-olmayan-bir-milletin-hafizasi-da-yoktur.aspx> adresinden edinilmiştir.
- Belluck, R. (2003). Now that's what you call a real vintage: Professor unearths 8000-year-old wine. *The Independent*, 728.
- Beridze, V. (t. y.). *Okrostsikhe*. Retrieved March 2, 2013 from http://saunje.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=1036:2011-08-30-21-21-04&catid=1:2010-01-24-19-54-07&Itemid=1&lang=ru.
- Beridze, V. (1970). *Samtskhis khurotmodzğvruli dzeglebi*. Tbilisi: Nakaduli.
- Cikia, S. (1941). *Defter-i mufassal Vilayet-i Gürcistan (II. kitap)*. Tbilisi: İzdatelstvo Akademii Nauk Gruzinskoy SSR.
- Cikia, S. (1947). *Defter-i mufassal Vilayet-i Gürcistan (I. kitap)*. Tbilisi: İzdatelstvo Akademii Nauk Gruzinskoy SSR.
- Cikia, S. (1958). *Defter-i mufassal vilayet-i Gürcistan (III. kitap)*. Tbilisi: İzdatelstvo Akademii Nauk Gruzinskoy SSR.
- Çabaşvili, M. (1989). *Utskho sitkvata leksikoni*. Tbilisi: Ganatleba.
- Dalgali F. (2008). *45 numaralı tapu tahrir defterine göre Simav nahiyesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Emecen, F. (1993). Çıldır eyaleti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 8, s. 300-301). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Göynüç, N. (1979). Hane değişimi hakkında. *İ.Ü.E.F. Tarih Dergisi*, 32, 331-348.

- Gümüş, N. (1991). Osmanlıların Gürcistan'ı fethi ve İslamlaşma hareketleri (16. yüzyıl). G. Eren (Ed.), *Osmanlı ansiklopedisi* içinde (C. 1, s. 328). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Güneş, F. (1994). *Tahrir defterlerine göre 16. yüzyılın başlarından 17. yüzyılın başlarına kadar Kocaeli sancağı*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İnalcık, H. (2000). Ağırlıklar ve ölçüler. *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi* içinde (Çev. H. Berktaş) (C. 1, s. 444). İstanbul: Eren Yayınları.
- İnbaşı, M. (2006). 18. yüzyılın ikinci yarısında Çıldır eyaleti ve idarecileri. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi/Journal of Graduate of Social Sciences*, 7(1), 77-94.
- İşler, E. & Özay, İ. (2012). *Türkçe-Arapça kapsamlı sözlük*. Ankara: FCR Yayın.
- İvelaşvili, T. (2002). Cavahehis mosahleobis etno-sosialuri mdgomareoba Gurcistanis vilayetis didi davtris mihedvit. The etno-social condition of the population of javakheti according to the "great book of Gurjistani vilayeti". *Kavkazovedenie*, 2, 41-47.
- Kafkasya İstatistik Komitesi. (1893). *Svod statističeskih dannikh Zakavkazskogo kraya (Kafkasya Nüfus İstatistik Bilgileri)*. Tiflis: İ. Martirosyants'ın.
- Kılıç, O. (1999). *16. yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605)*. Ankara: Tamga Yayıncılık.
- Kırzioğlu, M. F. (1998). *Osmanlıların Kafkas ellerini fethi 1451-1590*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim meali*. (2012). İstanbul: Express Basımevi.
- Lomsadze, Ş. (1999). *Mesheti i meshi*. Tbilisi: Merani.
- Lowry, H. (t. y.). *Osmanlıları 600 yıl ayakta tutan vergi sistemi ve adalettir*. 5 Ekim 2012 tarihinde http://www.dilbilimi.net/lowry_osmanli_adaleti.pdf adresinden edinilmiştir.
- Mamistvalişvili, E. (2009). *Sakartvelos sagareo politika da diplomatia, I. (XV-XVI)/ Gürcistan'ın dış politika ve diplomatiği (XV-XVI)*. Tbilisi: Meridian.
- Okros tsikhe. (Kartuli Hurotmodzgvreba)*. Retrieved March 2, 2013 from <http://presa.ge/new/index0.php?m=art&AID=14818>.
- Onomastik hakkında ansiklopedik bilgi*. (t.y.). 2 Mart 2013 tarihinde <http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/onomastik> adresinden edinilmiştir.
- Rabat*. (t.y.). Retrieved June 2, 2013 from <http://www.moeimja.kz/muzhskie-imena/rabat.html>.
- Ribat*. (t.y.). 2 Mart 2013 tarihinde <http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/ribat> adresinden edinilmiştir.
- Sami, Ş. (2011). *Kamus-i Türk-i* (Latin harfleriyle). İstanbul: İdeal Kültür Yayınları.
- TDK. (1998). *Türkçe sözlük* (C. I-II.) (9. bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Tellioğlu, İ. (2009). *XI-XII. yüzyıllarda Türk-Gürcü ilişkiler*. Trabzon: Serander Yayınları.
- Turan, Ş. (1963). 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun idari taksimatı/1631-32 tarihli bir idari taksimat defteri. *Atatürk Üniversitesi 1961 yılı* içinde. Erzurum.
- Yegin A., Badıllı A., İsmail H. & Çalım İ. (2006). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik büyük lügat*. İstanbul: Sebat Basım Yayım Dağıtım.
- Yılmaz, F. (2010). *Osmanlı tarih sözlüğü*. İstanbul: Gökkubbe Yayınevi.
- Zakaria, P. (1984). *Kartuli Sabchota ensiklopedia* (C. 7). Tbilisi: Gürcü Sovyet Ansiklopedisi Ana Bilimsel Yayınevi.
- Zisserman, K. (1870). *Sbornik materialov dlya opisaniya Tiflisskoy gubernii*. Tiflis: Dubelir.

