



# 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

## Bildiriler Kitabı - I

(Edebiyat - Eğitim - Felsefe)

10-13 Mayıs 2017, Muş



İstanbul 2017

## İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi, Açık Türbe Sk. No:13, 34672 Üsküdar İstanbul/Türkiye  
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

### Editörler

Kadir Budak / İlimi Etüdlere Derneği  
Sabri Eđe / İlimi Etüdlere Derneği

### Tashiş

Dursun Özyürek  
Hafsa Nur Aslanođlu  
Hatice Pirođlu

### Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

ISBN: 978-605-82995-6-6 (Lc) • TAKIM NO: 978-605-82995-5-9 (Tk)

### Düzenleyen Kurumlar

İlimi Etüdlere Derneği (İLEM) | Muş Alparslan Üniversitesi

### Düzenleme Kurulu\*

**Atik Aslan**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Kadir Budak**, İlimi Etüdlere Derneği | **Meryem Çapın**, İlimi Etüdlere Derneği | **Sabri Eđe**, İlimi Etüdlere Derneği | **Kubilay Zekai Erođlu**, İlimi Etüdlere Derneği | **Süleyman Güder**, İstanbul Üniversitesi | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Adem Levent**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Abdulkadir Macit**, Kocaeli Üniversitesi | **Abdullatif Tüzer**, Muş Alparslan Üniversitesi (Düzenleme Kurulu Başkanı) | **Mehmet Yıldırım**, İlimi Etüdlere Derneği | **Rahile Kızılkaya Yılmaz**, Marmara Üniversitesi

### Bilim Kurulu\*

**Berat Açıl**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Yusuf Adıgüzel**, İstanbul Üniversitesi | **Serhan Afacan**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Nezir Akyeşilmen**, Selçuk Üniversitesi | **Eyüp Al**, Marmara Üniversitesi | **Ercan Alkan**, Marmara Üniversitesi | **Haluk Alkan**, İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Necati Anaz**, İstanbul Üniversitesi | **Müstakim Arıcı**, İstanbul Üniversitesi | **Atik Aslan**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Recep Aslan**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mahsum Aytepe**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Yusuf Batar**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Bünyamin Bezi**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Abdulcelil Bilgin**, Muş Alparslan Üniversitesi | **İbrahim Bülbül**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Ali Büyükaslan**, İstanbul Medipol Üniversitesi | **Mehmet Ali Büyükkara**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Berat Çiçek**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Hamdi Çilingir**, İlimi Etüdlere Derneği | **Erkan Erdemir**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Teyfur Erdođdu**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Nihat Erdoğmuş**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Ömer Esen**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mehmet Şerif Eskin**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **İhsan Fazlıoğlu**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek**, Marmara Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli**, Marmara Üniversitesi | **Süleyman Güder**, İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş**, Marmara Üniversitesi | **İsa Işık**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Şevki Işık**, Marmara Üniversitesi | **Hidayet Kara**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Latif Karagöz**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Muhammet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Orhan Keskintaş**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Adem Korkmaz**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Ahmet Ayhan Koyuncu**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mustafa Kömürçüođlu**, Sakarya Üniversitesi | **Aykut Küçükparmak**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Adem Levent**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Abdulkadir Macit**, Kocaeli Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Nail Okuyucu**, Marmara Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Mehmet Özturan**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Adem Palabryk**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Fatih Şavaşan**, Sakarya Üniversitesi | **Übeydullah Sezikli**, İstanbul Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Haluk Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ercan Şen**, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Servet Şengül**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Faruk Taşçı**, İstanbul Üniversitesi | **Ayhan Tek**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mustafa Tekin**, İstanbul Üniversitesi | **Ömer Türker**, Marmara Üniversitesi | **Abdullatif Tüzer**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Rıfat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Faruk Yaşlıçimen**, İbn Haldun Üniversitesi | **Erol Yıldırım**, İstanbul Medipol Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Osman Yılmaz**, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya**, Marmara Üniversitesi | **Fatih Yiğit**, İstanbul Medeniyet

\* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için  
Esra Çiftçi, Hafsa Nur Aslanođlu, Duygu Öksünlü ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.



# TAKDİM

2002 yılında kurulan İlmî Etüdler Derneği, nitelikli ilim adamı yetiştirmek, ilmî anlayışı İslam medeniyetinin köklerinden hareketle yeniden yorumlamak ve yeni bir hayat nizamı için gerekli bilgi birikimi oluşturmak üzere çalışmalarına yön vermektedir.

Bu kapsamda İLEM, on beş yıldır, lisans düzeyindeki katılımcılara kendi medeniyetlerinin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımlarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademedeki müteşekkil İLEM Eğitim Programı'nı uygulamaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak gençlerimizin ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaları kolaylaştırılmaktadır.

Aynı şekilde, ihtisas düzeyindeki katılımcıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas Programı yürütülmektedir. 2014 yılında genişleyen konseptiyle İLEM İhtisas Programı Çalışma Grupları (Edebiyat, Eğitim, Siyaset, İktisat, İslam İlimleri, Tarih, Toplum, Felsefe) ekseninde yeniden yapılandırılmıştır. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas Programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, küllî bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir.

Yine ihtisas düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vâkıf olmaları ve ilmi-akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır.

İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında konferans, panel, anma toplantıları ve seminerler düzenlemekte ve bunu kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, broşür, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda altı aylık hakemli bir akademik dergi olan ve uluslararası indekslerce tanınan İnsan ve Toplum dergisi yanında, İLEM Bülten, Proje Kitapları, İLEM Politika Notları ve Araştırma Raporları yayımlanmaktadır.



# SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl altıncısı düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta düzenlenmiştir.

6. TLÇK 10-13 Mayıs 2017 tarihleri arasında İLEM ve Muş Alparslan Üniversitesi işbirliğiyle Muş'ta gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 603 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 340'ına özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 186 tam metinden 130'si sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir.

6. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 71 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat, Eğitim ve Felsefe alanlarında sunulan 19 bildirden oluşmaktadır.

6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmî Etüdler Derneği üyelerine ve Muş Alparslan Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

**Kadir Budak, Sabri Ege**

6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi  
Bildiriler Kitabı Editörleri

## İÇİNDEKİLER

### EDEBİYAT

#### **Muhammed Lütfü Avcı**

Hüseyin Baykara'nın Şiir Dilindeki Türkçe Yönelimler..... 11

#### **İbrahim Biricik**

Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinde İmge ve Görüngüleri..... 25

#### **Sevda Çetin**

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban Adlı Eseri İle Abdulhamid B. Haddûka'nın Yarın Yeni Bir Gün Adlı Eserlerinde Köy.....49

#### **Ferhat Çiftçi**

Necip Fazıl'ın Siyah Pelerinli Adam Oyununda İmtihan Olgusu..... 61

#### **Fikri Kula**

Hareketten Tefekküre Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde İdeal(ize) Gençliğe Telkin ve Tavsiyeler .....73

#### **Asena Eylül Küçükakal**

Selma Rıza Feraceli'nin Uhuvvet Romanında Toplumsal Hayatın Kadın Üzerindeki Baskısı..... 91

#### **Kamil Parın**

Estetik Değer Bağlamında Cemil Sena Ongun'un Makalelerinde "Güzel" Olgusu.....103

#### **Ufuk Sarıtaş**

Aganta Burina Burinata ve Denizin Kanı Romanlarında Denizin Çağrısı.....115

#### **Yusuf Can Tıraş**

Fehîm-i Kadîm Divânı'nın Bağlamalı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü.....123

## EĞİTİM

|  |     |
|--|-----|
| <b>Sultan Gülşen</b><br>Almanya ve Türkiye Örneğinde Din Dersi Öğretim Programlarında Hedeflenen İnsan Modeli.....         | 143 |
| <b>Levent Deniz, M. Fatih Güvendi</b><br>Eğitim Alanında Faaliyet Gösteren Yerel Derneklerin Sorunlarının İncelenmesi..... | 165 |
| <b>Tecelli Karasu</b><br>İlahiyat Alanında Yapılan Doktora Çalışmalarının Metodolojik Olarak Değerlendirilmesi.....        | 181 |
| <b>Hüseyin Örs</b><br>Derin Okumanın Esasları: Mutâla'a Hakkında Mechûl Bir Risâle.....                                    | 193 |

## FELSEFE

|  |     |
|--|-----|
| <b>Emine Aslan</b><br>İbn Sîna ve Schopenhauer'da Aşk ve İrade: Ontolojik Bir Araştırma .....              | 209 |
| <b>Sena Aydın</b><br>Filozoflar ve Kelamcılar Arasında Gerçekleşen Fizik Tartışmaları: Tehafüt Örneği..... | 221 |
| <b>Zeynep Baktemur</b><br>Epistemolojik Temelleri Bakımından İlimli Dini Rasyonalizm .....                 | 233 |
| <b>Abdullah Basmacı</b><br>Din Dili Bağlamında Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözüne Genel Bir Bakış.....      | 245 |
| <b>Necip Uyanık</b><br>Kierkegaard'da Yabancılaşmanın Kökenleri.....                                       | 259 |



EDEBİYAT



# Hüseyin Baykara'nın Şiir Dilindeki Türkçe Yönelimler

Muhammed Lütfü Avcı\*

**Öz:** İslamiyet'in kabulünün ilk devrelerinde yoğun olarak Arapçayı bilim dili, Farsçayı edebiyat dili ve Türkçeyi yönetim dili olarak kullanma eğilimi gösteren Türk devletleri, zamanla bu üç dilin birleşimiyle daha işlevsel bir yazı dili geliştirmeyi başarmışlardır. Türk tarihinde, Moğol istilaları ve Timur devri sonrasında batıda Osmanlı Devleti hâkimiyet alanını genişletmiş, doğuda ise Çağatay Hanlığı sonrasında Doğu Türk Hakanlığı hâkim güç olarak varlığını sürdürmüştür. Bu iki Türk hakanlığının edebi yazı dilleriyle ufuklar açacak derecede ileri birer kültür ve medeniyet iklimi oluşturdıkları muhakkaktır.

Çalışmamız, Çağatay Edebiyatı şairlerinden Hüseyin Baykara'nın Çağatay Hanlığı devrinde, Arapça ve Farsça etkisinde gelişen erken dönem klasik şiirdeki dil anlayışının aksine, 15. yy itibarıyla yoğunlaşan ve şiir dilinde Türkçe unsurlara daha çok yer verilmesini amaçlayan "Türk dili" temayülünü incelemektedir. Bu çalışma, Baykara'nın Türk dilinin, şiir dili olarak gelişmesine yaptığı katkıların anlaşılmasına yöneliktir ve tarihsel veriler ile şairin belli başlı eserleri ışığında ele alınmıştır. İncelemede Hüseyin Baykara'nın, Türkçe unsurları hangi boyutlarda şiir diline dâhil ettiği, hükümdarlık yönüyle Türk dilinin gelişmesine ne gibi katkılarda bulunduğu ve son olarak bu temayülün, amacına ne oranda ulaşabildiğinin tespit edilmesine çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çağatay Edebiyatı, Hüseyin Baykara, Türkçe Şiir, Divan Edebiyatı, 15. YY Şiiri

## Giriş

Çağatay Türkçesi olarak zikredilen dil, Türkçenin diğer lehçe ve tarihi serencamından ayrı, müstakil yapıda, kendi içinde, kapalı bir dil değildir. Bilakis sürekli bir gelişim ve yaratım süreciyle kıtalar aşan Türkçenin hemen birçok lehçesinden, ana ve yerel yapılarından aldığı unsurlarla zenginleşmiş tarihi bir lehçedir.

Çağatay dili, medeniyet noktayı nazarında bir kültür enformatiğinin bel kemiğidir. Dahası Türk uygarlığı tarihini haritalandırmak hususunda ilim dünyasının esaslı başvuru kaynaklarından: Türk ümrânının gelişim şemasını tahlil ve tasnif etmek, iç içe geçmiş tarihi sosyal

\* Atatürk Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, mlutfuavci@gmail.com

yapının mihenklerini numunelendirmek gibi meselelerde göz ardı edilemeyecek kerte de mühim bir rolü vardır. “Çağatay yazı dilinin temelini ve teşekkülünü belli bir sebebe bağlamayı isabetli bulmamaktayız. Edebî dil her şeyden önce kültürle ilgilidir. Bu bakımdan Orta Asya kültür hayatının Çağatay edebî dilinin teşekkülünde önemli bir rol oynadığına inanıyoruz.” (Eraslan, 1999, s. 11).

Bu noktada Hüseyin Baykara'nın Çağatay şiirindeki etkinlik alanının tahliliyle, şairin kendi dönemine nazaran şiirlerinde görülen Türkçe temayülleri çalışmamızın amaç kapsamındadır. Bu değerlendirme için esas alınması gereken kontrol kümesi niteliğinde, dönemin gündelik kullanımına ilişkin dil özelliklerini tespit edebilmek gerekir. Fakat dönemin halk dili bağlamında gerçekleştirilmiş kapsamlı bir derlemesinin bulunmayışı bizi bu konuda kısıtlı kaynakları esas almaya itmiştir. Dolayısıyla şairin şiir dili, kontrol kümesi yerine Türkçe oldukları tespit edilebilen sözcükler üzerinden eleme yapılarak incelenecektir. Kontrol kümesi yerine sözcüklerin niteliklerini belirlemede izlenecek yol aşağıda belirtilmiştir:

- Türkçe temayüllerin belirlenmesinde Çağatay Türkçesi olarak anılan dönemde, şiir dili ile halk dili arasındaki sözcük kullanım farklılıklarına dayanak teşkil edebilecek veriler ulaşılır durumda değildir ya da döneminde kapsamlı bir derlemesi yapılmamıştır.
- Bu durumda incelemeye konu olan şairin eserlerindeki kelime seçim ve dağılımı irdelenerek şiir dilindeki yönelimler tespit edilmeye çalışılır.

## Hüseyin Baykara ve Çağatay Dili

Çağatayca olarak anılan tarihi Türk lehçesi, bir kısım araştırmacılara göre Türkçeden kopuk, müstakil bir şiir dilidir. Buna karşın bilim dünyası, Çağatayca olarak anılan lehçeyi *Türkî til*, *Türk tili* (Argunşah, 2014, s. 14) vb. gibi adlandırmalara tabi tutan dönemin müeddepleri ışığında daha oturaklı tezlerle irdelenmişlerdir.

Moğol devri, diller arasında elbette birtakım alışverişlerin hızlanmasına sebep olmuştur fakat bu alışverişin Türkçeye derinlemesine tesiri olduğunu söylemek gerçekle pek bağdaşmaz. Nitekim tarihi seyri içerisinde Türkçe; doğu uçlarda Çin, batı kıyılarda Roma, güneyde Hint ve Fars medeniyetleriyle sıkı münasebetler içerisinde kendi kimliğini muhafaza etmekte büyük hüner göstermiş ve günümüze zenginleşip budaklanarak gelmeyi başarmıştır. Öyle ki dönem dönem, resmi dil olarak Farsçanın, şiir dilindeulaşılması gereken bir idea olduğu düşüncesiyle sıkboğaz edilip dışlanmış olması dahi Türk dilinin gelişim seyrini tahrip edememiştir.

Çağatay Türkçesi olarak anılan edebi yazı dilinin gelişiminde de bu sürükleyici tarihsel akış etkili olmuştur. Nevai ile en zengin dönemini yaşayan bu dil Nevai sonrası Babür hâkimiyetiyle Hindistan'da dahi uzunca bir müddet işlerliğini muhafaza etmiştir (Eraslan, Çağatay Şiiri, 2011, s. 564). Çoğu zaman at sırtında seferden sefere koşturan, askerleri arasında sevilip be-

nimsenen Baykara, ülkesini ilim ve sanat muhitleriyle donatmaktan geri durmamış, Avrupa içlerinden Pekin'e uzanan Türk ülkelerinin doğu burcunu Nevai ile birlikte yüksek Türk kültürünün timsali haline getirmeyi başarmıştır. Nevai'nin bilgeliği ve Baykara'nın Nevai'ye gösterdiği tazimin halk arasında "Nevai ile Çoban Efsanesi"ne (Baydemir, 2011, s. 267) dönüştüğü, bu efsanenin halk katmanlarında anlatılageldiği düşünüldüğünde devrin iki önemli isminin gerçek manada kendi toplumlarına mâl oldukları hakikati daha belirgin bir hal almaktadır.

Öyle ki Timur Rönesansı olarak adlandırılan dönem,

Timur'un oğlu Ömer Şeyh'in torunu ve Şahruh'un yeğeni olan Sultan Hüseyin Mirza (Baykara) döneminde giderek gelişmiş, yayılmıştır. Bu nazik ve ince ruhlu prens, kendisi de Çağatay Türkçesinde önemli edebiyat eserleri veren bir yazar olan veziri Mir Ali ŞirNevai'nin de yardımıyla Herat'ı "Doğunun Floransa'sı"na dönüştürdü. Bu olağanüstü bir dönemdi. (Roux, 2008, s. 338).

Halkının yatkın olduğu yaşam biçiminin gereği olan savaş kanunlarına yatkın birgörüntü çizen Baykara, elbette yönettiği ordularda hâkim dil konumundaki askeri jargona, dolayısıyla bu jargonun bir kapsayanı olan halk dilinin inceliklerine de vakıftı. "Hanların hâkimiyeti altındaki halk sipâhî, ra'iyat, moğol ve çağatay olmak üzere dörde ayrılmıştı." (Eckman, 2014, s. 75).

Haliyle Baykara döneminde de benzer katmanlar halk tabakasının çoğunluğunu teşkil ediyordu. Yönetim bilimi açısından bir liderin hitap ettiği kitleleri, halk katmanlarını ikna edebilmesi ise doğru bir dil kullanımıyla ilintilidir. Hükümdarın kitlelerle iletişime geçtiği dil ağıdalı, ağır, şatafatlı ve yabancı unsurların tesirinde olmamalı, muhatabı olan kitlelerle duygudaşlık kurabildiği yalın, açık ve bir o kadar da bilgelik parıltısı barındırmalıdır.

Nitekim başarılı bir iletişimsüreci verici ile alıcı arasındaki transfer iletinin taraflarca algılanmasına bağlıdır. Bu da vericiden gelen iletinin alıcının anlayacağı düzeyde ve biçimde kodlanmasıyla mümkündür (Aziz, 1990, s. 14).

Dinamik yaşantısı esnasında iç içe olduğu olaylar, şahıslar ve topluluklarla olan münasebetlerinde hem bir komutan hem bir devlet adamı hem de şair olan Hüseyin Baykara'nın şiir dilindeki temayülleri incelerken bu olguları göz önünde bulundurmamak önem arz eder. Esas olarak sorulması gereken soru şudur, Baykara'nın gündelik yaşantısı bir tarafa, şiir ve ilim meclislerinde konuşulan dil ile mi yoksa halk katmanlarıyla münasebet halinde olduğu zamanlarda alışageldiği dil ile mi eserlerini renklendirdiğidir. Bu noktada döneminin ve kendinden önceki şairlerin şiir dilleriyle kıyaslandığında Baykara'nın halk katmanlarına yakın Türkçe ile ne derece ünsiyet kurduğunun ayırımına varılabilir mi?

Soylu bir aileden geliyor olması nedeniyle gördüğü eğitim Baykara'yı ister istemez ait olduğu çevresiyle anmamıza ve bu çevre ile yargılamamıza neden olur. Baykara döneminde saray ve çevresinin ilim irfan meclisleriyle içli dışlı oldukları kadar sefahat meclislerinde, şarabın, musikinin ve her neviden neşe verici halin zuhur ettiği dost meclislerinden de hatırı sayı-

lır derecede bahsedildiği gerçeği unutulmamalıdır. Fakat o, Farsça tesirinde anlaşılmaz hale gelmiş zümrevi bir dili kullanmak yerine Nevai ile birlikte milli bir Türkçe seferberliği yürütmüş, Türkçe eserler verilmesi hususunda fermanlar çıkarmış ufuk sahibi lider bir şahsiyettir.

Bir taraftan seferlerle muzaffer bir kumandan olarak yaşamını sürdüren Baykara, diğer yandan ülkesini refahın ve istikrarın kalıcı olarak temin etmek için ilim ve maarife, sanat ve edebiyata gerekli değeri vermekle bu temeli sağlamlaştırmaya ve imar ettiği zenginlikleri yarınlara bırakmaya çalışmıştır. Özellikle Nevai gibi bir dehayı sarayının baş tacı yapmaktan geri durmayışı bu durumu destekler niteliktedir.

Fergana'dan Taşkent'e, Buhara'dan Harezme kadar çeşitli ekolleri bünyesinde barındıran Çağatay dili evreninde zengin bir kültürel birikim göze çarpmaktadır.

Buhara'nın sanattan siyasete, ticaretten ekonomiye kadar sosyal hayatın her alanında, İslami kaidelerle çevrili kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. Ancak bu iç içelik, edebiyat ve zanaatkarlık anlamında herhangi bir daralma ya da başka bir olumsuzluğa yol açmadığı gibi yeni konu ve tarzlar geliştirmek suretiyle olumlu katkılar sağlamıştır. Bu olumlu gelişmede, Buhara'nın stratejik konumu yanında ahalisinin sanata ve şiire aşına ve donanımlı olmalarının katkısı büyüktür. (Kızıltunç, 2015, s. 265).

Buhara özelinde görülen medeni altyapı, Çağatay ülkesinin diğer şehirlerinin de muhtelif kıyaslamalarla ele alındıklarında, Cemil Meriç'in İbn Haldun'la özdeşleştirdiği *umran* düşüncesi bağlamında topyekûn bir irfan havzası teşkil ettikleri gerçeği atlanmaması gereken bir hususiyettir. Merkezinde tarihi süreçlerin kümülatif fraksiyonlarını barındıran zengin Türk yurdu, mimariden edebiyata muhtelif sanat ve zanaat türlerine, siyasetten ekonomiye; toplumsal yaşantının her alanına sirayet etmiş güçlü bir iletişim aracı olan Türk dili ile anlam ufuklarını inşa edebilmiştir. Bu inşa sürecini inkişaf ettiren, dile işlerlik kazandıran olgu ise anlam ve işlev bakımından hem bir çeşit sanat hem de bir ilim olan şiir estetiğidir, şiir geleneğidir.

## Hüseyin Baykara'nın Şiir Dili Üzerine

Genel bir perspektiften bakıldığında Çağatay şiiri olarak zikredilen edebi kültür teşekkülü, Nevai ile birlikte tam bir olgunluğa erişmişse de bunda Baykara'nın tarihi ve siyasi rolünü göz ardı edemeyiz. Zihinlerde bir hâkimiyet mührü olarak, mirzalarla, beyler ve emirlerle giriştiği saltanat mücadelelerinin doğurduğu kan ve gözyaşı öykülerinin yanında, kültür, sanat, bilim, kalkınma hareketleri dolaşmış, istikrarla anılan Baykara'nın bu vizyonu, kendi özel yaşantısında aydın şahsiyetlere gösterdiği ihtiramla belirginleşmiş ve yazdığı şiirlerinin toplandığı divanıyla da taçlanmıştı.

Baykara şiirini, Çağatayca'yı kavramsal soyutluktan çıkarıp reel temellere oturtan sürece bakıldığında, Karahanlı ve Uygur hususiyetleriyle bezeli eserler veren ilk dönem şairlerinin kullandıkları dilden ayıran özelliklere değinmek gerekir.

Eski Türkçenin tabii bir mirasçısı olan Çağatayca'nın, başlıca Lutfi, Sekkâki, Haydar Tilbe, Harezmi, Hocendi, Yusuf Emirî, SeyyidAhmed Mirza, Gedâi ve Yakini tarafından temsil edilen bu ilk devre sanatçılarının eserlerinde, Türkçede bilhassa X-XIII. Asırlarda ortaya çıkan büyük değişikliklerin hala devam ediyor olması, Çağatayca'nın bu değişikliklere hâliyle diğer şivelerden daha fazla kayıtlı olduğunu ve daha önemlisi, Çağatay yazı dilinin Uygur ve Karahanlı devirlerinin mirasını kesintisiz sürdürdüğünü gösterir (Karaağaç, 1997, s. XXXI).

Bu isimlerin dilini Nevai ile başlayan klasik dönemden ayıran temel noktalar şunlardır: "1. Oğuz, Kıpçak unsurlarının bolca yer alması, 2. Eski Türkçenin dil hususiyetlerindeki gelişmelerin devamı" (Karaağaç, 1997, s. XXII).

Timurlular tahtında şair bir hükümdarın varlığı ülke genelinde hissediliyor, sosyal yaşantının ve devlet genelindeki ilerlemelerle inkişaf eden refahın meyveleri toplanıyordu.

Cesur bir savaşçı olan Sultan Hüseyin Baykara, Horasan ve civarında otuz yedi yıl şahşalı bir saltanat sürmüş, bu süre zarfında sanata ve sanatçılara büyük değer vermiştir. Şairler, ressam ve tarihçilerin de aralarında bulunduğu pek çok ilim adamını himaye etmiş, Herat'ı bir kültür ve sanat merkezi haline getirmiştir. Türkler arasında Farsçanın rağbet gördüğü bu dönemde Türk diliyle eser yazmayı teşvik etmiş ve desteklemiştir (Oruç, 2013, s. 134).

Dil olarak takındığı tutumun tespitine geçmeden evvel son olarak Baykara'nın Çağatay şii-riindeki yerini değerlendirmek isabetli olacaktır. Çağatay edebî dili Timurlular hanedanının hâkim olduğu toprakları aşarak Orta Asya'da yaygın bir ifade alanına ulaşmıştır. Elbette bu hâkim dil olgusu imparatorluk bakiyesi olan ve yüksek bir kültür birikimini temsil eden birçok dilin ortak kaderidir. Tıpkı Osmanlı ülkesinde ortaya çıkan edebî dilin Balkanlardan Karadeniz'e, Kafkaslara; Cezayir'den Yemen'e, Suriye'ye uzanan sürükleyici öyküsünde olduğu gibi Çağatay edebî dilinde de benzer bir kültür taşıyıcılığı, imar edici medeniyet inşaatçılığı mevcudiyetini muhafaza eder. Toplumlar, akraba diller ve bir milletin muhtelif boyları bu dinamik ve canlı dil havzalarından payına düşenleri alarak, kimi zaman iki taraflı alışverişlere muhatap olarak gelişimlerini sürdürürler. Hatta daha da önemlisi iki büyük dil havzasının da bu birlikteliklerle zenginleştiği tarihi bir hakikattir. "Eski Oğuzca 10-11. yüzyıllarda Oğuzların, Onoğuzların, Tokkuz Oğuzların Türkçesiydi. Bu diyalekt Köktürklere, T'ou-kieulelere dayanmaktaydı. Orta Asya'da Eski Özbekçe (Çağatayca) ile Eski Oğuzca 13. yüzyıla kadar müşterek yaşadılar. Ne mutlu ki bu birliktelik Kaşgarlı tarafından tespit edilmiştir." (Hazar, 2011, s. 35).

Sanılanın aksine özellikle aynı millete mensup çeşitli boylar arasındaki dil farklılıkları birbirlerinden bıçak gibi ayrılmaları mümkün olmayan ortaklıklar arz ederler. Türkçe bağlamında bu yakınlık ve birliktelik durumu, dilin dış etkenlere karşı direncini artırmaya yaramıştır. Sağlamlığı ve yaşama istencini güçlendiren bir diğer maslahat da o dilde verilen eser miktarı ve niteliğine bağlıdır.

Tam bu noktada Baykara'nın Türkçe şiir yazmaya yönelik çabaları önem arz etmektedir.

Hüseyin Baykara Ali ŞirNevâî'den sonra kendi devrinin en değerli şairidir. Divanında yer alan şiirlerin büyük bir bölümü gazel tarzında yazılmış, aşktan ve hayattan bahseden şiirlerdir. Daha ilk gençlik yıllarından başlayarak, ömrünün son senelerine kadar, fırsat buldukça Hüseyinî mahlasıyla yazmış olduğu Türkçe lirik gazelleri, kendi emri ile, küçük bir divan halinde toplanmıştır (Yıldırım, 2002, s. 8).

Gazellerinin yoğunlukta olduğu divanıyla anılan Baykara, şiirde dönemin zevkine uygun bir aruz estetiği kullanmıştır. Ve ne tesadüftür ki dönemin saray zevki, halk kültürünün izlerini taşıyan kültürel formatlara en yakın vezinleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum bile başlı başına halk katmanlarına yakın, kendi kültür numunelerine aşına bir şair algısını güçlendirir kuvvettedir.

Sultan Hüseyin'in gazellerini daima aynı vezinde yazması ve bu veznin ise aruzun en kolay kullanılanı olması, üzerinde durulacak bir noktadır. Buna özellikle dikkat eden Nevâî ve Babür aruzla ilgili yazdıkları eserlerde şöyle bir açıklamada bulunuyorlar. Bu vezin, Câmî ve Nevâî'nin de bunu çok kullanmalarından anlaşılacağı gibi, o devrin zevkine uygun geliyor; XV. yüzyılda fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün veznine göre yazılıp, uruştak usulüne göre bestelenen ve koşuk veya Türkî adı verilen güfteler Sultan Hüseyin döneminde artık bu yeni moda göre bu vezinle tanzim ediliyordu (Yıldırım, 2002, s. 9).

Bu tesirin Baykara'yı Baykara yapan özelliklerin başında geldiği açıktır. Kendi kültürel kökeniyle yakından ilgili, muhkem ilmi bir altyapının vermiş olduğu öncü ve entelektüel bakış açısı Baykara'yı dönemi itibariyle milli sayılabilecek tutumlar sergilemeye itmiştir. Elbette bu mevzu Baykara'nın şiirlerine dönük okumalarımızda daha net bir biçimde gün yüzüne çıkacaktır.

### ***Baykara'nın Şiir Dilindeki Türkçe Temayüller***

Divan şiirinde verilen ürünlerin ekseriyetinde konu ve anlam bütünlüğünden (yek-avaz olma durumundan) söz etmek güçtür. Çoğu zaman her beyti kendi anlam hattı bakımından değerlendirmeye tabi tutarız. Bu nedenle şiirlerden alıntılanan her beyit için ayrı ayrı tahlil yapmak doğru olacaktır. Hüseyin Baykara'nın divanından alıntılanarak tahlil edeceğimiz beyitler etrafında şu unsurları tasnif etmeye çalışacağız:

1- Yoğunluk Düzeyi: Şairin eserlerinde Türkçe unsurlar ne yoğunlukta kullanılmıştır?

Bu oran Türkçe sözcükler lehine %50 ve üzerinde seyrederse eserlerde Türkçe yönelimlerin hâkimiyetinden söz edilecektir.

2- Anlaşılabilirlik Düzeyi: Eserleri yalnızca sözcüklerin sayısal oranları bağlamında ele almak çalışmayı eksik bırakacaktır. Mesela %30 oranında Türkçe kökenli sözcük kullanımı olan bir beytin, içerdiği sözcükleri keskin ifadelerle "Türkçe veya Türkçe değil" biçiminde ayırıştırmak dilin sosyolojik evrimine aykırı bir tutum olacaktır. Bu nedenle eserler, anlaşılabilirlik



bakımından dönemi itibariyle ne durumda sayılmalıdır' sorusuna cevap aramamız incelememizin sıhhati açısından faydalı olacaktır. Bunu tespit etmek için eserler, Anadolu Türkçesi (Oğuz) şemsiyesi altında incelenecek ve döneminin Arapça ile Farsça yönelimlerinin ne derece dışında bulunduğu saptanmaya çalışılacaktır. Alıntı sözcüklerin kullanımları itibariyle yaygın şekilde Türkçeleşmiş olma durumları da göz ardı edilmeyecektir. Örneğin 'aşk' vb. sözcüklerin dönemi itibariyle Türkçeleşmiş olmadığını söyleyebilir miyiz? Dolayısıyla beyitlerin anlaşılma seviyelerini irdelerken Türkçeleşmiş, Türkçenin kullanımıyla ifade esnekliğine kavuşmuş sözcüklerin durumlarına dair görüşlerimizi de belirtmeyi uygun gördük. Beyitlerde geçen Arapça sözcükler "a.", Farsça sözcükler ise "f." biçiminde ifade edilecektir. Bu aşamada:

- a. *Çağatayca > Anadolu Türkçesi (Oğuz)* maddesi ile beytin yazıldığı dönem itibariyle çağdaşı olduğu Anadolu- Osmanlı Türkçesine yaklaşık olarak aktarılmış hali;
- b. *Beytin Türkiye Türkçesindeki Görünümü* maddesi ile de beytin bir cümle halinde Türkiye Türkçesine aktarılmış hali belirtilecektir.

Anlaşılabilirlik düzeyleri ise

- A- İdeal Düzeyde,
- B- Orta Düzeyde,
- C- Alt Düzeyde, olmak üzere üç seviyede derecelendirilecektir.

Her iki aşama değerlendirilirken gerek görüldüğü takdirde, beyitlerde kullanılan sözcüklerin Türk dillerinde genel görünümü ile beyitlerin sadelikleri hakkında öznel değerlendirmeler ve yorumlara yer verilecektir.

### **Hüseyin Baykara Divanından** (Yıldırım, 2002)

1. Beyit (1. ve 2. beyitler aynı şirden alınmıştır) :

Ey könül ol dil-rübânın özge yâri bar emiş  
Vehsana düşmen bolup ol özgelerge yâr emiş

**dilrubâ:** gönül çalan.f.

**yâr:** sevgili.f.

**veh:** hayıflanma sözcüğü, eyvah.a.

- 1- Yoğunluk Düzeyi: Beyitteki Türkçe kökenli sözcüklerin yoğunluk oranı ele alındığında beyitte kullanılan on dört sözcüğün onu Türkçe kökenlidir – bunlar "ey, könül, iki defa 'ol' (teklik 3. kişi), iki defa 'özge', bar (var), sana (sen), düşmen (düşman), bolup (olup)" sözcükleridir – bu sayı da beyitte kullanılan sözcüklerin %72'sine tekabül etmektedir. Kalan sözcüklerden "yâr", beyitte iki kere kullanılmıştır. Sözcük, sevgili anlamında olup Türk dilinin hemen her lehçesinde yer edinmiş alıntı bir sözcüktür. Bu tür sözcükleri Türkçenin kelime evreninden ayırmak oldukça güçtür. Öyle ki çoğu zaman herhangi bir dil ailesin-

den başka bir dilde işlenerek yeni anlamlara bürünen sözcüklerin çıkageldikleri dillerle pek münasebetleri kalmamaktadır. Buna karşın etimolojik anlamda tespiti yapılmış ve Türkçe oldukları hususunda genel itibariyle şüphe duyulmayan sözcükleri esas almak bu incelemenin salahiyeti açısından yerinde bir tutum olacaktır.

İncelendiği üzere, beyitte %72'lik oranla Türkçe sözcüklerin hâkim olduğu görülür. Bu da yoğunluk açısından Türk dilinin başat bir görüntü çizdiğini ortaya koymaktadır.

2- Anlaşılabilirlik Düzeyi: Anlaşılabilirlik düzeyinden kastımız, beyitleriyalnızca günümüz Anadolu Türkçesi ile kıyaslamak değildir. Elbette sunulan materyali değerlendirecek olan ilim erbapları eseri kendi evreninde ve kendi matematiği dahilinde değerlendirdikleri kadar günümüz diline yakınlık-uzaklık derecesi bakımından da incelemeye tabi tutmak isteyebilirler. Bu hususu da göz ardı etmemek kaydıyla yazılmış olan eserin hem Anadolu Türkçesi bakımından hem de kendi döneminin ve kendi coğrafyasının dil özellikleri bakımından tahlil edilmesi yerinde olacaktır.

Beyti, küçük değişikliklerle Anadolu Türkçesi hudutlarında inceleyelim.

*a. Çağatayca > Anadolu Türkçesi (Oğuz):*

Ey gönül o dilrubânın özge (başka) yâri var imiş  
Vah, sana düşman olup o özgelere yâr imiş

*b. Beyitin Türkiye Türkçesindeki Görünümü:*

(Ey gönül, yazık (ki) sana düşmanlık edip başkalarına yar olan o kalp hırsızının başka sevdiği varmış.)

Görüldüğü üzere beyit, anlam olarak oldukça belirgin bir seyir içerisinde anlaşılabilirliğinden hiçbir şey kaybetmemiş; bilakis, gerçekleştirilen ufak tefek değişiklikler neticesinde dönem dönem Anadolu'da serdedilen eserlerin anlaşılma düzeylerine yakın bir profil çizmiştir.

Beyit, kendi dönemi (XV.yy) itibariyle de Farsça şiir idealinin pejmürdesi olmuş özentî şiir dillerinden farklı olarak daha milli ve Türkçeci yaklaşımlar açısından farkındalık seviyesi yüksek bir dilde kaleme alınmıştır. Anlaşılır olmak bakımından beyit, ikinci maddede belirtilen A-ideal Düzey seviyesinde bir beyittir.

2. Beyit:

Her zamân yüz bâr dil-âzârıdın könlümdedür  
Veh kim âzârı buzuğ könlüm gemun çabâremiş

**zamân:** süre, vakit. *a.*

**bâr:**1 yük, üzüntü; 2 Allah, Tanrı; 3 meyve; 4 defa, kere. *f.*

**dil-âzâr:** kalp kırıcı. *f.*

**âzâr:** incitmek, tekdir. *f.*

- 1- Yoğunluk Düzeyi: Beyitte geçen on dört sözcüğün içerisinde Türkçe kökenli sözcükler "her, yüz, iki defa 'könül', buzuğ, munça" olmak üzere altı adettir. Beyitte "kim" (ki) bağlacı da dahil sekiz adet yabancı kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu durumda beyitteki Türkçe sözcüklerin yabancı kökenli sözcüklere oranı %43 iken, beyitteki yabancı kökenli sözcüklerin yoğunluğunun %57 oranında olduğu görülmektedir. İncelememizin başında da belirttiğimiz gibi, en azından bu çalışmada beytin yoğunluk olarak Türkçe ağırlıklı olduğuna ikna olabilmemiz için Türkçe sözcüklerin %50 ve üzerinde bir orana sahip olması gerektiğini belirtmiştik. Dolayısıyla aynı şiirin ikinci beytine Türkçe temayüllerin hâkim olduğundansöz etmek doğru olmayacaktır.
- 2- Anlaşılrlık Düzeyi: Beyitte belirgin bir biçimde görülen yabancı kökenli sözcükler vezin kaygısı güdülerak kullanılmış olabilir. Divan şairleri, şiirlerini çoğunlukla aruz veznine, şiirin yazıldığı kalıba uydurma gayesiyle yabancı kökenli sözcükleri (Arapça ve Farsça sözcük ve imla unsurlarını) kullanma eğilimi göstermişlerdir. Beyitte kullanılan zaman, ki eki ve 'azarlamak' fiiliyle dilimizde yerleşen âzâr sözcüğünün; daha doğrusu bu unsurların genel Türkçede yaygın bir yeri ve kullanımını olmasının anlaşılrlık düzeyine olumlu etkisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Beyti Anadolu ve Türkiye Türkçesi bağlamında ele alarak incelememize devam edelim.

a. Çağatayca>Anadolu Türkçesi (Oğuz):

Her zamân yüz dert dil-âzârından gönlümdedir  
Vah kim âzâryıkık gönlüme bunca yük(dert) imiş

b. Beytin Türkiye Türkçesindeki Görünümü:

(Sevgili) her zaman kalbimi kırdığı için gönlümde yüz dert vardır, eyvah ki (sevgilinin) azarlaması viran gönlüme böylesine dert olmuş.

Beytin Türkiye Türkçesindeki görünümünde biçimsel açıdan görülebilecek kusurların şahsi hatalarımızdan kaynaklandığı söylenebilir. Doğru bir çıkarıma varmak hata oranımızın ne boyutta olduğunu tespit etmekle mümkündür. Aktarımdaki hata payı en aza indirildiğinde daha net bir derecelendirme yapılabilir, ancak şu aşamada beytin anlaşılrlık açısından A- Orta Düzeyde olduğunu söylemek doğru olacaktır. Farsça başta olmak üzere yabancı unsurların yoğun kullanımı beyti bu düzeye indirgemıştır.

İlk iki beyit aynı şiire aittir. Sözcüklerin yoğunlukları bakımından ilk iki beyit esas alındığında ise yaklaşık % 60 oranında Türkçe unsurların hâkimiyetinden söz edilebilir. İncelemeye konu edilen şiirin devam eden beyitlerinde bu oranların sabit kalmayıp ekseriyetinde Türkçe unsurların bulunduğu beyitlerin yoğunluk ve anlaşılrlık düzey ve oranlarının da yine orta ve ideal seviyelerde seyrettiğini söylemek doğru olacaktır. Fakat bu çalışmamızda tek bir şiir üzerine uzun uzadıya tahlil yapmak mümkün olmadığından şairin divanında bulunan diğer şiirlerden derlediğimiz beyitleri tahlil ederek daha objektif bir inceleme yapmak ve nitelikli verilere ulaşma amacı güdülmüştür.

3. Beyit (3. ve 4. beyit aynı şiiirden alınmıştır) :

Bir kuyaş hicride çektim otluğ efgân bu kice  
Köymekim düdidin oldı çerh gerdan bu kice

**kuyaş:** güneş.

**otluğ:** ateşli.

**efgân:** feryat, inleme.f.

**köymek:** yanmak.

**düd:**duman, tütün, gam.f.

**çerh:** felek, gök, baht.f.

1- Yoğunluk Düzeyi: Beyitte kullanılan on beş adet sözcüğün içinde büyük oranda Türkçe kökenli sözcükler “bir, kuyaş, çek-, otluğ, ikişer defa bu ve kice (gece), köymek, ol(-dı)” hâkim konumdadır. Bu sözcükler on adettir, dolayısıyla Türkçe kökenli sözcüklerin yabancı unsurlara oranı % 67 olarak saptanmıştır. Yani bu beyit, Türkçe unsurlara temayül gösterilmesi bakımından pozitif yönde değerlere sahiptir.

2- Anlaşılrlık Düzeyi: Beytin Türkçe (Çağatay Türkçesi) yoğunlukta olduğu ve bu oranın anlaşılrlık düzeyine olumlu etki ettiği görülmektedir. Elbette Anadolu Türkçesinde (Oğuz) çok yaygınlık göstermeyen kullanımlar Çağatay Türkçesi bağlamında yoğun olarak kullanıldığında pek çok ifadeye tam manasıyla nüfuzetmekte güçlük çekebilmekteyiz. Fakat beyti kendi evreninde, imar olup serpildiği dil havzasında, ait olduğu tabiatta değerlendirdiğimiz takdirde beytin oldukça açık ve anlaşılır düzeyde olduğu görülmektedir. Beyti Anadolu ve Türkiye Türkçesi bağlamında değerlendirelim:

a. *Çağatayca > Anadolu Türkrçesi (Oğuz):*

Bir güneş hicrinde çektim odluefgân bu gece  
Yanmamın dumanından oldu çark gerdan bu gece

b. *Beytin Türkiye Türkçesindeki Görünümü:*

Bu gece, bir güneş (sevgili) yokluğunda ateşli feryatlar ettim; gökler yanıışımın gamıyla (dumaniyla, hararetiyle) dönmeye başladı.

Belirgin bir biçimde görülmektedir ki beyit, Anadolu'nun kelime varlığıyla örtüşürüldüğü ve Türkiye Türkçesine aktarıldığı zaman– bir dönem kendi dünyasında edebi bir yazı diline dönüşen ve ardından Tarihi Çağatay lehçesi haziresinde bir istirahatgâha çekilmiş sözcüklerin, bizim hafızalarımızda Oğuz lehçesinin kaftanıyla gezinen biçimlerine müracaat ettiği zaman – bu beytin anlaşılrlık düzeyinin girişte belirlediğimiz A-İdeal Düzeyde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

#### 4. Beyit:

Ol kuyaş hicrânında her bir karası şeklide  
Koydılar her bir közüm bir dâğ-ı hırmân bu kice

**hicran:** ayrılık. *a.*

**dâğ:** yara, yanık yarası. *f.*

**hırmân:** mahrumiyet, ümitsizlik. *a.*

1- Yoğunluk Düzeyi: Beyitte kullanılan sözcüklerden yalnızca üç tanesi (biri tamlama) yabancı unsurlardan müteşekkildir ve Türkçe sözcüklerin sayısı bariz bir biçimde yabancı unsurlara baskın gelmektedir (tekrarhatırlatmakta yarar var, Türkçemizin sözcük evreninde yer edinmiş, gündelik yaşantımızda kullanırken hiçbir surette garipsemediğimiz her sözcük etle tırnak gibi ana dilimizin birer parçasıdır, zenginliğidir. O nedenle bu çalışmada kullandığımız *yabancı unsurlar* ifadesi etimolojik geçmiş itibarıyla Türk diline sonrada dahil olmuş sözcükleri anlatmak içindir). On altı sözcüğün on üçü, dolayısıyla sözcüklerin % 81'i Türkçe unsurlardan oluşmakta iken; yalnızca üç adedi, yani % 19'u ise yabancı unsurlardan ibarettir. Bu oran, beytin Türkçe yoğunluğa sahip olduğunun en belirgin delili olarak okunmalıdır.

2- Anlaşılrlık Düzeyi: Beytin, Baykara şiirinde sıkça rastladığımız türden Türkçe unsurlarla bezeli olduğu görülmektedir. Bizi beyti anlamlandırmakta zorlayan yegâne husus; şair tarafından, beyti aruz veznine tâbi kılmak maksadıyla sözcüklerin diziliş biçimine egemen kılınan devrik yapıdır. Beyti Anadolu ve Türkiye Türkçesi bağlamında değerlendirelim:

*a. Çağatayca > Anadolu Türkçesi (Oğuz):*

Ol güneş hicrânında her bir karası şeklinde  
Koydular her bir gözüm bir dâğ-ı hırmân bu gece

*b. Beytin Türkiye Türkçesindeki Görünümü:*

O güneşin (sevgilinin) yokluğunda, her iki gözümün karasına birer mahrumiyet dağı (yarası, mührü, perdesi)koydular bu gece.

Görüldüğü üzere beyit oldukça açık ve anlaşılrlık düzeyi A-İdeal Düzeyde olarak tayin edebileceğimiz seviyededir. Şair, sevgilinin yokluğunu güneşin yokluğu ile özdeşleştirmiş ve tıpkı güneşin olmadığı saatlerde kapkara gecenin vermiş olduğu yalnızlık ve ürperti hali gibi sevgilinin yokluğunda da kara gözbebeklerinin dağlanmışçasına görmez hale geldiğini belirtmiştir. Çağatay şiiri özelinde, aruz vezniyle Türkçe şiirler yazmanın en güzel örneklerinden olan bu beyitler Baykara'nın Türkçe eserler vermek konusunda gösterdiği titizliğe iyi birer numunelik teşkil etmektedir.

## 5. Beyit:

Bir misâfir ay hayâli kıldı könlümniharâb  
Kalmadı cânımğa ansız bir zamântâkatnêtâb

**tâb:** parlaklık, ışıık, güç. *f.*

- 1- Yoğunluk Düzeyi: Beyitte, görsel yoğunluk bakımından, özellikle uzun ünlülü sözcüklerin görünürde hâkim oldukları düşünülebilir. Ancak sayı bakımından ele aldığımızda toplamda on beş sözcüğün sekizi "iki adet *bir, ay, kıldı, könlümni, kalmadı, ansız, ne*" dolayısıyla sözcüklerin %53'ü Türkçe olarak dikkat çekmektedir. Kaldı ki kullanılan yabancı unsurlar, çoğunlukla dilimizde yer etmiş ve Türkçe ile bağdaşmış sözcüklerdir; bu durum yoğunluk hesaplamamız için etkileyici bir unsur olmasa da beytin anlaşılabilirlik düzeyine katma değer sağladığını söylemek yanlış olmaz.
- 2- Anlaşılabilirlik Düzeyi: İlk maddede de belirttiğimiz üzere, öncelikle beyitteki Türkçe kökenli sözcüklerin hâkimiyeti, daha sonra ise yabancı unsur olarak belirttiğimiz Arapça ve Farsça sözcüklerin her birinin dilimizde yaygın olarak kullanılan Türkçeleşmiş sözcükler olmaları, beytin anlaşılabilirlik düzeyine olumlu yönde etkieden iki ana unsur olarak dikkatimizi celp etmektedir.

*a. Çağatayca > Anadolu Türkçesi (Oğuz):*

Bir misâfir ay hayâli kıldı gönlümü harâb  
Kalmadı cânıma onsuz bir zamântâkat ne tâb

*b. Beytin Türkiye Türkçesindeki Görünümü:*

Misafir bir ayın (mehtabın yansıması, sevgilinin hayali) hayali gönlümü harap eyledi;  
onsuz, canımda bir müddet ne takat ne de bir parıltı kaldı.

Günümüz Türkiye Türkçesine kolaylıkla çevrilebilen bu beyitte de anlaşılabilirlik seviyesi A-İleri Düzeydedir.

## 6. 5. Beyit:

Bir misâfir ay hayâli kıldı könlümniharâb  
Kalmadı cânımğa ansız bir zamântâkatnêtâb

**tâb:** parlaklık, ışıık, güç. *f.*

## Sonuç

XV. yy Çağatay Şairi ve Timurlular Hanedanının veliahdı, devlet adamı, akıncı bir komutan ve Timurlular Rönesansının öncü temsilcilerinden biri olan Hüseyin Baykara'nın kültür, sanat ve siyaset yolculuğuna projeksiyon tutmaya çalıştık.

Eserlerinden, incelemeye dahil ettiğimiz az sayıdaki beyitle şair için söylenegelen “Hüseyin Baykara, Farsça etkisinde eser veren sanatçılara nazaran Türkçe şiir söylemek konusunda örnek bir şahsiyettir” benzeri cümlelerin ne derece gerçeği yansıttığını ölçümlemeye gayret ettik. Bu bağlamda şairin yaşamı boyunca kendisi ile dış dünya arasında hangi kaygılarla ne tür bağlar kurduğunu irdeledik. Ardından bir metot önererek şairin şiir diline dair ölçüm yapabileceğimiz eserlerinden parçalar inceledik. Ölçümler ile Baykara'nın şiir dilinde, yoğunluk ve anlaşılabilirlik düzeyi olmak üzere birbirleriyle iç içe iki temel mefhum üzerinden genel bir değerlendirmeye vardık. Belirlediğimiz metod ile ölçümlemeye çalıştığımız şiir parçacıkları üzerinden Hüseyin Baykara'nın şiir dili hakkında şu çıkarımlarda bulunabiliriz:

- I- Şair, yazdığı eserlerinde yoğun olarak Türkçe kökenli sözcükler kullanmış, Türkçe unsurlara yer vermiştir. İncelenen beyitler baz alındığında Türkçe unsurların kullanım oranı yaklaşık %79 olarak belirlenmiştir. Elbette bu oranlamalar, şiirlerin tamamı irdelendiğinde değişim gösterecektir fakat anlaşılır olma durumunun, kullanılan dilin sadeliği de dahil edildiğinde sıhhatli bir seyir içerisinde bulunduğu görülecektir.
- II- Türkçe kökenli olmayan sözcüklerin birçoğunun Türkçeleşmiş sözcükler oldukları düşünüldüğünde, incelenen metinlerin anlaşılabilirlik düzeylerinin yüksek seyrettiği görülmektedir. Şiirler, kendi tarihi ve coğrafi mecralarında ele alındıklarında ise anlaşılabilirlik düzeylerinin ideal seviyelerde olduğu daha net bir biçimde anlaşılmıştır.

Genel itibariyle afaki birtakım yorumlarla bir şairin, şiir dilinde ne tür yönelimlerin olduğunu, hangi tavır ve birikimle eser verdiğini, tarihsel ve çevresel şartlardan etkilenip etkilenmediğini vb. tespit etmeye çalışmak, bilimsel ölçütler baz alınmadığında temelsiz ve görece yorumlardan öteye gitmeyecektir. Bir eserin yabancı unsurların etkisinde olduğunu yahut tam aksine kendi dilinde inşa edilip edilmediğini ölçümleyecek yeni ve mantıksal bir analiz metodu geliştirmek elzemdir.

Bu çalışmamızda, çeşitli tezlerde, makale yahut kitaplarda karşılaştığımız, herhangi bir sanatçı için kurulan “şair, eserlerinin inşasında Türkçeye önem vermiştir” veya “sanatçı, yabancı unsurların tesirinde kapalı bir dil kullanmıştır” şeklindeki, sanatçının üslup ve şahsi tutumuna karşı bir kaç cümleyle geçirtilen hipotez yahut önerme cümlelerini, geliştirmeye çalıştığımız, derinlemesine istatistiki analizleri ve sayfalar dolusu rakamları içermeyen, kolay anlaşılabilen basit bir metot ışığında ölçümlemeyi denedik.

Bu inceleme sonunda fark ettiğimiz ve ilerleyen süreçlerde metoda dahil etmeyi uygun gördüğümüz bir ayrıntı göze çarpmaktadır: Türkçenin herhangi bir lehçesinde kaleme alınan eserlerdeki alıntı sözcükleri, diğer lehçelerindeki kullanım yaygınlıkları ile kıyas etmektir. Bu sayede Türkçenin, kullanım sahasına giren alıntı sözcükleri ne derecede bünyesine dahil ettiğini ölçümleyebiliriz. Örneğin “afet” sözcüğü Çağatay edebiyatına ait eserlerde kullanılıyorken Azeri edebiyatında yahut Osmanlı divan şiirinde de kullanılmış, aynı zamanda halk

tabanında vücuda getirilmiş halk edebiyatı numunelerinde de tespit edilebiliyorsa, varacağıımız “bu sözcük Türkçeleşmiş ve halk tabanında benimsenmiştir” gibi yargılara dayanak teşkil eder ve metot bağlamındaki değerlendirmelerimiz daha isabetli olur.

Temennimiz, edebiyat araştırmalarında bu ve benzeri ölçme ve kıyaslama yöntemlerinin yaygınlaşarak ilgili konularda hazırlanan tez, rapor, makale gibi bilimsel nitelikli çalışmalarda yaygın bir biçimde kullanılması, böylece yapılan araştırmalarda daha objektif tespitlere ulaşılmasıdır.

## Kaynakça

- Argunşah, M. (2014). *Çağatay Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aziz, A. (1990). *Araştırma Yöntemleri - Teknikleri ve İletişim*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Basın Yayın Yüksekokulu Basımevi.
- Baydemir, H. (2011). *Özbek Efsaneleri*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Eckman, J. (2014). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. (O. F. Sertkaya, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eraslan, K. (1999). *Mevlâna Sekkâki Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Eraslan, K. (2011). Çağatay Şiiri. *Türk Dili*, 564-718.
- Hazar, M. (2011). Çağatay Türkçesinde Oğuzca Özellikler ve Benzerlikler. *International Journal of Social Science*, 31-63.
- Karaağaç, G. (1997). *Lutfi Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kızıltunç, R. (2015). *Çağatay Edebiyatında Antoloji Geleneği Olarak Beyazlılık*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Oruç, C. (2013). *Hüseyin Baykara ve zamanı*. Kütahya: T.C. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.
- Roux, J.-P. (2008). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. (A. Kazancıgil, & L. Arslan Özcan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Yıldırım, T. (2002). *Hüseyin Baykara divanı*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Eski Türk Dili Bilim Dalı).



# Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinde İmge ve Görüngüleri

İbrahim Biricik\*

**Öz:** Şiir, bir bakıma nesnel/reel dünyanın şair tarafından öznel tasarımlarla yorumlanarak mısralara dökülmesiyle oluşan estetik bir sanat uğraşdır. İmge ise şiirde sözü etkili kılmanın bir yöntemi olduğu gibi şairin, varlıklara kendine has anlamlar yükleyerek meydana getirdiği zihinsel tasarımların ifadesidir. Şiiri oluşturan sözcüklerin kendi anlamlarından başka bir anlama çağrışımlarda bulunması, imgesel söylemdir. Ayrıca imgenin; şiirde anlam öğesini nasıl ve ne şekilde oluşturduğunun bilinmesi, şiirsel yaratımın anlaşılması için gereklidir. Çünkü imge, şairin psikolojisinin anlam kodlarını ve zihin dünyasının şifrelerini verir. Bununla birlikte şiirin tematik bileşenlerinden olan imgenin oluşumu, şairin bilinçaltısal gizemli dünyasından haber verir. Şairin şuur ve şuuraltının yansımaları, şiirde yankısını bulunduğu için şairin ruhsal yapısı ve yapıtı arasında bazı bağlantılar varlığını hissettirir. Şiirsel yaratı eylemini, psikolojik bir arınma olarak görmenin yanında şairin ruh dünyasının yansıtılması olarak algılayan psikanalistler; S. Freud'un psikanalitik edebiyat kuramının da takipçileridir. S. Freud'un, şairi nevrotik bir varlık olarak tanımlaması; Cahit Sıtkı Tarancı'da büyük ölçüde karşılığını bulur. Çünkü Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerinde; nesnel dünyanın realitesi karşısında tutunduğu tavır ve iç dünyasının dinamiklerinin bu tavra karşı yansımaları vardır. Bu yansımalar ise kadın, aşk, anne, ayna, meyve, su, lale, ölüm gibi hayatın her alanında karşılaşılan imgelerdir. Şiiri realiteden kaçışta bir sığınak noktası gören Cahit Sıtkı; bu imgelerle, okuyucuyu kendi sığınağına yönlendirir. Bu çalışmada amaç, Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerinde varlığını hissettiren imgeleri ortaya çıkarmaktır. Bunun için imgelerin tek tek ele alındığı çalışmalar da incelenip imgeler tek çatı altında toplanmıştır. Şiirlerinden örneklerle desteklenen bu çalışma, Cahit Sıtkı'nın hâlet-i rûhiyesi ve şiirlerinde kullandığı imgeler hakkında ipuçları vererek bu imgeler yoluyla şairin ruhsal dünyasına ışık tutmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Cahit Sıtkı Tarancı, şair, şiir, psikanalitik ve imge

## İmge

Şiirin en güzel tanımını, muhakkak ki şiiri bir sanat olarak ele alan şairler yapar. Bunun için A. H. Tanpınar'a göre ferdin mutlak surette kendini idrak ettiği zirve denilen şiir; O. Veli'ye göre şuuraltını yansıtma, Bakı'ye göre duyuş ve söyleyiş, N. Fazıl'a göre idrakin en ileri merhalesi, A. Haşim'e göre resullerin sözü, A. Hamit'e göre sessiz bir şarkıdır (Parlak, 2015, s.91).

\* Adıyaman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Programı, ibrahim.bd@hotmail.com

Edebi metinlerden olan şiiri ve şiirde anlatılmak isteneni, daha canlı dile getirebilmek için kullanılan imge<sup>1</sup>, şiiri konu edinen bütün çalışmaların temel kavramlarından. Çünkü şiiri günlük dilden kurtarabilmek için semboller, düş gücü ve imgelerden yararlanır. Dili monotonluktan ve kısırlıktan kurtararak ifade zenginliği sağlamak amacıyla dilin bazı anlam taşıyıcılarla sınırlarını genişletmek gerekir. İmge de şiirdeki duygu, anlam ve coşku yoğunluğunu dil öğelerine yansıtabilmek için şairler tarafından türetilen/üretilen zihinsel ve estetik bir tasarımdır.

Wellek-Waren (1983, s.248) "bir şeyin insan zihnindeki temsili veya yeniden yaratılmış bir sureti, bir hatırası, geçmişe ait bir duygu ve düşüncenin izi" olarak imgeyi tanımlar. M. Doğan (2001,s.310) ise, dile bir çıkar yol mahiyeti yükleyerek alışkanlıklar sebebiyle gerçeğe olan ilgi ve inançlarını yitiren insanların, sıradanlıklarını imgelememe sayesinde yıktıklarını belirtir. T. Özcan (2003, s.116) ise dili günlük ve monoton düzeninden kurtararak ona söz gibi yüce bir vasıf kazandıran imgeyi; güçlü şairlerin sanatın büyüdü dünyasında sahip oldukları bir koz olarak görür. D.Aksan ise (2006, s.32) "*sanatçının çeşitli duyularıyla algıladığı özel, özgün bir görüntünün dille aktarılışı*" olarak tanımlar.<sup>2</sup>

A. Doğan'a (2006, s.109) göre ise imgeyi; eşyanın içselleştirilmesiyle dil imbiğinden ve hayal süzgecinden geçirilerek oluşan şiirin, varlığını sürdürebilmesi için sahip olabileceği eşsiz güzellik olarak görür. C. Soycan (2009) ise dili en bâkir alanlara sokarak sözcük yükünden kurtaran imgeyi, anlam alanlarının haz kaynağı olarak görür. Ş. Aktaş'a (2009, s.33) göre imge, şairin özel bir duyarlılığını daha tesirli/güzel ifade etmek için bilinen bazı şeylerle ilişkilendirerek anlatma, gösterme, hissettirmede kullanılan dil göstergelerinden yararlanarak oluşturduğu ses ve söz kalıplarıdır. Her okunduğunda şairin gördükleri ve hissettikleri tekrardan yorumlanabiliyorsa, bu durum imgenin gücünü gösterir.

Şiir dilinin tebliğ değil, telkin olduğunu dile getiren İ. Çetişli için imge; dış âlemi ve gerçekliğini yansıtmada çığ nesnellikten kurtulmak isteyen şairin keşfettiği güzel bir çıkış noktasıdır (Çetişli, 2006, s.52). T. Karataş (2011, s.282) ise imgeyi; edebi dilin uyandırdığı duygusal her türlü etki, çarpıcı hayal ve çağrıştırdığı her türlü yeni anlam olarak adlandırır.<sup>3</sup>

1 Türkçe Sözlükte (2005, s.962) : "*Zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlünen şey, düş, hayal; genel görünüş, izlenim, imaj; duyu organlarının dıştan algılandığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, hayal, imaj.*" olarak tanımlanmaktadır.

Türk Dil Kurumu'nun Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü'nde imge "*Bir şeyi daha canlı ve daha duygulu bir halde anlatmak için onu başka şeylerin çizgileri ve şekilleri içinde tasarlayış. Var olan ya da varmış gibi tasarlanan nesnelere zihinde canlandırılışı.*" olarak tanımlanır. (tdk.gov.tr-03.01.2017)

2 Konuyla alakalı dilbilimcilerinden Alexander Potebnia "*İmgesiz sanat, özellikle de imgesiz şiir olmaz*" derken V. Şklovski, imgeyi şiir üretiminin en temel aracı olarak değerlendirir. (Akt. Karadeniz, 2016,s.1725)

3 "İmge ve Serüvenleri" kitabının yazarı Özdemir İnce'ye (2011,s.27) göre "*İmge, en azından birisi somut olması gereken iki sözcük (terim) arasında yapılan örnekleme (analoji) yoluyla üretilir. Ya tam ve açık bir karşılaştırma (kıyas) ya eğretileme ya da basit bir yan yana gelişle oluşur. İster somut-somut, ister somut-soyut nesnelere karşılaştırmadan oluşsun, bütün yaklaşımla ve çağrışımları, kaba çizgileriyle imge adı altında toplayabiliriz.*"

Şiirin en önemli unsurlarından olan imge, şiirin sanat değerini arttırarak günlük konuşma dilinden uzaklaştırdığı için şiirdeki anlam zenginliği bu sayede güçlenir. İmge sayesinde duygu dünyalarını ve anlam yoğunluklarını şiire aksettiren şairler, şiirde geniş anlam alanları oluşturarak hem kendilerine özgü hayal dünyaları kurgularlar hem de bilinçaltı unsurları aktarırlar. Bundan dolayı imge; hem psikolojiyi hem de edebiyat incelemelerini ilgilendiren bir terim hüviyetine bürünür.

İmge<sup>4</sup>, aynı zamanda herhangi bir varlık veya kavramın zihinde yeniden anlamlandırılmasıyla ortaya çıktığı için şairin bilinçaltından gelen duygu yoğunlaşmalarının bilinçte ortaya çıkarak şiiri oluşturması kaçınılmazdır (Karabulut, 2015, s.3). İmge ile bilinçaltı arasında önemli bağ kurulduğu için imgenin psikanalitik boyutu da dikkat çeker. Çünkü insan zihni, algıladığı her şeyin imgesini kendisinde saklar ve bu imgeler zamanı geldiğinde bilince ve dolayısıyla şiire yansır. Şairler, imgelerin çağrışımsal gücünden faydalanarak şiire hayallerinden ve hayatlarından parçacıklar sunarlar. Böylelikle kendi dünyalarına ait ipuçlarını okurla paylaşırlar.

Şairin bilinçaltının eserlerde ifade edilmesi, çoğu psikanalistler tarafından kabul edilen ortak bir görüştür. Şiiri oluşturma eylemini, psikolojik bir etkinlik gören psikanalistler, şairin ruhsal yapısıyla yapıtı arasındaki benzerliklere dikkat çekerler. S. Freud ve takipçilerinin edebiyat metinlerine yaklaşımlarıyla bir tedavi yöntemi olarak bilim dünyasına tanıttıkları bu yaklaşım (psikanaliz), edebi metinlerin açıklanma ve anlaşılmasına katkı sağlayan bir yöntemdir. Edebi metinlerde şairin kullandığı ifadeler, ele aldığı konular, eserlerine taşıdığı kişiler ve nesnelere ve de söylemsel olarak geliştirdiği imgeler, psikanalitik açıdan şairin zihin ve imge dünyasını yansıtmada bu tür araştırmalara veri oluşturur. Şairin bilinçaltının incelenmesi ve bilinçaltına inilmesi, onu yazmaya yönelten etmenlerin anlaşılmasına yardımcı olur.<sup>5</sup>

Şair, öncelikle insan olmanın getirdiği bir doğallıkla zengin ve karmaşık bir iç dünyaya sahip bir varlıktır. Bunun da ötesinde içinde bulunduğu dünyanın dış realitesi ve karmaşıklığı bireyin iradesini etkileyeceğinden hassas bir ruha sahip olan şairler bu karmaşıklıktan etkilenenektir. Şairin beden gözü, dışsal gerçekliğe müteallik manalara yoğunlaşırken; ruh gözü de iç dünyanın realitesini yansıtır. Şairin dış dünyayı algılaması *mimesisi* ortaya çıkartırken; iç dünyaya odaklanması da *katharsisi* meydana getirir (Emre, 2015, s.9).

Şair ruhu ve psikolojisi, normal insanların psikolojisinden bazı açılardan farklılık arz eder. En önemli hususiyetleri de yaratıcılık bağlamında değişik uyaranlar arasındaki ilişkileri çabuk kavrayarak alışlagelmişden daha derin ve kapsamlı duygu ve kurgu yeteneklerinin olmasıdır. Şairin, nesnelere ve dünyaya bakışta sıradan insanların göremeyeceği noktalara

4 Türkçemize imge kavramı, 1950'li yıllarda girmesine rağmen şimdiki ismi pek benimsenememiş, 1956 yılında imge için Hüseyin Cöntürk "tasartı", Oktay Rifat ise "görüntü" sözcüğünü önermiştir. (Akt.Armağan,2014,s.68)

5 Bu konu hakkında M.Bağlı şu tespitite bulunur: "*Bilinçaltı ruhun kavradığı doğru kendi doğal ifadesini şiirde bulur; anlığın kavradığı doğru doğal ifadesini bilimde bulur.*" (Bağlı,2010,s.18)

uzanabilmesi, olmuş olanı görmekten ziyade olabileme ihtimali olanı da görmesi, şair ruhun önemli bir özelliğidir. Şair ve sanatçıların bilimsel tetkikler sonucu işitme ve görme duyularındaki sıra dışı işleyişi ve farklılığı, zaten başlı başına bir sanatçı hususiyetidir. Bu durum hayal gücünün farklı işlemesi sonucu ayrı bir zenginlik oluşturacağı için hayal gücünün özel biçimlerinden olan imgelem de bir şairlik vasfıdır.

H. Sunat'a göre (2011, s.216) şair psikolojisi, kendi iç çatışmalarını doğru okuyarak yeni bir kendi olma metni kurup o metni estetik dönüşümler ile okuyucuya sunar. Jung da şairin en samimi ifadelerinin bilinçaltının en karanlık taraflarından geldiğini söyleyerek şiirin yaratım sürecine gizemli bir boyut katar.<sup>6</sup>

Şairin şiiri yaratım sürecinde kendi içsel birikimini dışa aktarmada ihtiyaç duyduğu en önemli şeylerden biri ortamdır. Şairin içinde bulunduğu ve kendisiyle baş başa kalabileceği yalnızlık ortamı, şiir yazım sürecinde münbit bir zemindir. Cahit Sıtkı'nın dünyada ve kendi ortamında çektiği yalnızlığın acısı, şiirlerine etkileme gücü katar. Bu sürecin diğer belirleyeni ise geçmişte yaşadığı travmatik olayların ve hatıraların varlığıdır. Bu travmatik olayları, kontrol altında tutma beceresi, şiirin başarısını da gösterir. O. Cebeci (2004, s.145), bu süreçte dönemin teknolojisinin, sanat anlayışının ve dini görüşlerinin de etkili olduğunu belirtir.

Şair; içinde bulunduğu çıkmazları ve bunun sonucunda oluşan trajediyi şiirleriyle dışa yansıtır. Psikanalitik edebiyat yaklaşımına göre de şairin biyografisinin tam olarak bilinmesi, şiirinin anlaşılmasında önemli rol oynar. "Bu yöntemle, sanatçının bilinçaltının eser üzerindeki etkilerinin ortaya çıkarılması amaçlanır." (Tiken, 2009, s.49). S. Freud'un bu yaklaşımına göre insan gerçek dünyada bastırıldığı isteklerini, hayal kurma yolu ile elde etmeye çalışır. Bu hayal kurma eylemi ile şair arasında yakın bir ilişki kurulur.

Gerçek dünyada tatmin edemediği isteklerle zihnini dolduran şair de bu yönüyle bir ruh hastasına yakındır. Bu yaklaşım, bazı psikanalistler tarafından kesin doğru kabul edilmektedir. Mesela Y.Alper'e (2007, s.23) göre şairin/sanatçının nevrotik bir kişiliğe sahip olması olasıdır. Ama her nevrotik kişiliğe sahip olan da sanatçı olamaz. S. Freud'un şairi nevrotik bir varlık olarak tanımlaması; Cahit Sıtkı'da büyük ölçüde karşılığını bulur. Çoğu şiirinde psikolojisinin, zihin dünyasının, nesnel dünyanın realitesi karşısında tutunduğu tavrın yansımaları görülür.

Yalnızlık çağrışımları ile müsemma olmuş şairin; kendi dışındaki olaylarla mücadele edememesi ve olaylara müdahale edememesi, bir bakıma teslim oluşunun ifadesi olduğu için bu hali yansıtmada kullandığı imgeler dikkat çeker. Şiirin tematik olarak temel bileşenlerinden olan imgesel söylemin oluşumu, şiirsel yaratımın yansıması olan şairin bilinçaltısal gizemli

6 S. Zweig'e göre şair/sanatçı: "Hepimizin tâbi olduğumuz kanunu yıkmış, zamanı yenmiştir; çünkü bizler ölür ve hiç-bir iz bırakmadan gideriz, hâlbuki ondan bir şey kalır. Neden? Çünkü o, hiçten bir şeyin, geçici olandan ebedinin doğduğu yaratıcılığın tanrısal devrini geçirmiştir; çünkü o, dünyamızın en büyük sırrına, yaratıcılığın sırrına ermiştir." (Akt:Taşdelen,2015,s.25)

dünyası kadar önemlidir. Aynı zamanda şiirsel yaratımın nasıl olduğu, imgenin ne şekilde kullanıldığına bağlıdır. Bu yüzden şiirsel yaratımın anlaşılmasında imgenin şiirde anlam öğesini ve şairin anlamlandırma psikolojisini ne şekilde ortaya çıkardığını bilmek önemlidir.

Cahit Sıtkı, imgesel söyleminde ve betimlemelerinde hayatı algılamasını ve ruh halini yansıtır. Şiirlerindeki başlıca ortak temalar; yalnızlık, ölüm korkusu, ölümün kaçınılmazlığı, aşk, sevgili, özlemler, anne, arzular, insan sevgisi ve memleket sevgisi olduğu için bir yönüyle bu konuları imgeler ile dile getirir. Çünkü her imgelem ve imgesel söylem, bir özlemin, hasretin veyahut bir arzunun mücessem halidir. Her ne kadar Cahit Sıtkı'nın şiirlerindeki belirgin ruh hâlleri; karamsarlık, korku, umutsuzluk, kararsızlık ve yılgınlık olsa da 40 yaş sonrası şiirlerinde, otobiyografik yansımalar olarak mutlu bir ruh iklimi dikkati çeker. Bunda düşlerinin ve beklentilerinin realiteyle uyuşmaması etkilidir. Şair, bazı şiirlerinde ise hüznü ve umursamaz bir ruh hâli içinde olsa da yaşam tutkusunu ve insan sevgisini dile getirdiği şiirleri yok değildir.

R. Korkmaz (2002, s.326), Cahit Sıtkı'nın tükenmez bir şiir sevdası taşıdığını belirterek şiire bağlılığının kiskanç bir sevgili gibi ömür boyu sürdüğünü söyler. Ayrıca şairin; sağlam bir dil anlayışı bulunduğunu, sanatta doğallığı ilke edindiğini, yapay imgelere ve çarpıcı olmak uğruna dili anlaşılmasız kılmaya yönelmediğini, tek gayesinin orijinal olanı yakalamak olduğunu dile getirir. Çünkü şiirin dışında kalan her türlü işi, özgürlüğünü tehdit olarak algıladığı için şiir yazmayı yaşamının merkezine yerleştirir. Şiiri, realiteden bir kaçış ve bu kaçışta sığınak olarak gören Cahit Sıtkı'nın şiirinde kullandığı imgeler, okuyucuyu bu sığınağa götüren aydınlatıcı levhalar niteliğindedir.

## **Kadın İmgesi**

Şiiri bir sığınak noktası olarak gören Cahit Sıtkı, bunalıma düştüğü bazı dönemlerinde dışı karşı pasif, kendi iç dünyasında ise çalkantılı bir haldedir. Büyük ve köklü bir ailenin çocuğu olması sebebiyle önemli sorumluluklar üstlenmesi ve ailesi tarafından büyük şefkat ve sevgi ortamında büyütülürken öğrenim görmek için gönderildiği İstanbul'da büyük şehrin kalabalığına uyum sağlayamamış olması da bu tutumun temel aktörüdür (Koç, 2012, s.880).

Hayat karşısında aldığı tavır ve olaylar karşısındaki çekingenlik ve şair mizacından gelen hassas ruh hali; aşk ve sevgi dolu şiirleri, sığındığı bir liman olarak görmesini sağlar. Bu durum kendi hayal dünyasındaki aşk ve sevgisinin başrol oyuncusu olan kadın kahramanlara yönelimini sağlar.

"Yağmur ve Ben" şiirinde şair; muhayyel bir kadının tasvirini yaparak kadının varlığındaki sesin, varoluşsal ihtiyacı göstermesi bakımından yaptığı daveti dile getirir. Böylelikle içinde bulunduğu yalnızlığı, ancak bir kadının sesinde bulunan derinliklerin yok edeceğine inancındadır. "Desem Ki" adlı şiirinde "sen" diye hitap edilen güzel kadın, toprakların en bere-

ketlisi olarak imgelenir. Yeryüzündeki bütün canlılar için toprak hem besin kaynağı, hem de sığınaktır. Bundan dolayı en önemli dışıl unsurlardan biri olan toprak, kadını eşdeğer görülerek toprağın yaşatıcı ve koruyucu nitelikleri kadına aktarılmış olur. Şair, toprakların en bereketlisini sürdürdüğü kadından söz ederken çoluk çocuğa karışacağı bereketli bir cinsel yaşamın özlemini dile getirir.

“Rüzgârların en ferahlatıcısı”“denizlerin en mavisi”“ormanların en kuytususu”“çiçeklerin en solmazı”“yemişlerin cümlesi”ndeki tat olarak betimlenen kadının/sevgilinin varlığı, içinde barındırdığı varoluşsal özelemlerle dile getirilir. Çünkü rüzgârın ferahlatıcı olması, dünyadaki sıkıntılardan bir nebze de olsa kurtulmaya çalışan şairin ihtiyacıdır. Denizlerdeki mavilik, özgürlüğü akla getirdiği gibi çiçeklerdeki solmamazlık geçici olmamaya ya da olmak istenmeyeşe yapılan bir atıftır. Nitekim şairin ilerleyen dizelerde “mahşer günü” sevdiğini araması, ebediliğe yapılan vurgulamadır. Şairin sevdiğini “Hava kadar lâzım, Ekmek kadar mübarek, Su gibi aziz bir şeysin” dizeleri ile vasıflandırması, şairin duygu dünyasında sevgilinin kutsallığını ve gerekliliğini belirtmesidir. Bu kutsallık ve gereklilik, “Sevdiğim” adlı şiirde “Havayın ekmenken, suyan bir” tutulur. Öyle ki kadın/ sevgili “Evimde şenliksin, bahçemde bahar. Ve soframda en eski şarap” olarak betimlenir.

“Karasevda” şiirinde hayalini kurduğu sevgilinin varlığına o kadar kendini kaptırır ki dünyayı bir yana itecek gücü kendinde bulur. Sevdiğini meşale ile imgeleyen şair, sevdiği kadına ömrünü verecek kadar bağlanmıştı. Aradığı kadını kırk yaşında bulan şairin dünyasını Cavidan Hanım değiştirir. Bunu “Düşten Güzel” şiirinde<sup>7</sup> şu dizelerde dile getirir.

Cahit Sıtkı, ilk şiirlerinden itibaren güzel, aydınlık, bereketli bir kadın imgesi kurarak özünde sevgi insanı olduğunu belirtir. “Değişik” adlı şiirde evlenmeyi düşünen şair, “Başımı Koruyan Melek”te sevdiği kadını artık kendisini bütün kötülüklerden koruyan bir iyilik meleği olarak imgeler. Kadın imgesi, aşk imgesi ve anne imgesi ile ilintili olduğundan bu bölümde bu imgeye kısaca değinilmiştir.

## Aşk İmgesi

Cahit Sıtkı Tarancı için aşk kavramı, yalnızlığa meyilli fitratı için bir hareketlilik ve dinamizm noktası olagelmıştır. Ölümden uzaklaştırıp kendisini yaşamın kıyasına götüren temel arzulardan olan aşk, Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde hayata aşk ile anlam verilebileceğini ve aşkı bir nimet olarak belirtilir.<sup>8</sup>

7 *Aşkından tâlihimin düzeldiği*  
*Sen gökte ararken yerde bulduğum*  
*Bir sende gördüm ince ruh ince bel*  
*Sende murada erdim kırk yaşımda*(Tarancı,2016, s.231)

8 “Cahit Sıtkı Tarancı, ilk gençlik yıllarından, rahatsızlanarak düşünemez, anlatamaz hale gelinceye kadar, kendi ruh dünyasının ve bütün kozmik düzenin esası, merkezi olarak aşkı görür. “Aşk, onun için hayatın anlamı, dünyanın düzeni ve dirliğidir.” (Korkmaz, 2002, s.95)

"Aşk ile" şiirinde içinden çıkılmaz bir hal alan hayat gemisini aşk ile yürütmenin heyecanını dile getirir. Aşk, şair için tükenmeyen bir güçtür. Nitekim son dizede aşkı, "civan bir keklik"e benzeterek imgeler. Bu şiir, bir ömür boyunca aşkın peşinde koşan bir şairin, evlilik imzasıyla hayallerindeki sevgilisini yakalamasını konu edinmektedir.

"Vedia" isimli akrostiş olarak yazılan şiirinde sıkıntılı hayattan ancak aşk vesilesi ile kurtulacağına inanan şair, bu ölümlü dünyada bir an bile olsa aşk ile mutlu olacağına inanır. Aşkı, "dost esen bir rüzgâr" olarak imgeler. "Değişik" şiiri<sup>9</sup> yaşamın güzelliğini belirttiği gibi evliliğin aşkı öldürdüğü tezine karşı çıkar, aşk ile evliliğin tazelenmesi gerektiğine inanır ve bunu niyet edercesine ister (Ulutaş, 2011, s.310). Böylelikle, hayat âşıkla sevgilinin bir ömür boyunca durmadan aşklarını yenilemeleriyle devam eden bir süreç olunca güzelleşecektir.

"Kırık Kalpler" şiirinde<sup>10</sup> bir aşk sonrası gelen ayrılığın mirası, kırık bir kalp olmakla birlikte hayatın sonuna kadar unutulmayacak bir üzüntüyü de beraberinde getiren bir durumdur. Nitekim şiir, şairin hayatından izler taşıyan bir ruhi panoroma olduğu için Cahit Sıtkı'nın aşk hayatı da bu şiirinde az çok anlaşılır. Bu şiirinde aşkın ayrılıkla sonuçlanmasına yol açan toplumun baskısına karşı isyan söz konusudur.

"Sen Yoksun ki" şiiri ayrılığı hatırlatan bir şiirdir. Sevgilinin olmayışı, kalbe hüznün vermekle birlikte suları ölgün gösteren, gökyüzüne hükmeden bir durumdur: "Hala o penceredeyim, lakin sular ölgün;/ Sen yoksun ki, vefasız, sularda ay görünsün." (Tarancı, 2016, s.83). "İmkânsız Vuslat" şiirinde<sup>11</sup> ise şair, ayrılıkla birlikte var olan imkânsız bir aşktan duyulan acıyı dile getirir. Şair, "Eda" şiirinde<sup>12</sup> hayatı anlamlı kılan unsurların başında aşk duygusunun geldiğini belirttiikten sonra aşkın bu hayatta suyun akışı, dalların sarkışı ve bir annenin çocuğuna bakışı gibi doğal olduğunu belirtir.

9 "Her göz göze gelişimizde  
Yıldırımın vurulmuş gibi olsak  
Yepyeni bir aşk olsa aramızdaki  
Her seferinde Ne harika olurdu yaşamak  
Hele evlilik  
Sen her gün başka bir güzel olsan" (Tarancı, 2016, s.219)

10 "(...) Aşkta bizdeki onlardaki mantık  
Onlardan yana çıktı kahpe felek  
Birer kalp bıraktılar bize kırık  
Ömrümüzce gözyaşı döktürecek" (Tarancı, 2016, s. 213)

11 "Sen genç kızlığının yıllanan camında,  
Leyla sabryla beklesen milyon bahar,  
Aşkımız çıkmaz sokak, vuslat imkânsız;" (Tarancı, 2016, s.90)

12 "Beni saran şey suyun akışıdır  
Yemiş yüklü dalların sarkışıdır  
Ananın çocuğuna bakışıdır  
Sevdiğim geçilmez edasından" (Tarancı, 2016, s.211)

“Yürek” şiiri<sup>13</sup>, şairin bir et parçası olan yüreği, hayatı içinde barındıran ve aşkın vücut bulduğu mekân olduğu için şairin kulağı her daim ondadır. Cahit Sıtkı'nın “Düşten Güzel” şiiri,<sup>14</sup> bir ömür boyunca peşinden koştuğu mutluluğu kırk yaşındayken evlenerek yakaladığı Cavidan Hanım'a yazılmış bir şiirdir.<sup>15</sup> “Ferman Sendedir” şiirinde<sup>16</sup> ise aşka tutulan bir yüreğin imkânsızlıkları başaracak kadar gözünün kara olduğunu belirtir. Şair, denizlerde at koşturacak, çöllerde gemi yürütecek ve kuş misali gökyüzünde süzülecek kadar kendini aşka kaptıran yüreğin yapamayacağı hiçbir şey olmayacağı düşüncesini belirtir. “Karasevda” şiiri<sup>17</sup>, âşık olan bir insanın yaşayacağı değişimi anlatan güzel şiirlerden biridir. “Desem ki” şiirinde<sup>18</sup> şair, sevgilisini varlık âleminin en güzelleriyle imgeledikten sonra aşkına ebedi ve sonsuz bir boyut katma isteğiyle mahşerde dahi sevgilisini aradığını belirtir.

Şiirde şairin inanç yönünü ele veren yoğun imgesel dizelerin kullandığı da görülür. Cahit Sıtkı'nın aşağıdaki mısralarında zikredilen dinî unsurlar, şairin sadece inanmak veya bir yaratıcıya sığınmak ihtiyacını yansıtmamakta, aynı zamanda yaşayan bir kültür mirasının izleri ile de karşılaşılmaktadır (Akin, 2010, s.5). “Sevda” şiirinde<sup>19</sup> ise yaşamanın sevgiliyle bağlantılı bir duygu olduğu belirtilir.

- 13 *“Yüreğim benim bir tanem  
Velinimetim, efendim  
Durma, çarp, vur, ses ver aman  
Âşık kulağım sendedir.”* (Tarancı, 2016, s.199)
- 14 *“Aşkından tâlihimin düzeldiği  
Sen gökte ararken yerde bulduğum  
Bir sende gördüm ince ruh ince bel  
Sende murada erdim kırk yaşımda”* (Tarancı, 2016, s.193)
- 15 Bu zamana kadar sürekli talihsizliğinden, mutsuzluğundan yakınan şairin bu aşamadan sonra büyük bir iyimserliğe kapıldığı görülür. (Korkmaz, 2002, s.103)
- 16 *“Emreyle at koşturam deryalarda;  
Gemi vapur yürütem sahralarda;  
Kuş olam, kanat çırpam semalarda;  
Emreyle güzelim, ferman sendedir”* (Tarancı, 2016, s.189)
- 17 *“Bir kere sevdaya tutulmaya gör;  
Ateşlere yandığının resmidir.  
Âşık dediğin, Mecnun misali kör;  
Ne bilsin alemde ne mevsimidir.”* (Tarancı, 2016, s.184)
- 18 *“Ve neden sonra  
Tekrar duyduğun gün sesimi gök kubbede,  
Hatırla ki mahşer günüdür,  
Ortalığa düşmüşüm seni arıyorum.”* (Tarancı, 2016, s.139)
- 19 *“Nerde olsa yaşıyor insan;  
(.....)  
Sensiz doğan günü n'eyleyim!”* (Tarancı, 2016, s.172)



"Ben Aşk Adamıyım" şiirinde<sup>20</sup> Cahit Sıtkı, aşk duygusunun kimliğini ifade ettiğini belirterek tüm insanları bu duygu ile seveceğini belirtir. Böylelikle aşkın, hayata farklı ve güzel pence-re açarak sevmeyi daha kolay kıldığı anlaşılır. "Aşk" şiiri,<sup>21</sup> insanın âşık olduktan sonra yaşayacağı ruhsal ve kimliksel değişimi ele alır. Aşkın gönülleri mutlu ettiği gibi perişan da ettiği çift yönlü etkisine değinilir."Biz Nerdeyiz Sevgilim" şiirinde<sup>22</sup>, şaşkınlığını Allah'a sunarak aşk ile ayaklarının yerden kesildiğini belirten şair, aşk duygusunu anlamaya çalışmaktadır. "Aşk Şarkısı" şiirinde<sup>23</sup> şair, sevgiliyle birlikte girdiği bu aşk yolunun Leyla ile Mecnun'a ulaşan kutsal bir yol olduğundan bahseder. "Her Günkü Özleyiş" şiirinde<sup>24</sup> şair, sevgilinin varlığının tüm âlemi kapladığını belirtmekle birlikte sevgilinin yokluğu ile her şeyin boş olduğunu ifade eder.

Genel olarak bakıldığında Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde, platonik hava, ayrılık acısı ve hüznün gibi kavramlara sık sık başvurulur. Bu durum belki de şairin, A. Haşim'de olduğu gibi hüznünlü kişiliğe sahip olmasıyla açıklanabilir.<sup>25</sup>

Sonuç olarak hüznün ve yaşama acısı kadar edebiyatımızda yaşama sevincinin sembol şairlerinden biri de olan Cahit Sıtkı'yı "aşk" duygusu, hayata bağlayan sebeplerden biridir. İlk dönem şiirlerine aşk; platonik bir görünümle yansısı da kırk yaşına doğru evlilikle sonuçlanacağı için bu duygu, şairin hayatını etkileyen ve hayatını var eden en önemli duygudur. Bu sebeple her ne şekilde olursa olsun bu duyguyu şiirlerine yansıtan Cahit Sıtkı, imge ve be-timlemeleri ile aşkı mısraya dökerek ona farklı ifade boyutları kazandıran şairlerimizdendir.

20 "Ben aşk adamıyım,  
Sevmeğe geldim insanları,  
Gönlümle, elimle, kafamla sevmeğe; (Tarancı, 2016, s.159)

21 "De ki: - Aşkır şâdeden gönülleri;  
Perişan, berbat eden gönülleri.  
Aşk söyletir en yanık türküleri,  
Ay buluta girdiği gecelerde. (Tarancı, 2016, s.158)

22 "Ne hikmettir bu Yarab, ne güzel!  
Herhalde yeryüzünde değiliz;  
Sahiden biz nerdeyiz sevgilim?" (Tarancı, 2016, s.144)

23 "Bir sen, bir ben, sevgilim, bir de bu bahar...  
N'eyleyim sen güzelsin, bende gençlik var.  
Ölüm gibi mukadder bir yol ki bu aşk,  
Ucu ta Leyla ile Mecnun'a çıkar..." (Tarancı, 2016, s.75)

24 "Bir güzelliğin var, bir de gece  
Âlemde hüküm süren gönlümce.  
Gerisi kapkara bir düşünce.  
Nerdesin sevgilim, nerede gece" (Tarancı, 2016, s.71)

25 "Cahit Sıtkı'nın kişiliğinde Ahmet Haşim'e benzeyen taraflar vardır. Yüzünün güzel olmayışından gerektiği kadar yakışıklı bulunmayışından ve kadınlardan gereken ilgi ve sevgiyi göremediğinden sürekli bir hoşnutsuzluk kötümserlik elem ve üzüntü havası içinde geçirmiştir hayatını. Daha Galatasaray Lisesi'nde öğrenciyken çevresinin kendisine uzak ve yabancı gelen hissizlik ve davranışından üzüntü duymuş. O anda Ahmet Haşim gibi sevdiği bağlandığı şiiri ömrünün anlamı ve gereği saymıştır." (Geçer,1998, s.15-16)

## Anne İmgesi

İnsan, toplumsal bir varlık olduğu için dünyaya gözünü açtığı anda ilk tanıdığı ve tanıştığı varlık annedir. Yaşama yönelimi, yaşama etkileşime girmesi ve toplumsallaşmasının ilk evrelerinde çocuk, bu kritik süreçte annenin varlığıyla güç kuvvet bularak kendini anne ile bütünleştirir (Bayrak, 2011, s.26).

Hem ruhen hem de bedenen anneye muhtaç olma içgüdüleri, hayat boyunca sürecek olan bağımlılığın ilk temel taşlarıdır. Bu süreçte çocukta sığınma ve bağlanma duyguları belirginleşirken annede de koruma duygusu belirginleşir. Karşılıklı belirginleşen bu duygular, annede hayatın sonuna kadar varlığını sürdürecektir çocuk sevgisini, çocukta ise hayatın sonuna kadar varlığını koruyacak anne sevgisini oluşturur. Bu konu hakkında F. Fordham (1994, s.65), bir erkeğin ilk ve en önemli deneyiminin annesi ile olduğunu söyleyerek çocuğun kendisini biçimlendirme ve etkilemede annenin, önemli bir deney olduğunu belirtir.

Anne imgesi, Cahit Sıtkı'da çocukluğa özlemin bir ifadesi olduğu gibi kendi hayatında yaşadığı sıkıntılardan bir kaçış noktası ve aynı zamanda yaşamındaki sıkıntılardan anne karnına dönüşü arzulamaya vesile olan bir imgeye dönüşür. Cahit Sıtkı, acımasız ve kendisini yalnız bırakan dünyada sevgi, şefkat, masumiyet ve güvenin tecelligâhının anne kucağı olduğu bildiği için bazı şiirlerinde anneyi sevgili ile aynı değerinde görür. Nitekim şiirlerinde sevgisizlik ve yalnızlıktan kaçışta anneyi, sığınacak bir liman olarak görmesinde bu anlayış vardır. "Mazim" şiirinde<sup>26</sup> Cahit Sıtkı, hayatına bir hatıra misali sinmiş ve hiçbir zaman unutmamış bir kadını anlatır.

Şiirin bu mısraları âdeta anne karnını çağırıştırır. Çünkü burada ada, sahil, ırmak, şırıltı gibi kelimelerin kullanılması anne karnının imgelemine işaret eder. Bebek, anne karnındayken bir sıvının içinde bulunduğu için şair, o günlere özlem duymaktadır. Nitekim "üçüncü bendin son mısraı olan "içinden sürüldüğüm cennet gibi bir diyar" ifadesi ile de şair annenin hatırası olan ana rahmine/ anne karnına özlem duyar (Şen, 2012, s.61).

Anne imgesi, genel özellikleriyle hemen hemen her coğrafyada ve kültürde korunak ve liman imgeleriyle bulunur. Nitekim anne imgesinin oluşmasında annelik özelliklerinin muhakkak etkisi vardır (Alver, 2015, s.24). "Hey Gidi Güneşli Uykular" şiirinde<sup>27</sup> şair, anne rahmi-

26 "Annem mi, kardeşim mi, sevgilim mi? Bilmedim;  
Fakat bir kadını o, ben yalnız onu sevdim.  
Yalnız hatırasıdır bana kalan yadigâr."

"Enginlerde kaybolmuş ufak, şirin bir ada  
Bu kirli sahillere uzakta, uzaklarda  
Bir ırmak ki ruhumda şırıltılarla akar." (Tarancı, 2016, s.40)

27 "Neden sonra,

ne<sup>28</sup> ve bebekliğe dönüşü Oedipus kompleksi ile okuyucuya sezdirir. Ayrıca şiirin son mısraı olan "sularında boğulmadığımız deniz" betimlemesi ile ana rahmindeki sıvı ile donatılan ortam kastedilerek ana rahmindeki korunaklı ve huzurlu ortama özlem vardır.

Elbette ki şairin anne karnına dönmeyi arzu etmesinde; gençlik yıllarında ailesinden ayrılması, yatılı okul için İstanbul'a gönderilişi, büyük şehirde yalnızlığın sıkıntısını çekmesi ve kendisini çirkin hissetmesinden kaynaklanan bir kompleks gibi etmenler bulunur.<sup>29</sup> (Akdeniz, 2001, s.23).

Cahit Sıtkı, mizacı gereği kırılğan bir ruh haline sahip olduğu için "Gel Çadır Kur" şiirinde hayatı "satırını sallayan bir cellâda" benzeterek içinde bulunduğu reel dünyanın kötümser bir tablosunu çizer. Çizdiği bu tablonun müsebbibini ise onu dünyaya getirdiği annesi olarak görür. Önceki şiirlerinde anneyi bir sığınak ve korunak noktası olarak gören şair, "Anne Ne Yaptın?" şiirinde<sup>30</sup> ise anneyi suçlu olarak görmektedir.<sup>31</sup>

*Ben tekrar sulardayım,  
Annemin gözleri gibi lacivert bir denizde;  
Dalğadan dalgaya atlıyorum,  
Güneşi kovalıyorum, güneşi kovalıyorum.  
Hey gidi güneşli uykular!  
Sularında boğulmadığımız deniz!"* (Tarancı, 2016, s.111)

Hatta bu şiir için M. Kaplan şöyle bir tespitte bulunur: "Freud'un Ödip kompleksi ile izah ettiği cinsi arzularla annesine bağıllık duygusunu apaçık anlatır. Zira "libido" hiç bir zaman kendisini bu kadar çıplak olarak ifade etmez, semboller ve maskeler arkasına gizlenir." (Kaplan 2002, s.105) Şair, bu şiirde tabiat ile anneyi birlikte ele almaktadır.

- 28 Anne bir özelliği de ve en önemli özelliği de doğurmak olunca Allah'ın isimlerinden bir isimle "Rahim" nitelenir. Rahim sahibi olan anne, çocuğunda her türlü tehlikeye karşı koruduğu çocuğunu ana rahminde bekletirken aynı zamanda çocuğun hayata gelişinde ve hayatı yorumlayışında önemli bir duraktır. Rahim, çocuğun ilk yuvası ve korunağıdır.
- 29 S. Akdeniz'in tespitine göre de: "Geçmişe veya çocukluk günlerine duyulan özlem sadece Cahit Sıtkı'da rastladığımız bir özellik değildir. Çeşitli sebeplerle yaşadığı hayattan veya içinde bulunduğu ortamdan hoşnut olmayan şairler geçmişe, çocukluk günlerine, hayali âlemlere veya yücelttikleri bazı değerlere özlem duymuşlardır. Ahmet Haşim "O Belde"ye, Tevfik Fikret "Ömr-i Muhayyel'e, Yahya Kemal tarihe, Ahmet Hamdi Tanpınar geçmişe ve estetiğe, Orhan Veli çocukluk günlerine, Cahit Sıtkı ise geçmişin veya hayali âlemlerin yanı sıra özellikle tabiata ve anneye sığınır."- Çünkü anne bir bakıma, çocuğunun büyük oranda sınırlarını, çerçevesini, izleğini belirler. Anne, bireyde silinmez izler bıraktığı için ona damgasını basar.
- 30 "Anne sana kim dedi yavrunu doğurmayı?  
Sanki karnında fazla yaramazlık mı ettim? (...)  
Karnında yaşıyordum, kafiydi saadetim.  
Koyunundan niçin attın yavrunu bütün bütün" (Tarancı, 2016:30)

Cahit Sıtkı, bu şiirinde oluşturduğu anne imgesinde güveni, yalnızlıktan korunmayı, vurgulayarak bu duyguların içinde yaşanılan dünyada olmadığını vurgular. Çünkü bu duruma yaşadığı kendi hayatı şahittir. Şair, cevaplarını bile annesini sorgulamasında aslında gerçek hayattaki düzeni ve sistemi sorgulama isteği yatmaktadır.

- 31 Çocukluk kompleksi ile hem sığınılan hem de suçlanan bir varlık olan anne, yine olayın merkezindedir. Cahit Sıtkı'nın dünyaya gelmesindeki bir sebebinin de baba olmasını bilmesine rağmen suç oklarını babaya yöneltememesi ataerkil bir aile yapısında yetiştiğini gösterdiği gibi Oidipus kompleksindeki anneye olan meylini de gösterir.

Nitekim şiirin en başında sorulan çarpıcı soru "Anne sana kim dedi yavrunu doğurmayı?" eserin bütününe yayılan sorgulamanın başı mahiyetindedir. Ancak dikkat edildiğinde ilk bakışta bu isyankâr sorular, anneyi suçlarcasına görünse de bu sorular, şiirin derinliklerinde, yaşanan hayatın zorluklarının ve yalnızlığın çaresizce ifade edilmiştir.

Ayrıca bu şiirde psikanalist Otto Rank'ın "doğum travması"<sup>32</sup> olarak adlandırdığı kuram ile de karşılaşılır (Gençtan, 2006, s.205). Doğum travması, Cahit Sıtkı'nın bu şiirinde apaçık görülür. Çünkü bu travmanın sebebini, şiirin başındaki sorudan da anlaşılacağı üzere annesinden bilmektedir.

Cahit Sıtkı'nın bu şiiri de dâhil olmak üzere yalnızlığı da çağrıştıran bazı şiirlerinde Bowlby'ın "bağlanma teorisi"nde bahsettiği güvensiz ve kaygılı bağlanmanın izlerine rastlamak mümkündür. Çünkü güvensiz ve kaygılı bağlanan bebekler, ebeveyn ile değilken; bütün dünyayı tehditkâr bir yabancı gibi algılayarak ondan ürkerler ve onunla diyaloga girmezler. Psikiyatris lan Craib'ın de dediği gibi "doğum sonrası bebekte en korkutucu şey ayrılıktır." (Akt: Dönmez, 2005). Bu şiirin ilk dördlüğünde anneden kopuş, ikinci dördlülle birlikte beşikten, kundaktan ve anne koynundan kopuş vardır.

"Anacığım" adlı şiirinde<sup>33</sup> ise isyankâr ve sorgulayıcı tavrın yerine daha sakin ve kabullenmiş bir tavırla annenin bir özlem ve sığınılacak güvenli bir dost olma vasfı görülür. "Kadın Göğsü" şiirinde erotik unsurlara yer veren şair, anneden bahsetmese de psikanalitik açıdan anne kavramı ile bağlantılar kurar.<sup>34</sup>

## Ölüm İmgesi

İnsan hayatında güzelliklerin sona erdiği, yaşam sahnesindeki perdenin kapanışı olarak bilinen ölüm; kimine göre bir tükeniş iken kimine göre diriliş mustusunun ifadesi veyahut canlılara yapılmış olan bir haksızlık olarak algılanabilir (Erol, 2010, s.171).

Ölüm; dünyadaki bireyin başına gelen zorunlu ve kaçılmaz bir olay olduğu için her birey, kendi ontolojik, psikolojik ve sosyolojik bir algılama ile ölüm olgusuna karşı bir tavır alma veya ölüm olgusundan kaçışta bir sığınak arama mecburiyetindedir.<sup>35</sup>

32 Bu kurama göre rahat ve huzurlu bir ortam olan anne karnında bulunan bebek, doğum sürecinde bu huzurlu ortamdan ayrılarak sıkıntı ve bunalımın merkezi olan dünyaya gelir. Bu dünyaya geliş, bebek nazarında bir gündür ve bu bakış açısı, hayatı boyunca bebeğin/çocuğun/gençin/adamın bilinçaltında yer ederek bu huzura özlem duymasına neden olur.

33 "Bir gün sılaya geldiğimde,  
Bir şeyler sezersen hâlimde,  
Hiç şaşmayasın anacığım.  
Başımı koyup dizlerine" (Tarancı, 2016, s.198)

34 Erkek için kadın göğsü, erotikizm hatırlatan bir libido/objeden ziyade bebeklikteki açlık hissini gidermedeki süt emme anını hatırlatan bilinçaltısal bir durumdur.

35 "İnsan olmanın getirdiği ve gerektirdiği sorumluluktan hareketle birey, özünü araştırarak hayatı anlamlandırarak ister. Arayış sürecinde kendi varoluşunu, başkalarının yok oluşuyla öğrenen birey; varoluş problemi sebebiyle doğumundan ölümüne kadar ontolojik bir kısaçttır."(Biricik, 2016, s.87)

Ölüm gibi trajik ve reel bir olayı, normal bireylerden ziyade hassas ruha sahip olan sanatçılar, daha estetik bir bağlam içinde algırlar. Ölüme karşı alınmış bu estetik tavır, Tanzimat'tan Cumhuriyete ve günümüze kadar edebiyatımızın temaları arasında güncelliğini ve etkisini sürdüren bir durumdur. Türk şiirinde durum bundan farklı değildir. Türk şiirinde aşktan sonra ele alınan temaların başında belki de ölüm gelir. Kabullenilmesi zor olan bu doğal gerçeklik, şiirde kendisini hissettirecek kadar güçlü seslere, bazen kulakları sağır edercesine yüksek feryatlara veya çaresiz bekleyişlerin sessiz çılgınlıklarına dönüşür.

Şairin yaşadığı dönem, beslendiği kaynak ve yetiştiği kültürel çevre ölüme karşı alınan estetik tavırda farklı algılamalar getirir (Çonoğlu, 2007, s.864). Cahit Sıtkı'nın ölüme karşı aldığı tavır, yaşama sevincini kaybetmek istemeyişinden kaynaklanmaktadır.

A. Kabaklı'ya (1966, s.261) göre ise Cahit Sıtkı'nın bütün şiirlerine ölüm teması yayılmıştır. Hayata bakışındaki karamsarlık, şairi hep ölüm düşüncesine sürükler. Ama kuvvetli bir dini/tasavvufi inanca sahip olamadığı için de bu korkusunu yenemez. "*Ah aklımdan ölümüm geçer*" mısrasında da belirttiği gibi ölüm veya ölümü zihnini daima kurcalar. İ. Geçer (1998, s.28- 29), ölüm olgusunun şair için adeta bir kompleks haline geldiğini belirterek şiirdeki bütün yolların bu komplekse bağlandığını belirtir. R. Korkmaz'a (2002, s.328) göre Cahit Sıtkı, yaşama delisi bir insan olduğu için bu büyük aşktan, basit, âdi ve ani bir ayrılışla kopmak istemez. Bu istemeyiş; şairi kötümser bir ruh haline sokar. A. Binyazar ise, Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde ölüm korkusunun değil; varoluşun gerçeğinin belirgin olduğunu söyler (Akt: Uyguner, 2003, s.54- 55).

Cahit Sıtkı'nın en önemli eseri olan "Otuz Beş Yaş" şiir kitabının ilk şiirinin "Gün Eksilmesin Pencereden" olması<sup>36</sup>, şairin ölüm algılamasının kendi poetikasında nasıl algılandığına dair önemli ipuçları verir. Yaşama karşı olan tutkusunun delice dile getirildiği mısralarda her mihneti çekmeye razı olan şairin tek isteği, penceresinden günün eksik olmamasıdır. Bu razı oluş, olaylar karşısında -ölüm de dâhil- mücadele ve müdahale edecek kuvveti kendinde bulamayışına bağlanabilir (Çonoğlu, 2007, s.868). A. Oktay (1993, s.128), Cahit Sıtkı'nın bu

36 *Ne doğan güne hükümüm geçer,  
Ne halden anlayan bulunur;  
Ah aklımdan ölümüm geçer;  
Sonra bu kuş, bu bahçe, bu nur.*

Ve gönül Tanrısına der ki:  
- Pervam yok verdiğin elemden;  
Her mihnet kabulüm, yeter ki  
*Gün eksilmesin pencereden!* (Tarancı, 2016, s.149)

R. Korkmaz'ın (2002,s.227) tespitine göre: Pencere, günlük hayata insanı güne/hayata bağlayan bir vasıta olduğu için şair için hayata ve güzelliğe açılma vesilesidir. Toplum hayatında ise insanların halden anlamaması, bireyi iç dünyaya yönelteceği için birey iç dünyasında ölümü beklemeye başladığı için bu düşüncelerle hayata tutunmayı ister.

şiiirinde ölümden söz açmasının nedeninin, onun tek amaç ve arzusunun yaşama isteğini vurgulamasından kaynaklandığını söyler.

Cahit Sıtkı'da ölüm, zahirde çirkin görünen yüzüne karşı hayatın güzelliği fikri ağır basar. B bundan dolayı, şiiirlerinde ölümden uzaklaşma noktasında adeta bir pazarlık içindedir. Çünkü yaşamak için her türlü zorluğa katlanmaya razıdır. Zaten şiiirin ilk mısralarında şairin içinde bulunduğu acziyet hali göze çarpar.<sup>37</sup> Şair, gününün eksilmemesi için her mihneti çekmeye niyetliken artık korktuğu şey başına gelmiştir. "Korktuğum Şey" şiiirinde<sup>38</sup> de bu durum dile getirilir.

"Otuz Beş Yaş" şiiirinde<sup>39</sup> durdurulamayan zaman karşısında Cahit Sıtkı'nın iç dünyasına yansımış olan bir çaresizlik göze çarpar. Bu şiiirinde şaşkınlıkla birlikte sitemin ifadeleri iç içedir.<sup>40</sup> "Teselli Tarafı" şiiirinde "Korkacak ne var bunda/Bir parça metin olmak yeter" dizeleriyle ölüme karşı optimist bir yaklaşım sergilese de ölüm fikrinden mümkün olduğunca uzaklaşmak ister. "Obsesyon" şiiirinde erken ölüm korkusuna değinerek ölümün kendi zihni cephesini çepeçevre sardığını belirtir. "Ömrümde Sükût" şiiirinde "Ömrüm öyle esrarlı geçecek ses vermeden" diyerek sessiz bir şekilde hayatının bitip tükenişini şiiirdeki kelimelerle tasvir eder. "Paydos" şiiirinde ise kendine göre çlgınlıklara dolu hayatına bir son vererek aile huzuruna kavuşmak ister. Çünkü sonunda ölüm vardır.<sup>41</sup>

37 *Gün çekildi pencerelerden;  
Aynalar baştan başa تنها  
Ses gelmez oldu bahçelerden;  
Gök kubbesi döndü siyahıya*

38 *"Gençlik böyledir işte, gelir gider;  
Ve kırılır sonra kolun kanadın;  
Koşarsın pencereden pencereye. (...)*

*Ah o kadrini bilmediğim günler,  
Koklamadan attığım gül demeti,  
Suyun sebil ettiğim o çeşme,  
Eserken yelken açmadığım rüzgâr!" (Tarancı, 2016, s.156)*

39 *"Şakaklarımın kar mı yağdı ne var  
Benim mi Allah'ın bu çizgili yüz  
Ya gözler altındaki mor halkalar  
Neden böyle düşman görünürsünüz  
Yıllar yılı dost bildiğim aynalar" (Tarancı, 2016, s.227)*

40 M. Kaplan (2002, s.110); Cahit Sıtkı'nın, ölümlü bir varlık oluşunu ıstırap duyarak ama hiç de metafizik fikre kapılmadan ve teselli aramadan çıplak bir gözle seyrettiğini söyler. Bundan dolayı M. Kaplan'a göre menfi bir narsizm ile ele alınan bu şiiir, şairin gençlik yıllarındaki fanilik fikrini ele alarak metafizik açıdan Peyami Safa ve Necip Fazıl'ın etkisinde kaldığını gösterir.

41 *"Paydos bundan böyle çlgınlıklara  
Yaş ilerliyor... Artık geçti bizden  
Kişi ev bark edinmeli vakitken."*

"Tereke" şiirinde ölümle yok olmayı kabullenen şair, kalben dünyaya olan bağıını koparmadığını geride kalan eşyasını düşünerek söyler: "Ben ölürsem ölürüm bir şey değil;/Ne olursa garip eşyama olur." "Gençlik Böyledir İşte" şiirinde ise elinin altından farkında olmadan giden yıllara özlem vardır. Yaşlanmaya meylettikçe ölümün keşif kolları olan hastalıklar ve dertler; bireyin dayanma gücünü zayıflattığı için şair, hayata bağlanmanın, günü algılamanın ve güzelliği görmenin vasıtası olan pencereye koşar. Bir önceki şiirdeki gibi pencere metaforu ile bu şiirde de karşılaşılır. Şiirde, "geceye girmek" ile belirtilen ölüm, aslında gençliğinde değerini bilmediği normal hayatın pişmanlığıdır.

"Bir de Baktım ki Ölmüşüm" şiirinde<sup>42</sup> ise şair; ölümün soğukluğunu derinden hisseden bir ruh halini yansıtmakla birlikte ölümün bu hayatta her an karşılaşılabilir normal bir durum olduğu belirtilir. Ancak şair "Korkulu Köprü" şiirinde ölümle beraber yaşamının verdiği arada kalmışlık ile kaçacak delik aramaktadır. "Hep böyle tereddüt içinde ben bikes/Beyhude ararım kaçacak delik" mısralarında dile getirir. "Ölüm Tehlikesi" şiirinde<sup>43</sup> ölümün kaçınılmaz olduğu ve ne zaman geleceği düşüncesi ön plana çıkar.

"Otuz Beş Yaş" şiirinde şair, geçen zamanın insan psikolojisine etkisini ve insanın fiziksel olarak ölümün çehresini nasıl değiştirdiği anlatmakla birlikte hayatın faniliğini de vurgular. Cahit Sıtkı'nın hayatında meydana gelen değişikliklerin vücuduna aksetmesi, ölümlü bir varlık oluşu ve ölümünün aklından çıkmayışı, M. Kaplan'a göre "fenomenolojik bakış" açısidir. Çünkü sürekli ölümü düşünmek, şairde trajik bir ruh hali meydana getirir.<sup>44</sup> "Otuz Beş Yaş" şiirinde<sup>45</sup> bu trajik unsurlarla karşılaşılır.

"Ölüm II" şiirinde şaire göre "ölüm" bir perde olduğu için insanın özüne dönüşüdür ama aynı zamanda ruha ebediyet vadeden efsanevi bir yalandır. "Güvenlik" şiirinde ise şair, ölüm düşüncesinin kendisinden uzak olmasını ister. "Yalan" şiirinde, yaşama sevinci işlendiği gibi

42 "Bir de bakmışım ki ölmüşüm!  
Dünya sönmüş başucumda;  
Bir türlü gözümünden gitmez." (Tarancı, 2016, s.142)

43 "Ben geliyorum demez ki ölüm  
Kaza bela adım başındadır.  
Kişi evde gerek akşamları;  
Ölürse helalleşerek ölür." (Tarancı, 2016, s.151)

44 Buna binaen Ali İhsan Kolcu şöyle bir tespitte bulunur: "Cahit Sıtkı'nın ölüm anlayışında sufilerin ölümü bir vuslat, düşün, sevgilisine kavuşma biçiminde algılayan anlayışlarından eser yoktur." (Kolcu 2009, s.324)

45 "Nerden çıktı bu cenaze? Ölen kim?  
Bu kaçınıcı bahçe gördüm tarumar?  
(...)  
Neylersin ölüm herkesin başında.  
Uyudun uyanamadın olacak.  
Kim bilir nerde, nasıl, kaç yaşında?  
Bir namazlık saltanatın olacak,  
Taht misali o musalla taşında." (Tarancı, 2016, s.188)

ölüm endişesi de dile getirilir. Şairde yalnızlık temi, onu hayattan bunaltan sebeplerden biri olduğu için “Her Gece mi Uykusuzluk?” şiirinde ölümü kurtarıcı olarak algılar.<sup>46</sup>

Her ne kadar şair, yalnızlıktan bunalsa da yaşama isteği ve sevinci ağır basar ve ölüm yine ötelenir. “Ben Ölecek Adam Değilim” şiirinde<sup>47</sup> şairin içinde bulunduğu duygusal dünya ve ölüme karşı hayata bağlılık gözler önüne serilir. Şiirin ilerleyen mısralarında yaşama sevincini anlatarak kendisini hayata bağlayan nedenleri açıklamakla birlikte şair, kimliğinin şifrelerini de vermektedir. Ölüme kendisinin çok uzak olduğunu belirten şair, sanki ölümü kendisine yakıştırmaz.

Şair, “Ölüm” şiirinde adeta korkusunun üstüne gidercesine ölüme sorular sorar: “Ne gün aslına dönecek bu ten?” ve “Efsanevi yalan nerde ölüm” mısralarında ölümle yüzleşir. Öldükten sonra yaşama/ahiret inancı ve mahşer gününde tekrar diriliş, ona göre bir yalan ve söylenecedir. Ancak şair, bir başkaldırma anında buna değinir. “Ruha ebediyet vadeden/efsanevi yalan nerde ölüm” diye kuşkularını söyler.

“Gece Şarkısı” şiirinde artık yaşamın tüm güzelliğini gösteren “gündüz” gönlüne işkence gibi gelmektedir. Çünkü her güzel şey, ölümle son bulup kendisinden güzelliği ayıracağından dolayı artık görmek istemez ve ölümü hatırlatan geceyi, “ufukta bir bayram” olarak betimler. Bu aslında ölümle yüzleşmek istemesinden kaynaklanan bir ruh halidir. Nitekim “Gündüz” şiirinde “Git sor niçin düşman kesilmiş/ Gecedен geceye uçan yarasa” mısralarında gündüze ve aydınlığa neden zıt olduğunu belirtir. “Gece Bir Neticedir” şiirinde gülenle ağlayanın aynı torbaya düştüğü zamanın geceyle olabileceğine vurgu yaparak ölüm gibi gecenin de bir netice, bir sonuç olduğunu belirtir.

“Çöküyorum” şiirinde ise şair, ölümün varlığını ve soluğunu hissetmiş olacak ki “Azamet ve ihtişam içinde çöküyorum” diyerek kendi yaşam baharının solduğuna işaret eder. “Ölümden

46 Nitekim M. Kaplan’ın (2002, s.69) tespitine göre psikanalistler ölüm arzusu ile anne karnına dönüş arasında bir bağ kurarlar. Çünkü dış âlem karşısında alınan menfi tavır, çevre ile uyşamayış bireyde bu ölüm arzusunu uyandırmaktadır: “Derhal gelebilirsin ölüm/Kapı açıktır, lamba sönmük”

47 *Kapımı çalıp durma ölüm,  
Açmam;  
Ben ölecek adam değilim.*

*Aliştım bir kere gökyüzüne;  
Bunca yıllık yoldaşımdır bulutlar.  
Sıkılırim,  
Kuşlar cıvıdamasa dallarında,*

*Ya nasıl durum olduğum yerde,  
Öyle upuzun yatmış,  
İki elim yanıma getirilmiş,  
Hareketsiz,  
Sükûta râmolmuş;  
Sanki devrilmiş bir heykel? (Tarancı, 2016, s.121)*



Sonra" şiirinde de ölümlle yüzleşmesinden sonra ölümden bir şeyler bekler. "Öldük, ölümden bir şeyler umarak" diyen şair, şiirin ilerleyen mısralarında unutulmasından endişeli ve üzgündür. Artık kendisini hayata bağlayan pencere metaforu da önemsizdir. Çünkü ölmüştür.

Ölümü, estetik bir tavrıyla karşılayan Cahit Sıtkı, yaşama sevincini özümsemesinde ve hayata bağlı olmasındaki tavrında sanki erken öleceğini hissetmişliği mi vardır, bilemeyiz. Ancak kendi ölümünü hissediyormuşçasına yazdığı bu şiir, okuyucuyu bu düşünceye sevk eder:

"Gitti gelmez bahar yeli  
Şarkılar yarıda kaldı  
Bütün bahçeler kilitli  
Anahtar, Tanrı'da kaldı." (Tarancı, 2016, s.154).

İnsan fıtratının en temel isteklerinden biri ve en önemlisi, ebedi yaşayıp fani olmayarak ölümsüz olmaktır. Çünkü insan yaratılışı gereği, asla yokluğa, hiçliğe ve bilinmezliğe gitmek istemez. Cahit Sıtkı'nın şiirlerine bu anlamda dikkat edildiğinde, ölüm korkusunun kendisine verdiği rahatsızlıkla birlikte ölümsüzlük isteği de göze çarpar. Çünkü içinde bulunarak ve bunalarak sürdürdüğü hayat tarzının verdiği halet-i ruhiye, ölüm korkusu ile birleşince Cahit Sıtkı, ölümsüz olmayı ve bu dünyadaki güzellikleri kaybetmemek için sonsuz olmayı ister. Belki çoğu araştırmacının gözünden kaçan husus, Cahit Sıtkı'nın bu isteğidir (Gördük, 2010, s.610).

"Geleceksin madem/ Ve mademki o dem/ Başlayacak adem" mısralarındaki seslenişte, Cahit Sıtkı'ya asıl dehşet veren şeyin ölümden ziyade, ölüm ötesi olduğu anlaşılır. Çünkü insan, sevdiği dünya hayatının tatlılığı içindeyken, dünya hayatından kopuşa razı edebilecek yeğâne şey, ölüm sonrası âhirette yine var olacağına inanmaktır. Tekrar dirilmeye inanmamak ve ölümü "adem" yani sonsuz bir yokluğun başlangıcı olarak görmek, insan için ölümü korkunç bir kaba çevireceği için Cahit Sıtkı'yı dehşete düşüren duyguyu; ölüm korkusu olarak değil, "ölümden sonra yok olma (adem) korkusu" olarak tarif etmek yerinde olacaktır.

## Su İmgesi

Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde imge önemli bir misyonu ifâ ettiği için bu tarz imge çözümlerinin şiirin özünü ortaya çıkarmada katkısı yadsınamaz.

Özellikle su imgesi, hem bilinç hem de bilinçaltı alanında derin anlamlara haiz bir imgedir. Çünkü şair, kâinata var olan veya var olabileceğini hayal ettiği bütün "şey"leri kendi zihin dünyasında tasarladıktan sonra şiirine yansıttığı için su imgesi, kâinata var olan ve şairin zihninde anlam alanları oluşturarak şairin sanatına malzeme teşkil eden imgeleşmiş varlıkların en eskilerindedir.

İlk çağlardan modern çağlara gelinceye kadar dış dünyanın algılanmasında kullanılan ve kadim bir şekilde günümüze kadar gelen imgelerden olan su, şair muhayyilesinin kullanım alanlarının en önemlilerindedir. B. Moran'a göre (2010, s.277) su, sadece insanın değil; tabiatta bulunan bütün canlıların hayat kaynaklarından biri olduğu için de şairin algılama

alanına girer. Çünkü şair tabiatı; tabiatın özüne inerek anlattığı için şair, akıldan üstün bir meleke olan imgelemi ile görünen varlığını/tabiatın altında yatan öze kadar sızmayı başarır.

Bu konu hakkında G. Bachelard, imajların ilgilerine göre, ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört temel unsur ile sınıflanabileceğini ifade eder. Hatta G. Bachelard bu elementleri, hayal gücünün hormonları ve bilincin temel formları olduğunu belirtir. G. Bachelard'ın metodolojisine göre yazarlar/şairler, bilinçli ya da bilinçsiz hayal güçlerinde etkili olan imajları sezgiye dayalı olarak kullanmaktadırlar.<sup>48</sup>

"Anâsır-ı erbaa" diye bilinen 'toprak, hava, ateş, su' olmak üzere kâinatı oluşturan dört temel unsurdan biri olan su, kozmogoni ve teogoni ilimlerinde de önemli bir yere sahiptir.<sup>49</sup> İslam da her şeyin su ile hayat bulduğunu bildirir.<sup>50</sup> Türk kültür ve inanç sisteminde ise, suyun ölümsüzlük verme özelliğine vurgu yapılarak bu durum "bengisu" kelimesiyle belirtilir. İslam kültür dairesi ile oluşturulan sentez sonucu ise "ab-ı hayat" ifadesi suyun sonsuzluk anlamını ifade eder. Türk halk edebiyatında su, sevgilinin saflığını, temizliğini vb. ifade eden bir varlıktır. Verbitskiy'in derlediği Altay Yaratılış destanında bile su imgesinin etkinliğine değinilmektedir.<sup>51</sup>

Suyun kaynakların da kaynağı olması, bütün umutların onda toplanmasının sembolüdür. Bu yönleriyle su, bilinmeyen enerjinin, ruhun mistik ve ölçüsüz gücünün metaforudur. Bunun için su, bütün kültürlerde ve inanç sistemlerinde, beşeri tasavvurun cevheridir. Kısacası hayatın özüdür.<sup>52</sup>

48 "Bachelard, hayal gücünün edebi metindeki izdüşümlerini incelerken dört temel maddeden hareket eder. Ateş, su, hava ve topraktan oluşan bu dört unsuru ele aldığı Su ve Rüyalarda, Hava ve Rüyalarda, Ateşin Psikanalizi, Toprak ve İrâdenin Düşleri kitaplarında bu unsurların, bilincin temel verileri olarak değişim ve dönüşümünü yorumlar." (Balci, 2007, s.300)

49 Yunan mitolojisinde okyanus, tanrılar ile insanların babasıdır. Mısır mitolojisinde, ilk tanrı Nil'in sularından çıkar. Sümer inanışlarına göre de başlangıçta sadece su vardı. İskandinav yaratılış düşüncesinde de tanrılar sudan meydana gelir. Kızılderili mitolojisinde, Türk mitolojisinde olduğu gibi her şeyden önce suyun varlığı kabul edilir. (Emeksiz, 2007, s.100) Yahudiler, Tanrının ruhunun suların yüzü üzerinde hareket ettiğine inanırlar. Hıristiyanlık suyu kutsar.

50 Nitekim Kuran-ı Kerim'de Alak suresinde Allah, "insanı bir damla sudan yarattığını" belirtir. (Alak Suresi, 1-3) Bu konu ile alakalı diğer ayetler ise şöyledir: "İnsanı bir damla sudan yarattı, buna rağmen o, apaçık bir düşmandır." (Nahl Suresi, 4) "Kendisiyle konuşmakta olan arkadaşı ona dedi ki: "Seni topraktan, sonra bir damla sudan yaratan, sonra da seni düzgün (eli ayağı tutan, gücü kuvveti yerinde) bir adam kılan (Allah)ı inkâr mı ettin?" (Kehf Suresi, 37) "Kendisi, akıtılan meniden bir damla su değil miydi?" (Kıyamet Suresi, 37) "Şüphesiz Biz insanı, karmaşık olan bir damla sudan yarattık. Onu deniyoruz. Bundan dolayı onu iştin ve gören yaptık." (İnsan Suresi, 2) "Bir damla sudan yarattı da onu 'bir ölçüyle biçime soktu." (Abese Suresi, 19) "O, sudan bir beşer yaratıp da onu soy sop yapandır. Rabbin her şeye kemâliyle kâdirdir." (Furkan Suresi, 54) "Her diri şeyi de sudan yarattığımızı, o küfür ve inkâr edenler görmediler mi?" (Enbiya Suresi, 30)

51 Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer, Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer! (Türkyılmaz, 2013, s.156)

52 Başka bir boyutta ise su, bugünkü kimyasal formül içinde H<sup>2</sup>O ile isimlendirilir. H<sup>2</sup>O'nun molekül ağırlığı ise 18'dir. Bu da 18 bin âleme tekâbülmektedir. Bu durum, meselenin kutsiyet boyutudur. (Güzel, 2013, s.82) İslam epistemolojisinin önde gelen isimlerinden Yunus Emre de suyu hayatın ve yaratılışın cevheri olarak niteler.

Su; psikanalizde doğumla, tazelik ve doğurganlıkla, evrensel rahimle bağlantılı ve büyük ananın sembolü olarak görülür. Jung'un arketiplerinden olan anne arketipi, dışılığın sihirli otoritesini taşıma, ruhsal yüceliğe sahip olma; bakıp büyütme, taşıma, bereket ve besin sağlama gibi özelliklerinden dolayı önemli bir arketiptir. Bundan dolayı anne arketipi; sanat eserlerinde sanatçılar tarafından deniz, akarsu, durgun su, göl vb. sembollerle somutlaştırılır. (Jung, 2012, s.22).

Su imgesi, böylelikle edebi eserlerin bir kısmında ana rahmine dönüşü simgeler. Psikanalitik açıdan bakıldığında ana rahmine dönme isteğinin şiirlerde dile getirilmesi; beslenme, korunma, sevgi ve sıcaklık dolu bir mekâna ulaşma arzusunun ifadesidir. Bu, kişinin her şeyden kaçma isteği sonucunda oluşan psikoz durumunun belirtisidir. Çünkü suyun imgelemi, bireyde annenin varlığını akla getirir. Hele ki bu birey, dünyadaki var oluşundan dolayı ontolojik buhranlara kapılmışsa kendi var oluşunda en güvenli, korunaklı, tehlikelere karşı koyabildiği ve yalnız olmadığı yer olan -sular içindeki- ana rahmine özlem duyar ve dünyada bunun arayışı içerisinde kalır.<sup>53</sup>

Cahit Sıtkı'yı okurken O'nun bunalımlı hayatından kurtulma isteği göze çarpar. Anne rahmini temsil eden su imgesine dönüş izleği ile Cahit Sıtkı, bunu ifade eder. Bu durum, G. Bachelard'ın "ölümün sentaksı" kavramıyla açıklanabilir. Çünkü Cahit Sıtkı, bu dünyada var oluşunu ölüm gibi bir yok oluşla tamamlamak için sitemli bir şekilde annesine/ ana rahmine özlemi dile getirir. Su imgesi, ana rahmini çağrıştırdığı için sığınak ve korunak gibi anlamları da içinde barındırdığı için şiirin sembolizminde ve imgeleminde ölü anneyi çağrıştırır.

Cahit Sıtkı'nın "Anne Ne Yaptın?" adlı şiiri<sup>54</sup> tamamen anneye dönüş imgesiyle kaleme alınır. Bu dizelerde, hayata ilk adım attığı anlara özlem vardır. Çünkü dünyada mutlu değildir. Davranışların, bireyin bilinçdışının tüm duygu ve düşüncelerin dışı yansması olarak ele alan Freud için "su" imgesi, dünyada kirlenerek saflığı yitiren kişinin yeniden bu saflığa ulaşma isteğidir (Akt: Holland, 1999, s.94). Ana rahmindeki su ise bu saflık hali ile doğrudan bağlantılı olduğu için şair; bu saf, huzurlu ve berrak ortama hayatı boyunca özlem duyar. Bu nedenle, şiirlerde su imgesinin kullanılması, kişinin geriye dönme ve annesinin rahminde güvende olma isteği ile açıklanabilir (Karabulut, 2015b, s.68).

53 G. Bachelard, "Su ve Rüyalar" kitabında arkadaşına yazdığı mektuplarda Edgar Poe için egemen olan imgenin "ölen anne imgesi" olduğunu belirterek "Poe'yu okurken ölü suların garip hayatını daha iyi anlarız" diyerek anne-ye özlemi dile getirir. G. Bachelard'a göre su, yaşama ölüm arasında bir tür araçtır (Akt: Aka, 2015:156).

54 "Anne sana kim dedi yavrunu doğurmayı?  
Sanki karnında fazla yaramazlık mı ettim?  
Senden istemiyordum ne tacı ne sarayı  
Karnında yaşıyordum kâfiydi saadetim." (Tarancı, 2016,s.48)

“Deniz” şiirinde<sup>55</sup> şair, denizi su imgesinin bütüncül haldeki ifadesi haline getirerek ana rahmindeki özlemi çağırıştır. Dünya hayatındaki/karadaki çekilen çilelerden ve bu hayattaki pişmanlıklardan kurtaracak olan deniz/su imgesi, artık şairi huzura çağırmaktadır. Aynı duygular, şairin “Robenson” şiirinde<sup>56</sup> de geçer. Şehrin boğucu, gürültülü hayatından, kalabalıklar arasındaki yalnızlıktan ve yaşam sevgisi içindeki ölüm korkusundan şair, tıpkı bir Robenson gibi adaya sığınmak ister. Ada, sular ortasında en iyi korunaklı yerdir. Adeta şairin özlem duyduğu ana rahmindeki suların içindeki bebek gibidir. Şair, o adaya kavuşmanın heyecanı içindedir.

“Batan Gemi” şiirinde<sup>57</sup> kendisini sular içinde yalpalayan ve batacak olan bir gemiye benzetir. Çünkü sağa sola çarpmaktan gemi su almaya başlamıştır. Bu durum, kendi hayatında paralellik arz eder. Liman metaforu, yine huzurun temsilcisi olan ana rahmidir. Liman, nasıl su kıyısında korunaklı bir yere kurulduysa, bebek de sular içindeki rahmin en korunaklı limanındadır. Şair, bu limana özlem duyarak ulaşmak ister ancak ümitsizdir.

Cahit Sıtkı'nın şiirlerindeki su imgesinde, bazı olumsuz taraflar da görülür. “Otuz Beş Yaş” şiirinde, “Su insanı boğar, ateş yakarmış” dizesiyle suyun olumsuz, boğucu özelliğine değinilir. “Bir Yaz Günü” “kuruyan su” metaforuyla, zamanın kayboluşunu ifade edilir. Çok uzak âlemlere özlem duyan şair, “İçimizden yanarız, dışımızdan yanarız/Nerdeyse varlığımız duman olup uçacak” dizeleriyle ateş-duman arasındaki yaklaşımını belirtir. Su, yaşamın kaynağı olmasına rağmen şair, “kuruyan su” ifadesiyle bitişi/yok oluşu tezat bir söylemle dile getirir (Karabulut, 2011, s.981).

Sonuç olarak su imgesi, edebî eserlerde ve özellikle şiirde imgesel bağlamda oldukça geniş ve derin anlamlarda kullanılır. Çünkü psikanalitik alanda yapılan çalışmalar, aslında görünmeyen anlamların imgeler vasıtasıyla görünür hale getirilerek şiirde ifadesini bulmasını sağlar. Su imgesi de, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde ve Cahit Sıtkı'da üzerinde durulan hususlardan biridir.

55 “Bu akşam vakti deniz,  
O bütün hasretimiz,  
Sanki gelmiş de dile,  
Nedametın sesıyla,  
Çarparak kafalara,  
Yetmez mi, diyor deniz,  
Karada çektiğiniz?” (Tarancı, 2016, s.151)

56 “Başımı dinlemek istiyorum.  
Ben gemi olurum, sen kaptan ol;  
Yelken açarız bir sabah vakti.  
Güneşte gölgemiz olur deniz  
Yolculuk! derken adamızdayız.” (Tarancı, 2016, s.178)

57 “Ne zaman kara yüzü göreceğim, ne zaman!  
Bir ümit dağılıyor çıkan her nefesimden.  
Batacağım galiba bir limana varmadan!  
Ne zaman kara yüzü göreceğim, ne zaman.” (Tarancı, 2016, s.46)

## Lale İmgesi

Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirinde lale imgesi, daha çok dün ile bugünün mukayesesi için kullanılır. Şair, "Nedim'e Dair" şiirinde<sup>58</sup> mevsimin lale zamanı olduğunu söylese de düne/geçmişe dair mukayeseyi sezdirir. Bu dizelerde Lale Devri'ne özlem ve övgü göze çarpmadığı gibi bir eleştiri de yoktur. Çünkü lale imgesi, Divan şiirinde zengin bir çağrışım gücüne sahipken Cumhuriyet devri Türk şiirinde bu imgeye pek rastlanmaması geçmişten kaçışın da habercisidir (Alpaslan- Gökalp, 2005, s.20). Divanıyla Sadâbad'tan geçen şair, o günlerin ihtişamından bugüne hiçbir iz kalmadığını ve bu devrin efsane şairinin mezarının olmayışını gördüğünde hüznünü dile getirir.

## Meyve İmgesi

İmgeyi; duygu ve düşüncelerinin tercümanı olarak kullanan şairlerden biri olan Cahit Sıtkı da meyveyi, sevgilinin güzel özellikleri ve ruhunun ifade merkezleri ile özdeşleştirmeye çalışır.

"Nar" şiirinde<sup>59</sup> kendisini bir narla özdeşleştiren şair, sevgiliye olan aşkının artık dayanılamayacak duruma geldiğini belirterek bir an önce vuslata erişmek istediğini dile getirir. Şairin "Düşündüğüm Yer" şiiri<sup>60</sup> de şairin ruhuna tercümanlık yaparak ütopya olarak kurguladığı yeri ayva ile özdeşleştirir. Şairin "Otuz Beş Yaş" şiirine ait "Ayva sarı nar, kırmızı sonbahar" dizesi de sonbahar mevsimi ile renk bakımından ayva ve nar arasındaki ilişkiyi dile getirmektedir (Gülendam, 2008, s.481).

58 *Mevsim tam lâle zamanı,  
Geçtim bir akşam Sadabat'tan  
Koltuğumda Nedim divanı.*

*Sorma ne kalmış o hayattan?  
Ne def-i gam eyleyen şarap  
Ne mest-i naz... Sadabat harap.*

*Sadabat değil, Kâğıthane;  
Çingenenin fal baktığı yer;  
Lâle Devri ancak efsane.*

*Koca Nedim, n'oldu o günler?  
Dilde lezzet bunca mısraın  
Söylemiyor nerde mezarın. (Tarancı, 2016, s.206)*

59 *"Ben aşkın ağaçta çatlattığı nar  
Koparacaksan gel kopar güzelim  
Dal dayansa bile yamandır halim  
Yaprak-yemiş farkı gözetmez rüzgâr." (Tarancı, 2016, s.113)*

60 *Yeryüzünde bir iklim,  
Bir yer var ki sevgilim,  
Düşündüğüm orası.  
Bir ayva gibi olgun, (Tarancı, 2016, s.168)*

“Allah’ı Ararken” ve “İnsanoğlu” şiirlerinde<sup>61</sup> şair; ontolojik olarak var oluşunun getirdiği yükün verdiği ıstırabı ve neden olduğu hataları, mitolojik ve mistik olarak elma imgesine bağlayarak olaya Hz. Âdem ve Havva’nın da neden olduğunu belirtir. Şairin bu üslupsal tavrı, modern şairlerin anlatmaktan ziyade sezdirme amacına da uygundur. Bu sezdirmede meyve imgesinin kullanımı elverişlidir.

## Sonuç

İmge, şairler için anlatılmak isteneni daha canlı ve etkili ifade edebilmenin yanında şiir dilini monotonluktan kurtaran zihinsel ve estetik tasarımıdır.

İmge ile birlikte şairin dış dünyadaki varlık algılamaları iç dünyası ile karşılık bulacağından her şairin sözcüklere yükledikleri anlam ve çağrışım, farklılık arz edeceği için her şairin kendine özgü imge dünyası oluşur. Bununla birlikte her edebi metni, yazarının bilinçaltısal bir yansıması olarak gören psikanalitik yaklaşım da şairin imge dünyasının anlaşılmasına katkı sunar.

Şair ruhu ve psikolojisi, normal insanların psikolojisinden farklı olduğu için hayat realitesi karşısında hassas davranan her şair, bu durumu şiirdeki imgelem gücü ile ifade eder. Bu imgelemede şairin içinde bulunduğu ve kendisiyle baş başa kalabileceği yalnızlık ortamı, bu süreçte münbit bir zemindir. Cahit Sıtkı’da dünyada ve kendi ortamında çekilen yalnızlığın acısı, şiirlerine etkileme gücü katar.

Yalnızlık çağrışımları içinde bulunan şairde; kendi dışındaki olaylarla mücadele edememesinden ve olaylara müdahale edememesinden kaynaklanan bir teslim oluş söz konusudur. Şiirlerindeki başlıca ortak temalar; yalnızlık, ölüm korkusu, ölümün kaçınılmazlığı, aşk, sevgili, özlemler, anne, arzular, insan sevgisi ve memleket sevgisi olduğu için bir yönüyle bu konuları imgeler ile anlatır. Her şiiri bir imgelemin ifadesi olduğu için de şairin her imgesel söylemi; bir özlemin, hasretin veyahut bir arzunun mücessem halidir.

Kadın imgesinde şair, mizacımdan ve hassas ruh haline sahip olmasından dolayı kadını yalnızlıktan kurtulacağı bir liman olarak görür. Aşk imgesi ile şair, ölümün soğuk yüzünden hayatın dinamizm noktasına kaçmak ister. Sadece aşkın hayata anlam vereceğine inananlardandır. Anne imgesi, şairde çocukluğa özlemin ifadesi olduğu gibi aynı zamanda yaşamdaki sıkıntıların da müsebbibidir. Bu sıkıntılardan kaçış olarak da anne rahmine/kucağına dönmek ister. Şairin ölüm imgesinden söz açması ise tamamen yaşama isteğini kaybetmek

61 *Bilirim ne yapsam hata,  
Yanlış attığım her adım;  
Ellerim elma dalında;  
Adem’le Havva ecdadım.*

*Adem’le Havva’dan geldiğim doğru;  
Vuruldum bir kerre elma dalına.* (Tarancı, 2016, s.176)

istemeyişindedir. Âdeta şiirlerinde bir kompleks halini alan ölüm düşüncesine şairin karamsarlığı da eklenince şiirlerinin genel havasına bu imgelem yayılır. Nitekim bu gerçek de varoluşsal algılamının sonucudur. Yaşamında ontolojik buhranlarla bunalan şair, su imgesi ile ana rahmine dönüşü arzular. Lale imgesiyle şair, dün ile bugünün mukayesesini yapar. Meyve imgesiyle de ele aldığı meyvenin fitri özelliğine ontolojik göndermelerde bulunur.

Bu çalışmada hacim sınırlamasından dolayı her imgenin öne çıkan şiirleri ele alınarak farklı zamanlarda ve zeminlerde ele alınan çalışmalar da göz önünde bulundurulmuş Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerindeki imgelem çeşitliliği tek çatı altında toplanmaya çalışılmıştır.

## Kaynakça

- Aka, P. (2015). Yahya Kemal'de Yolculuk ve Şiirin Varoluş Serüveni, *Göç Dergisi*, C.2, S.1.
- Akdeniz, S. (2001). Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinde Çocukluk ve Çocukluğa Duyulan Özlem. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4, 19-28.
- Akın, H. (2010) Cahit Sıtkı'nın Şiirine Kaynak Olarak Din. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 5/2.
- Aktaş, Ş. (2009). *Şiir Tahlili, Teori- Uygulama*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aksan, D. (2006). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Alver, K. (2015). Anne İmgesi, *Bizim Külliye*, S.63, 22-24.
- Alper, Y. (2007). *Psikolojik ve Psiko Dinamik Açısından Nazım Hikmet Şiiri*. İzmir: İlya Yayınevi.
- Armağan, Y. (2014). "Image"dan "İmge"ye Attilâ İlhan'ın Edebiyat Savaşı. *Erdem Dergisi*, 67, 19-31.
- Balci, Y. (2007). Gaston Bachelard'ın Eleştiri Metodu ve Sabahattin Ali'nin 'Hasan Boğuldu' Hikâyesi Üzerinde Bir Uygulama Denemesi. *İCANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara*.
- Bağlı, M. (2010). *Modernizme Direnen Estetik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bayrak, Ö. (2011). Hilmi Yavuz'un Şiirlerinde Anne Sevgisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, 4, 19 Volume: 4 Issue: 19 Güz.
- Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, TDK, (Erişim Tarihi:www.tdk.gov.tr -03.01.2017).
- Biricik, İ. (2016). Albert Camus'un 'Yabancı' Romanında Kimlik ve Yabancılaşma Problemi. *Journal of Turkish Language and Literature Volume:2, Issue: 3, Summer 2016, (85-94)*
- Cebeci, O. (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Çetişli, İ. (2006). *Metin Tahlillerine Giriş/ 1- Şiir*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çonoğlu, S. (2007). Ölüm Üzerine Bir Karşılaştırma -Necip Fazıl Kısakürek, Ziya Osman Saba ve Cahit Sıtkı, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Aralık, 672, 864-873*.
- Doğan, A.(2006). Hüsn ü Aşk'ta İmgeler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 1, 109-119.
- Doğan, M. H. (2001). *Yüzyılın Türk Şiiri*. I. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dönmez, A. O. (2005). Cahit Sıtkı'nın Yalnızlık Macerasına Farklı Bir Bakış. *Yağmur Dergisi*, 29.
- Emre, İ. (2006). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Emre, İ. (2015). Psikolojik Bir Özne Olarak Sanatçının Hayatla İmtihani, *Bizim Külliye*, S.66, 9-25.
- Emeksiz, A. (2007). *Yunus Emre'nin Su İmgesini Kullanımına Dair*. İstanbul: Manavgat Belediyesi Kültür Yayınları.
- Erol, K. (2010). *Modern Türk Şiirinde Aşk, Ölüm ve İntihar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fordham, F. (1994). *Jung Psikolojisi*. (çev. Aslan Yalçınler). İstanbul: Say Yayınları.
- Geçer, İ. (1998), *Cahit Sıtkı Tarancı (100 Büyük Edip- 100 Büyük Şair)*. İstanbul: Tokar Yayınları.
- Gençtan, E.(2006). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökalp-Alpaslan, G.G. (2005). Çağdaş Türk Şiirinde Lale İmgesi. *Türkbilig*, 15-39.

- Gördük, Y. E. (2010). Şiirlerindeki Çelişkili Dini Duyguları Açısından, Cahit Sıtkı'nın 'Öte Dünya' Algısı ve 'Sonsuzluk' Özlemi, *Doğumunun 100. Yılında Cahit Sıtkı Tarancı Uluslararası Sempozyumu, Diyarbakır*.
- Gülendam, R. (2008). Modern Türk Şiirinde Meyve İmgesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/5, 476-502*.
- Güzel, A. (2013). Kaygusuz Abdal'in Eserlerinde 'Su' Motifi, *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su Sempozyumu*. Ankara.
- Holland, N. (1999). *Psikanaliz ve Shakespeare*. (çev. Özgür Karacam). İstanbul: Gendaş Kültür.
- İnce, Ö. (2011). *Şiir ve Gerçeklik*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Jung, C.G. (2012). *Dört Arketip*. (çev. Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kabaklı, A. (1966). *Türk Edebiyatı, III*. Ankara: Türkiye Yayınevi.
- Kaplan, M. (2002). *Şiir Tahlilleri 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karabulut, M. (2011). Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerine Psikanalitik Bir Yaklaşım. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer, 973-988*.
- Karabulut, M. (2015a). İmgenin Psikanalitik Boyutu. *Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu-II, (ADYÜ-Sempozyum-02-03 Nisan 2015)*.
- Karabulut, M. (2015b). İmge ve Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde "Su" İmgesi. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature Volume:1, Issue: 2, Autumn, 65-84*.
- Karadeniz, M. (2016). Cemal Süreya'da Şiirsel Dönüşümün Bir Göstereni Olarak Kuş İmgesi. *1.Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Elazığ*.
- Karataş, T. (2011). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Koç, S. Ö. (2012). Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinde Aşk/ Sevgi Temi ve Bu Temin Nesnesi Kadınlar. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/2 Spring , 879-887*.
- Korkmaz, R. (2002). *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, R. & Özcan T. (2006). Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- Korkmaz, R. (2009). *Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kolcu, A.İ. (2009). *Cumhuriyet Edebiyatı I – Şiir*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Moran, B. (2010). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Oktay, A. (1993). *Cumhuriyet Türk Dönemi Edebiyatı 1923-1950*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özcan, T. (2003). Şiir Sanatında İmajın Yeri- Önemi ve Bunun Cemal Süreya'nın Şiir Dünyasına Uygulanması. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13:1, 115-136.
- Parlak, L. (2015). Sanat ve Edebiyatta Arka Plan. *Bizim Külliye, S.66, 89-93*.
- Soycan, C. (2009). Şiir Dilinin, Yapısı, Anlamı ve Özellikleri, <http://www.edebistan.com/index.php/celalsoycan/> (Erişim Tarihi: 01.09.2016)
- Sunat, H.(2001). *Hayal, Hakikat, Yaratı- Adalet Ağaoğlu ve Roman Dünyasına Psikanalitik Duyarlılık Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Şen, C.(2012). *Edebiyat İncelemelerinde Psikanaliz Kullanımı*. Ankara: Divan Kitap.
- Tarancı, C.S.(2016). *Otuz Beş Yaş –Bütün Şiirleri*, (drl. Asım Bezirci). İstanbul: Can Yayınları. 56.bs.
- Taşdelen, V. (2015). Edebiyat ve Psikoloji. *Bizim Külliye, 66, 25-31*.
- Tiken, S. (2009).Cahit Sıtkı'nın Şiirlerindeki Ayna İmgesine Psikanalitik Bir Bakış. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 41, 47-60*, Erzurum.
- Topçu, Ü. B. (2013). Yahya Kemal'in Şiirlerinde Su. *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su Sempozyumu. Ankara. Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkyılmaz, A. (2013). Anadolu Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüzdeki Yansımaları. *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su Sempozyumu*. Ankara.
- Uluşta, N. (2011). Cahit Sıtkı Tarancı'nın Varoluşunu Tamamlayan İmge: Aşk. *E-Journal of New World Sciences Academy, Volume 6/2*.
- Uyguner, M.(2003). *Cahit Sıtkı Tarancı- Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Warren A. & Wellek, R. (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri*. (çev. Ahmet Edip Uysal). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.



# Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban Adlı Eseri İle Abdulhamîd B. Haddûka'nın *Yarın Yeni Bir Gün* Adlı Eserlerinde Köy

Sevda Çetin\*

**Öz:** Bu çalışmada, Türk Edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olarak kabul edilen Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* eseri ile Modern Cezayir Edebiyatında önemli bir yere sahip olan Abdulhamîd b. Haddûka'nın Arapça olan *Yarın Yeni Bir Gün* (*Ğaden Yevm Cedid*) eserinde ortak tema olan köy konusu çalışılmıştır. Zaman ve mekânın farklı olduğu, toplumsal sorunların işlendiği iki eser karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve eserlerdeki köy kavramının daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Çalışmada ilk olarak iki yazar ayrı ayrı ele alınacak daha sonra iki eserde de ön plana çıkan köy yaşantısının benzer ve farklı yönleri ortaya konulacaktır. Karaosmanoğlu'nun *Yaban* adlı eseri, Kahraman Ahmet Celâl'in Kurtuluş Savaşı yıllarında Anadolu köylülerinin durumunu köyde yaşayan bir şehirlinin bakış açısıyla, yaşadıklarını anlattığı bir hatıra defterinden oluşmaktadır. Haddûka'nın *Yarın Yeni Bir Gün* adlı eserinde ise kahraman Mesûde'nin Cezayir sömürge döneminde yaşayıp tanık olduğu olaylara sessiz kalması ve bu sessizlikten duyduğu vicdan azabından dolayı bildiği her şeyi bir kitaba yazarak daha sonra Mekke'ye gidip günahlarından arınması anlatılmaktadır. Yapılan incelemeler sonucunda belli bir dönemde yazılan her iki eserde de sıradan, modernleşmeye ve yeniliğe kapalı olan köy kavramının sıkça yer aldığı saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Yaban*, *Yarın Yeni Bir Gün*, Köy

## Giriş

Edebiyat eserlerini inceleyen, araştıran edebiyat biliminin bir dalı, "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi" dir. Görevi, işlevi, farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, nedenleri üzerine yorumlar getirmektir (Aytaç, 1997, s. 7).

Karşılaştırma, kişi veya nesnelere benzer veya farklı yanlarını incelemek için kıyaslama, mukayese yapmak anlamına gelmektedir. Karşılaştırma yapmak ise, bir bakıma kişinin "öteki"

\* Muş Alparslan Üniversitesi, Temel İslam İlimleri Bölümü, s.yaslak@alparslan.edu.tr

ile karşı karşıya gelmeyi ve onu keşfetmeyi sağlayan bir eylemdir. Kendi ülkesinden farklı olanı tanımak, kişide belirli bir eleştiri ruhu geliştirir, kendine ait olana ve yabancıyı tanıdık-tan sonra da ona başka gözle bakma deneyimi elde eder (Gültekin, 2013, s. 28).

Karşılaştırmalı edebiyat incelemelerinin en yaygın çalışmalarından biri "ortak konu" ve "motif" merkezinde yapılan çalışmalardır. Bunları, incelenen her iki metinde de tespit etmek yalnızca edebî metni ayıklamak demektir. Burada önem arz eden çalışma, bu tespitlerin incelenerek yorumlanmasıdır. Tespit edilen motifler edebî metinlerde hangi şekillerde kullanılmaktadır, kullanılan bu motifler ait olduğu edebiyat için ne anlam taşımaktadır gibi sorulara yanıt vermek, karşılaştırmalı çalışmanın esas amacı olmalıdır. Bu incelemelerde karşılaşılan farklılıklar ve benzerliklerin tespiti ile bu tespitlere dair yorumlamalar genel edebiyat bilimi-ne dair malzemeler de sunacaktır (Öztürk, 2015, s. 92). Karşılaştırmalı edebiyat bilimi incelemelerinin ağırlığını "ağızdan ağıza, bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yazardan başka yazarlara geçen ortak konular" oluşturur. Ortak konuların yanı sıra, ortak karakterler, semboller, yazarların konuyu ele alışlarındaki benzerlikler; teknik yönden birbirini çağrıştıran ve birbirinden etkilendiği düşünülen eserler de bu alan içinde değerlendirilebilir (Kara, 2013, s. 172).

Tarih boyunca farklı dallara ayrılan edebiyatın dallarından birini de köy edebiyatı oluşturmaktadır. Köy edebiyatında genel ilgi köy ve köy gibi kırsal kesim yerlerinde yaşayan insanlar üzerinedir.

Çalışmada, eserlerinde realist bir yol izleyen Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* romanı ile romanlarında toplumsal gerçekleri ele alan Abdulhamid b. Haddûka'nın *Yarın Yeni Bir Gün* adlı yapıtlarında ortak temalardan biri olan köy konusu karşılaştırılmıştır. Her iki yazar ayrı ayrı ele alınarak eserlerinde köyün nasıl yansıtıldığı incelendikten sonra yazar ve yapıtların benzer ve farklı yönleri karşılaştırılacaktır.

## **Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve *Yaban*'da Köy İmgesi**

27 Mart 1889'da Kahire'de dünyaya gelen Yakup Kadri Karaosmanoğlu 6 yaşında ailesiyle birlikte Manisa'ya yerleşir. Çocukluktan edebiyata ilgi duyan yazar, babasının kütüphanesinden yararlanarak kitap okumaya başlar. Yazarlık hayatına Servet-i Fünun, dergilerinde başlar. Sanat için sanat görüşünü benimseyen yazar, I. Dünya Savaşı sırasında ülkenin içinde bulunduğu zor koşullar nedeniyle sanat anlayışını (Toplum için sanat) değiştirir.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, yani çöküş ve ardından gelen Kurtuluş Savaşı döneminde yazar giderek daha çok Türklüğe ve Türklük düşüncesine yaklaştı. Ziya Gökalp'in yazdıkları Yakup Kadri'nin milliyetçiliğe yönelmesini kolaylaştırdı. 1922 yılı hayatında bir dönüm noktasıydı. O yıla kadar olan süre tamamen pasif geçmişti ve daha çok bir geçiş dönemini andırıyordu. Hayatının ikinci döneminde ise bağlı olduğu milletin değerleri için mücadele hazırdır. Eserlerinde kendini gösteren genel karamsarlık bu durumla ilgilidir. Yakup

Kadri, *Yaban* romanında olduğu gibi hep hayatın karanlık tarafını görürdü. Kötümserliği; iç muhasebenin, yaşananların, sağlık durumunun (tüberküloz hastalığı) ve biraz da karakterinin sonucuydu (Acar, 2014, s. 190). Realist ve natüralist yazar Yakup Kadri, neredeyse tüm romanlarında toplumun bozuk ve çarpık yönlerini ele almıştır.

Yazarın 1932 yılında yayınladığı *Yaban* adlı eseri hatıra defteri şeklinde yazılmış bir yapıt olması nedeniyle ben dilinde yazılmış bir romandır. Eser ana kahramanın bakış açısıyla aktarılmıştır. Romandaki kahraman, köyde yaşadığı üç yıllık dönemini hatıra defterine yazarak Kurtuluş Savaşı sırasında yaşanan olayları kendinden sonraki insanların öğrenmesini ister.

Yazar, *Yaban* adlı romanında yedek subay olarak katıldığı Kurtuluş Savaşı sırasında sağ kolunu kaybeden, bir anda her şeyin bittiğini düşünen Ahmet Celâl'in yaşadığı yalnızlık ve bunalım dolu hayatını anlatır. Kendi askeri Mehmet Ali, Ahmet Celâl'i Anadolu'da Haymana Ovası'nda Porsuk Nehri yakınlarında bulunan küçük köyüne getirir. Köy son derece bakımsız ve viranedir. Arkadaşıyla gitmekten başka çaresi olmayan kahraman, bu köye dair düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Dünyadan elini eteğini çekmiş bir kimse için Anadolu'nun bu ücra köşesinden daha uygun neresi bulunabilir? Ben burada diri diri, bir mezara gömülmüş gibiyim. Hiçbir intihar bu kadar iradeli, bu kadar sürekli ve çetin olmamıştır.

Daha otuz beşimize basmadan her şeyin bittiğini, işin tamam olduğunu; aşkın, arzunun, ümit ve ihtirasın artık bir daha uyanmamak üzere sönüp gittiğini kendi kendimize itiraf etmek; kendi kendimize, bütün mutluluk ve başarı kapılarının kapandığını söylemek ve gelip, burada bir ağaç gibi yavaş yavaş kurumağa mahkûm olmak. Böyle mi olacaktı? Böyle mi sanmıştım? Lakin, işte böyle oldu ve böyle olması lazımdı (Karaosmanoğlu, 2002, s. 17).

Ahmet Celâl köyü hiç sevmemiştir, köyde kendine ait hiçbir şey bulamamıştır; aynı şekilde köylü de Ahmet Celâl'e karşı ilgisizdir. O kadar ki köyde hiç kimse O'nun kolsuz olduğunun farkında bile değildir. Bu ilgisizlik kendini onların içinde yaban olarak hissetmesine neden olmuştur. Nitekim köylünün ilgisizliğini şu şekilde dile getirir: "Lâkin, bu köyde de hiç kimse kolsuz olduğumun farkında değil..." (Karaosmanoğlu, 2002, s. 19). Bir paşa oğlu olan Ahmet Celâl bu köyde tamamen farklı bir çevreyle karşılaşır. Anadolu köylüsüyle arasındaki uçurumu gören İstanbullu Ahmet Celâl bu duruma çok üzülür. Köylü o kadar bilgisizdir ki milli duyguları dahi körelmiştir. Köy halkının ulusal bilince karşı herhangi bir ilgisi yoktur. Köylü/cahil, şehirli/aydın çatışması daha romanın ilk sayfalarından okuyucuya hissettirilir. Ahmet Celâl Milli Mücadele dönemini ve Milli Mücadelenin amacını köylülere anlatır köylülerin ilgisiz tavrı onun köylülerden iyice uzaklaşmasına neden olur. "Anadolu köyünde millî ve insanî değerler açısından aradığını bulamayan Ahmet Celâl, köylü (halk) ile aydın arasındaki farklılığın farkına varır ve bunun sonucunda içine düştüğü durumdan kurtulmak için kaçışı kendisine bir yol olarak görür. Bu kaçış hem fiziki hem de düşünseldir" (Şahin, 2007, s. 187). "Bize yine yol göründü" (Karaosmanoğlu, 2002, s. 198).

Yeni bir hayat kurma hayaliyle köye gelen Ahmet Celâl için köy tam bir cehennem hayatına d öner çünkü kendisi ve köylü bir düşünce çatışması içindedir. Bu düşünce çatışması zamanla kahramanın kendi kabuğuna çekilmesine neden olur. Medeniyetten uzak bu köyde, yaban olarak görülen Ahmet Celâl'in her gün tıraş olması, sabah akşam dişlerini fırçalaması, saçlarını taraması köylünün sinsî bakışlarına yansımıştır. Bu durum romanda şöyle belirtilir:

Mehmet Ali'ye sordum:

Niçin her şeyim senin hemşehrilerinin bu kadar tuhafına gidiyor?

Mehmet Ali önce inkâr etmek istemiyordu sonra tutamıyor; baklaları birer nasihat halinde ağzından çıkarıyordu.

- Beyim her gün tıraş olmayıver.

- Beyim bu dağın başında sabah akşam dişlerini fırçalamak da neyine gerek...!

- Beyim bizde saçlarını kadınlar tarar.

- Beyim geceleri sabahlara dek mırıl mırıl ne okuyup duruyorsun? Seni büyü yaparsın sanırlar (Karaosmanoğlu, 2002, s. 21).

**Köylünün cahilliğini ve duyarsızlığını açıkça eleştiren Ahmet Celâl, romanda köyü küçümsediğini şu sözleriyle ifade eder:**

Ben, Celâl Paşa'nın oğlu Ahmet, İstanbul'un en muhteşem konaklarından birinde doğup ve parıltılı hülya iklimlerine doğru kanat açıp uçtuktan sonra, kanatlarımın biri kırılmış olarak buraya düştüm. Otuz iki yaşında bir emekli asker, bütün geleceği geride kalmış sakat bir delikanlı, şimdi burada... (Karaosmanoğlu, 2002, s. 67).

**Köy hakkında olumsuz birçok kanaate sahip Ahmet Celâl'in bir sorunu da bu köyde zaman kavramını unutmamasıdır. Köyde geçirdiği zaman sorununu romanda şöyle dile getirir:**

... Gün geçtikçe, bu sorunun karşılığını, kendi kendime buluyorum. Çünkü; bende de, buraya geldim ilk günden beri, zaman kavramı hayli zayıflamıştır. İlk aylar, günlerin adını unutuyordum. Şimdi, ayları birbirine karıştırıyordum ve yalnız mevsimlerin değiştiğini hissediyordum (Karaosmanoğlu, 2002, s. 31).

Romanda dikkat çeken konulardan biri de köyde kadınlardan bahsedilmemesidir. Ahmet Celâl yedi sekiz aydır köyde olmasına rağmen kadın veya kız denilmeye lâyık tek bir yaratık görmediğinden şikâyet eder. Öyle ki kaba ve sıkıntılı bir düğün olarak tabir ettiği arkadaşı Mehmet Ali'nin düğününde gelinin ortada olmayışını garip bir durum olarak niteler.

Bir gün kafasında karmaşık düşüncelerle yürüyen Ahmet Celâl, birden bir kavaklığın içine daldığını fark eder, bu ufak koruda berrak bir dere görür, huzurla eğilerek ellerini suya dokundurduğu sırada kavak ağaçlarının arasında kendisine gülümseyen bir genç kız görür, bu kızın adı Emine'dir. Ancak kolu olmadığı için Ahmet Celâl'i reddeden Emine, emir eri Mehmet Ali'nin kardeşi İsmail ile evlenir. Ne var ki bu köyde ona nefes aldırın tek şey gönlüne gi-

ren Emine'dir. Romanda Emine'ye dair ilk duygularını şöyle anlatır: "İnsanın gönlü ne tuhaf! Günün birinde, kavak ağaçları arasından, bir genç kızın gülümsemesi, bir derecik, bir atlayış. Her şey değişiyor. Ortada, biraz önceki adamdan eser kalmıyor" (Karaosmanoğlu, 2002, s. 45). Köyün en zengini, en açgözlü ağası olan Salih Ağa köyü istediği gibi sömürmektedir. Devleti temsil eden muhtarın köyde herhangi bir gücü yoktur. Salih Ağa ve Mehmet Ali'nin annesi Zeynep Kadın arasında hiç yoktan bir arazi meselesi çıkar. Salih Ağa, Zeynep Kadının kocasından kalma ekip biçtikleri tarla üzerinde hak iddia eder. Bu tarla kira karşılığında Ahmet Celâl'in hesabına ekip biçilen bir tarladır. Salih Ağa bir gün kimsenin haberi olmadan, ekilen tarlanın ürünlerini sessizce toplar. Ahmet Celâl bu duruma çok sinirlenir çünkü onun tek derdi Mehmet Ali'nin ailesine bir nebze de olsa katkıda bulunmaktır. Köylünün bu aç gözlülüğünü ve toprak uğruna her şeyi yapabileceklerini Ahmet Celâl romanda şöyle ifade eder: "Köylüde mülkiyet duygusu her şeyin üstündedir, derler" (Karaosmanoğlu, 2002, s.72). Milli Mücadeleye destek veren Ahmet Celâl, her ne kadar Mustafa Kemal'in başlattığı Kurtuluş Savaşı'nı köy halkına anlatmaya çalışsa da başarılı olmaz. Milli Mücadelenin ne olduğunu bilmeyen köylü, ülkede yaşananları umursamaz; çünkü tek dertleri kendi çıkarlarıdır. Fakat bir gün Yunan Birliği köye girer, direnen halka kötü davranır, herkese zulmeder. Daha sonra ikinci birlik köye gelir, bu kez köyü talan ederler sadece bununla kalmayıp köyün kadınlarına ve genç kızlarına tacizde bulunurlar. Köy halkı korkudan evinden çıkamaz, düşman her yeri yakar, yıkar. Ahmet Celâl bu savaş kalabalığı içinde Emine'yle kaçmak istese de başarılı olamaz, Emine yaralanır, Ahmet Celâl yine yalnız başına yollara düşer, Emine'ye içinde yaşadığı tüm sırlarını ve tüm hatıralarını paylaştığı hatıra defterini bırakarak.

### **Abdulhamîd b. Haddûka ve Yarın Yeni Bir Gün'de Köy İmgesi**

Cezayirli romancı ve hikâyeci Abdulhamîd b. Haddûka, 1929 yılında Setif eyaletine bağlı el-Mansura'da dünyaya geldi. Annesi Berberi babası Arap olan Haddûka, çocukluğunu daha sonraki yıllarda yazılarında etki bırakan ve kırsal kesimde yer alan köyünde geçirdi (Yaşlak, 2014, s. 30). İlkokulu Mansura'da okudu, bu okulun Fransızca eğitimini sonuna kadar takip ettikten sonra Kasantina'daki el-Kettaniye'de eğitim hayatına devam etti.

1945 yılında Fransa'ya giden yazar, 1949 yılına kadar orada kaldı ve bir yıl süreyle enstitüye katıldı. Daha sonra tekrar yeni bir yolculuğa çıktı; ancak bu kez Tunus'a gitti. Drama Sanatları Enstitüsü'nden öğrenciliğinin yanı sıra, ez-Zeytune Üniversitesi'nde 4 yıl boyunca edebiyat dersleri vermekle meşgul oldu.

Haddûka, ellili yıllarda çalışmalarına başladı. İlk çalışması 1952 yılında ortaya çıktı. Bu da Hamilu'l Ezhâr (Çiçekleri Taşıyan) başlıklı şiirsel bir parçaydı. Daha sonra siyasi arenaya girdi ve Demokratik Özgürlüklerin Zaferi adlı bir örgüte üye oldu. Sonra bu hareketin genel sekreteri ve Tunus'taki Cezayirli Öğrenciler Birliği'nin başkanı oldu. 1952 yılında 18 Ekim'de gazetecilik görevini yaptığı sırada tutuklandı. Bu olay ise, Tunus'ta kadınların yaptığı gösterileri

haber yapmasıydı. Tunus'ta Zeğvan'da hapishaneye atıldı sonra bir grup arkadaşıyla hapis-  
haneden kaçtı. Cezayir Kurtuluş Devrimi'nin başladığı sene Cezayir'e döndü. Demokratik  
Özgürlüklerin Zaferi adlı örgüt ile Ulusal Kurtuluş Cephesi arasında bölünme olduğu sırada  
tüm görevlerinden istifa etti ve bütün hayatını el-Kettaniyye okulunda, edebiyat okumaya  
adadı (Yaşlak, 2014, s. 31).

1992 yılında yayımlanan *Ğaden Yevm Cedit (Yarın Yeni Bir Gün)* romanı 292 sayfa ve 47  
bölümden oluşmaktadır. Bölümler kısa olup birbirleri arasında bağlantılı değil kopuk bir  
şekilde oluşturulmuştur. Romanda uzun bir süre sömürge faaliyetlerinin hâkim olduğu  
Cezayir'in durumuna, sömürgeye karşı direnmek zorunda kalan insanların gayretine, Arap  
dünyasında kadının toplum içindeki konumuna, köylü-şehirli ve zengin-fakir ayrımı gibi  
pek çok konuya değinilmiştir. Sosyal sorunları ve sıradan insanların yaşam mücadelelerini  
anlatan Abdulhamîd b. Haddûka, *Ğaden Yevm Cedit* adlı eserinde yer yer gizli veya açık  
kimliklerle kendini göstermektedir (Yaşlak, 2014, s. 48).

*Ğaden Yevm Cedit* romanında da kulağımıza ilk önce Mesûde'nin sesi ulaşır. Kadın kahra-  
man tüm hayatı boyunca yaşadıklarını ve gördüklerini yazarak bir hikâye olmak ister. Ro-  
manda bu durumu şöyle ifade eder: "Bir an hayatımda en yüksek noktaya çıkıp iniyorum. Bu  
nedenle bir hikâye olmak istiyorum. Kadın değil, inişli çıkışlı olarak anlatılacak bir hikâye!"  
(Haddûka, 1992, s. 68). Yaşlı Mesûde, gençliğinde uzun süren sessizliğinin ardından konu-  
şmak istemiş, geçmişin gizli olaylarını, ülkenin içinde bulunduğu durumları anlatmıştır. Köy-  
de ve şehirde bilinmeyen siyasi ve toplumsal gerçekleri kendi bakış açısıyla herkese anlat-  
mayı hedeflemiştir.

Romanın geneline baktığımızda zaman kavramını tam olarak tespit etmenin çok da zor  
olmadığını görürüz. Romanda belli bir zaman dilimi vardır, olaylar anlık hatıralar şeklinde  
değil, uzun bir zaman diliminde, ortalama bir insan ömrünü kapsayacak şekilde yazılmış-  
tır. Çünkü romanda 1830, 1930, 1969, 1945 gibi tarihler yer almaktadır. 1830 yılı Cezayir'in  
Fransızlar tarafından işgal edildiği tarihtir. 1830 yılında başlayan ve 132 yıl süren Fransız  
egemenliğinin etkili olduğu bu tarihler, Cezayir savaşını ve Cezayir bağımsızlık yıllarını an-  
latır (Yaşlak, 2014, s.70-71).

Afrika meydanında, kavşakta üçgen şeklinde 30 metre kareyi geçmeyen üçgen bir  
alan vardı. Renkleri ve düzeni mükemmel çiçekler vardı. Somurtkan alanları güzelleş-  
tirme konusunda yetenekli olan biri bunları ekmisti. Cezayir, Asya-Afrika bağlantısız  
ülkeler konferansına ev sahipliği yapmaya hazırlanıyordu. Her zamanki gibi günler-  
den bir gün oradan geçiyordum. Aniden çiçek üçgeninin üzerinde bir tank gördüm.  
Bu olay 19 Temmuz 1965 yılında olmuştu (Haddûka, 1992, s. 268).

Mesûde, içinde soyut bir âlemden yaşattığı, O'nu konuşuran bir benliğe sahiptir. Kendi için-  
de yarattığı kahramanı konuşuran Mesûde, tüm hareketini geçmişe açılan tarihi bir kitap  
olarak kabul eder. Romanda, Mesûde tüm hayat hikâyesini kendi içinde yarattığı kahrama-

na itiraf ederken, geçmişte yaşanan olaylara sessiz kalması sonucu duyduğu ızdıraptan ve bu acıdan kurtulmak için Mekke'ye giderek bir nevi günah çıkarması anlatılır. Bu hatıralarını ölümsüzleştirmek ister, bu yüzden söylediği her şeyi yazar. Artık yazacak bir şeyi kalmadığına; "Her şeyi söyleyeceğim ve Mekke'ye gideceğim, kemiklerimi yıkayacağım" (Haddûka, 1992, s. 10) diyerek, Mekke'den tertemiz olarak dönüp günahlarından arınmak isteğini açıkça ifade eder.

Mesûde, yaşadığı, gördüğü ve sakladığı onca şeyi artık içinde tutamayıp bu gizli şeylerden arınmak ister. Bu arınmanın tek yolu da söylenmesi gereken her şeyi söyleyip sonrasında hacca gidip vicdan azabından kurtulmaktır; çünkü Mesûde için hacca gitmek bir nevi günahlardan arınmaktır. Bu düşüncesini romanda şöyle açıklar: "Sonra ben, kimsenin bilmediği gizli günahlarla hacca gitmek istemiyorum. Dediler ki: günahı itiraf edip kabullenmek onu affettirir. Günahlarımın büyük ve çok olduğunu biliyorum. Fakat insanların yaptığını, yapmakta olduğunu gördüğüm zaman günahlarımın küçük ve önemsiz olduğunu görüyorum" (Haddûka, 1992, s. 63).

*Ğaden Yevm Cedit* romanının olay örgüsünden de anlaşıldığı gibi, yaşanan olaylar çok farklı mekânlarda geçmiştir. Olayların yaşandığı ilk mekân Cezayir'in Burcu Bu Ariri vilayetinde yer alan Deşre adında küçük bir köydür. Romandaki tüm karakterler bu köyde her şeyin monotonluğundan şikâyet ederler. Köyde yaşamaktan bunalan halk, zaman kavramının olmadığı, her şeyin sıradan ve benzer olduğu bu küçük çevrede yaşamak zorundadır. Bu yüzden bu şehrin gençleri özellikle de kızları şehir özlemi içinde kıvranırlar (Yaşlak, 2014, s. 68).

Mesûde, Kaddûr'la evlidir ancak Mesûde'nin kalbi hiçbir zaman Kaddûr'un aşkıyla çarpmamıştır. Üvey babası Azûz'un zorlaması ve annesinin onayıyla şehirde yaşayan Kaddûr'la evlenmiştir. Mesûde mutludur; çünkü o zamanlar O'nun rüyasının ismi şehirdir (Yaşlak, 2014, s. 51). Şehir, köylülerin gözünde bin bir gece saraylarından bir saraydır. Deşre'de çalışan erkeklerin neredeyse hepsinin teni siyah ve kahverengidir. Bu gençler şehre gidince renkleri beyaza döner, ciltleri yumuşak olur. Gece şehirdeki her bir lamba Ay'a benzetilir. Köylüler gece sadece Ay'ın ışığıyla yetinirken, şehirde bitmek bilmeyen bir gündüzden bahsedilir.

Cezayir'de ve Deşre'de yaşayan Mesûde, köy ve şehir hayatını kıyaslarken; köydeki jandarmanın bile şehirdeki jandarmadan farklı olduğunu, köydeki jandarma erlerinin çoğu Fransızlardan oluştuğu için, oldukça zalim, otoriter ve güçlü olduklarını, köydeki herkesin birbirine benzediğini ancak şehirde ağlayan-gülen, güçlü-güçsüz, zengin-fakir, gülen-ağlayan insanların olduğunu, neredeyse hiçbir şeyin birbirine benzemediğini ve herkesin birbirinden farklı olduğunu anlatır.

Azûz'un Kaddûr'u istemesinin tek nedeni, Kaddûr'un verimli iki bostanına sahip olmasıdır. Azûz, Deşre'de büyük küçük herkesin tanıdığı, davranışları, düşünceleri ve hayat tarzı köy halkına göre oldukça farklı olan biridir. Deşre, Azûz'u bu davranışlarıyla tanımış ve O'nun cimriliklerine, aç gözlülüklerine ve kötülüklerine alışmıştır. Azûz'un dünyadaki tek kaygısı

paradır ve Mesûde'yi bu yolda acımadan harcamıştır. Mesûde'nin yaşının bir önemi yoktur, Deşre'de kızlar mayalı ekmeğe benzetilir, eğer maya şiştiği gibi pişirilmezse bozulur. Köyde, kızların vücutlarının belli bir olgunluğa ulaşması evlilik için yeterli bir nedendir. Mesûde'nin annesi Bayâ, kızı için endişelenir; çünkü şehre gidenlerin çoğunun ya hamallık ya da şeytani işlerde çalıştırıldığı söylenir (Yaşlak, 2014, s. 52).

Şehre giderken tren istasyonunda dövülerek tutuklanan Kaddûr işkencelerden kurtularak Mesûde ile şehre gitmeyi başarır. Mesûde'nin şehre adım atar atmaz yapacağı ilk şey kalın köy ayakkabılarından kurtulmak olacaktır. Mesûde ilk gece heyecandan uyuyamaz, şehrin elektrik lambaları Mesûde'yi büyüler. Mesûde onca üzüntü ve sıkıntıdan sonra mutluluğun, kalbine ne kadar yakın olduğunu hisseder. Hayatta geçmeyen bazı izler vardır; tıpkı Mesûde'nin kolundaki dövme gibi. Bir kalp ve ortasını ikiye ayıran bir hançer. Kaddûr'un hiç görmediği bu dövme, Mesûde'ye gençliğini hatırlatır.

Mesûde köyden bahsederken zamanın ne anlama geldiğini, ne ifade ettiğini bilmediğini söyler. Zaman denilince akıllarına namaz vakitleri, oruç, bayram günleri, hicri yılbaşı, Cuma günü, alışveriş günü, ilkbahar, yaz, sonbahar, kış mevsimleri gibi kavramlar gelir. Sadece belli vakitleri bildiklerini ancak zaman kavramının tam olarak ne anlama geldiğini bilmediklerinden yakınır. Biri doğduğunda saat, tarih kavramları kullanılmıyor, sabah, Cuma ya da gece yarısı gibi kavramlar kullanılıyor. Romanda, sosyal hayatın olmadığı bu köyde, her şeyin aynı olmasından sıkılan Deşre halkının bu yaşamdan sıkıldığından çokça bahsedilir (Yaşlak, 2014, s. 69).

Mesûde yeni bir güne, yeni bir hayata başlamak umuduyla Kaddûr'la birlikte yola çıkar. Tren istasyonunda jandarma erleri Kaddûr'u yakalar, Hacı Ahmet adında bir adam Mesûde'yi evine getirir. Bu evin oğlu Habib, Mesûde'ye yakınlık duyar. Her genç gibi Habib de Deşre'den sıkılmıştır. Habib'in köye karşı hissettiği olumsuz duyguları romanda şöyle ifade edilmiştir:

Sürekli aynı yüzlerden aynı okumadan, aynı görüntülerden bıkip usanmıştı. Her şey aynı görüntüler ve hayaletler gibiydi. Çünkü köy sakinlerinin hepsi O'na göre hayaletti, insan değildiler. İnsan şeklinde solgun hayaletlerdir. Bir defa kızlar hakkında bana dediğini hatırla... Habib tüm bunlardan öğrenmişti. Köyde dikkatini çeken bir şey kalmamıştı. Tren düdüğü dışında kulağına hoş gelen bir ses kalmamıştı (Haddûka, 1992, s. 172).

Geleneksel Cezayir toplumunda önemli bir yere sahip olan aile kavramı, yapısı itibarıyla gelenek-göreneklerine ve inançlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumun örf ve adetlerine bağlı aile hayatı içinde köydeki kadınlar hiçbir yeniliğe açık değillerdir (Yaşlak, 2014, s. 82).

Ataerki yapının hâkim olduğu Deşre köyünde erkeklerin vazgeçilmez konumda olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Feodal aile yapısının anlatıldığı *Yarın Yeni Bir Gün* romanında, kadınların köy hayatında nasıl bir konumda olduğu rahatlıkla fark edilebilir. Deşre köyünde, kadınlık özelliklerini kazanan her genç kız hemen evlendirilir, çocuk sahibi olur. Ailede ergenlik çağına gelen bir kızı evde tutmak çok zor olduğundan küçük genç kızlar erkenden evlendirilirler (Yaşlak, 2014, s. 83).



Köyde genç kızların yaşlarının kaç olduğunun hiçbir önemi yoktur, vücutları belli bir fiziksel değişime uğradıktan evlenmeye hazırdırlar. Bazı kızlar evlenmeyi bir nevi kurtuluş olarak görürler. Köyde kadın-erkek ilişkilerinin sınırlı olması sebebiyle kadınlar, genç kızlar hatta küçücük çocuklar bile hicaba bürünmek zorunda kalmışlardır. Mesûde'de Kaddûr'un bas-kısı altında kalarak O'nun emirlerine hapsedilmiş, bir anda çarşafa ve peçeye bürünmüştür.

Deşre, son derece geri kalmış, yeniliklere ve modernleşmeye kapalı bir köydür. Öyle ki tüm hayatı köyde geçen zavallı Mesûde, Cezayir'de hizmetçi olarak çalıştığı Avrupalıların evinde ilk defa televizyon gördüğünde televizyona doğru eğilip televizyonu öpmeye başlar.

Bu durumu romanda şöyle belirtir:

Televizyon...

O gün, Avrupalı ailenin yanında işe başladığım ilk günlerde...

Salonda tek başıma idim. Televizyon çalışıyordu. O günlerde sadece siyah ve beyazdı... Bir ekran görmüştüm, ne kadar da güzeldi! Sanki gülümsüyordu, sanki bana gülümsüyordu, güzel bir istekle onu öpmek istedim (Haddûka, 1992, s. 16).

Ne yazık ki Mesûde, ismi gibi mutlu bir hayat yaşayamamış aksine sıkıntılı bir hayat yaşamıştır, yarın yeni bir gün olacak ümidiyle gittiği şehirde tüm beklentileri hayâl olmuştur.

## İnceleme

Tarih bilimi veya tarihçi, genelde insanlığın, özelde toplumların geçmişte karşı karşıya kaldığı önemli olayları ayrıntısına girmeden konu edinir. Edebiyat ise, daha çok tarihin anlatmadığı sıradan kişi ve olaylarla, bunların bıraktığı izlerin ayrıntılarıyla ilgilenir. Tarihî şahsiyetlerin tarihte üstlendikleri rolün dışında yaşantılarına ait örneklerin belli bir olay örgüsü içinde anlatımı edebiyat biliminin, edebiyatçıların, roman ve hikâye sanatının işleri arasında yer alır. Edebî eserin tarih öğretmek gibi bir işlevi olmasa da tarih ilmini anlama ve sevdirmeye yolunda etkin bir rolü vardır. Bu bağlamda tarihçinin yazdıklarıyla sunulan bir tarihî olay veya şahsiyet, edebiyat ve edebî mahsuller vasıtasıyla ilgi alanı haline getirilebilir (Erol, 2012, s. 59). Türk ve Arap edebiyatının ürünü olan bu iki eserde de tarihin belli bir dönemi (*Yaban*'da Kurtuluş Savaşı, *Yarın Yeni Bir Gün* romanında ise Cezayir Bağımsızlık Yılları) anlatılmaktadır. Tarih ve edebiyatın iç içe olduğu bu iki yapıtta köy konusu karşılaştırıldığında benzer pek çok özelliğin yer aldığı görülmektedir.

*Yaban* ve *Yarın Yeni Bir Gün* adlı eserlerde göze çarpan ilk ortak nokta iki kahramanın da yaşadıkları dönemin koşullarını kendi bakış açılarıyla aktarmalarıdır. Her iki romanın merkezinde de ben sınırlı Ahmet Celâl ve Mesûde vardır. Ben anlatıcı, anlatı dünyasında 1. tekil kişi olarak yer alır. Roman türü için gerekli lirik sıcaklığı sağlamak konusunda, (Ben) anlatıcı, anlatı dünyasının içindedir ve bu durum, onun için adeta bir kaderdir. Okuyucu, onun zihin ve bakış açısının izin verdiği ölçüde olaylara tanık olur; kişi ve nesnelere, yine onun verdiği/

verebildiği ipuçlarıyla tanımaya, anlamaya çalışır. Onun göremediğini, bilmediğini okuyucu da bilemez, göremez (Tekin, 2012, s. 47-48).

*Yaban*, Ahmet Celâl'in köyde yaşadıklarını neredeyse düzenli olarak yazdığı üç yıl gibi kısa bir zamanı kapsayan bir hatıra defteriyken, *Yarın Yeni Bir Gün*, Mesûde'nin hayatı boyunca Deşre'de ve şehirde şahit olduğu her şeyi anlattığı uzun bir ömrü anlatan bir kitaptır. Kahramanlar köye dair düşüncelerini yazdıkları aracılığıyla duyurmaya çalışmışlardır. Her iki kahramanın yazı tekniğini kullanmasının nedeni; ülkelerinde yaşadıkları sıkıntılı durumu sonraki nesillere aktarmaktır.

Romanları incelediğimizde göze çarpan en önemli özelliklerden biri de iki köyün de bakımsız ve virane olmasıdır. *Yaban* romanının tamamı Anadolu'da bulunan Porsuk nehri yakınlarında bir köyde geçer. *Yeni Bir Gün* romanında ise olayların bir kısmı Deşre adında bir köyde ve şehirde geçer. Ana kahramanlar modernleşmeye, yeniliklere kapalı, gayet sıradan ve monoton olan köye dair düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmektedirler. Her iki kahramanda da köyün ve köylünün bıraktığı etkiyi görmek mümkündür. Bu etki o kadar büyüktür ki; Ahmet Celâl köydeki insanları Hitit harabesinde toprak altından henüz çıkarılmamış kırık dökük heykellere benzetir.

Köy hakkında olumsuz bir çok düşünceye sahip kahramanların şikayetlerinden bir de köyde zaman kavramının unutulmasıdır. Ahmet Celâl, geldiği günden beri zaman kavramının hayli zayıfladığını söyler. İlk aylar, günlerin adını unutturken artık ayları da birbirine karıştırdığını ve sadece mevsimlerin değiştiğini onu da hissederek anladığını belirtir. Mesûde ise köyde her gün aynı şeyin yapıldığını, değişen hiçbir şeyin olmadığını ve zaman denilince akıllara ilk olarak ilkbahar, sonbahar, kış ve yaz geldiğini söyler. Romanda ilkbaharı; rüya, yazı; sinirli, öfkeli, yakıcı, kavurucu, ciddi, sonbaharı; yaşlı bir ihtiyar, kışı ise karın yağdığı günler dışında karanlık bir mevsim olarak tanımlar. Biri vefat ettiğinde hangi gün öldüğünün söylendiğini, yaşın ve yılın söylenmediğini, kimse kimsenin yaşını bilmediğini sadece büyük-küçük kavramların kullanıldığını ve vakitlerin sadece namaz vakitleriyle söylendiğini belirtir.

Köy romanlarında ezen-ezilen çatışması önemlidir. Mülkiyet en önemli sorundur. Ezilenler ya kaderlerine razı olarak yaşayacak ya da kurulu düzene isyan edeceklerdir. Köy, yaşayanların yoksul ve cahil olduğu bir yaşam alanıdır (Pösteği, 2012, s. 147).

*Yaban*'da köyün en zengini Salih Ağa'dır. Ancak o kadar cimridir ki gören dilenci sanır. Bütün halkı kendi etkisi altına almıştır. Köylüler büyük olarak onu tanırlar, ancak Salih Ağa, çıkarıcı ve yalancı bir adamdır. Zavallı Zeynep kadının kocasından kalma arsasına göz koyar, nitekim sonunda arsayı almayı başarır. *Yarın Yeni Bir Gün*'de ise tam bir toprak aşığı olan Azûz, zavallı Kaddûr'un elindeki toprağı almak için her yolu dener. Üvey kızı Mesûde'yi ona vermesinin en büyük nedeni de Kaddûr'un sahip olduğu verimli arazileri ondan almaktır. Hain planlar yaparak zavallı Kaddûr'u çaresiz bırakıp topraklarını elinden almayı başarır.

İnsanoğlunun yaratılışından bugüne kadar hangi toplumda ve çağda olursa olsun, kadın, vazgeçilmez bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kadının vazgeçilmezliğinin aksine, kadın ve erkek arasındaki cinsiyete dayanan bir ayrımcılık irdelendiğinde erkek üstünlüğü öne çıkmaktadır (Kızılkaya, 2004, s. 63).

Kırsal kesim kadını çocuk üretebildiği ve maddi-manevi hiçbir karşılık beklemeden evinde ve tarlasında çalışabildiği ölçüde göreceli olarak saygınlık kazanan ancak yine de kendisini "ikinci sınıf vatandaş" olmaktan kurtaramayan bir yaratıktır. Aynı kadın ne kadar çok çalışırsa çalışsın, ne kadar çok üretirse üretsün, aile içinde ve" dışında karar vermede erkek söz sahibidir (Arıkan, 1988, s. 3).

Ataerkil otorite tipinin hüküm sürdüğü her iki toplum yapısında da kadın bir birey olarak kabul edilmemiş ve söz hakkı olmamıştır. *Yaban* romanında Ahmet Celâl, köyde kadın ve kız denilmeye layık tek bir yaratık dahi görmediğini söylerken, emir eri Mehmet Ali'nin düğününde gelinin ortada olmayışını hayretle ifade eder. Aynı şekilde *Yarın Yeni Bir Gün* romanında da kadınların hiçbir hakkı yoktur. Köydeki kızlar daha küçük yaşlarda erkeklerin yanında konuşmanın günah olduğunu, erken yaşlarda çarşafa girmek zorunda olduklarını hatta evlenmek için sadece vücutlarının belli bir olgunluğa ulaşmasının yeterli olduğunu bilirler. "Küçük yaşlarda evlendirilmek zorunda kalırlar, Mesûde sevmediği Kaddûr'la üvey babasının zoruyla evlendirilir. Kadınların konuşmalarının pek de uygun görülmediği, doğru bir davranış kabul edilmediği Deşre'de Mesûde eşi Kaddûr'un istasyonda tutuklanıp götürülmesine rağmen konuşamaz, eşinin tepkisinden korkar. Hacı Ahmet, Mesûde'yi tren istasyonundan alıp evine götürdüğü zaman tek kelime bile konuşmayan Mesûde'ye sorduğu soruların hiçbirine yanıt alamaz. Öksürerek evet anlamında verdiği tepkiler birer cevap niteliğindedir. Çünkü Mesûde erkeklerin kadının sesinden etkilendiğini bilir (Çetin, 2016, s. 61).

Şimdiye kadar söylediklerimize dayanarak şöyle bir tespitte bulunabiliriz; *Yaban* ve *Yarın Yeni Bir Gün* romanlarında köye ve köylüye dair olumsuz düşüncelerin oluşmasında kahramanların aktardıkları hususlar belirleyici olmuştur.

## Sonuç

Karşılaştırmalı Edebiyat kapsamında ele alınan bu çalışmada, farklı iki kültürün ve coğrafyanın ürünü olan eserlerde başta köy konusu olmak üzere ortak birçok konu saptanmıştır. Görüldüğü gibi, *Yaban*'da Ahmet Celâl'in, *Yarın Yeni Bir Gün*'de Mesûde'nin köye karşı hissettikleri duygular açıkça belirtilmiştir. Söz konusu romanlarda koşulları zor, bakımsız iki köyün de yeniliklere kapalı ve anlayıştan uzak olmaları nedeniyle kendilerinden farklı olana hoşgörü göstermedikleri anlatılır.

Köy, zengin olanın güçlü ve söz sahibi olduğu, temel değerlerin erozyona uğradığı bir topluluk olarak resmedilmiştir.

## Kaynakça

- Acar, S. (2014). Yakup Kadri'nin Yaban Romanında Aydın-Halk Kopukluğu. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 189-195.
- Arikan, G. (1988). Kırsal Kesimde Kadın Olmak. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 1-16.
- Artaç, G. (1997). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Gündoğan.
- Çetin, S. (2016). Abdulhâmid b. Haddûka'nın "Ğaden Yevm Cedid" (Yarın Yeni Bir Gün) Adlı Romanında Kadın. 1. *Uluslararası İletişim, Edebiyat, Müzik ve Sanat Çalışmalarında Güncel Yaklaşımlar Kongresi* içinde (s. 56-62). Kocaeli.
- Erol, K. (2012). Tarih-Edebiyat İlişkisi ve Tarihi Romanların Tarih Öğretimine Katkısı. *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi*, 2(1), 59-70.
- Gültekin, A. (2013). Türkiye'de Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat Eğitimi. *IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi* içinde (s.27-33). Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Haddûka, B. A. (1992). *Ğaden Yevm Cedid (Yarın Yeni Bir Gün)*. Beyrut: Daru'l-Edeb.
- Kara, E. (2013). "Eylü" ve "Genç Werther'in Acıları" Romanları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi* içinde (s.171-192). Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Karaoşmanoğlu, Y. K. (2002). *Yaban*. İstanbul: İletişim.
- Kızılkaya, H. (2004). *Ana Soyluluktan Günümüze Kadın*. İzmir: İlya.
- Öztürk, Z. (2015). Predrag Matvejević'in "Akdeniz'in Kitabı" ve Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın "Altıncı Kıta Akdeniz" Adlı Eserlerinin Coğrafya -Edebiyat- Kimlik Bağlamında Karşılaştırılması. *V. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi* içinde (s.91-100). Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Pöstecki, N. (2012). Türk Sinemasında Toprak Mülkiyetine Bakış. *Acta Turca Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4(1), 141-171.
- Şahin, V. (2007). Roman Tekniği Bakımından Yaban. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2(3), 179-196.
- Tekin, M. (2012). *Roman Sanatı Romanın Unsurları I*. (10. Baskı). İstanbul: Ötügen.
- Yaşlak, S. (2014). *Abdulhamid B. Haddûka ve Ğaden Yevm Cedid Adlı Romanı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

# Necip Fazıl'ın Siyah Pelerinli Adam Oyununda İmtihan Olgusu

Ferhat Çiftçi\*

**Öz:** Edebiyat, insanlığın temel meseleleriyle ilgilenme açısından oldukça elverişli bir alandır. Bu bakımdan edebî eserlerde özne konumundaki kişilerin yaşamsal gerçekliğe ulaşma konusunda verdikleri mücadelelere sıkça rastlanır. Bu kişiler, genellikle gayeleri yolunda birtakım çatışmalar yaşayıp çeşitli merhalelerden geçmektedirler. Bu durum, ortak tema şeklinde insanlığın belleğinde yer etmiş ve bazı farklılıklarla edebî eserlerde somutlaşma imkânı bulmuştur. Böylece, sadece mitik ve mistik metinlerin tematik bir unsuru olarak kalmamış, yazarlar tarafından özgün biçimlere sahip kılınarak günümüzde de canlı kalmaları sağlanmıştır. Necip Fazıl, insanlığın bu temel çabasını ve buna engel olan çatışma unsurlarıyla tecrübe edilen imtihan olgusunu eserlerinde işlemiş bir sanatçı olarak edebiyat dünyasında önemli bir yer edinmiştir. Oyunlarında da bu konuya ilişkin bir söyleme rastlamak mümkündür. *Siyah Pelerinli Adam* oyunu, söz konusu tema açısından değerlendirilebilecek içermelere sahip bir eserdir. Bu tebliğde, Necip Fazıl'ın *Siyah Pelerinli Adam* oyunundaki sanınma örneğine, yukarıdaki söylem dâhilinde bir bakış yöneltilecek, eserle benzerlikleri bulunan diğer bazı metinlere de ayrıca vurguda bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, *Siyah Pelerinli Adam*, bilgelik, imtihan olgusu, ortak tema

## Giriş

Bütüncül bir tarih okuması, insanların aynı arzular ve uğraşlar içerisinde olduğunu bizlere göstermektedir. Kazancın ve kaybedişin bir resmi olarak okuyabileceğimiz bu durum, dünyevî ve uhrevî istençler uğruna çaba gösteren bir varlığa odaklanmamıza imkân tanımaktadır. Her ne kadar uğruna çaba gösterilen şey, bireysel ve toplumsal kabuller eliyle bir değişim durumunu söz konusu etse de, çabanın birleştirici bir etki gösterdiği görülmektedir. Bu ortaklık, eylemliliği de aşarak kimi yerlerde benzer algılama ve işleyiş biçimlerinin doğmasına olanak sağlamaktadır. Kadim zamanlardan bu yana toplumları yönlendiren anlatıların, mitolojik ve dinî kaynaklı olduğu ve aktarımın doğası gereği benzerliklerin yaygınlaştığı bilinmektedir. Mitolojik incelemelerde söz konusu olan arketipler, biçimciler tarafından savunulan ortak yapı ve dizin ya da karşılaştırmalı edebiyatın çıkış noktası bütünsellik, bu tarz bir düşünceyi makul kılmaktadır. Ayrıca edebî metinlere etki eden kutsal kitapların hem

\* Atatürk Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Doktora Programı, ferhatciftci1@gmail.com

biçim hem de içerik açısından birçok benzerliği bünyesinde taşıdığı ortadadır. Bu nedenle edebî incelemelerde çoklu malzeme dışında özneleri ve nesnelere birleyen, dolayısıyla ortak bir mantık ve işleyişten bahsetmek mümkündür.

İnsanoğlu, gayesi peşinde koşarken vazgeçemediklerine süreklilik atfeder. Ona ulaşma gayretindeki eksikleri de içinde bulunduğu kısır döngüye sebep olur. Bu nedenle insan acziyetin; dünya da öte dünyanın karşısında eksik konumda kalır. O halde, nedir insanoğlunun sürekli olarak dikkatini cezbeden ile karşılaştığı ama mahiyetine ermede birçok defa teklemediği şey? Sürekli olarak onu çekip çeviren bu kadim kıskaç? Varlığını devam ettirmek isteği ama aynı zamanda karşılaşılabilecek sona dair merakı, tedirginliği ve ürkekliği? Bu sorular, doğal olarak bizleri, yaratılışın gayesini işaret edecek değerlere götürmektedir. Karşımıza çıkacak olan, başta insanın kendi varlık ödevi olmasıyla beraber, pek çok düşünürün de kafa yorduğu bir durum olarak anlaşılmalıdır. İnsanın kendini anlama yolculuğu ve uğraşı, bu açıdan felsefî ve dinî düşüncenin temel mevzuları arasında yer alır. Şüphesiz söz konusu edildiği üzere edebiyatın da bu çevrim içinde önemli bir paya sahip olduğu bilinmektedir. İlk örnekler olarak karşımıza çıkan mitolojik metinleri, birer üst anlatı olarak doğrudan insan ve nihai gayeye odaklanmış metinler olarak görürüz. Modern zamanların edebi eserlerinin de odaklanılan ideoloji çerçevesinde yüceltmış yaşantılarla bizlere seslendiği aşikârdır. Son dönemde postmodern anlatılar olarak karşılaştığımız çabaların da bütün bu tarihsel yekûnu eritmek gibi nihai anlamda kutsal bir vazifeyi üstlendiği gözlerden kaçmamaktadır. Kısacası yazmak, bir iddiada bulunmak ve değer üretmek açısından malzemeyi ve yöntemini aşan bir dip gerçekliğe her zaman için sahip bulunmaktadır.

Kimi edebî eserleri, bilgelik ve olgunlaşma serüveniyle kutsal bir yolculuk olarak okuruz. Bu eserlerde bilgelik ve olgunlaşma kavramlarının birbirini destekler bir anlam ilişkisi içerisinde olduğu bilinmektedir. Her iki kavram, sadece olumlu bir nitelik taşımak yerine, iyi ve değerli olana ulaşmanın yollarına vakıf olmanın derinliğini de içermektedir. Bir tür çoklu yeterlilik vasfının söz konusu olması cihetiyle insan tekinin temel problem durumunu oluşturmaktadır. Çünkü kökeninde, insanlığın vazgeçilmez bir arayışı olan 'kurtuluş olgusu' yatmaktadır. Tabii ki bu kurtuluş gayesi, beri tarafta çatışanlarını var etmektedir. Ortaya çıkan gerilim, sanatsal üretimlerde kadim ve ortak bir tema olarak işlenmektedir. Bu açıdan, edebi eserlerle somutlaşma imkânı bulan "imtihan/sınanma" olgusu, sadece mitik ve mistik metinlerin tematik bir unsuru olarak kalmaz, aynı zamanda hayati bir pozisyon kazanır. Çünkü bu boyutuyla itibarî olan, yaşamın nihai gayesinin taşıyıcısı konumundadır.

## **Ortak Bellek, Bağımsız Dil**

İnsanlığın belleğinde bir hikâye varsa, onun mutlaka sürdürücüleri olan insanlar da var demektir. Bir hikâye sürekli olarak kendini var ediyorsa, burada temel insani durumlar işleniyor anlamına gelir. Çünkü insanoğlu, gerek anlatıcı gerekse dinleyici pozisyonunda hikâyelerle

özdeş bir tutum sergiler. Genel anlamda Hz. Âdem kıssasının veya herhangi bir atasözü veya deyimden kendisine seslenmediğini iddia etmek gülünçtür. Çünkü dil ve kültür, bu yönüyle baskın ve kuşatıcı konumdadır. Kıssadan sonra hisse gelir ve muhatap kendini iletilenle baş başa bulur. Hikâye, bu boyutuyla kendini ulaştırdıktan sonra, bir nevi geri çekilme yaşar. Çünkü artık o, kendisiyle baş başa kalan insanın hikâyesi olup çıkmaktadır. Âdem'in, bütün insanların ilk atası olmakla yaşadığı oluş ve ailesiyle karşılaştığı her durum, bu bakımdan insanın kendi asli hikâyesi olarak önünde durmaktadır. İnsana kendi hikâyesinin ürünü ve kendisinin anlatıcısı demek doğru bir yaklaşımdır.

Her sanat yapıtının biçim ve özden oluştuğunu hatırlatan Özdemir Nutku, aynı konuya dair farklı eserlerin ortada olmasını "biçim" kavramıyla açıklar. Ayrıca konu ve biçim arasındaki farkı, "teknik" kavramına vardırarak, "... teknik, sanatsal olanla beceriyi içeren ve öze biçim vermeye yarayan bir işlemdir" der (Nutku, 2001, s. 162). O halde, sanat eserinin bir yanıyla ortak, bir yanıyla da bağımsız bir boyutu bulunmaktadır. Bu durumda genelde sanat eserini özelde ise edebî metni, sanatçının kendi mahareti ve bakış açısıyla ele aldığı özün vardığı sonuç olarak değerlendirmek yerindedir. Dolayısıyla sanat veya edebiyat, bir dönüştürme işi olarak anlaşılmalıdır; değer kaynağı ve unsuru olarak öz, dönüştüren/biçimci olarak da sanatçı anlaşılmalıdır.

Şüphesiz sanat olayı, sanatçı denilen önemli aktörün varlığıyla gerçekleşmektedir. Bu, sanat malzemesi üzerinde bir dönüştürme durumunu ortaya koyması açısından sanatçının payesini artıran bir özelliğe sahiptir. Sanatçı, bu önemli işin gerçekleştiricisi olarak diğer insanlardan farklı ve ayrıcalıklı bir konuma yerleşmektedir. Özgünlüğün, verili olan özelliklerin üstüne kazanılmış ve anlam katılmış bir vasıf olduğunu düşünenecek olursak, herhangi bir miras söz konusu edilmeden artı pozisyonda değerlendirilmesi gereken bir şey olarak belirir. İşte burada sanatçının, herhangi bir mirası işleme kabiliyetiyle yaptığı önemli işe varmış oluruz. Miras boyutuyla "ortak bellek", sanatçı boyutuyla da "bağımsız dil" kavramları, birlikte değerlendirildiğinde güçlü bir ilişki söz konusu olur. Bu yüzden, edebî eserlerdeki tematik benzerliklerin, meşru sayılabilecek bir bağlam dâhilinde anlaşılması gerekmektedir.

Fakat bu mesele, sadece aynı konu etrafında eser vermiş yazarların benzerliklerini doğal karşılamakla sınırlı kalmaz, kimi zaman bu husus spekülâtif bir şekilde değerlendirilir. Bu nedenle intihal veya çalma olumsuz bir yaklaşım; esinlenme ve etkileşim ise daha kabul edilebilir görülmektedir. Şüphesiz, esinlenmeyi ve etkileşimi doğal karşılamak, eserde önemli bir boyut olan estetik özgünlüğün yadsındığı anlamına gelmez. Çünkü özgünlük ve kalite, hissiyatın ve uğraşın bir nevi garantisi mesabesinde. Buradaki uyum ve gereklilik, istendik bir özellik olma yolunda eleştirel yaklaşımı haklı kılmaktadır. T. S. Eliot'un "Olgun olmayan şair çalar, olgun şair kendininmiş gibi gösterir" (Yetik, 2005, s. 29) sözü, duruma açıklık kazandırmaktadır. Gürsel Aytaç da benzer bir kanaat taşımaktadır: "Sanatta etkileşim denen olgu vardır ve yazar için, sanat için bir artı puandır: Şu şartla ki etkilendiği, esinlendiği örneğin kopyasını değil özgün yanı ağır basan bir başkasını üretmiş olsun" (2009, s. 7).

Ayrıca Hayri K. Yetik'in şu ifadeleri de konu açısından önem taşımaktadır:

“Mal sahibi mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi” dediği gibi ozanın, genel bir bakış açısıyla entelektüel alanda her sözün, sözcenin, bilginin ilk sahibi gerçekten ilk sayılabilir mi? Ya da hangi anlamda ilk?

Bazı metinlere ilişkin kanı, Mark Twain'in 'lyi bir şey söylediği zaman bunu kendisinden önce söyleyenin olmadığını bilen tek insan Âdem'di.' savını destekler, sözgelimi Kabil'in, kardeşi Habil'i öldürdükten sonra ona yaktığı ağıtın, tarih boyunca süren bir alt-metin, bir öykünülen metin olduğu ön kabulü gibi. İlk metin bu mu? Yoksa, dizesinden yola koyulduğumuz Yunus'un göndermede bulunduğu gibi, bu ilk sahip tanrı mı? Bu söylemden bakıp 'ilk sahip' nitelemesini kullanarak ister istemez sonraki sahipleneni de pay sahibi kabul etmiş oluruz. Bu da önceki metnin orta malı görülmesine götürür bizi” (2005, s. 11).

Yetik'in, sonrasında bu durumu bağladığı ve anlamlı kılmaya çalıştığı metinlerarasılık hususu, onun sözsel özgünlüğü ütopya olarak görmesine yol açar (2005: 12). Dolayısıyla hem içerik hem de teknik anlamda bir edebi eserde görülebilecek anlatı, iktibas, benzeşme veya göndermelerle bağ kurma durumu özgünlük şartıyla edebiyatın doğal bir boyutunu oluşturmaktadır.

### **Necip Fazıl ve “Siyah Pelerinli Adam” Oyunu**

Necip Fazıl (1905-1983), Cumhuriyet Dönemi şairleri arasında yer alır. Dönemin izlerini şiirinde görmek mümkünse de, Türkiye'de daha çok muhafazakâr mücadelenin sesi ve şairi olarak tanınır. Şairin çoğu zaman hafakanlara varan sorgulayıcı kimliği, başlangıçtaki bohem yaşantısı ve bedbinliği ile beslenerek şiirinin ilk dönemini oluşturur; daha sonra Abdülhakîm Arvâsî ile tanışır ve ben merkezli şiiri mistik bir eğilim kazanarak büyük bir varoluş mücadelesinin şiiri olur (Korkmaz ve Özcan, s. 2012; s. 252, 254). Eserlerine bakıldığında, hakikat peşinde yaşadığı gerilimlerin adeta ilahî söylemle yatıştığı görülür. Her ne kadar ideolojik/fikri yüklenimler, Necip Fazıl şiirinde mümkünse de, hem mistik hem de modern bir huzursuzluk da dikkatlerden kaçmaz. Bu nedenle “şiirini ideolojik boyuttan metafizik boyuta taşıyarak evrensel bir duyuş karakteristiği kazanmasını sağlamıştır” (Korkmaz ve Özcan, 2012, s. 256).

Şair, şiirin yanı sıra diğer edebi türlerde de birçok eser vermiştir. Özellikle oyun yazarlığındaki ısrarı ve şiirindeki metafizik gerilimin oyunlarına da yansımaları üzerinde önemle durulmaktadır. Sanatçının 1940 yılların başında toplumsal sorunları önceleyen ve kıymet hükümleri karmaşasının temelinde ruhun eğilimleri ile maddi çıkarların çatışmasını gören, ahlaki yozlaşma eksenli oyunları bulunmaktadır (Külahlıoğlu İslam, 2012, s. 386). M. Orhan Okay (2017), Necip Fazıl'ın oyunlarına ilişkin şu tespitleri ileri sürer:



“Tiyatroyu güzel sanatlar arasında bir zirve kabul eden Necip Fazıl'ın oyunları da şiirleri gibi trajik bir karakter gösterir. Şiirlerinde soyut olarak hissedilen korku, dehşet, sıkıntı, vehim, şüphe, yalnızlık gibi duygu ve temalar tiyatrolarında kahramanların kişiliklerinde adeta somutlaşır. Bu oyunlarda günah duygusu, vicdan azabı, kader-irade, akıl-duygu-sezgi ilişkileri, madde-ruh mücadelesi, bilinmeyenin araştırılması, aklın sınırlarının zorlanması, her şeyin ötesinde bir sır bulunduğu inancı gibi metafizik ve psikolojik problemler işlenmiştir”.

Sanatçının *Siyah Pelerinli Adam* oyunu (1964), tek perdelik olup bilge bir karakter olarak Şair'in, Şeytan ve benzeri varlıklarla olan çekişmesini, dolayısıyla imtihanını konu alır. Oyun, fakir bir pansiyon odasında Şair'in yaşantısını somutlaştıracak mekânsal betimlemelerle başlar. Ardından gizemli bir kapı çalmasıyla Şair ve belirsiz Ses arasındaki diyalogla gelişme bölümünü bulur. Oyunun sonuna doğru, çekişmenin dozu giderek artar ve Ses'le başlayan, *Siyah Pelerinli Adam*, Kadın, Kambur, İskelet olarak devam eden varlıklar ile Şair arasında, müthiş gerilimli diyalogların yer aldığı galip gelme savaşıyla oyun anlam kazanır. Bu üstün gelme durumunun belirlediği değişik hallerle hayata ilişkin anlamların ve yüce çabanın sezdirilmeye çalışıldığı eser, değişik yenilgiler alan Şair'in, en sonunda ilahi bir sığınma eşliğinde karşısındaki güce galip gelmesiyle son bulur.

## **Siyah Pelerinli Adam ve Ortak Bağlar**

*Siyah Pelerinli Adam* oyunu “imtihan” kavramı etrafında örülmüş bir kurgusallığa sahiptir. Bu yönüyle eser, özellikle *Mecâlis-i Seb'a*'da yer alan Âbid Barsısa ve Şeytan hikâyesi ile Goethe'nin *Faust*'uyla ortak bir okumaya oldukça elverişlidir.

Edebiyatın bir bütün olduğu görüşünü esas alan karşılaştırmalı edebiyat (Aytaç, 2009, s. 7), bize eserler arasında bazı bağların kurulması imkânını kazandırır. Bu sayede bir eser, diğer ilişkili eserlerle anlam genişlemesine uğratılarak yapılan inceleme ile zenginleşir. Bir okuma biçimi olarak karşılaştırmalı edebiyat, sadece bununla sınırlı kalmaz, dilsel, kültürel ve ideolojik etkileşimlerin çözülmesine olanak sağlar.

Tema olarak Barsısa hikâyesi, *Faust* ve yine Necip Fazıl'ın bir başka oyunu olan *Yunus Emre* ile benzerlikler içeren bu eser, ilahi bir sığınma ile üstün gelme durumunun söz konusu olması açısından *Faust*'tan ve Barsısa hikâyesinden ayrılır. Eser üzerine Tülin Sağlam'ın yaptığı çalışmada da benzerlik ve farklılıklar vurgulanmıştır:

“Batı kültüründe modern insanı ve toplumu anlama yolunda önemli bir izlek haline gelmiş olan insan-şeytan pazarlığına izlerini, kendini Doğu kültürünün, özellikle İslam dininin savunuculuğuna ve insanını aydınlatmaya adanmış bir şair, romancı, hikâyeci, oyun yazarı ve fikir adamı olan Necip Fazıl Kısakürek'in (1904–1983) *Siyah Pelerinli Adam*'ında da görüyoruz. Ancak önemli bir farkla: Marlowe'un Doktor Faustus ve Goethe'nin *Faust*'unda insan olmanın sınırlarında dolaşan ve bu nedenle yapabildik-

leri ile istekleri arasındaki uçurumun yarattığı gerilim ve çatışmayı giderek daha fazla yaşayan insanın şeytanı çağırması ya da şeytanın dikkatini çekmesi ve onunla pazarlığa oturması söz konusudur. Oysa *Siyah Pelerinli Adam*'da çat kapı gelen şeytanla ansızın karşılaşan ve şeytanın şerrinden korkan insanla karşı karşıya kalıyoruz" (2010, s. 9).

*Siyah Pelerinli Adam*, özellikle çatışma unsurlarıyla yaşanan çekişmeler ve verilen mücadele ile *Faust*'taki gerilimle ortaklıklar taşır. Eserde, söz konusu nihayetini kolay elde edilmediği ve kimi düşüşlerle ancak yol alınabildiği görülür. Kazancın ve kaybedişin aslında birbirine ne kadar yakın olduğu ve imtihan olgusunun bu nedenle insan için iki sonu da kuvvetle muhtemel kıldığı hissedilir.

Özdemir Nutku, sanat yapıtının bir "sorun"u dile getirmesi şartıyla değerli olduğu üzerinde durur. Sorunu olmayan kişinin sanatçı olamayacağını ekleyen Nutku, günlük hayata ilişkin herhangi bir şeyin, ancak aşılma durumu olduğunda sorun haline geleceğini ileri sürer (2001, s. 164). Bu bakımdan, bütün insanlık için ortada olan ve insanları hayatı boyunca takip eden imtihan durumu, barındırdığı risk ile edebi bir cazibe oluşturmaktadır. Bu da, söz konusu eserlerdeki karakterler Şair, Faust, Yunus Emre, Barsısa'yı yaşamsal bir gerçekliğin güçlü, kalıcı temsilcileri kılmaktadır. Çünkü gerek Faust, gerekse de Yunus Emre ve Barsısa karakterleri ile Şair, belli bir olgunluğun sahibi olan kişilikler olarak kaybetmeye yakınlıklarıyla niteliksel bir kurgusalılık içermektedir. Aynı zamanda bu durum, onların toplumsal bellekteki kalıcılığına da etki etmektedir. Barsısa hikâyesinin halen günümüz için ahlaki içermeler taşıyıp canlı bir metin işlevi görmesi başka türlü açıklanamaz. Kaldı ki "ruhunu şeytana satan araştırmacı Dr. Faust efsanesi, Ortaçağın halk kitaplarından sonra 16. yy.da İngiliz şairi Marlowe tarafından ele alınmış, Alman edebiyatında ise 18. yy.da Lessing, 19. yy.da Goethe, 20 yy.da da Thomas Mann'a konu olmuştur" (Aytaç, 2009, s. 9). Bu nedenle tarihe yayılanın gücünü açıklamak yersizdir.

### **"Siyah Pelerinli Adam" Oyununda İmtihan Olgusuna İlişkin Bulgular**

Sınanma, insanın varlığını ileriye taşıma gayesinin bir sonucu olarak var olmaktadır. Dolayısıyla belli bir sürecin karşılığı olarak anlaşılmalıdır. İşi, temkinli olmaya vardırıran nokta bu süreçtir. Zahit Barsısa, Doktor Faust ve elbette *Siyah Pelerinli Adam*'ın kahramanı Şair'in, eser bütünlüğü içerisinde belli bir süreci mukadder olarak yaşadıkları görülmektedir. Gayeye ulaşma yolunda yaşadıkları çatışmanın bir gerilim eşliğinde söz konusu olmasının dayanağı da buradadır. Bu yüzden Şair'in mücadelesine öncelikle kaçınılmaz bir şekilde içinde olunan süreç ve imtihan kavramları eşliğinde bakmak gerekir. Aksi de mümkün değildir zaten. *Siyah Pelerinli Adam*'ın kahramanı Şair'in içinde bulunduğu mekân, bunu görmemizi sağlamaktadır:

"[Fakir bir pansiyon odası... Genç şair saçları dağınık, iki büklüm, masasına eğilmiş, çalışmakta... Elinde kalem, önünde birbirine geçmiş kâğıtlar, karışık bir kitap yığını...]" (s. 13).

Mekân veya dekor bilgisi, öncelikle oyun türü için bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Fakat mekâna dair tasvir, ayrıca anlatılan mevzuya ve verilmek istenene giriş bağlamında ele alınmalıdır. Bu açıdan mekân, direkt olarak Şair'i de tanıtan ifadeler olarak anlaşılmalıdır. Yukarıdaki mekânsal bilgiye bakıldığında, bir şairin kâğıt ve kalemle olan doğal uğraşıyla beraber ruhsal yoğunluğu da hissettirilmeye çalışılmıştır. "Birbirine geçmiş kâğıtlar", "dağınık saçlar" ifadelerinin hangi çabanın ve ruh halinin ürünü olduğu görülmelidir.

Barsîsa hikâyesine bakıldığında zahit olunmakla ruhsal yoğunluk ve içinde bulunulan haller verilmek istenmektedir (Rûmî, 2017, s. 73). Bu bakımdan *Siyah Pelerinli Adam*'daki Şair'le benzeşen bir yoğunluktan bahsedilebilir. Ayrıca, ileride yaşanacak taban tabana zıt değişimin gerçekleşme durumundaki ihtimal de hissettirilir. Böylece ortalama bir okuyucu için Barsîsa üzerinden insanın imtihan bilincinin ne kadar çetin bir halde olduğu okunabilmektedir. Aynı şey, Necip Fazıl'ın Yunus Emre oyunundaki Yunus Emre karakteri için de söz konusu edilebilir. Eserde Yunus Emre, Bir Kadın Sesi ve daha sonra "Siyahlı Adam'a dönüşen karakter tarafından imtihana söz konusu olacak çekişme içine girmeden önce şu haldedir:

"(Yunus, başında bir külah ve sırtında bir aba, masanın yanında diz üstü oturmuş, boynu bükük, dalgın... Saçı sakalı birbirine karışmış...)" (s. 42).

Ayrıca *Faust*'un ilk bölümündeki mekân ve hal bilgisi de aynı bağlamda değerlendirilebilir:

"[Gece- yüksek tavanlı dar, gotik bir oda]

(Faust, masasının başındaki iskemlesinde, huzursuz)

Faust: Ah... İşte, felsefeyi, hukuku –tıbbi ve ne yazık ilahiyatı da, ateşli bir çalışma ile iyice tahsil ettim. Ama ..." (Goethe, 1973, s. 36).

Kurmaca metinlerde verilmek istenen fikir, büyük ölçüde oyun türünün özelliklerinden olan diyaloglarla verilir. Bu bakımdan *Siyah Pelerinli Adam* oyununda, kurguyu hazırlayan diyaloglar, çatışmayı ve bunun söz konusu olduğu gizemli durumu oluşturması bakımından oldukça önemli görünmektedir:

"ŞAİR - Kim O?

SES - Şair, aç kapıyı! Ben geldim!

ŞAİR - Sen kimsin?

SES - Beklediğin Adam" (s. 13).

Bu gizemi oluşturan ve ileriye doğru düğüm haline sokan diyalogların çatışmayı besleyen kullanımlar olduğu açıktır. Özellikle oyunlarda belirsizliğin devam etmesi süreci besleyen önemli durumlara işaret eder. Aşağıdaki kullanımlar da, yüzleşmenin henüz gerçekleşmediği ve belirsizliğin sürdüğü örnekler olarak okunabilir:

“ŞAİR - Kimsin sen?

SES - Telaşa lüzum yok. Kaldır mumu yüzüme doğru! İyice baksana!

ŞAİR - Siyah pelerininden başka bir şey görmüyorum. Ne o, başında kukuleta mı var? Yüzün hiç belli değil. Nerede yüzün?

SES - (Kahkah kah) Senin yüzün neredeyse benim de yüzüm orada.” (s. 14).

“ ŞAİR - Kimsin soruyorum sana!

SES - Kim olduğumu ne yapacaksın? Sen kim olduğuna biliyorsun ya! Şair, yani meçhulün aşığı! Yol ver de geçeyim” (s. 14).

**Faust'ta ise ilk karşılaşma bu kadar gizemli bir durum oluşturmamaktadır. Ruh, ifadelerinde Faust'un kendisine yabancı olmadığını hissettirmektedir:**

“Ruh: Kim çağırıyor beni?

Faust: (Yüzünü öteye çevirerek) Korkunç surat!

Ruh: Beni küremin üstünden emerek kuvvetle kendine çektin: Ya şimdi?

Faust: Eyvah, ben buna dayanamam. ...” (Goethe, 1973, s. 39).

**Faust ve *Siyah Pelerinli Adam* oyunlarında tematik benzerlik, aslında birçok şeye sirayet eden bir kullanımlar dizisi oluşturmuştur, denilebilir. Özellikle varlık ve hayatla ilişkili olan felsefi arka plana sahip diyaloglarda, tarafların birbirini alt etmeye yönelik çabalarında bu görülür:**

“Faust: Efendiler, sizin gibilerin içyüzünü adlarından anlamak mümkündür. Size ifrit, arabozucu, yalancı denirse kim olduğunuz anlaşılabilir olur. Peki ama sen kimsin?

Mefisto: Daima kötülük yapmak istediği halde, hep iyilik yapan o kuvvetin bir parçasıyım.

Faust: Bu bilmece ile ne demek istiyorsun?” (Goethe, 1973, s. 58).

“Şair - İnandım senin şeytan olduğuna. Zaten sen, dünyamızda mevcut olmayan bir şeye benziyordun.

Siyah Pelerinli Adam - (Kahkah kah) hem mevcut olmamak, hem de benzememek. (kahkah kah) Sizin mevcutlar hakkındaki fikriniz işte bu!” (s. 17).

**Bu çabalarda, özellikle şeytanın insanı aşağılama gayreti dikkat çeker. Çünkü Şeytan, kibrin ilk örneğini ortaya koymasıyla beraber Hz. Âdem'le (insan) bir yarış içerisine girmeyi tercih etmiştir. Bu bakımdan insanın seçilmiş olma durumunu kabullenmeyip söylem olarak kendini güçlü kılan zekâ oyunlarına ve sözlere başvurmaktadır:**

“Şair- Takdim et bana kendini!

Siyah Pelerinli Adam- Ben senin bir baba dostunum.

Şair- Ben babamı tanımadım bile.

Siyah Pelerinli Adam- O da beni görse tanıyamazdı.” (s. 16).

***Siyah Pelerinli Adam* oyununda, Şair karakterinin karşılaştığı varlıklarla sınanma durumu, giderek zorlayıcı bir hal almaktadır. İnsanın çözülme yaşayacağı her türlü yola oldukça zeki bir şekilde başvurulduğu görülmektedir. Özellikle Kadın karakteriyle Şair'in kendini ele verdiği**

durumlara sık rastlanmaktadır. Bu yönüyle *Yunus Emre* oyununda da benzer karakterler dikkati çekmektedir. Özellikle bu durumun "kadın" etrafında şekillenmesiyle oluşan bu imajın, açıklama gerektiren bir arka plana sahip olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan kadın kavramına yönelik kullanımları açısından *Siyah Pelerinli Adam* oyununda, kadına ilişkin algının tartışmalı bir boyut taşıdığı ileri sürülebilir. Bu noktada daha çok ön kabullerden hareketle sınırama durumunun kesifliğini ortaya koymak adına başvurulmuş bir tercih izlenimi edinilebilir.

Günah ve kadın kavramlarına yönelik algının arka planına baktığımızda, dinler tarihinin tartışmalı kavramlarından biri olan "ilk günah" problemine varırız. Şüphesiz algıların şekillenmesinde kitabî değerlendirmeler yerine geleneksel etkilenmelerin payı büyüktür. Bu nedenle Hz. Âdem ve ailesi kıssasından metne mugayir bir şekilde kadına yönelik olumsuz bir algı üretilmiştir. Bakara (35-36), A'raf (19-23), Taha (120-122) surelerine bakıldığında (Özsoy ve Güler, 2009: 673-676) ilgili ayetlerde suçun çoğul bir kullanım içinde ifade edildiği görülür. Fakat birçok hususta olduğu gibi edebî eserin de beslendiği kaynak ile şekillendiği yatağın esaslar üzere olup olmadığı tartışılabilir. Bu açıdan edebiyatın, kültürel etkileşimlere ve yerleşik algılara kapılarını tamamen kapayacak bir etki gösterme konusunda zafiyet gösterilebileceği söylenebilir. Çünkü yazar, toplumdan tamamen bağımsız biri değildir ve edebi eser, bir yönüyle kültürel bağlarla bir söylem tutmaktadır. Buna bağlı olarak doğrular-yanlışlar, algılar ve gerçekler ile edebî düzlemde söz konusu olacak doğrular ve yanlışlar, algılar ve gerçekliğin daha bir irdelenmesine ihtiyaç vardır. İşin içinde bir de edebî eylem konusunda bir yanılısma doğuracak kurmaca dünyanın sınırları ve bağlayıcılığı girmektedir. Dolayısıyla *Siyah Pelerinli Adam* oyununun Kadın karakteriyle ön plana çıkan aldanma örneği, bir de bu boyutuyla ele alınmalıdır. Çünkü yapılacak değerlendirmelerle eserin olay ve kavramlara yaklaşım biçimi ve en nihayetinde tutarlılığı sorgulanabilmektedir.

*Faust*'un mütercimlerinden Sadi İrmak, Faust ile öne sürülen temel iki soruyu söz konusu eder. Bunlardan birincisi şudur: "İnsan tam olarak nefisini Şeytana teslim edip sapıklığa düştükten sonra, kendi kuvveti ile doğru yolu bulabilir mi, bulamaz mı?" Dikkat edildiğinde *Siyah Pelerinli Adam* oyunundaki Şair, bazı zorlu geçişler yaşasa da sonuç itibarıyla Şeytan'a nihai bir mukabelede bulunabilmiştir. Bu soru ve sonuç, beraber düşünüldüğünde Şair, ilahî bir sığınma ile buna ulaşmaktadır. Sadi İrmak'ın ikinci sorusu da bu karşılaştırmaya katkı sunacak bir içermeye sahiptir: "Bir ölümlü insan için 'Dur geçme, ne güzelsin' denecek anlar var mıdır? Ve ne şartlar altında var olabilir?" *Faust*'ta, Mefisto'nun anlaşması gereği bu ikinci sorudaki istenci Doktor Faust'un yaşamaması gerekmektedir. Fakat Faust, toprağın işlenmesine ilişkin bir anlık duyduğu iştiağın devam etmesi için bu cümleyi kurmuş biri olarak yenilgi yaşamıştır. İlk bakışta bunun bir yenilgi olarak gösterilmesinin farklı yorumlarla değişken olabileceğini söz konusu eden Sadi İrmak, bu talebin, Faust'un insan olma ve arzu etme durumuyla "aslına" yani balçığa duyduğu istencin ifadesi olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Bu yüzden Mefisto'nun değil, Faust'un özünü arzulamasıyla insanlaşma istenci üzerinden kazançlı olduğu üzerinde durur (Goethe, 1973, s. 21). *Siyah Pelerinli Adam*'ın Şair'i

de şeytanla olan karşılaşmasında kazançlı çıkan taraftır. Şair, güç durumları kritik bir şekilde yaşadıkdan sonra ilahî bir sığınma ile şeytana karşı üstün gelir. Bunu, hakikate dair bazı ifadeler eşliğinde, ölen ninesinin yastığı altında bulunduğu kitabı aşikâr etmesiyle de pekiştirir:

“Şairin Sesi - Allah’ım, bana sen lazımsın, bırakma beni!

Şeytan’ın Sesi - (yaralı bir ahenkle uzaktan) sana o lazım ha?..

Şairin Sesi - yalnız o lazım... Bütün korkularımın, ihtiraslarımın, ıstıraplarımın, şüphe-  
lerimin ufkunda, ötesinde, gayesinde, merkezinde o var...

...

Şairin Sesi - Sen bana hiçbir şey veremezsin!... Ben Allah’ı tokluğumun değil, açlığımın  
şiddetinden buldum. Senin kalayladığın her kabin altında hiçlik var; hiçlik, kemiyet,  
köpük, sayı, cila, hudut... Açım!.. Onun için mahrumum... Mahrum olduğum için mali-  
kim... Ben ölmek istiyorum!...

...

Şair - (Sağ elinde, mendil içine sarılı bir kitap, sol elinde bitmek üzere olan bir kibrit)  
Ölen ninemin yastığı altında bulduğum miras!!! Tükenmeyeceksin!!!” (s. 43-44).

Dikkat edilirse Şair’in, mahrum bir varlık olduğunu zikretmesiyle, Faust’un da balçığa özlem duymakla insan oluşa bir işaretin olduğu görülecektir. Bu anlamda ikili bir karşılıktan bahsedilebilir. Şair’in elinde tuttuğu kitap da öze dönüş gayesinin bir sembolü olarak düşünülmelidir.

Siyah Pelerinli Adam, Faust yahut Barsısa hikâyesini, bir bütün halinde aralarındaki koşutluklarla değerlendirdiğimizde insanoğlunun hikâyesiyle karşılaşırız. İlk atadan bu yana herkesin bir şekilde verdiği sınav yaşamın anlamını ve verilmesini gereken mücadeleyi açıklamaktadır. “Âdem’in (a.s.) öyküsü ya da bir bakıma tüm insanlığın öyküsü de işte böyle ilahi ve beşeri zamanların bütünleştiği bir öyküdür” (Aktaş, 2010, s. 52). İmtihan olgusundan kaçış ya da ona kayıtsızlık mümkün olmadığına göre, durumu fırsata dönüştürmenin yolları aranmalıdır. Bu açıdan imtihan kavramının bir imkân olarak okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. “Şeytan geriye dönüştür, kışkırtmalara ve geçici olana aldanmadır, insani yürüyüşün durdurulması ya da ertelenmesidir. Şeytan, aynı zamanda Âdem’in kendini tanıması ve kendinin bilincine varması için zorunlu bir karşıtlık, bir kontrpuandır” (Aktaş, 2010, s. 53).

Okuyucunun *Siyah Pelerinli Adam* hikâyesinden, ilişki kurulan diğer eserlerle birlikte çıkaracağı önemli sonuçlar vardır. *Faust* ve *Siyah Pelerinli Adam* oyunu her ne kadar modern dönemde yazılmış ve biçimsel olarak Barsısa’dan ayrılrsa da, üçü de imtihan kavramının insanoğlu için amansız bir durum olduğunu gözler önüne sermektedir. Her üçünde de insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olacağı ve doğru yoldan alıkoyacak olan Şeytan veya onunla özdeş varlıklarla karşılaşacağı ortaya konur. Barsısa hikâyesi, klasik bir anlatı olarak ahlakî odaklanma içerisinde bizlere sunulurken; *Faust* ve *Siyah Pelerinli Adam* oyunu, temelde aynı hususu işlemek yanında, derin felsefi içermelere de sahip bir niteliktedir. Bu nedenle her iki eser, alt okumalar gerektirecek yoğun karşılıklar barındırır. Yalnız *Siyah Pelerinli Adam* oyununda, Allah’a sığınarak kritik hali hidayet üzere kılma durumu güçlü bir şekilde eser sonunda vurgulanmaktadır.

## Sonuç

Necip Fazıl'ın *Siyah Pelerinli Adam* oyunu, imtihan olgusunu ele alan bir eserdir. Eserde işlenen temaya dair ilahî fikrin ön plana çıkarılmasıyla okuyucuya ahlakî bir mesaj verilmek istenir. İnsanın sınanma durumunun, gergin ve zorlu aşamalardan sonra yalnızca Allah'a sığınmasıyla gerçekleşebileceği iddiası söz konusu edilir. Bu anlamda kendini muhafaza etmek isteyen eserin kahramanı Şair'in karşısında, güçlü bir rakip olarak Şeytan yer almaktadır. Şeytan, türlü yollara başvurarak insanı aldatma tehlikesiyle baş başa bırakmakta ve kazanması muhtemel varlık olarak da Şair temsilinde insanoğlu için riski artırmaktadır. Yaşama ve yaşamın anlamına yönelik çeşitli diyalogların yer aldığı eserde, okuyucu, gerek Şeytan vb. varlıkların sözleri gerekse ana karakter olan Şair'in savunusuyla nasıl bir hâl içerisinde olduğunu görme şansı yakalar. İşlemiş olduğu bu temel çatışma açısından *Siyah Pelerinli Adam* oyunu, kadim bir anlatı olan Barsîsa hikâyesi ve Goethe'nin *Faust* adlı eseri ile güçlü benzerlikler taşımaktadır. Bu nedenle *Siyah Pelerinli Adam*, benzer içermelere sahip bu eserlerle tematik bir ilişki kurulabilecek şekilde ele alınabilir. Üçünde de, insanlığın kadim meselesi olan "sınanma olgusu", güçlü karakterler olarak düşünülebilecek şeytan ve insan arasındaki ezeli çatışmayla ortaya konur. *Siyah Pelerinli Adam* oyunu, gerilim dolu bir çatışmayla insanın imtihan verdiğini ve kurtuluşun Allah ile mümkün olduğunu ortaya koyan bir sonla biter.

## Kaynaklar

- Aktaş, Ü. (2010). *İnsan ve İslam*. İstanbul: Okur Kitaplığı.
- Aytaç, G. (2009). *Karşılaştırmalı edebiyat bilimi* (2. bs.). İstanbul: Say Yayınları.
- Goethe, J.W. (1973). *Faust*. İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- Kısakürek, N. F. (tarihsiz). *Yunus Emre*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (tarihsiz). *Siyah pelerinli adam*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Nutku, Ö. (2001). *Dram sanatı* (4. bs.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Korkmaz, R., Özcan, T. (2012). Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri. Ramazan Korkmaz (Ed.) *Yeni Türk edebiyatı el kitabı (1839-2000)* içinde. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Külahlıoğlu İslam, A. (2012). Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu. Ramazan Korkmaz (Ed.) *Yeni Türk edebiyatı el kitabı (1839-2000)* içinde. Ankara: Grafiker Yayınları.
- O kay, M. O. (tarihsiz). Kısakürek, Necip Fazıl. [HTTP://WWW.ISLAMANSİKLOPEDİSİ.INFO](http://www.islamansiklopedisi.info) adresinden 27.02.2017 tarihinde edinilmiştir.
- Özsoy, Ö., Güler, İ. (Haz.) (2009). *Konularına göre Kur'an (Sistematik Kur'an fihristi)* (13. bs.). Ankara: Fecr Yayınevi.
- Rûmî, M. C. (2017). *Mecâlis-i seb'a/ Mevlânâ'nın yedi vaazi*. Dilaver Gürer (Haz.). İstanbul: İlk Harf Yayıncılık.
- Sağlam, T. (2010). *Siyah Pelerinli Adam'da "Faust. Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 29.
- Yetik, H. K. (2005). *Edebiyatta Ç/alıntı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.





# Hareketten Tefekküre Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde İdeal(ize) Gençliğe Telkin ve Tavsiyeler

Fikri Kula\*

**Öz:** Necip Fazıl Kısakürek; Türk toplumunun yirminci yüzyılda yetiştirdiği en önemli şair, yazar ve fikir adamlarından biridir. Adeta bir manifesto özelliği taşıyan "Gençlik" başlıklı son derece veciz ve şiirsel anlatımlı bir hitâbesi ile kitleleri etkileyen Necip Fazıl Kısakürek, gerek şiirlerinde gerekse fikir yazılarında özellikle yirminci yüzyıl Türk gençliğine olmakla birlikte gelecek nesillere çeşitli telkin ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak gençliğe dinî ve ahlaki öğütler verdiği görülür. Kısakürek, şiirin etkileyici gücünden de yararlanarak nesilleri bilinçlendirmek, ideal bir gençlik yetiştirmek ister ve uzun yıllar boyunca kalemini bu yolda hizmet için kullanır. Bu nedenle onun tedrisinden geçen ya da eserlerini okuyarak büyüyen nesiller için zaman zaman "Necip Fazıl Gençliği" ya da "Büyük Doğu Gençliği" adlandırması da yapılmıştır. Bu bildiri metninde Kısakürek'in fikir yazılarından da yararlanılarak gençliğe tavsiye ve telkinlerini yaymak için şiirlerini nasıl araçsallaştırdığı değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışma yapılırken, Necip Fazıl'dan daha önce "Âsım" adlı muhayyel kişinin şahsında ideal gençlik portresi çizen Mehmet Akif'in şiirleriyle karşılaştırmalar yapılacaktır. Yine Necip Fazıl'la eş zamanlı olarak ya da daha sonra şiirlerini fikirlerini yaymak için araçsallaştıran Abdurrahim Karakoç ve şairliğiyle olduğu kadar düşünce yazılarıyla da Türk toplumunda haklı bir yer edinen Sezai Karakoç'un şiirleriyle de karşılaştırmalar yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, Şiir, Gençlik, İdeal, Telkin, Tavsiye

## Giriş: Genç ve İdeal(ize) Genç(lik) Kavramları Üzerine

Toplumların kendi varlıklarını idame ettirmeleri, bünyesindeki en küçük/çekirdek yapı olan aile vasıtasıyla gerçekleştiril(ebil)ir. Bir toplumun kültür ve medeniyetini oluşturan değerlerin öğrenilip özüm senerek muhafaza edilmesi ve bu kazanımların kuşaktan kuşağa aktarımı aile aracılığıyla olur. Aile yapısını oluşturan her bir birey toplumun inşasında önemli rol oynamakla birlikte, tüm toplumun gözünde bir değer olarak görülüp "toplumun teminatı" olarak kabul edilen gençler, en merkezî role sahiptir (Baran, 2013, s. 9).

\* Aksaray Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fikrikula@aksaray.edu.tr

Genç ve gençlik ile ilgili yapılan tanımlara bakıldığında, gençliğin bir yaş kategorisi olarak daha çok biyolojik ve kronolojik bir açıklamaya tâbi tutulduğu görülür (Baran, 2013, s. 9). Genel manada çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak nitelenebilecek gençlik çağı, hem bilimsel kabul hem de İslâmî geleneğe göre ergenlikle başlayıp 30'lu yaşlara kadar uzanan zaman dilimine tekabül eder (Kara, 2013, s. 8). Bununla birlikte gençlik döneminin kapsadığı yaş sınırları "çağdan çağa, kültürden kültüre, hatta kişiden kişiye" farklılıklar göster(ebil)ir. (Özbay, Öztürk, 1996, s. 13). Gençlik dönemi, hem gencin hem de toplumun beklentilerinin fazla olduğu süreci kapsar. Nitekim toplumlar, gençliği, diğer bir ifadeyle yeni nesli ülkelerinin her bakımdan gelişmesinde potansiyel bir güç, hem kendilerinin devamını sağlayacak hem de dünyaya nizam verecek gelecekleri/yarınları olarak görür. Bu bakımdan gençliği bir idealizm evresi olarak görmek mümkündür. Bu evrede gençlik çağındaki nesle eğitim vasıtasıyla temelleri atılan/ aşılana fikir ve değerlerin daha sonra gelişip bir dünya görüşü hâline gelerek ideal gençliği oluşturması için çaba sarf edilir. Ekilen tohumların yeşermesi, verilen emeklerin sonuç bulması ile gelecek olan ideal neslin özelde kendi milletinde genelde ise tüm dünya düzeninde var olan çarpıklıkları gidereceği, böylece arzu edilen hayata kavuşulacağı umulur.

İdeal gençlik anlayışı, her toplumun/milletin anlayışına/dünya görüşüne göre belli farklılıklar arz eder. İslâm medeniyetine mensup topluluklar ise ideal gençliğin oluşması ve o neslin eliyle toplumlarının idamesi için Hz. Peygamber'in getirdiği ölçütleri esas alır. Geleceklerinin inşası için Peygamber Efendimizin kurduğu düzeni ve yetiştirdiği sahabilerden oluşan ideal gençliği rol-model benimser, onların izinde ilerlemek ister. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, İslâm medeniyetinin oluşmasında öncelikle gençlerden yararlanmış, ilk Müslümanlar çoğunlukla gençlerden oluşmuştur. Peygamber Efendimiz, insan ruhunda büyük değişiklikler yaşanan, hassasiyetlerin üst seviyelerde olduğu gençlik döneminde onlara çok özen göstermiştir. Yeni bir nesil oluşturmak için gençlerin gönlünü kazanan Peygamber Efendimiz, İslâm düsturları doğrultusunda "gençliği ulvî idealler etrafında birleştirmiş ve bu idealler doğrultusunda yetiştirmiştir" (Kara, 2013, s. 14-15). Peygamberimiz gençlerin eğitimine çok önem vermiş, onların İslâm'ı özümsemesini ve onlarda var olan cevherin ortaya çıkmasını sağlayarak yeni bir toplum inşa etmiştir (Kara, 2013, s. 9). Gençlerin başını çektiği İslâm toplumu huzur ve mutluluk getirerek insanlığa "asr-ı saadet" yaşatmıştır. Nitekim dünyada iken cennetle müjdelenen on kişiden yedisinin genç sayılabilecek yaş kategorisinde olması da bunun bir göstergesidir.

## **Necip Fazıl'ın İdeal Gençlik Tasavvuru**

Yaşadığı toplumu ve içinde bulunduğu düzeni beğenmeyip bu düzenin değişmesi için isyan eden yazar/şairler, kendi dünya görüşlerine göre bir nizam oluşturmak isterler. Yazdıkları eserler ve ortaya koydukları fikirler ile yeni bir toplum oluşturmak isteyen bu kişiler,

istedikleri düzeni "toplumun teminatı" olan gençler vasıtasıyla gerçekleştirmeyi amaçlar. Toplumu dönüştürmek için yeni bir gençliğe/ nesle ihtiyaç olduğunun farkında olan yazar/ şairler, ideallerini bir gençlik ideolojisi/ tasavvuru hâline getirir, yazdığı eserlerle hayalini kurduğu gençliğin oluşması için çaba sarf ederler. Türk edebiyatında kurgusal metinlerdeki ideal(ize) nesle Tevfik Fikret'in *Hâlûk*, Mehmet Akif Ersoy'un *Âsım*, Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam*, Sezai Karakoç'un *Yedinci Oğul* örnekleri verilebilir. Necip Fazıl Kısakürek'in idealize ettiği gençlik ise "Büyük Doğu" neslidir. Necip Fazıl, - kendisine Sultanüş-Şuarâ unvanı verildiği törende yaptığı konuşmadaki ifadesiyle- "etrafına çelikten bir gençlik hisarı çekmeyi gaye edinmiş" biridir ve düşünce yazıları, konferansları, sanat eserleri ile hayatını bu gençliği oluşturmak için adamıştır (Kabaklı, 1995, s. 50).

Necip Fazıl Kısakürek, "[i]nsan ve cemiyetin iç ve dış hayatını, bütün derinliğini, sonsuzluğunu, güzelliği ve doğruluğuyla tekeffül eden tek nizamın İslâmiyet olduğuna inanı[r]" (Kısakürek, 2002, s. 105). Buna bağlı olarak da içinde yaşadığı milletin yok olmaması için yeniden İslâm ruhuyla bütünleşerek değişmesi gerektiğini savunur: "Var olma cehdini kaybetmemiş bir millet için günümüzün şartları karşısında bir inkılâp zarureti mutlaktır ve bunun aksi yokluktur." (Kısakürek, 2002, s. 196). Toplumun idamesi için gerçekleşmesi gereken inkılabın gençler vasıtasıyla olacağını belirtir: "İslâm inkılâbının, ruhunu dökeceği kalıp gençliktir." (Kısakürek, 2002, s. 234). Kısakürek, toplumu yeniden canlandıracak ideal gençlik anlayışı ve ruh inşasında Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği medeniyet projesini ve O'nun ideal gençliği olan ashabını örnek alır. Peygamber Efendimizin İslâm medeniyetinin teşekkülünde yararlandığı gençleri de gerek konferanslarında gerek edebî eserlerinde kendi döneminin gençlerine rol-model olarak gösterir: "İslâmın en yeni, değiştirilmez ve örnek nesli, Resul eliyle yoğurulan sahabiler..." (Kısakürek, 2002, s. 565). Yetiştirmek için çaba sarf ettiği, bir İslâm inkılabı gerçekleştirmek içinilmekilmek ördüğü gençliği "Resul eliyle yoğurulan" sahabiler gibi görmek ister. Bu yönde telkin ve tavsiyelerde bulunur: "İslâm inkılabını kadrolaştırmaya memur gençlik, Sahabiler ve onların gerçek bağlılarından başka kendisine hiçbir ruhi örnek kabul etmeyecek; ve bu ruhu, baştan başa yepyeni, fakat aslına uygun olarak, nefsinde ve dünyada maddeye nakşedecektir." (Kısakürek, 2002, s. 234).

Çoğu konferansına "Aziz Gençlik!" hitabıyla başlayan Kısakürek, davasının düşünce yönünü ortaya koymaya çalıştığı *İdeolocya Örgüsü'nü* de gençliğe ithaf eder. Çünkü ona göre "bütün dâvalar gençler elinde yürü[müştür]" (Kısakürek, 1976, s. 157).

Necip Fazıl, davasını "İslâm'ın yeni neslini yoğurmak" şeklinde özetler (Kısakürek, 2002, s. 565). Bunun için de eserleri ve konferanslarıyla teşekkülü için yoğun çaba sarf ettiği gençlere birtakım vasıflar ve görevler yükler. Bu bakımdan *Hitâbeler* kitabında yer alan "Gençlik" başlıklı yazı adeta bir manifesto niteliği taşır. Necip Fazıl, "Bir gençlik, bir gençlik, bir gençlik" şeklinde başlayan hitabında İslâm inkılabını gerçekleştirecek gençliğin niteliklerini sıralar. Ona göre bu gençlik "[z]aman bendedir ve mekân bana emanettir! şuurunda olmalı, "yeni

bir şafak fıskişını” dört gözle beklemeli, “mukaddes emaneti ne yaptınız?’ diye meydan yerine çıkacağı günü” kollamalı, “[d]ininin, dilinin, beyninin, ilminin, ırzının, evinin, kininin, kalbinin dâvacısı”, “[k]ökü ezelde ve dalı ebedde bir sistemin, aşkına, vecdine, diyalektiğine, estetiğine, irfanına, idrakine” ve “ortada ne kadar illet varsa devasının ve ne kadar cennet hayâli varsa hakikatının İslâmda olduğunu gösterecek ve bu tavırla yurduna, İslâm âlemine ve bütün insanlığa model teşkil edecek bir” niteliğe sahip olmalıdır. Gelecek bu yeni nesil “[c]an taşıma liyakatini, canların canı uğrunda can vermeyi cana minnet sayacak kadar gözü kara ve o nispetle usule, stratejiye uygun”, “[a]nnesi, babası, ninesi ve dedesi de içinde olsa, gelmiş ve geçmiş bütün eski mümin nesillerden hiçbirini beğenmeyecek, onlara ‘siz güneşi ceplerinizde kaybetmiş marka Müslümanlarırsınız!’ serzenişinde bulunacak karaktere haiz olmalıdır. Bu gençlik kendinden önceki nesillere “Gerçek Müslüman olsaydınız bu hâllerden hiçbiri başımıza gelmezdi!’ diyecek ve gerçek Müslümanlığın ‘nasıl’ını ve ‘ne idiğü’nü herhâliyle gösterecek[tir]. Kısaca “Allahın, kâinatı yüzü suyu hürmetine yarattığı Sevgilisinin fezayı bütün yıldızlarıyla manto gibi saran mukaddes eteğine tutunacak, ve O’ndan başka hiçbir tutamak, dayanak, sığınak tanımayacak ve O’nun düşmanlarını ancak kubur farelerine lâyük bir muameleye tâbi tutacak bir gençlik”İslâm inkılabını gerçekleştirmeye muktedir olabilir (Kısakürek, 1999, s. 214-216).

Necip Fazıl, bir başka yerde de görmek istediği neslin özelliklerini şu şekilde sıralar:

[V]ecd ve aşkla yanma, üstün akıl ve sır idraki ile duyma, kâinat ve nefis muhasebesi ile düşünme, eşya ve hadiseye hâkimiyet ve şecaatle davranma, her türlü fedakârlık ve disiplinle ileriye atılma, en derin merhamet içinde en keskin şiddet seviyesine inme, büyük aksiyon dehâsiyle işe ve hamleye girişme, O’nun ahlâkiyle ahlâklanmanın ve başka hiçbir yol tanımayanının, en nadide zevk ve (estetik)le süslemenin ve dış âlemi süslemenin ve her kıymeti içte bilmenin vasfı... Ve bütün bunlara bağlı daha nice vasıf... (Kısakürek, 1976, s. 175)

Kısakürek, vasıflarını saydığı gençliğe hasretinin boyutlarını “Ben-i İsrail’in ‘arz-ı mev’ud’u beklemesi gibi bir nesil bekliyoruz.”şeklinde ifade eder (Kısakürek, 1976, s. 75). Çünkü ona göre İslâm milletinin tek hayat kaynağı “[o]lanca ümidimiz, hasretimiz, rüyamız, senedimiz, dayanağımız” diye nitelediği gençliktir (Kısakürek, 1976, s. 136). Bundan böyle “artık her şeyi bu gençlik örnekleyecek ve temelleştirecektir.” (Kısakürek, 2002, s. 236). Necip Fazıl Kısakürek, vasıflarını sıraladığı ve İslâm milletinin gelecekte var olmasının ancak onların eliyle gerçekleşeceğini belirttiği gençliğin/neslin teşekkülü için yoğun gayret gösterir.

## **Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinde İdeal(ize) Gençliğe Telkin ve Tavsiyeler**

Gençliğinde bohem bir hayat süren Necip Fazıl, şairliğinin ilk yıllarında bireysel temalı şiirler kaleme alır. Felsefi buhran ve arayışlar içerisindeyken 1934 yılında Seyyid Abdülhakim Arvâsi Efendi ile tanıştıktan sonra “adeta hayatında bir ‘yeniden doğuş’ yaşar.” (Güngör, 2015,

s. 154). Kısakürek, Arvâsî Efendi ile tanışmasını takip eden günlerde yaşadığı yarı uyku yarı kendinden geçmişlik hâllerinden sonraki bu değişimini *O ve Ben* kitabında “[artık] dünya benim için başka bir dünyadır” şeklinde ifade eder (Kısakürek, 2004, s. 96). Ferdî olarak yaşadığı yeniden doğuştan sonra toplumun da bir yeniden doğuşa ihtiyacı olduğunu düşünür. Bu düşüncesi doğrultusunda “taklidî çilelerle dolu bir hayatı terk etmesi onun hayatında zorlu ve yeni bir dönem[in]” başlangıcı olup bundan sonraki yaşamında kendisini cemiyete, yeni bir nesil oluşturmaya adar (Kurt, 2000, s. 8). Kısakürek, düşünce yazıları ve edebî eserleriyle gerçekleştirmek istediği İslâm inkılabının yol haritasını çizer. Teşekkülü için yoğun çaba sarf ettiği, gelmesini umutla beklediği ve gerçekleşecek inkılabın öncüsü ve taşıyıcısı olacak gençliğe eserleriyle telkin ve tavsiyelerde bulunup “bu gençliğin maya tutması için uğraş[ır].” (Yakar, 1995, s. 99). Necip Fazıl’ın “[biz] gence, yaşanmaya lâyük hayatı telkin etmek mevkiindeyiz. Gerekirse onu acıtırız, üzeriz, incitiriz.” ifadesi de gençlik için kılavuzluk rolü üstlendiğini gösterir (Kısakürek, 1976, s. 148). Hayatındaki dönüşüm ile birlikte şiirleri de bireysel plandan toplumsala geçen şairin şiirleri de düşünce yazıları ve diğer edebî türlerde verdiği eserlerde olduğu gibi idealize gençlik için telkin ve tavsiyelerle örülüdür. Nitekim “benim fikir ve politika yoluyla gerçekleşmesi için savaştığım şey, bizzat şiirim muhtaç olduğu insan ve cemiyet iklimidir. Ben böyle bir iklimin inşâsı cehdine bağlıyım. Bizzat şiir anlayışım bunu gerektiriyor.” ifadesi şairin bu düşüncesini ortaya koyar (Kısakürek, 2014, s. 12).

Necip Fazıl, “Sahte Kahramanlar” başlıklı konferansında “Kâinatı muhasebe edecek, Doğu ve Batı arasındaki mahsup sırrına ulaşacak bir nesli yetiştirme peşindeyiz, bu nesli yoğurmaya çalışıyoruz.” ifadesi ile gayesini açıklar (Kısakürek, 1976, s. 74). Onun “Muhasebe” başlıklı şiirindeki şu mısralar da fikir dünyasının yansımalarından oluşan konferansında dile getirdiği sözlerin nazma dökülmüş hâlidir:

Genç adam, al silâhı; iman tılsımlı kılınc!  
İşte bütün meselem, her meselenin başı,  
Ben bir genç arıyorum, gençlikte köprübaşı!  
Tırnağı, en yırtıcı hayvanın pençesinden,  
Daha keskin eliyle, başını ensesinden,  
Ayırıp o genç adam, uzansa yatağına;  
Yerleşirse başını, iki diz kapağına;  
Soruverse: Ben neyim ve bu hâl neyin nesi?  
Yetiş, yetiş, hey sonsuz varlık muhasebesi! (Kısakürek, 2014, s. 403).

Necip Fazıl’ın arayış içinde olduğu “gençlikte köprübaşı” olan genç, Mehmet Âkif Ersoy’un *Âsım* adlı manzum tiyatrosundaki ideal(ize) genci hatırlatır. Mehmet Âkif, Osmanlı Devleti’nin geçirdiği zor günleri atlatması için “bir kurtarıcı nesle” ihtiyaç duyduğu 1919-1924 yılları arasında *Âsım*’ı yazar (Gökçek, 2014, s. 15). Âkif’in bu zorlu süreçte “millet hayatına yeni bir yön verecek olan Türk gençliğinin temsilcisi” olarak idealize ettiği Âsım, ülkesinin namu-

sunu kurtaran genç nesilde bir köprübaşı olarak yorumlanmaya müsaittir (Gökçek, 2014, s. 14). Gençlikte köprübaşı olan, cesur ve faziletli Âsım ve onun nesli, ülkesini zor durumdan kurtararak namusunu korumuş ve korumaya da devam edecektir:

Hâle baktıkça adam kahroluyor elde değil;  
Bizi kim kurtaracak, var mı ki bir nesil?  
-Âsım'ın nesli, Hocam,  
...  
-Güzel amma, ne faziletleri var evlâdım?  
Ne fazilet mi? Çocuklar koşuyor, aç çıplak,  
Cebheden cebheye arslan gibi hiç durmayarak.  
Yine vardır bir ölüm korkusu arslanda bile;  
Yüz göz olmuş bu çocuklar ölümün şahsiyle!  
...  
Âsım'ın nesli...diyordum ya... nesilmiş gerçek:  
İşte çiğnetmedi namusunu, çiğnetmeyecek (Ersoy, 2014, s. 104-107).

Necip Fazıl Kısakürek, "Muhasebe" şiirinde aradığı kâinatı muhasebe edecek gençliğin iman silahına sahip olması gerektiğini vurgular. Buradaki "iman tılsımlı kılınc" şeklinde bir silah olarak belirtilen inanç, şairin gençlikten beklediği imanın niteliğini yansıtmaya bakımından önemlidir. Şair, "ideal gençliğini zafer iradesine götürecek olan aksiyonu, ona her kapıyı açacak olan canlılığı kazanması için elindeki yüce hakikatlere derinlemesine, samimi ve tam inanmaya çağırmıştır." (Akdemir, 2010, s. 68). Bu gençlik, samimi ve tam bir imanla yapılacak muhasebe sonrasında öz benliğini bulacak ve topluma da yeni bir ruh verecektir. Şair, tüm olumsuz şartlara rağmen arzuladığı, teşekkürü için yoğun çaba sarf ettiği cemiyetin gençler eliyle geleceğine inancını belirtir. Şu mısralar şairin "özlem düzeyinde bir gelecek arayışında" olduğunu yansıtmaya bakımından önemlidir (Emre, 2005, s. 51):

*"Bekleyin, görecektir, duranlar yürüyen;  
Sabredin, gelecektir, solmaz, pörsümez Yeni!  
Karayel, bir kıvılcım; simsiyah oldu ocak!  
Gün doğmakta, anneler ne zaman doğuracak?" (Kısakürek, 2014, s. 403).*

Kısakürek'in *İdeolocya Örgüsü*'ndeki "aziz ve ebedî varlığına dua ettiğimiz Türk milletinin, bir gün yeni bir nesil elinde bu dâvayı gerçekleştireceğinden emin bulunuyoruz." şeklindeki ifadesi de bu mısraların düşünce boyutundaki yansıması olarak yorumlanabilir (Kısakürek, 2002, s. 543).

Necip Fazıl, "Çile" başlıklı şiirinde ideal gençlik ve ruh inşası için üstlendiği kılavuzluk rolünün ağırlığının boyutlarını şu ifadelerle anlatır:

*"Ben ki, toz kanatlı bir kelebeğim,  
Minicik gövdeme yüklü Kafdağı,  
Bir zerreciğim ki, Arş'a gebeyim,  
Dev sancılarımın budur kaynağı!" (Kısakürek, 2014, s. 19).*

Üstlendiği sorumluluğun öneminin bilincinde olan şair, çektiği sancuları ve bu yükün ağırlığını omuzlarında hissetmektedir. Buna benzer bir ifadeyi "Allah Derim" başlıklı şiirdeki "Sırtımda, taşınmaz yükü göklerin;" mısraında da görmek mümkündür (Kısakürek, 2014, s. 23).

Şair, yükünün ağır olduğunun farkında olduğu gibi gerçekleşmesini istediği inkılabı yapacak gençliğin gökten zembille inmeyeceğinin de farkındadır. "Sabır" şiirinde Kur'an-ı Kerim'deki sabır telkin eden ayetlere de atıf yapan şair, inkılap için sabırlı ve kararlı şekilde mücadele etmenin önemini vurgular:

*"Sabırla pişer koruk,  
Yerle bir olur doruk.  
Sabır, sabır ve sabır,  
İşte Kur'anda buyruk!" (Kısakürek, 2014, s. 73).*

Abdurrahim Karakoç'un "Tamam Mı" başlıklı şiiri de İslâm'ın ruhunu yeniden canlandıracak neslin davasında sebat etmesi gerektiğini vurgulayan ifadeler içerir. Şairin şu mısraları gençliğe telkin edilen sabrın boyutlarını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir:

*"Geri dönmek yoktur güneş doğmadan;  
Rahmet nuru karanlığı boğmadan,  
Hakikat yolunda boyun eğmeden,  
Gerekirse öleceksin, tamam mı?" (Karakoç, 1997b, s. 32).*

Davasında ölmeyi bile göze alacak kadar kararlılıkla sebat gösterebilecek gençliğin İslâm'ın sadasını her yere yayabileceğini de "Hak Yol İslâm Yazacağız" başlıklı şiirindeki şu mısralarda görmek mümkündür:

*"Bucak bucak köşe köşe  
Kara taşta, kor-ateşe  
Yıldıza, aya, güneşe  
Hak yol İslâm yazacağız" (Karakoç, 1997b, s. 15).*

Necip Fazıl Kısakürek, "Sabır" şiirinde olduğu gibi "Murad" şiirinde de gerçekleşmesi istenen emeller için sabırla, yılmadan gayret göstermek gerektiğini vurgular. Gençlere kılavuzluk rolünü üstlenen şair,

*"Hangi dağa tırmansam, muradım ötesinde;  
Murad, bugün yerine her günün ertesinde..." (Kısakürek, 2014, s. 249)*

mısralarında elde edilen başarılarla yetinilmeyip sürekli daha iyisinin peşinde olunması gerektiğini ifade eder. Bu mısralardaki görüşlerin benzerini "Gâye" şiirindeki şu mısralarla pekiştirir:

*"Perdenin ardı perde, perdenin ardı perde,  
Her siper aşıldıkça, gaye öbür siperde..." (Kısakürek, 2014, s. 351).*

Necip Fazıl, "Gençlik" başlıklı hitâbesinde idealize ettiği gençliğe tavsiyelerini sıralar. O tavsiyelerden en önemlilerinden biri de gençlerin kendinden önceki nesilleri beğenmeyerek hep daha iyisini yapmak için çabalamaları gerektiğidir. Hitâbede "[a]nnesi, babası, ninesi ve dedesi de içinde olsa, gelmiş ve geçmiş bütün eski mümin nesillerden hiçbirini beğenmeyecek, onlara 'siz güneşi ceplerinizde kaybetmiş marka Müslümanlarısınız! Gerçek Müslüman olsaydınız bu hâllerden hiçbiri başımıza gelmezdi!' diyecek ve gerçek Müslümanlığın 'nasıl'ını ve 'ne idiğün'ü her hâliyle gösterecek bir gençlik" istediğini belirten Kısakürek, "Kahramanlık" başlıklı şiirinde de gençlikten geçmişi zihninden söküp atmasını ister (Kısakürek, 1999, s. 216). Necip Fazıl yeni bir nesil, kahraman bir gençlik özlemekte, böyle bir neslin gelmesini hasretle beklemektedir. Dünyayı değiştirip ahlak nizamıyla şekillendirecek bu kahramanları uzun süredir bekleyen şair, "1400" başlıklı şiirinde hicrî yeni asırda bu beklentisini "1400'e bir yıl var, yaklaştı zamanımız;/ Bu asırda gelir mi dersin kahramanımız?..." mısralarıyla dile getirir (Kısakürek, 2014, s. 460). Kısakürek bir yandan gelecek kahramanı beklerken, diğer bir yandan da kahraman şeklinde lanse edilen/topluma dayatılan sahte kahramanlardan kurtulmak gerektiğini vurgular. "Muhasebe" şiirinde "İnanmıyorum, bana öğretilen tarihel!" (Kısakürek, 2014, s. 403) diyen şair, "Sahte Kahraman" başlıklı şiirinde de "Bize kalan aziz borç, asırlık zamanlardan;/ Tarihi temizlemek sahte kahramanlardan..." şeklindeki mısralarla bu görüşünü dile getirir (Kısakürek, 2014, s. 443). Tarihi sahte kahramanlardan arındırıp Müslümanlığın nasıl olduğunu her hâliyle gösterecek kahraman nesil, ebediyete kadar var olacaktır:

*"Ne varsa çöplüğe at, belli başlı zamanlık;  
Ölümü öldürmekte, olanca kahramanlık." (Kısakürek, 2014, s. 392).*

Necip Fazıl, medeniyet projesini "Büyük Doğu" olarak niteler. Onun Büyük Doğu düşüncesi özelde Müslüman Türk olan Anadolu insanına işaret eder (Beyaz, 2013, s. 127). Ancak Büyük Doğu yalnızca coğrafi bir terim değil, aynı zamanda "hem bir mâna, hem bir madde, hem bir zaman, hem bir mekân ismi[dir]" (Kısakürek, 2002, s. 12). Necip Fazıl, zengin bir zemine sahip olan Büyük Doğu düşüncesini, yazdığı "Büyük Doğu Marşı" başlıklı şiiriyle nazma dö-



ker. Daha sonraları Necip Fazıl ile adeta bütünleşecek olan Büyük Doğu ifadesinin ilk kez geçtiği bu şiir “Büyük Doğu Nesli” ve idealize gençliğe önemli telkin ve tavsiyeler içerir.

Kısakürek, şiirde seslendiği topluluğu seçilmiş insanlar olarak niteler ve onların daima daha yüksekleri hedeflemesini ister. Seçilmiş milletin gençliğini de “altın nesil” olarak ifade eden Necip Fazıl, bu gençliğe tüm insanlığa kılavuz olan Allah’ın resulü Hz. Muhammed’in izinden gitmesi yönünde telkin ve tavsiyede bulunur. Çünkü ancak Peygamber Efendimizin nur yolu takip edilirse doğru, güzel ve sonsuz fethedilebilecektir. Necip Fazıl, bu yönüyle “Müslüman Türk’ün yeni çağdaki misyonunun habercisi” konumundadır (Okay, 2014, s. 71).

Allahın seçtiği kurtulmuş millet!  
Güneşten başını göklere yükselt!  
Avlanır, kim sana atarsa kement,  
Ezel kuşatılmaz, çevrilmez ebet.

Allahın seçtiği kurtulmuş millet!  
Güneşten başını göklere yükselt!

Yürü altın nesli, o tunç Oğuz’un!  
Adet küçük, zaman çabuk, yol uzun.  
Nur yolu izinden git, KILAVUZ’un!  
Fethine çık, doğru, güzel, sonsuzun!

Yürü altın nesli, o tunç Oğuz’un!  
Adet küçük, zaman çabuk, yol uzun.

Aynası ufkumun, ateşten bayrak!  
Babamın külleri, sen, kara toprak!  
Şehit ol, ey kılıç, kalem ve orak!  
Doğsun BÜYÜK DOĞU, benden doğarak!

Aynası ufkumun, ateşten bayrak!  
Babamın külleri, sen, kara toprak!... (Kısakürek, 2014, s. 396).

Şair, “O’nun Ümmetinden Ol!” başlıklı şiirinde de “Büyük Doğu Marşı” şiirinde olduğu gibi genelde tüm insanlığı olmakla birlikte özelde gençleri âlemlere rahmet olan son Peygamber’e ümmet olmaya çağırır.

Beri gel serseri yol!  
O'nun Ümmetinden ol!  
Sel sel kümelerle dol!  
O'nun Ümmetinden ol!

Sen, hiçliğe bakan yön!  
Hep sıfır, arka ve ön!  
Dosdoğru Kâbe'ye dön!  
O'nun Ümmetinden ol!

Gel dünya, mundar kafes!  
Gel, gırtlakta son nefes!  
Gel, arşı arayan ses!  
O'nun Ümmetinden ol!

Solmaz, solmaz; bu bir renk...  
Ölmez, ölmez; bir âhenk...  
İnsanlık; hevenk hevenk,  
O'nun Ümmetinden ol!

Gökte çakıyor haber,  
Geber çelik put geber!  
Doğrul yeni seferber,  
O'nun Ümmetinden ol! (Kısakürek, 2014, s. 397).

Kısakürek'in "Tutuk" başlıklı şiirinde de buna benzer emredici/telkin edici söylem tarzı görülür. Şair, bu şiirindeki "Gel beriye, kurtuluş ordusunun tuğu ol! / Hürriyet mi dileğin, Allahın tutuğu ol!" mısralarıyla gençleri kurtuluş ordusunun bir ferdi olmaya davet eder (Kısakürek, 2014, s. 455). İnsanların hürriyete ancak Allah'ın buyruklarına uymaları koşuluyla erişe(bile)ceklerini belirtir. Çünkü ona göre ilahî kaynağa dayanmayan hiçbir nizam geçerli değildir. Şair, "Emanet Olsun" başlıklı şiirinde "Ey genç adam, bu düstur sana emanet olsun: / Ötelerden habersiz nizama lânet olsun!..." mısralarıyla bu görüşünü çok net şekilde ortaya koyar (Kısakürek, 2014, s. 466).

Necip Fazıl Kısakürek'in 1949 yılında yazdığı "Sakarya Türküsü" başlıklı şiiri onun "son döneminin en lirik/haması şiiri" olma özelliği taşıyor (Okay, 2014, s. 71). Bu şiirde Türk milletinin bağımsızlık mücadelesinin dönüm noktalarından olan Sakarya Savaşı'nın geçtiği Sakarya ve çevresi, şairin gözünde sadece coğrafi bir mekân olmaktan çıkıp anlamı genişleyerek Türk gençliğini sembolize eder (Tüzer, 1999, s. 13). Şair, Türk gençliğinin önünde çıkması gereken zorlu bir yokuş olduğunu belirtir. Bu yokuş "mazisi ile tüm bağları kopartılmış ve manevî dinamiklerinden yoksun bırakılmış" Türk gençliğinin kendi kimliğini yeniden ka-

zanması için vermesi gereken mücadeledir (Tüzer, 1999, s. 14). Şair, asli kimliğini yeniden kazanması gereken gençlerin “kurşundan bir yük” olan zorlu sorumlulukları olduğunu şu mısralarla vurgular:

*“Fakat Sakarya başka, yokuş mu çıkıyor ne,  
Kurşundan yük binmiş, köpükten gövdesine;  
Çatlıyor, yırtınıyor yokuşu sökmek için.” (Kısakürek, 2014, s. 398).*

Necip Fazıl, Türk gençliğinin omzundaki yükün büyüklüğü, sorumluluğunun boyutlarını bir kez daha vurgulayıp, horlanmış, sahipsiz bırakılmış bu davanın Allah'ın inyeti sayesinde ve gençler eliyle kazanılabileceğini ifade eder:

*“Rabbim isterse, sular büküm büküm burulur,  
Sırtına Sakaryanın, Türk tarihi vurulur.  
Eyvah, eyvah, Sakaryam, sana mı düştü bu yük?  
Bu dâva hor, bu dâva öksüz, bu dava büyük!..  
Ne ağır imtihandır, başındaki, Sakarya!  
Binbir başlı kartalı nasıl taşır kanarya?” (Kısakürek, 2014, s. 399).*

Binlerce yıllık mazisi olan Türk devletinin o anki durumuna üzülen şairin hüznünlü mısraları adeta “bir ağıt niteliği[ni]” alır (Hâlman, 2010, s. 132). Şair, cetvelle çizilen sınırlara karşı geniş gönül coğrafyası görüşüyle Sakarya nehrinin Nil ve Tuna ile kardeşliğinin devam ettiğini vurgular. Türk milletini yeniden şanlı günlere döndürecek kahraman arayışı da mısralarına yansıyan Necip Fazıl, maddi ve manevi bütün değerlerinden koparılan Türk gençliğinin kendi vatanında ikinci sınıf insan muamelesi gördüğünü vurgular:

Şimdi dövün Sakarya, dövünmek vakti bu ân;  
Kehkeşanlara kaçmış eski güneşleri an!  
Hani Yunus Emre ki, kıyında geziyordu;  
Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu?  
Nerede kardeşlerin, cömert Nil, yeşil Tuna;  
Giden şanlı akıncı, ne gün döner yurduna?”  
...  
Vicdan azabına eş, kayna kayna Sakarya,  
Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya! (Kısakürek, 2014, s. 399).

Şiirde Türk gençliğinin kendi yurdunda hor görüldüğünün belirtildiği mısralar ile Abdurrahim Karakoç'un “İfade” şiirindeki “Hakkım, hürriyetim öksüz; / Yurdunda milletim öksüz” mısraları arasındaki benzerlik dikkat çeker (Karakoç, 1997b, s. 27).

Necip Fazıl Kısakürek, Anadolu'nun saf ve temiz çocuğu olan Türk gençliğini simgeleyen Sakarya ile kendisini bütünleştirir. Allah yolunda ve Peygamber'imizin kılavuzluğunda ayağa kalkıp yeniden şahlanmaya çağırır. Gençliğin özüne dönmesi, silkelenecek toparlanması için yapılan telkin ve tavsiyelerin tonu şiirin sonuna doğru iyiden iyiye yükselir ve şiirin mısralarında "[c] emiyeti kendi ruhunda soluyan mustarip bir ruhun feryadı" duyulur (Kolcu, 1997, s. 11).

Sakarya, sâf çocuğu, mâsum Anadolunun,  
Divanesi ikimiz kaldık Allah yolunun!  
Sen ve ben, gözyaşıyla ıslanmış hamurdanız;  
Rengimize baksınlar, kandan ve çamurdanız!  
Akrebin kiskacında yoğurmuş bizi kader;  
Aldırma, böyle gelmiş, bu dünya böyle gider!  
Bana kefendir yatak, sana tabuttur havuz;  
Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz!  
Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya,  
Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk Sakarya! (Kısakürek, 2014, s. 400).

Necip Fazıl, bu şiirinde gençlere Hz. Peygamber'i uyulması gereken bir kılavuz olarak sunar. Peygamber'imizin izinden gidecek bu nesil ideallerine ulaşacaktır. Buna benzer bir arayış Abdurrahim Karakoç'un "Kılavuz Nesil" başlıklı şiirinde de görülür. Karakoç, Her türlü sıkıntı-lara göğüs gererek bütün engelleri aşip gelecek bir neslin yolunu gözlemektedir:

*"Batılın önünde set  
Hak'ka kılavuz nesil.  
Tevhidi kucaklayan  
Canda canan saklayan  
Zindanları aklayan  
Her zulme maruz nesil.  
Hak'ka kılavuz nesil..."*

*Kalmanın engel artık  
Del zırhları del artık  
Çık ufuktan, gel artık  
Birliğe susuz nesil.  
Hak'ka kılavuz nesil." (Karakoç, 1997a, s. 35-36).*

Abdurrahim Karakoç "Gençliğe Mesaj" başlıklı şiirinde de "Kılavuz Nesil" şiirindeki gibi ideal gençliğin gelmesini arzulamaktadır. Şaire göre "ölü" olan dünya dirilmek için İslâm milletinin genç neslini beklemektedir. Peygamber'in kılavuzluğu ile gelecek yeni nesil dünyaya nizam verecek, dünyadaki zulmü sonlandıracaktır:

Yiğidim aslanım, ha gayret eyle  
Gaflet üstümüzde kalmasın böyle  
İmanla yatıp-kalk, ihlâsla söyle  
Kutlu mesaj verilmeyi bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Maveradan aşk iksiri sağ gayrı  
Ellerinde şekillensin çağ gayrı  
Rahmet olup yüreklere yağ gayrı  
Çekirdekler yarılmayı bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Her yerde insanlar izana hasret  
Şehirler, semalar ezana hasret  
Kâinat ilâhî düzene hasret  
Saf kozalar örülmeyi bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Nedendir bu uyku, bu zillet neden? !  
Hüzün yumağıdır mezarda deden  
Mağripten maşrığa tek ruh, tek beden  
Yay misali gerilmeyi bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Sendedir mayası, özü İslâm'ın  
Sendedir kulağı, gözü İslâm'ın  
Gülsün, yeter artık, yüzü İslâm'ın  
Kelepçeler kırılmayı bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Tevhit aşkı gönülleri yaksın hey!  
Zulüm ölsün, hak ayağa kalsın hey!  
Gürül gürül, nurdan çaylar aksın hey!  
Kirlî sular durulmayı bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

Bizi bekler esir olmuş ülkeler  
Bizi bekler yetim kalmış ülkeler  
"İmdat!" diye haber salmış ülkeler  
Boş mabetler girilmeyi bekliyor  
Ölü dünya dirilmeyi bekliyor.

... (Karakoç, 1997a, s. 42-43).

Necip Fazıl'ın "Destan" başlıklı şiirindeki "Durun kalabalıklar, bu cadde çıkmaz sokak!" (Kısakürek, 2014, s. 406) mısrası; "Gençlik" başlıklı hitâbesindeki " 'Kim var?' diye seslenilince, sağına ve soluna bakmadan fert fert 'ben varım!' cevabını verici, her ferdi 'benim olmadığım yerde kimse yoktur!' fikrini besleyici bir dâva ahlâkına kaynak bir gençlik..." anlayışının şiire yansımış hâlidir (Kısakürek, 1999, s. 215). Şair "[k]alabalıklara karşı çıkmak, kalabalıkları ardına takmak, ona bir 'Arz-ı Mev'ud' göstermek, cemiyeti kendi seviyesi üstüne tırmandırmak cehdi, gayreti, teşebbüsü, hamlesi" (Kısakürek, 1976, s. 83) şeklinde belirttiği "İman ve Aksiyon" görüşünün yansıdığı bu mısra ile "kitleleri, inandığı tek'e davet eder" (Okay, 2014, s. 9).

Necip Fazıl'ın tek başına da olsa kalabalıklara karşı çıkıp onlara gerçeği haykıran ideal neslin örneğini Sezai Karakoç'un "Masal" başlıklı şiirinde de görmek mümkündür. Şiirde Batıya giden altı oğlunun orada asilime olmasından dolayı acısından ölen babanın, altı kardeşi ve babasının intikamını almak/hesap sormak için Batıya giden yedinci oğulun Batı medeniyeti karşısındaki tavrına dikkat çekilir. Yedinci oğul, diğer kardeşleri gibi asilime olmayı reddedip özünü kaybetmeden ölmeyi ister. En büyük Batı kentinin en büyük meydanındaki kişilere inandığı doğruyu haykırır. Şairin "özlediği ideal insan tipini" yansıtan yedinci oğulun ağzından aktarılan şu mısralar inandığı doğrudan vazgeçmeyen imanlı neslin özelliğini yansıtır (Karataş, 1998, s. 272).

Batılılar!  
Bilmeden  
Altı oğlunu yuttuğunuz  
Bir babanın yedinci oğluyum ben  
Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden  
Babam öldü acılarından kardeşlerimin  
Ruhunu üzmem istemem babamın  
Gömün beni değiştirmeden  
Doğulu olarak ölmek istiyorum ben  
Sizin tek ama büyük bir gücünüz var:  
Karşınızdakini değiştirmek  
Beni öldürseniz de çıkmam buradan  
Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki  
Fakat değişmeyecek ruhum (Karakoç, 2013, s. 412-413).

Şair Necip Fazıl'a göre "genç, hem dâvamızın geçiş yolu, hem de emanetçimizdir. Doğrudan doğruya ruhuna iman doldurmakla mükellef olduğumuz büyük enerji deposu[dur]" (Kısakürek, 1976, s. 148). Kısakürek, bu sorumluluk anlayışla gençliğe nasihatlerde bulunur. Şairin "gençliğin duygularını dikkate alarak yazdığı son dönem şiirleri[nden]" olan "Zindandan Mehmed'e Mektup" başlıklı şiiri de bunlardan biridir (Aksal, 2007, s. 81). Necip Fazıl, "Mehmed benim oğlum, bugün ortalama üniversite gençliği yaşında... Fakat Mehmed, benim oğlum

olarak bu şiirimin muhatabı olmadı; gençliğin sembolü olarak muhatap oldu.” ifadesiyle bu şiirinde oğlu Mehmed özelinde tüm gençliğe hitap ettiğini belirtir, onların ruhuna işlemek ister (Kısakürek, 1976, s. 148). Şair, gençliği bir deve benzetir ve yükü ağır olan bu devi ayağa kalkıp kendine gelmeye davet eder. Çünkü ona göre gençler ayağa kalkar ve bu ağır yükü başarıyla omuzlayabilirlerse yarınlar/gelecek güzel günler bunca çile çekenlerin olacaktır:

Ana rahmi zâhir, şu bizim koğuş;  
Karanlığında nur, yeniden doğuş...  
Sesler duymaktayım: Davran ve boğuş!

Sen bir devsin, yükü ağırdır devin!  
Kalk ayağa, dimdik doğrul ve sevin!

Mehmed'im, sevinin, başlar yüksekte!  
Ölsek de sevinin, eve dönsek de!  
Sanma bu tekerlek kalır tümsekte!  
Yarın, elbet bizim, elbet bizimdir!  
Gün doğmuş, gün batmış, ebed bizimdir! (Kısakürek, 2014, s. 422).

Şairin oğlu Mehmed ile sembolize ettiği Türk gençlerinden biri –Mustafa Özdamar- ile yapmış olduğu şu kısa konuşma da yukarıdaki mısraları destekler mahiyettedir: “Evlâdim, dedi, sizler bizim yarınlarımızınız! Biz nöbeti sizlere bırakacağız!.. vatanın müdafası ve milletin teâlisi için çalışıp çırpınmak çok mukaddes bir cihadtır! Mücâhid, cihadı terk etmez! Bu cihad devam etmelidir, edecektir! Şeklinde muhtasar bir hitâbesi oldu bana orada.” (Özdamar, 1997, s. 18).

Necip Fazıl'ın “Aman” başlıklı şiirinde de gençleri ayağa kalkmaya çağırdığı görülür. Şair, bu şiirde geçen “Genç adam, at yorganı!/Sana haram, uyuman!” mısraları ile milletin selameti ellerinde olan gençliğin gelecekteki güzel günler için gece gündüz/dinlenmeden çalışması gerektiğini vurgular (Kısakürek, 2014, s. 428).

Abdurrahim Karakoç'un “Hasan'a Mektup (10)” başlıklı şiirinde de “Zindandan Mehmed'e Mektup” ve “Aman” başlıklı şiirlerde olduğu gibi gelecek güzel günlerin çok çalışan Türk gençliğini beklediği vurgulanır:

*“Bu yurdun selâmetine,  
Azmi elden koyma yine.  
Dayan milliyetine, dine,  
İnşallah bir gün yaz gelir.” (Karakoç, 1997b, s. 55).*

Bu mısralarda Necip Fazıl'ın Mehmed ile Türk gençliğini sembolize etmiş olduğu gibi, Abdurrahim Karakoç'un da Hasan adlı şiir kişisi ile Türk gençliğini sembolize ettiği yorumu yapılmaya müsaittir.

Kısakürek'in "Kâbus" başlıklı şiiri, onun gençlik tasavvurunu yansıtan mısralar içerir. Bu şiirde gününün sözde müminlerinin ruhsuzluğunu eleştiren şair, gelmesini özlemle beklediği yeni neslin ruhsuz insanları kendine getirerek toplumu yeniden Hakk'a yöneltmesini ister:

Ya şu sözde müminler,  
Şiltenin kırıkları?  
Yetmez mi bunca zaman  
Yan gelip yattıkları?  
Bir nesil özlüyorum,  
Doğrultsun yatıkları!  
Somunları taş olsun,  
Zehir de katıkları!  
Yorganları devirsin,  
Dişlesin yastıkları!  
Bir damla gözyaşına,  
Sonsuzluk, sattıkları.  
Hakka dönünüz Hakka,  
Hakkın yarattıkları! (Kısakürek, 2014, s. 431).

Şiirdeki mısralar Necip Fazıl'ın "Gençlik" başlıklı meşhur hitâbesindeki "[a]nnesi, babası, ninesi ve dedesi de içinde olsa, gelmiş ve geçmiş bütün eski mümin nesillerden hiçbirini beğenmeyecek, onlara 'siz güneşi ceplerinizde kaybetmiş marka Müslümanlarınsınız! Gerçek Müslüman olsaydınız bu hâllerden hiçbiri başımıza gelmezdi!' diyecek ve gerçek Müslümanlığın 'nasıl'ını ve 'ne idiğü'nü her hâliyle gösterecek bir gençlik" arayışının şiire yansımış hâli olarak yorumlanmaya müsaittir. Şairin Hakkın yarattıklarını Hakka dönmeye davet etmesi, insanları özlerine döndürme çabasının göstergesidir.

## Sonuç

Türk toplumunun yirminci yüzyılda yetiştirdiği en önemli şair, yazar ve fikir adamlarından biri olan Necip Fazıl Kısakürek, düşünce yazıları ve edebî eserlerinde özellikle yirminci yüzyıl Türk gençliğine olmakla birlikte toplumun teminatı olarak gördüğü gelecek nesillere çeşitli telkin ve tavsiyelerde bulunur. Kendisini İslâm inkılabını gerçekleştirecek nesli yetiştirmeye adanmış Kısakürek, şiirin etkileyici gücünden de yararlanarak nesilleri bilinçlendirmek, ideal bir gençlik teşekkülü için gençlere bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak dinî ve ahlaki öğütler verir. Şair, toplumu yeniden canlandıracak ideal gençlik anlayışı ve ruh inşasında Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği medeniyet projesini ve O'nun ideal gençliği olan ashabını örnek alır. Peygamber efendimizin İslâm medeniyetinin teşekkülünde yararlandığı gençleri kendi döneminin gençlerine rol-model olarak gösterir.

Kısakürek, adeta manifesto niteliği taşıyan "Gençlik" başlıklı hitâbesinde ideal gençliğin imanlı, şuurlu, cesur, sorgulayan ve kendinden önceki nesilleri beğenmeyen, kâinat ve nefis



muhasebesi ile düşünebilecek nitelikte olması gerektiğini vurgular. Şairin "Muhasebe" başlıklı şiirinde de gençliği durumunu sorgulamaya yönelttiği görülür. Tüm olumsuz şartlara rağmen iman silahına sahip olan gençliğin kâinatı muhasebe edip öz benliğini bulması ve hep daha iyisini yapma gayretiyle topluma da yeni bir ruh vermesi gerektiği telkin edilir.

Necip Fazıl'ın en önemli şiirlerinden biri "Büyük Doğu Marşı" adlı şiiridir. Daha sonraları Necip Fazıl ile adeta bütünleşecek olan Büyük Doğu ifadesinin ilk kez geçtiği bu şiir "Büyük Doğu Nesli" ve idealize gençliğe önemli telkin ve tavsiyeler içerir. Kısakürek, şiirde seçilmiş milletin altın nesli şeklinde idealize ettiği gençliğin daima daha yüksekleri hedeflemesini öğütler. Şair, bu gençliğe doğru ve güzele ulaşmak için tüm insanlığa kılavuz olan Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in izinden gitmesi yönünde telkin ve tavsiyelerde bulunur.

Necip Fazıl, duygu yoğunluğu en yüksek şiirlerinden olan "Sakarya Türküsü" başlıklı şiirinde Sakarya ile Türk gençliğini sembolize eder. Şair, mazisi ile bağları koparılıp köklerinden uzaklaştırılmaya çalışılan gençliğe kendi kimliğini yeniden kazanması yönünde tavsiyelerde bulunur. Türk gençliğinin omzundaki yükün ağırlığını hatırlatarak İslâm davasının yeniden sahiplenilmesi için silkeleniş kendine gelmeye/ayağa kalkmaya davet eder.

Şairin "Zindandan Mehmed'e Mektup" başlıklı şiirinde oğlu Mehmed özelinde tüm gençliğe hitap ederek onların ruhuna işlemek istediği görülür. Gençliği bir dev olarak niteleyen şair, yükü ağır olan bu dev ayağa kalkıp aslına dönmeye davet eder. Çünkü ona göre gençler ayağa kalkar ve bu ağır yükü başarıyla omuzlayabilirlerse yarınlar, gelecek güzel günler bunca çile çekenlerin olacaktır.

## Kaynakça

Akdemir, Cihan. (2010). *Nurettin Topçu-Necip Fazıl Kısakürek- Sezai Karakoç'ta İdeal Gençlik Tasavvuru*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Aksal, Ali Haydar. (2007). *Necip Fazıl Kısakürek: Büyük Doğu Irmağı*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Beyaz, Yasin. (2013). *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası: Edebiyat- Toplum- Din-Siyaset*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Emre, Akif. (2005). "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", *Düşünce, Tarih ve Bir Coğrafya Tasarımı Olarak Büyük Doğu ve Necip Fazıl*, Hece, 97, 51- 55.

Ersoy, Mehmet Âkif. (2014). *Safahat Altıncı Kitap: Âsım*. Haz. Fâzıl Gökçek. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Gökçek, Fâzıl. (2014). "Âsım Hakkında", *Safahat Altıncı Kitap: Âsım*. Haz. Fâzıl Gökçek. İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 7-18.

Güngör Baran, Aylin. (2013). Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1, s. 6-25.

Güngör, Bilgin. (2015). Necip Fazıl Kısakürek'in 'Muhasebe' Adlı Şiirinde Yeniden Doğuş Arketipi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 37, 153-159.

Hâlman, Talat S[ait]. (2010). "Kısakürek Şiirinde Kahraman", *Necip Fazıl Kısakürek*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, s. 130-134.

Kabaklı, Ahmet. (1995). *Sultanüş-Şuarâ*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kara, Seyfullah. (2013). Hz. Peygamber'in Elinde Şekillenen İdeal Gençlik, *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 2, 6-29.

Karakoç, Abdurrahim (1997a), *Akıl Karaya Vurdu*, Ankara: Ocak Yayınları.

- Karakoç, Abdurrahim. (1997b). *Vur Emri*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Karataş, Turan. (1998). *Doğunun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (1976). *Sahte Kahramanlar*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (1999). *Hitâbeler*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (2002). *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (2004). *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (2014). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kolcu, Ali İhsan. (1997). Necip Fazıl'ın Sakarya Türküsü Adlı Şiirinin Poetika Açısından Yorumu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 9-18.
- Kurt, İhsan. (2000). *Çiledeki İnsan*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Okay, M. Orhan. (2014). *Sıcak Yarada Kezzap*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özbay, Hâluk, & Emine, Öztürk. (1996). *Gençlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdamar, Mustafa. (1997). *Üstâd Necip Fazıl*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- Tüzer, İbrahim. (1999). Sakarya Türküsü Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *Erciyes*, 255, 13-14.
- Yakar, Serdar. (1995). *Necip Fazıl ve Mücadelesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Kültür Hizmeti.

# Selma Rıza Feraceli'nin Uhuvvet Romanında Toplumsal Hayatın Kadın Üzerindeki Baskısı

Asena Eylül Küçükakal\*

**Öz:** 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı Devleti'nde meydana gelen değişimler siyasi, sosyal, kültürel vb. alanlarda kendini göstermiştir. Batı'yı örnek alan bu değişimler ne kadar aydınlar tarafından desteklense de geleneğin köklü direnişini kıramamış ve toplumda ikilemlere neden olmuştur. Bu şekilde ortaya çıkan ikilemlerden biri özgürlük kavramı üzerinedir ve beraberinde 'Kadının toplumdaki yeri en olmalıdır?' sorusunu getirmiştir. Bu soruya siyasi, sosyal, edebi hangi çerçeveden bakılırsa bakılsın; cevap kadının toplumsal hayattaki yerinin iyi bir Müslüman, iyi bir anne, iyi bir eş olması gerektiğidir. Osmanlı toplumunun ataerkil yapısında toplumda kendine bir yer bulamayan kadın, kendi mahrem mekânı olan evde bile bu baskıyı hissetmektedir. Bu baskı görücü usulü evlilik, cariyelik kurumu, gelenek-görenekler- kadınlığa atfedilen görevler vb. baskı mekanizmaları aracılığıyla sağlanır. Hem fiziksel hem psikolojik; hem kadından hem erkekten gelebilen baskılar kadının üzerinde olumsuz etki bırakır. Tüm bunların edebi hayata yansımaları da açıktır. Kadın yazarların yazma süreçlerine baktığımızda ya da romanlardaki kadın karakterlere baktığımızda bunu görürüz. Tüm bunların ışığında bir kadın yazar olarak Selma Rıza'nın Uhuvvet romanı dönemin toplumsal hayatında kadının yerine dikkatleri çeker. Kadının üzerindeki baskılar romandaki Sabiha kişisiyle somutlaştırılır. Bu sebeple feminist teori ve dönemin toplumsal hayatı paralelinde kadının üzerindeki toplumsal hayat baskısı Selma Rıza'nın 1892'de yazılan Uhuvvet romanında bu çalışmayla incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, Selma Rıza, Uhuvvet, batılılaşma, kadın, toplumsal hayat

## Giriş

Selma Rıza Feraceli'nin Uhuvvet romanı 1892 yılında basılmıştır. Bu tarih 1. Meşrutiyet sonrası diye adlandırdığımız döneme denk gelmektedir. Bu nedenle Tanzimat Fermanı ve ardından ilan edilen I. Meşrutiyet'in dönem üzerindeki etkileri her açıdan dönem edebiyatına da yansımıştır. Uhuvvet romanı da bu yansımaların –özellikle Tanzimat Fermanı'nın etkilerinin- açıkça görüldüğü bir romandır.

\* Hacettepe Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, ey.lul@hotmail.com

1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle beraber Osmanlı Devleti için değişiklikler her alanda kendini göstermeye başlamıştır. Tanzimat Fermanı'nın getirdiği en önemli değişiklik ise batılılaşma düşüncesidir. Batılılaşma, beraberinde özgürlük düşüncesini de Osmanlı toplumuna –hatta eş zamanlı olmasa da edebiyata- sokmuştur. Osmanlı toplumu gelenek ve göreneklerine bağlı, İslami kurallara göre temelleri oturtulmuş ataerkil bir toplumdur. Batı'nın düşünce sisteminin, Tanzimat Fermanı'yla ülkeye gelmesi demek toplum yapısının da etkilenmesi demektir ve bu beraberinde kadının toplumdaki yerini de olumsuz anlamda değiştirecektir. Dönemin erkek aydınları, hem bu Batılı düşünce sisteminin kadının yeri için gerekli olduğunu düşünüyor hem de toplumda kadının bir yere gelmesi sonucu gücü kendi ellerinden bırakma düşüncesi onları rahatsız ediyordu. “Batı’da kadın haklarını ilk savunan erkeklerdir. Bu Türkiye’de de aynı olur, gelişmelere kayıtsız kalamayan Türk aydınları Türk kadınının durumunu değiştirmeyi modernleşmenin temel düsturu olarak görür.” (Kurnaz, 1991, s. 15).

Gerçekten de böyle olmuştur. Kadının yeriyle ilgili dönem içerisinde çok fikirler söylenip, yazılmıştır.

Bu dönemdeki kadın meselesini ele alan yazarlar, ister İslamcılık ister Türkçülük ister Batıcılık düşüncesini benimsemiş olursa olsun; kadının toplumdaki yerini üçlü bir çerçeveye sıkıştırıyorlardı: iyi bir eş, iyi bir anne, iyi bir Müslüman. Kadın, toplum içinde kendi başına bir birey olmaktan çok aile içinde yüceltmeye çalışılıyordu. Bu şekilde kadının toplumsal hayatta kendisine bir yer bulması engellenmek isteniyordu.

Türk aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz yurtsuzluk (“muhasirlik”) duygusuyla ve geleneği temsil eden babanın artık var olmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla baş etmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken ‘tutunduğu dal’ ise Batı’daki modernleşmeci (erkek) kardeşinin yaptığı gibi kendi denetiminde bir ‘yeni kadın’ imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektedir (Berktaş, 2002, s.275).

Tüm bunlardan anlıyoruz ki kadının değişmesi ne kadar toplumsal hayatın bir getirisi olsa da ataerkil düzen bu gelişimin önündeki bir duvardır. Kadınlar, yine erkek egemenliği altında erkeklerin istediği ölçüde toplumda kendilerine yer bulabilecekti. Bu sadece Türk toplumuna özgü değildir. Berktaş (2002) Batı modernleşmesinin en gerilimli sürecinin kadınla ilgili olduğunu, kadının ve dişi olanın dışlanması üzerine kurulu bir insan ve yurttaş tanımlamasının yapıldığını söyler (s. 276).

Toplumun ataerkil yapısının gölgesinde de olsa kadının eskiye nazaran daha fazla söz sahibi olması dönem içinde değerlendirilebilecek önemli bir gelişmeydi. Bu daha sonra edebiyat ortamına da yansıtacak ve kadın roman yazarları kendilerini gösterecektir. Bu döneme

kadar kadını ele alan yazılar elbette ki yazılmıştır. Fakat buradaki en önemli yenilik şudur: Kadınların kalemiiyle ve kadın gözüyle dönemdeki kadınların anlatılması devir için çok büyük bir yeniliktir.

Kadın yazarların ayrı bir geleneği vardır: Çünkü tarihte kadın yazarlar aynı tür baskılara maruz kalmışlardır. Bu durumda kadın yazarların dünyayı ve yaşamı, erkeklerden farklı bir biçimde algılamaları doğaldır; ama bu farklılık biyolojik bir ayrımdan kaynaklanmaz. Kadınların, toplumda uğradıkları aynı türden baskıların yarattığı bir sonuçtur. Kadınlar toplum içinde bir alt kültür oluştururlar ve bundan ötürü kadın yazarların romanlarında dile getirdikleri yaşantılar, sergiledikleri davranışlar ve savundukları değerler arasında bir birlik, en azından bir benzerlik vardır (Showalter, 1977, s. 11).

Tanzimat Fermanı'yla beraber gelen modernleşme sürecinde Batıların eleştirdikleri noktalar İslami hükümlerle alakalı olduğundan Tanzimat yazarları ilk olarak bu noktalara değinen yazılar yazmışlardır. Ortak noktalara baktığımızda karşımıza esaret ve cariyelik, çok eşlilik, boşanma, örtünme, evlilik kurumu, kadının eğitilmesi, Osmanlı aile yapısı vb. konular karşımıza çıkar. Özellikle Fatma Aliye Hanım'ın bu dönem içerisinde bu konuları ele alan düşünce yazıları dönemi –kadın gözüyle- anlamamız ve karşılaştırma yapmamız açısından önemlidir. Selma Rıza Feraceli de dönemin tüm bu sosyal yapısını yazdığı Uhuuvvet romanına yansıtmış ve kadının toplumdaki yerini romanının olay örgüsünde eriterek gözler önüne sermiştir. Çalışmamızın başında da söylediğimiz gibi bir kadın yazarın gözünden anlamlandırılmış toplumu tanımak eleştirimizin temel amacıdır. Moran (2004), eserinde feminist eleştirmenlerin edebiyata iki ana yaklaşımından söz eder: Okur olarak kadına yönelik feminist eleştiri ve yazar olarak kadına yönelik feminist eleştiri. Bizim bu çalışmada yapacağımız Berna Moran'ın feminist eleştiri kapsamında belirttiği ikinci yaklaşımdır. Yazar olarak kadına yönelik feminist eleştirinin temelinde yazarın, hemcinsinin sorunlarına kadın gözüyle bakılması, bakması yer alır.

Yazar olarak kadından bahsettiğimiz bu noktada Selma Rıza'nın hayatını da feminist eleştiri gözüyle biraz irdelemek yerinde olacaktır. Çünkü kendisinin de bir kadın olarak sınırlandırıldığı bir dönemde diğer kadınlara örnek olabilmek Selma Rıza'nın başarısıdır. Bu biraz da Selma Rıza'nın ailesinden gelen destekle alakalıdır. Osmanlı Devleti diplomatlarından olan Ali Rıza Bey'in en küçük kızı olan Selma Rıza entelektüel bir çevrede büyümüştür. Sorbonne Üniversitesi'nde eğitim alan Selma Rıza, ülkeye döndükten sonra Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olur ve bu cemiyetin tek kadın üyesidir. Çeşitli gazetelerde yazılar yazan Selma Rıza Samipaşazade Sezai tarafından da "kadınlığın tacı" olarak nitelendirilmiştir. Uçman'a göreyse Selma Rıza talihsiz bir kadındır:

Selma Rıza, kadın hakları üzerine yazıları ve çeşitli faaliyetleriyle Tanzimat'tan sonraki çağdaşlaşma süreci içerisinde Türk toplumunda kadının da erkekler gibi ön planda bir konuma gelmesinde önemli bir rol oynamakla beraber, her nedense, aynı yıllarda benzer etkinlikler gösteren bir Halide Edib, bir Nigar Hanım ya da bir Fatma Aliye Hanım kadar adını duyuramamış talihsiz bir kadındır (Uçman, 2003, s. 39).

Selma Rıza'nın kendi hayatı paralelinde yaptıkları kadının Türk toplumundaki yerinin gelişmesi açısından önem arz eder ve Selma Rıza, bir kadın yazar olarak kadının hem toplumdaki yerini hem edebiyattaki yerini değiştirir. Yazdığı Uhuvvet romanı da edebiyat araştırmacıları tarafından Türk edebiyatında feminist romanının ilk örneği kabul edilir. Aytaç (2001), "19. yy ve 20.yy başı Türkiye'sinde kadının dünyası, evlilik kurumu, cariyelik vb. konular etkili tablolarla verilirken, Meliha figürü dönemin kendini kurtarmış, eğitilmiş, bilinçli genç kızını temsil eder." der (s. 394).

Uhuvvet romanı genel olay örgüsü iki kadın üzerinden ilerleyen bir romandır. Bu kadınlardan bir tanesi Sabiha; diğeri Sabiha'nın kızı –daha sonra Zeliha adını alan- Meliha'dır. Kadın üzerindeki toplumsal baskının hissedildiği kahramanımız Sabiha'dır. Bu nedenle incelememiz Sabiha kişisi üzerinden toplumsal baskının unsurları şeklinde olacaktır. Uhuvvet romanında hemen hemen aynı dönem içerisinde yaşayan anne-kızın toplumsal baskıyı bu kadar farklı hissetmesinin sebepleri de aşikârdır. Meliha, annesi ölürken Adil'e emanet edilmiş ve kaderinin annesi gibi yazılmaması istenmiştir. Yani Meliha zaten annesi gibi olmamak üzere hayata başlamıştır. Aynı zamanda Meliha'nın ekonomik özgürlüğünü kazanmış olması da yine toplumsal baskıyı üzerinde hissetmemesinde önemli bir etkidir. Her ne kadar bu ekonomik özgürlük iş hayatında bulunmak yerine miras yoluyla kazanılmış olsa da sonuç değişmez. Ve son olarak aslında en büyük etken Meliha'nın –aynı yazarımız gibi- Sorbonne Üniversitesi'nde okuması ve yurda farklı bir kimlikle dönmesidir. Uzun süre yurtdışında bulunan ve kimliğini değiştiren Meliha vatana aidiyetlik duygusunu kaybeder ve bunun doğal bir sonucu olarak da ait olmadığı toplumun baskısını üzerinde hissetmez. Yani denilebilir ki dönemine kıyasla Meliha'da feminizm bilinci yazarımız Selma Rıza tarafından oluşturulmuştur.

Toplumsal hayatın baskısı her dönemde kadın üzerinde kendisini farklı yollarla göstermiştir. Bu işlerliği belirli olgular, kurumlar sağlamıştır. Tanzimat sonrası, büyük bir çoğunluğu oluşturan kadın nüfusunun Osmanlı'nın kalkınma projesinde önemli bir faktör olarak görülüp kadın sorununun, modernleşmenin simgesi hâline gelmesi ile gelecekte vatanına bağlı, sağlıklı kuşaklar yetiştirilmesinde kadınlara önemli bir misyon verilmesi ve görevlerinin artması söz konusu olmuş, fakat bunun tam anlamıyla gerçekleşmesi için gerekli toplumsal altyapının ve genel algıyı temsil eden zihniyetin istenilen düzeye gelmemesi, kadın üzerinde gizli baskı mekanizmaları oluşturmuştur (Günaydın, 2012, s. 108).

Uhuvvet romanını incelerken bu mekanizmalarından belirlediğimiz dört tanesini ele alacağız: cariyelik kurumu, evlilik kurumu ve görücü usulü evlilik, gelenek/görenekler ve kadınlık görevleri, dedikodu ve iftira.

## **Cariyelik Kurumu**

Uhuvvet romanının yazıldığı dönemde ve öncesinde cariyelik kurumu toplum hayatının tam merkezinde yer almaktaydı. Osmanlı Devleti'nde kölelik uzun zaman süregelmiştir

fakat söz konusu kadın olduğunda köleliğin şekli değişmiş ve ortaya cariyelik dediğimiz oluşum ortaya çıkmıştır. Kölelik kavramı hem kadın hem erkeği içine alırken; cariyelik dediğimiz olgu sadece kadınları kapsamaktadır. Şemsettin Sami (1996) bu konuda şöyle der: “Esaret erkek ve kadınlarla ilgisi bulunan bir meseleyse de en fazla kadınlar satın alınıp hizmetçi gibi kullanıldıklarından veyahut odalık yapıldıklarından başlıca kadınların esaretinden bahsolunur.” der. Namık Kemal de bu konuda Şemsettin Sami’den çok farklı düşünmez. Köleliğin Osmanlı Devleti’ne ait olmadığını Batı toplumlarında görüldüğünü dile getirir. Dönemin erkek yazarları köleliğin kadın üzerinde biçimleniş şekli olan cariyeliği yadırgamamaktadır. Dönemde dile getirilen düşüncelere baktığımızda kölelik ve cariyelik aynı temelden gelen fakat birbirinden farklı tutulan iki kavram olarak karşımıza çıkar. Köleliğin yasaklanmış olması ve buna büyük çoğunlukta toplumun itaat etmesi, buna rağmen köleliğin şekil değiştirmiş hali olan cariyeliğin devam ediyor olması da bu farkın bir göstergesidir. Öyle ki cariyeliği genç kızlar için bir şans olarak nitelendiren bir grup da dönemde varlığını sürdürmektedir. Kadınlar, cariyeye olan genç kızları şanslı göyerek onları diğer genç kızlardan üstün tutar. Cariyelik üzerine dönemin genel görüşleri bu doğrultuda iken Selma Rıza’nın bu konuda bir düşünce yazısı olmaması, bizi romandan çıkarımlar yapmaya iter.

Uhuvvvet romanında cariyelik kurumu tam merkezde yer alır. Olayların geçtiği mekân olan konakta birden fazla cariyeye vardır. Bunlardan da en dikkat çekicisi kötü olarak yaratılan tip Kamer’dir. Günlük hayatta ev sahiplerinin cariyelere hiçbir değer vermemesine rağmen Uhuvvvet romanında cariyeler yaptıkları kötülöklere paralel olarak değer görür. Özellikle Sabiha’nın kaynanası tarafından cariyeler her seferinde Sabiha ile karşılaştırılır ve Sabiha, onlardan aşağı görülür. Bu durumda ortaya şehirli kadın-cariyeye karşılaştırması çıkar. Kamer’in şu konuşması yine bir şehirli kadın-cariyeye karşılaştırmasıdır ki Kamer kendisinin cariyeye olduğunu unutarak bu konuşmayı yapar:

A beyim! Meğer şehirliye hevesliyimş!... Ah çocuk! Aldanma... Aldanma! Onlar parlak görünürler ama terbiyeleri yalnız bir gösteriştten ibarettir. Evde kalmamak için misafire hoş, nazik görünmeye çalışırlar. Fakat hep gösteriştir. Bir kere evlendiler mi!.. İkinci günü kocalarının başına curcunaya çıkarlar. Hiç istediğin gibi terbiyene alıştırdığın cariyeye benzer mi? (Feraceli, 1999, s. 20).

Kamer’in bu konuşmasından da görüldüğü gibi cariyeler, istenildiği gibi terbiye edilen birer değersiz varlıktır. Kendi terbiye ettikleri kadına bile değer vermeyen bu zihniyet elbette ki Batı usulünle yetişmiş kadınları da hor görmektedirler. Romanda Sabiha’nın kaynanası Dilber Hanım’ın söyledikleri bu durumu doğrular niteliktedir: “Sen erkekten kaçmadığına ne bakıyorsun!.. Bazı kızlar on beşine kadar küçük gösterir de sonra birdenbire büyür. Hem onlar kızlarını alafanga usulde terbiye ettiler.” (Feraceli, 1999, s. 28).

Görüldüğü gibi Dilber Hanım, Sabiha hakkındaki olumsuz düşüncelerini açıklamaktan çekinmez. Sabiha’yı sevmemesi ve bunu açıkça belli etmesi aynı evin içinde yaşayan Sabiha’nın üzerinde baskı oluşturmaktadır. Bu alıntıdaki bağlaç kullanımına da dikkat çekecek

olursak; 'hem' bağlacının kullanılması 'daha kötüsü, daha fenası' anlamını verir ve bir kadının alafrağ usulde terbiye edilmesi her şeyden fenadır.

Roman boyunca gerek kaynana kanalıyla gerek kötü tipli Kamer kanalıyla sürekli yapılan cariyeye-şehirli kadın karşılaştırması, romandaki şehirli kadın yansıması olan Sabiha'nın üzerinde büyük bir baskı oluşturmaktadır. Sabiha, ne kadar iyi olursa olsun asla onların kendi usulleriyle yetiştirdikleri bir cariyeye değeri göremeyecektir. Kendi yaşadığı evde sürekli başkalarıyla kıyaslanmak ve sürekli eleştirilmek, cariyelerden bile aşağı görülme; ister istemez Sabiha'nın psikolojisini etkilemiştir. Cariyeler bir nevi amaca gitmede araç olarak kullanılmıştır. Araç olarak kullanılmaları da her ne kadar ikili karşılaştırmalarda üstün gibi zikredilseler de 'cariyelerin mal olarak görülmesi' değişmemektedir: " –Kamer: Paşam, dedi. Sabiha'nı da Allah bağışlasın! Fakat sen de bilirsin ki bir kadınla yetinmek kibarlığa yakışmaz... Ben sana hediye ettim! İster sat ister yat... Orası senin bileceğin bir şey!.." (Feraceli, 1999, s. 84).

Bir kadın için 'hediye etmek' ve 'satmak' kelimesinin kullanılması da cariyelerin mal olarak görüldüğünü açıkça bir kez daha gözler önüne sermektedir. Tüm bunlar romanda kadın üzerinden işlenmiştir fakat cariyelik kurumunu besleyen olgu köleliktir. Köleliğin yasaklanmasına rağmen cariyeliğin devam etmesi devletin kendi içerisindeki çelişkisidir.

### **Evlilik Kurumu ve Görücü Usulü Evlilik**

Batılılaşmayla beraber üstünde düşünülen ve eleştirisi yapılan konulardan biri de eş seçme biçimiydi. Osmanlı Devleti'nde evliliklerin geleneksel yapıya bağlı kalınarak, görücü usulü yapılması hatta görmeden yapılması evlilik kurumunda çeşitli sorunlar ortaya çıkarmaktaydı. Tanzimat Edebiyatı'yla beraber birçok Tanzimat sanatçısı eserlerinde bu sorunu ele almış ve görücü usulü evliliğin eleştirisi yapmışlardır. Evliliğin görücü usulü yapılması dönem kadınlarının üzerinde bir baskı unsurudur. Evlilik çağına gelmiş kadının eş seçiminde söz sahibi olamaması, kendi hayatı hakkındaki kararların başkaları tarafından verilmesi –aile büyükleri-, kadının fikrini özgürce ifade edememesi, etse dahi o fikirlerin olaylar üzerinde herhangi bir etki yaratmaması kadının psikolojisini derinden etkiler. Tüm bunları yaşayan kadın, bu toplumsal baskının aile tarafından üzerine yansıtılmasıyla istemediği bir evlilik yaparak daha da mutsuzlaşmış olur.

Uhuvvet romanında görücü usulü evliliğin baskısını üzerinde hissedip istemediği bir evlilik yapan kişi Sabiha'dır. Sabiha, Adil'e karşı bir yakınlık duymasına rağmen Adil'in kardeşi Mürşit'le evlenmek zorunda kalmıştır. Sabiha, dönem kadınları için fazla isyankar sayılabilecek bir davranışta bulunmuş ve bu evliliği istemediğini belirtmiştir fakat her kadın gibi toplum baskının ailesinde şekillenmiş haline 'kibar kızlar(!)' gibi boyun eğmek zorunda kalmıştır. Romanda kendi ağzından bu durumu ve bu durumdan duyduğu rahatsızlığı da anlatır:



- Evet!.. Birkaç günden beri beni Mürşit Bey'e nişanlandılar.. Bir kere bana bunu kabul edip etmeyeceğimi sordular mı?.. Hanımannem de 'Kızım! Gel görücülere çık.' dedi. Kimin için beğenildiğimi bile bilmiyordum. 'Kızım bugün nişan takmaya gelecekler.' dedil.. Nasıl nişan? Kimin için? diye sormaya cesaret ettiğim zaman yüzüme öyle bir soğukça baktı ki güya bu bakışla üstümde olan söz geçirme hakkını ve tahakkümünü anlatmak istiyordu!.. Bununla da yetinmeyip: 'Kibar kızlar varacakları adamları kendileri seçmezler, kim olduğunu bile sormazlar, ana babaları ona elbette uygun bir eş bulmuşlardır ki veriyor. Bu kaideyi bilmiyor musun? Annen sağ olmuş olsaydı, böyle bir takım haşarat içinde büyümeyiz de bu kadcarcık olsun bir terbiyen olurdu... (Feraceli, 1999, s.61-62).

Sabiha, kendi fikrini söylediği için 'terbiyesiz' olarak zikredilmiştir. Sabiha'nın üzerindeki tüm haklar büyüklerine aittir. Evlendikten sonra da bu haklar kocasına ait olacaktır. Kısacası bir kadına, kendi yaşamı için söz hakkı ömrü boyunca verilmeyecektir.

## Gelenek Görenekler, Kadınlık Görevleri

Her toplum geçmişinden getirdiği gelenek görenekleriyle geleceğini şekillendirir. Gelenek ve göreneklerin, örf ve adetlerin toplum yapısındaki etkisi göz ardı edilemez. Bu etki sadece geçmişte değil içinde yaşadığımız zamanda toplumumuzda varlığını sürdürmektedir. Tek fark bu etkinin toplumdan topluma değişen azlığı ya da çokluğudur. Kadınlar açısından gelenek ve görenekleri 'kadınlık görevleri' şeklinde tanımlamak doğru olacaktır. Çünkü toplumların geçmişten getirdiği alışkanlıklar kimi zaman bir televizyon dizisiyle, kimi zaman bir atasözleriyle, kimi zaman da bir türküyü kadınlar üzerinde oldukça fazla etki göstermektedir. Tüm bunlar toplumsal yapı içerisinde bir cinsiyet kültürü oluşturur.

Cinsiyet kültürü, bir toplumda kadına ve erkeğe yönelik tanımlamaları, bunlara ilişkin imajlar, davranış kalıpları, cinsiyete dair kimlikler, cinslerin bir birlerine karşı olan ilişki biçimleri, tutumları, evlenme adetleri, aile tipleri, güzellik anlayışları, giyim kuşamlarında da içine alan çok geniş bir alanı ifade eder (Türküne, 1995, s. 14).

Cinsiyet kültürü hem erkek hem kadın için geçerli tanımlamalar yaratır. Bebeklikten başlayan oyuncak oynamalarımız, kıyafetlerimizdeki renk seçimlerimiz, saçımızı yapış şeklimiz vb. birçok şey cinsiyet kültürünün içindedir. Cinsiyet kültürünün kadınları etkisi altına alan kısmı için 'kadınlık görevleri' tanımı doğru bir tanımdır. Kadınlık görevleri şeklinde tanımladığımız bu olgu, ya kadınların yapmaları gereken davranışlardır ve yapmadıkları için yargılanırlar; ya da yapmamaları gereken davranışlardır ve yaptıkları için yargılanırlar. Yani her iki durumda da toplum, kendi yarattığı -gelenekten beslenen- 'kadınlık görevleri' baskı mekanizması altında "Kadın dediğin ... olur." diyerek boşluğu kendi istekleri doğrultusunda doldurur. Kadın da toplumun bu kalıplarına girerken ya da girmeye çalışırken kendini baskı altında hisseder.

Uhuvvat romanı da kadının nasıl davranması gerektiği, nasıl yaşaması gerektiği hakkında dönem toplumunun baskıcı zihniyetini yansıtır. Bu baskı romanda Sabiha üzerinde yoğun-

İlaştırmıştır. Örneğin; ilkel dönemlerden beri toplumun kadından beklediği en temel vazife doğurgan olmasıdır. Kadının evlendikten sonraki görevi çocuk doğurmak, kocasına bir evlat vermektir. Hatta öyle ki çocuk doğurmayan kadın 'eksik' sayılır. Roman kişisi Sabiha da çocuğu olmadığı için kaynanası tarafından hor görülümekte ve kocasından boşanması istenmektedir. Bu Sabiha üzerinde psikolojik olarak büyük bir baskı yaratmaktadır. Bir başka örnek de kadınların kendi evlerinde bile istedikleri gibi davranamamasına verilebilir. Kadınların, yüksek sesle gülmeleri ayıplanacak bir davranış olarak romanımızda yer alır: " – Biraz neşelendiğim zamanlar... 'Paşa'nın yalısı çengi evine döndü.' diye haberler, tembihler gönderen zat-ı âliniz değil miydi acaba?" (Feraceli, 1999, s. 91).

Sabiha'nın davranışını kınayan kişi kaynanası Dilber Hanım'dır. Bir kadının neşeli olması onu ayıplamak için yeterlidir. Bu noktadaki çelişki şudur ki bir kadının davranışı yine bir hemcinsi tarafından ayıplanmıştır. Yani baskıyı kadına yapan yine bir başka kadındır. Sabiha, kendi evi olan konakta bile bir çift göz tarafından takip edilmektedir ve her davranışı eleştiriye maruz kalmaktadır. Açık olarak görülümektedir ki konak, toplum baskısının iç mekâna indirgenmiş halidir.

Uhuvvet romanındaki kadınlık görevleri olgusu okuyucuya belirli olaylar ve diyaloglar eşliğinde yansıtılırken alıntılacağımız kısımda adeta bir soruya cevap verilir şekilde "Kadın nasıl olmalıdır?" sorusunun yine bir kadın ağzından açık cevabı vardır:

... Kadın olan akşam olup da kocası eve geldi mi, birtakım gereksiz uygunsuz lakırdılarla baş ağrısı vereceğine hemen paltosunu alıp potinini çekip... Entarcığını giydirmeyi, önüne seccadesini yaymayı veya biraz canı isterse tepsiciğini hazırlamasını, karşısına geçip şundan bundan latifeler açmasını bilmeli... Geçim böyle olur... (Feraceli, 1999, s. 403).

Kadın; kocasının her dediğini yapan, ona hizmet eden, kocasına baş ağrısı vermeyen olmalıdır. Evliliğin iki kişilik bir kurum olduğu unutulurken geçimi kadının sağlaması söylenir çünkü bu da bir 'kadınlık görevi'dir.

Tüm bu baskıların kadınlara, kadınlar tarafından yapılması aslında kadınların bu baskıyı ne kadar kanıksadıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

## **Dedikodu ve İftira**

Çubuklu (2007) çalışmasında Cathy GreenField, Peter Williams'tan alıntılarla dedikodunun bireysel yaşamları kontrol eden bir mikro gözetim biçimi olduğunu söyler (s.40). 19. Yüzyılda kadınların konuşmaları üzerine incelemeler yapılmış, çok ve boş konuşma cehaletle özdeşleştirilmişken; az ve öz konuşma eğitimli ideal kadınla özdeşleştirilmiştir. Uhuvvet romanında da tam olarak kişiler bu özelliklere sahiptir. Eğitimli kadını temsil eden Sabiha, roman boyunca dedikodu yapmıyor. Romanın başından beri kötülüğü simgeleyen Dilber

Hanım ve Kamer ise dedikodunun ve iftiranın konağa indirgenmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamer kadar ön planda olmasa da kötülüğü simgeleyen ve Kamer'e yardım eden cariyeye Dildar da vardır. Dildar aynı zamanda Adil'e âşık olduğu için Kamer'in kötülüklerine daha çabuk alet olabiliyor. Dilber Hanım'ın emriyle Sabiha'nın ağzından Adil'i sevmediğini anlatan mektubu Kamer kaleme alır; mektubun taşıyıcılığını ise Dildar yapar. Mektup düz-mecesi yalana ve iftira dayanır. Roman boyunca devam eden dedikodular arkası kesilmez bir hal alır ve iftira boyutuna ulaşarak Sabiha'nın evden atılmasına neden olur. Sabiha'nın çocuğunun Adil'den olduğu iftirası artık bardağı taşıran ve Sabiha'nın evsiz kalmasına neden olan hadisedir.

İşte bu üç sırdaş... Bu üç fesatçı, Sabiha aleyhinde düşüncelerini bu derece iftiralara kadar yürütüp ve Meliha'nın mutlaka Paşa'nın değil, Adil'in çocuğu olduğuna hükmetmek istiyorlardı. Bu düşüncelerinin esassızlığını, önemsizliğini kendileri de anlıyor, biliyorlardı. Fakat alçak olan bir insan, başkasının iffet ve namusunu da mutlak sahte sanacağından, hakiki olduğuna ne kadar delil görse yine kendisinde bulunmayan bir faziletin başkasında bulunabileceğine inanmaz. İnansa bile fikrinden vazgeçmez. Bundan lezzet alır. (Feraceli, 1999, s. 111).

Selma Rıza, iyi olanın tarafını tutmak ve idealize etmek için romanın akışına kendi düşüncelerini de katmıştır. Tüm bu dedikodular tahammülsüzlük göstergesidir. Bu noktada Günaydın'ın tespiti önemlidir:

...Kadın yazarlar tarafından, tehdidin aile içinden geldiği durumlara ağırlık verildiğini söylemek mümkündür. Kimi zaman kocanın, kimi zaman erkek kardeşlerin ya da üvey annenin kadın karakteri ya eğitimi, kültürü veya güzelliği nedeniyle kıskanması ya da kötücül düşünceler karşısında onu bir tehdit olarak algılaması ve kadının hane içindeki hareketlerini bastırmaya çalışması da bunun bir göstergesidir. Kadını edilengenleştirme ve sindirme politikası zaman zaman kadın karakteri evden atmaya kadar gitmektedir. Bu, aslında 'yeni' kadın karşısında geleneksel bakış açısını sürdüren tahammülsüz toplumsal algıya işaret eder (Günaydın 2012, s. 112-113).

Roman, iftira olayıyla beraber dedikodunun doruk noktasına ulaşmıştır. Bu iftira olayı da olay örgüsünün akışını değiştirmiş ve Sabiha'nın evden kovulması romanda yeni bir başlangıç olarak sayılabilecek Meliha'nın hayatının başlangıcı olmuştur.

## Sonuç

Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı Devleti'nde başlayan yenileşme hareketi Meşrutiyet'le beraber de devam etmiştir. Bu süreç boyunca Osmanlı Devleti'nde siyasi, sosyal, kültürel, toplumsal alanlarda birçok yenilik ve değişim kendini göstermiştir. Batı devletlerinde kendiliğinden toplumun içerisinde oluşan bu değişim bizde aydınların katkısıyla oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle toplumun tabakasını oluşturan halkı içine almayan bu süreç bazı noktalarda ikilemler yaratmıştır. Bu noktalardan biri de şudur: Yenileşmeyle beraber

gelişen toplumda “kadın” nerede olmalıdır? Bu nokta uzun süre tartışılmalıdır. Bu noktaya ister edebî, ister siyasi ister ideolojik açıdan bakılsın fark etmeksizin her alanda sürekli bir eril düşünce hâkimliği söz konusu olmuştur. Dönemin erkek aydınları kadını geleneksel ve İslami kuralların belirlediği şekilde; kadının toplumdaki yerini iyi bir anne, iyi bir eş, iyi bir Müslüman çerçevesinde çizmişlerdir. Meşrutiyet’in ilanıyla beraber kadınlar toplumda kendilerine kendi imkânlarıyla yer bulmak istemişler ve adeta “Biz de buradayız.” demişlerdir.

Yazarımız Selma Rıza’nın Uhuvvet romanı edebiyatımızda kadınların varlığını başlatan ilk kıvılcım olmuştur. Selma Rıza, kendi dönemi içerisinde bir kadın olarak fazla imkana sahip olmasından ötürü dönem kadınlarının sesi olmayı başarabilmiştir. Bilinen tek eseri olan Uhuvvet adlı romanda kardeşlik teması etrafında iki ana kadın karakter yaratan Selma Rıza’nın, eğitim durumu açısından Meliha ile olan benzerliği de dikkat çekmektedir. Uhuvvet romanında dönemin geleneksel kadını Sabiha üzerinden, eğitilmiş ve ideal kadını da Meliha üzerinden okuyucuya aktarır. Dönem kadının toplum içindeki yeri, eğitim hayatı, aile hayatı vb. konular hakkında satır aralarında ve diyaloglarda bulduğumuz ipuçları kadının yerini anlamamız bakımından önemlidir. Birçok alt başlık içinden seçtiğimiz dört başlık incelemesi bize göstermiştir ki Sabiha üzerinden anlatılanlar dönemin bir eleştirisi ve topluma tutulan bir aynadır. Sabiha’nın tüm başına gelen olumsuzluklarda ise kadının kendi ayakları üzerinde verdiği yaşam mücadelesini görürüz. Diyebiliriz ki romanda hem Adil’in hem Mürşit’in silik olması ve arka planda kalması olayların kadınlar üzerinden yürütülmesi için bir zemin oluşturmuştur. Selma Rıza da bu zeminden hareketle yarattığı tiplerle düşüncelerini somutlaştırmıştır. Sabiha’nın karşısına Dilber ve Kamer gibi kötü tipli iki kadının konması Sabiha’nın mücadelesine destek vermek için yapılmıştır. Dilber ve Kamer ise her açıdan toplumsal baskının evin içine indirgenmiş halidir. Ayrıca incelediğimiz dört baskı mekanizması da kadının kadına uyguladığı baskılar olarak karşımıza çıkar. Yani kadına gelen kötülük yine bir kadın tarafından. İlginç olan aynı baskılara toplum tarafından maruz kalan bir kadının, aynı psikolojik durumu yaşamasına rağmen karşısındakine de yaşatmasıdır.

Romanın diğer kadın kahramanı Meliha ise yazarın toplumda oluşturmak istediği ideal kadın modelidir. Kendi ayakları üzerinde durabilen, eğitilmiş, kendisini toplumun önünde tutan bir kadındır. Üzerinde toplumsal hayatın baskısını hissetmemesi için sağlam nedenleri vardır. Bu nedenle de çalışmamızın odak noktasında değildir. Selma Rıza, Sabiha ve Meliha üzerinden yapmak istediğini okuyucuya anlatmak adına asıl konusu olan kardeşlik temasını arka plana itmiştir. Teknik açıdan da –roman türünün edebiyatımızda yeni yeni tanınmasını göz önüne alırsak- Uhuvvet romanı kusurludur. Yazarın aşırı idealleştirmeleri, romana yaptığı müdahaleler bunun göstergesidir. Fakat kadın yazar tarafından kadınların anlatılması içerik bakımından Uhuvvet romanını farklı kılar.

Sonuç olarak tüm bunlara dayanarak birkaç şey söylemek mümkündür. Batı örnek alınarak yaşanan bir değişim ve gelişim süreci ne kadar toplumumuzun yapısına uymasa da dev-

letin desteği ile Batılılaşma çalışmaları uzun süre devam etmiştir. Kadınlar bu süreçte toplumun ataerkil yapısıyla mücadele etmek zorundaydılar. Kadın yazarlar içinse durum daha zordu. Kadın yazarlar hem ataerkil zihniyetle mücadele ediyor, hem toplumun geçmişten gelen güçlü bağlarına karşı kendini savunuyor hem de 'bir yazar olarak kadın' olması sebebiyle varlıklarını devam ettirmek istiyorlardı. Selma Rıza da bunun için kuvvetli bir örnekti. Tüm bunlar *Uhuvvet* romanıyla somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu roman bir kadının gözünden kadınların dünyasına bakış olması bakımından önem arz etmektedir fakat eleştirel ve kuramsal bağlamda baktığımızda da romanın feminist bir hareket içerisinde ne kadar değerlendirilebileceği de tartışmaya açık bir nokta olarak durmaktadır.

## Kaynakça

- Akdeniz, S. (2008). Tanzimat Dönemi Edebiyatçılarının Kadın Problemine Yaklaşım Biçimleri. *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 15, 1-32.
- Aytaç, G. (2009). *Edebiyat Yazıları (2000-2010)*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Berktaş, F. (2002). "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Cilt III: Batıcılık. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çubuklu, Y. (2007). *Toplumsal Kurgular ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Doğan, İ. (1996). *Şemsettin Sami Kadınlar*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Feraceli, S.R. (1999). *Uhuvvet*. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kemal, N. (1978). "Esir ve Cariye Alım Satımı". *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Moran, B. (2004). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Uçman, A. (2003). Selma Rıza'nın Mektupları. *Tarih ve Toplum*, 235, 39-43.
- Utku G., A. (2012). *Cumhuriyet Öncesi Kadın Yazarların Romanlarında Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik Sorunsalı*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Bilkent Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



# Estetik Değer Bağlamında Cemil Sena Ongun'un Makalelerinde “Güzel” Olgusu

Kamil Parın\*

**Öz:** 18. yüzyılda Alexander Gottlieb Baumgarten'in Estetik adlı eseriyle bilimsel temele oturtulan ve kavramsal-laştırılan estetik, sanatın özünü, içeriğini, dışavurumlarını inceleyen; estetik süje, estetik obje, estetik değer ve estetik yargıdan meydana gelen bir bilimdir. Estetikte her kavramsal sorun güzel ile ilgilidir. Bu yüzden estetik, “güzel bilimi ya da güzelin bilgisi” diye de tanımlanır. Bazen bu güzel, romandaki sözcükler dizisindeyken bazen de yontulan mermerde, fırçanın ucundaki boyalardan meydana gelen tabloda, inşa edilen binadadır. Estetiğin alanına girmek doğrudan doğruya sanatın, sanat eserinin alanına girmek demektir. Estetiğin konusu sanat, dolayısıyla sanat eseridir. Türkiye’de estetik çalışmaları Tanzimat döneminde başlamakla birlikte asıl kuramsal çalışmaların Cumhuriyet döneminde yoğunlaştığı görülmektedir. Felsefe, psikoloji, sosyoloji, estetik, ahlâk alanlarında eserler veren Cumhuriyet döneminin önemli yazarlarından Cemil Sena Ongun, Milli Mecmua dergisinde estetiğe dair düşüncelerini kaleme almıştır. Türkiye’de estetiğin temellerinin atılmasında önemli paya sahip Cemil Sena Ongun da güzel kavramı üzerinde çokça durmuş ve güzeli yedi farklı makalede on iki farklı kavram ile karşılaştırarak açıklamıştır. Bu incelemede Cemil Sena Ongun’un kategorize ettiği “güzellik” algısının hangi bağlamlara karşılık geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cemil Sena Ongun, Estetik, Estetik Değer, Güzel

## Estetik Değer/Sanat Eserinin Güzelliği

Estetik biliminin temellerini Alexander G. Baumgarten atmıştır. Baumgarten, 1750’de *Estetik* adlı eseriyle estetiği bilimsel temele oturtarak estetiğin kuramsal zeminini hazırlamıştır.

Estetik, genel itibarıyla bir felsefe disiplini. Estetiğin konusu sanat, dolayısıyla sanat eseridir. Sanatın edebiyatla olan ilişkisi akla getirildiğinde, estetiğin edebiyattan ayrı düşünülme-yeceğinin ve ayrı tutulamayacağını bilmesi gerekmektedir.

Ülkemizde estetik çalışmaları Tanzimat döneminde başlamakla birlikte asıl kuramsal çalışmalar Cumhuriyet döneminde yoğunlaşmıştır. Cumhuriyet dönemi düşünür ve yazarlarından Cemil Sena, dönemin önemli dergilerinden biri olan *Milli Mecmua*’da estetiğe dair

\* Kastamonu Üniversitesi, Türk Dili Öğretmeni, kamilparin@hotmail.com

çeşitli yazılar kaleme almıştır. Biz de bu yazılardan yola çıkarak, ülkemizde estetiğin temellerinin atılmasında önemli rol oynayan Cemil Sena'nın *Milli Mecmua*'da yayınlanan yazılarından yola çıkarak "Güzel" olgusu nu ortaya koyacağız.

Estetik, sanatın özünü, içeriğini incelediği gibi dışı vurumlarını da inceleyen; estetik süje, e estetik obje, estetik değer, estetik yargı unsurlarından oluşan bir bilimdir. Bu disiplinin üçüncü temel unsuru estetik değer/sanat eserinin güzelliğidir. Burada belirtmeliyiz ki estetik değer denildiğinde akla hemen 'güzel' gelmelidir. Bizler estetik süje olarak bir estetik obje ile yalnız ilgi kurmakla kalmayıp bu objeye değer yükleriz, ona güzel deriz, komik veya trajik vs. deriz (Tunalı, 2004, s. 131). Bütün bunlar bizim objelere yüklediğimiz ifadelerdir ve bunlar birer estetik değeri işaret eder. Buna göre estetik gerçekliği ele alan bir araştırmacının bu estetik değerleri de ele alması gerekir (Tunalı, 2004, s. 131). Estetik değer üretmek için mutlaka karşılıklı temas gerekmektedir. Yani süje ile obje karşılıklı olarak birbirini etkileyecek şekilde temasa geçmelidir.

Çağlardan çağlara değişmeden geçen evrensel yargılar pek yoktur estetikte. Elimizde estetiğin çağlardan çağlara değişmeden kalan kuralları bulunsaydı, estetik yargılar ortaya koymak çok kolay olacaktı (Timuçin, 1998, s. 27).

Estetik değer denilince ilk akla gelen kavramlardan biri "güzel"dir. Güzel kavramına göze ve kulağa hoş gelen, hayranlık uyandıran (*Türkçe Sözlük*, 2011, s. 1014) anlamı yüklenilmektedir. Güzel, her insanla ilgilenir. Güzel her insanın sorunu olduğuna göre, güzeli araştıran estetik de insanlığın ortak sorunudur. Ancak herkesin güzelle ilişkisi aynı yoğunlukta, aynı belirginlikte değildir. Güzel kimileri için sıradan bir değer, kimileri için bir yaşam koşuludur. Kimi herhangi bir güzelle yetinir, kimi güzelin güzelini arar (Timuçin, 1998, s. 14-15).

Estetikte güzel olan değerli olandır; buna karşılık değersiz olan çirkin olandır. Burada çağdaş estetik açısından bir biçimsel tutarsızlık, bir plastik uyumsuzluk değildir söz konusu olan. Çağdaş estetikte çirkin yalnızca ve yalnızca başarısız olandır; anlatamayandır; anlatmakla eksik kalandır; öte yandan insan adına herhangi bir derinlik taşımayandır; yararlı sınırlanmış olandır. Çirkin, bu çerçevede fikirsizliktir ya da oluşmamış, açılmamış bir fikirdir, patlamamış bir mısır tanesi gibi bir şeydir (Timuçin, 1998, s. 52).

İnsan, bir nesnelere evreni içinde yaşar, bu nesnelere çeşitli ilgiler içinde bulunur. Bir bilinç ya da bir süje ile bir obje arasında kurulmuş olan böyle bir ilgiye bilgi adı verilir ve insan bu bilgisinin nesnelere, gerçekliğe uyup uymadığını sorar. Bilgi, zihinde çağrışım yaptığı nesneyle uygun düşerse buna doğru bilgi denir. Doğruluk, bizim objeye yüklediğimiz bir değerdir, bir bilgisel-mantıksal değerdir. Fakat bu değer herkeste farklılık arz etmektedir. İnsan sadece bilen varlık değildir, belli nesnelere de haz duyan, hoşlanan bir varlıktır (Tunalı, 2004, s. 131-132). İşte insan da bazı sanat eserlerinden hoşlanır veya ondan haz duyar. Bu özellik, o sanat eserinde nesne olarak aslında mevcut değildir; bu özelliği ona, ondan estetik haz sağlayan 'insan' yükler.



İsmail Tunalı *Estetik* adlı eserinde, insansallaştırılan bir değerler evreninden bahsederken şu ifadelere yer verir:

Doğada ne yararlı ne doğru, ne iyi, ne de güzel değeri vardır. Doğa, bütün değerlerin dışında salt bir gerçeklik varlığıdır. Doğaya bu değerleri yükleyen insandır. Doğayı yararlı, iyi, doğru ve güzel yapan insandır. İnsan yaşadığımız evrene erkler koyar, değer nitelikleri katar böylece evreni yararlı, doğru, iyi ve güzel bir evren yapmakla insansallaştırır. Böyle insansallaştırılan bir evren, bir değerler evreni olmuş olur (Tunalı, 2004, s. 132).

Bu durumda doğada kendiliğinden bir değerler evreni çıkamayacağı için, insan değerler evrenini kendi yaratmış olmaktadır. Tunalı (2004), değerler evreninde estetik değerler, güzel, yüce, trajik, komik vb. önemli bir yer tuttuğunu söyler (s. 132).

Estetikte her sorun güzelle ilgilidir. Bu yüzden estetik; güzel bilimi ya da güzelin bilgisi diye tanımlanır. Güzeli güzel kılan etkenin peşinde olmak bir "estetik çaba" içinde olmaktır. Güzeli güzel kılan öge niteliksel öğedir. Bu yüzden estetik araştırmasının temelini nitelikler araştırması oluşturacaktır. Gerçekte de bilim ve sanat ayrımı niceliksel niteliksel ayrımına dayanır. Niceliksel olan bir nesnede sayılarla ya da ölçülerle ilgili olandır, bilimsel saptamalara açık olandır. Niteliksel olan, bir nesnede durumlarla, konularla, ilişkilerle ilgili olandır. Niteliksel olan ölçülerden kaçan en genel açıklamalarla ortaya konulabilir. Buna göre bir sanat yapının ölçülebilir yanları, boyutları ya da bölümleri onu sanatsal kılan öğeler değildir. Bir roman on iki bölümden oluştuğu için, bir resim 700 x 100 boyutlarında olduğu için daha güzel ya da daha az güzel değildir. Bir şiirde on tane mavi, yedi tane deniz, üç tane kuş sözcüğünün kullanılmış olmasından giderek estetik araştırma yapamayız (Timuçin, 1998, s. 37).

Estetik araştırma bir nitelikler araştırması olduğuna göre bu çalışmada ortaya konulacak yargılar da nitelik yargıları olacaktır. Bu yargılar aynı zamanda değer belirttikleri için değer yargıları olacaktır. Nitelik yargıları en genel anlamda iyi, kötü, güzel, çirkin kutupları arasında yer alacak değerlendirmelerle ilgili olacaktır. "Ne kalın roman" yargısı bir değer yargısı değildir. "Ne güzel roman" yargısı değer yargısıdır (Timuçin, 1998, s. 44-45).

Sanat eserinin güzel sayılabilmesi için bazı özellikleri taşıması gerekmektedir. Bunların başında, idesine (özüne) uygun olmak gelmektedir. Güzel bir objeyi, güzel bir nesneyi 'ide ilgi' içine koyup açıklamak, o obje ya da o nesne ile özü ya da kavramı arasında bir uygunluk bulunup bulunmadığını saptamak anlamına gelir. Bu ilgi yönünden bakıldığında idesine, özüne, kavramına uygun olan bir nesne güzel, uygun olmayan da çirkin olarak belirlenir. Örnek olarak "güzel bir insan" demek insan özüne uyan varlık demektir (Tunalı, 2004, s. 202-203). Bütün bu özellikler ve açıklamalar gösteriyor ki "güzel" in her zaman ve mekân için geçerli nesnel bir tanımını yapmak mümkün değildir. Bunun için özel çabaya da aslında gerek yoktur; çünkü güzellik "beğeni"ye dayanan bir kavramdır. İnsanın "beğeni"si de kültür, eğitim ve tipine göre değişiklikler gösterir.

Estetik varlığı, sadece süje ve obje elemanları belirlemez; onu meydana getiren bir varlık da, estetik değer ya da güzeldir. Her estetik olay belli bir estetik değeri ortaya koymak ister. Bu

değer, güzel değeri ya da ideasıdır. Güzel de estetik fenomene zorunlu olarak katılır. Bir estetik obje karşısında estetik bir tavır alan süje, bu tavrını bir estetik değer olarak dile getirir. 'Bu şiir güzeldir', 'bu tablo güzel değildir' gibi (Tunalı, 2004, s. 21).

Estetik değer meselesi söz konusu edildiğinde akla hemen güzel ve güzelin evreni gelir, gelmelidir ve güzelin niteliği üzerinde duran bir yaklaşım anlaşılmalıdır (Öztürk, 2011, s. 299).

### **Cemil Sena'da Estetik Değer Belirlemesi**

Cemil Sena yazılarında dağınık olarak estetik değere yani sanat eserinin güzelliğine değinmiştir. Biz de bunları ele alıp Cemil Sena'daki sanat eserinin güzellik unsurunun neler olduğunu temellendireceğiz.

Cemil Sena, *Milli Mecmua*'da yer alan yazılarında özellikle estetik değer olgusu üzerinde durmuş ve karşılaştırmalarda bulunmuştur. O, *Milli Mecmua*'da "Güzele Dair" başlıklı yedi makale kaleme almıştır.

Cumhuriyet devrinin yazarı Cemil Sena, birçok bediiyatçıların ve filozofların güzelin mahiyeti hakkında çeşitli görüşleri olduğunu; fakat bunların çoğunun platonik ve soyut bir güzeli tahlil etmekten başka bir şey olmadığını ifade eder. Mutlak güzel ile mutlak olmayan güzeli karşılaştırarak mutlak olmayan güzelin izafi ve mütehavvil olduğunu savunur:

Hemen bütün bediiyatçılar ve filozofların, güzelin mahiyeti; menşei ve vasıfları hakkında muhtelif nazariyeleri vardır. Ve bu nazariyelerin çoğu, mesela sokakta rast gelip de "güzel" dediğimiz kadın karşısında hissettiğimiz temayülleri biraz daha platonik ve mücerret bir güzele tahlil etmekten başka bir şey değildir. Canlı güzellikle ibda edilmiş olan güzellikleri ayırt etmeğe mütemayil olanlar ise güzellik birçok derecelerini saymışlar ve güzeli ifade itibarıyla sanatı tasnif etmeyi muvafık bulmuşlardır. Ve bu suretle bizde yalnız tezahür ettiği mevzuun başkılığı dolayısıyla taaddüt eder gibi görünen teessürlerin mertebelerini tayin etmişlerdir. Bu meyanda uzvî ve maddî güzellikleri –mahsus-ı eşyadan nebaen eden renklerin, sedaların ve hareketlerin... ilah güzelliğini –zihnî güzellikleri, kahramanlık, fazilet, harikuladelik nevinden manevî güzellikleri sayabiliriz. Hâlbuki mutlak olarak kabul edilen güzelle böyle sınıf ve derecelere ayrılmış olan güzel aynı şey değildir. Mutlak olmayan güzel izafi ve mütehavvildir. Adetlere ve telakkilere göre değişebilir. Bilhassa zihnî ve hayatî bir selamet ve saadet içinde olmayan bir ruhu teshir edemez. Mutlak güzel ise anlaşılabilmesi için muayyen bir terbiye ve seviyeye ihtiyaç arz etmekle beraber emir ve cebreden imperatif bir hükümdür. Mutlak güzel huzurunda beşerî hürriyet asgari derecesine iner. Bu sebeptendir ki sanatın güzeli, tekmiil diğer şeniyetleri istila ve mağlup eden cebbar ve amir bir şeniyettir (Ongun, 1928a, s. 1708).

Cemil Sena, güzelin ne olduğu konusunda görüşlerini bildirmiş ve tanımlamalar yapmıştır: "Filhakika güzel, sanat eserlerinde gizlenmiş bir kıymet değil açık bir kıymettir. Fakat bütün bu açıklık içinde o, keşif olunması muayyen bir seviyeye ihtiyaç arz eden bir meşrutiyet şeklinde tecelli eder" (Ongun, 1928f, s. 1788).

Güzel, azamî derecede keyfileşmiş bir kemmiyetten başka bir şey değil gibidir. Hâlbuki insanîyet tarihinin güzel bulduğu şeylere dikkat edilirse, heyet-i umumiyesinin müşterek bir vasfa malik olduğu görülür. Bu müşterek vasfı tefferuat itibarıyla tamamen kemmi iken ifade ettiği mana müessiriyet itibarıyla tamamen keyfidir (Ogun, 1926, s. 935).

Cemil Sena, *Milli Mecmua*'nın ilk 114 sayısında güzeli 12 farklı kavramla karşılaştırarak anlatmaya çalışmıştır. "Güzele Dair" başlıklarıyla kaleme alınan bu yazılarda bir de alt başlıklar vardır. Makaleleri ve alt başlıkları sınıflara ayırarak tablo hâlinde şöyle gösterebiliriz:

| Makale İsmi   | Makalede Yer Alan Alt Başlıklar |                 |                   |                |
|---------------|---------------------------------|-----------------|-------------------|----------------|
| 1 Güzele Dair | Güzel ve Letafet                |                 |                   |                |
| 2 Güzele Dair | Güzel ve Ulvi                   | Güzel ve Hoş    | Güzel ve Mükemmel | Güzel ve Müfit |
| 3 Güzele Dair | Güzel ve Hayır                  |                 |                   |                |
| 4 Güzele Dair | Güzel ve Hakikat                | Güzel ve Çirkin |                   |                |
| 5 Güzele Dair | Güzel ve Ahenk                  | Güzel ve Cuşış  | Güzel ve Haz      |                |
| 6 Güzele Dair |                                 |                 |                   |                |
| 7 Güzele Dair | Güzel ve Aşk                    |                 |                   |                |

Cemil Sena, güzeli daha iyi anlatabilmek için güzel ile birbirine benzeyen kavramların farklı taraflarını ortaya koymak gerektiğine inanır: "Güzeli daha vazih anlayabilmek için kendisiyle iltibası mucip olan hakikatte, bırakmış olduğu tesirler dolayısıyla ruhiyat nokta-i nazarından büsbütün farklı bulunan diğer bedii kıymetlerle mukayese ve tefrik etmek lazımdır" (Ogun, 1928a, s. 1708).

Biz de bu kavramları Cemil Sena'nın yaptığı gibi tek tek ele alıp kısaca inceleyerek güzel ile aralarındaki ilişkiyi Cemil Sena'nın bakış açısıyla ortaya koymaya çalışacağız:

## Güzel ve Letafet

Cemil Sena yazılarını yayınladığı *Milli Mecmua*'da 'güzel'i ilk olarak 'letafet' ile karşılaştırır. Spencer, Schiller, Veron, Bergson, Guyau, Arreat gibi isimlerin letafet hakkındaki görüşlerine yer verir ve alıntılar yaparak letafet hakkındaki düşüncelerini açıklar.

O, letafeti haşmetli ve ulvi ile karıştırmamak gerektiğini ifade eder. "Letafeti bu suretle anlamak küçük ve müntesik hareketlerin seri veya mütevazın bir teakubuna az çok bir bediiyat vermek demektir. Hâlbuki bazen [Lusyan Arrea]'nın gördüğü veçhile: inşa ve tevettüre ihtiyaç göstermeyen bir vaziyet ve tavırda da letafet vardır" (Ogun, 1928a, s. 1709).

Letafetin bizde bıraktığı üç intiba (itimat, emniyet ve huzur) olduğunu ifade eden Cemil Sena, bu ifadeler hakkında değerlendirmelerde bulunur (Ongun, 1928a, s. 1709). Beklenilmeyen yani sürpriz bir şey olduğunu ve latif olan her şeyin itimat telkin ettiğini bildirir ve Bapist'e'nin yaptığı tabloyu örnek gösterir (Ongun, 1928a, s. 1710). O, letafetin sadece çehrede değil çizgilerde, renklerde de aranması gerektiğinin altını çizer. Letafette emniyet ve saffetin varlığından bahseder ve letafet karşısındaki duruşumuzun nasıl olduğunu şu şekilde açıklar:

Letafeti yalnız çehrede değil tek mil çizgilerde, renklerde mevzuun umumî ahenk ve terkinde aramalıdır. Letafetin tebessümünde kuvvetli ihtirasları saklayan veya sarf ettiği kuvvetlerden memnun olan boşalmaktan veya lebalep dolmaktan mütehasıl bir emniyet ve saffet vardır. Biz letafet karşısında kırılabilen "fragile", dökülebilen "flexible" bir şey önünde imişiz gibi kendimizde bir zaaf veya kuvvetlerimizi tenkis ihtiyacını duyarız. Yahut çok kuvvetli olduğu halde bize lütfeden, bizi nevaşiz ve iltifata gark eden ve bir büyüklük önünde maruz kaldığımız minnet ve şükran hisleriyle meşbu oluruz (Ongun, 1928a, s. 1710).

Cemil Sena letafeti, bizi güneze hazırlayan unsurlardan biri olarak addeder, öz olarak güzelden farklı olduğunu savunur: Zira güzel, bize kendisinden beklediğimiz şeyleri veren değil, belki intizarda bırakan, ümit ettiren damla damla sunan veyahut benliğimizi her lahza biraz daha kendisine çeken şeydir. Şu halde letafet, güzel dediğimiz müessirin tesirlerini hazırlayan amil ve unsurlardan biri olmakla beraber güzelden mahiyeten farklı gibidir (Ongun, 1928a, s. 1710).

## Güzel ve Ulvî

Cemil Sena güzel ve ulvî ilişkisini açıklarken Alain, Pascal, Lalo'nun düşüncelerine yer verir. Her ulvinin güzel olduğunu ama her güzelin ulvî olmadığı kanaatinde olan Cemil Sena, ulviyetin bize derinlik, meçhuliyet ve büyüklük gibi üç vasıfla karşımıza çıktığını ve bunu Süleymaniye Camii ile örnekendirir. Ulvide acizliğimizi ve küçüklüğümüzü yüzümüze vuran kudretin varlığından bahsederek her ulvinin namütenahi hissini doğurduğuna işaret eder:

(...)Her ulvî güzel olduğu halde her güzellik ulvî değildir. Ulvî bize "derinlik, meçhuliyet ve büyüklük" gibi üç vasıfla gözükür. Süleymaniye Camii'nde olduğu gibi. Güzel ise, daima derin, muzlim ve muazzam değildir. Ulvide kararlarımızı ve irademizi parçalayan ve binaenaleyh acizimizi ve küçüklüğümüzü yüzümüze çarpan bir kudret vardır. Bunun içindir ki her ulvî bizde namütenahilik hissini tevlit eder (Ongun, 1928b, s. 1728).

## Hoş ve Güzel

Cemil Sena, hoş ve güzel olgularını karşılaştırarak bir kokunun, bir lezzetin hoş olduğunu ve her hoş şeyin güzel olmadığını iddia eder. "Hoş, uzviyetimizin bir ihtiyacına tekabül eder" der. Ve bir şeyin hoş olması için tiksindirici olmasının kâfi olduğunu ve güzelliğin hoş olmasının gerekli olduğuna inanır, her güzelin hoş ama her hoşun güzel olmadığını düşünür (Ongun, 1928b, s. 1729).

## **Güzel ve Mükemmel**

Cemil Sena mükemmeli açıklarken Souriau ve Kant'ın görüşlerine yer verir. Ve mükemmeliyeti şu ifadelerle tarif eder:

Mükemmeliyet, şeyin geçirmek zaruretinde bulunduğu şekil ve merhalelerin son kademesine vasil olduğu anda bıraktığı intibadır. Şu halde mükemmel halî olmaktan ziyade istikbalî bir kıymettir. Bir cenin-i hüveyneye ve bir nevat-ı cenine nazaran daha mükemmel olduğu gibi bir kulübe bir mağaraya, bir ev kulübeye, bir köşk bir eve ve nihayet bir saray bir köşke nazaran daha mükemmeldir. Burada vahid-i kıyasî insan ve meskendir. Şu halde mükemmel, kendisine ait vazifeyi ve kendinden bekleneni ve beklenecek olanı en tam bir surette ifa edendir. Bu itibarla, mükemmel vazifeye, hendedî, riyazî ve ufulevî bir intibaka olan kurbiyetin derecesiyle mütenasiptir. Güzel ise, bu nevi vasıflar ile alakadar değildir (Ogun, 1928b, s. 1729).

Her mükemmelin güzel olmadığını söyleyen Cemil Sena, her güzelin mükemmel olduğunu beyan eder. Mükemmeliyette, Kant'ın "mükemmeliyet ilahidir" görüşüne katılmayarak "mükemmeliyetin ilahî olmadığını ve ilahî olan hem güzeldir hem de mükemmeldir" der (Ogun, 1928b, s. 1729).

O, mükemmeliyette maddî bir gayenin ve faydanın olduğu sonucuna varır. Bizim güzel hakkında söz söyleme hakkımızın olmadığını, söz hakkının ise bizzat güzelin kendinde olduğunu belirtir ve güzele mahkûm olduğumuzu dile getirir (Ogun, 1928b, s. 1729).

## **Güzel ve Müfit**

Cemil Sena güzel ve müfit kavramları arasındaki ilişkiyi açıklarken; Allen, Croçe, Shiller, Spencer, Guayau, Ficon, Albert Seal'in görüş ve düşüncelerine yer verir. O, 'hiçbir şeyin güzel diye müfit' ve 'müfit diye güzel' olamayacağına inanır (Ogun, 1928b, s. 1729).

Müfidi "zihni veya uzvi ihtiyacı tatmin eden şey" olarak tanımlayan Cemil Sena, müfidi, arzu edilen kıymet olarak görür ve yerine başka bir şey ikame edilebileceği görüşündedir: "Müfit: zihni veya uzvi bir ihtiyacı tatmin eden şeydir. Binaenaleyh müfit arzu edilen ve fakat mevcut olmadığı takdirde yerine başka bir şey ikame olunabilen bir kıymettir. Bunun içindir ki müfidin tekmi-i vasıf ve hassalarını tahlil ve izah mümkündür" (Ogun, 1928b, s. 1730).

## **Güzel ve Hayır**

Cemil Sena güzel ve hayır ilişkisini açıklarken; Pierrenne, Lalo, Eflatun, Plotin, Kant, Guyau, Socrat, Aristo, Schelling, Renan, Ravaisson, Cousen, Baldwin, Leipniz, Pol Stern, David'in düşüncelerine yer verir.

O, hayır ve güzeli karşılaştırarak hayrın, maşerî iradeye intibak eden bir mefkûre; güzelin ise bizatihî cemiyet olduğunu iddia eder. Güzel herkesindir ve güzelde herkesin hakkı olduğu görüşündedir. Bu surette hayrın "daha sınırlı" bir özelliğinin olduğunu düşünür (Ogun, 1928c, s. 1738).

## Güzel ve Hakikat

Cemil Sena güzel ve hakikat olgularını açıklarken; Croce, Cohn, Musse, Lalo, Lypps, Kant'nun görüşlerine yer verir. Hakikati üç itikada; "metafizik, mantıkî ve ilmi" ayrılabilineceğini, güzelin ise kısımlara ayıramayacağını, onun bir bütün olduğunun altını çizer. Güzelin de bir hakikat olduğunu düşünür:

Evela hakikat kendi bünyesi dâhilinde mabadü't-tabiye, mantıkî ve ilmi olmak üzere üç itikada inkısam edebilir ve hatta buna bir de ammenin hislerinden gelen hakikat ilave olunabilir. Kendi mahiyeti dâhilinde inkısama uğrayan ve derecelere ayrılabilen kıymetler ise mutlak bir itikada mazhar olmazlar. Güzel, inkısam kabul etmeyen bir külliye. Vakıa güzel de bir hakikattir; fakat aşk gibi "mantığın fevkinde = supralogique" ilmin ve mabadü't-tabiye'nin fevkinde bir hakikattir (Ongun, 1928d, s. 1756).

Korkunç ve müthiş olan eserin aynı zamanda güzel olduğunu söyleyen Cemil Sena, tabiatın güzeli ile sanatın güzeli arasındaki farkın varlığından bahseder. Tabiatdaki güzelliğin izafi ve müfit olduğunu belirtir. Sanatın güzelinin ise mükemmel olduğunu bundan dolayı da yerine başka bir şeniyet ve kıymetin getirilmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Herhangi bir şeyin sanatkârane temsil edilmedikçe güzel olamayacağı sonucuna varır (Ongun, 1928d, s. 1757).

## Güzel ve Çirkin

Cemil Sena; Lalo, Delacorua, Alber Seail, Prudhomme, Alain, Guyau'nun düşüncelerine yer vererek güzel ve çirkin arasındaki ilişkiyi açıklar.

Çirkinin çoğu zaman güzelin tam zıttı gibi ifade edildiğini söyleyen Cemil Sena, bu düşünceye katılmadığını belirtir; çünkü bunun ölçütünün belirlenmesinin güç olduğunu düşünür (Ongun, 1928d, s. 1757). Bu bağlamda Delacorua ile Lalo'nun düşüncelerini karşılaştırarak Delacorua'nın iddiasını Yunan, Latin ve Fransız klasiklerine göre çürütmeye çalışır:

Hanri Delacorua: "Hiçbir güzelliği olmayan dağları, taşları bize romantikler sevdirdi. Bu sebeptendir ki sanatkârın "tabiatı" bizim için bir sanat eseri haline geldi." İddiasında bulunur. Hâlbuki tabiat güzellikleri Yunan, Latin ve Fransız klasiklerine göre ya alaka bahşetmeyen veya çirkin olan bir şeydir. Lalo bu nokta-i nazarı izah için tabiatı, "anesthetique" addetmiştir. Yani bitaraf ve bedii bir kıymeti haiz değil demiş ve tabiatı bir de "yalancı bedii = pseudo - esthetique" kabul etmiştir ki, müntahip veya tezyin edilmiş olan enmuzeci tabiat güzelliğidir ve hakikaten "bedii = esthetique" olan şey ise sanattır (Ongun, 1928d, s. 1757).

O, çirkinliği aslında sanatta lazım olan bir olgu olarak gösterir ve birtakım Batılı yazarların eserlerinde bu olguyu kullandıklarının altını çizer. "Mamafih çirkinlik, sanatta lazım olduğu kadar ehemmiyetle yardım etmiştir. Zola'nın, Frans'ın, Gortelin'in, hatta Bodler, Oskarwailt ve J. J. Rousseau'nun eserlerinde çirkinliğe pek büyük bir ehemmiyet verilmiş ve bunlar bir zaman edebiyatta kadın güzelliğinin iflasını temin etmişlerdi" (Ongun, 1928d, s. 1757).

Cemil Sena sanatın, güzel ve çirkin olan her şeye değinebileceğini ve çirkinini güzel yapacağını önemini vurgular: "Hülasa, sanat mevzu itibarıyla güzel ve çirkin olan her şeye temas edebilir. Bilhassa çirkinini, çok defa kendi hududu dâhiline alır, sihriyle canlandırır ve güzel yapar. Bu sebepten, sanat için mutlak çirkin mevcut olamaz" (Ongun, 1928d, s. 1757).

Estetikçi Cemil Sena gerçekteki çirkinini bize 'acımak ve uzaklaşmak' hissini veren bir felaketin ifadesi olarak verir. Çirkinliğin eksiklik olmadığını sadece sakatlık ve fazlalık olduğu kanaatinde. Çirkinde şeamet, sefalet ve dehşetin varlığından bahsederken, güzelde toplayan, çağırın bir cazibe; çirkinde dağıtan ve kovan bir tasallutun var olduğu kanaatinde (Ongun, 1928d, s. 1758).

## **Güzel ve Ahenk**

Cumhuriyet devri yazarlarından Cemil Sena; Leipeniz, Phisagoras, Waltson'un Guyau'dan örnekler vererek güzel ve ahenk arasındaki ilişkiyi açıklar.

O, güzel ve ahengi karşılaştırırken öncelikle musikide var olan ahengin önemine değinir. Musikinin, zihnî faaliyeti harekete geçiren matematiksel bazı simgelerin toplanmasıyla oluştuğunu, musikinin ahenginde iki tesir olduğunu söyler ve arasındaki ilgiyi açıklar:

Birisi tamamen fizyolojiktir. Yani bir ses, muayyen fasilalarla muayyen tekerrürler şeklinde tezahür ederse uzviyet o kadar fazla raks ve harekete meyleder. Bu tahrik eden ahengin bir fert ile cemiyet üzerine olan tesiri de aynı değildir. "Oynatıcı" addettiğimiz eserleri dinlediğimiz vakit, yalnız ayaklarımızla ve dâhilî lisanlarımızla "tempo" tutarız. Bir cemiyet içinde ise hareket etmek ve oynamak ihtiyacını hissederiz. Bu tesir bütün iptidai ve asrî kavimlerin musikisinde vardır. Musikinin bu vasfına "kışrı ahenk" diyebiliriz. Fakat musikide bir de "batınî ahenk" vardır: Bu daha ziyade beşerî ve maşerî bir mefkûre, bir iştiyak ve bir teessürün ifadesidir. Bunda "nehiy eden – inhibitrice" tatil eden bir kudret vardır. İşte güzele en fazla yaklaşan veyahut güzelliğin teminin de en fazla amil olan bu ahenktir. Filhakika bu vasfı haiz olan herhangi bir eserin ahengi cüzlerinin tenevvüü içinde bir vahdet bulunan ve daha doğrusu her cüzü ayrı bir vahdet olduğu cihetle bir "vahdetler halita"sı suretinde tecelli eden bir şekil, temas ve takdiri mümkün olan bir kıymet değildir. Bu artık donmuş bir sempati veya zeveban halinde bulunan bir güzelliştir (Ongun, 1928e, s. 1768).

O, ahengin kemmî kıymetteki gibi değişen, başka hâle dönüşen bir kıymet olduğunu, güzelin ise değişmeyi kabul etmediğini bildirir. Ahenkte güçlü bir mekaniyetin var olduğunu bu sebepten dolayı da dimağa hitap ettiğini düşünür (Ongun, 1928e, s. 1768).

## **Güzel ve Cuşış**

Cemil Sena; Leipniz, Alain, Lipps, Basch, Sokrat, Guroos, Volkelt'in görüşlerinden yola çıkarak güzel ve cuşış arasındaki ilişkiyi açıklar.

İnsanın güzel karşısında “şuur sahası daralmış, derinleşmiş ve fakat zihnî ile iradî hayatı inhi-lale uğramış bir isterik vaziyetinde (Ongun, 1928e, s. 1769) bulunduğuna işaret eder.

Bizlerin sadece bir sanat eseri karşısında değil çeşitli zaferler, işler ve faaliyetler karşısında da çoşabileceğimizi söyleyen Cemil Sena, bunu şu şekilde açıklar:

Mamafih biz çok defa yalnız bir sanat eseri karşısında değil, harikulade işler ve faaliyetler ve bilhassa mefkûremize muvafık gelen amelî faaliyetlerdeki zaferler karşısında da çoşabiliriz. Fakat bunları yekdiğerinden tefrik etmek lazımdır. Bunlardan ikincisi beklediğimiz şeyin ümit edilmedik bir anda zuhurundan mütevellit olan bir sürurdur. Birincide ise ekseriya bir tarikat salikinde kutsiyetine inandığı bir itikat ve âyinin maşerî heyecanına şuurunu terk ettiği hal vardır. Yani hatsî bir idrakle mahiyet ve kıymetine erişilen herhangi bir tecelli karşısında bir an için şuurun ebediyete ricatı vardır. Bunun içindir ki bunda verilmiş ve verilecek hiç bir hüküm mevcut olmadığı halde diğesinde gittikçe kuvvetlenen veya zayıflayan afakî hükümler karşısında kalırız (Ongun, 1928e, s. 1769).

## Güzel ve Haz

Cemil Sena güzel ve cuşış kavramlarını değerlendirirken; Cohn, Paliard, Plotin, Eflatun, Cousin’in görüşlerine yer verir.

Hazzın fizyolojik ve biyolojik bir muayyeniyetin ürünü olduğunu belirterek cemiyetin buradaki rolünü şu şekilde çizer:

Yalnız hazzın nevini ve tezahür ederken ferdin aldığı ve alacağı vaziyet ve işaretleri tayin eden cemiyettir. Şu halde karşısında hissettiğimiz bedii haz, ferdî muvazeneyi uzvî ve hayatî bir nokta-ı nazardan tarsın edecektir ve cemiyet kabul ettiği kıymetlerle hazzın tenevvüne ve bilhassa manevî hazların inkişafına hizmet edecektir. Bedii haz ise doğrudan doğruya cemiyete aittir (Ongun, 1928e, s. 1769).

Hazzın genel anlamda hoşlanma ile karşılandığını ve sanat eserlerinden alınan hazzın da coşku ile karıştırıldığını belirten Cemil Sena, bedii hazda bir “mütemerkiz istinkâf”ın var olduğunu, umumiyetle hazda ise “merkezinden çıkmış” bir ihtirasın varlığını beyan eder. O, güzel karşısındaki cuşış ile hayatiyetimiz arasında hiçbir alakanın olmadığı görüşündedir (Ongun, 1928e, s. 1769).

## Güzel ve Aşk

Cemil Sena; Guyau, Cousin, David, Goethe, Voltaire, Nietzsche, R. Degormo, Stendal, Voltairre, Ribot, Darwin, Humboldt, Freud, Eflatun’un düşüncelerine yer vererek güzel ve aşk olgularını değerlendirmeye çalışır. Görüldüğü gibi Cemil Sena aşk olgusu üzerinde çok sayıda yazarın görüşlerine yer verir ve makalesinde de bu isimlerin düşüncelerini değerlendirir.

Sanat aşkından bahseden Cemil Sena, sanat aşkının yarattığı zevkin ebedî olmadığını ama uzun süre devam ettiğini belirtir:



İşte sanat ve bediiyat aşkı, eski gördüğümüz şeyleri ihtar eden ve bugün zevale mahkûm bulunan fani mevcutları tahavvül ve inihilalden muhafaza için vaki olan deruni bir cehtten ibarettir. Bunun temininden husule gelen zevk ebedi olmasa da uzun müddet devam eder. "Şu halde sanatkâr ve mübdi, kalbinde edebiyatın hatırasını ve bu hatıranın muhabbetini en canlı olarak muhafaza ve onun izlerini mürekkep eşyada herkesten fazla bir sürat ve emniyetle müşahede eden kimsedir." Bu sanat nazariyesinin esası "tahattur" ve "mefkûre"dir (Ogun, 1928g, s. 1803).

Cemil Sena; "güzel sanatların kadın ve cinsiyet için vücuda geldiğini ve hatta güzelin bizde bıraktığı bedii heyecanda kadınlığı ve şehveti görenler hakikatten biraz fazla uzak oldukları sonucuna varır (Ogun, 1928g, s. 1803). Aşk ile sanat arasında ilgi bulunmadığını yazılarında dolaylı yoldan anlatmaktadır. O, insanın sanatta aradığı ve bulduğu şeyin kendi nefsi olduğuna (Ogun, 1928g, s. 1803) inanmaktadır.

Cumhuriyet devri düşünür ve yazarlarından olan Cemil Sena'nın *Milli Mecmu'a*'daki yazılarından yola çıkarak estetik değer hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalıştık. Görüldüğü gibi Cemil Sena, estetiğin üçüncü unsuru olan estetik değer/sanat eserinin güzelliği hakkında birçok değerlendirmeler yapmış ve örnekler vermiştir.

## Sonuç

Batı dillerinden bize geçen estetik kelimesine, ilk kez Servet-i Fünun döneminde Türkçe bir karşılık aranmaya başlanmış ve "hikmet-i bedâyi", "ilm-i ihtisâsât", "ihtisâsât", "ilm-i hüsün" gibi karşılıklar verilmiştir.

Bizde Cemil Sena'dan önce Tanzimat döneminde estetik ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Recai-zade Mahmut Ekrem'in *Talim-i Edebiyat*, Cevdet Paşa'nın *Belagat-ı Osmaniyye*, adlı çalışmaları bunlara örnektir. Çalışmamızda Cemil Sena'nın bu isim veya eserlerden hiç bahsetmediğini gördük. Cemil Sena *Milli Mecmu'a*'da yer alan estetik ile ilgili görüşlerini dile getirirken tamamen Batılı kaynaklardan yararlanmış, örnekleri de -bir iki örnek dışında- Batıdan vermiştir. Bu durum çalışmamız esnasında en dikkat çeken unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cemil Sena'nın *Milli Mecmu'a*'da yer alan yazılarından yola çıkarak onun estetik değer hakkında neler düşündüğünü bu çalışmamızda tespit etmeye çalıştık. Estetik biliminin temelilerinin atılması ve eksik olan estetik çalışmalarının dikkati bu yöne sevk edilmesinde, Cemil Sena'nın inkâr edilemez çabaları olmuştur.

Cemil Sena güzelliğin emniyet, huzur ve güven teşkil ettiğini söyler. Genel olarak varlığı "çirkin ve güzel" diye iki kısma ayırırız. Güzelden haz aldığımız hâlde çirkinden uzak durur ya da nefret ederiz. Cemil Sena ise güzel ile çirkini karşılaştırarak sanat için mutlak çirkinin olmayacağını, çirkinliği bir eksiklik değil sakatlık, fazlalık olduğunun altını çizer. Her mükemmelin güzel olmadığını söyleyen Cemil Sena, Kant'ın "her mükemmel ilahidir" düşüncesine de katılmadığını söylemekten geri kalmaz. Güzelliğin genellikle bazı soyut tanımlamalarla

ifade edilmeye çalışıldığını belirtir. Yer, zaman, dönem, kişiye göre değişmeyen evrensel bir güzellik olgusundan bahseden Cemil Sena, güzelliği tespit edebilmek için sanatta belirli seviyeye gelmesi gerektiğini savunur.

Cemil Sena, Batı tarzı eğitim anlayışıyla yetişmiş bir aydın olması sebebiyle, düşüncelerinin temel referans noktaları genel itibarıyla Batı'ya dayanmaktadır. Zira Cemil Sena, estetikle, güzelle ilgili düşüncelerini açıklarken Batılı estetik kuramcıları ve düşünürlerinden, eserlerinden örnekler vermekle birlikte Doğu medeniyetine ait eserlerden hemen hemen hiç bahsetmez. Şüphesiz ki Doğu medeniyetinin estetik ve nazariye kaynakları yalnızca Batı perspektifiyle ele alındığında hak ettiği değeri bulmaktan ve kendini tamamlamış olmaksızın mahrum kalacaktır. Bu durum da bizleri estetik meselesinde Doğu medeniyetinin kaynaklarının Batı medeniyetinin kaynaklarından kuramsal boyutta daha geride kalmış olduğu düşüncesine sevk edecektir. Doğu ve Batı medeniyetleri gerek felsefi gerek edebî boyutta sürekli ve karşılıklı biçimde iletişim ve etkileşim hâlinindedir. Hâlihazırda Batı'da estetik odaklı kuramlar mevcutken; Doğuda estetiğin kuramsal zeminden yoksun olması, giderilmesi gereken büyük bir eksiklik. Söz konusu eksikliğin giderilmesi yolunda Doğu medeniyetine ait estetik ve nazariye kaynaklarından kalkarak bir soruna dönüştürülüp ona yeni bir bakış açısı kazandırmamız gerekmektedir.

## Kaynakça

- Devellioğlu, F. (2008). *Osmanlıca Türkçe - Ansiklopedik Lügat* (25. Baskı). Ankara: Aydın.
- Duyamaz, R. (2014). *Sezai Karakoç'un Estetiği*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- İslam Ansiklopedisi* (2005). (Cilt 30). İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.
- Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. (2011). (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı.
- Ongun, C. S. (1926). Kemmi ve Keyfi Hareketler 2. *Milli Mecmua*, 58(5).
- Ongun, C. S. (1928a). Güzele Dair 1. *Milli Mecmua*, 106(9).
- Ongun, C. S. (1928b). Güzele Dair 2. *Milli Mecmua*, 107(9).
- Ongun, C. S. (1928c). Güzele Dair 3. *Milli Mecmua*, 108(9).
- Ongun, C. S. (1928d). Güzele Dair 4. *Milli Mecmua*, 109(10).
- Ongun, C. S. (1928e). Güzele Dair 5. *Milli Mecmua*, 110(10).
- Ongun, C. S. (1928f). Güzele Dair 6. *Milli Mecmua*, 111(10).
- Ongun, C. S. (1928g). Güzele Dair 7. *Milli Mecmua*, 112(10).
- Ongun, C. S. (1931). *Estetik*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Ongun, C. S. (1972). *Estetik - Sanat ve Güzelliğin Estetiği*. İstanbul: Remzi.
- Özlük, N. (2008). *Milli Mecmua Sistemantik İndeks*. İstanbul: 3F.
- Öztürk, T. (2011). *Cemil Sena'nın Estetik ve Sanat Anlayışı*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Sami, Ş. (2004). *Kamus-ı Türkî*. İstanbul.
- Timuçin, A. (1998). *Estetik*. (Genişletilmiş 3. Baskı). İstanbul: İncancıl.
- Tunalı, İ. (2004). *Estetik*. (8. Basım). İstanbul: Remzi.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/-İsimler/-Eserler/-Terimler*. (1986). (Cilt 6) Dergâh.

# *Aganta Burina Burinata ve Denizin Kanı* Romanlarında Denizin Çağrısı

Ufuk Sarıtaş\*

**Öz:** Edebiyat kendisine merkez olarak insanı seçer. İnsanın davranışları, mizacı ve psikolojisi edebiyatın başlıca konusudur. İnsanoğlunun psikolojisinin etkilendiği ilk alan kendisini saran evren, yani yaşadığı coğrafyadır. Deniz, insanoğlunun dünya üzerinde var olma macerasında en başından beri çok önemli rol oynar. Suyun hayat verici özelliğinin yanı sıra, dünya üzerinde denizler birçok medeniyetin oluşmasında Akdeniz örneğinde olduğu gibi çok önemli bir etkidir. İnsanoğlunun yaşamını şekillendirmesinde bu derece etkili olan deniz kaçınılmaz olarak edebiyata da yansımıştır. Deniz, tarih boyunca mitlerin oluşma döneminden günümüze kadar birçok edebiyat eserinde doğrudan ya da dolaylı olarak kendisini gösterir. Ülkemizin üç tarafının denizlerle çevrili olduğu göz önünde bulundurulursa Türk edebiyatında da deniz, önemli bir yere sahiptir denilebilir. Türk edebiyatında deniz denilince akla gelen ilk isimlerden birisi Halikarnas Balıkcısı'dır. Eserlerinde denizi ve geçimini denizden sağlayan insanları canlı ve ayrıntılı bir biçimde yansıtır. *Aganta Burina Burinata* romanı da Halikarnas Balıkcısı'nın deniz tutkusunu ve denizin insan hayatında oynadığı rolü anlattığı önemli bir eserdir. Aynı şekilde Tarık Dursun K.'nin *Denizin Kanı* romanı da denizi ve deniz işçilerinin hayatlarını konu alır. Bu iki eserde de denizin, roman kahramanları üzerindeki etkisi bazı paralellikler gösterir. İki eserde de deniz merkezli olarak geçim kaygısı, aşk ve denize olan sevgi benzerlikler gösterir. Bu çalışmada *Aganta Burina Burinata* ve *Denizin Kanı* romanları, eserlerde vurgulanan deniz- kara karşıtlığı ve mitolojik göndermeler göz önünde bulundurularak coğrafya-insan ilişkisi bağlamında incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** *Aganta Burina Burinata*, *Denizin Kanı*, Deniz, Kara, Seirenler

## Giriş

Edebiyat kendisine merkez olarak insanı seçer. İnsanın davranışları, mizacı ve psikolojisi edebiyatın başlıca konusudur. İnsanoğlunun psikolojisinin de etkilendiği ilk alan kendisini saran evreni, yani yaşadığı coğrafyadır. Mehmet Kaplan (1978), "Edebiyat Coğrafyası" adlı yazısında "milletlerin mukadderatında tarihin büyük rolü olmakla beraber coğrafyanın tesirleri de az değildir" (s. 147-148) der. Coğrafya-edebiyat ilişkisi her milletin edebiyatında az ya da çok kendini gösterir. "İnsan hayatının yeniden kurgulandığı edebî eser de kendisini yaratan coğrafyadan izler taşır. Bu nedenle dünyadaki en az gelişmiş bir edebiyat örneğinde dahi içinde doğup büyüdüğü coğrafyanın damgası vardır" (Kefeli, 2006, s. 7). Bu

\* Adıyaman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, saritasufuk@gmail.com

bağlamda coğrafyanın edebiyat incelemelerinde önemli bir rolü vardır denilebilir. Deniz, insanoğlunun dünya üzerinde var olma macerasının en başından beri çok önemli rol oynar. Suyun hayat verici özelliğinin yanı sıra dünya üzerinde denizler birçok medeniyetin oluşmasında Akdeniz örneğinde de olduğu gibi çok önemli role sahiptir. İnsanoğlunun yaşamını şekillendirmesinde bu derece etkili olan deniz kaçınılmaz olarak edebiyata da yansımıştır. Deniz, tarih boyunca mitlerin oluşma döneminden günümüze kadar birçok edebiyat eserinde doğrudan ya da dolaylı olarak kendisini gösterir. Kaşgarlı Mahmut'un *Divan-ı Lügati't-Türk*'ündeki derlemelerde deniz çeşitli biçimlerde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *Kutadgu Bilig* de deniz ile ilgili bugün dahi kullandığımız pek çok anlatımın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Karabacak, 2008, s. 18- 21). Ülkemizin de üç tarafı denizlerle çevrili olduğu göz önünde bulundurulursa yakın dönem Türk edebiyatında da deniz önemli bir yere sahiptir denilebilir. Mesela Tevfik Fikret'in "Balıkçılar" şiiri geçimini denizden sağlayan yoksul bir ailenin acıklı hikâyesini anlatır. Erkek çocuk aile büyüklerinin karşı çıkmasına rağmen ailesinin nafakasını temin etmek için sert dalga ve fırtınaya rağmen denize açılmak zorunda kalır (Güneş, 2016, s. 60). Türk edebiyatında deniz denilince akla gelen ilk isimlerden birisi Halikarnas Balıkcısı'dır. Eserlerinde denizi ve hayatını denizden kazanan insanları canlı ve ayrıntılı bir biçimde yansıtır. *Aganta Burina Burinata* romanı Halikarnas Balıkcısı'nın deniz tutkusunu ve denizin insan hayatında oynadığı rolü anlattığı önemli bir eserdir. Aynı şekilde Tarık Dursun K.'nin *Denizin Kanı* romanı da denizin ve deniz işçilerinin hayatlarını konu alır. Bu iki eserde de denizin roman kahramanların üzerindeki etkisi bazı paralellikler gösterir. Eserlerde deniz ve kara karşıtlığı bağlamında kahramanların yaşadıkları içsel çatışmalar yansıtılır. Hem *Aganta Burina Burinata* hem de *Denizin Kanı* romanlarında anlatılan coğrafya Akdeniz havzasıdır. Bölgenin tarihinde, yüzyıllardır oluşan geleneklerde ve halkın bugün dahi anlattıkları geleneksel hikâyelerinde Antik Yunan mitolojisinin etkisi oldukça büyüktür. Söz konusu iki eser de bu etkiden nasibini almıştır. Eserlerde deniz ve kara karşıtlığıyla birlikte özellikle denizden gelen çağrı bağlamında mitolojik etki hissedilmektedir.

### **İkilem: Deniz mi, Kara mı?**

*Aganta Burina Burinata* romanında Mahmut, Bodrum'da yaşayan denizci bir babanın oğludur. Amcaları ve anne tarafından akrabalarının hepsi denizcidir ve bazıları deniz kazalarında hayatlarını yitirmiş, toprakta bir mezara dahi sahip değillerdir. Bu nedenle Mahmut, babası başta olmak üzere ailesi tarafından denizden uzak tutulmak istenmektedir. Mahmut kendisini daha çok küçük yaşlardan itibaren bu deniz-kara çatışmasının içinde bulur. Etrafındaki denizciler her fırsatta denize lanetler yağdırarak ona denizden uzak durmasını öğütlerler. Bir iş için birlikte Milas'a giderlerken babası denizi göstererek "Oğlum sakın bunun bu haline aldanma. Kim bilir kaç gemiyi boğmayı tasarlıyor. Seni de boğuncaya kadar, aç, çıplak ve yoksul bırakır. Sen toprağa bak.." (Halikarnas Balıkcısı, 1983, s. 15) diyerek denizden uzak durmasını toprağa yönelmesini söyler. Milas'a vardıklarında da eski bir denizci olan Fehmi'nin bakkalına misafir olurlar. Fehmi, sohbet esnasında denizden hep özlemle bahseder. Toprak üzerinde yaşadığı hayattan şikâyet eder. Sohbetin Mahmut'a denizi düşündüreceği

endişesiyle babası onu uyumaya göndererek uzaklaştırır. Babası Mahmut'un denizden uzak durması, yaşamını karada kurması için sürekli çabalamaktadır. Onu iş öğrenmesi için eskici Kirpi Halil'in yanına çırak olarak verir. Mahmut'un karaya tutunması için yanına çırak olarak verildiği Halil de eski bir denizcidir. Bir deniz kazasında topal kalmış, denizde iş bulamayanca da eskiciliği kendisine meslek edinmiştir. Ancak içinde deniz hasreti hiç dinmemiştir. Mahmut'la her fırsatta denizden konuşurlar. Kirpi Halil, denizden uzak durması için yanına verilen Mahmut'un içinde deniz sevgisini yavaş yavaş kıvılcımlandırmaya başlar. Mahmut bu sohbetler esnasında denizciliğin teorik bilgilerini öğrenir. Onda tutku hâline gelecek denize ilk defa oyun arkadaşı Fatma'nın babası Ateşoğlu ile birlikte açılır. Ateşoğlu'nun kayığıyla üst üste iki kez sefere çıkar. Yaptığı bu deniz seferlerinde fırtına ve ağların yırtılması gibi büyük denizci sorunlarıyla ve denizin hırçın yüzüyle karşılaşır. Yaşadığı zorluklar Mahmut'un üzerinde korkudan ziyade daha fazla denizle haşır neşir olma isteği uyandırır. Denizin emekçilerine karşı sert ve acımasız davranışlarıyla yüzleşmek ve mücadele etmek ister. İlk fırsatta da diğer kardeşleri gibi denizcilik yapan amcası Hakkı Reis'in kayığında işe başlar. Artık kendisini tamamen denizcilığe veren Mahmut mesleğini büyük bir şevkle yapar. Fakat yaptığı iş karşılığında hak ettiği ücreti alamaz. Amcasının olanca cimriliğinin yanı sıra babasının da bir deniz kazasında hayatını kaybetmesi Mahmut'u ekonomik açıdan daha büyük sıkıntıya sokar. Romanda sık sık karşılaştırılan deniz ve karanın yanı sıra insanlar da deniz ve kara insanı olarak yer yer karşılaştırılır. Denizciler ve karadaki insanlar yaşam tarzlarının da etkisiyle farklı mizaçlara sahiptirler. Mesela Mahmut, amcası Hakkı Reis'i tanımlarken şu ifadeleri kullanır: "Küçük amcam, kaptan değil, doğuştan tüccardı. Karada temelli duvarlı bir idarehanesi yoktu ama kayığı denizde yüzen yelkenli bir kârevinden başka neydi ki? Gözü ve gönlü paradan başka her şeye kördü" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 123). Bir denizci olan amcasını mizacı bakımından kara insanı sınıfına sokar. Ona göre denizciler cömert, yardımsever ve mert insanlardır. Yine Mahmut, Kahveci Murat Dayı'yı da bir kara insanı olmasına rağmen deniz insanı olarak görür. "Ben çocuktum ama bu toprak adamıdır, şu deniz adamıdır diye çok söz işitmiştim. Topal Murat Dayı denizci değildi, ama enginin özbeöz evladı bir deniz adamıydı. Anladım ki denizde gezen çok kara insanı ve karada gezen çok deniz adamı vardır" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 73) şeklindeki düşünceleri bunu gösterir. Mahmut iyiliği ve saflığın denizden gelen özellikler olduğunu düşünür. Deniz ve kara insanı ayrımını da bu düşünce doğrultusunda yapar. Mahmut acımasızlığı ve cimriliği nedeniyle amcasının kayığından ayrılır. Çeşitli gemilerle birçok seyahat yapar. Zor koşullarda çalışır. Ancak bir türlü para biriktirmesini beceremez. Sonunda memleketi Bodrum'a döner. Niyeti çocukluk aşkı Fatma ile evlenmektir. Fakat bu isteği de Fatma'nın geçirdiği bir felaket nedeniyle gerçekleşmez. Ballı Çiftlik sahibi İsmail Çavuş bir anlaşmazlık nedeniyle Fatma'nın yüzüne tüfekte ateş etmiş ve genç kızın güzelliğini elinden almıştır. Yaşadığı bu felaket yüzünden kendi hayatı kararar Fatma bütün ısrarlarına rağmen Mahmut'un da hayatını karartmamak için evlilik isteğine olumsuz yanıt verir ve kasabayı terk eder. Denizde uzun bir süre boyunca yaşadığı sıkıntılara bir de hayal kırıklığı eklenen Mahmut artık denizden büsbütün soğumuştur. Fatma'nın yaşadıklarından da kendisini sorumlu tutar ve denizden vazgeçer. Bu vazgeçiş şu cümlelerle ifade eder:

Artık dalgalarından da, insanların kanına, canına susayan o hain ve hırçın fırtınalarından da ikrah getirdim; bir daha mavi yüzüne bakmamaya and içtim. Zaten onun adının, sanının, dalgalarının, renklerinin, çalkantı çırıptılarıyla akıntılarının, kısacası hiçbir şeyinin bana gizli bir yeri kalmamıştı. İç yüzünü de, dış yüzünü de biliyordum. Onun büyüü çözülmüştü artık (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 173).

Denizden vazgeçen Mahmut eski bir denizci olan ancak artık büyük bir toprak ağası olan Zeynel Kaptan'ın kızı Ayşe ile evlenerek denizden uzaklaşır. Evliliği ve topraktaki hayatı ilk başlarda huzurlu ve güzel geçen Mahmut 'doğrusu babamın yerden göğe kadar hakkı vardı' şeklinde düşünerek babasının toprak ve deniz hakkındaki düşüncelerine hak verir. Denizin nankör olduğunu, insanın her türlü çabasına karşın denizin 'çekil, defol' diye şamar gibi cevap verdiğini düşünür. Ama Mahmut'un topraktaki hayatı eşi Ayşe'nin para ve toprak hırsıyla yüzleşince yavaş yavaş sarsılmaya başlar. Ayşe'nin para karşısındaki hırsı ve sürekli daha zengin ve daha fazla toprak sahibi olmak için yaptığı hesaplar yüzünden Mahmut artık sıkılmaya başlar. Tanık olduğu bu manzara karşısında denizdeki arkadaşlarını düşünür. Onlar bu toprak insanları gibi kimsenin ayağına kapanmaz, kimseye yalvarmazlar. Denizin bütün hırçınlığına rağmen ekmeklerini kazanmaya çalışırlar. Sert ve zorluklara göğüs geren bir mizaca sahiptirler. Deniz sevgisi Mahmut'un yüreğinde yine kendisini hissettirmeye başlar. Düşün için gittiği Bodrum'da bu tutku tekrar alevlenir. Artık Mahmut uzaktan uzağa denizden esen rüzgârın mırıltısını, çınlayışını ve uzak ufuklardan gelen bir çağırış türküsünü duymaktadır. Kaderinin denizde olduğunu düşünür. Ayşe'ye eski bir denizci efsanesini anlatır. Bu efsanede büyük fırtınalarda karanlığın içerisinden bir sesin denizcileri adlarıyla kendisine çağırdığını, işte bu sesin onların kaderi olduğunu söyler. En sonunda da bir gün denizi izlerken geçen bir gemiden kendisine "İşte denizden korktuğu için denizden kaçan denizci!" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 233) diye seslenildiğini duyar gibi olur. Duyduğu bu ses onu karadan tamamen koparıp tekrar denize götüren son çağrıdır. Mahmut denizin çağrısına uyar ve her şeyini geride bırakarak yeniden denizin maviliğine açılır.

Tarık Dursun K'nın *Denizin Kanı* romanında Kara Mustafa ablasıyla birlikte bir dağ köyünde yaşarken köyün ağası Kör Harun Ağa'nın kurduğu sömürü düzenine karşı geldiği için evi ateşe verilir. Bununla da yetinmeyen ağanın adamları Mustafa'yı feci şekilde döverler. Mustafa da iyileşince ablasını başka bir köyde yaşayan teyzesine bırakarak deniz köylerinden birinde yaşayan süt annesinin yanına gelir ve bir sünger teknesinde işe başlar. Kardeşi Mustafa'nın denizcilik yapmasını hiç istemez. Mustafa da sürekli kendi iç dünyasında deniz ve kara karşılaştırması yapar. Deniz-kara karşıtlığı romanda baştan sona kadar devam eder. Mustafa bir süre denizde sünger avı için sefere çıkmış sonra kardeşinin isteğine karşı koyamayarak köye geri dönmüştür. Ancak daha ilk geceden kendisini dağ köyünde rahat hissetmez. Başını yastığa koyduğunda "Kanımız alışmış meret denize. Bir inerliği, bir çıkarlığını adamın gönlü çekiveriyor. Yattı mı, çekiveriyor işte..." (K., 2000, s. 17) diye düşünür. Çok geçmeden de tekrar denize döner. Çevresi onun bu kararını yanlış bulur. Denize dönüşünün ilk gününde

kahveci Çakır sohbetleri sırasında toprağın 'anaç' denizin ise 'nankör' olduğunu söyler. Geri dönmekle hata ettiğini vurgular. Mustafa'yı denizin çağırdığını aslında kendi isteğiyle gelmediğini söyler. Mustafa'yı geri dönmeye teşvik eden bir başka neden de Iraz'a duyduğu aşktır. Iraz'ın da Mustafa'da gönlü vardır. Fakat Mustafa'nın evlenme girişimi sonuçsuz kalır. Iraz'ın babası Hasan Usta denizci olduğu için Iraz'ı Mustafa'ya vermez. Deniz-kara karşıtlığı burada da Mustafa'nın karşısına çıkmıştır. Hasan Usta denize güvenmediğini, kızının genç yaşta dul kalmasına gönlünün razı olamayacağını söyler. Hasan Usta'nın bu tavrı karşısında gençler birlikte kaçarlar ve Hasan Usta evlenmelerine razı olur.

Mustafa geldiği dağ köyünde Kör Harun Ağa'nın zulmünden kaçmıştır fakat denizci olduktan sonra da sünger tüccarı Hacı Ağa'nın eline düşer. Sünger mevsiminin bitmesinin ardından süngerci tayfası Şaban Reis'in önderliğinde bir tekne sahibi olarak kendi işlerinin sahibi olmak isterler. Hacı Ağa'dan bir tekne isterler, eğer vermezse çalışmayacaklarını söylerler. Tayfaya tekne verme düşüncesi Hacı Ağa'nın kazancına darbe vuracağı için tayfanın teklini kabul etmeye mesafeli durur. Bu andan itibaren de tayfa ve Hacı Ağa arasında oluşan gerilim gittikçe büyümeye başlar. Sünger mevsimine kadar tayfa bütün paralarını tüketirler. Hacı Ağa'da tayfanın bütün desteklerini keser. Mevsim geldiğinde de onların yerine başka tayfa getirip kasabaya yerleştirir. Eski tayfa bu durum karşısında daha büyük sıkıntıya girer. Evlerinde huzur kalmaz. Kadınlar bütün sıkıntının kaynağı olarak Şaban Reis'i görürler. Yeni gelen tayfa çıktıkları seferlerde yabancı oldukları denizlerde ağır kayıplar verdikten sonra kasabadan ayrılırlar. Onların kasabadan ayrılmasıyla Şaban Reis'in üzerindeki baskı artar. Bir gün kadınlar Şaban Reis'in eşini çeşme başında ağır şekilde hırpalarlar. Şaban Reis de bunun üzerine kızgınlıkla Hacı'nın ofisine varıp tayfanın tekrar onun için çalışacağını söyledikten kısa bir süre sonra kalp krizi geçirerek vefat eder. Tayfa tekrar işine kavuşmuştur. Ancak çıktığı son sefer Mustafa için bir felaketle sonuçlanır. Denizin içinde sünger tarlası ararken kendisini duyduğu esrarengiz bir ezgiye kaptıran Mustafa fazla derine inerek vurgun yer. Tekneye çıktığında vücudunun sol tarafı felç olmuştur. Artık evinde hiçbir işe yaramadan oturmaktadır. Yaşadığı felaketler bunula da sınırlı kalmaz. Hacı Ağa Iraz'a göz koymuştur ve köylüden Hanife Kadını da Iraz'ı elde etmek için aracı yapar. Hanife Kadın sürekli Iraz'ın aklını çelmeye çalışır. Kendisi de kocasını denizde kaybetmiş bir kadın olan Hanife sürekli deniz ve karayı karşılaştırır. Toprağı her şekilde denize tercih eder. Karşılıklı konuşmalarında ve diğer kadınlarla yaptığı sohbetlerde sürekli "Denizde malın mı var, yok bil; denizci kocan mı var, kendini dul bil" (K., 2000, s. 260) diyerek tavrını belli eder. Ona Hacı'dan hediyeler getirir. İlk başlarda sert bir duruş sergileyen Iraz daha sonra bir anlık da olsa Hacı'nın zenginliği karşısında gevşer. Karşılaştığı bu manzarayı hazmedemeyen Mustafa eline av tüfeğini alarak sürüne sürüne Hacı'yı vurmak için ofisine gider. Burada tam Hacı'yı vurmak için tüfeği doğrulttuğu sırada Hacı'nın sağ kolu olan İsmail'in tabancasından çıkan kurşunla hayatını kaybeder.

Her iki eserde de baştan sona kadar kahramanlar kendilerini deniz-kara karşıtlığı içerisinde bulurlar. Eserlerde denize ve karaya sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kara, sınırlı statik, kendi

içine kapalı dar bir evreni simgelerken; deniz, sonsuzluğu, yaşamı ve coşkuyu simgeler. Kara, insanların üzerinde yaşadığı bir mekân olması nedeniyle, kötülüklerin, acımasızlıkların, çıkarların ortaya çıktığı bir meydandır. Deniz ise iyiliklerin, özlemlerin ve coşkuların beşiğidir. Deniz ve kara eserlerde birbirlerini tamamlayan bir yapı olarak değil, sürekli çatışma içerisinde olan güçler olarak sunulur (Yazıcı, 1998, s. 112). *Aganta Burina Burinata* romanında Mahmut, *Denizin Kanı* romanında da Mustafa içlerinde bu çatışmayı hayatlarının bir parçası gibi daima yaşarlar. Bunda çevrelerinin ve yaşadıkları coğrafyanın da büyük etkisi vardır. Mahmut ve Mustafa içlerinde yaşadıkları bu çatışma sonucu denizi seçerler. Her ne kadar denizin karanlık yüzünü görmüş olsalar da ruhlarında özel bir yer ederek bir tutkuya dönüşen denizden tamamen vazgeçemezler. Deniz ve kara çekişmesinde deniz galip gelir. Ayrıca romanlarda görülen bu deniz-kara çekişmesi *Aganta Burina Burinata* romanında kahramanların kişiliklerine de sirayet etmiştir. Romanda deniz ve kara insanların kişiliklerinde kendisini gösterir. Denizle haşır neşir olan insanlar bu doğrultuda olumlulanmış, karada yaşayan insanlar özellikle para ve mal hırsıyla dikkat çekenler olumsuzlanmıştır. *Denizin Kanı* romanında doğrudan bu şekilde bir durum söz konusu değilse de kötü kişilikleriyle karşımıza çıkan Kör Harun Ağa ve süngerci tüccarı Hacı Ağa para ve mal hırsıyla sahip oldukları kötü kişilik özellikleriyle *Aganta Burina Burinata* romanında yapılan kara insanı tanımına uymaktadırlar. Yine süngerci tayfası sabır, dayanışma ve yardımseverlikleriyle deniz insanı tanımına uymaktadırlar.

## Denizin Sesi Seirenler

İncelemeye konu olan *Aganta Burina Burinata* ve *Denizin Kanı* romanlarının ana kahramanları hayatlarına yön vermek adına roman boyunca kendilerini kara ve deniz arasında bir ikilem içerisinde bulurlar. Bu ikilemi aşmak için çevrelerindeki insanların telkinleriyle ve yaşadıkları tecrübeler ışığında kendilerini bir tercih yapmak zorunda hissederler. Bu noktada dikkati çeken ve kahramanların tercihlerini belirlemelerinde etkili unsur denizin insanları kendisine çağırmasıdır. Bu çağrı kimi zaman uzaktan görünen bir tekne yahut derinlerden gelen bir ezgi veya gaipten gelen bir ses olarak görülür. Romanlarda görülen bu durum akla Yunan mitolojisindeki "Seirenler"i getirmektedir.<sup>1</sup> Eserlerde Seirenler'in ismi doğrudan ya da dolaylı olarak geçmez. Yalnızca *Denizin Kanı*'nda Seirenler'in hikâyesine benzeyen bir efsaneden söz edilir (K., 2000, s. 18-19). Ancak eserlerde doğrudan bir atıf bulunmasa da romanlar okunduğunda bir leit motif gibi baştan sona görülen denizin çağırışı, mitolojideki Seirenler'in öyküsünü çağırıştırılmaktadır. Nitekim bazı düşünürlerce mitler, insanın bilinçaltında bulunan duygularının veya evrensel bilinçaltının yansıması olarak görülmüştür (Campbell, 1995, s. 26). Bu nedenle eserlerden bu tür yansımaları okumak mümkündür. Kaynaklarda Seirenler kimi

1 Eserlerde daha başka mitolojik unsurlar vardır, ancak yalnızca bildiri konusunun kapsamı içinde gördüğümüz Seirenler'in hikâyesinin ele alınmasını uygun gördük. Halikarnas Balıkçısı'nın *Aganta Burina Burinata* romanı ve diğer eserlerinde bulunan mitolojik unsurlar için bakınız: Kılıçaslan, Ayşe Gül (2010). *Halikarnas Balıkçısı'nın Hikâyesi Ve Romanlarında Mitolojik Unsurlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



zaman yarı kadın yarı kuş kimi zaman da yarı kadın yarı balık şeklinde geçer. En eski efsaneye göre Seirenler, Akdeniz'de bir adada oturur ve yakından geçen denizcileri müzikleriyle kendilerine çekerler. Onların bu müzikli çağırısına kulak veren denizcilerin gemileri adaya yaklaşınca keskin kayalıklara çarparak parçalanır. Seirenler de düşen denizcileri parçalayıp yerler (Grimal, 1997, s. 726). Seirenler'in adı ilk kez Odysseus'da geçer. Odysseus Seirenler'in bulunduğu adanın yakınından geçerken tayfasına kulaklarını bal mumuyla tıkamalarını, kendisini geminin direğine sıkıca bağlamalarını ve ne yaparsa yapsın çözmemelerini emreder. Nitekim Seirenlerin sesini duymaya başlar başlamaz onlara doğru gitmek için içinde karşı konulmaz bir istek duyar. Fakat yoldaşları onu engeller (Grimal, 1997, s. 727).

*Denizin Kanı* romanında da denizin gencecik bir kadın suretinde denizciye görüldüğü, onu kendisine çağırdığı denizcinin de nerdeyse her seferinde bu çağrıya uyduğu ve kendini felakete sürüklediği sık sık vurgulanır. Mustafa da çıktığı son sünger avında denizin çağırısını işitir. Sünger avı için denize daldığında bir ezgi duyar. Onu kendisine çeken tatlı bir ezgidir bu. Kendisini ezgiye kaptıran Mustafa kısa bir süre sonra karşısında gencecik daha önce görmediği güzellikte bir kız görür. Kız gülen gözlerle Mustafa'ya bakıp elini uzatarak bir kaç kez "Hadi gel! Bana gel! Hadi!.." (K., 2000, s. 276) şeklinde onu kendisine çağırır. Büyülenmiş bir şekilde kadına doğru giden Mustafa farkında olmadan elli kulaçtan daha fazla bir derinliğe inerek vurgun yer. Tekneye çıktığında sol tarafı felç olmuştur. *Aganta Burina Burinata* romanında da Mahmut'un özellikle toprak işleriyle meşgul olduğu zaman diliminde denizin yaptığı çağrı dikkat çekmektedir. Denizle tekrar karşılaştığı ilk andan itibaren Mahmut'un ruhsal durumunda değişiklikler meydana gelir. Denizin çağırısını duymaya, hissetmeye başlar. Denizin, karada bekleyen bir tekneyi yalnızca kendisinin duyduğu gizli bir türküyü "Gel! Gel de koynuma gir! Seni kuvvetli kanatlarım üzerinde uçuracağım, niçin orada cansız bir küme kereste gibi yatıyorsun?" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 210) diyerek kendisine çağırdığını işitir. Mahmut denizden gelen türküyü "Can evimle dinlemekte olduğum bir şey vardı. Neydi? Gece direk tepesinden uçan rüzgârın insan sesine benzeyen mırıltısı, işte o kimi zaman kulağımın içinde bir çınlayış oluyordu, kimi zaman da, uzak ufuklardan çağırılan bir türkü" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 226) sözleriyle ifade eder. Yine büyük fırtınalarda denizin denizcileri isimleriyle kendisine çağırdığı efsanesini anlatır. Bir gün denizi izlerken geçen bir kayıktan kendisine "İşte denizden korktuğu için denizden kaçan denizci!" (Halikarnas Balıkçısı, 1983, s. 233) diye seslenildiğini duyar ve sahip olduğu her şeyi bırakarak denize gider.

## Sonuç

Coğrafya, insanlığı yaşamı boyunca birçok yönden etkiler. Tarih boyunca medeniyetler buldukları coğrafyaların büyük etkisiyle şekillenirler. Toplulukların yanı sıra coğrafi etkenler birey olarak insan üzerinde de etkilidir. Bu etkinin insanı anlatan edebi eserlerde kendisini göstermesi kaçınılmazdır. *Aganta Burina Burinata* ve *Denizin Kanı* romanları işte coğrafyanın insan üzerindeki etkisinin gözlemlenebildiği eserlerdir. *Aganta Burina Butinata*'da Mustafa, *Denizin Kanı*'nda Mustafa kendilerini deniz ve kara karşıtlığı içerisinde bulurlar. Bu ikilemde

yaşadıkları coğrafya olan Akdeniz kıyısının büyük etkisi vardır. Bu etkiyi kahramanların kişilikleri üzerinde de görmek mümkündür. Eserlerde denize ve karaya sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kara, sınırlı statik, kendi içine kapalı dar bir evreni simgelerken; deniz, sonsuzluğu, yaşamı ve coşkuyu simgeler. Kara, insanların üzerinde yaşadığı bir mekân olması nedeniyle, kötülüklerin, acımasızlıkların, çıkarların ortaya çıktığı bir meydandır. Deniz ise, iyiliklerin, özlere ve coşkuların beşiğidir. Romanda deniz ve kara insanların kişiliklerinde kendisini gösterir. Denize haşır neşir olan insanlar bu doğrultuda olumlulanmış, karada yaşayan insanlar özellikle para ve mal hırsıyla dikkat çekenler olumsuzlanmıştır. Kahramanları denize buluşturan bir diğer etkense aşktır. Mahmut daha küçük yaşta yakınlık hissettiği Ateşoğlu'nun kızı Fatma, Mustafa ise İraz'a beslediği aşkın etkisiyle deniz insanı olmaya adım atarlar. Kahramanların hayatlarında bir kopuş noktası olarak kendilerini büsbütün denize bırakmalarına sebep olan etken ise denizden gelen büyü bir ses, bir çağrıdır. Bu çağrı kimi zaman uzaktan görülen bir tekne yahut derinlerden gelen bir ezgi veya gaiten gelen bir ses olarak görülür. Romanlarda görülen bu durum akla Yunan mitolojisindeki "Seirenler"i getirmektedir. Eserlerde doğrudan bir atıf bulunmasa da romanlar okunduğunda bir leit motif gibi baştan sona görülen denizin çağırışı, mitolojideki Seirenler'in öyküsünü çağırıştırılmaktadır. Nitekim bazı düşünürlerce mitler, insanın bilinçaltında bulunan duygularının veya evrensel bilinçaltının yansıması olarak görülmüştür. Mitolojide isimleri ilk kez Odysseus'ta geçen Seirenler, Akdeniz'de bir adada oturur ve yakından geçen denizcileri müzikleriyle kendilerine çekerler. Onların bu müzikli çağrısına kulak veren denizcilerin gemileri adaya yaklaşınca keskin kayalıklara çarparak parçalanır. Seirenler de düşen denizcileri parçalayıp yerler. Efsanede büyü şarkıyı duyarak adaya yaklaşan denizciler için bir felaket meydana getirir. Tıpkı efsanede olduğu gibi romanlarda da Mahmut ve Mustafa denizin çağrısına uyararak görece bir felakete sürüklenirler. Mustafa önce vurgun yiyerek felç kalır, daha sonra da canından olur. Mahmut ise karısı Ayşe ile elde ettiği her şeyi ardında bırakarak yarı çılgın bir şekilde denize koşar. Bu çağrıyla gerilim son bulur. Eserde görülen bu unsurlar iki eserde de ortak olmakla birlikte Seirenler efsanesiyle de paralellik göstermesi açısından dikkate değerdir.

## Kaynakça

- Campbell, J. (1995). *Tanrının Maskeleri: İlk Mitoloji*. K. Emiroğlu (Çev.). Ankara: İmge.
- Grimal, P. (1997). *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*. Sevgi Tamgüç (Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Güneş, M. (2016). *Türk Edebiyatında Manzum Hikaye*. Ankara: Hece.
- Halikarnas Balıkcısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı). (1983). *Aganta Burina Burinata*. Ankara: Bilgi.
- K., T. Dursun. (2000). *Denizin Kanı*. Ankara: Bilgi.
- Kaplan, M. (1978). *Nesillerin Ruhü*. İstanbul: Dergâh.
- Karabacak, E. (2008). KIBATEK Uluslararası Türk Kültüründe Deniz ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri & (şiir, öykü ve deneme). *Deniz Kavramı Üzerine* (s. 19-21). Antalya.
- Kefeli, E. (2006). *Edebiyat Coğrafyasında Akdeniz*. İstanbul: 3F.
- Kılıçaslan, A. (2010). *Halikarnas Balıkcısı'nın Hikâyesi Ve Romanlarında Mitolojik Unsurlar*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yazıcı, N. (1998). *Halikarnas Balıkcısı'nın Eserlerinde Tabiat*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

# Fehîm-i Kadîm Divânı'nın Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü

Yusuf Can Tıraş\*

**Öz:** Klasik Türk şiirini anlamlandırma ve anlamaya yönelik çalışmalar, bu alanın uzmanları tarafından birtakım bakış açılarıyla ele alınmaktadır. XII. yüzyıldan XIX. Yüzyıl ortalarına dek ağırlığını hissettiren bu şiir dalı, kullandığı kavram ve kelimeler açısından her zaman araştırılması gereken bir alandır. Bu sebeple, her şair, günümüzde olduğu gibi, şiirlerinde kullandığı kelimelere kendince farklı anlamlar yüklediği göz önüne alınarak, şairlere ait bir sözlük çalışması yapılması gerekmektedir. Bunun ilk adımları Gazi Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak tarafından, TEBDİZ Projesi kapsamında atılmıştır. Hatta Bâkî ve Nâilî-i Kadîm'in şiirleri andığımız yöntemle doktora tezi olarak incelenmiş ve ortaya başarılı sonuçlar çıkmıştır. Bu noktadan hareketle, yapacağımız çalışmada, Fehîm-i Kadîm Divânı'nda kelimelerin ne şekilde anlamlara büründüğü, örnek beyitler üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Yapılacak çalışma, şairlerin kelimelere yüklediği anlamları göz önüne sermiş olacaktır. Bu yöntem ile, bir kelimenin farklı şairlerde ne anlamlara geldiği de gösterilecek, bu alana dair hazırlanacak sözlükle de katkıda bulunmuş olacaktır. Ayrıca, şairin üslubu ve sanatçı kişiliğinin anlaşılmasına da fayda sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlamlı Dizin, İşlevsel Sözlük, Anlamlandırma, Divân, Fehîm-i Kadîm

## Giriş

Bağlam, sözlük anlamıyla Türk Dil Kurumu "Büyük Türkçe Sözlük'e göre: "1. Deste. 2. Herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı, kontekst. 3. Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst. 4. Bent" (Akalin vd., 2005, s.180) anlamlarına gelmektedir. Bu kavramdan hareketle, "Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük'e, metinden hareketle şair veya yazarın kelimelere hangi anlamlar yüklediğini gösteren çalışma anlamını verebilmekteyiz.

"Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük" çalışmaları öncelikle Batı'da "concordance" ismiyle, kutsal kitaplardan başlanılarak, Sheakespeare ve Proust'a kadar birçok büyük şair ve yazarların eserlerine; Doğu'da ise Hafız Divanı'na uygulanmıştır (Şenödeyici, 2011, s.1).

\* Uşak Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Programı, yusufcantiras@gmail.com

Türk Edebiyatı'nda ise "bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük" çalışmaları Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak tarafından danışmanlığı yapılan iki doktora tezi ile başlamıştır. 2007 yılında Furkan Öztürk'ün hazırlamış olduğu "Bakî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]", ardından Özer Şenödeyici'nin 2011 yılında "Naili Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]" adlı doktora tezleri bu alanda atılan ilk adımlar olarak görülmektedir.

Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak'ın danışmanlığını yaptığı andığımız bu iki çalışma, Eski Türk Edebiyatı alanına yeni bir ivme kazandırmış ve Sayın Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak'ın öncülüğünde Gazi Üniversitesi tarafından "TEBDİZ Projesi" olarak hayata geçirilmiştir. Bu proje ile birlikte, [www.tebdiz.com](http://www.tebdiz.com) internet sayfasına araştırmacılar tarafından yüklenen divân ve mesnevî gibi eserlerin anlamlandırma çalışmaları bu sistem üzerinden yapılmaya başlanmıştır.

Sistem üzerinde şu an itibarıyla 4.000.000'dan fazla kelime kaydedilmiş ve bunların 600.000'e yakını da madde başı yapılmıştır. Proje sonuçlandığında sistemde 20.000.000'a yakın veri girişi olacağı tahmin edilmektedir (<http://www.klasikedebiyat.com/tebdiz-sistemi-acildi/> E.T 05/02/2017).

İnternetin olanaklarını kullanarak, hazırlanan bu proje bizlere, bir beyitte geçen herhangi bir kelimenin şairler dilinde ne gibi anlamlar kazanacağını da göstermektedir. XIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına dek ağırlığını hissettiren Eski Türk Edebiyatı'nda kelimelerin gelişim sürecini izlemek bu projenin hayata geçmesiyle daha kolay ve erişilebilir olacaktır (<http://www.klasikedebiyat.com/tebdiz-sistemi-acildi/> E.T 05/02/2017).

Öte yandan, bugüne kadar Eski Türk Edebiyatı'nda kullanılan kavram ve kelimelerin açıklanması için çeşitli sözlüklerin meydana getirildiği ve bu alana hizmet ettiği de bilinen bir gerçektir. Osmanlı Devleti zamanından itibaren, özellikle Mesnevî başta olmak üzere, çeşitli Farsça edebi eserlerin açıklanması amacıyla şerhler yazıldığı görülmektedir. Cumhuriyet Dönemi'nde ise, bu şerhlerin modern yöntemlerle devamının sağlanmasının yanı sıra, Divan Şiiri'ni anlamak üzere çeşitli sözlükler ortaya çıkmıştır. Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın "*Fuzûlî Divanı Şerhi*" adlı eseri ve "*Metin Şerhine Dair*" adlı makalesi, bu alana katkılar sağlamıştır. Eski Türk Edebiyatı'nda kullanılan kavram, mazmun ve kelimelerin açıklanması için de Ahmet Talat Onay'ın "*Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*", Prof. Dr. İskender Pala'nın "*Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*" ve şu anda 2.cildi hazırlanmış olan Ahmet Atilla Şentürk'ün "*Osmanlı Şiiri Klavuzu*" adlı çalışması bu alandaki boşluğu dolduracak türde yegane eserlerdir. Ayrıca Prof. Dr. Cem Dilçin'in "*Yeni Tarama Sözlüğü*" ve Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan "*Tarama Sözlüğü*" ve "*Derleme Sözlüğü*" de bu alanda çalışacaklar için aydınlatıcı eserlerdir.

Hazırlanan sözlükler, genel itibarıyla, herhangi bir kelimenin çoğunlukla ne anlama geldiğini göstermektedir. Kelimelerin anlamının verilmesinin yanı sıra, o kelimenin geçtiği bir cümle ya da şiirden alıntılarla açıklama devam ettirilmektedir. İşte, "Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük"ün diğer sözlüklerden farkı burada ortaya çıkmaktadır. "Bağlamlı Dizin ve İşlev-

sel Sözlük”te, şairin eserinde kullandığı kelimelerden yola çıkılarak sözlük hazırlanmaktadır. Tabiidir ki, bu çalışmalarda önceki lugat ve sözlük çalışmalarından yararlanılmakta, kelimelere de zoraki anlamlar verilmeye çalışılmamaktadır. Buradaki asıl amaç, seçilen şairin eserinde kelimelere kendinden ne anlamlar kazandırdığını ortaya çıkarmaktır.

Bu sebeplerden dolayı, bu çalışmada, XVII. yüzyılın önemli bir şairi olan Fehîm-i Kadîm’in şiirlerinde kelimelere ne şekilde anlam verildiğini “ben” ve “mey” sözcüklerini redif olarak kullandığı gazellerini inceleyerek çalışmamızda gösterilmek istenilmiştir. Ayrıca, Fehîm-i Kadîm’in şiirlerinde yer alan ve çeşitli araştırmacıların dile getirdiği farklı anlama gelen beyitlere de temas edilmiştir.

### 1. Fehîm-i Kadîm’in Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti

Fehîm’in hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olunmamakla birlikte, asıl adının Mustafa, babasının Halep asıllı olması ve unculuk yapması sebebiyle, kendisine “Uncuzâde” denildiğini Tahir Üzgör dile getirmiştir (Üzgör, 1995, s. 295; Üzgör, 1991, s. 3). Fehîm, kendisinden çok sonra gelen şairleri de etkilemiş, XIX. yüzyılda kendisine hayranlık duyan Süleyman Fehîm Efendi ile karıştırılmaması için sonradan mahlasına “Kadîm” eklenmiştir (Üzgör, 1995, s. 295).

Fehîm’in doğum tarihi 1627’dir. Evliya Çelebi, onun Divânı’nı on yedi on sekiz yaşlarında düzenlemiş olduğunu söylemektedir. (Üzgör, 1995, s.295). Fehîm’in eğitimi hakkında pek bilgi bulunmamasına rağmen, Arap asıllı olması sebebiyle Arapçayı, Divânı’ndaki Farsça gazel, tarih ve rubailerine bakarak da Farsçayı bildiğini söyleyebilmekteyiz (Üzgör, 1995, s.295).

Fehîm’in genç yaşta son bulan hayatı birçok talihsizlik içinde geçmiştir. Divânı’nda da çeşitli vesilelerle bu durumunu dile getiren Fehîm, bu durumdan duyduğu rahatsızlık ve karamsarlığı da şiirlerine yansıtmıştır. Kâtiplik ile uğraşan Fehîm, Kudüs, Mekke, Medine, Edirne ve Mısır’da bulunmuştur. Mısır’a gitmeden önce, İstanbul’dan kurtulmayı isteyen Fehîm, Mısır’da da umduğunu bulamamış ve İstanbul’a gitmek özlemi çekmiştir. En sonunda isteğine kavuşan Fehîm, Mısır hazinesini İstanbul’a taşıyan bir kafileye katılmıştır. Fakat, kötü talihi yakasını bırakmamış, yolda sıtma ya da veba hastalığına yakalanmış, bu sebepten, Konya’nın Ilgın kasabasında vefat etmiştir. Evliya Çelebi’ye göre, mezarı şehirdeki caminin mihrabı önündedir (Üzgör, 1995, s. 295).

Fehîm, kısa süren ömrüne beş eser sığdırmıştır. Bu eserlerin en önemlisi *Divânı*’dır. Divânı’nda “on yedi kaside, bir terciibend, üç terkibibend, biri tazmin olmak üzere beş musammat, on altı kıta, 293 gazel, elli altı rubai ile Farsça üç gazel, iki kıta ve üç rubai” (Üzgör, 1995, s.296) bulunmaktadır. Bu eser üzerine ilk kez Sadettin Nüzhet, 1934 yılında “*Fehîm*” adlı çalışmasını yapmıştır. Ardından Tahir Üzgör, Divân’ın transkripsiyonlu ve şiirlerin günümüz Türkçesine çevirilmiş hâlini 1991 yılında yayımlamıştır. Tahir Üzgör, ayrıca bu çalışmasında şairin hayatını, eserlerini ve edebî şahsiyetini ayrıntılarıyla ele almıştır.

Fehîm'in ikinci eseri, "Şehrengîz" adlı mesnevisidir. Bu mesnevi, "Başta dört rubai, 116 mesnevi beyti, ardından başka bir rubai; sonda kendisi dahil olmak üzere çeşitli kişiler hakkında yazdığı genellikle beşer mesnevi beytinden ibaret yirmi parçadan meydana gelen 104 beyit, beş beyitlik bir gazel, mesnevi tarzında on sekiz beyitlik bir hatime, beş beyitlik bir kıta, beş beyitlik bir gazel, ayrıca yedi beyitlik bir başka gazel olmak üzere tertip edilmiştir" (Üzğör, 1995, s.296). Eserde müstehcen ifadelerin yer almaktadır (Üzğör, 1995, s.296; Ekinci, 2013, s.752).

Fehîm'in üçüncü eseri, Arap, Arnavut, Ermeni, Rum, Yahudi, Tatar, Acem, Kürt, Türk ve kendi ağzından müstehcen şekilde farklı dil ve lehçeleri taklit ettiği "*Bahr-ı Tavîl*" adlı eseridir. Bu eser üzerine Yunus Kaplan'ın 2016'da "*Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*"nde yayımlanmış olan "*Fehîm-i Kadîm'in Bahr-ı Tavîl'i*" adlı bir makalesi bulunmaktadır.

Fehîm, eski büyüklerin sözlerini de derlemiş, ayrıca Nasrettin Hoca'nın fıkralarını da bu derlemeler içinde vermiş olduğu "*Tercüme-i Letâif-i Kümmelîn*" adlı eseri de kaleme almıştır (Üzğör, 1995, s.296).

Fehîm'in son eseri ise kendisine ait olup olmadığı tartışılan (Ekinci, 2015, s.165-166) "*Durûb-ı Emsâl-i Türki*" adlı atasözlerini derlediği, zaman zaman müstehcenliğe yer verdiği eserdir. Bu eser hakkında Ramazan Ekinci 2015 yılında "*Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (Yaz 15/1)*"nde "*Fehîm-i Kadîm'e Mâl Edilen Bir Atasözleri Kitapçığı: Durûb-ı Emsâl-i Türki*" adında bir makale yayımlamıştır .

Fehîm, XVII. yüzyıl Türk Edebiyatı'nda önde gelen Sebki-Hindî şairlerinden biridir. Fehîm'in şiirlerinde karamsarlık, felekten çektiği talihsizlik ve memleket hasreti önde gelen konulardır. Fehîm, kasidelerinin yanı sıra gazellerinde kendisini yeri geldikçe övmek arzusunda-  
dır. Kendisinin yeni bir yol açtığından, mucizeler dile getirdiğinden, temiz hayaller oluşturduğundan sıkça bahsetmektedir (Üzğör, 1991, s.14).

"*Sâhîr-i mu'ciz-keîâmuz şâ'ir-i şûhuz Fehîm*  
*Ne fûsûna râğîbuz ne mâ'il-i efsâne-yüz*" (G. CXXXIV/5)<sup>1</sup>  
"*Oldı tab'um nüsha-i âyîne-i feyz-i ezel*  
*Ol sebebden sûret-i şî'r-i metînüm tâzedür*" (G. XCIV/5)

Evliya Çelebi, Fehîm'i hem yakın dostu olması hem de zamanın şairleri arasında yerinin özel olduğunu, İnan şairlerinden Örfî ve Sâ'ib'in temsilcisi olduğunu ifade ederken (Üzğör, 1991, s.14); Seyyid Rıza ve Mücîb Mustafa Efendi de döneminin taze söz söyleyenlerinden ender bir şahıs ve usta bir şair olduğunu ifade etmişlerdir (Üzğör, 1991, s.14).

1 Beyit örnekleri Tahîr Üzğör(1991) "*Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*" Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları adlı çalışmadan alınmıştır. Romen rakamıyla yazılan yer şiirin numarasını diğer rakam ise beyit numarasını ifade etmektedir. G.: Gazel

Fehîm, şiirlerinde ince hayaller, girift ifadeler, dörtlü ve beşli tamlamalar kullanması yönüyle Sebki Hindî'nin özelliklerini yansıtmaktadır. Fehîm'in kaleme almış olduğu "rûz u şeb" redifli kasidesi Şeyh Gâlib, Neşâtî Ahmed Dede, Yahya Nazîm tarafından tanzir edilmiştir (Üzgor, 1991, s.15-16). Fehîm'in etkisi Tanzimat sonrasında da devam etmiş, Leskofçalı Galib ve Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal gibi şairleri etkilemiştir (Üzgor, 1991, s.16).

Fehîm, ayrıca Örfî-i Şîrâzî, Hâkânî-i Şîrvânî, Tâlib-i Âmül, Enverî, Senâyî, Ömer Hayyâm, Selmân-ı Sâvecî gibi İran Edebiyatı'nın ünlü şairlerinden de etkilenmiştir (Üzgor, 1991, s.63).

## 2. Fehîm-i Kadîm Divânı'nın Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü

Fehîm-i Kadîm Divânı'nın "Bağlamlı Dizi ve İşlevsel Sözlüğü"nü hazırlanması, hem şairin hem de Sebki Hindî'nin anlaşılması için önemli bir adım olacaktır. Bu çalışmada Fehîm-i Kadîm'in "âh", "ben" ve "mey" sözcükleri üzerinden "Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü"nü nasıl olması gerektiği hakkında bilgi verilecektir.

Genel olarak sözlüklerde, "âh", "feryat etme, inilti"; "ben", "Birinci teklik şahış zamiri"; "mey" ise "içki, şarap" olarak anılmaktadır. Fakat, şairin ya da yazarın gözünde bu sözcüklere farklı olarak anlamlar yüklenilmektedir. Fehîm de bu sözcüklere kendince anlamlar yüklemiş ve şiirlerinde bunu yansıtmıştır. "Ben" sözcüğünü ele aldığımızda, Fehîm'in Divânı'nda bulunan "benem" redifli gazel, şairin kendisini hangi kimliklere bürüdüğünü ifade etmektedir.

*"Beste-zünnâr-ı nâ-güzîr benem  
Kâfir-i zülfüñe esîr benem*

*Aldı kâfir nigâhuñ İslâm 'um  
Kâfir olmakda nâ-güzîr benem*

*Senüñ üftâden olmadan der idüm  
Pây mâlâna dest-gîr benem*

*Sâye-veş şimdi âfitâbam lik  
Hâr u üftâde vü haqîr benem*

*Olmadum sîr-çeşm mîsl-i habâb  
Tıfl-ı maħrûm-ı zâd mîr benem*

*Zâğ-ı mâtem fütâd-ı tavûsam  
Murğ-ı şâdî vü ğam-şafîr benem*

*Eşk-i gâlıân-ı çeşm-i 'uşşâkam  
Ahter-i âsumân-mesîr benem*

*Ṭarfetü'l- 'aynda habâb-âsâ  
Âsumân-ı hâlel-pezîr benem*

*Bend-i zencîr-i zülf-i 'aql olamam  
Bîşe-zâr-ı cünûnda şîr benem*

*Ṭâlib-i Âmül ü Senâyi'ye  
Tâze mazmûnda hem-żamîr benem*

*Maşrıķum mâh-ı ṭab '-ı Enverî'dür  
Mîhr-veş kevkeb-i münîr benem*

*Ḥusrevân-ı cihân-ı nazma bugün  
Vâdi-i 'aczde Zâhîr benem*

*Olsalar sözde cümle Ḥâkânî  
Yine mîrân-ı nazma mîr benem*

*Demezem kim menem diğerrâ nîst  
Pâdişâh-ı suhân fakîr benem*

*Nâleme Sûr hem-nefes olmaz  
Kalemüm eylese şarîr benem*

*Misli yokdur 'Acem'de gerçi Fehîm  
Rûm'da 'Örfî'ye nazîr benem" (Üzgör, 1991, s. 576).*

Gazelin "bağlamalı dizin ve işlevsel sözlük"ü şu şekilde ortaya çıkmaktadır<sup>2</sup>:

2 Gazellerin bağlamalı dizin ve işlevsel sözlüklerinin hazırlanmasında Tahir Üzgör'ün "Fehîm-i Kadîm Divânı Hayatı, Sanatı, Divânı ve Metnin Bugünkü Türkçesi" adlı çalışmasından, "www.tebdiz.com" internet sitesinde bulunan ve çeşitli araştırmacılar tarafından girilen verilerden ayrıca kaynakçada belirtilen sözlüklerden yararlanılmıştır. Kelimelerin anlamlarında kullanılan || işareti kast edilmek istenen anlamı ifade etmektedir.



'**Acem**: Mısra: 31: İran ülkesi

**Âfitâb**: Mısra: 7: Güneş

**Ahter-i âsumân-mesîr**: Mısra: 14: Gökyüzünün gezinti yerinin yıldızı

**Âsumân-ı hâlel-pezîr**: Mısra: 16 : Gökyüzünü dağıtan

**Bend-i zencîr-i zülf-i 'aql**: Mısra: 17: Aklın saçlarının zincirine tutsak

**Ben**: Mısra: 1 : Çaresiz bir şekilde zünnarı beline bağlayan

Mısra: 2 : Sevgilinin simsiyah saçlarına bağlanan

Mısra: 4 : Sevgilinin bakışları yüzünden inkarcı olan âşık

Mısra: 6 : Sevgiliye âşık olmadan önce düşkünlere yardım eden âşık

Mısra: 8 : Düşkün, zavallı, değersiz olan âşık

Mısra: 10 : Yokluk evladının çocuğuna bey olan kimse

Mısra: 12 : Keder kargası, çaresiz tavus, mutluluk kuşu ve hüznün ıslığı hâline gelen âşık

Mısra: 14: Gökyüzünün gezinti yerindeki yıldız olan âşık

Mısra: 16 : Gökyüzünü bir anda köpük gibi dağıtan âşık

Mısra: 18: Delilik ormanında aslan olan kimse

Mısra: 20: Talib-i Âmul ve Senâyî gibi İran şairleriyle boy ölçüşen şair

Mısra: 22: Güneş gibi parlak yıldız olan şair

Mısra: 24: İranlı şair Zahir ile çaresizlik çölünde yarışan şair

Mısra: 26 : Şiirin patronlarına ustalık eden şair

Mısra: 28: Sözü'n sultanı olan alçakgönüllü şair

Mısra: 30: Kalemî yazı yazmaya başlasa onun iniltileriyle Sûr'un yarışamayacağı şair

Mısra: 32: Anadolu'da İranlı şairlerle denk olan şair

**Beste-zünnâr-ı nâ-güzîr**: Mısra: 1 : Çaresizce zünnar bağlanan

**Bîşe-zâr-ı cünûn**: Mısra 18:Delilik ormanı

**Bugün**: Mısra: 23: Bu devir, bu zaman

**Cümle**: Mısra: 25: Bütün

**De-** : Mısra: 5, 27: Söylemek

**Dest-gîr**: Mısra 6: Düşenin elinden tutan, yardımcı olan

**Digerhâ**: Mısra 27: Başkaları, diğerleri

**Esîr**: Mısra 2: Tutsak || müptela, düşkün

**Eşk-i gâltân-ı çeşm-i 'uşşâk**: Mısra 13: Âşıkların gözünden damlayan göz yaşları

**Fakîr:** Mısra 28: Şairin kendisini alçakgönüllü bir şekilde ifade etmesi

**Fehîm:** Mısra 31: Şairin mahlası, Fehîm-i Kadîm

**Fütâd-ı favûs:** Mısra 11: Çaresiz tavus

**Ġam-şafir:** Mısra 12: Hüzün ışıĒı

**Gerçi:** Mısra 31: Her ne kadar, ama, ancak

**Habâb-âsâ:** Mısra 15: Köpük gibi

**Hâkânî:** Mısra 25: Hassanü'l-Acem Efdaleddîn Bedîl b. Ali. b. Osman Hâkânî-yi Şîrvânî, İran'ın en büyük şairlerinden ve ünlü belagatçilerinden biridir.

**Hakîr:** Mısra 8: DeĒersiz, aşıĒı

**Hâr:** Mısra 8: Hor görülen

**Hem-nefes:** Mısra: 29 : Arkadaş, dost

**Hem-zamîr:** Mısra 20: Özdeş, benzer

**Husrevân-ı cihân-ı nazm:** Mısra: 23: Şiir dünyasının otoriteleri

**İdü:** Mısra: 5 : Ek fiilin görülen geçmiş zaman çekimi

**İslâm'um al- :** Mısra 3: Dinden çıkmak || Sevgilinin bakışlarıyla aklını yitirerek dini sorumluluklardan kurtulmak.

**Kâfir:** Mısra 3: Allah'ın varlığını inkar eden

**Kâfir olmak:** Mısra 4: Allah'ı ve dini inkar etmek

**Kâfir-i zülf:** Mısra 2: Sevgilinin simsiyah saçları

**Qalem:** Mısra 30: Bir çeşit siyahımsı ve sert kamışın yazı yazmak üzere özel bir biçimde yontulup açılmış; her çeşit yazı yazan alet, kamış.

**Kevkeb-i münîr:** Mısra 22: Parlak yıldız

**Kim:** Mısra 27: "Ki" yerine kullanılan bir bağlaç

**Lîk:** Mısra 7 : Ancak, ama, fakat

**Mâh-ı tab'-ı Enverî:** Mısra 21: Şair Enverî'nin doğduğunda etkilendiĒi ay

**Maşrıq:** Mısra 21: Güneşin doğduğu yer, doğu

**Mazmûn:** Mısra 20: Nükteli, sanatlı, ince söz

**Men:** Mısra 27: Teklik birinci şahıs zamiri, ben

**Mihr-veş:** Mısra 22: Güneş gibi

**Mîr:** Mısra 10, 26: Emir, komutan, bey

**Mîrân-ı nazm:** Mısra 26: Şiirin patronları

**Misli:** Mısra 31: Benzer, eş, denk

**Murğ-ı şâdî:** Mısra 12: Mutluluk kuşu

**Nâ-güzîr:** Mısra 4: Zorunlu, ister istemez yapılması gereken

**Nâle:** Mısra 29: İnleme, feryat etme

**Naẓîr:** Mısra 32: Benzer

**Nigâh:** Mısra 3: Bakış

**Nîst:** Mısra 27: Farsça'da "yok, mevcut olmayan" anlamına gelen bir kelime

**Ol- :** Mısra 9, 17, 25, 25: Olmak

**Örfî:** Mısra 32: 963(1556) yılında Şîrâz'da doğan ve asıl ismi Cemâleddin Muhammed olan ünlü İran şairi.

**Pâdişâh-ı suhan:** Mısra 28: Sözü'n sultanı (Şiir ülkesinin padişahı)

**Pây-mâlân:** Mısra 6: Ayaklar altında kalanlar

**Rûm:** Mısra 32: Doğu Roma İmparatorluğu sınırları içinde oturanlar verilen isim, Anadolu halkından olan.

**Şarîr eyle :** Mısra 30: Yazı yazmak

**Sâye-veş:** Mısra 7: Gölge gibi

**Sen:** Mısra 5: İkinci tekil şahıs zamiri (Sevgili için)

**Senâyî:** Mısra 19: 12. yüzyılda yaşamış ünlü İran şairi

**Şîr-çeşm misl-i habâb:** Mısra 9: Su kabarcığı gibi gözü doymuş || Ağlamaktan şişen göz

**Sözde:** Mısra 25: Lafta, sözde, güya

**Sûr:** Mısra 29: Öldürücü ve diriltici güce sahip ilahî nefhanın üfürülmesinde vasıta olan ve isminden dolayı boruya benzetilen şey [İslâm inancına göre, dört büyük melekten biri olan İsrâfil, Allah'ın emretmesiyle sûr denilen botuya üç kez üfleyecek, birincide kıyametin başlamasıyla yerler ve gökler sarsıntı hâline girecek, ikinci kez üflediğinde ise insanlar Allah'ın huzuruna hesap vermeye toplanmak üzere yeniden dirilecektir]

**Şimdi:** Mısra 7: İçinde bulunulan zaman, şu anda, el'an

**Şîr:** Mısra 18: Aslan

**Ṭâlib-i Âmül:** Mısra 19: 16. yüzyılın önde gelen İran şairlerinden biri.

**Ṭarfetü'l-'ayn:** Mısra 15: Bir göz açıp kapayınca kadar olan an

**Tâze:** Mısra 20: Yeni

**Ṭıfl-ı maḥrûm-ı zâd:** Mısra 10: Yokluk evladının çocuğu

**U:** Mısra 8: Ve anlamına gelen bağlaç

**Û:** Mısra 19: Ve anlamına gelen bağlaç

**Ûftâde:** Mısra 8: Düşkün, zavallı || âşık

**Ûftâde olma :** Mısra 5: Âşık olmak, tutkun olmak

**Vâdi-i 'acz:** Mısra 24: Çaresizlik vadisi

**Vü:** Mısra 8, 12: Ve anlamında kullanılan bağlaç

**Yine:** Mısra 26: Tekrar

**Yok:** Mısra 31: Bulunmayan, mevcut olmayan (şey)

**Zâğ-ı mâtem:** Mısra 11: Keder kargası

**Zahîr:** Mısra 24: 12. Yüzyılda yaşamış İran'da ünlü bir kaside şairi olan Zahîr-i Fâryâbî

Görüleceği üzere, "ben" sözcüğüne Fehîm, "Çaresiz bir şekilde zünnarı beline bağlayan", "Sevgilinin simsiyah saçlarına bağlanan", "Sevgilinin bakışları yüzünden inkarcı olan âşık", "Sevgiliye âşık olmadan önce düşkünlere yardım eden âşık", "Düşkün, zavallı, değersiz olan âşık", "Yokluk evladının çocuğuna bey olan kimse", "Keder kargası, çaresiz tavus, mutluluk kuşu ve hüznü ıslığı hâline gelen âşık", "Gökyüzünün gezinti yerindeki yıldız olan âşık", "Gökyüzünü bir anda köpük gibi dağıtan âşık", "Delilik ormanında aslan olan kimse", "Talib-i Âmül ve Senâyî gibi İran şairleriyle boy ölçüşen şair", "Güneş gibi parlak yıldız olan şair", İranlı şair Zahir ile çaresizlik çölünde yarışan şair", "Şiirin patronlarına ustalık eden şair", Sözü'n sultanı olan alçakgönüllü şair", "Kalemi yazı yazmaya başlasa onun iniltileriyle Sûr'un yarışamayacağı şair", "Anadolu'da İranlı şairlerle denk olan şair" olmak üzere on yedi farklı anlam yüklemiştir. Oysaki, sözlüklere baktığımızda "ben" sözcüğünün şu anlamlarıyla karşılaşılmaktadır: "1. Teklik birinci kişiyi gösteren söz, 2. Kişiyi öbür varlıklardan ayıran bilinç, 3. Bir kimsenin kişiliğini oluşturan temel öge, ego" (Akalin vd., 2005, s.241) . Ayrıca, "1. Çoğu doğştan, tende bulunan ufak, koyu renkli leke ve kabartı, 2. En çok üzümde görülen olgunlaşma belirtisi, 3. Saçta, sakalda beliren beyazlık" (Akalin vd., 2005, s.241). Fehîm ise, sadece bu gazel göz önüne alındığında "ben" sözcüğünü on yedi farklı anlamda kullanması, bağlamsal ve anlamsal olarak şiirin zenginliğini ortaya çıkarmaktadır.

Ayrıca Fehîm, bu gazelinde Tâlib-i Âmül, Senâyî, Enverî, Zahîr ve Örfî gibi İran edebiyatının usta şairleriyle rekabet hâlinde olduğunu da göstermektedir. Son beyitte, kendisinin Örfî'ye benzer olduğu ve Anadolu'da kendisinin temsilcisi olduğunu ifade etmektedir. Fehîm'in genel olarak kendisini övdüğü bu gazelde, Nefî (1572-1635)'nin kasidede "övünme"yi ön plana çıkarma yeniliğini, gazel türünde uyguladığı görülmektedir.

Fehîm Divânî'nda bulunan 274. gazelde, "âh" sözcüğünü redif olarak kullanmakta ve onu kendince anlamlandırmaktadır.

"Dûd-ı âteş be-dûş ya 'nî âh  
Nefes-i şu 'le-pûş ya 'nî âh

Bülbül-i 'arş-lâne ya 'nî figân  
Şavt-ı güm-kerde-gûş ya 'nî âh

Zîbak-ı baħr-ı mevc ya 'nî eşk  
Bâd-ı tûfân-ħurûş ya 'nî âh

Mihr-i müşkîn-sehâb ya 'nî ħüsn  
Ebr-i ħurşîd-cûş ya 'nî âh

Reste bâzâr-ı sine-i dilde  
Berķ-ı dûzaħ-fürûş ya 'nî âh

Ĥâne-sûz-ı Fehîm-i suħte-dil  
Şem 'i bezm-i sürûş ya 'nî âh" (Üzğör, 1991, s.660).

Gazeldeki kelimelerin "bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü" şu şekildedir:

**Âh:** Mısra 1:Omuzdaki ateşin yükselen dumanı

Mısra 2: Alevleri söndüren

Mısra: 4: İşticek bir şey bulamayan ses

Mısra: 6: Tufanları çoşturan rüzgar

Mısra:8: Güneşi çoşturan bulut

Mısra: 10: Beladan kurtulmuş gönül göğsünün pazarında cehennem ateşi satan şimşek

Mısra: 12: Karışıklık meclisinin mumu

**Bâd-ı tûfân-ħurûş:** Mısra: 6 :Tufanları çoşturan rüzgar || Âh

**Berķ-ı dûzaħ-fürûş:** Mısra: 10: Cehennem ateşi satan şimşek || Âh

**Bülbül-i ‘arş-lâne:** Mısra: 3: Gökleri kendine yuva yapan bülbül || Figân, feryat etme

**Dûd-ı âteş be-dûş:** Mısra: 1: Omuzdaki ateşin dumanı || Âh

**Ebr-i hurşîd-cûş:** Mısra: 8 :Güneşi çoşturan bulut || Âh

**Eşk:** Mısra: 5: Dalgalı denizin cıvası

**Hüsn:** Mısra: 7: Misk dolu bulutun güneşi

**Hâne-sûz-ı Fehîm-i suhte-dil:** Mısra: 11: Gönlü yanık Fehîm’in yanık evi

**Mihr-i müşkîn-sehâb:** Mısra: 7 :Misk dolu bulutun güneşi || Güzellik

**Reste bâzâr-ı sîne-i dil:** Mısra: 9 :Belalardan kurtulmuş gönül göğsünün pazarı

**Şavt-ı güm-kerde-gûş:** Mısra: 4: İşitilecek bir şey bulamayan ses || Âh

**Şem ‘-i bezm-i sürûş:** Mısra: 12: Karmaşa meclisinin mumu || Âh

**Ya ‘nî:** Mısra: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12: Şu anlama gelir; kısaca

**Zîbağ-ı baħr-ı mevc:** Mısra: 5: Dalgalı denizin cıvası || Gözyaşı

“Âh” sözcüğü, genel olarak, “ah, yazık” (Devellioğlu, 2012, s.16); “Yeis, azab, hüzn, ızdırâb gibi kalbî hallere delâlet eden bir edattır” (Onay, 2009, s.42); “Bir acı ünlemidir. Divân şiirinde âşğın aşk ateşiyle gönlünden çıkan bir duman olarak düşünülür. ‘Ah’ denildiği zaman, ağızdan çıkan buğu münasebetiyle hüsn-i ta’lîl sanatı kullanılır” (Pala, 2010, s.10) anlamlarıyla ifade edilir.

Fehîm de ise “âh”, “Omuzdaki ateşin yükselen dumanı”, “Alevleri söndüren”, “İşitecek bir şey bulamayan ses”, “Tufanları çoşturan rüzgar”, “Güneşi çoşturan bulut”, “Güneşi çoşturan bulut”, “Güneşi çoşturan bulut”, “Beladan kurtulmuş gönül göğsünün pazarında cehennem ateşi satan şimşek”, “Karışıklık meclisinin mumu” olmak üzere dokuz farklı anlam kazanmıştır.

Fehîm, “âh” redifli gazelinde uyguladığı, sözcüğe yeni anlamlar yüklemeyi, “Divân”ında bulunan “mey” redifli 293. gazelde de yinelemiştir.

*“Seyl-i âteş-hurûş ya ‘nî mey*

*Hâne-perdâz-ı hûş ya ‘nî mey*

*Gonca-i şu ‘le-berg ya ‘nî câm*

*La ‘l-i elmâs-pûş ya ‘nî mey*

*Gül-i bülbül-hurûş ya ‘nî habâb*

*Şem ‘-i pervâne-cûş ya ‘nî mey*

*Câni itmekde ğamdan âsûde*  
*Rûh-ı râhat-fîrûş ya 'nî mey*

*Ebr-i dil-bağş 'itâb-ı şûh Fehîm*  
*Nûr-ı çeşm-i sîrûş ya 'nî mey” (Üzgör, 1991, s. 682).*

Gazeldeki kelimelerin “bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü” şu şekildedir:

**Câm:** Mısra 3: Alev yapraklı gonca

**Cân:** Mısra 7: Ruh, yaşam kaynağı

**Ebr-i dil-bağş:** Mısra 9: Gönül bağışlayan bulut

**Ġamdan âsude et-:** Mısra 7: Sıkıntı ve kederlerden kurtaran || Mey

**Ġonca-i şu'le-berg:** Mısra 3: Ateş yapraklı gonca || Kadeh

**Ġül-i bülbül-ğurûş:** Mısra 5: Bülbülü coşturan gül || Şarabın köpükleri

**Ġabâb:** Bülbülün aşkını artıran gül

**Ġâne-perdâz-ı hûş:** Mısra 2: Akıl evini düzenleyen || Mey

**'İtâb-ı şûh:** Mısra 9: Sevgilinin azarlaması

**La 'i elmâs-pûş:** Mısra 4: Elmas örten yakut dudak || Mey

**Mey:** Mısra 1: Ateşleri coşturan sel

Mısra 2: Akıl evini düzenleyen

Mısra 4: Elmas örten yakuta benzer dudak

Mısra 6: Kelebeğin aşkını şiddetlendiren mum

Mısra 8: Canı keyiflendiren, rahatlatan, kederden uzaklaştıran

Mısra 10: Meleklerin gözünün nuru

**Nûr-ı çeşm-i sîrûş:** Mısra 10: Meleklerin gözünün nuru || Mey

**Seyl-i âteş-ğurûş:** Mısra 1: Ateş coşturan sel || Mey

**Şem 'i pervâne-cûş:** Mısra 6: Kelebeğin aşkını arttıran mum || Mey

**Yani:** Mısra 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10: Kısacası, denilmek istenen, anlamı

“Mey”, genel olarak, “şarap” (Devellioğlu, 2012, s.741); “Şarap demektir. Eski Türkçede sücüdür. Son devirlerde rakıya da denilmiştir” (Onay, 2009, s.324); “Şarap, bade” (Pala, 2010, s.314) anlamlarına gelmekle beraber, Divan şiirinin ana mazmunlarından birini oluştur-

maktadır. Fehîm, “mey” sözcüğünü gazelinde “Ateşleri coşturan sel”, “Akıl evini düzenleyen”, “Elmas örten yakuta benzer dudak”, “Kelebeğin aşkını şiddetlendiren mum”, “Canı keyiflendiren rahatlatan, kederden uzaklaştıran”, “Meleklerin gözünün nuru” olmak üzere altı farklı anlama gelecek şekilde kullanmıştır.

## Sonuç

Divan şiirini anlamlandırma çalışmaları, günümüzde değişik yöntemlerle ele alınmaktadır. Bu sebeple, bu alanda kullanılan kavram, mazmun ve kelimeler ile ilgili sözlük çalışmaları yapılmış ve günümüzde hâlen yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de TEBDİZ, yani “Bağlamalı Dizin ve İşlevsel Sözlük Projesi”dir.

Bu çalışmanın farkı şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir şairin bir beytini hatta mısrasını anlamlandırmak için başvuru lanugatler ve sözlükler, o sözcüğün en genel kullanım şeklini vermektedir. Fakat, edebî dilde, her kelime sanatçının kaleminde farklı anlamlara bürünebilmektedir. Şüphesiz, her şairin şiirinde kullandığı kelimelerin anlamı diğerlerinden farklıdır diyemeyiz. Fakat, metnin içinde bulunduğu bağlama bakarak, şairin kullandığı kelimele ne anlama geldiğini ortaya koyabiliriz. Bunu yaparken de her zaman ihtiyatlı davranmak zorunluluğu da gözetilmelidir. Örneğin, Fehîm-i Kadîm’in örnek teşkil etmesi amacıyla çalışmamıza aldığımız “benem” redifli gazelinde başka “benüm” redifli bir gazeli daha bulunmaktadır.

“Vâlih-i ‘aşkâm cünûn yâr-ı kadîmümdür benüm  
Şâh-ı sevda-leşkerem Mecnûn nedfîmümdür benüm

Gülistân-ı ‘âlem-i rûham gülümdür la‘l-i yâr  
Bülbülem cân u dem-i ‘İsâ nesîmümdür benüm

Nuţka âğâz eylese tûtf-i nefsi-nâţıkam  
Şaf-dil mir‘at aña tab‘-ı selîmümdür benüm

Sînem içre rûz u şeb hûn-ı cigerle beslerem  
Tıfl-ı ğam perverde-i nâz u na‘îmümdür benüm

Diye hâkümde görüp dûd-ı dilüm bir gün o mâh  
Nev-şükûfe sünbül-i kabr-i Fehîm’ümdür benüm” (Üzğör 1991: 600).

Bu gazele baktığımızda ise buradaki “ben” sözcüğünün aslında “1. Tekil şahıs zamiri” olduğu görülmektedir. Fakat, incelediğimiz gazelde “ben” sözcüğü on yedi farklı anlamda kullanılmış ve şairin kendisini nasıl tanımladığını göstermiştir.



“Âh” redifli gazelde ise, Fehîm, bu sözcüğe yeni olarak şu anlamları kazandırmaktadır:

ÂH



- “Omuzdaki ateşin yükselen dumanı”
- “Alevleri söndüren”
- “İşitecek bir şey bulamayan ses”
- “Tufanları çoşturan rüzgar”
- “Güneşi çoşturan bulut”
- “Güneşi çoşturan bulut”
- “Güneşi çoşturan bulut”
- “ Beladan kurtulmuş gönül göğsünün pazarında cehennem ateşi satan şimşek”
- “Karışıklık meclisinin mumu”

Görüldüğü üzere, şair için “âh” sözcüğü dokuz farklı anlama gelmektedir. Bu da hem Divan şiirini anlamada hem de hazırlanacak olan sözlüklere katkıda bulunmaktadır. Yine aynı gazelde Fehîm, “gözyaşı” anlamına gelen “eşk” sözcüğünü “dalgalı denizin cıvası” olarak anlamlandırmıştır. “Misk dolu bulutun güneşi” ise “hüsün” yani “güzellik sözcüğünü tanımlamaktadır.

“Mey” redifli gazelinde ise, Fehîm, yine bu sözcüğü karşılayacak anlamlar yüklemiştir.

MEY



- “Ateşleri çoşturan sel”
- “Akıl evini düzenleyen”
- “Elmas örten yakuta benzer dudak”
- “Kelebeğin aşkını şiddetlendiren mum”
- “Canı keyiflendiren rahatlatan, kederden uzaklaştıran”
- “Meleklerin gözünün nuru”

Burada da dikkat edilirse, “mey” sözcüğünün bilinen anlamlarının dışında altı farklı anlam verildiği görülmektedir.

Fehîm-i Kadîm’in bir Sebki Hindî şairi olması, onun kelimelere farklı anlamlar yüklemesini ve kelimelerin kendinde uyandırdığı hissi yansıtarak verilmesini sağlamıştır. Divânı’ndaki

tüm şiiirlerin de bu şekilde sözlüğünün hazırlanması hem şairin dünyasını hem de Sebki-Hindî'nin anlaşılmasını biraz daha kolaylaştıracaktır.

“Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlük” çalışmasının amacı, Fehîm-i Kadîm'in Divânı'ndan seçtiğimiz üç örneğin incelemesinde görüleceği üzere, metinden hareketle sözlük hazırlamadır. Genellikle mevcut sözlükler, sözcüğün en genel anlamından yola çıkılarak ve bu anlama uygun örnek metinler verilerek hazırlanmaktadır. “Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlük” ise şairin kelimelere yüklediği anlamlar ile hazırlanmaktadır. Dolayısıyla, bilinen sözlük anlayışının aksine genelden özele değil, özelden genele giden bir bakış açısıyla yapılmaktadır. Kısacası, kelimeye anlam vermede, bize yol gösterecek olan şairin ifadesi olmaktadır.

Ayrıca, metinlerde yer alan kelimelerin yanı sıra, tamlama, deyim, atasözü ve ibarelerin tespitinde de bu tür çalışmalar fayda sağlayacaktır. Bu çalışmalar, ayrıca “tebdiz.com” internet sitesi üzerinde araştırmacıların kullanımına açık olması, pek çok kişinin Divan Edebiyatı'nı anlamasına vesile olacaktır. Sistemde, arama bölümüne girilecek herhangi bir kelime ile o kelimenin farklı şairlerde hangi anlamlarla kullanıldığı görülecektir.

Divan Edebiyatı'nın farklı yapısı ve kuralları gereği, bu tür sözlüklerin hazırlanması hem bu alanda çalışanlar ve çalışacak kişiler hem de bu alana karşı ilgi duyanlar için kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca, hazırlanmış ve hazırlanmakta olan “Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlük”lerden yola çıkılarak, şairin şiiirleri hakkında daha sağlam şerhler yapılabilecektir. Özellikle, şiiirlerin günümüz Türkçesine çevrilmesinde önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Bu tür çalışmaların sadece Divan Edebiyatı ile kalmayıp geçmişten günümüze kadar yaşamış tüm şair ve yazarlarımızın eserlerine uygulanması da edebiyatımıza önemli katkılar sunacaktır.

## **Kısaltmalar**

**C. :** Cilt

**E.T:** Erişim Tarihi

**G.:** Gazel

**S:** Sayı

**s. :** Sayfa

**md.:** Maddesi

**TEBDİZ:** Türk Edebiyatı Bağlamli Dizin Projesi

**vd. :** Ve diğerleri

## Kaynakça

- Akalın, Ş.H., Toparlı, R., Gözaydın, N., Zülfikar, H., Argunşah, M., Demir, N vd. (2005). *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Aksoy, Ömer Âsım (1981), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Atalay, M. (2013). "Zahîr-i Fâryâbî" md. C. 44, s.87-88. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c44/c440061.pdf> E.T 15.02.2017)
- Babacan, İ. (2010). *Klasik Türk Şiirinin Sonbaharı "SEBK-İ HİNDİ (Hint Üslubu)"*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bilkan, A.F. & Aydın, Ş. (2007). *Sebk-i Hindî ve Türk Edebiyatında Hint Tarzı*. 3F Yayınevi: İstanbul
- Canım, R. (2016). *Divan Edebiyatının Kaynakları*. Akıl Fikir Yayınları: İstanbul
- Cebecioglu, Ethem (2005), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Ekinci, R. (2015). *Fehîm-i Kadîm'e Mâl Edilen Bir Atasözleri Kitapçığı: Durûb-ı Emsâl-i Türkî*. Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies S. 15/1 s. 164-185. Yaz-Summer 2015. İzmir
- Etik, Arif (1968) . *Farsça-Türkçe Lugat*. Atilla Ofset Basımevi: İstanbul
- <http://www.klasikedebiyat.com/tebdiz-sistemi-acildi/>
- <http://www.tebdiz.com/>
- <http://www.vajehyab.com/>
- Kanar, M. (2011). *Farsça Dilbilgisi Konuşma, Çeviri Tekniği, Farsça-Türkçe / Türkçe Farsça Sözlük*. Say Yayınları: İstanbul
- Kaplan, Y. (2016). *Fehîm-i Kadîm'in Bahr-ı Tâvil'i*. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S.16, İstanbul 2016, s.167-176.
- Kırkkılıç, Ahmet (hzl.) (1999). *Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi Lehcetü'l-Lügat*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kırkkılıç, Ahmet- Yusuf Sancak (hzl.)(2009). *Ahterî Mustafa Efendi Ahterî-i Kebir*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kubbealtı Lugati, <http://lugatim.com>
- Kurtuluş, R. (2007). "Örfî-i Şîrâzî" md. C. 34. s. 96-97. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c34/c340061.pdf> E.T 15.02.2017)
- Muçalı, Serdar (1995), *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Mustafa ibn Şemseddin Ahterî (1800), *Lugat-i Ahter-i Cedîd*. İstanbul
- Öztürk, Furkan (2007). *Bâkî Divânı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. Ankara Üniversitesi Sos. Bil Ens., Dr Tezi. Ankara.
- Öztürk, Mürsel- Derya Örs (hzl.) (2009). *Mütercim Âsım Efendi Burhân-ı Katı*. İstanbul: TDK Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-II-III*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Remzi, H. (1305). *Lugat-ı Remzî I-II*. İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Remzî
- Sadettin Nüzhet. (1934). *Fehîm*. Kanaat Kütüphanesi: İstanbul
- Şemseddin Sami (1317). *Kamûs-ı Türkî*. Dersaadet.
- Şenödeyici, Özer (2011). *Nâilî Divânı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. Gazi Üniversitesi Sos. Bil. Ens., Dr. Tezi. Ankara.
- Şentürk, A.A. (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C.1, İstanbul: OSEDAM
- Şentürk, A.A. (2017). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C.2, İstanbul: OSEDAM
- Tarlan, Ali Nihat (2009), *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Üzgör, T. (1991). *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Üzgör, T. (1995). "Fehîm-i Kadîm" md. C. 12. s. 295-296. TDV İslam Ansiklopedisi: İstanbul (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c12/c120170.pdf> E.T 15.10.2016)
- Vankulu Mehmed Efendi (2014). *Vankulu Lügatı*. (Haz: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. İstanbul
- Yazıcı, T. (1997). "Hâkânî-i Şîrvânî" md. C.1. s. 166-168. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c15/c150087.pdf> E.T 16.02.2017)
- Yıldırım, Nimet (2008), *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Zavotçu, G. (2013). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü (Kişiler-Hayvanlar-Bitkiler-Tabiat Güçleri- Kişileştirilmiş Varlık ve Kavramlar)*. İstanbul: Kesit Yayınları



**EĞİTİM**



# Almanya ve Türkiye Örneğinde Din Dersi Öğretim Programlarında Hedeflenen İnsan Modeli

Sultan Gülşen\*

**Öz:** Bir toplumun kültürünün ve ahlaki yargısının oluşmasında etkili olan faktörlerin en başında sayılabileceklerden bir tanesi dindir; kültürel ve ahlaki değerlerin aktarımı ve bireyin içerisine doğduğu toplumun karakteristiğine göre sosyalleşmesi/yetişmesi, eğitim faaliyetleri ile sağlanır. Bu eğitim faaliyetlerinin içerisinde ise, sosyalleşme sürecinde dinin sahip olduğu etkinin büyüklüğü nedeniyle, din dersleri önemli bir görev üstlenirler. Bu çalışmanın örneklemini oluşturan Almanya'nın Niedersachsen Eyaleti'ndeki Katolik Din Dersi Öğretim Programı ile Türkiye'de zorunlu ders olarak müfredatta yerini alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında detaylı bir şekilde ele alınmakta olan hususlar, ülkelerdeki insan yetiştirme sürecine dair fikir edinmemizi sağlamaktadır. Çalışmamızda iki örnek ülkede uygulamada bulunan, ilköğretim 4. sınıflar için hazırlanmış olan din dersi öğretim programlarının karşılaştırmalı incelemesi yapılacak ve yukarıda zikredilen hususların bu öğretim programlarında ele alınış biçimleri tespit edilecektir. Bu yapılırken her iki ülkenin idari yapılarına ve eğitim sistemlerine değinilecektir. Bunlardan hareketle çalışmamızda; bu iki farklı toplumda yetiştirilmeye çalışılan insan modelinin, benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Dersi, Öğretim Programı, Karşılaştırmalı İnceleme, İnsan Modeli

## Giriş

Eğitim, genel olarak insanların davranışlarında, kendi istekleri sonucu olumlu değişiklikler meydana getirme, prensipler kazandırma süreci olarak da tarif edilmektedir. Ancak bu rastgele, gelişmiş, anlık bir durum değil, planlı, programlı birtakım hedefleri gerçekleştirmek amacıyla bireyin yaşamı içerisinde devam eden bir süreç halinde olmalıdır (Ertürk, 2013, s. 9- 11). Eğitim süreci içerisinde sunulan bilgilerin belli bir amaca hizmet etmesi, kişinin kendisi, toplumu ve tüm insanlık için fayda getirecek biçimde olması gerekmektedir. Bu yüzden eğitim faaliyetini teori ve uygulamanın bir bileşkesi olarak organize etmek önemlidir (Köylü, 2006, s. 418- 419). İnsanlar bu şekilde organize edilmiş bir eğitim ile ilk olarak

\* İstanbul Üniversitesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, sultan.gulsen@istanbul.edu.tr

ilkokulda karşılaşmaktadırlar. İlkokul, ilköğretim öğrenme faaliyetlerinin sistemli bir şekilde gerçekleştirilmeye başlandığı ilk eğitim kurumu olarak bireyin yaşantısında büyük bir öneme sahiptir. İlkokulun görev ve amaçları eğitim sisteminin yapısına göre farklı ülkelerde farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Ancak bunlar detaylı olarak incelendiğinde belli bir ortak paydanın varlığı görülecektir.

Çalışmamızda incelenmek üzere esas alınan ülkelerden biri olan Türkiye’de ilköğretimin amaçları; her Türk çocuğuna iyi bir vatandaş olmak için gerekli temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıkları kazandırmak; onu milli ahlak anlayışına uygun olarak yetiştirmek ve her Türk çocuğunu ilgi, istidat ve kabiliyetleri yönünden yetiştirerek hayata ve üst öğrenime hazırlamak olarak şekillenmiştir. Diğer örnek ülke olan Almanya’da ise; ilköğretim kurumlarının temel amaçları, öğrencilere eğitimlerinin devamında ve hayatlarının sonuna kadar kullanacakları temel bilgileri vermek, demokratik değerlere uygun olarak, özgür ve barışçı bir toplumun sorumluluğunu idrak etmelerini ve almalarını sağlamak ve onlara sosyal becerilerini ortaya çıkarmakta yardımcı olmaktır, şeklindedir. Türkiye örneği incelendiğinde, iyi bir vatandaş olmak, milli ahlaka ve hayata hazırlamak gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Benzer şekilde Almanya örneğinde de, hayatlarının devamında kullanacakları temel bilgi, sosyal beceri gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bunların ortak paydası öğrencilerin yaşadıkları topluma ayak uydurması yani sosyalleşmesi için okulun görevli olduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile okulun temel görevi, öğrencileri sosyalleştirmektir. Okullarda okutulan din dersleri / din eğitimi bunu sağlayacak temel alanlardan bir tanesidir.

Din, bir toplumun gerek kültürünün gerekse ahlaki değer yargısının oluşmasındaki en temel etkenlerden biridir. Dinin, yalnızca bir ibadetler bütünü olmadığı, sosyal ilişkileri tanımlayan ve düzenleyen bir kural koyucu olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamda din dersleri, kültürel ve ahlaki değerlerin aktarımında ve bireyin içinde yaşadığı toplumun karakteristiğine göre sosyalleşmesinde önemli bir görev üstlenmektedir. Bu durum, çalışmamıza konu olan her iki ülkenin din dersi öğretim programında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Buradan hareketle, çalışmamızda Almanya’nın Niedersachsen Eyaletinde 4. Sınıflarda uygulanan Katolik Din Dersi Öğretim Programı ile ülkemizde 4. Sınıflarda uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi Öğretim Programını inceleyeceğiz. Öğretim programlarının daha iyi anlaşılabilmesi açısından önemli gördüğümüz için, her iki ülkenin eğitim sistemleri ve dineğitimi politikalarına da çok kısa bir şekilde değinecek ve bu iki farklı toplumda yetiştirilmesi amaçlanan insan modelinin benzer ve farklılıklarına dair bir resim ortaya koyma gayretinde olacağız.

## **Alman Eğitim Sistemi ve Din Dersleri**

Federal Almanya Cumhuriyeti’nin eğitim sisteminde yetki ve sorumlulukların belirlenmesinde etkin olan temel faktör, devletin federal yapısıdır. Eğitim alanındaki yetki ve sorumluluklar federal hükümet ile eyaletler arasında dağıtılmış ve bu sorumluluklar Anayasa ile



(Grundgesetz) belirlenmiştir. Anayasa ile çelişmemek kaydı ile eğitimde yasama ve yürütme öncelikli olarak eyaletlerin sorumluluğu altındadır (Madde 30).Ancak Anayasanın 7/1. maddesi uyarınca, bütün okul rejimi devletin denetimi altındadır.<sup>1</sup>

Alman eğitiminde genel amaçlar yerine her bir öğretim kademesi için ayrı ayrı amaçlar belirlenmiştir. Söz konusu amaçlar arasında, Alman eğitim sisteminin genel amaçları olarak nitelendirilebilecek, üç ortak özellik dikkati çekmektedir. Bunlar;

- i. Her vatandaşın yeteneklerine uygun olarak gelişme ve olgunlaşmasına olanak tanımak,
- ii. Bireyleri; demokratik değerlere uygun olarak, özgür ve barışçı bir toplumun sorumluluğunu bilen vatandaşlar olarak yetiştirmek ve
- iii. Bireye kendi yaşamını düzenleyebilme yeteneğini kazandırmak ve onu yaratıcı çabalarına yöneltmektir (BMBF, s. 82, 92, 112- 113, 164- 165).

KMK tarafından belirlenen amaçlar ve kriterler doğrultusunda eyaletler,popülasyon ve ti-polojilerine göre kendi okul yasalarını düzenlemektedirler. Dolayısıyla eyalet okul yasaları, okulun görevleri ve amaçları hususunda daha kapsamlı bilgi sunmaktadırlar. Örneğimiz olan Niedersachsen Eyaletinin Okul Yasasının [*NiedersächsischesSchulgesetz (NSchG)*] 2. maddesine göre okul; öğrencilerin kişilik gelişimini Hristiyanlığı, Avrupa hümanizmini, liberalizm düşüncesini, demokratik ve sosyal özgürlükleri temel alarak desteklemelidir. Öğrencilere; temel hak ve sorumlulukları anlama, ahlaki kuralları ve dini ve kültürel değerleri anlama, insan ilişkilerini adalet, dayanışma ve hoşgörü esasına dayandırma, farklı etnik ve kültürel geçmişi olan insanları destekleme, ekonomik ve ekolojik bağlantıları kavrama, çevreyi koruma, anlaşmazlıkları çözmeye ve bunlarla başa çıkabilme, bilgilenme ve bu bilgileri eleştiriyetabi tutabilme, algı ve ifade biçimlerini geliştirme ve yetenek ve olanaklarına bağlı olarak okul yaşantıları boyunca kendilerini geliştirerek bağımsız hareket edebilme yetisi kazandırılmalıdır.

Almanya'da din dersleri de,dini yaşantı ile ilgili pek çok husus gibi Anayasanın 4/2 maddesi üzerine temellendirilmiştir. Bu maddeye göre bireylerin, inanç, vicdan, din ve görüş özgürlüğü dokunulmazdır ve bireyin dinini hiçbir engelle karşılaşmadan yaşaması temin edilmektedir. Bu madde, kimsenin rızası dışında bir dine zorlanamayacağını ifade etmekte

1 Federal hükümet düzeyinde eğitim işlerinden sorumlu temel merci Eğitim ve Araştırma Bakanlığı'dır (BMBF). Eyaletler düzeyinde ise Eğitim, Kültür İşleri Bakanlıkları ve Bilim Bakanlıkları mevcuttur. Eğitim işlerini yürütmekle ilgili bu kurumlar farklı eyaletlerde farklı isimler almış olmakla birlikte, genel olarak Kültür İşleri Bakanlığı (Kultusministerium) ismi ile anılmaktadırlar. Eyaletler arasında büyük farklılıkların oluşmaması ve koordinasyonun sağlanması için eyalet Kültür İşleri Bakanlarının her biri aynı zamanda Kültür İşleri Daimi Konferansı (Kultusministerkonferenz – KMK) üyesidir. Bu konferans, eğitim sisteminde eyaletler bazında birliği amaçlar ve karar alma yetkisine sahiptir. Daimi Konferans aracılığı ile tüm eyaletleri ilgilendiren önemli konularda eyaletler arasında fikir alışverişi sağlanmaktadır. Alman eğitim sisteminin temel amaçları da Kültür İşleri Daimi Konferansı tarafından belirlenmektedir.

kalmayıp; devletin, vatandaşlarının yalnızca özel değil kamusal alanda da inançlarını istedikleri gibi yaşamalarına olanak tanımak zorunda olduğunu belirtmektedir (Gertlein, Lück, 2006, s. 68; Başkurt, 1995, s. 28).

Almanya'nın genelinde okullar dini anlamda karmadır ve öğrenciler din derslerinde ayrılırlar. Anayasanın 7/2. maddesine göre veliler, çocuklarının din dersine katılıp katılmayacağı hakkında söz sahibidirler. Hristiyan olmayan öğrenciler bu madde sayesinde din dersinden muaf olabilmektedir. Ayrıca Çocukların Dini Eğitimi Hakkındaki Kanun'un [*GesetzüberdiereligiöseKindererziehung – KerzG*] 5. Maddesi uyarınca, bir çocuk on dört yaşını bitirdiği günden itibaren dinini seçme özgürlüğü edinmiş olmaktadır. Buna göre de okuldaki din dersine katılmama kararı alabilir. Ancak günümüzde din dersine katılmayan öğrenciler için ahlak (Ethik) dersleri mecburi hale getirilmiştir (Lott, 1998, s. 46).

Almanya'da din dersleri hususunda başka ülkelere göre farklı bir uygulama söz konusu olup bu uygulamaya *resmixtaadi* verilmektedir (Aufenanger, 2000, s. 145). Buna göre, Anayasanın 7/3. maddesi uyarınca, din dersleri mezhepsiz okullar dışındaki kamu okullarında okutulan olağan dersler (OrdentlichesLehrfach) arasında sayılmakta (Baskurt, 1995, s. 37) ve devletin gözetim yetkisine zarar vermeyecek şekilde dini cemaatler tarafından verilmektedir. Diğer zorunlu derslerle aynı konumda olan bu derslerin ihmal edilmesi söz konusu değildir. Bu dersler için öğretmen yetiştirme, bunların atanması ve ücretlendirilmesi, gerekli materyal ve ekipmanın sağlanması vb. devletin sorumluluğu altındadır (Gerthlein, Lück, 2006, s. 68- 69). Din dersinin şekillendirilmesi ise, Anayasaya ters düşmeyecek şekilde Eyalet Kültür İşleri Bakanlıklarına bırakılmıştır. Bu dersler mezhebe dayalı bir şekilde, ilkokulun birinci sınıfından itibaren ders programı içerisinde yerlerini almaktadırlar ve diğer derslerde olduğu gibi sınav yapılmakta ve ders sonunda verilen not, sınıf geçme ya da kalma konusunda belirleyici olmaktadır (KMK, 2002, s. 5- 9).

Günümüzde İslam dersi de Müslüman öğrenciler için zorunlu (olağan) dersler arasında yerini almaya başlamıştır. Bugüne kadar anadil dersi bünyesinde ve çoğunlukla okulun dışında verilen İslam dersleri bazı eyaletlerde haftalık ders programı içinde pilot uygulamalar şeklinde yerini almaya başlamıştır (Uçar, Sarıkaya, 2009, s. 87- 18).

## **Niedersachsen Eyaleti Katolik Din Dersi Öğretim Programı**

Buraya kadar genel olarak Almanya'daki durumdan bahsettik. Bundan sonra ise asıl konumuz olan Niedersachsen Eyaletindeki 4. sınıflarda uygulanan Katolik Din Dersi Öğretim Programı üzerinde duracağız.

Niedersachsen Eyalet yasasına göre din dersi zorunlu bir derstir. Din dersi, okulun eğitim öğretim görevleri bağlamında öğrencilerin kişilik ve dünya görüşlerinin gelişimi açısından kendine has ve vazgeçilemez bir görev üstlenmektedir. *Konfesyonel* yaklaşımın benimsen-

diği dersin içerik ve dersi verecek öğretmene ait seçimleri Katolik Kilisesi tarafından belirlenmektedir (KerncurriculumfürdieGrundschuleSchuljahrgänge 1-4 [Kerncurriculum], 2006, s. 7).

Dersin öğretim programında, din dersinin hedeflerinin bu dersin görevleri ile beraber ele alındığını görülmektedir. Buna göre din dersinin temel hedefi, öğrencilere inanç ve din ekseninde sorumluluk sahibi düşünme ve eylemde bulunma yetisini kazandırmaktır. Öğretim programına göre ilkokul; öğrencilerin gelişimini, kültürü ve toplumsal bütünlüğü var eden ve etmekte olan manevi miras ile tanışık kılarak teşvik etmektedir. Söz konusu mirasın içerisinde mezhepsel formları ile Hristiyanlık da bulunmaktadır. Dolayısıyla Katolik din dersi; ilkokulun eğitim ve öğretim görevine, çocuklara kültür ve medeniyet göstergeleri ile tanışık kurmalarında ve bireysel anlamda bunların bir parçası olmalarında yardımcı olarak katkı sağlamaktadır. Öğrencilere dini yolda refakat etmekte ve onların algı, şekillendirme ve yargı güçlerinin gelişimini teşvik etmektedir. Katolik din dersi, öğrencileri yaşamlarını kilisenin yaydığı inanç nuru ile anlamlandırmaları ve şekillendirmeleri konusunda motive etmektedir. Öğrenciler diğer mezhep ve dinlerin inançlarını ise, imkân dâhilinde olarak, bu inanca sahip insanlarla etkileşime geçerek öğrenirler (Kerncurriculum, s. 7- 8).

Niedersachsen Eyaleti Din Dersi Öğretim Programı geliştirilirken içerik ve süreç olarak iki ana eksen üzerine oturtulmuştur. İçerik ile ilgili kısmı temel sorular grupları (*Leitfragen*) oluşturmaktadır. Bu soru grupları içinde öğrencilerin ilkokula başlarken çeşitli dini tecrübelerini ve dini sorularını beraberlerinde getirdikleri dile getirilmektedir. Onlar, önceden de tanışık oldukları bir dini gerçeklik ile karşı karşıya gelecek ve bu vesile ile zihinlerindeki bu soruları sormaya teşvik edileceklerdir. Bu temel sorular, sormak ve keşfetmekle alakalı yöntem özelliklerini göstermektedirler. Bu şekilde, çocuğun soru sorma ufku ile Hristiyan geleneği ve Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu anlamlar arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır (Kerncurriculum, s. 12- 13). Temel soru grupları dersin yöneliminin ortaya çıkması açısından önemli gördüğümüzden bunlara detaylı olarak bu bölümün devamında değineceğiz.

Programın ikinci ana eksenini oluşturan süreç ise dini öğrenmenin çeşitli boyutlarına (*DimensionenreligiösenLernens*) işaret etmektedir. Bir diğer ifade ile öğrencileri dini yönelim ve eylem yetisi kazandırmaya teşvik eden yollardır. Bunların kendilerini kazanımlarda ortaya çıkarması beklenmektedir (Kerncurriculum, s. 13). Programın felsefi altyapısını da oluşturan bu boyutlar dört tanedir: *Algılamak/ betimlemek, Anlamak/ anlamlandırmak, İletişim kurmak/ parçası olmak, Biçimlendirmek, eylemek.*

*Algılamak/ betimlemek:* Öğrenciler gündelik yaşantılarında dini fenomenleri algılamaktadırlar. Din dersi ise onlara yoğun ve toplu bir şekilde algılama, deneyimleme ve keşfetme imkânı sunmaktadır. Görerek, duyarak, hissederek, koklayarak, tadına bakarak şaşırma, hayrete düşme ve soru sorma imkânı bulmaktadırlar. Kendi bireysel algıları, hisleri ve düşünceleri için ifade biçimleri geliştirmekte ve var olan formlara aşina olmaktadır (Kerncurriculum, s. 13).

*Anlamak/ anlamlandırmak:* Öğrencilerin beraberinde getirdiği tecrübeleri din ile diyaloga sokularak anlamlandırılmaktadır. Öğrenciler, Kitab-ı Mukaddes'ten kıssalar ve kiliselerine ait başkaca inanç vesikalarını öğrenmekte ve bunların anlamlarını anlamaktadırlar. Kitabı ve dini bilgilerini kendi tecrübeleriyle birleştirerek çift yönlü bir anlam hareketi içinde bağdaştırmaktadırlar. Soru sorarak dünyayı ve yaşamı anlamlandırmanın farklı yollarını öğrenmekte böylelikle kendi yaşamlarının oryantasyonunda ve ahlaki değer yargılarının oluşumunda yardımcı olacak yeni örnekler elde etmektedirler (Kercurrriculum, s. 13).

*İletişim kurmak/ parçası olmak:* Öğrenciler; sorularını ve inançlarını karşılıklı olarak aktaracak, devam ettirecek ve başkalarının inançları için anlayış (hoşgörü) geliştirecek imkânı bulmaktadırlar. Çeşitli şekillerde ne hissettiklerini, ne hayal ettiklerini, ne dilediklerini ve neden korktuklarını dile getirmektedirler. İnançlarının resim, jest, sembol ve kutlama gibi dışavurum biçimlerine aşına olmaktadır. İlahi okumak ve ibadet etmek gibi dini ifade biçimlerine katılabilme yetisi kazandırılmaktadır (Kercurrriculum, s. 13- 14).

*Biçimlendirmek/ eylemek:* Öğrenciler din dersinde çeşitli dini ifade tarzları için zemin ve zaman bulabilmekte, dini dışavurumun estetik biçimlerine ve sağlam bir yargı geliştirme yetisi ve oryantasyona dayanan somut eylemlere yönlendirilmektedirler. Bu bağlamda din dersi insani ve sosyal bir aradaliğe büyük bir değer atfetmektedir. Bu özellikle darda olan insanlarla empati kurarak, onlara yardım edebilmek adına yapılan projelerde kendisini göstermektedir (Kercurrriculum, s. 14).

Söz konusu dört boyutla bütünlük bir şekilde tanımlanan soru grupları müfredatın ve temelini oluşturmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz 6 temel soru grubu şunlardır:

1. *İnsan hakkında sorular sorma:* Programda öğrencilerin ilkokul çağında sevinç, kabul görmek, korku ve dışlanmak gibi deneyimlerinin olduğu vurgulanmıştır. Bu gruptaki sorular arasında "Ben kimim?" "Nereden geliyorum?" "Beni üzen ve sevindiren şeyler nelerdir?" "Diğerleri kimler?" "İnsanlar ölmek zorunda mı?" "Ölümden sonra ne geliyor?" bulunmaktadır. Bu soruların alışkanlık ve umut gibi insani ihtiyaçların gelişmesine ve kişilik ve anlam arayışına yönlendirdiği savunulmuştur. Bu sorular aracılığıyla öğrencilerin din dersinde; ifade ve anlama biçimlerini tanımayı, soru ve deneyimlerini kabul ve ifade etmeyi, bunları birlikte anlamlandırmayı ve hayatın dini boyutunu tecrübe etmeyi öğreneceklerine değinilmiştir. Öğrenciler böylelikle Tanrının yaratıcı ve koruyucu sıfatlarını tanıyacak ve bu sayede kendilerine ve hayata karşı bir güven geliştireceklerdir (Kercurrriculum, s. 15). Bu ana düşüncelerden hareketle öğrencilerin belli kazanımlaraulaşmaları beklenmektedir. Bunlar ise; sevinç ve keder gibi tecrübelerin ifade edildiği dini formları bilmeleri, yaşamın ve ölümün Tanrı'nın takdiri olduğunu, ölümden sonra bir yaşam olduğunu Kitab-ı Mukaddes'e dayandırarak anlamlandırmaları, kendilerinin ve diğer insanların yeteneklerinin ve kuvvetli taraflarının bunun yanında sınırlılıklarının ve zayıflıklarının farkına varmaları, sevinçli ve kederli anlara katılmayı ve bu gibi durumlarda nelerin yapılması gerektiğini bilmeleridir (Kercurrriculum, s. 17).

2. *Tanrı hakkında sorular sorma*: Öğrencilerin okula başlarken bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını vurgulayan programda bu alanda yapılmış dini bir eğitim olmaksızın büyüyen çocukların bile bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları dile getirilmiştir. Öğrencilerin; “Tanrı nerede?” “Tanrı kim?” “Tanrı nasıl?” “Dünyayı Tanrı mı yarattı?” “Tanrı bazen neden yardım etmiyor?” “Neden kötülüklerin olmasına izin veriyor?” “Tanrı ile nasıl konuşurum?” “Bazı insanlar Tanrı inanırken bazıları neden inanmıyor?” gibi sorularına öğretim esnasında cevapların arandığına vurgu yapan öğretim programına göre, başka insanların tecrübeleri gösterilerek öğrencilere kendi fikirlerini edinme yolu açılmış olacaktır. Ayrıca, öğrencilerin Kitab-ı Mukaddes’in ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru hakkında bilgi edinecekleri ve Tanrı hakkındaki konuşmalara çeşitli ifade biçimleri ile katılacakları dile getirilmiştir (Kercurrriculum, s. 21).

Bu konu ile ilgili kazanımlar ise öğrencilerin; insanların sevinçli ve kederli tecrübelerine dayanarak Tanrı’nın Kitab-ı Mukaddes’te yer alan sıfatlarını tarif edebilir olmaları, kendi Tanrı tasavvurlarını bazı hikâyeler ve kendi tecrübeleri ile ilişkilendirebilmeleri, Eski Ahit’in İsarailoğulları’nın Tanrı ile olan tecrübelerini anlattığını Yeni Ahit’in ise İsa’nın Tanrı’dan aldığı misyonu müjdelediğini bilmeleri, teslisin metaforik ve sembolik bir ifade olduğunu bilmeleri, dini dili geleneksel şekilde anlayıp yorumlayabilmeleridir (Kercurrriculum, s. 20).

3. *Hz. İsa hakkında sorular sorma*: Programda öğrencilerin Hz. İsa hakkında çeşitli sebeplerle çeşitli bilgilere sahip olduğu belirtilmiştir. Hz. İsa hakkında anlatılan hikâyelerin öğrencileri onun kişiliğini ve hayatını öğrenmeye meraklandırdığı vurgulanmıştır. Dersin; “Hz. İsa kim?”, “Nasıl görünüyordu?”, “Nasıl yaşadı?”, “Hz. İsa’nın özellikleri nelerdir?”, “Hz. İsa Tanrı mı?”, “Hz. İsa nelerden bahsetti?” gibi sorularının üzerine kurulduğu ve öğrencilerin Hz. İsa ve onun etkisi hakkında kendi temayüllerini oluşturmalarının istendiği ifade edilmiştir. Ayrıca, Hz. İsa’nın Tanrı’nın sevgisinden bahsettiğini ve bu sevgiyi hissedilebilir kıldığını öğrendikleri ve Hz. İsa’nın kendi hayatları için ne gibi bir anlam ifade ettiği hakkında düşünmeye teşvik edildikleri dile getirilmiştir (Kercurrriculum, s. 21).

Burada öğrencilere kazandırılmak istenilenler; Hz. İsa’nın Tanrı’nın Yeni Dünyasını (Tanrı’nın Krallığı) müjdelediği ve orada yaşadığı, havarilerin İsa’yı Mesih olarak tanıdıkları ve tanıtıkları, Hz. İsa’nın ölümünün Tanrı’ya ve insanlara olan sevgisinin bir sonucu olduğunu bilmeleri, dirilişini bu sevginin ve ölümden sonra Tanrı’nın katında devam edecek olan yeni hayatın bir onayı olarak anlamaları, son akşam yemeğini kilisenin Evharistiya<sup>2</sup> ayini ile bağdaştırmaları ve Hz. İsa’nın dirilişine inanmanın insanlara güç ve umut vereceğini örneklerle dile getirebilecek konuma gelmeleridir (Kercurrriculum, s. 23).

2 Evharistiya, grekçe *eucharistia* kelimesiyle ifade edilen ve “komünyon”, (kutsal sofrası) ismiyle de anılan evharistiya, “Tanrı’ya şükür duasında bulunma” manasına gelmektedir ve bunun için “şükran duası” isimlendirmesi de kullanılmaktadır. Mesih’in çarımına gerilmesi evharistik kurban olarak değerlendirilmektedir. Katolik Kilisesine göre Evharistiya ayininde papazın ikram ettiği bir parça ekmeği yiyen İsa-Mesih’in etini yemiş, yine papazın uzattığı kâseden şarabı içen de İsa-Mesih’in kanını içmiş sayılmaktadır. O zaman inkarnasyon gerçekleşmekte ve Hıristiyan imanına sahip kişi İsa Mesih ile et ve kan olarak birleşmiş olmaktadır. Bkz. Mehmet Katar, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, 2 bs., İstanbul, TDV Yay., 2007, s. 109.

4. *İnsanın dünyadaki sorumluluğu hakkında sorular sorma:* Bu gruptaki sorularda öğrencilerin yaratılıştaki güzelliği algıladıkları ve insan, hayvan ve bitkilerle deneyimleri olduğu, böylece de çevre bilinci ve değer algısı geliştirdiklerinden hareket edilmektedir. Ancak öğrenciler, özellikle medya aracılığıyla, yaratılışın insan tarafından tehdit edildiğini ve hatta insanların kendi aralarında da sorunlar yaşadığını öğrenip korku ve ümitsizliğe kapılmaktadırlar. Bu nedenden dolayı din dersinde öğrencilerin; “Neden kurallara uymalıyım?” “İnsanlar neden kavga ediyorlar?” “Neden savaşlar var?” “İnsanlar dünyayı bozuyorlar mı?” “Nasil ve nerede diğer insanlara yardım edebilirim?” “Yaratılıştaki güzelliklerin baki kalması için bir şeyler yapabilir miyim?” gibi sorularının ve sıkıntılarının ciddiye alındığı vurgulanmıştır. Öğrencilerin dünyaya karşı sorumluluk bilinci geliştirmeleri hususunda yöreklendirildiği ve imkânları dâhilinde barışçıl bir yaşam ve yaratılışın korunması için çalışacak şekilde yönlendirildikleri ifade bulmuştur (Kercurriculum, s. 24).

Bu soru grubunun sonunda elde edilecek kazanımlar ise şu şekilde verilmiştir: Yaratılışın korunması ve adil bir dünya için Tanrı'nın insana sorumluluk verdiğini anlatan Kitab-ı Mukaddes metinlerini bilir. Kitab-ı Mukaddes'teki emirlerin başarılı bir hayat için yol gösterici olduğunu anlar. Zayıf ve mağdur insanlara yardım etme imkânlarını algılar ve yardım eder. İnsanın yaratılışı koruma sorumluluğunu bilir ve elinden geldiğince bu sorumluluğunun bilincinde davranışlar sergiler (Kercurriculum, s. 26).

5. *İnanç ve kilise hakkında sorular sorma:* Programda öğrencilerin; ailelerinde ya da çevrelerinde inanan insanların inançlarını nasıl ifade ettiklerine, nasıl ibadet ettiklerine, ayinlerine ve yardımlaşmalarına şahit oldukları ve kendilerinin de belli bir deneyimlerinin olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle ortaya çıkan; “Benim vaftiz törenim nasıldı?” “Paskalya neden kutlanıyor?” “İnsanlar neden kiliseye gidiyor?” “Arkadaşım neden başka bir kiliseye gidiyor?” gibi soruların dini yaşantı ile ilgili oldukları ve öğrencilerin gerek okulda gerekse okul dışında dini yaşantı biçimleriyle tanışıklarının sağlandığına, dini ritüel ve ibadetlerin anlamlarının kavratıldığına ve öğrencilerin bunlara katılmalarının sağlandığına değinilmiştir (Kercurriculum, s. 27).

Bu temel soru grubu ile ilgili konularda öğrencilere kazandırılmak istenenler öğrencilerin; dini takvimlerine göre bayramları, onların ortaya çıkış hikâyeleri ve onlara ait işaret ve semboller ile birlikte öğrenmeleri, bir ayine anlayarak katılabilecek olgunluğa erişebilmeleri, Evharistiya ve barışma'yı altında yatan anlamları ile birlikte anlamaları ve tasvir etmeleri, Yahudilik inancında Şabat'ın Hristiyan inancında Pazar gününün ne anlama geldiğini ve bu inançların farklı mezheplerde de yaşanıyor olduğunu bilmeleridir (Kercurriculum, s. 29).

6. *Dinler hakkında sorular sorma:* Bu temel soru grubu ile ilgili, programda öğrencilerin çevrelerinde farklı dinlere inanan, farklı şekilde ibadet eden, dindar ya da dindar olmayan insanlarla karşılaştıkları ve bunların onları meraklandığı ifade edilmiştir. “Bütün insanlar Tanrı'ya mı inanıyor?” “Ben hangi dine mensubum?” “Müslümanlar ve Yahudiler neye inanı-

yor?”“Neden farklı dinler var?” gibi sorular soran öğrencilere, insanların bir dine ve inanmaya ihtiyaçları olduğu bilgisinin verilmesinin önemine de değinilmiştir. Ders programında; öğrencilerin dinler arasındaki benzerlikleri keşfetmeleri ve Hristiyan inancının köklerinin Yahudilikte olduğunu kavramaları sağlanmakla birlikte farklılıklar karşısında nasıl davranmaları gerektiği hususunda da bilgilendirildikleri ifade edilmektedir (Kerncurriculum, s. 30).

Bu soru grubu ile ilgili kazanımlar ise şöyle sıralanmıştır: Öğrenciler; farklı dine inanan insanların da âlem, yaşam ve Tanrı hakkında düşündüklerini, sorular sorduklarını ve cevaplar aradıklarını bilirler. İslam dininin önemli unsurlarını sayarlar. Hristiyan, Yahudilik ve İslam'ı birleştiren ve ayıran özelliklerini sıralarlar. Dini sebeplerden dolayı insanların kendilerinden farklı davranabileceklerine karşı anlayış (hoşgörü) geliştirirler (Kerncurriculum, s. 32).

### **Öğretim Programında Kullanılan Temel Yaklaşım**

Çalışmamızın temelini oluşturan meselenin tespitine katkı sağlayacak olan önemli unsurlar arasında öğretim programlarında kullanılan temel yaklaşımlar bulunmaktadır. Niedersachsen Eyaleti'nde kullanılan Katolik Din Dersi Öğretim Programı çerçevesinde, eğitimsel ve din bilimsel olarak iki temel başlıkta ele alınabilecek olan bu yaklaşımlar, öğrencilerin okulda ve sosyal yaşantılarında etkin rol almaları ve sorumluluk bilincine sahip olmaları üzerinde durmaktadır (Kerncurriculum, s. 5).

#### **Eğitimsel Yaklaşım**

Öğretim programında kullanılan eğitimsel yaklaşım, öğrenciyi kazandırılacak yeterlilikler çerçevesinde ele alınmaktadır. Program öğrenmeyi; öğrencinin okula başlamasından önce başlayan, okulda kaliteli bir şekilde gelişerek süreklilik gösteren hatta mesleki yaşantıda bile devam eden bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Kerncurriculum, s. 5). Yeterlilik kazanımı, öğrencilerin kendilerinde hali hazırda bulundukları yetenek, bilgi, beceri, hazır bulunuş, tavır ve düşünce gibi özelliklerinin, daha karmaşık soru ve sorunları işleyebilme seviyesinin yükselmesiyle birlikte kendini gösterecektir. Derslerde becerilerin kazanımı sistemli ve kümülatif bir şekilde gerçekleşmelidir. Bu süreç içerisinde, bilmek ve pratiğe dönüştürmek aynı derecede önem taşımaktadır. Ders sonunda, aşağıda verilen kazanımları edinmiş olan öğrencilerin, öğrendikleri bilgileri pratiğe dönüştürmesi beklenmektedir (Kerncurriculum, s. 5).

Öğrencilerin edinmeleri istenen yeterlikler; daha önceden edindikleri bilgiye başvurmaları, ihtiyaç duydukları bilgiyi bulma yeteneğini kazanmaları, karşılaştıkları durumun temel sorununu anlamaları, eylemlerini düşünüp planlayabilmeleri, çözüm imkânlarını denemeleri, eylem esnasında bilgi, yetenek ve becerilerini kullanmaları, eylemlerinin sonucunu belli kriterlere dayanarak kontrol edebilmeleridir (Kerncurriculum, s. 5). Programda; *örgütleme*(organisieren), *yineleme* (memorieren) ve *anlamlandırma* (elaborieren) gibi öğrenme stratejilerinin öğrenme sürecinin verimli bir şekilde biçimlendirilmesine olanak tanıdığı ifa-

de edilmektedir. Bunlar öğrenme sürecinin planlanmasını ve kontrolünü sağlarken; neyin, nasıl ve ne kadar öğrenildiği konusunda dönüt alınmasını da kolaylaştırmaktadır (Kerncurriculum, s. 5). Programda kullanılan yaklaşım türü açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da kullanılan stratejiler doğrultusunda *yapılandırmacı* yaklaşımın benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

### **Dinbilimsel Yaklaşım**

Din Dersinde, Anayasada belirtildiği üzere konfesyonel bir yaklaşım benimsenmiştir. Dinbilimsel yaklaşım ele alınırken, *konfesyonel* din dersinin özünün inanç ve kilisenin *öğrencimerkezli* bir bakış açısıyla tematize edilmesi olduğu, bu sebeple öğretmeninin Katolik inancını benimsemiş olması gerektiği ve dersin içeriğinin de Katolik inanca göre düzenlendiği vurgulanmıştır. Öğrencilerin henüz kilise ve dini yaşantı ile ilgili yeterli tecrübeye sahip olmasalar da vaftiz edilmek suretiyle kilise ile aralarında dini açıdan önemli bir bağın olduğunun altı çizilmiştir. Öğrenci merkezli bir din dersinin öğretilenlerin pratiğe dönüştürülmesi halinde başarılı olacağına değinilmiştir (Kerncurriculum, s. 9).

Programa göre, Katolik inancının merkezinde Hz. İsa; onun yaşamı, acıları ve ölümü yanında Tanrı'nın bahşetmesi ile mucizevi bir şekilde yeniden dirilişi, hikâyeler ve ayinler ile kutlanarak yer almaktadır (Kerncurriculum, s. 9). Tanrı, Hz. İsa ve iman hakkında öğretici ve teolojik konuşmaların öğrencileri düşünmeye sevk etse de başarılı bir din dersinin onları dini dışavurum biçimleriyle tanışık kılması gerektiğinin önemine değinilmiştir. Bu sebeple din dersi, özellikle ilkökul çağındaki öğrencilerin henüz soyut bilgi ve kavramları anlayamamaları sebebi ile daha çok inancın pratik şekilleriyle onlara ulaşmaya çalışmaktadır. Programda; din dersinin öğrencileri dini ifade biçimleri ile tanıştırmakta, kilise binaları gibi dinin yaşandığı yerleri gözlemlene şansı sunmakta olduğuna vurgu yapılmış ve öğrencilerin, söz konusu yerlerde din dersinin okulda veremeyeceği sayısız tecrübe ve tasavvuru tanıma imkânı bulacakları ifade edilmiştir (DiedeutschenBischöfe, 2005, s. 23).

Dinbilimsel yaklaşım anlatılırken vurgulanan önemli bir husus ise, konfesyonel eğitimin kesinlikle tek bir bakış açısının gelişimini desteklemediği, aksine farklı mezhep ve dinleri anlamayı, onların bakış açıları ile empati kurarak daha geniş bir algı geliştirmeyi amaçladığıdır. Ancak bunun yapılabilmesi için öğrencinin, önce kendisinin belli bir bakış açısına sahip olmasının şart olduğu açıktır. Bu sebeple de öğrencinin kendi kimlik inşasını tamamlamış olması, başkaları ile diyaloga geçmesinin ön şartı olmaktadır (Kerncurriculum, s. 10). Öteki (toplumdaki azınlıklar) ile kurulan ilişkilerin ve insanlara karşı olan davranışların saygı çerçevesinde düzenlenmesinde din dersinin önemli bir rolünün olduğu dile getirilmiş ve son olarak da konfesyonel din dersinin "diyaloga açık bir kimlik" inşasına katkı sağladığı ifade edilmiştir (DiedeutschenBischöfe, 2005, s. 29- 30).



## Öğretim Programında Hedeflenen İnsan Modeli

Katolik Din Dersi programının temel yaklaşımlarına bu şekilde değindikten sonra bu programla nasıl bir birey yetiştirilmeye çalışıldığı üzerinde durmak istiyoruz.

Programda kullanılan temel yaklaşımların merkezinde öğretme ve pratikleri ile Hristiyan inancının olduğu fark edilmektedir. Öğrencilerin hem zihnen hem de fiziken öğrenme sürecine aktif olarak katılımını sağlamayı amaçlayan program dikkatlice incelendiğinde; programda kullanılan eğitimsel yaklaşımın yalnızca din dersi için değil, din dersini de içine alan ilköğretim sürecinin tamamı için geliştirildiği anlaşılacaktır. Bu noktadan hareketle din dersi; okulun görevlerine de hizmet eden, ancak diğer derslerden farklı olarak, yalnızca eğitimsel yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmeyen bir ders olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle de din dersi, yetiştirilmesi amaçlanan insana dini ve ahlaki açıdan katkıda bulunacaktır.

Din bilimsel manada incelendiğinde ise program, öğrencilerin Hristiyan dininin Katolik mezhebine inanan ve bunu hem zihni dünyalarında anlamlandıran hem de pratik yaşantılarında dışarıya vurarak ya da nasıl dışarıya vuracağını bilen bireyler olarak yetiştirmelerini hedeflemektedir. Bu yapılırken toplumdaki farklı görüş ve dini inanç sahipleriyle de saygı ve hoşgörü çerçevesinde ilişkiler kurulmasını teşvik etmekte ve öğrencilerin toplumda, birlik-teliğin önemini kavramış bireyler olarak varlık göstermelerini imkanlı kılmaktadır. Din dersinin, aynı zamanda, öğrencilerde diyaloga açık bir Hristiyan kimliği inşa etme hususunda önemli katkıların olduğu dile getirilmektedir.

Görüldüğü üzere öğrencilere dini yolda refakat etmekte olduğu ifade edilen din dersi; temelde Katolik mezhebinin öğretilerinden hareket ederek Hristiyan kimliğini kazanmış, hayatlarını din ile anlamlandırıp dine göre şekillendiren, ancak farklı bakış açılarına da hoşgörüyle yaklaşabilen, toplumsal bütünlüğün önemini kavramış, sorumluluk bilincine sahip ve erdemli bireyler yetiştirmeye çalışmaktadır.

## Türk Millî Eğitim Sistemi ve Din Dersleri

Örnek ülkelerimizin bir diğeri olan Türkiye’de ise eğitim sistemi Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra, eğitimde birliğin sağlanması amacıyla yürürlüğe sokulan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile belirlenmiştir ve millî bir eğitim sistemi vasfındadır. Ülkedeki eğitim tümüyle Millî Eğitim Bakanlığının sorumluluğundadır. Eğitim sistemi ile ilgili hususların hepimizce malum olduğu kanaati ile buradan itibaren öğretim programlarının şekillenmesini doğrudan etkileyen ve yetiştirilmesi amaçlanan insan modelinin ortaya konulması açısından önemli veriler sunan Türk Millî Eğitimi’nin amaçları ve hedeflerini gözden geçirerek ve ardından öğretim programı hakkında bilgi vereceğiz.

Millî Eğitim Temel Kanunu’nda Türk Millî Eğitimi’nin amaçları şu şekilde sıralanmaktadır;

1. Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyetine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek;

2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;

3. İlgî, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak;

Böylece bir yandan Türk vatandaşlarının ve Türk toplumunun refah ve mutluluğunu artırmak; öte yandan milli birlik ve bütünlük içinde iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmayı desteklemek ve hızlandırmak ve nihayet Türk Milletini çağdaş uygarlığın yapıcı, yaratıcı, seçkin bir ortağı yapmaktır. (Madde 2).

Kanunda Millî Eğitimin temel ilkeleri on dört başlıkta ele alınmıştır. Bunlardan ilki; eğitim kurumlarının dil, ırk, cinsiyet ve din ayrımı gözetmeksizin herkese açık olduğunu ifade eden *genellik ve eşitlik* ilkesidir. Bunu takiben, millî eğitim hizmetinin Türk vatandaşlarının istek ve kabiliyetleri ile Türk toplumunun ihtiyaçlarına göre düzenlenmesini öngören *ferdin ve toplumun ihtiyaçları* ilkesi gelmektedir. Sonrasında fertlerin, eğitimleri süresince, ilgi, istidat ve kabiliyetleri ölçüsünde ve doğrultusunda çeşitli programlara veya okullara yöneltilerek yetiştirilirler şeklinde ifade edilen *yönelme* ilkesi kanunda yer almaktadır. İlköğretim görmenin her Türk vatandaşının hakkı olduğunu ve kadın, erkek herkese fırsat ve imkân eşitliği sağlanmasını ifade eden *eğitim hakkı ve fırsat ve imkân eşitliği* ilkeleri görülmektedir. Gençlerin hayata ve iş alanlarına olumlu uyum sağlayabilmeleri için genel ve mesleki eğitimlerinin hayat boyu devam etmesini esas alan *süreklilik* ilkesi de temel ilkeler içerisinde yerini almaktadır. Bunların ardından millî ahlak ve millî kültürün bozulup yozlaşmadan Türk toplumuna has şekli ile evrensel kültür içinde korunup geliştirilmesine ve öğretilmesine verilen önem *Atatürk İnkılap ve İlkeleri ve Atatürk Milliyetçiliği* ilkesi ile vurgulanmaktadır. Fertlerde *demokrasi eğitimi* ile bu bilincin kazandırılması da temel ilkeler arasında yer almaktadır.

Çalışmamız ile de yakından ilgili olan *laiklik* ilkesi ise kanunda şu şekildedir; Türk millî eğitiminde laiklik esastır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilköğretim okulları ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bundan sonra sırasıyla; bilimsel araştırmaları ve bu alandaki çalışmaları teşvik niteliği taşıyan *bilimsellik*, eğitimin iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınma hedeflerine uygun olacak şekilde planlamasını öngören *planlılık* ilke-

lerine yer verilmektedir. *Karma eğitim* ilkesi ile zorunluluk olmadığı müddetçe okullarda kız ve erkek karma eğitim yapılacağı vurgulanmaktadır. Eğitimin belki de en temel ögesi olan ailenin ise *eğitim kampüsleri ve okul ile ailenin işbirliği* ilkesi ile eğitim faaliyetlerine iştiraki sağlanmaktadır. En son olarak *her yerde eğitim* ilkesi ile eğitimin, yalnızca buna tahsis edilen kurumlarda değil, her yerde ve her fırsatta gerçekleşebileceğini ifade edilmektedir.

Öğretim programlarının düzenlenmesinde yukarıdaki genel amaçlar ve temel ilklere bağlı kalınmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri de Milli Eğitim Sisteminin içinde bir ders olduğundan bu amaçlar çerçevesinde gerçekleştirilmek zorundadır. Amaçlar çerçevesinde değerlendirmek gerekirse, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde dini bilginin öğretilmesinin yanı sıra öğrencinin zihinsel, ahlaki, ruhi ve duygusal gelişimi de desteklenmeli sağlıklı bir kişiliğe ve karaktere sahip olması için çalışılmalı ve sorumluluk bilinci kazanması sağlanmalıdır (Eğri, 2003, s. 280- 281).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin dayanağı, 1982 Anayasası'nın 24. maddesinin 4. bendi şu şekildedir:

Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.

Konuyla ilgili olarak hala yürürlükte olan 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda 16.06.1983 tarih ve 2842 sayılı yasa ile ilgili kanunun "Laiklik" başlıklı 12. maddesinde şu değişiklik yapılmıştır: "Türk Milli Eğitiminde laiklik esastır. Din Kültürü ve Ahlak öğretimi ilköğretim okulları ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." Bir başka değişiklik ise 1990 yılında yapılmış, din dersinin zorunluluğuna bazı istisnalar getirilmiştir. Buna göre, İslam dışı dinlere mensup olanlar, istedikleri takdirde bu derslere katılmama hakkına sahiptirler (Kaymakcan, 2006, s. 27). Bu dersten muaf olanlar için başka bir zorunlu ders veya bir ahlak dersi de öngörülmemiştir. Dolayısıyla Türkiye'de okullarda din dersleri bağlamında mutlak bir zorunluluktan bahsedilememektedir.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin tüm okul ve sınıflar için, genel amacı, şu şekilde ifade edilmektedir:

Temel eğitim ve ortaöğretimde, Türk Milli Eğitim Politikası doğrultusunda Türk Milli Eğitiminin genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk'ün laiklik ilkesine uygun, din, İslam dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün, milli birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin, dini ve ahlaki yönden geliştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir (MEB, 1992, s. 220).

## Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriğinin belirlenmesinde, dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam'ın kök değerleri çerçevesinde *mezheplerüstüve dinler açılımlı* anlayış olarak ifade edilen bir yaklaşım benimsenmiştir (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu [Öğretim Programı], s. 2). Bu programla; öğrencilerin din ve ahlak hakkında sağlıklı bilgi sahibi olmaları, temel becerilerini geliştirmeleri ve böylece Milli Eğitimin genel amaçlarının gerçekleştirilmesine katkıda bulunulması hedeflenmektedir. Geliştirilen programla öncelikle öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmaları, öğrenme-öğretme sürecinde öğretim programı vasıtasıyla kazanmaları hedeflenen bilgi, beceri, tutum, değer, kavram ve öğrenci merkezli yaklaşımlarla bir arada yaşama bilincine ulaşmaları hedeflenmiştir (Öğretim Programı, s. 2).

İlköğretim okullarının 4., 5., 6., 7. ve 8. sınıflarında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın vizyonunu ise şu şekilde özetlemek mümkündür: Atatürk ilke ve ilkelerini benimsemiş, demokratik, donanımlı, insan haklarına saygılı ve duyarlı, araştıran ve eleştirebilen, sosyal katılım becerileri gelişmiş, dini, milli, kültürel ve ahlaki anlamda tarihten günümüze gelen değer ve mirası doğru anlayıp, yorumlayan ve bunların terminolojisine hâkim Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının yetişmesine katkıda bulunmaktadır (Öğretim Programı, s. 7- 8).

Öğretim Programının amaçları ise bireysel, toplumsal, ahlaki, kültürel ve evrensel açılardan ele alınmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, öğrencilerin *bireysel açıdan*; temel dinî ve ahlaki sorulara cevap verebilmelerini ve İslam'ın iman, ibadet ve ahlak esaslarını tanıyabilmelerini, inanç özgürlüğünün bilincinde olup dini ibadetlerini istismara kapılmaksızın gerçekleştirebilmelerini, İslam dini ve diğer dinlerin kaynaklarını tanıyabilmelerini, dinin akıl ve bilim ile olan ilişkisini kavrayabilmelerini ve toplumsal beklentiye dayalı alışkanlıklar ya da hurafeler ile dinin emirlerini ayırt edebilecek konumda olabilmelerini amaçlamaktadır. *Toplumsal açıdan* ise, toplumsal olarak yaşanan dinî ve ahlaki davranışları tanımalarını, farklı dini anlayış ve yaşayışların sosyal bir olgu olduğu bilincine varmalarını ve bunlara hoşgörü ile yaklaşımlarını ve çevreyi koruma bilince ulaşmalarını amaçlanmaktadır. Öğrencilerin ahlaki değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olmaları, bu değerleri içselleştirmeleri ve inanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki olumlu etkisini kavramaları da programın *ahlaki açıdan* amaçlarıdır. *Kültürel açıdan* amaçlananlar ise öğrencilerin; din ve kültür ilişkisini, Türklerin İslam'ı kabul ediş sürecinde etkili olan unsurları ve Dini ve milli bayramların, milleti birleştiren temel değerlerden olduğunu kavramalarıdır. Son olarak *evrensel açıdan* öğrencilerin, evrensel değerlere kendi dini bilgi ve bilinçleriyle katılmaları, diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak mensuplarına hoşgörüyle yaklaşmaları ve evrensel insani değerlerin İslam'ın insani değerleri ile örtüştüğü bilincine ulaşmaları amaçlanmaktadır (Öğretim Programı, s. 12- 13).

Yukarıda genel hatlarıyla, benimsenen öğretim yaklaşımlarını, hedeflerini, vizyonunu ve amaçlarını verdiğimiz programın içeriğine yani öğrenme alanlarına ve onların amaçlarına değinmeden önce bir parantez açıp *öğrenme alanı* hakkında bilgi vermek istiyoruz. Öğrenme alanı; aynı konunun ardışık eğitim basamaklarında genişletilerek verilmesini amaçlayan sınıf seviyelerine göre değişiklik ve aşamalılık gösteren ilgili konuların bir arada verildiği bir yapıdır (Öğretim Programı, s. 13). Türkiye’de İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde altı öğrenme alanı bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla; *İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur’an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür*’dür. Dersin Öğretim Programı’nda öğrenme alanları belirlenirken; öğrencinin ilgisini çekmesi, merak ve araştırma isteğini uyandırması, öğrencilere beceri kazandırması, kişisel niteliklerin kazanılmasına imkân sağlaması, çeşitli öğrenme yaklaşımları ile yakınlık kurması, farklı disiplinlerle bütünleşebilir olması ve öğrenmede derinliği ve genişliği teşvik etmesi göz önünde bulundurulmuştur (Öğretim Programı, s. 13).

*İnanç* öğrenme alanı ile öğrencilerin; günlük hayatta kullanılan ifade ve kavramları anlayabilen, Kelime-i Tevhit ve Kelime-i Şehadet’in anlamlarını öğrenen, evde ve dinî mekânlarda kullanılan dinî sembolleri tanıyan, din ve ahlakı tanımlayabilen, din hakkında bilgi sahibi, güzel söz söyleyen ve güzel davranan, akıllı sahibi, özgür ve inanan bir varlık olduğunun bilincine varan, inandığına bilerek inanan, tek tanrı inancını temellendirebilen, Allah’la sağlıklı bir iletişim kuran, yaşamını anlamlandıran, Allah tarafından gönderilen Peygamberlerin ve getirdikleri vahyin amaçlarını irdeleyen, ilahî vahiyle gelen kitapları tanıyan, melekler ve şeytanın varlık kategorileri arasındaki yerini açıklayan; yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını mutlaka göreceğine ilişkin bir sorumluluk ve bilinçle hareket eden bireyler olarak yetişmelerini hedeflenmektedir. Ayrıca bireyin, güçlü bir inançla, insanlığını daha iyi gerçekleştirebilmesi, diğer inanç sahiplerine saygılı olması ve tevhit inancına mensubiyet şuurunu güçlendirmesi amaçlanmaktadır (Öğretim Programı, s. 14- 15).

*İbadet* öğrenme alanı ile ise öğrencilerin; genel olarak dinî ibadetlerin yerine getirilmesinde temizliğin önemini, elbise ve çevre temizliği ile sağlık arasındaki ilişkiyi, iç temizliğini nasıl gerçekleştirdiğini, Allah’ın temiz olanları sevmesinin sebebini kavramaları; İslam’daki namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi ibadet türlerini ve salih amelleri tanımaları; ibadethanelerin toplumun birlik ve bütünlüğü açısından önemini kavramaları, insanların, din vicdan ve ibadet hürriyetine saygı duymaları; laikliğin din, vicdan ve ibadet hürriyetinin güvencesi olduğunu açıklamaları hedeflenmektedir. İbadetlerin bireysel ve toplumsal faydalarının bulunduğu bilincine varmaları amaçlanmaktadır (Öğretim Programı, s. 15).

*Hz. Muhammed* öğrenme alanıyla İslam peygamberi Hz. Muhammed ve aile hayatı, Hz. Muhammed’in son Peygamber olması, onun insani ve peygamberlik yönü ve örnek davranışları üzerinden onu doğru anlama, söz ve davranışlarından ilkeler çıkarma bilinci kazanabilmek amaçlanmaktadır. Programda aynı zamanda genel olarak Hz. Muhammed’in doğduğu çevre, aile büyükleri, doğumu ve çocukluğu, gençlik hayatı, erdemli davranışları,

aile büyüklerine karşı davranışları, haksızlıklara karşı çıkışı ve arkadaşlarıyla iyi geçinmesi hakkında bilgi edineceği ifade edilmiştir. Öğrencilerin Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile evliliği ve ondan olan çocuklarını tanınması ve aile içindeki davranışlarına örnekler verecek seviyede bilgi sahibi olması da amaçlanmaktadır. Ayrıca kendi aile bireylerini sevmeyi, onlar arasında ayırım yapmamayı, onlarla görüş alışverişinde bulunmayı, akrabaları ziyaret etmeyi, misafirperverliği, komşulara iyilik etmeyi, öksüzleri ve kimsesizleri gözetmeyi, israftan kaçınmayı öğrenmeleri ve Hz. Muhammed'in ilk vahiy alışını, çağrısının Mekke ve Medine dönemlerini, onun eğitim öğretim, ibadet ve toplumsal dayanışma konularında oluşturduğu kurumları tanımasını da öğrenme alanının hedeflerindedir. Bunların yanı sıra, Hz. Muhammed'in insan olduğunu ancak vahiy alması yönüyle diğer insanlardan ayrıldığını, Kur'an'ı açıklama görevini üstlendiğini insanlara davranışlarıyla model olduğunu ve insani değerleri yerleştirmek için gönderildiğini kavraması ve kendi davranışlarını bu ilkeler doğrultusunda şekillendirerek öz eleştiri bilinci kazanması da hedefler arasında yer almaktadır (Öğretim Programı, s. 15- 16).

*Kur'an ve Yorumu* öğrenme alanı ile öğrencilerin, genel olarak Kur'an'ın indirilişini, evrenselliğini, bir kitap hâline getirilişini, Kur'an'la ilgili kavramları ve Kur'an'ın içeriğini tanınması ve Kur'an'daki kıssaların yer almasının nedenlerini kavraması, bu kıssalardan hisse çıkarma bilincine varması hedeflenmektedir. Programda ayrıca İslam'ı öğrenmekte Kur'an'ın en önemli kaynak olduğunun, onun açıklayıcı ve yol göstericiliğinin, iyiliğe yönlendirip kötülükten sakındırmasının, hayatımızdaki öneminin kavranması hususuna değinilmiştir. Dini anlamada ve sorumlu olmada aklın önemi hakkında, Kur'an'ın akla ve doğru bilgiye verdiği önem hakkında, bilgi edinme yolları hakkında, her türlü taassubun ve din istismarının zararları hakkında bilgi sahibi olunması da vurgulanan amaçlardır. Öğrencilerin ayrıca din ve din anlayışındaki yorum farklılıklarını ve ortaya çıkış sebeplerini, inanç, amel ve ahlakla ilgili yorum çeşitlerinin bir zenginlik olduğunu ve bunların nedenlerini sorgulayarak her zaman ve mekânda ihtiyaç duyulduğunda yeni yorumların kaçınılmaz olduğunu fark etmesi de amaçlanmaktadır (Öğretim Programı, s. 16- 17).

*Ahlak* öğrenme alanıyla din-ahlak ilişkisini, kişisel gelişim ve toplumsal barış için milli, ahlaki ve dinî değerlerin önemini, hak ve özgürlüklerin kullanımını, barış içinde yaşamayı, dürüst ve güvenilir bir insan olmayı, affetmeyi ve bağışlamayı öğretmek amaçlanmaktadır. Genel olarak sevme ve sevilmenin dinî, ahlaki ve toplumsal bir değer olduğunun bilincinde, kin ve nefretin sevgi, barış, kardeşlik ve dostluğu ortadan kaldırdığının farkından olan ve dostça ve kardeşçe yaşamaya özen gösteren bireyler yetiştirmek hedeflenmektedir. Programda öğrencilerin paylaşmanın bir ihtiyaç ve erdem olduğunu, sevinç ve üzüntülerin paylaşılmasında dinî ve milli bayramların önemini anlayacak duruma gelmelerinin de hedeflendiği ifade edilmiştir. Toplumda zor durumda olanlara, kimsesizlerin ve engellilerin sorunlarına karşı duyarlı olur. İslam dininin yasaklarının irdelenmesi ve bunlardan bilinçli bir şekilde uzak durulması da Ahlak öğrenme alanı ile öğrenciye kazandırılmak istenen davranışlar ara-

sında yerini almıştır. Öğrencilerin hak konusunda bilinçlenmesi ve güzel ahlak sahibi olma-  
da dinin yerini anlamaları ve ahlaki değerleri öğrenmeleri de hedeflenen diğer hususlardır  
(Öğretim Programı, s. 17).

*Din ve Kültür* öğrenme alanıyla ailenin önemi ve dinin aileyi korumaya gösterdiği özeni, va-  
tan ve millet sevgisini, milli ve manevi değerlere sahip çıkma ve koruma bilincini, Türklerin  
Müslüman oluşunu ve İslam'ın Türkler arasında yayılmasında etkili olan şahsiyetleri; dili-  
mizde, edebiyatımızda, örf ve âdetlerimizdeki dinî öğeleri, her türlü bağınazlığın zararlarını,  
dinlerdeki ortak özellikleri ve farklı inançlara saygı duymayı öğretmek amaçlanmaktadır.  
Öğrencilerin bu öğrenme alanıyla genel olarak ailenin değerini, birey ve toplum için öne-  
mini açıklamaları ve anne ve babaların daima çocuklarının iyiliğini istediğini fark etmeleri  
amaçlanmıştır. Büyüklerine saygılı ve aile içindeki sorumluluklarının bilincinde bireyler ol-  
maları da programda yer alan hedeflerdendir. Vatanın, milletin ve bağımsızlığın öneminin  
kavranmasına da vurgu yapılmış olan programda öğrencilerin Türklerin Müslümanlaşma  
süreçleri ve İslam'a katkıları hakkında da bilgi sahibi olmalarının amaçlandığı dile getirilmiş-  
tir. Din ile kültürün içkinliğinin fark edilmesinin ve laikliğin din, vicdan ve düşünce özgür-  
lüğü'nün güvencesi olduğunun kavranmasının amaçlandığı da bu öğrenme alanında ifade  
bulmuştur. Öğrencilerin evrensel değerleri ve diğer dinleri temel özellikleriyle öğrenmeleri  
ve farklılıklara karşı saygılı olmayı öğrenmeleri de bu öğrenmeyi alanıyla amaçlanmaktadır  
(Öğretim Programı, s. 17- 18).

## Öğretim Programında Kullanılan Temel Yaklaşım

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı hazırlanırken biyolojik, sosyal, kültürel  
ve ahlaki yönleriyle bir bütün olarak düşünülen insan, eğitimin hem öznesi hem de nesnesi  
olarak ele alınmıştır. Programda öğrenciyi, öğrenme ve bilgi üretme süreçlerinde etkin kılan  
program geliştirme yaklaşımları ve din kültürü alanının bilimsel kriterleri olmak üzere iki te-  
mel husus gözetilmiştir (Öğretim Programı, s. 9). Bu temel hususlar Eğitimsel ve Dinbilimsel  
Yaklaşım çerçevesinde programda yerini almıştır.

### Eğitimsel Yaklaşım

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda *yapılandırmacı yakla-  
şım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli* öğrenme gibi yaklaşımların dikkate alındığı dile getirilmiştir.  
Programda, kavramsal bir yaklaşımın da izlenmekte olduğuna, din kültürü ve ahlak bilgisi  
dersiyle ilgili kavramların ve ilişkilerin geliştirilmesinin vurgulanmakta olduğuna değinil-  
miştir. Programın odağında kavram ve kavram ilişkilerinin oluşturduğu öğrenme alanları  
bulunmaktadır. Kavramsal yaklaşım, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin  
oluşturulmasına daha çok zaman ayırmayı ve böylece kavramsal ve işlemsel bilgiler arasın-  
da ilişki kurmayı gerektirmektedir. Benimsenen kavramsal yaklaşımla; öğrencilerin somut  
deneyimlerinden, sezgilerinden dinî ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyut düşünce-

bilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Bu yaklaşımla dinî ve ahlaki kavramların geliştirilmesinin yanı sıra problem çözme, iletişim kurma, akıl yürütme gibi bazı önemli becerilerin geliştirilmesinin de hedeflenmiş olduğu belirtilmektedir. Öğrenciler; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde dinî kavramları yorumlamayı ve düşüncelerini paylaşmayı, açıklamayı ve savunmayı, din ve ahlaki hem kendi içinde hem de başka alanlarla ilişkilendirmeyi öğrenirler. Dolayısıyla sağlam dinî ve ahlaki kavramlar oluştururlar.

Programda, öğrencilerin etkinlikler yoluyla değerler kazanmasının da esas alındığına değinilmiştir. Yine programda ders içi, diğer derslerle ve ara disiplinlerle ilişkilendirme yapılarak öğrencinin, bilgisel gerçeği bir bütün olarak algılaması ve değerlendirmesi hedeflenmiştir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'yla, öğrencilerin din ve ahlakla ilgili konuların öğrenilme sürecinde aktif olmaları esas alınmaktadır. Programda, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemi vurgulanmıştır (Öğretim Programı, s. 9- 10).

### ***Dinbilimsel Yaklaşım***

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının geliştirilmesinde hem İslam dini hem de diğer dinler hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgi ön planda tutulup, dinlerin asıl kaynaklarında yer almayan bilgilerden uzak durulduğu dile getirilmiştir. İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici ve herhangi bir mezhebi esas almayan bir yaklaşım benimsenerek İslam diniyle ilintili dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmıştır. İnanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Kur'an ve sünnete dayanan ortak paydalar olmasına özen gösterilmiştir. Amaç, bireylerin, dinî, kültürel ve ahlaki değerler hakkında doğru bilgilenmelerini sağlamaktır. Bu yaklaşıma uygun olan bütün dinî ve ahlaki değerler, öğretime konu edilmiş, ancak Programın doktrin merkezli bir öğretime dönüşmemesine özen gösterilmiştir. Öğretim Programının tanıtıldığı bölümde de değinildiği üzere Program, *mezhepler üstüve dinler açılımlı* bir yaklaşımı benimsemiştir.

### **Öğretim Programında Hedeflenen İnsan Modeli**

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programının temel yaklaşımlarına bu şekilde değindikten sonra bu programla nasıl bir birey yetiştirilmeye çalışıldığı, diğer bir ifade ile insan tasavvuru üzerine de birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. Programın eğitimsel ve din bilimsel yaklaşımı bir bütün olarak ele alındığında belli bir ana fikir ve hedefler ortaya koyduğu görülmektedir. Eğitimsel manada, yukarıda açıklamaları yapılmaya çalışılan çeşitli yaklaşımlar ile öğrencileri ezberci bir din algısından uzaklaştırarak dini ve ahlaki kavramlarla tanışıklıklarını, yine kendi iç dinamiklerine yahut yeteneklerine dayandırmayı amaçladığı söylenebilir. Öğrencilerin, dini ve ahlaki değerleri kazanmaları ve içselleştirebilmeleri çeşitli etkinlikler ile desteklenmektedir. Dinbilimsel manada ele aldığımız da ise dikkati çeken ilk



husus; öğrencilerin bu derste milli, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemelerinin hedeflenmiş olmasıdır. Bunun dışında ahlaki değer ve erdemleri içselleştirilmeleri üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Dinin kültür ile olan ilişkisini öğretmeyi amaçlayan programda, aynı zamanda, toplumsal hayatın bir parçası olan farklılıkları (dinin farklı yorum biçimlerini benimsemiş insanlar gibi) saygı ve hoşgörü ile karşılayıp bunların zenginlik olduğunun farkındalığına vakıf bireylerin yetişmesi de amaçlanmaktadır. Öğrencilerin doğru bilgiler ışığında manevi yönden sağlıklı bireyler olarak yetişmeleri de amaçlardan bir diğeridir.

Görüldüğü gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında salt dini bilgilerin öğretimi üzerinde durulmamakta hatta din çoğunlukla kültür ile bağdaştırılarak aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra ahlaki erdemlerin içselleştirilmesi için de çaba harcanmaktadır. Öğrencilerin toplum içerisinde sağlıklı ilişkiler kurabilmeleri için gerekli bilgi donanımı elde etmeleri de sağlanmaya çalışılmaktadır. Kısaca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yetiştirmeye çalıştığı insan modeli, belli bir dini kültüre sahip, erdemli vatandaşlardır diyebiliriz.

## Sonuç

İlköğretim çağında verilen din dersleri, çocukların dini ve ahlaki gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Din, bireyin yaşamını anlamlandırmasının vazgeçilmez bir olgusudur. Çalışmamızda Türkiye ve Almanya'da din derslerinin eğitim sistemleri içindeki yasal zemini ve öğretim programlarının özellikleri tespit edilmiş, yetiştirilmesi amaçlanan insan modeli hakkında fikir sahibi olmaya gayret edilmiştir.

Yapılan incelemede Türkiye ve Almanya'daki yönetim sisteminin farklılığının, eğitim sistemlerinin de farklılaşmasına neden olduğu anlaşılmıştır. Türkiye'nin eğitim sisteminin tek bir idare tarafından yönetilen merkeziyetçi yapısı, din derslerinin günümüzdeki şekli almasında rol oynamıştır. Anayasanın üzerine kurulu olduğu laiklik ilkesi din derslerinin sadece Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yürütülen ve denetlenen bir yapı kazanmasına neden olmuştur. Almanya ise federal bir devlettir ve eğitim sistemi anayasaya ters düşmeyecek şekilde eyalet yönetimlerinin uygulama alanına girmektedir. Din dersleri ise devlet ve dini cemaatlerin ortak sorumluluğundadır. Burada dikkati çeken en büyük farklılık; Türkiye'de din dersleri üzerinde herhangi bir dini otoritenin yetkisinin olmayışı, bunun aksine Almanya'da bu derslerin dini cemaatlerin ilkeleri ile belirlenmesidir. Bu durum Türkiye'de belli bir mezhebe dayalı olmayan İslam dininin kök değerlerini temel alan mezheplerüstü bir yaklaşımın benimsenmesini zorunlu kılarken Almanya'da mezhebe dayalı bir din eğitimi verilmesine zemin hazırlamıştır.

İncelemede esas olarak alınan Niedersachsen Eyaletinde yürürlükte olan din dersi ile Türkiye'de merkezi olarak yürütülen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarının karşılaştırılması sonucunda her iki dersin dinbilimsel açıdan büyük ölçüde farklılık arz ettiği anlaşılmıştır. Türkiye'de benimsenen Kur'an ve Sünnet temelli mezheplerüstü, dinler aç-

lımlı yaklaşım; belli bir mezhep temele alınmadan dinin ana kaynaklarından çıkarılan kök değerlerine yer vermektedir. Almanya'da ise mezhepler, ayrı birer din olarak değerlendirilmektedir. Bu noktadan hareketle de din dersinde konfesyonel bir yaklaşım benimsenerek söz konusu mezhep/dinin temel öğretilerinin öğretilmesi esas alınmaktadır. Derste diğer dinler tanıtılıp ve dinler arasında diyalogun geliştirilmesine yönelik bir yol izlense de öğrencilerin mensubu oldukları dinleri benimsemeleri ve bakış açılarını buna göre oluşturmaları hedeflenmektedir.

Eğitimsel açıdan ise; her iki ülkede kullanılan ders programlarında yapılandırmacı yaklaşımın ve bu yaklaşımın verimli bir şekilde uygulanmasını sağlayan öğrenme stratejilerinin kullanıldığı görülmektedir. Öğrencilerin eğitim kademelerinde daha önce edindikleri bilgileri kullanıp bunların üzerine yenilerini ekleyerek genişletmelerini teşvik konusunda iki ülke benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

Her iki ülkede öğretim programlarında benimsenen din bilimsel yaklaşımın farklı oluşu, ders programlarının hedef ve içeriklerine de yansımıştır. Ders programlarında gözetilen hedefler yakından incelendiğinde Türkiye'de dikkati çeken en önemli husus, programda Atatürkçülük ilkesine yapılan vurgudur. Ayrıca verimli ve bilimsel bir din öğretiminin verilmesi, İslam dini ve ahlakının tanıtılmasına ve öğretilmesine ağırlık verilmesi, farklı mezhep ve dinlerin yorumlanması ve kabul edilmesi, manevi yönden sağlıklı bireylerin yetiştirilmesidir hedeflenmektedir. Program aracılığıyla yetiştirilmesi hedeflenen insan modeli tasvir edilirken yetiştirilecek bireyin Atatürk ilke ve inkılaplarını benimsemiş olması ön plana çıkarılmaktadır. Bunun yanı sıra program; dini, milli ve ahlaki değerleri benimsemiş, sosyal katılım becerileri gelişmiş, demokratik Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının yetişmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Almanya'da kullanılan öğretim programı ise öğrencilere, inanç ve din ekseninde sorumluluk sahibi düşünce ve eylem geliştirme yetisini kazandırmayı ve öğrencinin, gerek dini gerekse kültürel ve toplumsal bütünlüğü var eden değerler ile, ona dini yolda refakat etmek ve algı, şekillendirme ve yargı gücünün gelişimini teşvik etmek suretiyle, tanışmasını hedeflemektedir. Bunun ise öncelikle öğrencilerin kendi dinlerini sonra da diğer dinleri tanımasını ile sağlanacağı ifade edilmektedir. Kısaca, Türkiye'de dini bir kültüre sahip erdemli vatandaşlar yetiştirilmeye çalışılırken; Almanya'da gerek manevi gerekse sosyal hayatlarını din ile anlamlandırıp, dine göre şekillendiren öz farkındalık sahibi inançlı bireyler yetiştirilmek amaçlanmaktadır diyebiliriz.

## Kaynakça

- Aufenanger, M. (2000). *Religionund-oder Ethik in der Schule*. Münster: LitVerlag.
- Başkurt, İ. (1995). *Federal Almanya'da Din Eğitimi*. İstanbul: İFAV.
- BundesministeriumfürBildungundForschung (BMBF). (2010). *Organisationdes Bildungsystems in der Bundesrepublik Deutschland*. Deutschland.
- DieDeutschenBischöfe. (2005). *Der ReligionsunterrichtvorneuenHerausforderungen*, DeutscheBischöfskonferenz. Bonn.

- Din Öğretimi Müdürlüğü. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: MEB Yay.
- Eğri, O. (2003). Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri. *AÜİFD.*, *XLIV*, 2003, 1, s. 271- 291.
- Ertürk, S. (2013). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yay.
- Gerthlein, Ch., Lück C. (2006). *Religion in der Grundschule, EinKompendium*. Göttingen. Vandenhoeck& Ruprecht.
- GesetzüberdiereligiöseKindererziehung – KerzG. <http://www.gesetze-im-internet.de/kerzG/BJNR009390921.html> adresinden 26 Şubat 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Kaymakcan, R. (2006). Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler. *EKEV Akademi Dergisi*, 27, Bahar 2006, s. 21- 36.
- Köylü, M. (2006). *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yay.
- Kultusministerkonferenz (KMK). (2002). *ZurSituationdesKatholischenReligionsunterrichts in der BundesrepublikDeutschland*. [http://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen\\_beschluesse/2002/2002\\_12\\_13-Situation-Kathol-Religion-sunterr.pdf](http://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen_beschluesse/2002/2002_12_13-Situation-Kathol-Religion-sunterr.pdf) adresinden 26 Şubat 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Lott, J. (1998). *Wiehastdu’s mit der Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). (13 Nisan 1992). *Tebliğler Dergisi*, 2356.
- Millî Eğitim Temel Kanunu. Kanun No: 1739. Kabul Tarihi: 24.06.1973.
- NiedersächsischesKultusministerium. (2006). *KerncurriculumfürdieGrundschuleSchuljahrgänge 1-4, KatholischeReligion*. Hannover. UniDruck.
- NiedersächsischesSchulgesetz (NSchG). Stand: 19.06.2013.
- Uçar, B., Sarıkaya, Y. (2009). Der İslamischeReligionsunterricht in Deutschland: AktuelleDebatten. Aslan, E. (Eds). *Projekteund-Reaktionen, IslamischeErziehung in Europa*. Wien, Köln, Weimar. BöhlauVerlag.



# Eğitim Alanında Faaliyet Gösteren Yerel Derneklerin Sorunlarının İncelenmesi\*

Levent Deniz\*\* . M. Fatih Güvendi\*\*\*

**Öz:** Dünyada insanların toplum olarak bir arada yaşamalarının nasıl mümkün olacağını anlama çabaları, bireysel özgürlük taleplerinin oluşması, insanların temel ihtiyaçlarını karşılamadaki bireysel etki gücünün artmaya başlaması ve bir araya gelip ortak paydalarda buluşmaları, taleplerini gerek topluma gerekse de devlete ulaştırma gayretleri sivil toplum denilen bir alanın doğmasına zemin hazırlamıştır. Dünyada ve ülkemizde eğitim, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik anlamda söz sahibi olmaya başlayan sivil toplum kuruluşları siyasi iradeye ve topluma taleplerini özgürce dile getirip etkinlik alanlarını arttırmışlardır. Sivil toplum kuruluşlarının ulusal manada siyasi iradeyle olan ilişkilerinin yanında yerel aktörlerle ilişkileri de önem kazanmaktadır. Bu çalışmada özellikle yerelde faaliyet gösteren, yerelin sorunlarına eğilen sivil toplum kuruluşlarının sorun alanları incelenecektir. Bu çalışmada, eğitim alanında faaliyet gösteren yerel derneklerin sorunları, ekonomik kaynakları, yerel aktörlerle ilişkileri, devletten beklentileri araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** STK, Eğitim Veren STK'lar, STK'ların Eğitimi, STK'ların Eğitim Faaliyetleri, STK'ların Sorunları, Yerel STK'lar, Yerel Dernekler, Eğitim Alanındaki STK'lar

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca bireyler kendi düşüncelerini, fikirlerini, taleplerini, isteklerini ve beklentilerini ifade etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda insanlık tarihinin düşünceyle başladığını ifade etmek de mümkündür. İnsanlar düşüncelerini ifade ederken tarihin çeşitli dönemlerinde farklı yöntemler kullanmışlar ve bu yöntemleri kullanırken etkililiğini de ihmal etmemişlerdir. Tarihî süreçte fikrî olgunluk seviyesi yükseldikçe, düşünme yol ve yöntemleri artıp bunları ifade edebilecek araçlar da çoğaldıkça insanoğlu kendini daha rahat ifade etmeye başlamıştır. Bununla beraber insanoğlu iletişim araçları üretip bu araçları etkili kullandıkça kendi düşüncelerini yalnızca etrafıyla paylaşmakla kalmamış tüm dünya ile iletişime geçmiştir.

\* Bu çalışma, *Eğitim Alanında Faaliyet Gösteren Yerel Sivil Toplum Kuruluşlarının Çalışmalarının ve Sorunlarının İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Marmara Üniversitesi, Eğitim Programları ve Öğretim Bilim Dalı, Doç, Dr.

\*\*\* Marmara Üniversitesi, Eğitim Programları ve Öğretim Bilim Dalı, fatihguvendi@marun.edu.tr

İnsanlar düşüncelerini, isteklerini, beklentilerini devletler kurarak daha etkili ve güçlü bir şekilde ifade etmeye başlamışlardır. Ancak devletleşme sürecinin toplumun güçlü ve elit kesimleri tarafından şekillenmesi, bu oluşan gücün devlet eliyle toplumda hissedilmesi, düşüncenin devlet tekelinde yoğrulması, bireyleri devlet karşısında aciz duruma düşürmüştür ve kendilerini ifade edemez hâle getirmiştir. İnsanlar, bu durum karşısında kendilerini ifade edebilecekleri ortam arayışlarına yönelmişler, kendilerine çıkış noktaları olarak sivil toplum denilen bir alanın oluşmasının zeminini hazırlamışlardır.

Sivil toplum, modern dünyada ilk defa 18. yüzyılda Batı Avrupa'da insanların topluluk halinde nasıl yaşayacaklarını belirleyebilmek amacıyla ortaya çıkmıştır (Sarıbay, 1997). Ancak kavramın ana mantığı incelendiğinde çok daha eskilere dayandığı görülmektedir (Keyman, 2009; Tunç & Aktaş, 1998).

Sivil toplum kavramı farklı kesimlerce farklı tanımlamalar yapılarak şekillenmeye çalışılmış ama hâlen üzerinde mutabık kalınan bir tanıma varılamamıştır. Bununla beraber sivil toplum denildiğinde üzerinde uzlaşılan bazı noktalar da oluşmuştur. Bu uzlaşma sonucunda ortaya çıkan noktalar şunlardır:

- Sivil toplum, toplumda herkesin düşüncesini özgürce ifade edebildiği bir süreç sonunda ve demokratik ülkelerde oluşabilir (Çaha, 1997; Sarıbay, 1995; Yılmaz, 1997; Yorgun, 2007).
- Sivil toplum, gönüllük esasıyla bir araya gelen bireylerin oluşturduğu bir birlikteliktir (Aslan, 2010; Keyman, 2009; Sarıbay, 1997).
- Sivil toplumda herkesin düşüncelerini özgürce ifade edebileceği bir ortamın (dernek, vakıf, sendika vb.) oluşması önemlidir (Keane, 2004; Kuçuradi, 1998).

Sivil toplum kuruluşları kendilerini ifade edebilecekleri ortamlarda varlığını idame ettirirler. Bu ortamlar, dernekler, vakıflar, sendikalar, kooperatifler, dini kurum ve kuruluşlar, platformlar, inisiyatifler, loncalar, spor kulüpleri, birlikler, barolar, odalar, siyasi ve ekonomik oluşumlar olarak görülebilir (Silahtaroglu, 2004). Bu yapıların tamamına birden ülkemizde sivil toplum kuruluşu (STK) denmektedir. Ülkemizde bu yapılar farklı terimlerle ifade edilse de en yaygın kullanım şekli STK olmuştur. Bununla beraber sivil toplum örgütü (STÖ) kavramı da yer yer kullanılabilir. Örgüt kavramının ülkemizde çok olumlu bir kullanımı olmadığı ve insanların zihninde olumsuz çağrışımlar ve korku uyandırdığı düşüncesi alan yazında dillendirilmiştir (Şirin, 2008).

Sivil toplum kuruluşlarının ilk örneklerini, Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) ve İngiltere'de köleliğin kaldırılmasına yönelik isteklerde görmekteyiz. Bu istek ve taleplerini sadece dile getirmekle kalmayan sivil toplumcular, konu ile alakalı Britanya Parlamentosu'na 200 dilekçe vererek ve bu dilekçelerin sadece bir tanesinde 20.000 imzaya ulaşarak göstermişlerdir. Köleliğe karşı verilen mücadelenin sonucunda British and Foreign Anti-Slavery So-

ciety (Köleliğe Karşı İngiliz ve Yabancı Topluluğu) adında bir STK kurulmuş, bu kuruluş on yıl çalışarak köleliğin 1833 yılında kaldırılmasına kadar faaliyet göstermiştir (Ryfman, 2006).

Dünya'da sivil toplumculuğun oluşumu, insanlığın varoluş gayesini gerçekleştirmek üzere bedenine ve düşüncesine pranga vurulan kölelerin özgürlüğe kavuşması ile şekillenirken, bizim topraklarımızda Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde bambaşka bir süreç izlenmiştir. Osmanlı'da sivil toplum benzeri yapılar olarak; vakıflar, tarikatlar ve loncaların varlığı dikkat çekicidir (Acun, 2005; Mahçupyan, 1997). Bu yapılar, merkezi idarenin denetimi altında bulunan merkezler ile merkezi yönetimin bizzat yetiştiremediği yerleşim yerlerinde de etkin olmuşlardır. Bu yapılar, merkezi yönetimin kontrolünde işlev görürken, toplumsal, ahlaki, ekonomik, kültürel, sağlık ve daha pek çok noktada örgütlenerek sorumluluk almışlardır (Tosun, 2001). Osmanlı'da bu kurumlar devletin denetiminden tamamen bağımsız kuruluşlar olmadıkları (Acun, 2005; Akpınar Gönenç, 2001; Çaha 2007; Minc, 2000; Tosun, 1998), var olan yapıyı güçlendirmenin ve statükoyu korumanın bir aracı olarak işlev gördükleri için, Batı'daki sivil toplumun tam karşılığı olamamışlardır (Minc, 2000).

Sivil toplumculuğun Cumhuriyet Dönemi'nde, Osmanlı'dan alınan mirasla şekillendiği görülmektedir. Mardin (2004), merkez-çevre ilişkisi bağlamında kurduğu teorisinde, Tek Parti iktidarının merkezi temsil ederek çevreyi ihmal ettiğini, Çaha (1999) ise Tek Parti iktidarının tek tip ve homojen bir toplum kurma hayali ile sivil toplumculuğun oluşumuna engel olduğunu savunur. Bu dönemde (Tek Parti) kurulan, Türk Hava Kurumu, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Kızılay gibi dernekler, devletin sürekli gözetimi ve denetimi altında tutulmuş ya da devlet tarafından devletin savunuculuğunu yapmak üzere teşekkül ettirilmişlerdir (Uyar, 2006; Yerasimos, 2001).

Günümüzde Türkiye'de sivil toplumculuğun gelişim gösterdiği üç önemli olaydan bahsedilebilir. Bu olayların ilki 1996 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen Habitat II Konferansı'dır. Habitat II Konferansı ile kentleşme ve kentleşmeye bağlı sorunların saptanması, bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinin konuşulması ve bunun sonucunda hukuki bir altyapının oluşturulması amaçlanmıştır (Bkz. <http://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-insan-yerlesimleri-programi.tr.mfa>). Bu konferansa yerelin sorunlarını konuşabilecek, yerele ait sorunlara yönelik çözüm önerileri getirebilecek STK'lar katılarak ilk defa ulusal ve uluslararası arenada temsil hakkı bulmuşlardır. Sivil toplumculuğun ülkemizde etkin olduğu ve başarılı bir sınav verdiği ikinci olay ise 1999 Gölcük Depremi'dir. Ülkemizi derinden etkileyen bu hadisede çok hızlı ve etkili örgütlenen mahalli derneklerden uluslararası alanda faaliyet gösteren kuruluşlara kadar tüm toplum, ciddi bir refleks göstererek yardımlarını ilk elden ihtiyaç sahibi vatandaşlarımıza sunmuşlardır. O zamana kadar belli bir önyargıyla bakılan sivil oluşumlara o zamandan sonra toplumda bakış açısı değişerek olumlu bir havaya dönüş sağlanmıştır. Sivil toplumculuğun yasal anlamda en etkili olduğu olay ise, Avrupa Birliği uyum sürecinde kazanılan haklar ve STK'ların kendilerine yüklenen misyonlardır.

Türkiye’de son yıllarda sivil toplum kuruluşlarının ulusal manada siyasi iradeyle olan ilişkilerinin yanında yerel aktörlerle ilişkileri de önem kazanmaktadır. Ülkemizde yerelin sessiz devrimi olarak görülebilecek asıl olay, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı ile ortaklaşa yürütülen *Yerel Gündem 21* programıdır. *Yerel Gündem 21*’in temel amacı, yerel yönetimler ile sivil toplumu, kentin gündemini belirlemek ve sorunlara beraberce çözüm bulabilmek amacıyla buluşturmadır. Böylelikle hem katılımcı demokrasi gelişecek hem de çevre ve yaşam kalitesi iyileşecektir (Arar, 2002). *Yerel Gündem 21* programında; kent konseyleri, çalışma grupları, kadın ve gençlik meclisleri, çocuk, yaşlı ve engelli platformları ile mahalleye yönelik çalışma yapan gruplar bulunmaktadır (Emrealp, 2005).

### **Sivil Toplum Kuruluşu Çeşitleri**

Sivil toplum kavramından hareketle, devletin bir aygıtı gibi hareket etmeyen, kâr amacı gütmeyen, bir amaç etrafında gönüllü olarak toplanan oluşumlara sivil toplum kuruluşu diyebiliriz. Bu kuruluşlara; siyasi oluşumlar, dernekler, vakıflar, sendikalar, kooperatifler, dini kurum ve kuruluşlar, platformlar, inisiyatifler, loncalar, spor kulüpleri, birlikler, barolar, odalar ve ekonomik oluşumlar girmektedir (Silahtaroğlu, 2004).

#### ***Dernekler***

Kazanç paylaşma dışında, kanunlarla yasaklanmamış belirli ve ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere, en az yedi gerçek veya tüzel kişinin, bilgi ve çalışmalarını sürekli olarak birleştirmek suretiyle oluşturdukları tüzel kişiliğe sahip kişi topluluklarına dernek denir. Fiil ehliyetine sahip gerçek veya tüzel kişiler, önceden izin almaksızın dernek kurma hakkına sahiptirler (Dernekler Kanunu, 2004).

Derneklerin tüzükleri bulunur ve bu tüzüklerde; derneğin adı ve merkezi, kuruluş amacı, çalışma alanları ve faaliyetleri, derneğe üye olma ve üyelikten çıkartılma şartları, genel kurulun toplanma şekli ve zamanı, şubesinin bulunup bulunmayacağı, giriş ve yıllık aidat miktarları, borçlanma usulleri, iç denetim şekilleri, derneğin feshi halinde mal varlığının tasfiye edilme şekli gibi birçok konuda ayrıntılı bilgiler bulunur (Dernekler Kanunu, 2004).

Dernekler, yıl sonu itibarıyla faaliyetlerini, gelir ve giderlerini düzenleyecekleri beyanname ile her yıl Nisan ayı sonuna kadar mülki idare amirliğine vermekle yükümlüdürler. Gerek görülen hâllerde derneklere de bilgi verilerek derneklerin faaliyetleri ve gelir-gider tabloları ile diğer durumları için İçişleri Bakanlığı ve mülki idare amirleri tarafından denetimler yapılabilir. Bu denetimlerin sonucunda suç teşkil eden fiillerin tespit edilmesi hâlinde, mülki idare amiri durumu derhal Cumhuriyet savcılığına bildirir. Hâkim ya da mülki idare amirinin yazılı emri bulunmadıkça, kolluk kuvvetleri, dernek ve eklentilerine giremez, arama yapamaz ve buradaki eşyaya el koyamazlar (Dernekler Kanunu, 2004).

Dernekler, gerekli gördükleri yerlerde dernek faaliyetlerini yürütmek amacıyla temsilcilik



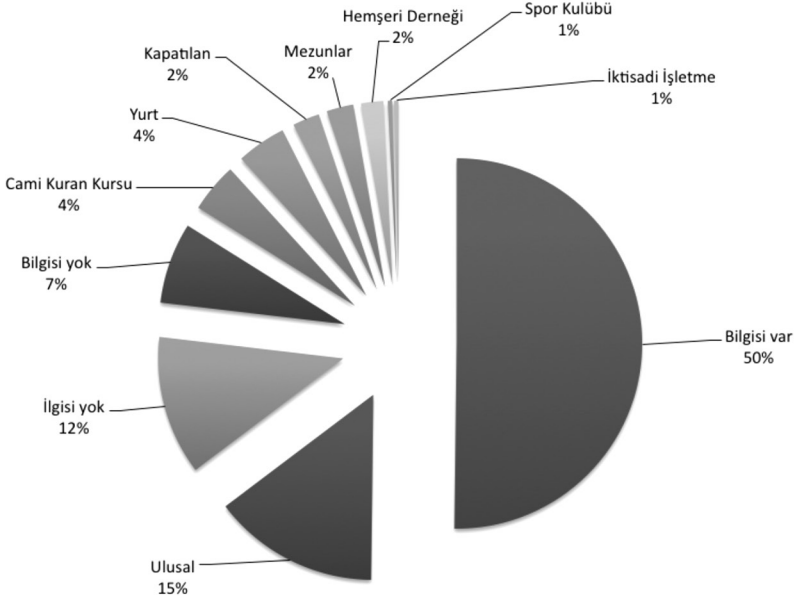
açabilirler. Ayrıca kanunlarla yasaklanmayan alanlarda, kendi aralarında veya vakıf, sendika ve benzeri sivil toplum kuruluşlarıyla ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere ve yetkili organlarının kararı ile plâtfomlar oluşturabilirler. Dernekler tüzüklerinde gösterilen amaçları gerçekleştirmek üzere, eğitim ve öğretim faaliyetleri için yurt, pansiyon, lokal açma ile bu tesislerin işletilmesini mülki idare amirinden izin alarak yapabilirler (Dernekler Kanunu, 2004).

Türkiye’de 22.12.2016 tarihi itibarıyla 109.497 faal dernek bulunmaktadır. Derneklerden 33.722 tanesi mesleki ve dayanışma dernekleri, 21.091 tanesi spor ve sporla ilgili dernekler, 18.048 tanesi dini hizmetlerin geliştirilmesine yönelik dernekler ve 6.077 tanesi eğitim araştırma dernekleri ile ilk dört sırayı almaktadır. Mesleki ve dayanışma derneklerinin içeriği incelendiğinde, hemşeri, mezun, emekli, esnaf, sanayici ve iş adamı, yerel yönetici, özel sektör çalışanları, ihtisas meslekleri, medya gibi alanlarda faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Spor ve sporla ilgili dernekler incelendiğinde, spor kulüpleri, gençlik, sportif meslek grupları, taraftar, engelli, avcılık ve atçılık, geleneksel sporlarla ilgili faaliyetler yürüttükleri görülür. Dini hizmetlerin geliştirilmesine yönelik faaliyet gösteren dernekler ise, ibadethane, dini tesis yaptırma ve din alanında faaliyet gösterme gibi faaliyet göstermektedirler. Eğitim araştırma dernekleri incelendiğinde ise, eğitim alanında araştırma yapan dernekler ile örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösteren dernekler kastedilmektedir.

### ***Eğitim Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler***

Dernekler Dairesi Başkanlığı’nın resmî sitesinden faaliyet alanlarına göre dernekleri süzerek Eğitim Araştırma Dernekleri’ne ulaşmak mümkün olacaktır. Türkiye’de aktif olarak faaliyet gösteren dernek sayısı 22.12.2016 tarihi itibarıyla 109.497, Eğitim Araştırma Derneklerinin sayısı ise 6.077 olarak görülmektedir. Bu da bize tüm derneklerin %5,54’ünün eğitim amaçlı olarak kurulduğunu göstermektedir. İstanbul’da eğitim amaçlı kurulan derneklerin sayısı ise 549’dur. Eğitim Araştırma Dernekleri kendi içerisinde iki kategoride değerlendirilmiş ve örgün ve yaygın eğitim alanlarında faaliyet gösteren dernekler ile eğitim alanında araştırma yapan dernekler olmak üzere isimlendirilmiştir. Bu bağlamda İstanbul’da eğitim amaçlı derneklerden 253’ü örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösterirken, 296’sı eğitim alanında araştırma yapan dernekler olarak faaliyet göstermektedirler.

Eğitim derneklerinden örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösteren derneklerin genel profili incelendiğinde; 18 derneğin hiçbir bilgisinin olmadığı, 31 derneğin eğitimle alakalı hiçbir çalışma yapmadığı ya da eğitimle ilgisi olmadığı, 6 tanesinin kapatıldığı, 37 tanesinin ise ya ulusal-uluslararası anlamda çalıştığı ya da şubelerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Geri kalanlarının 11 tanesi Cami Kur’an kursu, 11 tanesi yurt, 6’sı mezunlar derneği, 5’i hemşeri derneği, 1’i spor kulübü ve 1’i de iktisadi işletme şeklinde örgütlenmiştir (Şekil 1).



Şekil 1: Derneklerin Genel Profili (Dernekler Dairesi Başkanlığı, 2016)

Derneklerle ilgili bu verilere ulaşıttıktan sonra şöyle yorumlar yapılabilir:

Derneklerin %50'sinin eğitim alanında bilfiil çalışmadıkları görülmektedir. Burada ya Dernekler Dairesi Başkanlığı'nda tutulan kayıtlarda problem vardır ya da bu dernekler eğitim alanında çalıştıklarını belirterek Başkanlığı yanıltmışlardır. 18 derneğin hiçbir bilgisinin olmaması Dernekler Dairesi Başkanlığı'nın kayıtlarında problem olduğuna işaret edebilir. Derneklerden 31 tanesinin eğitimle ilgili bir çalışma yapmaması ya da eğitimi kapsayan bir dernek olmaması dernek yöneticilerinin bu dernekleri Başkanlığa bildirirken hata yaptıklarını da gösterebilir.

Derneklerden 37 tanesinin ulusal-uluslararası anlamda çalışma gösterdiği ya da şubeler bazında teşkilatlandıkları görülebilir. İstanbul'da en yaygın olarak teşkilatlanılan ve 27 şubeye sahip olan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği bu anlamda ilk sırayı almaktadır. Diğer ör-ğün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösteren derneklerin ise şube sayıları 1 ya da 2 olarak değişmektedir.

Derneklerden 35 tanesinin Cami Kur'an kursu, yurt, mezun, hemşeri, spor kulübü ve iktisadi işletme olarak eğitim alanında örgütlenmeleri yelpazenin çok geniş olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Aslında hemşeri ve mezun derneklerinin mesleki ve dayanışma derneklerinin içerisinde, Cami Kur'an kurslarının ve yurtlarının dini hizmetlerin gelişmesine yönelik derneklerin içerisinde, spor kulüplerinin spor ve ilgili derneklerde, iktisadi teşekkül-lerin ise farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerekir.

### **Eğitim Alanında Çalışan Sivil Toplum Kuruluşlarının Faaliyetleri**

Türkiye’de eğitim araştırma derneklerinin, örgün ve yaygın eğitim alanında ve araştırma amaçlı çalıştıkları belirtilmişti. Her iki kategoriye giren derneklerin çalışmaları bu bölümde birlikte incelenecektir. Bu noktada derneklerin eğitim amaçlı yaptıkları faaliyetler tanıtılıp anlatılacaktır.

Sivil toplum kuruluşlarının eğitim çalışmalarını 6 ana başlık altında toplamak mümkündür.

1. Genel Eğitsel Çalışmalar: Çeşitli eğitim kursları, kültürel, ahlaki, sosyal, sportif vb. faaliyetler.
2. Yenilikçi Çalışmalar: Projeler, kampanyalar, yarışmalar, törenler vb. faaliyetler.
3. Yardım Amaçlı Çalışmalar: Burs verme, okul, yurt, derslik, kütüphane, eğitim ve kültür merkezi açma (ya da buralara malzeme temin etme gibi) vb. çeşitli yardım faaliyetleri.
4. Kamuoyuna Yönelik Çalışmalar: Toplantı, konferans, sunum, seminer, panel, çalıştay, bildiri, rapor, davet vb. organizasyonlar.
5. Siyasi Süreci Etkileyecek Çalışmalar: Siyasi partilerle iletişim, lobi faaliyetleri, eğitime yön veren raporlar, eylem, yürüyüş, miting vb.
6. Tanıtım Çalışmaları: Kitap, dergi, gazete, broşür, ilan, reklam, sosyal medya, web hizmetleri vb. kurumu tanıtıcı çalışmalar.

### **Eğitim Alanında Faaliyet Gösteren Sivil Toplum Kuruluşlarının Sorunları**

Türkiye’de sivil toplumculuğun önündeki sorunların benzerleri eğitim alanında faaliyet gösteren STK’ların sorunları ile benzerdir. Bundan dolayı Türkiye’de genel olarak sivil toplumun önündeki engelleri ve sorunları incelemek daha doğru olacaktır.

Çaha (1999), *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi* isimli kitabında, Türkiye’de sivil toplumun problemlerini incelediği bölümde dört ana sorunun altını çizmiştir. Çaha (1999)’ya göre, Türkiye’de en önemli sorun alanı Anayasa’nın geniş çaplı demokratik ve özgürlük taleplerini karşılayacak bir görünüm sergileyememesidir. Bu durum, sivil toplumculuğun dinamizmine engel olmaktadır.

Çaha (1999), ikinci sorun alanı olarak, siyasal alanın ordunun ağırlığında devam ettiğini ve bu durumun siyasi haklar ve özgürlükler karşısında bir engele dönüştüğünü belirtir. Çaha (1999), üçüncü sorun alanı olarak, özelleştirmelerin başarılı bir şekilde tamamlanamamış olmasını, piyasayı tekel ve kartelden kurtaracak yasal düzenlemelerin yapılamamış olmasını piyasa eksenli bir sivil toplumculuğun önünde büyük bir engel teşkil ettiğini belirtmiştir. Çaha (1999), son olarak Türk siyasal yapısının iki çatışmacı zihniyet tarafından aşırı biçimde kutuplaştırıldığından bahsederek bu durumun sivil toplumculuğun önünde büyük bir engel olduğunu belirtmiştir.

Karataş (2008), sivil toplum kuruluşlarının sorunlarını, bürokratik sorunlar, iç sorunlar ve kültürel sorunlar olmak üzere üç ana başlıkta incelemiştir. O'na göre, sivil toplum kuruluşlarının önündeki en büyük engellerden biri yasal sorunlardır. Son yıllarda yasal düzenlemelerle bazı değişiklikler yapılmış olsa da yönetmeliklerde hâlâ eksiklikler mevcuttur. Bu düzenlemeler yapılsa bile, sivil toplum kuruluşlarının devlet tarafından, meşruiyet (kabul) sorunu olduğunu belirten Karataş (2008), devletin sivil toplum kuruluşlarına yönelik bir politikasının olmamasının da bu durumu daha da belirgin hâle getirdiğini söyler.

Karataş (2008), iç sorunlar başlığı altında Çaha (1999)'nın, belirttiği meşruiyet sorunundan bahseder ve STK'ların hem devlete hem kendi içindeki bireylere hem de topluma karşı açık olamadıklarını ve bu durumun STK'ları kendi içerisinde demokratik olmayan bir yapıya ittiğini, toplumdan ve devletten uzaklaştırdığını savunur. Karataş (2008), son olarak kültürel sorunlardan bahsederek, eğitim sisteminin özgür, taleplerini rahatlıkla dile getirebilen ve kendi ayakları üzerinde duran bireyler yetiştiremediğini ve bu talepleri dile getiren STK'ların ise bir çıkar uğruna bunları dile getirdiği algısının toplumda oluştuğunu ve bu yapıları toplumun güvenmediği sonucuna ulaştır. Diğer taraftan son yıllarda pek çok STK'nın görülmenin aksine farklı amaçlar gütmesi ve devlete sızma aracı olarak bu yapıları vesile olarak görmesi ve bazı STK'ların da bu oyunun figüranı hatta başrol oyuncusu gibi davranması toplumdaki bu algıyı güçlendirmektedir.

Silahtaroglu (2004), Türkiye'de STK'ların karşılaştıkları sorunlara değinirken Karataş ve Çaha'nın belirttiği; STK'lara kuşku ile bakıldığı, devletin egemen güç olarak STK'lara istenilen desteği ve güveni vermediği, STK'ların siyasi pratikler içerisinde kaybolup gittiği ve misyonundan uzaklaştığı gibi hususların altını tekrar çizmiştir. Bunun haricinde Silahtaroglu (2004), STK'ların iç sorunlarına değinerek, örgüt içi bilgilendirme kanallarının zayıf olduğunu, beklentileri istenilen oranda karşılayamadıklarını, altyapı eksikliklerinin olduğunu, demokratik talepleri yerine getirmede başarılı olamadığını, deneyimlerinin ve maddi kaynaklarının yeterli olmadığını, proje üretemediklerini, diğer STK'larla ortaklaşa iş geliştiremediklerini hatta ilişki kurmada çok yetersiz kaldıklarını belirtmiştir. Aynı çalışmada Batı'da gönüllü kuruluşlarda görev yapan kişilerin tecrübeli, yaşlı ve belli birikime sahip insanlardan oluştuğunu, ülkemizde ise, tam tersi bir tablonun görüldüğünü belirtmektedir. Silahtaroglu (2004), STK'ları belli bir şemsiye altında toparlayacak oluşumların, inisiyatiflerin ve platformların olmamasını da bir eksiklik olarak görmüştür.

Acar (2010), derneklerin profilini araştırdığı çalışmasında sivil toplumun gelişmesinin ve güçlenmesinin önündeki en önemli engelin güven problemi olduğunu belirtir. Acar (2010)'a göre, devletin topluma, toplumun devlete ve sonunda toplumu oluşturan bireylerin birbirine güvenmemesiyle güvensiz bir toplum oluşur ve bu durum sivil toplumun da önünde engeldir. Toplumda yaşanan bu güvensizliğe bir de dürüst ve tutarlı olmayan, şeffaf ve hesap verilebilirlik ilkelerine uymayan sivil toplum kuruluşları da eklenince güven problemi gittikçe büyür. Acar (2010), sivil toplumun önündeki engellerden bahsederken, kaynak yetersizliğine, profesyonel yönetici ve çalışanların olmamasına değinir ve bunların da önemine dikkat çeker.

Zihnioğlu (2013), Türkiye’de sivil toplum bilincinin ve kültürünün yetersiz olduğunu, örgütsel ve teknik kapasitelerinin düşük olduğunu, insanların ortak bir amaç için bir araya gelme isteğinin ve yeteneğinin sınırlı olduğunu, STK’lara gönüllü katılımların çok düşük kaldığını, STK’ların liderler etrafında şekillenen kuruluşlar olduğunu ve karar alma mekanizmalarının etkili çalışmadığını, mali kaynaklarının kendi ihtiyaçlarını dahi karşılayamadığını çalışmasında açıkça belirtmiştir.

Dursunoğlu (2012), demokrasilerde sivil toplum kuruluşlarının rolünü incelediği çalışmasında; STK’ların medyayı yetersiz kullandıklarını, tanıtım faaliyetlerinin eksik kaldığını, yöneticilerinin içinde buldukları yapıyı kamuoyunda yeterince iyi temsil edemediklerini, hedefledikleri kesimde yeterince ilgi uyandıramadıklarını ve diğer STK’larla olumsuz rekabet ilişkisi geliştirdiklerini belirterek sorun olan noktaları açıklamıştır.

Güneş ve Güneş (2003), Türkiye’deki eğitim politikalarını ve sivil toplumu incelediği kitabında STK’ların sorunlarına eğilerek birkaç hususun altını çizmiştir. Güneş ve Güneş’e göre (2003), STK’ların önündeki en büyük problemlerden birinin ideolojik kaygılar olduğu ayrıca STK’ların meşruiyet sorunu olduğu ve devlet ile STK’ların birbirine güven problemi duyduğunu belirtir. Devlet ile STK’lar arasında yasal düzenlemelerin yapılmamasının da problemlerine değinen Güneş ve Güneş (2003), siyasal yapının kutuplaşmasının ve medyanın tekelleşmesinin de STK’ların önünde problem olduğunu vurgular. Türkiye’de STK’ların en önemli sorunlarından birinin de sivil denetimin olmaması ve kişisel çıkarların sivil toplumculuğun önüne geçerek ciddi zararlar doğurma ihtimalinin mevcut olmasıdır.

## **Yöntem**

Araştırma, tarama modelinde tasarlanmış olup bilinmek istenen olgunun uygun bir şekilde araştırılarak belirlenmesi amacıyla kullanılmıştır.

Bu çalışmada yerel derneklerin eğitim faaliyetleri ve sorun alanları anket yoluyla belirlenmeye çalışılmıştır. Anket literatür taraması ve uzman görüşü alınarak tasarlanmış ve bir dernek başkanı ile yüz yüze uygulanarak son hali verilmiştir. Ankette eğitim derneklerinin sorunlarını belirlemek amacıyla 23 soru sorulmuştur.

Araştırma yapılacak derneklerin listelerine, Dernekler Dairesi Başkanlığı’nın internet sitesinden ulaşılmıştır. Derneklerin yerel olması hesaba katılarak çalışma İstanbul ili ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda İstanbul’da eğitim amaçlı derneklerden 253’ü örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösterirken, 296’sı eğitim alanında araştırma yapan dernekler olarak faaliyet göstermektedirler. Çalışmada yerel derneklerin eğitim faaliyetleri ve sorun alanlarının tespitine öncelik verildiği ve amaca hizmet etmesi bakımından her iki eğitim derneği de örnekleme dâhil edilmiştir. Ulaşılan sonuçlar Tablo 1’de belirtilmiştir.

**Tablo 1.**  
*Eğitim Derneklerinin Anketi Yanıtlama Durumları*

| <b>Eğitim Dernekleri</b>                               | <b>Anket Sayısı</b> |
|--|---------------------|
| İlgisi olmayan   | 259                 |
| Telefon ya da mail bilgisi olmayan                     | 141                 |
| Telefon ya da mail adresi olmasına rağmen ulaşılamayan | 97                  |
| Anketi cevaplamayan                                    | 10                  |
| <b>Anketi cevaplayan</b>                               | <b>42</b>           |
| <b>Toplam</b>  | <b>549</b>          |

Derneklerin genel profili incelendiğinde; 259 derneğin kayıtlarda eğitim derneği olarak geçmesine rağmen bu çalışmaya hizmet etmediği, eğitimle alakalı hiçbir çalışma yapmadığı ya da eğitimle ilgisi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre çalışma evreni, 290 (549-259) dernekle sınırlanmıştır. 141 derneğin telefon veya mail adresine ulaşılamamıştır. Böylelikle anket gönderilen dernek sayısı toplamda 149 (290-141) olmuş, bunlardan 97 tanesinin iletişim bilgileri olmasına karşın ulaşılamamış, 10 tanesi anketi cevaplamayacağını belirtmiş, geriye kalan 42 tanesi de anketi cevaplamıştır.

## **Bulgular**

Derneklere karşılaştıkları en önemli sorunların neler olduğu sorulmuş ve alınan cevaplar Tablo 2’de gösterilmiştir.

**Tablo 2.**  
*Derneklerin Sorunlarının Dağılımı*

| <b>Derneklerin Sorunları</b>       | <b>Sayı</b> | <b>Yüzde</b> |
|------------------------------------|-------------|--------------|
| Ekonomik sorunlar                  | 29          | %69          |
| Gönüllü / Eğitimci bulamama sorunu | 15          | %36          |
| Profesyonel destek alamama         | 11          | %26          |
| Yasal / Bürokratik sorunlar        | 11          | %26          |
| Tanıtım, reklam yapamama sorunu    | 9           | %21          |
| Organizasyon sorunları             | 6           | %14          |
| Gönüllü/Eğitimci/Üye yönetimi      | 5           | %12          |
| Üye bulamama sorunu                | 2           | %5           |

Tablo 2'ye göre, derneklerin en önemli sorunu ekonomik problemlerdir. Derneklerin 29'u (%69) ekonomik problemleri öncelikli sorun olarak görmektedir. Ekonomik sorunların haricinde görülen en önemli sorun (%36), gönüllü/eğitimci bulamama sorunudur. Derneklerden 11 (%26) tanesi profesyonel destek alamadıklarını ve yasal/bürokratik sorunlarla boğuştuklarını belirtmektedirler. Diğer taraftan derneklerden sadece ikisi (%5) üye bulamamaktan şikâyetçidir.

Derneklere bu soruya paralel olarak, gelir kaynakları sorulmuş, alınan cevaplar Tablo 3'te verilmiştir.

**Tablo 3.**  
*Derneklerin Gelir Kaynakları*

| <b>Ekonomik Kaynaklar</b>                | <b>Sayı</b> | <b>Yüzde</b> |
|--|-------------|--------------|
| Bağış                                    | 35          | %83          |
| Üye aidatı                               | 29          | %69          |
| Özel şirket                              | 5           | %12          |
| Proje destekleri                         | 4           | %10          |
| Yerel idare (Belediye vb.)               | 3           | %7           |
| Yayın gelirleri                          | 1           | %2           |
| Avrupa Birliği fonları                   | -           | -            |
| Merkezi idare (Valilik, kaymakamlık vb.) | -           | -            |
| Bakanlık fonları                         | -           | -            |

Tablo 3'te görüldüğü üzere derneklerin %83'ü bağışlarla ayakta kalmaktadır. Yine en temel ekonomik kaynakları üye aidatlarıdır. Derneklerin hiçbirisi Merkezi İdarelerden (Valilik, Kaymakamlık vb.), Avrupa Birliği Fonlarından ve Bakanlık Fonlarından destek almadıklarını ifade etmişlerdir.

Derneklere bu gelir kaynaklarının faaliyetleri için yeterli olup-olmadığı sorulmuş alınan cevaplar Tablo 4'te gösterilmiştir.

**Tablo 4.**

*Derneklerin Gelir Kaynaklarının Yeterlilik Durumu*

| <b>Gelirin Yeterlilik Durumu</b> | <b>Sayı</b> | <b>Yüzde</b> |
|----------------------------------|-------------|--------------|
| Gayet yeterli                    | 0           | %0           |
| Yeterli                          | 7           | %17          |
| Normal                           | 10          | %24          |
| Yetersiz                         | 19          | %45          |
| Çok yetersiz                     | 6           | %14          |
| <b>Toplam</b>                    | <b>42</b>   | <b>%100</b>  |

Tablo 4'e göre derneklerin %45'i bu gelirlerin yetersiz olduğunu belirtmiş, %14'ü ise çok yetersiz olduğunu altını çizmiştir. Buna göre derneklerin %59'unun gelirleri yeterli değildir. Buna karşın 10 (%24) dernek, gelirlerini normal olarak görürken, 7 (%17) si ise yeterli olduğunu belirtmiştir. Hiçbir dernek çok yeterli gelirlere sahip değildir.

Bu soruların yanında derneklere gelişmeleri ve desteklenmeleri amacıyla resmi kurum ve kuruluşlardan beklentileri sorulmuş alınan cevaplar Tablo 5'te gösterilmiştir.

**Tablo 5.**

*Derneklerin Resmi Kurum ve Kuruluşlardan Beklentileri*

| <b>Devletten Beklentiler</b>   | <b>Sayı</b> | <b>Yüzde</b> |
|--|-------------|--------------|
| Yerel birimlerin, eğitim çalışmalarını STK'ları dikkate alarak organize etmesini isteriz.                | 27          | %64          |
| STK'ların üzerindeki mali yükümlülüklerin (vergi, harç, vb.) kaldırılmasını isteriz.                     | 26          | %62          |
| Milli Eğitim Bakanlığı'nın eğitim programlarını (müfredatı) hazırlarken görüşlerimizi almasını bekleriz. | 26          | %62          |
| Bakanlıkların eğitim projelerimize fon desteği sunmasını bekleriz.                                       | 22          | %52          |
| Devletin STK'lara önyargı oluşturmadan güven duygusuyla hareket etmesini bekleriz.                       | 22          | %52          |
| Resmi kurumlarla olan projelerde/işbirliklerinde bürokratik engellerin kaldırılmasını isteriz.           | 21          | %50          |

Tablo 5'e göre derneklerin 27'si (64%), yerel birimlerin, eğitim çalışmalarını STK'ları dikkate almelerini beklemektedir. Derneklerin 26'sı (%62), STK'ların üzerindeki mali yükümlülüklerin (vergi, harç, vb.) kaldırılmasını ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın eğitim programlarını (müfredatı) hazırlarken görüşlerini almasını beklemektedir. Derneklerden 22'si (%52), bakanlıkların STK'ların eğitim projelerine fon desteği sunmasını beklemekte ve devletin STK'lara önyargı oluşturmadan güven duygusuyla hareket etmesini beklemektedir.



## Sonuç ve Öneriler

Araştırmada derneklerin en önemli sorununun ekonomik sorunlar olduğu ortaya çıkmıştır. Derneklerin çok büyük bir kısmı yetersiz ekonomik koşullarda faaliyet gösterdiklerini belirtmişlerdir. Bu noktada derneklerin ekonomik olarak ayakta durmalarını sağlayan en temel gelirler üye aidatları ve bağışlar olmaktadır. Bazı derneklerin özel şirketlerden ve yerel idarelerden destek aldığı görülmesine karşın bunlardan yararlanan dernek sayısı çok sınırlı kalmıştır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere dernekler, faaliyetlerini ve etkinliklerini kendi içlerinde topladıkları paralarla organize etmektedirler.

Yerel derneklerin, ulusal ya da uluslararası çalışma yapan derneklerden ekonomik olarak n asıl ayakta durduklarını araştırmaları ve bu konuda çalışma yapmaları gerekmektedir. Araştırmamızda ortaya çıkan sonuca göre, dernekler ekonomik alanlarda sıkıntı yaşadığını belirtmesine karşın bu sorunu gidermek için daha çok devletten destek görmeyi arzu etmektedirler. Bu isteklerini, devletin STK'lar üzerindeki mali yükümlülüklerin kaldırılması ve bakanlıkların eğitim projelerine fon desteği sunması şeklinde ifade etmişlerdir. Bu haklı bir istek olmasına karşın başlı başına derneklerin ekonomik özgürlüğe kavuşması anlamına gelmemektedir. Çünkü ulusal ya da uluslararası çalışma yapan derneklerin gelir kaynakları incelendiğinde özel şirketlerin çok ciddi bağışlarda ve yardımlarda bulunduğu görülmektedir.

Derneklerin ekonomik anlamda özgürlük kazanabilecekleri bir başka uygulama ise bakanlıkların ve Avrupa Birliği'nin fonlarından yararlanmaktır. Yerel derneklerin hiçbirisi bu fonlardan yararlan(a)mamaktadır. Bu tür destekler varken derneklerin bunlardan yararlan(a)ması da ilginç bir sonuçtur. Bu durum bize farklı sonuçlar doğurabilir. Örneğin, derneklerin bu fonların hiçbirisinden haberdar olmadığı, haberdar olmalarına karşın takip etmedikleri, takip etseler bile başvuru yapmadıkları sonucuna bizi ulaştırabilir. Diğer taraftan derneklerin bu destekleri bilmesine karşın proje üretmedikleri ya da üretilen projeleri yeteri kadar profesyonel halde sunamadıkları veya fon süreçleri ile uğraşmak istemedikleri ya da bu süreçleri takip edebilecek yeteri kadar kadrolarının olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak sayılan bu faktörlerden hiçbirisi dernekler için makul görülebilecek bir durum değildir.

Derneklerin yeteri kadar fonlara ilgisinin olmaması özellikle AB fonları için anlaşılabilir. Bu fonlardan yararlanmak yerel dernekler için zor olabilir. Ancak yerel derneklerin çeşitli kurum ve kuruluşlardan proje desteği aldığı çalışmamızda da ulaşılan bir sonuçtur. Ancak pek çok derneğin proje desteklerinden de yararlanmaması ilginçtir. Özellikle Dernekler Dairesi Başkanlığı'nın, Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın, resmi veya özel kuruluşların hibe programlarının, eğitimle ilgili belli projelere sağladıkları desteklere rahatlıkla ulaşılabilir ve bunlardan yararlanılabilir. Bu desteklere ulaşmadaki en büyük etkenin resmi kurum ve kuruluşlarla geliştirilen ilişkilerde bürokratik zorluklarla karşılaşılması olabilir. Derneklerin yarısı kurumların imkânlardan yararlanmak için başvuru yaptığında kurumlarda çeşitli engellemelerle karşılaştıklarını ya da yasal sorunların önlerine hep engel olarak sürüldüğünü belirtmişlerdir.

Derneklerin yerel idareler olan ilçe belediyelerden destek aldıkları araştırmada ulaşılan bir sonuçtur. Ancak derneklerin sadece %7'si ilçe belediyelerden ekonomik olarak destek görmektedir. Buna karşılık dernekler ilçe belediyelerin tesislerinden, ulaşım hizmetlerinden, etkinlik ve faaliyetlerinden, gençlik merkezlerinden ve bilgi evlerinden yararlanmaktadırlar. Bu noktada yerel derneklerin en büyük destekçisi konumunda olan resmi kurumlar ilçe belediyelerdir. Ancak bu imkânlardan yararlanan dernek sayısı çok az ve belediyelerin imkânları da bir o kadar kısıtlıdır.

Sonuçların bu kısmında yerel idarelerin eğitim faaliyetlerinde STK'lardan yardım alması önem arz etmektedir. Derneklerin resmi kurumlardan en önemli beklentisi de budur. Bu durum yerel idareler ile STK bağıını geliştirecek en önemli adımlardan birini oluşturabilir. Böylelikle belediyeler STK'lara maddi olanaklar yanında meşruiyet zemini de kazandırabilir.

Ülkemizde STK'ların karşılaştıkları en önemli sorunların başında meşruiyet sorunu gelmektedir. Derneklerin %52'si bu durumu devletin STK'lara önyargı oluşturmadan hareket etmesiyle giderilebileceğini söylemektedir. Eğer devlet ve STK'lar bu konuda birbirlerine karşılıklı güven esasına dayalı ilişki geliştirirlerse bu sorunu rahatlıkla çözülebilirler. Son zamanlarda ülkemizde yaşanan darbe girişiminin devlette ve toplumda bir tedirginlik oluşturduğu muhakkaktır. Bu durumun STK'lara olan bakış açısını olumsuz etkileyebileceği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağlamda hem devlete hem de STK'lara önemli görevler düşmektedir. Devletin kendine karşı örgütlenen bu yapılar ile topluma hizmet etme gayesi güden STK'ları birbirinden tamamen ayırması STK'lar aleyhine oluşabilecek bir önyargıyı ortadan kaldırabilir. STK'lar ise bu tür durumlara karşı tepkisini açıkça ortaya koyabilecek yerel, ulusal ya da uluslararası çalışmalar yapmaları ya da yapılacak bu tür çalışmalara destek olmaları ve bu çalışmalarını hızlı ve etkin yürütmeleri kendileri için büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamızda ortaya çıkan sonuçlardan biri de STK'ların kendilerini topluma anlatacak, reklam yapabilecek, tanıtımını gerçekleştirecek faaliyetlerin yerel derneklerde büyük sorun haline gelmesidir. Araştırma sürecinde örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösteren derneklerin sadece 26'sının (%10), adres, telefon, mail ve web sayfasının tamamına ulaşabildiği görülmüştür. Bu da örgün ve yaygın eğitim alanında faaliyet gösteren derneklerin %90'ının bilgilerine doğru ve etkili olarak ulaşamadığını göstermektedir. Bir taraftan dernekler kendileri için en önemli sorunların başında reklam/tanıtım yapamama sorununu görmekte diğer taraftan da kendilerini ifade edebilecekleri ortamları oluşturmak için çaba göstermemektedirler. Bu konuda derneklerin çelişki içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmamızda ulaşılan bir diğer sonuç ise Milli Eğitim Bakanlığı'nın müfredat hazırlarken STK'ların yeterince sürece dâhil edilmediği görülmektedir. STK'ların birçoğu bu durumu kendileri için bir sorun olarak görmektedirler. Çalışmanın seyrinde M.E.B., öğretim programlarının taslak metinlerini internetten yayınlamaya kamuoyunun ve eğitim paydaşlarının görüş ve önerilerini paylaşımları noktasında son derece önemli bir adım atmıştır. Çalışmaya STK'ların ne derece etkin olarak katılacağı ve görüşlerini, isteklerini, beklentilerini ne derece ilgililere sunacağı da ileriki zamanlarda tam olarak anlaşılacaktır.

## Kaynakça

- Acar, Ş. (2010). *Sivil Toplum Kurumu Olarak Türkiye'de Derneklerin Profili*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Acun, F. (2005). Osmanlı Şehirlerinde Devlet ve Sivil Toplum. *Sivil Toplum*, 3(10), 51-60.
- Akpınar Gönenç, A. (2001). *Sivil Toplum Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi*. İstanbul: Alt Kitap.
- Arar, A. A. (2002). Yerel Gündem 21. *Uluslararası Ekonomik Sorunlar Dergisi*, 2(6). <http://www.mfa.gov.tr/yerel-gundem-21.tr.mfa>
- Aslan, S. (2010). Sivil Toplum ve Demokrasi. *Süleyman Demirel İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15(2), 357-374.
- Çaha, Ö. (1997). 1980 Sonrası Türkiye'sinde Sivil Toplum Arayışları. *Yeni Türkiye Dergisi*, 18, 28-64.
- Çaha, Ö. (1999). *Sivil Toplum Aydınlar ve Demokrasi*. İstanbul: İz.
- Çaha, Ö. (2007). *Askın Devletten Sivil Topluma*. (3. Baskı). İstanbul: Plato Film.
- Dursunoğlu, İ. (2012). *Demokrasilerde Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri ve Önemi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Emrealp, S. (2005). *Yerel Gündem 21 Uygulamalarına Yönelik Kolaylaştırıcı Bilgiler El Kitabı*. (2. Baskı). İstanbul: Iula-Emme.
- Güneş, M. & Güneş, H. (2003). *Türkiye'de Eğitim Politikaları ve Sivil Toplum*. (1. Baskı). Ankara: Anı.
- Karataş, İ. H. (2008). *Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Konuları ve İşlevleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Keane, J. (2004). *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. L. Köker, A. Çiğdem, M. Küçük, E. Akın, A. Bora & A. Nur (Çev.). Ankara: Yedi Kita.
- Keyman, E. F. (2009). Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum. Erişim Tarihi: 24 Kasım 2016. [www.stgm.org.tr/egitim/docs/Avrupadaveturkiyedesiviltoplum%20%20keyman.doc](http://www.stgm.org.tr/egitim/docs/Avrupadaveturkiyedesiviltoplum%20%20keyman.doc).
- Kuçuradi, İ. (1998). Sivil Toplum Kuruluşları: Kavramlar. İ. Kuçuradi (Ed.). *Üç Sempozyum: Sivil Toplum Kuruluşları içinde* (s. 24-31). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mağçupyan, E. (1997). *İdeolojiler ve Modernite*. (2. Baskı). İstanbul: Yol.
- Mardin, Ş. (2004). Sivil Toplum Kavramı. M. Türköne ve T. Önder (Ed.). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset içinde* (s. 10-13). İstanbul: İletişim.
- Minc, A. (2000). Türkiye'de Sivil Toplum Örgütleri ve Marmara Depreminden Sosyal Hizmet Düşüncesine Bir Bakış. Erişim Tarihi: 1 Kasım 2016. <http://www.sosyalhizmetuzmani.org/deprem2.htm>.
- Ryfman, P. (2006). *Sivil Toplum Kuruluşları*. İ. Yerguz (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Sarıbay, A. Y. (1995). *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim.
- Sarıbay, A. Y. (1997). Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum. *Liberal Düşünce*, 6, 32-43.
- Şirin, H. (2008). *Eğitimin Siyasal İşlevleri ve Türkiye'deki Sivil Toplum Örgütlerinin Bu İşlevlere İlişkin Görüşlerinin Analizi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Tosun, G. (1998). *Demokratikleşme Sürecinde Devlet Sivil Toplum İlişkisi ve Türkiye Örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Tosun, G. (2001). *Sivil Toplum İş Başında*. Ankara: Avrupa Komisyonu Türkiye Temsilciliği.
- Tunç, H. & Aktaş, H. (1998). Batıda ve Türkiye'de Sivil Toplum Gelişim Süreci. *Liberal Düşünce*, 12, 72-89.
- Uyar, H. (2006). Atatürk Dönemi İç Politikası (1920-1938). S. İnan ve E. Haytoğlu (Ed.). *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi içinde* (s. 12-26). Ankara: Anı.
- Yerasimos, S. (2001). Sivil Toplum, Avrupa ve Türkiye. S. Yerasimos (Ed.). *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik içinde* (s. 13-23). İstanbul: İletişim.
- Yılmaz, A. (1997). Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye. *Yeni Türkiye Dergisi*, 3(18), 86-101.

Yorgun, S. (2007). Sivil Toplum Düzeninde Sendikaların Geleceği. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 53, 314-330.

Silahtaroglu, Z. Y. (2004). *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları ve Lobcilik Faaliyetleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Zihnioğlu, Ö. (2013). Avrupa Birliği'ne Katılım ve Türkiye'de Demokratikleşme: Sivil Toplum Kuruluşları'nın Rolü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 169-180.

5253 sayılı Dernekler Kanunu. (2004). *Resmi Gazete*.

# İlahiyat Alanında Yapılan Doktora Çalışmalarının Metodolojik Olarak Değerlendirilmesi

Tecelli Karasu\*

**Öz:** Son yıllarda ülkemizde ilahiyat alanında pek çok bilimsel çalışma yapılmaktadır. Doktora çalışmaları bu çalışmaların en önemlileri kabul edilmektedir. İlahiyat alanında yapılan bu doktora çalışmaları genellikle ait oldukları ilahiyat alt disiplinin kullandığı bilimsel metodolojiye başvurmaktadır. Uzmanlaşmanın hız kazandığı bir dönemde disiplinlerin farklı metodoloji kullanması ve bir diğerinin kullandığı metodolojiden haberdar olmaması, bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Bu anlamda İlahiyat alanında son yıllarda yapılan çalışmaların başvurdukları metodolojileri ve bu metodolojilerin dayanaklarını bir bütün olarak görmek, problemin üstesinden gelmede önemli bir unsurdur. Bu araştırma, ilahiyat alanında yapılan doktora çalışmalarını ait oldukları bilimsel disipline göre metodolojik açıdan tartışmayı ve böylece bu alanda yapılacak çalışmaların niteliklerinin artırılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, 2014-2016 yılları arasında ilahiyat-din ile ilgili yapılan ve YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında yayımlanmasına izin verilen doktora çalışmaları incelenecektir. İncelenen çalışmaların kullandıkları metodoloji ve metodolojilerin dayandıkları felsefe ve eğitim kuramları analiz edilecektir. Böylece ileride bu alanda yapılacak çalışmalara yönelik metodolojik açıdan bir perspektif ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Metodoloji, İlahiyat, Yöntem, Dini Araştırmalarda Yöntem

## Giriş

Din, hayatı anlama ve anlamlandırmada önemli bir yere sahiptir. Dinin anlaşılması için ana kaynaklarının ve yaşandığı toplumlardaki tarihsel tecrübelerinin bilinmesi şarttır. Bu noktada insanlara en sağlam bilgiyi vererek katkı sağlayabilecek unsur din-ilahiyat alanında yapılan bilimsel çalışmalardır. Ülkemizde son yıllarda, ilahiyat alanında bilimsel çalışmalarda hızlı bir artış gözlemlenmektedir. Kendi bünyesinde pek çok bilimsel disiplini barındıran bu alanda yapılan çalışmaların en kayda değer olanları doktora çalışmalarıdır. Doktora çalışmalarının sağlam bilgiyi elde etmede kullandıkları yöntemler, o bilginin ehliyetinin delidir. Ancak kimi çalışmalar kullandıkları yöntemleri açıkça belirtmedikleri için kendilerinden sonra gelen çalışmalara katkı sağlama noktasında zayıf kalmaktadırlar.

\* Muş Alparslan Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr., Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, t.karasu@alparslan.edu.tr

Doktora çalışmalarının yöntemlerinin belirlemek, eksik noktalarını tartışmak ve ileriye dönük öneriler geliştirmek, sonraki çalışmalara ciddi katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, ilahiyat alanından bilim dallarının kullandıkları yöntemleri ele alarak böyle bir boşluğu dolduracağı için önemlidir. Çalışma, ilahiyat alanında yapılan doktora çalışmalarını metodolojik açıdan tartışmayı ve böylece bu alanda yapılacak çalışmaların niteliklerinin artırılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

İlahiyat alanında yapılan doktora çalışmalarını metodolojik açıdan tartışmayı hedefleyen bu araştırmada, 2014-2016 yılları arasında ilahiyat-din ile ilgili yapılan ve YÖK Ulusal Merkezi veri tabanında yayımlanmasına izin verilen doktora çalışmaları incelenmiştir. YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında ilahiyat alanın; Temel Dini Bilimler, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları Ana bilim dallarına göre arama yapılmıştır. Bu aramalar sonucunda 477 doktora tez çalışması ile karşılaşmıştır. Ancak bu anabilim dalları bünyesinde bulunun bilim dallarına göre arama yapıldığında, bazı tez çalışmaları bilim dalı adı belirtmediklerinden 326 doktora tez çalışması bulunmuştur. Söz konusu tarihlere yapılan bu doktora tez çalışmalarının hepsini incelemek bu çalışmanın sınırını aştığından, örnekleme alma yoluna gidilmiştir.

Örneklem alınırken olabildikçe kapsayıcı olması hedeflenmiştir. Bunun için incelenen doktora tezlerinin farklı üniversitelerde ve farklı bilim dalına ait olmalarına dikkat edilmiştir. Çalışmada örneklemin kapsamlı olmasına dikkat edilmiştir. Bu kapsamda 2014 yılına ait 6, 2015 yılına ait 10 ve 2016 yılına ait 8 çalışma incelenmiştir. Bu çalışmalar 16 farklı üniversite bünyesinde gerçekleştirilmiştir.

## **Bilimsel Araştırma ve Özellikleri**

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellik akıllı ve irade sahibi olmasıdır. Bu özellikler ile yaratılmış olarak dünyaya gönderilen insan; varlığını sürdürüebilmek için evreni tanıma ve kontrol altına almaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç, insanların akıl ve düşünme becerilerini kullanarak evreni tanıma, anlama, onun sırrını çözme ve onunla baş etmeye yöneltmiştir. İnsanın bu yönelmesi evreni anlamayı ve açıklamayı sağlarken bilimsel düşünme ve araştırma çabasını da beraberinde getirmiştir (Demirbaş, 2014, s. 5). İnsanın evreni anlama ve kontrol altına alma çabası günümüze değin çok farklı merhaleler geçirerek ulaşmıştır. Bu çabanın en büyük ürünü olarak bilim, günümüzde de benzer işlev ile görev icra etmektedir.

Otoriterler tarafından fikir birliğine varılarak yapılmış kesin ve basit bir tanımı olmayan bilimin tanımı ile ilgili iki ana temel yaklaşım vardır: Anlama ve kontrol altına alma. İnsanın anlama çabası, bilimi daha çok kuramsal; doğayı kontrol altına alma çabası da uygulamalı olarak tanımlamaya neden olmuştur. Kuramsal olarak ele alanlara göre bilim, insanoğlunun evreni anlama, doğal olayları ve bunlar arasındaki ilişkileri kavrama yolunda denediği akademik çabalar ve geliştirilen bilgilerdir. Uygulamaya ağırlık verenlere göre ise bilim, insan yaşantısına kolaylık sağlayan teknik buluşlardır (Genç, 2013, s. 1).

İlk insandan günümüze, bilim kendi niteliğini ve geleneğini oluşturma sürecindedir (Demirbaş, 2014, s. 5). Bu geleneğe göre araştırma, gerçek ve ilkeleri ortaya çıkarmak için yapılan dikkatli, sistematik araştırma ve inceleme olarak tanımlanırken (Büyüköztürk ve diğ. 2011, s. 13); bilimsel araştırma ise herhangi bir konuyu açıklığa kavuşturmak, bilinmeyen olay ve etmenleri ortaya çıkarmak, geliştirmek, bir soruna çözüm getirmek, belirli kuramlara ulaşabilmek amacı ile yapılan çalışmalar olarak tanımlanmaktadır (Yazıcıoğlu ve Erdoğan, 2007, s. 3).

## İlahiyat ve Bilimsel Araştırma

İnsanın anlam arayışını kolaylaştıran dinler bir taraftan araştırmayı önerirken öte taraftan araştırma konusu olmuşlardır. Yazının icadından sonra, Tanrı ve meramı başta olmak üzere, din ve kutsallık ile ilgili anlama ve anlamlandırma çabaları yazılı olarak sonraki nesillere aktarılmaya çalışılmıştır.

Okuma, anlama ve yaşamaya önem veren İslam dini, peygamberi tarafından yaşanarak aktarılmıştır. Bu dinin sonraki mensupları dinin özünü, Allah'ın gönderdiği kutsal kitap olan *Kur'an*'dan ve *Kur'an*'ı yaşayarak insanlara öğretmeye çalışan peygamberden öğrenmeye çalışmışlardır. *Kur'an*'ın yazılı olması ve Peygamber sünnetinin ilk ve ikinci elden kayda geçirilmesi, Müslümanların yazılı olarak doğru ve güvenilir bilgiyi elde etmelerine imkân sağlamıştır. Sonraki dönem Müslümanlarının karşılaştıkları olay ve olguları *Kur'an*'a, Sünnete, kendilerinden önceki Müslümanların yaklaşımlarına göre anlamlandırma çabaları, bu alanda bilimsel çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmıştır.

İslam dini ve meramının niteliği ile ilgili Hz. Muhammed'den hemen sonra yazılı çalışmalar yapılmaya başlanmış, zamanla çalışmalar çok farklı alan ve boyutlara varmıştır. İslam dini merkezli yapılan bu çalışmalar zamanla uzmanlaşmayı/bölümleşmeyi beraberinde getirmiştir. Farklı zamanlarda meydana gelen ilahiyat alanına alt disiplinler farklı şekillerde isimlendirilerek günümüze değin ulaşmışlardır. İlahiyat olarak isimlendirilen bu alanda yapılan çalışmalar İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde farklı sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır.

## İlahiyat Alanında Yapılan Bilimsel Çalışmalar

İslam tarihinde ilahiyat sahasında yapılmış sayısız çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların pek çoğu bilimin gerektirdiği şartlara haizdirler. Bununla beraber ilahiyat fakültelerinin açılması ve buralarda bilimsel çalışmaların yapılmaya başlanması Türkiye cumhuriyeti devletinin kuruluş yıllarına denk gelmektedir. Darülfünuna bağlı olarak, ilk açılan İstanbul Üniversitesi ilahiyat fakültesinin kısa bir süre sonra kapatılması (Öcal, 1986, s. 12-14), burada bilimsel çalışmaların istenen düzeyde olmasını engellemiştir. 1949 yılında Ankara Üniversitesine bağlı ilahiyat fakültesinin, müteakiben farklı yerlerde İslam Enstitülerin açılması hem din eğitimi ni hem de bu alanda yapılacak bilimsel çalışmalara çokça katkı sağlamıştır.

Türkiye’de ilahiyat alanı, farklı zamanlarda farklı alt bilim dallarında ayrılarak değerlendirilmiştir. Günümüzde kabul gören anlayışa göre ilahiyat aşağıda yer alan bilim dalları şeklinde sınıflandırılmaktadır:

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belagatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: Mantık, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, Türk-İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı Tarihi, Türk Din Musikisi.

Yukarıda yer alan ilahiyat alanına ait disiplinler zamanla birer bilim dalı niteliğini almıştır. Bu bilim dalları ihtiva ettikleri konular ile ilgili zengin bir bilgi birikimini ortaya koyarken, kendi çalışma alanlarına ait usulleri de geliştirmektedirler. Bir ilmin asıl konusundan önce öğrenilmesi gereken esasları, başlangıç bilgilerini ve teknikleri ifade eden usul, her bir dini ilimde vazgeçilmez unsurdur (Köktaş, 2010, s. 16; Çakan, 2003, s. 13). Bir bilim dalının geliştirdiği usul diğerinden farklılık arz edebilir. Zira bilim dalları ele aldıkları konunun bilimsel olarak en iyi, doğru ve güvenilir olarak ortaya koyma çabasındadırlar. Dolayısıyla konu, bu bilim dalının geçirdiği tarihi süreç ve siyasi olarak bilimin manipüle edilebilmesi gibi unsurlar farklı usullerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte yapılan çalışmaların bilimsel değerlerinin olması için bilimin gerektirdiği şartlara sahip olması gerekir. Ülkemizde son çeyrek yüzyıldır İslami araştırmalarda, araştırmalara rehberlik eden ana kaynak Ziya Kavakçı'nın *İslam Araştırmalarından Usul* adlı kitabıydı. Ancak günümüz teknoloji çağında bu kaynağın araştırmacılara katkı sağlaması çok zor görünmektedir. Zira elektronik ortamdaki kaynakların çokluğu ve bunlara ulaşabilmenin kolaylaşması, yeni farklı çalışma usullerinin gelişmesi, usulü belirtmek için yeni kavramların kullanılması gibi nedenler ile araştırmacılara yol haritası gösterecek yeni temel kitapların hazırlanmasını gerekli kılmaktadır.

### **2014-2016 Yılları Arasında İlahiyat Alanında Yapılan Doktora Çalışmaları**

Günümüzde bilimsel alanda en muteber kabul edilen çalışmalar doktora çalışmalarıdır. Türkiye’de yapılan doktora tezleri YÖK tarafından arşivlenmektedir. Burada arşivlenen tezlerin yayımlanması, araştırma yapanın isteğine bağlıdır. İlahiyat sahası olarak kabul edilen alanlarda 2014-2016 yılları arasında yapılan çalışmaların sayıları aşağıdaki tabloda görülmektedir.



**Tablo 1.***İlahiyat Sahasında Yapılan Doktora Çalışmalarının Anabilim Dallarına Göre Tasnifi*

| İlahiyat Fakültesi<br>Anabilim dalları | İzin Durumu  |                 | Toplam |
|--|--------------|-----------------|--------|
|  | İzin verilen | İzin verilmeyen |        |
| Temel İslam Bilimleri                  | 91           | 168             | 259    |
| Felsefe ve Din Bilimleri               | 63           | 94              | 157    |
| İslam Tarihi ve Sanatları              | 17           | 44              | 61     |
| Toplam                                 | 171          | 306             | 477    |

Yukarıda yer alan Tablo 1’de görüldüğü gibi 2014-2016 yılları arasında ilahiyat sahasında yapılan doktora tezlerin sayısı 477’dir. Bu tezlerden 259’u Temel İslam Bilimleri, 157’si Felsefe ve Din Bilimleri ve 61’i İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dalında yapılmışlardır. Çalışmayı yapanların tercihine bağlı olarak, bu tezlerden 306’sına erişim kapalı iken 171’ine ise izin verilmektedir.

YÖK Tez Merkezi’nden yapılan doktora çalışmalarının bilim dallarına göre aradığımızda farklı bir sonuç ile karşı karşıya kalmaktayız. Zira tezlerin bir kısmı bilim dalı belirtilmeden sisteme kaydedilmişlerdir. Dolayısıyla bu tezleri tam olarak tasnif etmek zordur. YÖK tez sistemine bilim dalı belirtilerek kaydedilen tezleri gösteren tablo aşağıda yer almaktadır.

**Tablo 2.***Ulusal Tez Merkezi’nde Bilim Dalı Belirtilerek Kaydedilen Tezlerin Anabilim Dallarına Göre Tasnifi*

| Ana bilim dalı            | Yapılan tezlerin yıllara göre dağılımı |      |      | Toplam |
|---------------------------|--|------|------|--------|
|                           | 2014                                   | 2015 | 2016 |        |
| Temel İslam Bilimleri     | 66                                     | 67   | 47   | 180    |
| Felsefe ve Din Bilimleri  | 45                                     | 40   | 23   | 108    |
| İslam Tarihi ve Sanatları | 13                                     | 13   | 15   | 41     |
| Toplam                    | 124                                    | 120  | 85   | 329    |

Yukarıda yer alan Tablo 2’de görüldüğü üzere 2014-2016 yılları arasında ilahiyat sahasında yapılan ve ulusal tez merkezinde bilim dalı belirtilerek kaydedilen doktora tezlerin sayısı 329’dur. Bu tezlerden 180’i Temel İslam Bilimleri, 108’i Felsefe ve Din Bilimleri ve 41’i İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dalında yapılmışlardır. 2014-2016 yılları arasında bilim dalı belirtilerek kaydedilen tezlerin geniş tasnifi aşağıda yer alan Tablo 3’te görülmektedir.

**Tablo 3.**

*Ulusal Tez Merkezi'nde Bilim Dalı Belirtilerek Kaydedilen Doktora Tezlerinin Bilim Dallarna Göre Tasnifi*

| Ana bilim dalları         | Bilim dalları               | 2014      | 2015      | 2016      | Toplam     |
|---------------------------|-----------------------------|-----------|-----------|-----------|------------|
| Temel İslam Bilimleri     | Tefsir                      | 16        | 26        | 11        | 53         |
|                           | Hadis                       | 12        | 8         | 12        | 32         |
|                           | Kelam                       | 16        | 7         | 5         | 28         |
|                           | İslam Hukuku                | 12        | 18        | 11        | 41         |
|                           | İslam Mezhepleri Tarihi     | -         | 3         | 1         | 4          |
|                           | Tasavvuf                    | 6         | 2         | 4         | 12         |
|                           | Arap Dili ve Belağatı       | 4         | 3         | 3         | 10         |
| <b>Toplam</b>             |                             | <b>66</b> | <b>67</b> | <b>47</b> | <b>180</b> |
| Felsefe ve Din Bilimleri  | Mantık                      | 1         | 1         | -         | 2          |
|                           | Felsefe Tarihi              | 2         | 4         | 1         | 7          |
|                           | İslam Felsefesi             | 9         | 5         | -         | 14         |
|                           | Din Felsefesi               | 3         | 5         | 5         | 13         |
|                           | Dinler Tarihi               | 6         | 6         | 2         | 14         |
|                           | Din Sosyolojisi             | 7         | 8         | 11        | 26         |
|                           | Din Psikolojisi             | 6         | 2         | 1         | 9          |
| Din Eğitimi               | 11                          | 9         | 3         | 23        |            |
| <b>Toplam</b>             |                             | <b>45</b> | <b>40</b> | <b>23</b> | <b>108</b> |
| İslam Tarihi ve Sanatları | İslam Tarihi                | 10        | 6         | 11        | 27         |
|                           | Türk-İslam Sanatları Tarihi | 2         | 2         | 4         | 8          |
|                           | Türk İslam Edebiyatı Tarihi | 1         | 5         | -         | 6          |
|                           | Türk Din Musikisi           | -         | -         | -         | -          |
| <b>Toplam</b>             |                             | <b>13</b> | <b>13</b> | <b>15</b> | <b>41</b>  |

Yukarıda yer alan Tablo 3'te de görüldüğü gibi YÖK tez merkezinde bilim dalı ismi ile kaydedilen tezler incelendiğinde; Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında; Tefsir 53, Hadis 32, Kelam 28, İslam Hukuku 41, İslam Mezhepleri Tarihi 4, Tasavvuf 12 ve Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalında 10 olmak üzere toplam 180 doktora tez çalışmasının yapıldığı görülür.

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında; Mantık 2, Felsefe Tarihi 7, İslam Felsefesi 14, Din Felsefesi 13, Dinler Tarihi 14, Din Sosyolojisi 26, Din Psikolojisi 9 ve Din Eğitimi Bilim Dalında 23 olmak üzere toplam 108 doktora tez çalışması yapılmıştır.

İslam Tarihi ve Sanatları Ana bilim dalında; İslam Tarihi 27, Türk-İslam Sanatları Tarihi 8 ve Türk İslam Edebiyatı Tarihi Bilim Dalında 6 olmak üzere toplam 41 doktora tez çalışması yapılmıştır.

## İlahiyat Alanında Yapılan Doktora Tezlerinde Kullanılan Yöntemler ve Analizleri

İlahiyat alanında da 2014-2016 yılları arasında 477 adet doktora tezi yapılmıştır. Bu tezlerden bilim dalı belirtilerek YÖK Ulusal Tez Merkezi'ne kaydedilen tez sayısı 326'dır. Yapılan bu doktora tezlerini hepsini incelemek bu çalışmanın sınırını aşmaktadır. Bu nedenle, tezlerden örnekleme almak suretiyle 24 tez incelenmiştir. İncelenen tezleri yöntemle yer verme durumlarına göre aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak görmek mümkündür.

**Tablo 4.**

*İncelenen Doktora Tezlerinin "Yöntem"e Yer Verme Durumu*

| İncelenen Çalışmalar Anabilim dalı | Bilim dalı   | Yayın yılı | Çalışmanın yapıldığı Üniversite | Yönteme yer verme Usulü   | Kullanılan yöntemin özel adı             |
|------------------------------------|--------------|------------|---------------------------------|---|--|
| 1. Temel İslam Bilimleri           | Tefsir       | 2016       | Ankara Ü.                       | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi  | Artzamanlı semantik                      |
| 2. Temel İslam Bilimleri           | Tefsir       | 2015       | Marmara Ü.                      | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi  | Doküman incelemesi, Tarama-tasvir modeli |
| 3. Temel İslam Bilimleri           | Tefsir       | 2014       | Atatürk Ü.                      | Giriş kısmında genel olarak belirtilmiş   | Belirtilmemiş                            |
| 4. Temel İslam Bilimleri           | Hadis        | 2016       | Yüzüncü yıl Ü.                  | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi  | Dokümantasyon                            |
| 5. Temel İslam Bilimleri           | Hadis        | 2015       | Bayburt Ü.                      | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi  | Belirtilmemiş                            |
| 6. Temel İslam Bilimleri           | Kelam        | 2014       | Çukurova Ü.                     | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi  | Literatür çalışması                      |
| 7. Temel İslam Bilimleri           | Kelam        | 2016       | Erciyes Ü.                      | Belirtilmemiş   | -  |
| 8. Temel İslam Bilimleri           | İslam Hukuku | 2015       | Gaziantep Ü.                    | Belirtilmemiş   | -  |
| 9. Temel İslam Bilimleri           | İslam Hukuku | 2016       | Yalova Ü.                       | Giriş kısmında genel olarak bahsedilmiş   | -  |
| 10. Temel İslam Bilimleri          | Tasavvuf     | 2014       | Harran Ü.                       | Giriş kısmında "kaynakların değerlendirilmesi" alt başlığında genel olarak bahsedilmiş. | -  |

|                               |                       |      |                      |   |   |
|-------------------------------|-----------------------|------|----------------------|---|---|
| 11. Temel İslam Bilimleri     | Tasavvuf              | 2015 | Ankara Ü.            | Giriş kısmında alt başlık olarak verilmesi            | -   |
| 12. Temel İslam Bilimleri     | Arap dili ve belağatı | 2016 | Uludağ               | -   | -   |
| 13. Felsefe ve Din Bilimleri  | Felsefe tarihi        | 2015 | Süleyman Demirel     | -   | -   |
| 14. Felsefe ve Din Bilimleri  | İslam Felsefesi       | 2014 | Necmettin Erbakan Ü. | -   | -   |
| 15. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Felsefesi         | 2016 | Erciyes              |   |   |
| 16. Felsefe ve Din Bilimleri  | Dinler Tarihi         | 2015 | Ankara Ü.            | Giriş kısmında alt başlık olarak verilmesi            | -   |
| 17. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Sosyolojisi       | 2016 | Süleyman Demirel Ü.  | Giriş kısmında alt bir başlık olarak verilmesi        | Dokümantasyon, İçerik analizi tekniği   |
| 18. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Psikolojisi       | 2014 | Uludağ               | Giriş kısmında alt başlık olarak etraflıca açıklanmış | Dokümantasyon, gözlem, mülakat. anket   |
| 19. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Eğitimi           | 2015 | Ankara Ü.            | Giriş kısmında alt başlık olarak etraflıca açıklanmış | Nitel araştırma yöntemi, görüşme amaçlı örnekleme tekniği, ölçüt örnekleme tekniği, |
| 20. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Eğitimi           | 2015 | Necmettin Erbakan Ü  | Yöntem ayrı bir bölüm olarak çalışmada yer almış      | Kaynak tarama, içerik analizi, Nicel Yöntem   |
| 21. Felsefe ve Din Bilimleri  | Din Eğitimi           | 2015 | Cumhuriyet Ü.        | Giriş kısmında alt başlık olarak etraflıca açıklanmış | Doküman incelemesi, ilişkisel-tarama (survey)                                       |
| 22. İslam Tarihi ve Sanatları | İslam Tarihi          | 2016 | İstanbul Ü.          | Giriş Kısımında alt başlık olarak ele alınmıştır.     | -   |
| 23. İslam Tarihi ve Sanatları | İslam Tarihi          | 2014 | Marmara ü.           | -   | -   |
| 24. İslam Tarihi ve Sanatları | İslam sanatları       | 2015 | Marmara Ü.           | Giriş Kısımında alt başlık olarak ele alınmıştır.     | Mus2, dizi üçlüsü, dörtlüsü ve beşlisi, Bolahenk, Nisfiye akordu                    |

YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında; İslam Mezhepleri Tarihi, Mantık, Türk-İslam Sanatları Tarihi Türk İslam Edebiyatı Tarihi Türk Din Musikisi alanında 2014-2016 yılları arasında yayımlanmasına izin verilen doktora tezine rastlanılmamıştır.

İncelenen çalışmalar yöntem'e yer verme durumlarına göre dört ana başlıkta sınıflandırılabilir.

1. Yönteme Hiç Yer Vermeyen Çalışmalar: İncelenen 21 doktora tezlerinin 7'sinde, çalışmanın yöntemine yer verilmemiştir. Hatta bu tezlerin bir kısmında çalışmanın niçin yapıldığı, amacı, önemi gibi unsurlara da yer almamaktadır. Bu çalışmalar bilim dalına göre tasnif edildiğinde, Arap Dili ve Belagati, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Kelam ve İslam Hukuku oldukları görülür.

2. Çalışmanın Giriş Kısmında Herhangi Bir Başlık Belirtmeden Yönteme Yer Veren Çalışmalar: İncelenen 21 doktora tezinden 3'ünde herhangi bir alt başlık belirtilemeden çalışmaların yöntemlerine yer verilmiştir. Ancak buralarda daha çok çalışmaların kaç bölümden oluştuğuna ve bu bölümlerde nelerden bahsedildiğine yer verilmiştir. Bu çalışmalar bilim dalına göre tasnif edildiğinde Tefsir, İslam Hukuku ve Tasavvuf, İslam Tarihi ve Sanatları oldukları görülür. Örneğin İslam Tarihi ve Sanatları alanında yapılan tezlerin birinde giriş kısmında alt başlık olarak yöntemden bahsedilmiştir. Burada kullanılan yöntemle dair bilgiler verilmesine rağmen alan dışından birinin anlaması çok zor görünmektedir. Ayrıca çalışmada kullanılan kavramları literatür desteğiyle tanımlayan açıklamalara yer verilmemiştir. Dolayısıyla böyle çalışmaların, daha geniş ve literatürden de destek alınarak açıklamalarda bulunmak daha yerindedir.

3. Çalışmanın Giriş Kısmında Alt Başlıkta Yönteme Yer Veren Çalışmalar: İncelenen 21 doktora tezinden 11'nin çalışmanın yöntemine yer verdikleri görülür. Bu çalışmalar giriş kısmında alt başlık olarak çalışmanın yöntemini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu grupta yer alan çalışmalarında yöntemle ilgili durumları kendi içlerinde farklılık arz eder. Çalışmalardan bir kısmı araştırmacının metodunu başlığında sadece çalışmanın kaç bölümden oluştuğunu ve bu bölümlerde nelerden söz edildiğini belirtmektedir. Bazı çalışmalar çalışmanın nasıl yapıldığını, terimsel ifadeleri açıklamadan ve literatürden destek almadan ortaya koymuşlardır. Bazıları ise çalışmalarına amaç-yöntem ilişkisini ortaya koyarak ve literatürden destek alarak çalışmanın yapılış şeklini detaylıca belirtmişlerdir.

4. Yöntem Kısmına Bir Bölüm Olarak Yer Veren Çalışmalar: Din eğitiminde yapılan bir çalışma yöntem kısmına özel bir bölüm olarak yer vermiştir. Bu çalışma, kendisinden sonraki çalışmalara rehberlik edebilmesi açısından, nasıl bir yol izlediğini tüm ayrıntıları ile izah etmiştir. Çalışmanın yöntem kısmında araştırmada kullanılan metodlar, araştırmacının evren ve örnekleme, veri toplama aracı ve verilerin çözümü ve değerlendirmesi gibi yöntemle ilgili konular tüm ayrıntıları ile açıklanmıştır.

Araştırmacının metodunu belirten çalışmalarda dikkat çeken hususlardan biri, bu çalışmaların kullandıkları yöntemler için yaptıkları isimlendirmelerdir. Örneğin bu çalışmalarda yöntem "Literatür taraması", "Literatür çalışması", "Doküman incelemesi", "Dokümantasyon" gibi yöntemlerin kullanıldıkları ifade edilmektedir. Ancak her çalışma, bu yöntemleri farklı bir anlamda kullanmaktadır. Çalışmalara kullandıkları bu yöntemleri de tanımlamadıkları için, yeni çalışma yapacak araştırmalara katkı sağlamaları da istenen düzeyde olmayacaktır. Bununla

beraber, ilgililere çalışmanın nasıl yapıldığını tüm ayrıntıları ile ortaya koyan araştırmalar da olmuştur. Bu araştırmalar, çalışmanın amacının yöntemini nasıl etkilediğini, çalışmada yararlanılan kaynakların niçin temel eserler olduğunu literatürden destekle izah etmişlerdir.

İncelenen çalışmalar ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus bu çalışmaların çalışmanın yöntemi açıkladıkları alt başlıkların farklılıklarıdır. Örneğin bu çalışmalarda; "Araştırmanın Metodu", "Metod", "Araştırmanın Planı ve Yöntemi" "Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi", "Kaynakların Değerlendirilmesi", "Kapsam, Kaynaklar ve Araştırma Yöntemi" gibi alt başlıklar kullanılmıştır. Çalışmanın yöntem kısmının farklı alt başlıklar ile birlikte verilmesi bazen yöntemin yeterince açıklanmamasına sebep olabilmektedir. Bu tür araştırmalar sonradan yapılacak çalışmalar yöntem açısından çok az katkı sağlamaktadırlar.

Alan incelemesi ya da deney kontrol gibi çalışmalarda, sonraki çalışmalara ışık tutabilmesi açısından verilerin nasıl ve kimlerden edildiğinin belirtilmesi önemlidir. İlahiyat alanında daha çok alanda yapılan çalışmalar din eğitimi bilim dalına aittir. Nitekim incelenen bir çalışma, çalışmada nasıl bir yol izlediğini tüm ayrıntıları ile izah etmiştir. Böylece çalışma, elde edilen bilginin geçerlilik ve güvenilirliği ile ilgili şüpheleri ortadan kaldırdığı gibi benzer çalışmalar ile kıyaslama yoluyla bulguların tartışılmasına da imkân tanır. Bununla birlikte yöntem kısmına geniş yer ayırma suretiyle sonraki çalışmalara da bir ışık tutar.

## **Sonuç ve Öneriler**

YÖK Tez Merkezi verilerine göre ilahiyat alanında yer alan Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dallarında 477 doktora tez çalışması yapılmıştır. Bu tezlerden 326 tanesi alt bilim dalı ismi belirtilmiştir.

Çalışma kapsamında farklılıkları içerisinde içermesine dikkat edilerek 24 tezin yöneme yer verme durumları incelenmiştir. 2014-2016 yılları arasında yapılan bu doktora tez çalışmalarının yöneme yer verme durumuna göre dört grupta değerlendirmek mümkündür. Birinci grupta yer alan doktora tez çalışmaları yöneme yer vermeyenlerdir. Bu kısımda değerlendirebileceğimiz çalışmalarda tezin hiçbir yerinde çalışmanın nasıl yapıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Hatta bu tezlerin bir kısmında tezlerin amaç ve önemi gibi unsuların olmadığı fark edilmiştir. İkinci grupta değerlendirebileceğimiz tez çalışmaları, çalışmanın yöntemi, giriş kısmında ancak herhangi bir alt başlık belirtilmeksizin ve kısaca belirten tez çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda, çalışmanın nasıl yapıldıklarına dair çok az bilgi vardır. Daha ziyade çalışmanın kaç kısımdan meydana geldiği ve bu kısımlarda hangi bilgilerin yer aldıkları incelenmiştir. Üçüncü grupta değerlendirebileceğimiz çalışmalar ise giriş kısmında çalışmanın yöntemini alt başlık olarak veren çalışmalardır. Bu çalışmalar da kendi içlerinde farklılık arz etseler de genel olarak amaç yöntem ilişkisi belirtilerek, birinci elden kaynakların niçin tercih edildikleri izah edilerek yapılan çalışmalardır. Bu çalışmalar, okuyucularına, verilerin nasıl elde edildiğini anlaşılır şekilde ulaştıran çalışmalardır. Bununla birlikte bu grupta yer alan

çalışmalar kullandıkları yöntemi farklı isimlendirdikleri ve birçoğunun alan yazından destek almadığı görülmüştür. Dördüncü grupta değerlendirilebilecek çalışmalar ise yonteme bir bölüm olarak yer veren çalışmalardır. Bu tür çalışmalarda çalışmanın nasıl yapıldığı tüm detayları ile izah edilmektedir. Ayrıca çalışma konusunun niçin böyle bir yöntemi gerektirdiği tüm ayrıntıları ile belirtilmektedir.

Çalışmalarında kullandıkları yöntemlere bakıldığında, günümüz bilim anlayışının gerektirdiği gibi hazırlanmadıkları söylenebilir. Oysa ilahiyat eskinin olduğu kadar ânın bilimidir. Başka bir ifade ile hâli hazırdaki bireylere katkı sağlamayı amaçlamaktadır. İlahiyat alanında usuller ilk dönemlerden itibaren önemli görülmüştür. Fakat incelenen çalışmalar boyutuyla usullerin metoda yansımadağı söylenebilir.

Çalışmada kullanılan yöntemi belirtmek için farklı isimlendirmeler tercih edilmişlerdir. Kullanılan bu isimlerin ne oldukları alan yazın ile desteklenmediğinden, anlam belirsizliğine neden olabilmektedirler.

Yukarıda yer alan sonuçlara bağlı olarak;

1. Doktora çalışmalarında, çalışmanın nasıl yapıldığına, verilerin nasıl elde edildiğine ve yorumlandığına dair alt bir başlığa yer verilmesi,
2. Doktora tez çalışmalarında, çalışmanın yöntemi kısmında, tezin amacının ve yönteminin ilişkisinin kurularak, başvuru yöntemini gerekçelendirilmesi,
3. Doktora tez çalışmasında yöntem kısmında kullanılan terimsel kavramların açıklanması ve bunun için alan yazın (literatür) ile desteklenmesi,
4. Doktora tez çalışmalarından başvuru yöntemine ilişkin ilahiyat alanına ait özel bir yöntem kitabının hazırlanması,
5. Lisansüstü eğitim döneminde İslami araştırmalarda yöntem ile ilgili derslerin her enstitü bünyesinde zorunlu olarak verilmesi önerilebilir.

## Kaynakça

Akay, N. (2014). *Başlangıcından XVIII. yüzyılın sonuna kadar Mevlevilik-devlet ilişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Harran Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.

Algül, A. (2015). *İzzüddin b. Abdüsselâm'ın İslam hukuk bilimindeki yeri ve önemi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gaziantep Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.

Ayaydın, R. (2016). *Birinci dünya savaşı'nda Osmanlı devleti'nin İran'da cihad-ı ekber faaliyetleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Bilecik, S. (2015). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi*. (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma). (Yayımlanmamış doktora tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Büyükköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2011). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.

Büyükünal, Z. (2014). *Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde sembolizm*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Çakan, İ. L. (2003). *Hadis usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Çetin, E. (2016). *Kierkegaard'a göre özne-nesne ilişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Demirbaş, M. (2014). Bilimsel araştırma ve özellikleri. Mustafa Mekin (Ed.). *Kuramdan uygulamaya eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri* (s. 3-20). Ankara: Pegem Akademi.
- Erkan, A. (2015). *Osmanlıların son döneminde (1840-1920) Filistin'de yabancılar ile Yahudilerin toprak mülkiyeti*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ersöz, M. (2014). *Kur'an'ın dil yapısı ve Kur'an kelimelerinin terimleşmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Esen, S. (2015). *Dominiken tarikatı ve Katolik kilisesi'ndeki yeri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Genç, S. Z. (2013). Bilim tarihi. R. Y. Kılcal (Ed.). *Bilimsel araştırma yöntemleri* (s.1-20). Ankara: Nobel.
- Güneş, A. (2015). *Lise öğrencilerinin şiddet ve değer eğilimlerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi (Rize ili örneği)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Cumhuriyet Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Houran, O. S. (2016). *Eserü'l- kavâidi'l-fikhiyye el-kübrâfi's-sultati'l-kadâiyyeMecelletü'l-ahkâmil-adliyyeenmüzeceen*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Yalova Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova.
- Karagöz, N. (2014). *Hanefî-Mâturidî gelenekte kıyas içerikli istidlâl (hulviyyât örneği)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Kaya, M. (2016). *Mevzû Hadis kültüründe süfi müellifler*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Kavakçı, Z. (1991). *İslam Araştırmalarında Usul*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Köktaş, Y. (2010). *Hadis usulü yazıları*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öcal, M. (1986). İlahiyat fakültelerinin açılması. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 111-123 (Erişim tarihi: 10 Ocak 2017 <http://uludag.dergipark.gov.tr/download/article-file/144265>).
- Öksüzöğlü, O. (2015). *Şanlıurfa Dergâh Camii'nde yapılan tarikat usûlleri ve müzikal analizleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Öztürk, E. (2015). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte tasavvufi irfânî gelenek: Ahmed Avni Konuk örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özvarinli, A. (2016). *Mustafa Sabri Efendi'nin nübüvvet anlayışı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Pehlivan, M. (2015). *Mevlana ve Sartre'da varlık ve oluş*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Söylev, Ö. F. (2014). *Türkiye'de dini danışma ve rehberlik -alanları, imkânları ve yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı örneği)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Teyfur, M. (2016). *Ebü'Hâtim er-Râzi ve Kitâbu'z-Zine adlı eserinin Arap anlambilim tarihindeki yeri ve önemi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Tok, F. (2015). *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân anlayışı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Topyay, Y. (2016). *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-i Kerim'de nefis ve ruh sözcüklerinin artsüremli (diachronic) incelemesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tosun, A. (2015). *Kendini ve ötekini tanıma bağlamında din öğretiminde Dünya Görüşü Modeli*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tunç, M. (2015). *Çağdaş Selefîye ve Hadis (Suûdi Arabistan örneği)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Bayburt Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt.
- Uzdu, H. (2014). *Türk sineması'nda din ve modernleşme (1960-1975) (Din Sosyolojisi açısından bir inceleme)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Yazıcıoğlu, Y. ve Erdoğan, S. (2007). *SPSS uygulamalı bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Detay.



# Derin Okumanın Esasları: Mutâla‘a Hakkında Mechûl Bir Risâle

Hüseyin Örs\*

**Öz:** İslam medeniyeti birçok farklı ilmi disiplini ortaya koymuş bir yapıdır. Bu disiplinler içinde biraz geç olmakla beraber ilmi bir hüviyet kazananlardan biri mutâla‘a ilmidir. Mutâla‘a, genel anlamda kitap okuma biçimi ve azami derecede kitaplardan kendi başına yararlanma ilmini ifade eder. Mutâla‘anın ilmi bir disipline dönüşmesi ayrı bir çalışmanın konusu olmakla beraber bu çalışmada mutâla‘a ilminin gelişimi hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Bu çalışmada, mutâla‘a ilminin mükemmel eserini veren Osmanlı âlimi Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin *Feyzül-Harem* adlı eseri ile yazıldığı dönem ve müellifi tespit edilemeyen *Risâle fi uslûbi‘l-mutâla‘ati‘l-kitab* adını taşıyan eserin içerikleri genel olarak karşılaştırılmıştır. Mutâla‘anın ilmi bir disiplin oluşunu ifade eden karakteristik ilkeler ortaya konulduktan sonra mutâla‘a yapan kişilerin dikkat etmesi gereken kaide ve yöntemler, ilk önce mutâla‘a ilmini inşa eden Müneccimbaşı’nın risâlesi üzerinden, daha sonra mechûl risâlenin sunduğu yöntem ve prensipler ışığında incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mutâla‘a, Müneccimbaşı, Müzakere, Mechûl Risâle, Feyzül-Harem

## Giriş

İslam medeniyeti var olduğu günden günümüze kadar birçok ilmi disiplini inşa etmiş ve geliştirmiştir. Temel disiplinlerin yanında zamanla alt ve özel disiplinler de kurmuştur. Kurmuş olduğu bu alt disiplinlerden biri de mutâla‘a ilmidir. Mutâla‘a ilmi, ilk dönemlerden beri var olan Münâzara-Cedel ilminden neş‘et etmiş olmakla beraber müstakil bir ilim hüviyetini Osmanlı âlimi Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö.1113/1702)’nin yazmış olduğu *Feyzül-Harem* adlı risâlesi ile tam olarak kazanmıştır diyebiliriz.

Mutâla‘a konusu İslami ilimlerin şekillendiği ilk asırlarda müstakil bir eserde işlenmemiş olmakla beraber eğitim ve öğretim âdâbına dair yazılan eserlerde kısmen ele alınmıştır. Ancak bu eserlerdeki mutâla‘a kavramı ile mutâla‘anın müstakil bir ilim olduktan sonra kazanmış olduğu teknik anlam arasında farklılıklar bulunmaktadır. İlk dönem eserlerinde çoğunlukla eserleri okuma gibi geniş bir anlamda kullanıldığı için hem tek başına hem de birden çok

\* Marmara Üniversitesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, huseyin.ors@isam.org.tr

kişi ile beraber yapılan okumayı içermektedir. Mutâla'a kavramı bu eserlerde kimi zaman müzakere anlamında da kullanılmıştır. Bu anlamlarının dışında farklı kullanımları da bulunmaktadır. Özellikle derse gelmeden önce ders için yapılan hazırlık anlamındaki kullanımı meşhur olup günümüzde de bu anlamıyla yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımların yanında genel anlamda bir eseri okumak veya bir konu hakkında yapılan fikir alışverişi anlamında da kullanılmaktadır (El-Rouayheb, 2015, s.97-99).

Mutâla'a ilmini, İslam medeniyetinde eserlerin verilmeye başlandığı yüzyıldan günümüze kadar devam eden bir okuma âdâbının adı olarak ifade etmek mümkündür. Bu âdâb ilk dönemlerde çoğunlukla Âdâbü'l-bahs ve'l-Münâzara ilminin içinde veya bir pratik olarak hocadan öğrenilmekteydi. Bunu ilmî bir disiplin olarak vaz' eden Müneccimbaşı, önceki âlimlerin cedel ve münâzaraya verdikleri önemi mütala'aya vermediklerini ve bunun ilmî öncelik sıralamasında önde olmasına rağmen hak ettiği ilgiye mazhar olmadığını yakınlıkla dile getirmektedir. Buna delil olarak da önceki âlimlerin bu konuda müstakil hiçbir çalışma yapmamış olmalarını zikretmektedir.

Peki gerçekten de bu konuda daha önce müstakil çalışmalar yapılmamış mıydı? Müneccimbaşı, risâlesinin başında bu soruya cevap vermiş ve iki varaklık bir eserin olduğunu zikretmiştir. Khaled El-Rouayheb'in Müneccimbaşı'nın bu iki varaklık risâle hakkındaki değerlendirmesinden yola çıkarak bu risâlenin Hamid b. Burhân Ebû Zer Giffârî (14.yy sonrası olması muhtemel?)'nin eseri olduğunu söylemiştir. Risâlenin yaygınlığı ve Müneccimbaşı'nın onun Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara'dan elde edilen kavramlarla dolu olduğu değerlendirmesinden yola çıkarak bu risâlenin Müneccimbaşı'nın zikrettiği risâle olmasını kuvvetle muhtemel bulmaktadır (El-Rouayheb, 2015, s. 99-104).

Hamid b. Burhan'ın eseri *Risâle fi Âdâbi'l-Mutâla'a* adını taşımakta ve mukaddime, mak-sad ve vasiyet olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Eseri, dostların isteği üzere ve onlara bir hediye kabilinden kaleme aldığını zikretmektedir. Mukaddimedede ilimde zikredilen her bir ifadenin ya tasavvur ya da tasdikattan olduğunu ifade ederek mutâla'ayı mantık temeli üzerine kurmuştur. Nitekim ileride görüleceği üzere diğer yazarlar da aynı ifadeyi kullanmışlardır. Mukaddimeyi tamamen âdâbü'l-bahs üzerinden bir anlatımla sunduktan sonra maksad kısmına geçmektedir. Bu kısımdaki ibareler ileride ele alacağımız mechûl risâlenin ibarelerine birçok noktada benzeşmektedir. Ancak görüleceği üzere mechûl risâle Hamid b. Burhan'ın risâlesinden çokça istifade etmiş olmakla beraber onun genişletilmiş ve bazı yeni bilgilerin eklenmiş hâlidir. Vasiyet kısmında ise manasını anlamadan salt lafızları ezberlemenin yanlışlığını ve dikkatli bir şekilde okumaya geçmeden önce genel hatları ile esere bakılması gerektiğini hatırlatmaktadır (Giffârî, Fatih no:3341, v.123b-125b).

Bu ilimde Müneccimbaşı'dan önce eser kaleme alan diğer bir müellif ise Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Bosnevî (ö.1053/1643) olup *Risâle fi Âdâbi'l-Mutâla'a* adını taşıyan bir risâle yazmıştır. Bu risâle Hamid b. Burhan'ın risâlesi gibi meşhur olmamış ve bilindiğine

göre günümüze tek bir nüshası ulaşmıştır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Asım Bey koleksiyonu 704 no'lu mecmuanın içindedir. Toplamda dört varaklık olan bu risâle, diğerlerine nazaran daha geniş bir eserdir.

Abdullah el-Bosnevî, kimsenin yazmadığı bir konuda bir şeyler kaleme almak üzere çokça düşündüğünü ve bu düşüncenin sonunda mutâla'a ilmi hakkında bir eser kaleme almak istediğini belirtmektedir. Müellif, mukaddime kısmında Müneccimbaşı'nın yaptığı gibi ilk önce ilmin tarifi, mevzusu, gayesi gibi konuları ele almaktadır. Birinci bölümde ise lafız ve bunlardan çıkarılacak anlamlar üzerinden genel değerlendirmelerde bulunmakta ve çıkarımın nasıl yapılması gerektiğini bildirmektedir. İkinci kısımda aynı minval üzere devam etmekte ve akli ihtimallerden sonra salih/doğru olan ile olmayan yargıları ayırt etmek için yapılması gerekenleri açıklamaktadır. Üçüncü kısımda ise uygun yargıları birbirinden ayırdıktan sonra bunların tam olarak anlaşılmasına odaklanmaktadır. Maksad kısmında ise tasavvur ve tasdik ayırımına dikkat çekerek bunların mebadi ve makasidini açıklayarak risâleyi tamamlamaktadır (el-Bosnevî, vr. 33b-36b). Risâlenin genel muhtevası ve taşıdığı özellikler göz önünde bulundurulduğunda Müneccimbaşı'nın bu risâleyi görmediğini yaptığı değerlendirmelerden çıkartmak mümkündür. Aksi takdirde Hamid b. Burhan'ın risâlesini değerlendirdiği gibi Bosnevî'nin de risâlesini değerlendirirdi. Ayrıca bu risâleyi gördükten sonra bu ilimde sadece iki varaklık bir eserin yazıldığı ve kendisinin bu ilmi ilk defa bir disiplin olarak inşa ettiği iddiasında bulunması zorlaşacaktı.

## Müneccimbaşı ve Mutâla'a İlmî

Mutâla'ayı gerçek anlamda bir ilim olarak ele alan Müneccimbaşı Ahmed Dede, bu ilmin, ilmî bir disiplin olmasını sağlayacak bütün unsurlarını ortaya koymuş ve bunları geniş bir şekilde açıklamıştır. Mutâla'a, öncelik sıralamasında diğer ilimlerden önce gelmesine rağmen âlimlerin bu ilme gereken önemi vermemesinden yakınmıştır. Ona göre mutâla'a olmaksızın yapılan tartışma, ilmî olmaktan çıkıp salt hasmını yenmek üzere kurulu bir cedele dönüşeceği için makbul değildir. Müneccimbaşı, bu ilmin neden daha önce müstakil olarak ele alınmadığı sorusuna bazı farazi gerekçeler vermekte ve bunların kabul edilemez olduğunu ifade ederek bu ilmin ihmal edilmesinden yakınmaktadır (Laleli no:3034, vr. 1b-2a).

Zikredilen farazi gerekçelerden biri mutâla'anın ilmi bir disiplin olarak ele alınmamasında eserlerin metin, şerh ve haşiye şeklindeki sıralaması olup bu sıralamanın pratikte öğrenciyi mutâla'aya hazırladığı için ilmin tedvin edilmeye ihtiyaç duyulmadığı yargısıdır. Müneccimbaşı bu iddiayı kabul etmemekte ve bu nedenden dolayı terk edilmesi gereken bir ilim varsa onun da münâzara ilmi olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu soruya ikinci bir cevap daha vermektedir. O da her ilmin ortaya çıkması için ihtiyaç duyulan zaman ve Allah'ın takdiridir. Bu ilim kendisinin risalesini yazdığı zaman diliminde ortaya çıkması gereken bir disiplin olduğu için yani Allah'ın takdiri bu olduğu için ilgili döneme kadar üzerinde pek fazla

bir şeyler kaleme alınmamıştır. Bu genel girişten sonra Münecimbaşı kendi eserini yazma serüvenini anlatmaktadır (Laleli no:3034, vr. 2a-2b).

Münecimbaşı müteahhir âlimlerden birinin mutâla'a ilmi hakkında bir varağı geçmeyecek bir risâle yazdığını ve kendisinin de ilk önce bu eseri şerh etmek istediğini belirtir. Ama eseri inceledikten sonra mutâla'a denilmesine rağmen birçok şeyin münâzara ilminden alındığını ve bundan dolayı eseri şerh etmekten vazgeçtiğini söyler. Kendisi bu boşluğu doldurmak üzere müstakil bir eser kaleme almaya karar verir. Ama bu eseri yazması biraz zaman alacaktır. Bunun sebebi ise yazmaya tam olarak karar verememiş olması ve içinde bulunduğu yoğunluktur. Ama belli bir süre sonra Mescid-i Haram'a gitmiş ve oradayken *Fezû'l-Harem* adını verdiği mutâla'a hakkındaki risâlesini dostların yoğun isteği üzerine yazmıştır. Eseri bu şekilde isimlendirmesinin sebebi de bunu kendi ilmî yetkinliği olarak görmekten ziyade Mescid-i Haram'ın feyzinin vermiş olduğu coşkunun taşması olduğuna işaret etmek içindir. Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde üç nüshası bulunmaktadır. İlgili nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi'nin şu koleksiyon ve numaralarında bulunmaktadır: Laleli no:3034, Nafiz Paşa no:1350, Esad Paşa no:3544. Bu çalışmada ilk iki nüsha esas alınmıştır.

Münecimbaşı *Fezû'l-haram* adlı risâlesini mukaddime, beş maksat, hatime ve bir zeyl üzere tertip etmiştir. İlk önce mutâla'a ilmini ilim yapan vasıflarını zikrettikten sonra melekeler üzerinden ve mutâla'a yapan kişilerin amaçları doğrultusunda takip etmeleri gereken yöntemleri açıklamaya geçmektedir. Münecimbaşı mukaddime kısmında bir ilmi ilim yapan vasıfları mutâla'a ilmine uygulamakta ve bu ilmin unsurlarını zikretmektedir. Onun vermiş olduğu bilgileri şöyle sunabiliriz:

**Tanımı:** Mütâlâ'a sözlük anlamı itibari ile ittilâ' yani bir şeye vakıf olmak anlamlarına gelmektedir. İstilah anlamı ise İslam geleneğinde geniş anlamda şöyledir: Mefhûmu anlamak için mersûmu incelemektir. Daha geniş bir şekilde ise şöyle açıklanmıştır: Belli anlamlar için vaz' edilen lafızları inceleyerek/mûlahaza ederek ashab-ı tahkik âlimlerince kabul edilebilir bir biçimde kullanılan lafızların hakikatini açıklamak ve murâdını ispat etmektir. Mutâla'a ilmi ise âdâbü'l-mutâla'a ve şartlarını inceleyen ilimdir.

**Konusu:** İstilahî anlamda yapılan mutâla'a tanımı aynı zamanda bu ilmin konusunu ifade etmektedir. Yani mersûm olanı inceleyerek mefhûmu elde etme çabasını ve bu lafızların arkasındaki hakiki murâdı kabul edilebilir bir şekilde anlama ve bunlardan mana çıkartma çabasını ele alan ilimdir.

**Gayesi:** Zihni, salt görünen ile sınırlamaktan ve gerçekler ile inceliklerden mahrum bırakmaktan korumaktır. Bu ilim vasıtası ile salt görünen lafızlar aşılıp onların arkasındaki hakikat ile müellifin bu lafızlarda ifade etmek istediği gerçek murâd elde edilmeye çalışılmaktadır. Bu genel gaye gerçekleştirilirken lafızlardaki gizli incelikler ve saklı hakikatlerin anlaşılması sağlanmaktadır.

**Faydası:** Bu âdâbın/yöntemin temel faydası, lafızlardan manaları elde etmede ilerlemek, terakki etmektir. Bu ilmin sunduğu yöntem sayesinde salt zâhir lafızların arkasındaki hakikatlerin elde edilmesinde ilerlenerek bunun bir meleke hâline getirilmesi sağlanmaktadır.

**Garazı:** Bu ilmin garazı/amacı ise mutâla'a yapan kişiye göre değişmektedir. Mutâla'a yapan kişiye de mutâlî' denilmektedir. Mutâlî' şöyle tanımlanmıştır: İbarelere/lafızlara salt bir mülahaza ve düşünme ile bakıp manalar elde edebilen kimsedir. Mutâla'a yapan kişinin mertebesi değiştiği için bu ilmin garazı da kişiye göre değişmektedir. Müneccimbaşı dört tür mutâla'a yapanın olduğunu ifade ettikten sonra onları ve özelliklerini şöyle açıklamaktadır:

a) Mutâla'a yaptığı ilim hakkında bilgisi olmakla beraber bi'l-fiil seviyesinde olmadığı için yetersiz olan kişinin bu ilimdeki amacı/garazı mutâla'a ettiği ilmi bi'l-fiil elde etmektir.

b) Mutâla'a yaptığı ilim hakkında bi'l-fiil ilmi olmakla beraber bu ilmi taklid ederek elde ettiği için taklidi bir ilme sahip olan kimsenin amacı, ilmi delilleri ile elde etmektir. Bunu sağlamanın yolu ise hakkında okuma yaptığı ilmi çokça tekrarlamasıdır.

c) Mutâla'a yaptığı ilim hakkında tahkîkî ilme sahip olmakla beraber ilmi, istihdar melekesi seviyesine gelmemiş kişinin bu ilimdeki garazı/amacı, bilgileri aldığı kaynakları tekrar ederek ilmini istihdar melekesi seviyesine getirmektir.

d) Mutâla'a yaptığı ilim hakkında hakiki bilgisi olmakla beraber ilmi arttırılabilir ve güçlendirilebilir olan kimsenin mutâla'adan amacı/garazı ilmini arttırmak ve birçok farklı kaynaktan okumalar yaparak ilmini güçlendirmektir.

Kısaca mutâla'anın dört garazı vardır: a)Tahsil b)Tahkik c)İstihdar d)Geliştirme ve güçlendirme (tenmiye ve takviye). Bu dört garazın her birinin ayrı özel bir yöntemi vardır. Bununla beraber mutâla'a yapan herkes için geçerli olan genel kurallar ve yöntemler vardır. Bundan dolayı müellif eserini beş temel maksat üzerine kurmuştur.

Mutâla'a ilmi yukarıda saydığımız dört tür kişi için zorunlu olmakla beraber bu ilme ortanca kişi daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Nitekim bilindiği gibi ilim yolunda üç merhale vardır. İlimde kişi genel anlamda ya mübtedi yani başlangıç seviyesinde ya münthehi yani genel anlamda bitirmiştir ya da mutavassıt yani orta seviyededir.

Mübtedi olan kişi yolun başında olup manaları bizzat ibarelerden çıkartamadığı için mutâla'a ilmine fazla ihtiyacı yoktur. Bu kişinin yapacağı şey ilmi âlimlerden duyarak/dinleyerek almaktır.

Münthehi yani ilim yolunun sonuna varmış olan kişi de ibareleri kolayca anlayıp manaları elde edebildiği için mutâla'a ilmine diğerine nazaran fazla ihtiyacı yoktur.

İlim yolunun ortasında olan mutavassıt kişi ise bu ilme en fazla ihtiyaç duyan kimsedir. Çünkü kendisi ibarelerden manaları kısmen çıkartabilmesine rağmen bu melekesi tam olgunlaşmamıştır. Bunu olgunlaştırıp kemale ulaştırmanın yolu da mutâla'adır.

Mutâla'adan maksudu elde etmede ilimlerin mertebeleri ve ifade ettikleri bilgi değerleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bilindiği gibi ilimler ve mertebeleri zan ve yakini bilgi ifade etmeleri bakımından farklı farklıdır. Bunun için mutâla'aya başlanılan ilmin zan mı yoksa yakın mi ifade ettiği tespit edilmelidir. Aksi takdirde zan ifade eden bir ilimden yakın veya yakın ifade eden bir ilimden zan aramasına girişilebilmektedir. Bu karışıklığı önlemenin yolu mutâla'a edilecek ilmin mertebesini bilmekten geçmektedir. Yakın seviyesinin en üstünde hendese ilmi gelmektedir. Onun delillerine dayanan ilimler de buna bağlı olarak daha üst seviyede olmaktadır. Onun delilleri dışında başka delillere de dayanan hesap (matematik) ve mesahe, cebr ve müzik gibi ilimler hendeseyi takip etmektedir. Bunlardan sonra tabii hikmet, sonra ilahiyat, ilahiyattan da kelim ilmi gelmektedir. Daha sonra ise tabii felsefeden neşet eden tıp ve ahkâm-ı nucûm gibi ilimler gelmektedir. İlahiyat alanında kelama dayanan ve zanna bağlı olanların en üstünde ise usul-i fıkıh gelmektedir. Sonra fûrû', nahiv ve sarf ilimleri bunları takip etmektedir.

Öğrencilerin mertebeleri nasıl başlangıç/mebde, mutavassıt ve müntehi ise aynı şekilde her bir konunun da mebde' yani giriş, vasat ve makta'ı vardır. Mebde' kısmında yani girişte iddia zikredilmektedir. Ele alınan konu iddia taşıyorsa iddia konumuna kaim olan şey zikredilmelidir. Burada yapılması gereken şey her bir kelimenin hakkını vermektir. Vasat yani gelişme kısmında ise deliller zikredilmektedir. Konuyla ilgili deliller yok ise, delil makamına kaim olan şeyler zikredilmelidir. Bu bölüm tartışmanın ana gövdesini oluşturduğu için soru ve cevaplar burada zikredilmekte ve konu uzun bir şekilde tartışılmaktadır. Mutâla'a yapan kimse buradaki delilleri ve onları oluşturan unsurları hakkı ile anlayıp varılan sonucu değerlendirmelidir. Makta' kısmı ise sözün son bulduğu kısımdır. Bu kısımda ilzam ve ifhamdan murâd edilen amaç zikredilmelidir. Bu kısımda zikredilen mukaddimeler yani yargılar kesin olmalıdır. Yani mukaddimeler ya zaruri veya onların makamına kaim olabilecek mukaddimeler olmalıdır.

Mutâla'a ilminin genel yapısını bu şekilde ortaya koyduktan sonra Müneccimbaşı ile mechûl risâlenin sunmuş olduğu yöntem ve değerlendirmelerin analizine ve karşılaştırılmasına geçebiliriz.

### **Müneccimbaşı ve Mutâla'a Esasları**

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Müneccimbaşı mutâla'a yapan kişilerin dört türlü olduğunu ve bunlardan her birinin amacının da farklı olduğunu zikretmektedir. Amaçları farklı olan bu kimselerin mutâla'ada takip edecekleri yöntemler de doğal olarak değişmektedir. Buna binaen Müneccimbaşı risâlesini beş maksad üzere tertip etmiştir. Birinci maksatta mutâla'a yapan herkes hakkında geçerli olan genel kaide ve yöntemi verdiği için bu kısım diğerlerine nazaran daha geniş ve daha önemlidir. Ayrıca mechûl risâlede de sadece birinci maksattaki ilkeler ele alındığı için bu kısım üzerinden bir karşılaştırılmaya gidilmiştir. Müneccimbaşı'nın mutâla'a yapan herkes hakkında geçerli gördüğü genel ilkeler şunlardır:

- 1- Besmele, hamdele ve salvele çektikten sonra sübhaneke lâ ilme lena ayetini veya feyiz talep etme ile ilgi bildiği me'sur duaları okur. Burada kendisini hak ve doğruya ulaştırmak ve konuyu kendisine açmak üzere Allah'a niyazda bulunur.
- 2- Herhangi bir ilimle ilgili bir eseri okumaya başladığı zaman ilmin mevzu'u veya gayesi itibari ile tariflerini zihninde canlandırması gerekir ki başladığı ilmi genel anlamıyla tasavvur edebilsin. Aynı zamanda ilmin konusunu, gayesini ve garazını/amacını düşünerek bu ilme olan heyecanının artmasını sağlamaya çalışmalıdır.
- 3- Bir kitabı baştan okumaya başlamayıp herhangi bir bölümünü okuyorsa, o bölümü genel hatları ile zihninde canlandırıp mebâdi ve makâsîd açısından konumunu tespit etmeli ve bölümün baştan sona temel amacının ne olduğunu çözmeye çalışmalıdır. Mutâla'a yapan kimsenin konumuna göre ilgili bölümden anladıkları farklı olacaktır. İlgili bölümü gerçek anlamıyla anlamamanın yolu o konu hakkında genel bir düşünceye ve konu hakkında varsa ihtilafları bilmeye bağlıdır. Bu genel bilgiler, kişinin konuya daha şevkle yaklaşmasını sağlayacaktır.
- 4- Mutâla'a yapan kişi daha sonra konuyu bütün ayrıntılarıyla incelemeye başlamalıdır. Bütün ibare ve kelimeleri teker teker tashih ve tehzîp etmeye çalışmalıdır. Lafızları yapı ve mana açısından inceleyerek dil melekesini güçlendirmeli ve dilde hata yapma oranını en aza indirmelidir. Kişinin zekası ve kendini konuya hazırlamasına bağlı olarak lafızların sözlük ile terim anlamları arasında daha önce hiç kurulmamış ilişkiler kurma ihtimali vardır.

Lafızları teker teker incelemek suretiyle lafızların vaz' açısından sözlük mü yoksa terim mi, âmm mı yoksa has mı, müfred mi yoksa müşterek mi, hakikat mi yoksa mecâz mi olduğunu tespit etmelidir. Böylece lafız ve ibareler üzerine ilimlerin temellerinden biri olan vaz' ilmini uygulamış olur. Ayrıca kelime ve lafızların vaz'ını incelemek suretiyle vaz'ın kısımları olan nev'î ve şahsi kısımları ile her bir kelimenin hangi kısma girdiği ve nasıl bir hüküm kazandığını iyice öğrenmiş olacaktır.

Bu aşamalardan sonra mürekkebin cüzlerini ve onlar üzerinde terettüb eden nahvî ve ırâbî hükümleri düşünerek nahiv bilgisini bir meleke hâline getirmelidir. Bu meleke sayesinde kötü yazı biçiminin getirmiş olduğu zorluklardan ve nahiv ilmini bilmemekten kaynaklanan dilsel hatalardan korunmuş olur. Ayrıca bu incelikleri bilmekle kişi sözlük anlamların ötesine geçerek ince anlamlar elde eder. Bu ince anlamları elde ettikten sonra ilgili alanın ehli ve takipçisi ise ince meselelere girmeye devam edecek, değilse nahiv bilgisini meleke hâline getirmiş olacaktır.

- 5- Daha sonra ibarelerin muktezây-ı hâle uygunluğu üzerinde düşünmeli ve ibarelerin neden önce veya sonra ya da neden marife veya nekre olduğunu incelemelidir. Nitekim bilindiği gibi ibarelerin tertib ve tanzimi me'âni ilminin konusudur. Bu noktayı

nazar sayesinde Kur'ân'ın inceliğini ve hakikatlerini bize gösteren me'âni ilmini meleke hâline getirmiş olacaktır. Ayrıca me'âni âlimlerin dilinde "el-me'âni el-mutesayyide" yani "avlanmış anlamlar" dedikleri anlam inceliklerini bildik anlamlardan elde etmesine yardımcı olacaktır. Bu noktaları gözetmediği zaman ne sözün ne makamın ne de durumun bir anlamı kalmadığı gibi ince anlamlar da elde edilemez.

- 6- Daha sonra ibarelerin istiâre, kinâye, mecâz ve teşbih türlerinden herhangi birini içerip içermediğini incelemelidir. Bilindiği gibi bu konular beyan ilminin konularıdır. Bu noktalar göz önünde bulundurularak ibareler incelendiği zaman beyan ilmi de meleke hâline gelir ve hem i'câzû'l-Kur'ân hem de edebiyatçıların sözlerini daha iyi anlaşılması olur.
- 7- İbare ve onlardan elde edilen ifradî, terkebî, aslî, fer'î, mutâbakat, tazammun ve iltizâmî gibi ferdi anlamlardan sonra ikinci ma'kûlât açısından incelenmesine geçilmesi gerekir. İkinci ma'kûlât mantık ilminin konusu olup meçhûlâta ulaştırması açısından birinci ma'kûlâta ilişirler. İlk önce yapılan tariflerin kavli-î şârihin ismi ve hakiki kısımlarından hangisine dâhil olduğunu ve hadd-ı tam mı yoksa nakıs mı olduğu tespit edilmelidir. Daha sonra tarifi oluşturan kısımların cins mi, fasıl mı, araz-ı âmm mı yoksa has mı olduğunu ortaya koyduktan sonra taksimleri incelemelidir. Taksimler de tariflerle ilişkili bir durumdur. Yapılan taksimin külliden cüz'e mi yoksa külliden cüz'îye giden bir taksim mi olduğunu, hasr ifade edip etmediğini, ediyorsa akli mi yoksa istikrâî mi olduğunu tespit etmelidir.
- 8- Kalamî ve ihbarî terkiplerin önermelerin hangi kısmını teşkil ettiğini, basit mi mürekkebi mi, hakikat mı, zihni mi yoksa haricî mi, hamliyye mi yoksa şartiyye mi, şartiyye ise muttasıla mı munfasıla mı olduğunu incelemelidir. Bunlar tespit edildikten sonra bunların zıtları da göz önünde bulundurularak gözden geçirilmelidir.
- 9- Delil ile davayı/iddiayı birbirinden ayırmalı ve delilin burhanî mi, hatabî mi yoksa cedelî mi olduğunu anlamalıdır. Örneğin kıyâsî olduğunu tespit ettiğinde müstakim mi yoksa hulfi iktirânî mi yoksa istisnâî mi; netice doğuran müfred mi yoksa mürekkebi mi olduğunu anlamalı ve daha sonra kıyasın dört şekilden hangisiyle olduğunu tespit etmelidir. Daha sonra şekil ve onun özelliklerini göz önünde bulundurularak incelemeye devam etmelidir.
- 10- Daha sonra zikredilen mukaddimelerin tam mı yoksa nakıs mı olduğunu, nakıs ise ya küçük mukaddime bilindiği için büyük önerme ile yetinilmiş ya büyük önerme zahir ve meşhur olduğu için küçük önerme ile yetinilmiş ya da delil tenbih gibi olduğu için sadece orta terimle mi yetinilmiş tespitini yapması gerekir. Burada özellikle mantık, mizan olarak kabul edilip onun ilkeleri üzerinden konu çözümlenmesine gidilmelidir.



- 11- Bütün bunlar incelendikten sonra makta'/sonuç bölümüne geçilmelidir. Bu bölümde kurulan mukaddimelerin zarurî olup olmadığını veya zaruri seviyesine yakınlığını incelemelidir.
- 12- Konuyu dilde nahve göre düşüncede ise mantığa göre gözden geçirmelidir. Nahiv ve mantığın her birini hoca konumunda görüp ona göre konuyu incelemelidir. Böylece hem dilde hem de zihinde hatadan korunmuş olur. Aksi takdirde sonu hüsrân ile biten kıyaslamalara maruz kalır.
- 13- Bütün bu dilsel aşamaları göz önünde bulundurduktan sonra konunun özetini ve içeriğini baştan sona zihninde canlandırmaya çalışmalıdır. Bunu yaptıktan sonra konunun özeti veya amacı şudur diyerek bir yargı ifadesine bağlı zinciri zikretmeli veya kaydetmelidir. Yani konunun amacını kısaca zikredip hangi tür delil kullanıldığını ve buna ne türde itiraz edildiğini kısaca zikrederek notunu almalıdır.
- 14- Konuyu zihninde bu şekilde canlandırdıktan sonra bunu tekrarlayıp zihinde yerleşmesi için çaba sarf etmelidir.
- 15- Eğer konunun özetini zihninden canlandırmıyorsa bu ya lafzi bir nedenden kaynaklanmaktadır ki bunun da farklı sebepleri vardır. Bu durumda dilsel sorunun nedeni tespit edilip o noktanın aydınlatılması için bütün çabasını vermesi gerekir. Ya da manevi bir neden olabilir. Bu da elde ettiği sonuç çok dakik olup anlaşılmamış olabilir veya garip olup ne demek istediği tespit edilmediği için anlaşılmamış olabilir. Her bir durumda sorunun kendisine odaklanıp konuyu çözmeye çalışmalıdır.
- 16- Ya da konu çok uzun olup dallanmış olabilir. Bu durumda da ilk önce asılları anlamalı ve fer' meselelerini buna bağlı olarak ortaya koymaya çalışmalıdır.
- 17- Konuyu anlamamanın diğer bir nedeni de mutâla'a yapan kimsenin yetersizliği olabilmektedir. Ya da o anda öğrencinin kafasının çok dağınık olmasından kaynaklanmış olabilir.
- 18- Konunun özetini zihninde canlandırdıktan sonra bu konuda soru soran ile cevap verenlerin yerlerini değiştirmeli ve kendini de onların birinin yerine koyarak konuyu baştan sona gözden geçirmelidir.
- 19- Bütün bunları yaparken onların da ilim adamları ve kendisinin de ilim adamı olduğunu aklından çıkarmamakla beraber onlara karşı saygıda kusur etmemelidir.
- 20- Bu yöntemi bütün ilimlere uygulayarak istediği malumatı elde edebilir.
- 21- Eğer zihnini toparlayamıyorsa mutâla'ayı bırakmalı ve zihnini toparlamaya veya zihnini meşgul eden şeyi gidermeye çalışmalıdır. Bu durumda ilimden istifade edilmediği için mutâla'ayı da uygun bir zamana ertelemelidir.

## **Mechûl Risâle ve Mutâla'a Esasları**

Müneccimbaşı'nın mutâla'a risâlesinin genel yapısını ve mutâla'a yapan mutâli'in yapması gerekenleri bu şekilde ifade ettikten sonra Süleymaniye Kütüphanesi Darülmecnevi no: 412'de kayıtlı olan mechûl risâlenin genel mahiyetini maddeler hâlinde ortaya koymaya çalışacağız. Ondan önce şunu zikretmemiz gerekir ki bu eser "*Risâle fi Uslûbi'l-mutâla'a-ti'l-kitab*" adını taşımaktadır. Eserin içeriği bir hocanın öğrencilerine nasıl ders çalışmaları gerektiğini açıklamak üzere kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu eser Hamid b. Burhan'ın eserine çokça benzemekle beraber ondan daha geniş ve sunduğu yöntem kısmen daha farklıdır. Eserde mutâla'a ilmine dair şu ilkeler sunulmuştur:

- 1- Derse başlamadan önce abdest al ve yüzünü kibleye dönerek namaz oturuşu gibi oturarak dersine başla.
- 2- İlk önce okuyacağın metnin zahiri anlamı zihnine işlensin diye metni baştan sona genel hatları ile gözden geçir.
- 3- Daha sonra tasavvûrî ve tasdikî durumları dikkatlice tespit et ve bunlara hâlel getiren bir şey var mı yok mu iyice incele.
- 4- Daha sonra okuyacağın metnin lafızlarına ve manalarına dikkatli bir şekilde odaklan ve onlar üzerinde iyice düşünüp tedebbür et.
- 5- Konunun manaya uygun olup olmadığını ve başka anlamlara hamledilme ihtimalinin olup olmadığını gözle.
- 6- Lafızları sarf ve nahiv açısından lazım mı müteaddî mi, hangi baktan olduğunu, sıfat mı izafet mi, marife mi nekire mi gibi konuları göz önünde bulundurarak incele.
- 7- Aynı zamanda metnin içindeki takdim ve tehir ile münasebet vecihlerini göz önünde bulundur ve zikredilen lafzın özel bir anlamının olup olmadığını düşün.
- 8- Okuduğun eserin metin mi, şerh mi yoksa haşiye mi olduğunu göz önünde bulundurarak metinde zikredilen ile şerhin bağlantısı üzerinde düşün ve şârih veya haşiye yazan âlimin konuyu hakkı ile inceleyip incelemediği konusunda tefekkür et.
- 9- Okuduğun metinde herhangi hakiki veya benzer bir noksanlığın olup olmadığı ve buna karşı bir muâraza'nın olup olmadığı üzerine tedebbür et.
- 10- Bu şekilde bir bakıştan sonra ya bir hata bulursun ya da bulmazsın. Eğer herhangi bir hata veya eksiklik bulmazsan ya bu metni yazan güzel eksiksiz bir metin yazmıştır ya da sen daha tam yetkinleşmediğin için tespit edememişsin. Bu durumda da gene çalışmaya devam et, işi elden bırakma.

- 11- Yukarıda saymış olduğumuz noktaları göz önünde bulundurarak metni baştan birkaç defa tekrar et ve gözden geçir. Böylece çok tekrar ederek kabul edilebilir olan görüşler ile reddedilmesi gereken görüşleri ayıklama kabiliyetini elde edersin. Bunu elde ettikten sonra sen de sözü kabul edilenler arasında yer almaya başlarsın.
- 12- Derse başlayana kadar mutâla'aya devam et. Ders başladığı zaman da hocanı hareket etmeden ve ne başka bir konuya ne de başka kişilerin yüzüne bakmadan dinle. Ders esnasında başka yerden ziyade sadece hocanın yüzüne bak, ona odaklan.
- 13- Yapmış olduğun mutâla'a sonunda vardığın sonuç, hocanın dedikleri ile uyuşuyorsa bunları gözden geçir ve ezberlemeye çalış. Eğer uyuşmuyorsa o zaman ikimizin varmış olduğu sonuçlar arasında ilişki kurmaya ve ortak bir zeminde bunları birleştirmeye bak. Bu yöntem sayesinde az bir vakitte çok fazla bilgi edinebilirsin.
- 14- Şunu da unutma ki derse bakma zamanı akşam namazından başlayıp yatsı vaktine kadar devam eder. Yatsı vaktinde namazını kıl ve tekrar mutâla'a yapmaya dikkatli bir şekilde devam et. Şayet ders esnasında uyuklarsan kalk ve abdest al ki uykun kaçsın.
- 15- Eğer uyuklaman devam ederse dersi bırak ve dinlen. Daha sonra kalk abdest al ve önceki halde yaptığının aynısını yapmaya devam et. Uyuma vaktinde uyu ama seher vaktinden sabah namazı vaktine kadarki sürede yukarıda zikrettiğimiz şekilde mutâla'a yapmaya devam et.
- 16- Akşam çalışmasını yukarıda ifade ettiğimiz gibi yapmaya çalış. Gündüz ise ders dışında kalan vakitleri boşa harcama ve mutâla'a yapmaya devam et.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حامداً لله ومصلياً على نبيه.

أما بعد: فهذه رسالة في أسلوب مطالعة الكتاب. فاعلم اردت ان تنظر الى الدرس تؤضاً يتوضاً خمس

ثم اعد مستقبل القبلة فاسكن كما في الصلاة

فانظر في البحث في أوله الى آخره اجمالي بحيث ينقش في ذهنك معناه ظاهر

ثم لاحظ الأمور التصورية والتصديقية بدقة النظر واستبصر فيها هل يردّ عليها من الأمور القادحة أم لا.

فانظر أولاً في الألفاظ والمعاني فتأمل غاية التأمل وتدبر، فإنّ هذه الموضوع لذلك المعنى أم يحتمل غيره.

ثم انه لازم أم متعدّد ثم انه أمن باب الثلاثي أم من المزيد ثم انه أصفة أم مضاف وانه معرفة أم نكرة وانه أعم أم خاص الى غير ذلك.

وتأمل ثانياً في وجه التقديم والتأخير والمناسبة وفي فائدة ذكر كل لفظ.

وانظر في المتن ان قرأت شرحا واقتصد ان الشارح في ان اعتبار أخذ المعنى الذي ذكره والمتن في ان شئ تكلم

فطابق فاحفظ غاية الحفظ

ثم اجتهدت ان تجد منعاً أو نقصاً شبيهاً كان أو حقيقياً أو معارضةً

فاذا نظرت على هذا الوجه فأمّا شيئاً يدفع أو لا يدفع أو لا تجد شيئاً أصلاً فذلك إمّا لكمال من حرّره ويتقنيه أو لقصورك فلا تغرر جدك واتمسك.

فانظر في البحث الثاني أيضاً على الوجه السابق ثم في الثالث ثم في الرابع ثم في الخامس ثم في السادس وهكذا

حتى ترتقي الى مدارج تميّز المقبول من المرود وتكون من المقبول

ثم طالع الى يبلغ في استاذك وبعده استمع ما قال استاذك بالسكوت فلا يتحرك ولا تنظر الى وجه شركائك وموضوعاً آخر بل وجه استاذك

ثم ان وافق مطالعتك الى مطالعة الأستاذ فحرر أو احفظ والّا فجتهد الى الموافقة فإنّ به يحصل كثيراً من العلم في زمان قليل أوقات

اعلم أن أوقات نظر الدرس من صلاة المغرب الى وقت العشاء

ثم صلّ صلاة ثم انظر اليه غاية النظر

ثم اذا عرض النوم تؤضاً فإنه يذهب

ثم اذا عرض له استرح فبعد قم فتوضاً ثم انظر كما سبق

وفي وقت السحر الى الصبح بهذا في الليل

وأمّا في النهار فما خلا الوقت من الدرس ثم طالع بعد قراءة درسك زيادة المطالعة في الأول

تمت بعون الله الملك الوهاب

## Genel Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda mutâla'a üslubuna dair bilgilerini zikrettiğimiz eserlerden hangisinin daha önce yazıldığını tespit etmek zordur. Ancak Abdullah el-Bosnevî (ö.1053/1643) ve Müneccimbaşı (ö.1113/1702) arasındaki zaman dilimine baktığımız zaman bu eserlerin birbirlerine yakın bir zamanda yazıldığını ve mutâla'a ilminin ilmî bir disiplin olarak o dönemde ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Mechûl risâlenin mahiyetine baktığımızda bu eserlerden önce kaleme alınmış olma ihtimali olduğu gibi daha sonra da yazılmış olma ihtimali vardır. Bu risâle, konuyu ilmî bir disiplin olarak sunmaktan ziyade bir tavsiye kabilinden mutâla'ayı ele aldığı için onlardan önce kaleme alınmış olabilir. Bu eserlerden sonra yazılmış olmakla beraber bir ilmî disiplin içinde eser vermekten ziyade konuyu öğrenciler için basitleştirerek anlatmış olma ihtimali olduğu için de onlardan sonra yazılmış olabilir. Bununla beraber kurucu eserlerden sonra yazılmış olup o eserleri görmemiş olma ihtimali de vardır.

Eserlerin içerik karşılaştırılmasına baktığımızda, şüphesiz Müneccimbaşı'nın eseri daha geniş ve daha sistematik bir yöntem sunmaktadır. Mechûl risâlenin ise ona paralel bilgiler sunmakla beraber ona nazaran daha düşük bir seviyede kalmaktadır.

Ele almadığımız diğer eserlerle beraber bu iki eser konuyu tasavvur ve tasdik üzerine inşa etmişlerdir. Bu da mutâla'a ilminin mantık ile olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca mutâla'anın Mantık ve Münâzara menşeli olduğuna dair ipuçları sunmaktadır.

Bütün eserlerin diğer bir ortak noktası ise dile yapılan vurgudur. Risâlelerin tamamı, eserleri incelerken mutlaka hem kelime açısından hem de cümle açısından dil tahlillerinin yapılması gerektiğine ve böylece daha önce okunan alet ilimlerinin sağlamlaştırılmaya ve meleke hâline getirilmeye çalışılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu da mutâla'anın bu ilimlerde bilgi sahibi olduktan sonra yapılması gereken bir işlem olduğunu göstermektedir. Buna göre okunacak metin salt ilgili disiplin için değil aynı zamanda daha önce okunan ilimlerin uygulama alanıdır.

Bütün risâlelerde vurgulanan diğer bir nokta, tekrarın çokça yapılması ve ilmin bu şekilde meleke olabilecek kadar zihne yerleşmesini sağlamaya çalışılması gerektiğidir.

Diğer bir nokta ise konunun bütünüyle yani genel hatları ile zihinde canlandırılabilir olması gerektiğidir. Konunun genel hatları ve ihtilaf olup olmadığı, metinden bağımsız bir şekilde canlandırılmaması, konunun anlaşılmadığını göstermektedir. Konu anlaşılmaz ise okumadan amaçlanan hedef de gerçekleşemez.

Risâlelerdeki diğer bir nokta ise konunun anlaşılama sebepleridir. Kimi sebepler harici olup metnin kendisinden kaynaklanırken kimisi ise mutâla'a yapan kişiden kaynaklanmaktadır. Mutâla'a yapan kimsenin her anlaşılmayan noktayı kendisine izafe etmesi doğru olmadığı gibi metne de izafe etmesi doğru değildir. İnsaf nazarı ile konuyu hakkıyla anlamaya

çalışmalıdır. Bu işlem esnasında bazen metinden bazen yazardan bazen konudan bazen de mutâla'a yapan kimseden kaynaklanan eksikliklerden dolayı konu anlaşılabilir. Mutâla'a yapan kimseden kaynaklanan eksikliklerden dolayı konu anlaşılabilir.

Özellikle vurgulanması gereken diğer bir konu da eleştirel okumadır. Metinlerde her zaman bir noksanlık olup olmadığı ve bunu bulma çabası içinde olunması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece zihin hem dil hem de mefhum açısından noksanlıklar bulmaya çalışarak zinde kalmış olur. Bu da zihnin konuyu bütünüyle özümsemesine vesile olmuş olur.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki metinlerde, okuyan kişinin, kendisini eseri yazan yani iddia sahibinin veya buna karşı çıkan kişinin yerine koyarak konuyu tartışması ve böylece metin ile bütünleşmesi tavsiye edilmektedir. Eserlerin vasiyet yani tavsiye kısımlarında ise ne demek istediği bilinmeden yapılan ezberlerin faydasız olduğuna ve bundan kaçınılması gerektiğine vurgu yapılmış olması, günümüz ilim anlayışı açısından da ayrı bir önem ifade etmektedir.

## Kaynakça

- Ebû Zer Giffarî, H. (?). *Risâle fi Âdâbi'l-Mutâla'a*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih: 3341.
- el-Bosnevi, A. (?). *Risâle fi Âdâbi'l-Mutâla'a*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Asım Bey no:704.
- El-Rouayheb, K. (2015). *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press.
- Müneccimbaşı, A. (?). *Fezû'l-Harem*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli: 3034; Nafiz Paşa no:1350.

**FELSEFE**





# İbn Sîna ve Schopenhauer'da Aşk ve İrade: Ontolojik Bir Araştırma

Emine Aslan\*

**Öz:** İbn Sîna düşüncesinde aşk; kozmogonik, ontolojik, psikolojik ve hatta epistemolojik bir ilke olarak oldukça zengin bir muhtevâ kazanmıştır. Schopenhauer'da ise irade fikri bütün bir yaşam döngüsünü etkileyen, cansız tabiatın da kendisine bağlı olduğu ve hatta bilginin de kendisi tarafından öncelendiği ontolojik, metafiziksel ve epistemolojik bir prensiptir. İbn Sîna, bir mukaddime ve yedi dölümden oluşan, aşk konusunda özgün ve şümüllü düşünceler serdettiği *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle* adlı eserinde varlığın ve varoluşun delili telâkkî ettiği aşkın, istisnasız (canlı, cansız) tüm hüviyetlere yerleşmesinin detaylı bir izahını sunar. İbn Sîna sisteminde mahza aşk olan Tanrı, zorunlu bir sudûr neticesinde kendisinden sâdır olan varlıklara bu varlıklarını devam ettirmeleri hususunda bir iştiyak vermektedir. Bu şevk ise aşktır. Schopenhauer, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı baş yapıtının adından da anlaşılacağı üzere dünya fenomeninin iki farklı kutbunu birbirinden tefrik eder. Dört kitaptan oluşan bu eser, tek ve aynı hakikatin metafizik (ilk iki kitap), etik ve estetik alanlarında serimlendiği/açılmıdığı bir eser olma niteliğine haizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Aşk, İrade, Varlık, Varoluş, Nesnelleşme, Tecelli

## Giriş

Bu araştırma, İbn Sîna ve Schopenhauer ontolojileri üzerine bir mukayese denemesi olarak okunabilir. Ontoloji söz konusu olduğunda düşünsel faaliyetin hasredildiği temel problemlerden biri ve belki de en önemlisi şu şekilde formüle edilebilir: Neden hiçlik değil de bir şey var? Hem İbn Sîna ve hem Schopenhauer mezkûr problem bağlamında varlığın aslı anlamını ortaya koymaya dönük ontolojik birtakım iddialarda bulunmuşlardır. Bu incelemenin temel çerçevesini İbn Sîna ve Schopenhauer felsefelerinde aşk ve irade kavramlarının benzer ontolojik entiteler olup olmadıklarını irdeleme gayreti şekillendirmiştir. Bu minvalde olmak üzere, her iki düşünür açısından da ilk tecelliden/nesnelleşmeden başlayarak en kemal/so-mut hâline varana kadar irade ve aşk mefhumlarının gerek organik ve gerek inorganik tabiatta dışavurumunun izleri sürülecektir. Bu takip, Schopenhauer'ın *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı *opus magnumu* ve İbn Sîna'nın münhasıran aşk bahsine tahsis ettiği *Aşkın Ma-*

\* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, emine29mayis@gmail.com

*hiyeti Hakkında Risâle* adlı eseri üzerinden gerçekleştirilecektir. Varlık kavrayışının herhangi bir düşünürün felsefesinin belkemiğini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bu disiplinin temel sorunsalı olmak üzere, araştırmadan bir diğer maksat her iki düşünür nezdinde de hakikî manada var olan, diğer tüm var olanların varlıklarını kendisine borçlu olduğu ve kendisi dışında diğer her şeyin varlığından ancak mecazi bir biçimde bahsedilebilecek olanı ortaya koymaktır.

İbn Sîna düşüncesinde aşk; kozmogonik, ontolojik, psikolojik ve hatta epistemolojik bir ilke olarak oldukça zengin bir muhtevâ kazanmıştır. Aşk, onun düşünce sistemi içerisinde sadece canlı varlıklara özgü kılınmayıp cansız varlıklar da dahil olmak üzere tabiatın bütününde etkin bir kuvvet olarak kendini gösterir. Diğer yandan aşk, varlıkları bir arada tutan fakat aynı zamanda onların sürekliliğini sağlayan güçtür. Schopenhauer'da ise irade bütün bir yaşam döngüsünü etkileyen, cansız tabiatın da kendisine bağlı olduğu ve hatta bilginin de kendisi tarafından öncelendiği ontolojik, metafiziksel ve epistemolojik bir prensiptir. Öyle ki Schopenhauer düşüncesinde iradeden bağımsız bir gerçeklikten bahsedebilmek mümkün değildir.

### **Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle**

İbn Sîna'nın muhtelif konulara hasrettiği risâleler haricinde, bazı kimselerin talepleri doğrultusunda da risaleler kaleme aldığı malûmdur. Bu risalesini, talebelerinden Abû Abd Allah al-Ma'şûmî'nin isteği üzere yazmıştır. Eserde, İbn Sîna'nın felsefi sistemini kat ederken karşılaştığımız gerek kavramsal şema ve gerek fikirlerin en veciz hâlde ifadesine ulaşabilmek mümkündür. "Risâle, İbn Sîna'nın en son yazdığı eserlerden biri olup, onun felsefi sisteminin ve fikir olgunluğunun kemal çağının mahsûlüdür" (Ahmed, 1953, s. 7). İbn Sîna her ne kadar *İşârât*, *Necât* ve *Şifâ*'da aşktan bahsetmişse de onu, en geniş hâliyle incelemesini sunduğumuz bu risâlede ele alır. Her ne kadar İbn Sîna'nın aşk mefhumunu ele alış biçimi kendinden önce gelen düşünürlerle birtakım benzerlikler gösterse de onlardan önemli açılarda farklılaşır.<sup>2</sup>

### **Ana Hatlarıyla Risâle'nin Muhtevası**

İbn Sîna, bir mukaddime ve yedi dölümden oluşan, aşk konusunda özgün ve şumullü düşünceler serdettiği *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle* adlı eserinde varlığın ve varoluşun delili telâkkî ettiği aşkın, istisnasız (canlı, cansız) tüm hüviyetlere yerleşmesinin detaylı bir izahını

1 Tam adı Ahmed (veya Muhammed) b. Ahmed olan bu şahıs, al-Bayhakî'nin sözüne göre, İbn Sîna'nın en iyi talebelerinden biri idi. Hatta İbn Sîna, onun için "Aristo'nun Eflatun'un yanındaki mevkii ne ise, o benim yanımda aynı mevkidedir." derdi. Bu şahsın ne zaman doğduğunu veya öldüğünü bilmiyoruz. C. Brokelmann, onun ölüm tarihi olarak, meçhul bir kaynaktan alıp, (430-1038) tarihini gösteriyor ki bu oldukça şayan-ı kabûldür. Al-Ma'şûmî'nin *Risâle fi-İsbât al-mufârakât* adlı küçük bir eseri vardır.

2 Aşk kavramının İbn Sîna öncesi düşünce geleneğinde Empedokles'den itibaren kazandığı ontolojik anlamlar için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, Mart 2011, s 195-200)

sunar. Ontolojik bir prensip olan aşkın risâlede efradını cami ayyarını mâni tanımını yapılmaz. İlerleyen kısımlarda aşktan şu şekilde bahsedilir: “Aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup (*istihsân*)<sup>3</sup>, onu *istemekten* başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebdeidir” (İbn Sîna, 1953, s. 3). Her bir varlık doğası bakımından kendisine yakın ve uygun bulduğunu aynı zamanda güzel görüp ona ulaşmayı amaçlar. Risâle’de odak noktası varlığa ve varoluşa çevrilmiştir. Varlığın olduğu kadar bilginin de temeli aşktır. Eş deyişle İbn Sîna aşka hem varlık bilimsel ve hem de bilgi bilimsel bir görev biçmiştir.

Zâtî ile maşuk olan Mutlak İyi, kendisinden daha mükemmeli bulunmadığından tabii olarak kendisine aşktır. Çünkü hiçbir şey, Zorunlu Varlık’ın bizzat kendisine özgü olandan daha fazla, kendi varlığına sahip değildir. Bu durumda açıkça varlık iyiliktir (Anne-Marie, 2000, s. 40). Tecellî etmesinin sebebi Zâtî yoluyla Zâtî’na âşık olmakla kalmayıp aynı zamanda yaratıklarına da âşık olması dolayısıyladır. “O, varlığı ile sebeplenmişlerin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nail olunmasına aşktır” (İbn Sîna, 1953, s. 25). Aşk sayesinde var olan her ne var ise onda aynı zamanda Zâtî ile kemal sahibi olana bir öykünme söz konusudur. İbn Sîna ruhun, aşk üzerinden Tanrı ile *benzerlik* ilişkisi kurduğuna kaildir (İhsan, 2015, s. 81). Denebilir ki kendisinden neşet eden varlık aleminde her bir unsur, “tekrar fitrî veya zorunlu bir aşk sâikiyle Allah’a dönmek istemektedir” (İlhan, 2013, s. 127). Yalnızca varlığı değil kendi kemalini *istemek* aşktır ve bu aşk her bir hüviyete saf hayrın hüviyetinden ulaşmıştır. Âşk, Âşık ve Mâşuk hakikatte aynı varlığa gönderimde bulunurlar.

## Aşk ile Tecellî

Tecellî ile varoluş, bir ve aynı şeydir. İbn Sîna sisteminde mahza aşk olan Tanrı, zorunlu bir sudûr neticesinde kendisinden sâdır olan varlıklara bu varlıklarını devam ettirmeleri hususunda bir iştîyak vermektedir. Bu şevk ise aşktır. Tanrı filozofların da açıkladığı üzere her bir tikeli ayrı ayrı kastetmemiş olduğundan aşk her bir hüviyette fitrî ve içkin olandır. Tabiatında yerleşik olan iyiliğe yönelim şeklinde kendini gösteren aşk her bir varlıkta mevcut olduğundan, ayrıca küllî olmak durumundadır ve bu küllî aşk dışında başka bir aşk yoktur. O hâlde denebilir ki Tanrı’nın varlığı bütün var olanları kuşatmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki bütün bir alem bu aşk sayesinde aynı zamanda belirli bir düzen üzere varlık sahnesine çıkmıştır.

Tecellîyi alma açısından bakılacak olursa aşk kuvvetinin yayılımı sırasıyla faal akıl, ilahi nefisler, canlılar, nebât ve tabiat kuvvetleri olacak biçimdedir. Cansız basit varlıklar heyulâ, suret ve araz olmak üzere üç bölümdür (İbn Sîna, 1953, s. 4). Bunların her birinde aşk değişik bi-

3 “Güzel bulmak” kelimesi Arapçada istihsan kelimesinin karşılığıdır. Fakat daha da önemlisi istihsan kelimesi fıkıh usulünde kullanıldığı üzere “tercih etmek” manasına da gelmektedir.

çimlerde/seviyelerde kendini gösterir. Örneğin heyulâ suret olmadığı sırada mutlak yokluğa gark olmamak için onu elde etmeye, var olduğu sırada da ondan ayrılmamaya yönelik çaba sarf ederken, arzular da mevzularına bağlı kalma anlamında kuvvetli bir ceht gösterirler (İbn Sîna, 1953, s. 6). İbn Sîna'nın her bir varlık için onun kemaline dönük temayülünü aşk olarak adlandırdığını görüyoruz. Canlı varlıklarda aşk tabii ve ihtiyarî olmak üzere iki biçimde görülür. Tabii aşka sahip olan, kendisini alıkoyacak hiçbir unsur bulunmadığı takdirde, bulunduğu durumdan ayrılmayacak, gayesine erişmeden durmayacaktır. İbn Sîna bu aşka taş örneğini verir: Çünkü taş, kendini icbar eden bir arıza olmadıkça, tabii yerine yerleşmek ve kendiliğinden orada sükûna kavuşmak olan gayesini elde etmekten geri durmayacaktır (İbn Sîna, 1953, s. 6). İhtiyarî aşkı taşıyan ise ma'sukunun kendisine vereceği fayda, zararından az ise zarara düşeceğini düşündüğünden, ma'sukundan yüz çevirir. Eşeğin, kurdu görünce arpadan vazgeçmesi gibi (İbn Sîna, 1953, s. 7). "Bu psikolojik Aşk, şayet insanda akılla, diğer varlıklarda içgüdü ile birleşirse bir Aşk meydana gelir ki, buna İbn Sîna "el-İşk el-Ihtiyârî" adını verir" (Mehmet, 2011, s. 201). Anlaşılabacağı üzere ihtiyarî aşk insanda temyiz kabiliyetine tekabül eder. Cansız basit hüviyetlerde var olduğunu ve varlık olduğunu söylediği aşkı canlı varlıklar sahasına da teşmil eder. Varlıkların en derin özünde aşka rastlanır veyahut varlıkları ile aşk aynı şeydir. Yani varlıklar kendilerine aşk bahşedilmesinden dolayı varlık kazanmışlardır ki bu durumda varlıktaki eksilme kötülüğe denk düşecektir; kaldı ki her bir hüviyet kendisine has eksiklikten, dolayısıyla var olan kötülükten kaçmaya çabaladığından, İbn Sîna'da mutlak anlamda bir yokluktan bahsedilemez. İbn Sîna, aşkın bütün mevcudatta tahakkuk ettiği aşamaları her biri eserin bir bölümüne denk düşecek biçimde ortaya koyar.

İbn Sîna, Risâle'sinde varlığın aşk aracılığıyla kat ettiği mertebeleri gösterdikten sonra zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatıldığı beşinci bölümde şehvet unsurlarından tamamen arındırıldığı takdirde bu nev'iden olan aşkın da pek tabii kabul edilebilir olduğuna işaret eder. Buradan hareketle İbn Sîna'nın aşk öğretisinde dış güzelliğe de önem verdiğini ve gündelik aşkın tezahürüne de yer vermiş olduğunu görebiliriz. Organik alemden inorganik aleme varana kadar varlıkların bütününe sirayet eden, bütün bir varlığın içinde akan kuvvet olan aşk, varlığın garantörü ve bizâtihi kendisidir. Aşk kendisinden şüphelenilmeyecek bir biçimde Zattır ve Varlıktır.

İbn Sîna'nın aşk anlayışının onun psikoloji yaklaşımı ile doğrudan irtibatlı olduğuna şahit oluyoruz. Besleyici ruh; gıda alma, yetiştirme ve doğurtma olmak üzere üç kuvvete ayrılır. Dolayısıyla bu kuvvetlerin her birinin aşkı yine kendilerine mahsus olmak durumundadır. Örneğin gıda alıcı kuvvet, maddenin kendine ihtiyacı olduğu sırada, gıdanın hazır bulunması ve onun kendi tabiatına girmesinden sonra gıda bulunan yerde kalması için şevk kuvvetinin mebd'e'dir (İbn Sîna, 1953, s. 5.). Aşk bir bakıma Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki biçimini tesis eder ve denebilir ki aşk üzerinden insan Tanrı ile dolaysız irtibat kurabilmek mümkün hale gelir. Bu yollardan biri aşk iken diğeri de bilgidir. "Haddi zâtında insanın gerçek yetkinliği nefsinin teorik ve pratik açıdan yetkinleştirip kendi ontolojik sınırları içinde,

kendisinden eksik olanlara değil Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır" (İlhan, 2013, s. 146). Görülebileceği üzere Tanrı nihaî hareket ettirici olarak evreni bir saat gibi kurup geri çekilmemiştir. O, varlığından da veren bir Tanrı olma özelliğine sahiptir. Varlık verme, Tanrı'nın herhangi bir sıfatından değil aksine Zâtından kaynaklandığından, varlık vermenin O'ndan ayrılabilceği ve dolayısıyla sekteye uğrayabileceği söylenemez.

## **İrade ve Tasavvur Olarak Dünya**

Schopenhauer, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı baş yapıtının adından da anlaşılacağı üzere dünya fenomeninin iki farklı kutbunu birbirinden tefrik eder. Dört kitaptan oluşan bu eser tek ve aynı hakikatin metafizik (ilk iki kitap), etik ve estetik alanlarında serimlendiği/açımıldığı bir eser olma niteliğini haizdir. Başka bir deyişle eserin oluşmasındaki temel itki esasında tek bir düşünceyi bildirmektir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* yıllardır felsefe adı altında aranan düşünceyi temsil ettiği/ortaya koyabildiğine kani olan Schopenhauer'ın bu eserinde tabiri caizse dört başı mamur bir düşünce sistemi ortaya koyduğuna rastlıyoruz. Transendental felsefesini Kant'tan devraldığı kendinde şey ve tezahür arasındaki ayırım üzerine inşa eden Schopenhauer'a göre varlığın varlık anlamının tezahürün gerisinde yattığı/yer aldığı söylenebilir. Kant'ın düşüncesini de alâ'l-itlâk kabul etmeyen Schopenhauer, eserinin geniş çaplı bir kısmını Kant felsefesinin bir tenkidini yapmaya ayırmıştır. Schopenhauer'un Kant felsefesini eleştirisi ve onun irade kavramının Kant'ın numeni ile aynı anlama gelip gelemeyeceği bu çalışmanın kapsamını aşacaktır fakat şunu söyleyebilmek mümkündür ki Schopenhauer açısından Kant, kendinde şey'in doğasına yönelik tatmin edici bir değerlendirme sunamamıştır. Kant'ın eserlerinde üstü kapalı bir biçimde değinmekle yetindiğini düşündüğü şeyin kendisi tarafından tüm yönleriyle izah edilebildiğini düşünür. Schopenhauer'ın kendisine doktor unvanını kazandıran, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'dan* önce okunması gerektiğini salık verdiği ve bir anlamda felsefi sisteminin temelini inşa ettiği Yeter Sebep İlkesi'nin Dört Kökü Üzerine adlı denemesinde göstermeye çalıştığı düşünce budur. Bu denemede ayrıca tasavvurlarımızın birbirlerine bağlanmalarındaki a priori yasallığı göstermeye yönelir (Veysel, 2004, s. 43). Dört kök altında sunduğu yeter sebep ilkesini temelde tek bir ilkeye irca etmek mümkündür ki bu ilke şudur: Hiçbir şey kendisini önceleyen ve başka türlü değil de olduğu gibi olmasını sağlayan sebep olmaksızın meydana gelemez.

## **Tasavvur Olarak Dünya**

Schopenhauer felsefesini anlamak için onun irade ve tasavvur kavram çifti arasında yaptığı ayrımı iyi kavramak gerekir. Bu bağlamda olmak üzere Schopenhauer, Birinci Kitab'ında dünyayı yalnızca öznenin tasavvuru olması cihetinden ele alır. Bu düşüncesini de en veziz bir biçimde şu ifade ile dile getirir: "Dünya benim tasavvurumdur" (Schopenhauer, 2009,

s. 7). Schopenhauer dünyanın tasavvur olduğunu söylemekle ilk etapta varlığı zihne irca eden yaklaşım tarzını devam ettirir. Buna göre her bir nesne yalnızca tasavvur dahilinde nesnedir. Bu aşamada o, daima özne ile olan ilişkisi çerçevesinde dış dünyanın varlığından bahseder. Dış dünya esasında onu algılayışımızdan farklı değildir ve bu durumda bir algılayan olmaksızın onun var olabileceği söylenemez.

## İrade Olarak Dünya

Schopenhauer irade anlayışını ortaya koymadan önce sırasıyla bu hedefe götürecek temel yol taşları olmaları bakımından matematik, felsefe ve doğa bilimlerini, aradığı gerçekliği temin edip etmeyecekleri hususunda bir incelemeye tabi tutar. Bu disiplinlerin her biri şu ya da bu şekilde tasavvurun dışına çıkamamakta, fenomenlerin kendilerinde ne oldukları ve en önemlisi de varlık hakkında gerekli ve yeterli bilgiyi veremedikleri için eksiktirler; eş deyişle varlığın derin doğası hakkında bizi aydınlatamamaktadırlar. Schopenhauer, dünyanın tasavvurun dışında bir şey olup olmadığını sorar ve şayet varsa bu şeyin doğası bakımından tasavvurdan ve onun yasalarından bütünüyle bağımsız olması gerektiğini belirtir. Sıradan insanî edimler aslında bünyelerinde yoğun metafizik ağırlıklar barındırırlar. Pekiyi dünyada nasıl bir yan vardır ki hem metafizik bir unsur olan irade ile hem de onun fenomenal belirmeleri aynı gerçeklik içerisinde bir arada bulunabilmektedirler? Bir yanıla fenomenallik ile sarılıp sarmalanan dünya, öbür yanıla sonsuz bir kuvvet tarafından yönlendirilmektedir? Bu iki yaklaşım, dünyanın bu iki yakası nasıl bir araya ve tutarlı bir hâle getirilebilir? Schopenhauer bütünüyle ampirik temellere dayanan bir metafizik anlayışı ortaya koymuştur. Araştırmamızın devamında ilkin iradenin birincil ve temel kuvvet olarak nesnelleştiği basamakları göstereceğiz. Akabinde Schopenhauer'ın genel metafizik perspektifini husule getiren irade ve tasavvur ayrımı ışığında, iradenin objektifikasyonunda kendisi de iradenin bir ürünü olan bedeninin rolünün ne olduğu sorularına cevap aramaya çalışacağız. Dünya bir yanı ile irade iken diğer açıdan bütünüyle tasavvurdur. Eşyanın hakiki doğası dışarıdan bir bakışla anlaşılabilir. Schopenhauer bu çabanın yersizliğini bir şatonun etrafında dolanıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba taslağını çizen bir adamın durumuna benzetir. Schopenhauer'a göre kendisine gelene kadar Kant'da dahil olmak üzere hiçbir filozof bu şatonun içerisine girme şansını elde edememiştir.

## İradenin Objektifikasyonu

*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın "İradenin Objektifikasyonu"* başlığını taşıyan İkinci Bölümünde Schopenhauer fenomenin kalıplarına giren iradeyi tüm görünüşleriyle inceler. İradeyi Schopenhauer nesneden farkı itibarıyla ortaya koyar. "Çünkü her nesne, yalnızca iradenin bir belirmesidir, artık onun kendisi değildir" (Schopenhauer, 2009, s. 54.). Fenomenin kalıplarına tabi olan iradenin sadece nesnelleşen cihetidir. İradenin her bir nesnelleşme

derecesinin gönderimde bulunduğu gerçeklik düzeyi farklıdır denebilir. İnsan ve hayvana atfedilen ve cansız varlıkların mahrum olduğu özellikler iradenin sadece bir derece daha seçiklik kazanması durumunda açığa çıkan özelliklerdir.

Bireyde aradığı hakikate erişmenin imkânını keşfeden Schopenhauer, insan bedeni aracılığıyla somutlaşmasından dolayı iradeyi insandan hareketle açıklamaya başlar. Bu yolla iradeyi görünür kılmayı ve bilinebilir yönüne işaret etmesiyle Kant'tan ayrılmış olur. Bu özne, sadece bilen bir özne olmaktan çok daha fazlasıdır. Dolayısıyla iradenin kapısını açacak anahtarı temin edecek olan da odur ve şüphesiz ki insanın bu yönü olmasaydı, tasavvurun ötesinde bir gerçekliğe erişmenin imkânı ortadan kalkmış olacak ve hatta imkânsız hâle gelecekti. Bu noktada insan, iradenin kendisini fenomenal düzlemde gerçekleştirmesinin vasatı ve vasıtası ve dolayısıyla varlığın anahtarı hâline gelmiş olur. İnsan bedeni irade ve tasavvur olacak şekilde iki düzeyde verilmiştir. Her bir nesnenin varlığının aynı zamanda öznenin tasavvuruna dayalı olması hasebiyle irade ve beden/gövde özdeşdir. İrade içeriden yükselir ve dolayısıyla bütünüyle farklı bir biçimde ve doğrudan bilinendir. Schopenhauer en iyi bilinenen başlamak suretiyle varlığı izaha kalkışır. Bu en iyi bilinen noktayı sonuna kadar kullanmalı ve bizi irade fikrine götürmesi için daha derin soyutlama ve araştırma yapmalıyız. Bir yandan da aslında çok fazla uzaklaşmış olmuyoruz çünkü iradenin ne olduğu hususunda aslında hepimiz kendi içimizde yanılmaz bir biçimde onun ayırındayız. Gözlerimizin önüne getiremesek de aslında hepimiz baştan aşağı kendimizi irade ile sarılıp sarmalanmış buluruz. Herkes kendinde bu iradeyi en doğrudan biçimde idrak eder, diğer her şeyi bildiğinden daha iyi bilir ve dahi sadece idrak etmekle kalmaz aynı zamanda herkes ve her şey bu irade olur da. Bu tür bir deneyimde bilincin nesnesi ile nesneyi bilmek aynı şey haline gelir (Leszek, 2016, s. 185). Eş deyişle bu noktada bilen özne ve nesne bir ve aynı şeydir.

İfade ettiğimiz üzere irade her şeyden önce kendisini bedeninin iradî hareketleri cinsinden ilan eder. İradenin edimlerinin her biri aynı zamanda ve doğrudan bedeninin edimleridir ve fakat iradenin bizâtihi kendisi bu edimlerin herhangi birinden ibaret değildir ne de bunların bir toplamına indirgenemez. Nesnelere arasında bir nesne olması onun fenomenallığe bakan yönüdür; fakat bir yandan fizik alanının sınırları içerisinde yer alan beden bir yandan da nesne olmanın ötesindedir. Nedenselliğin hükümlerlik alanı dışında olan iradenin ortaya çıkışı, hâli hazırda zaten var olanın açığa çıkması anlamında anlaşılmalıdır. "İrade/isteme, varolmak için artık başka bir nedene muhtaç olmayan son nedendir" (Veysel, 2004, s. 48).

Var olan her ne var ise onda yaşama iradesi varlığını biteviye devam ettirir. Yaşam iradeye eşlik eder, irade her şeyden önce yaşama iradesidir. İradenin varlıkla eş anlamlı kullanılması fikri esasında Batı metafiziğinin oldukça uzun soluklu bir dönemine tekabül eder. Detayda bazı farklılıklarla birlikte Leibniz, Schelling ve Fichte'de nihâi keredede iradeden başka bir varlığın olmadığı yaklaşımına rastlarız. Dolayısıyla Schopenhauer iradenin nihâi gerçeklik olduğu şeklindeki hâkim düşünce tarzını devam ettirmiştir. (Volontarizm) Hem varlık hem

de varoluş irade biçiminde idrak edilegelmiştir. İrade ve tasavvurun da ötesinde geriye ne bilinebilecek ve ne de kavranabilecek hiçbir şey kalmaz. Varlığın meydana gelişini izah ederken esas rolü ve önceliği iradeye bahşetmişlerdir. Akabinde varlık ile ilgili soru, zorunlu olarak insan ile ilgili bir soru hâline dönüşmüştür. İrade nosyonunu güç nosyonuna tabi kılmanın beraberinde getirdiği güçlülere de değinen Schopenhauer, kendini diğer düşünürlerden iradeyi daha geniş bir biçimde almış olmak bakımından şu ifadeleriyle ayırtmıştır: “Şimdiye kadar irade kavramı, genellikle güç kavramının altında görüldü. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün, irade diye düşünülmesini istiyorum” (Schopenhauer, 2009, s. 55). İlk kitapta dünyayı tasavvur düzeyinde inceleyen Schopenhauer İkinci kitap'ta irade olmak bakımından dünyayı ele alarak gerçekliğin iki farklı boyutunu dengelemiştir.

Minerallerde de mevcut olan bu iradenin yayılım sahası hayvan krallığından aşağı doğru ilerler. Bu tabaka üzerinde canlılar tabakası yükselir. Bilince sahip olmayan canlıların dolaşımından geçen irade, nihayetinde insanda en doruk noktasına ulaşır. Anlaşılacağı üzere irade kendisini yalnızca insan ya da hayvan cinslerinde göstermemektedir. Daha derin bir düşünce yoluyla onun bitkilerde güneş ışığını almaya doğru yönelen, miknatısın kuzey kutbuna dönmesini sağlayan, farklı metallerin değmesi sonucunda kişinin yaşadığı çarpılma ve hatta son olarak baştan sona, bütün maddeyi çeken yerçekiminin aynı güçten kaynaklandığını fark edecektir. Taşın tabii mekânına ulaşma arzusu, nüfuz edilemezlik, Atom altı taneciklerin ve galaksilerin birbirlerini çekme ve itmeleri, kristalleşme (billurlaşma), elektrikleşme; bunların her biri iradenin farklı iddialarına karşılık gelirler. Hayvanın yiyecek bulma arayışına, canlıların üreme ve bu yolla türünü muhafaza etme çabasına da iradenin bir eylemi olarak görülmelidir.

Rutubeti *isteyen* kök, çoğu kez onu en dolambaçlı yollarla elde etmeye çalışır. Filizlenmek üzere toprağa konulan tohum, kendisine verilen şekil ne olursa olsun, daima dalını yukarı, kökünü aşağı doğru uzatacaktır. Mürekkep balığı siyaha yakın bir sıvı ile kendini gizler; Amerika ayısı kendini düşmanın gözünden saklamak için çimenlerle örtülü bir ağaç gövdesi şeklini alır. Hayvan, genellikle ve özel olarak da çölde avcının takibinden kurtulmak istediği için, içinde bulunduğu çevreden kendini en az ayırt eden rengi alır (Alfred, 1998, s. 379-380).

İrade içgüdüsel davranıştan rasyonel davranışa doğru evrilir. Zekâ/akıl ise artık iradenin insanda daha yetkin bir biçimde açığa çıkması durumundan başka bir şey değildir. Bilginin eşlik ettiği irade yalnızca bir derece daha seçik bir derecedir ve iradenin yalnızca tek bir nesneleşme basamağına karşılık gelir. Nihayet öyle bir an gelir ki iradesini dışı vuran varlık, sadece seçme koşuluyla besin bulabilir ve sadece seçme koşuluyla uzayda yer değiştirebilir fakat sadece akıllı olmak koşuluyla seçebilir (Bergson, 2016, s. 52). Bilgi ve irade arasındaki ilişki efendi ile köle arasındaki ilişki gibidir. Schopenhauer insanı sadece bilen bir özne olmanın dar kalıbının dışına çıkarmış olur. İfade ettiğimiz üzere Schopenhauer nezdinde akıl



ikincil bir konumdadır. Dolayısıyla onun her defasında yeniden vurguladığı üzere bilginin yokluğundan iradenin yokluğunu çıkarsamak mümkün değildir. Şimdiye değin evrensel olarak kabul edildiği üzere iradenin bilgi tarafından koşullandığı yollu düşünce yanlış olmak durumundadır. İster doğada, isterse bedende olsun, iradenin belirlenimlerinin tüm örneklerinde/biçimlerinde tezahürler birbirinden farklı olsa da öz bakımından irade değişmez niteliktedir. Bu irade insanda irade bir bütün olarak ve bilinçsiz tabiatla söz gelimi bir taştan ise kısmen objektive oluyor değildir. İrade doğanın bütününde ve bir bütün olarak edimsel bir varoluşa sahiptir. Bu iddiayı öne sürmekle Schopenhauer felsefeyi bambaşka bir zemine yerleştirdiği kanaatindedir ve iradenin bu denli geniş bir biçimde ele alınması kendisinden önce hiçbir filozofun bunu başaramadığına kanidir. İrade sadece varlık değil aynı zamanda eşyanın şekil ve niteliğini de verendir. Bedenin uzuvları da bu somutlaşmadan payını alır.

Dışlar, boğaz, bağırsaklar nesnelleşmiş açıklıktır. Eşeyssel organlar nesnelleşen eşeyssel istektir. Kavrayan eller, hızlı ayaklar, iradenin sonraki, daha dolaylı bir düzeyini gösteren didinmelerine karşılık gelirler. İnsanın biçimi genelde insanın istemesine karşılık geldiğinden bireysel gövde, bireysel olarak dönüşüne uğrayarak iradeye -bireyin karakterine- karşılık gelir (Schopenhauer, 2009, s. 55).

“Var” olan her şeyi belirleyen “yaşama iradesi” dereceli bir yapı arz eder; bu irade, olanın gerek kaynağı ve gerek dayanağını oluşturur. Yaşamı idame ettirme irade sayesinde. Öyle ki Schopenhauer irade yerine yaşama iradesi denmesinin aslında bir ağız kalabalığı olduğunu ifade eder. Schopenhauer iradeyi, onun daha belirsiz/daha düşük seviyede ortaya çıkışları da ihata edecek şekilde genişleterek bitkilerden en basit hücrelilerden insanın dünyasına varana kadar bütün bir varlıklar dünyasını da iradenin etki alanı içerisine dahil etmiş olur. İradeyi hangi seviyelerde ele aldığını da böylece ortaya koyduktan sonra şu soruyu sormak anlamlı hâle gelecektir: Her yerde kendisini gösteren aynı irade ise şeylerdeki farklılığı ve dolayısıyla çokluğu sağlayan nedir? Uzam ile zaman aracılığıyla oluşan çokluk, Schopenhauer tarafından eski Skolastik felsefeden ödünç aldığı bir tabir olan principium individuationis (bireyleşim ilkesi) tarafından adlandırılır. Fenomenal alanın açığa çıkması iradenin uzam ve zaman kalıplarına girmesi yoluyla olur. İrade kendi kendisinin varlık sebebidir ve hem de dış dünyayı var eder. İrade yani mümkün olduğu kadar çok var olma temayülü (Bergson, 2016, s. 50). İrade tezahürlerince tüketilemeyendir ve fakat yine de tezahür düzeyinde kendisini göstermesi iradenin özü gereğidir. Tasavvurdan hareket ettik ve tasavvurun ardında iradenin nasıl yükseldiğini görmüş olduk. Schopenhauer her ne kadar irade ve tasavvurun arasını ayırsa da bu ikisi arasında mahiyet değil sadece derece farkı olduğunu söyler. Bu durumda denebilir ki irade ve tasavvur Kartezyen denebilecek bir biçimde mutlak anlamda birbirinden ayrılamazlar.

Tüm hayatı işlevlerin birincil kaynağı olan irade aynı zamanda kendi kendini inkâr etmediği takdirde yok edilemezdir. “İrade tek ve yok edilemez olduğundan, var olmuş olan hiçbir şey, var olmaya son veremez. Yalnızca biçim değişir” (Edouard, 2006, s. 98).

## Sonuç

Schopenhauer sisteminde irade herhangi bir kayıt ile mukayyet olmaması anlamında (zaman mekân ve kozalite) mutlak özgürlük ile eşdeğerdir. Schopenhauer'ın iradesi yaşama iradesi ve yok olmaya karşı gösterilen bir direnç olarak canlı organizmanın bütününde kendisiyle karşılaştığımız bir güçtür. O, yani irade aynı zamanda "olgu dünyasındaki hareketin hedefinin kendine yönelik olmasını sağlar" (Ahmet, 2016, s. 493).

Benzer biçimde İbn Sîna açısından da her bir hüviyet kendisinde bulunan eksiklikten gidecek daha mükemmel olmaya ve hatta kemal olma noktasında eşi ve benzeri bulunmayana benzemeye çalışma gayretindedir. Bununla birlikte, Schopenhauer'da iradenin nesnelleşmesinin upuygun basamakları olan idealleri İbn Sîna'da aşkın tecelli ettiği mertebelerden olan ilahi nefisler ile mukayese etmek mümkündür. Nefisler olarak tabir olunan üst varlıkları bir tür var olan her şeyin ideal formları olarak, -Platon'un ideler nazariyesinde olduğu üzere- düşünmek mümkündür.

Varlığı hem merteye merteye ve hem de mutlak olarak düşünebilmek mümkündür. Kökleri Alman Mistisizmine dayanan evrenin ve Tanrı'nın aynılığı düşüncesine Schopenhauer'da da rastlanır. İrade Schopenhauer'da mutlak ve fakat aşk bir açıdan mutlak olmakla birlikte diğer taraftan Zorunlu Varlığı isimlendirirken onun taayyün ettiği bir mertebeye işaret eder. Tanrı aşktır evet ama sadece aşk değildir. Schopenhauer'da ise aslı olan zaten ve her zaman iradedir. Dolayısıyla denebilir ki İbn Sîna'da hâlen varlık veya tanrı arasında ayırım yapma imkânı saklı kalmaktadır. İrade var olan her şeyin temel niteliğidir. Bütün bir dünya iradenin kendisini gerçekleştirmesinden ibarettir ve iradeden bağımsız bir gerçeklik yoktur.

İnsan her iki düşünür için de varlığın en üst aşaması; varlığın kendisi yoluyla taayyün ettiği, varlık sorusunun asıl muhatabıdır. Varoluş zincirinin en temel halkasının her iki düşünürde de insan olarak tayin edildiğini görüyoruz çünkü varlık insanda en açık biçimde taayyün eder. Nasıl ki irade tezahürlerinden hareketle bilinebiliyorsa Tanrı'da İbn Sîna düşüncesinde tecellisi aşk olan Mutlak İyî'nin bilinmesi de yine bu aşk vesilesiyle mümkün olacaktır. Hakikî anlamda varlığa sahip olduğu söylenebilecek bir şey varsa Schopenhauer'da bunun irade olduğunu ve İbn Sîna düşüncesinde de aşk olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde gerek Schopenhauer ve gerek İbn Sîna açısından aşk/irade her bir fenomenin özünü oluşturan şeye tekabül etmekle birlikte var olmaya ve varlıkta kalmaya dönük bir meyle işaret eder. Bu varlık taşma yoluyla bütün bir aleme yayılır.<sup>4</sup> Aynı şekilde hem aşk ve hem de irade her ne yol üzerinde varlık sahnesine çıkıyor olurlarsa olsunlar, tüm bu ortaya çıkışların aslında bir vahdet teşkil ettiğini söylenebilir.

4 Alem ifadesi burada genel kullanım üzere Tanrı dışında diğer her şeyi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Schopenhauer açısından evrenin meydana gelişi şayet bir Tanrı varsa onun en kötü planı yürürlüğe koyduğunun göstergesidir. Fakat İbn Sîna'da varlık iyidir ve alem belli bir nizam üzere tahakkuk etmiştir. Schopenhauer'ın ifade ettiği biçimiyle kendi zamanına kadar bilen olma vasfına vurgunun yapılageldiği insan özünde isteyen bir varlıktır ve nesnelleşmenin en yetkin basamağında yer alır. İrade her bir ediminde bir isteği tatmin etmeye, onu doyurmaya yöneliyorsa buradan çıkacak sonuç da artık istememek artık var olmamak şeklinde bir sonuç olacaktır. İbn Sîna düşüncesinde de aşk kuvvetine sahip olmayan bir şey için onun var olduğu söylenemez. Benzer biçimde İbn Sîna'nın tüm tabiatta daha yetkin olmak için gösterilen çaba olarak aşk kavramı aslında Schopenhauer'ın daha çok var olma arzusu dediği şeye karşılık gelmektedir.

Schopenhauer *Yeter Sebep İlkesi'nin Dört Kökü Üzerine* adlı daha önce sözünü ettiğimiz doktora tezinde hiçbir şeyin kendisini meydana getiren ve bu anlamda onu önceleyen bir nedeni olmaksızın var olabilmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Benzer biçimde İbn Sîna için de varlıkların meydana gelişinde bir sebep sonuç ilişkisinden, aşkın zorunlu olarak bütün hüviyetlerde var olmasının gerekli olduğu şeklindeki kanaatinden aşkın varlık olması ve varlığın delili olmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

## Kaynakça

- Atayman, V. (2004). *Varolmanın Acısı*. İstanbul: Donkişot.
- Bayraktar, M. (2011). *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bergson, H. (2016). *Etik ve Politika Dersleri*. B. Garen Beşiktaşlıyan (Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Fuzuli Ne Demek İstedi*. İstanbul: Papersense.
- Gorichon, A. M. (2000). *İbn Sîna Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*. İ. Yakıt (Çev.). İstanbul: Ötüken.
- İrmak, S. (1962). *İrade Felsefesi*. İstanbul: İkbak.
- İbni Sîna. (1953). *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle*. A. Ateş (Çev.). İstanbul: Horoz.
- Kolakowski, L. (2016). *Neden Hiçlik Değil de Bir Şey Var?*. S. K. Angı (Çev.). İstanbul: Jaguar.
- Kutluer, İ. (2013a). *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz.
- Kutluer, İ. (2013b). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz.
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*. I. Ergüden (Çev.). Ankara: Dost.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. İstanbul: Biblos.
- Uğurlu, A. (2016). *Schopenhauer. Doğu'dan Batı'ya Düşünce Serüveni*. İstanbul: İnsan.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. V. Eralp (Çev.). İstanbul: Sosyal.



# Filozoflar ve Kelamcılar Arasında Gerçekleşen Fizik Tartışmaları: Tehafüt Örneği

Sena Aydın\*

**Öz:** Bu çalışma, felsefe-kelam tartışmaları bağlamında şekillenen Osmanlı bilim tarihi literatürünü, içerdiği kelâmî fizik konuları açısından bir inceleme denemesidir. Bu bağlamda öncelikle, felsefe-kelam tartışmaları açısından, Tehafüt Geleneğinin başlama süreci üzerinde durulduktan sonra, Gazali'nin eseri *Tehafütü'l-felasife*'nin içerdiği fizik bilimine yönelik bahisler belirlenmeye çalışılmıştır. Fizik bilimine yönelik içeriği bakımından yedi başlık altında sınıflandırılabilir olan *Tehafütü'l-felasife*'nin bunlardan biri olan birinci meselesi, filozofların evrenin sonsuzluğuna dair görüşlerinin çürütülmesi üzerine olup Gazali, filozofların evrenin sonsuzluğu üzerine ortaya koydukları delilleri sunmakta ve bunlara gezegenlerin dönüş periyotları ve feleğin hareketi sonucu oluştuğunu iddia ettiği kuzey ve güney kutup noktalarını delil göstererek itirazlar yöneltmektedir. Gazali "Hasımlarınız, evrenin sonsuzluğunun imkansız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bunların altıda bir, dörtte bir ve yarısının bulunduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz?" demekte ve konuyu gezegenlerin dönüş periyotlarına getirmektedir. Öte yandan Gazali, gök kutuplarına dair şu soruları sormaktadır: Filozoflara göre, küre üzerindeki sonsuz noktalardan karşılıklı her iki nokta iki kutup teşkil ediyorsa, niçin kuzey ve güney olmak üzere belirlenmiş sabit kutup noktaları mevcuttur? Karşılıklı iki noktanın kutup olarak belirlenebilmesi için neden Güneş'in yörüngesi dikkate alınmamıştır? Eğer göğün büyüklüğü ve şekli bir hikmete dayanıyorsa, gökkürenin bütün parçaları eşit olduğu halde kutup noktalarını özel kılan ve onların kutup noktası olarak belirlenmesini sağlayan ayırt edici unsur nedir? Bu sorular ve onlara İbn Rüşd ve Kemalpaşazade tarafından sunulan cevaplar çalışmamızda irdelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazali, fizik, kelam, tehafüt geleneği, *Tehafütü'l-felasife*

## Giriş

Osmanlı fizik ve doğa felsefesi tarihi, büyük ölçüde yazma kültürü özelliğini korumakta olup kişi ve eser düzeyinde tam bir dökümü mevcut olmadığı gibi, içerik açısından da henüz üzerinde çok fazla çalışılmamış bir konudur (Fazlıoğlu, 2015, s.175). Osmanlı bilim tarihine yönelik zengin literatür her ne kadar filozof ve kelamcılar arasında geçen yoğun tartışma geleneği çerçevesinde şekillenmiş olsa da konunun kelâmî tarafına yönelik incelemeler henüz

\* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, senapekkendir@hotmail.com

oldukça yenidir. Yeni yapılan çalışmalar bu eserlerin fizik ve doğa felsefesi alanında pek çok çalışmayı içerdiğini ve Osmanlı bilim tarihi incelemelerinin bir parçası olarak görülmelerinin gerektiğini göstermektedir. Örneğin Fazlıoğlu (2015), kelimden, Osmanlı Dönemi'nin resmî doğa felsefesi olarak bahsetmekte, madde-suret ayırımına dayanan mekanın hendesî kavranışını temel alan İbn Sinacı doğa felsefesinden ziyade, monad kavramına dayalı atomik mekan ve zaman anlayışını temel alan kelâmî doğa felsefesinin benimsendiğini vurgulamaktadır (s. 186-187). Bu bağlamda Osmanlı döneminde yazılan kelim kitaplarının içerdiği fizik bahisleri bakımından incelenmesi Osmanlı bilim tarihi incelemeleri açısından önemini korumaktadır.

### **Felsefe-Kelam Tartışmalarında Tehafüt Geleneğinin Başlaması**

İslam Medeniyeti'nde felsefi kelâm'ın ortaya çıkışı, İbn Haldun *Mukaddime*'sinin İlahiyyat ve Kelam kısımlarında Fahreddin Razi'yle, Osmanlı ulemasında ise Nasiruddin Tusi ile başlatılmakla beraber, temel kabul İslam Medeniyeti'nde kelâm gibi ilimlerde tabii ve riyazi ilimlerin sistematik kullanımının Gazali ile başladığı şeklindedir. Gazali tabii ve riyazi ilimler için bir "meşruîyyet" zemini oluşturmuş, çalışmaları ile Yunan ontolojisindeki mantık=metafizik, diğer bir ifadeyle zihin=varlık özdeşliğini kırılmaya uğratmıştır. Böylece İslam Medeniyeti'nde başta mantık olmak üzere tabii ve riyazi ilimler büyük oranda epistemolojik düzlemde ele alınmaya başlamıştır (Fazlıoğlu, 1996).

Mantık ilminin kabul edilmesiyle Müteahhirin dönem kelâmı oluşmuş, kelâmcılar, problemlerin çözümünde ve muhalif görüşlerin çürütülmesinde kelâmın öz eleştirisini yapmaya başlamışlardır. Gazali, bu dönemin başlatıcısı olarak, akidenin korunması açısından mevcut kelâmın gerekli olduğunu savunmakla birlikte kelâmın karşıtların önermelerini çürütmeye dayalı yönteminin bilgide kesinliğe ulaşmada yeterli olmayacağı eleştirisini sunmuştur. Bu eleştiri, Eş'ari kelâmında bir kelâmcının kelâm ilmine yönelik ilk ciddi eleştirisidir. Gazali mevcut kelâmın yetersizliklerini giderip onu mantığa dayalı bir ilim hâline getirmek için riyaziyyat, mantık, tabiiyyat, siyaset, ahlak gibi felsefi ilimleri İslam akidesine uygunluğu açısından kuvvetli bir analize tabi tutmuştur. Böylece, felsefe ile mücadele uğruna adeta bir felsefeci gibi felsefenin konularına eğilen Gazali, *Mekasidü'l-Felsefe* adlı eserinde filozofların görüşlerini ortaya koymaya çalışmış, *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde ise felsefenin iç tutarsızlıklarını kaleme almıştır (Haklı, 2002, s. 150-175). Gazali'den önce felsefeyi ya tamamen reddetme ya da olduğu gibi kabul etme tavrı yaygındı. Gazali ise, felsefi ilimleri incelemeye almış, hepsini ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutarak yirmi meselede filozofların hatalı olduğunu düşündüğü noktalara işaret etmiştir. Gazali bu yirmi meseleden üç tanesinde filozofları tefkir ederken, on yedisinde ise sapıklığa ve bid'atçılığa nispet etmiştir (Yüceer, 2007, s. 145-146).

Gazali, bu bağlamda, felsefenin kelama girmesini sağlayan ve aleyhteki tepkileri ilk göğüsleyen kişi olarak değerlendirilebilir. Râzî ise, felsefi yöntem ve yaklaşımları bizzat kelama

uygulayarak geleneksel kelam kitaplarının yapısını kökünden değiştirmiş, böylece müteahhir dönem kelamını en üst seviyesine çıkarmıştır. Felsefede yapıldığı gibi ilmî konuları mantık, metafizik ve fizik biçiminde üç ana başlıkta inceleyen Râzî, her ne kadar felsefi sistemi kelama taşısaya da sırf filozofları reddetmek için *Nihayetü'l-Ukûl*, *Mebahisü'l-Meşrikiyye*, *Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşarat* gibi bir dizi eser kaleme almış ve bu çalışmaları sadece ehl-i sünnet ve cemaatin başarıları için yaptığını, kendisini ehl-i sünnet dışında görenlerin ise yanıldığını belirtmiştir (Haklı, 2002, s. 150-175).

Gazalî'nin filozoflara karşı eleştirilerine dair ilk ciddi cevap İbn Rüşd'den (ö. 1198) gelmiş, İbn Rüşd, *Tehafütü Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde Gazalî'nin filozofları eleştirdiği yirmi meselenin her birinde onu haksız bulduğu noktaları ortaya koymuştur (Deniz, 2009, s. 16-17). Daha sonraki dönemlerde de Gazalî'nin ret ve iptalden ziyade felsefi bahisleri kelama konu ettiği bu metodu eş-Şehristani (ö. 1153), Fahrettin Râzî (ö. 1210), el-Amidi (ö. 1233), Kadı Beyzavi (ö. 1286) gibi âlimler devam ettirmiştir (Yüceer, 2007, s. 146). Böylece müteahhir dönem kelamı, amaç ve gaye bakımından mütekaddim dönem kelamının zihniyet yapısını, yöntem bakımından ise İbn Sina tarafından adapte edilen Aristo mantığını esas almıştır. Kelamın meşruluğundan hareketle felsefi konuları kelama katarak meşrulaştırma çabası içine girmiş olan ve böylece bu kelam anlayışını zirvesine taşımış olan Râzî, her ne kadar birçok konuda felsefenin ciddi bir eleştirmeni olsa da, düşünce sistemini İbn Sina felsefesi üzerine kurmuştur. Geliştirdiği bu yeni kelam anlayışı öğrencilerinin öğrencileri konumunda olan Molla Fenari, Kara Davut, Fethullah Şirvani aracılığıyla Osmanlı geleneğine taşınmıştır. Öte yandan, XIV. Asır başlarında Osmanlı müderrislerinin vermiş oldukları icazetnamelerin Siraceddin el-Urmevi kanalıyla Râzî'ye dayandığı görülmektedir (Haklı, 2002, s. 150-175).

Osmanlı âlimlerinin kelam eserlerine en çok şerh ve haşiye yazdığı dolayısıyla felsefe-kelam tartışmalarının en çok yoğunlaştığı dönem ise Fatih dönemidir. Denilebilir ki, Fatih döneminin ilim ve sanat seviyesine Osmanlı Devleti'nde bir kez daha ulaşılammıştır. Fatih, huzurunda kelam ve felsefe konularının tartışıldığı ilmi münazaralar düzenlemiş, bu münazaraları saatlerce bazen günlerce takip etmiştir. Fatih, Hocazade ve Molla Ali et-Tûsî'den Gazalî'nin *Tehafüt*'ü ile filozoflar arasında hakemlik edecek bir risale yazmalarını istemiş, Hocazade'nin risalesi Ali et-Tusi'nin risalesine göre Molla Hüsrev hakemliğinde devrin âlimleri tarafından daha çok beğenilmiştir. Hatta Fatih'in Hocazade'ye iltifatı ve onun üstünlüğünü kabul edecek şekilde ödüllendirmesi Ali et-Tusi'nin bir daha dönmemek üzere Osmanlı Devleti'ni terk ederek Tebriz'e gitmesine sebep olmuştur. İki âlim de bu Tehafüt tartışmasında İbn Rüşd karşısında Gazalî'ye hak vermişlerdir (Demirci, 2012, s. 155-165). Hocazade'nin Tehafüt'ü 22 bölüm ve bir mukaddimeden ibaret olup Gazalî'nin Tehafüt'üne yazılmış bir şerh mahiyetindedir. Öte yandan Hocazade Gazalî'ye karşı Ali Tusi'nin sergilemiş olduğu gibi fanatik bir tutum sergilemeyip yeri geldiğinde filozofların tarafını tutmuş yeri geldiğinde de hem

Gazali'yi hem de filozofları eleştirmiştir. Hocazade'nin aksine Ali Tusi ise hemen hiçbir problemde Gazali'ye muhalefet etmemiş ve yaptığı daha çok Gazali'nin filozofları eleştirilerine birtakım eklemeler yaparak bunları tamamlaması olmuştur. Yine de Ali Tûsî, problemleri sunuşunda belirli bir program ve ifade bütünlüğü sağlamıştır. Hocazade ve Ali Tusi, eserlerinde felsefe ve kelamın çatışmasının ortaya çıkardığı problemlerin çözümsüzlüğünü vurgulamış, bunu ise metafizik konularla ilgili mantığın tutarsızlığını ortaya koyarak yapmışlardır. Burada kastedilen mantık Aristo mantığı olup, kelamcılar filozofları kullandıkları mantıktan ötürü eleştirmiş olmakla beraber kendileri de eleştirilerini Aristo mantığı üzerinden ortaya koymuşlardır. Teoriyi ileri sürenle teoriyi reddedenin aynı mantığı kullanmış olması eleştirilerin sağlam bir zeminde olamamasına sebep olmuştur (Deniz, 2009, s. 33-51).

İslami ilimlerde bir sentezin gerekliliğini vurgulayan Fatih'in, bu sentez çalışmalarına dair bir örnek de kendisinin Molla Abdurrahman Cami (ö. 1492)'ye birçok hediye ve bir elçi göndererek kelamcılar, sufiler ve filozoflar arasında bir muhakeme yapmasını talep etmesidir. Fatih'in bu girişimi kimi araştırmacılar tarafından felsefe ve kelamı ortak bir zeminde bir araya getiren Fahreddin er-Râzî düşüncesine tasavvufu da ekleyerek Râzî'yi yeniden üretme projesi olarak algılanmıştır. Öte yandan, Hocazade ve Tusi'ye yazdırılan eserler ihya öncesi Gazali'yi yeniden üretme girişimi olarak da yorumlanabilir. Fatih'in bu tartışmaları yaptırılmaktaki amacına dair; felsefeyle mezcedilmiş kelam geleneğini devam ettirmek, yeni düşünceler ve çözümler üretmek, fıkıhçıların etkisiyle medreselerde gelişmekte olan felsefe aleyhtarlığının önüne geçmek, itikadî mezhepleri görüşleri açısından birbirine yakınlaştırmak, felsefi tenkidin gelişmesini sağlamak gibi çeşitli faktörler sıralanabilir (Demirci, 2012, s. 166-168).

Hocazade ve Ali Tusi'den sonra tehafüt tartışmaları devam ettirilmiş, ancak bunlar bağımsız olmaktan ziyade daha çok Hocazade'nin eserine şerh ve haşiye yazmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bunlardan birincisi Kemal Paşazade'nin Hocazade'nin Tehafüt'üne yazdığı haşiye olup, ikincisi ise Karabaği'nin Hocazade'nin eserine yazmış olduğu şerhtir (Deniz, 2009, s. 24). Fatih böylece, İbn Rüşd (ö. 1118), Sühreverdi-i Maktûl (ö. 1191) ve Seyyid Şerif Cürcani (ö. 1413) gibi âlimlerin Osmanlılara kadar getirdiği Tehafüt tartışmasını yeniden başlatmıştır. Örneğin, Osmanlı düşüncesi 18. yüzyılda bir bunalım ve arayış dönemine girdiğinde var olan ilmi paradigmaya duydukları inancı kaybeden Osmanlı bilginleri, İbn Sina öncesi kaynaklara dayanarak yeni mantık çalışmaları yapmaya başlamış ve İbn Rüşd'e dönüp tekrar *Tehafüt'ül-Tehafüt*'ün istinsahıyla geleneği canlandırmaya çalışmışlardır (Fazlıoğlu, 2008, s. 30-37). Böylece Osmanlı'da İbn Kemal (ö. 1534), Muhiddin Karabaği (ö. 1535-1536), Mestçizade Abdullah Efendi (ö. 1735), Musa Kazım Efendi (ö. 1920) gibi âlimler tarafından tehafüt geleneği Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam ettirilmiştir (Demirci, 2012, s. 165).



## Tehafüt Geleneği Bağlamında Fizik Tartışmalarının İncelenmesi

### *Tehafüt Geleneğinde Fizik Bilimine Dair Konular*

Gazali'nin *Tehafütü'l-Felasife* adlı eseri, içerdiği fizik bahisleri bakımından yedi başlık altında incelenebilir. Bunlar; birinci meselede geçen gezegenlerin dönüş periyotları ve gök kutupları tartışması, ikinci meselede geçen Güneş'in küçülmesi tartışması, üçüncü meselede geçen evrende varlık düzeni tartışması, dördüncü meselede geçen göklerin ilk ilke olması tartışması, on dördüncü meselede geçen göklerin hareketinin kaynağı tartışması, on altıncı meselede geçen tabiat bilimlerinde ilimlerin tasnifi ve nedensellik tartışması, on sekizinci meselede geçen insan nefsinin bağımsız bir cevher oluşu tartışması şeklinde sıralanabilir.

Bu tartışmalardan ilki, aşağıda daha detaylı bir şekilde irdelenecek olan *Tehafütü'l-Felasife*'nin birinci meselesinde geçen gezegenlerin dönüş periyotları ve gök kutuplarına yönelik tartışma iken, ikincisi ise, *Tehafütü'l-Felasife*'nin ikinci meselesinde geçen Güneş'in küçülmesine yönelik olan tartışmadır. İkinci mesele filozofların evren, zaman ve hareketin sonsuzluğu hakkında görüşlerinin çürütülmesi üzerine olup, burada güneşin Galen tarafından öne sürülen küçülmesi bahsi filozofların konuya dair sunduğu iki delilden birincisinde geçmektedir. Galen, eğer güneş yokluğu kabul etseydi, uzun sürede onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekeceğini, oysa binlerce yıldan beri güneşin miktarına ilişkin yapılan gözlemler güneşin büyüklüğünün hep aynı kaldığını gösterdiğini, dolayısıyla da binlerce yıldan beri güneşte küçülmenin olmamış olması onda ilerde bozulmanın da olmayacağı anlamına geldiğini iddia etmektedir. Gazali buna iki açıdan itiraz etmekte, itirazlarına ise İbn Rüşd, Ali Tusi, Hocazade, Kemalpaşazade gibi filozoflar cevaplar yöneltmektedir.

*Tehafütü'l-Felasife*'nin üçüncü meselesi de evrende varlık düzenine ilişkin bir tartışma olup, Gazali'nin sunduğu argümanlar ve ona gelenek boyunca âlimlerin verdiği cevaplar bağlamında yine içerdiği fizik bilgileri bağlamında değerlendirilmelidir. Başta İbn Rüşd olmak üzere daha sonra çeşitli filozofların itirazlar yönelteceği, Gazali'ye göre, evrende varoluş sıra düzeni şu şekildedir: İlk ilke olan Allah'ın varlığından cisim olmayan ve cisimde yer edinmeyen, kendi kendisini bilen ilk akıl taşmış, ilk aklın varlığından; 1) akıl, 2) dokuzuncu gökküresinden ibaret olan en uzak dış feleğin nefsi ve 3) bu feleğin maddesi olmak üzere üç şey meydana gelmiştir. Sonra ise, ikinci akıldan, üçüncü akıl ve sabit yıldızlar feleğinin nefsi ve maddesi; üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Satürn feleğinin nefsi ve maddesi; dördüncü akıldan beşinci akıl, Jüpiter feleğinin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ve bu döngü faal aklın, Ay feleğinin nefsi ve maddesinin kendisinden çıktığı akılda sona ermektedir. Bundan sonra ise, feleğin içini dolduran, faal akıl ile feleklerin etkisiyle meydana gelen, oluş ve bozuluşun sahibi madde âlemi gelir. Madde âleminde ise sırayla, yıldızların hareketi sebebiyle maddenin değişik oranlarda karışımıyla madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir (Gazali, 2005, s. 57-69).

*Tehafütü'l-Felasife*'nin dördüncü meselesinde ise, Gazali göklerin ilk ilke olması tartışmasını, sebep-sebeplilik ilişkisi bağlamında irdelemektedir ve bu da yine fizik bilimi bağlamında incelenebilir. Yine, On Dördüncü Meselede Geçen Göklerin Hareketinin Kaynağı Tartışması ile On Sekizinci Meselede Geçen İnsan Nefsinin Bağımsız Bir Cevher Oluşu Tartışması da fizik bilimi bağlamında incelenebilecek tartışmalardır. Bu çalışmada, *Tehafütü'l-felasife*'nin birinci meselesinde geçen gezegenlerin dönüş periyotları ve gök kutuplarına yönelik tartışma, Gazali'nin sunduğu argümanlara İbn Rüşd ve Kemalpaşazade gibi filozofların verdikleri cevaplar da dahil edilerek detaylı bir şekilde irdelenecektir.

### **Birinci Meselede Geçen Fizik Konuları**

#### *Gezegenlerin Dönüş Periyotları Tartışması*

Birinci mesele, filozofların evrenin sonsuzluğuna dair görüşlerinin çürütülmesi üzerine olup, Gazali Galen'in *Calinus'un Benimsediği Görüş* adlı kitabındaki fikirlerine atıfta bulunmaktadır. Galen, bu eserinde evrenin sonsuz olup olmadığını bilmediğini ifade etmektedir ve Gazali de bu meselenin akıl sınırlarını aşacağını savunmaktadır. Daha sonra Gazali, filozofların evrenin sonsuzluğu üzerine ortaya koydukları delilleri sunmakta ve bunlara çeşitli itirazlar yöneltmektedir. Bu itirazlar esnasında Gazali "Hasımlarınız, evrenin sonsuzluğunun imkansız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bunların altıda bir, dörtte bir ve yarısının bulunduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz?" demekte ve konuyu gezegenlerin dönüş periyotlarına getirmektedir. Buna göre, Güneş dönüşünü bir yılda, Satürn otuz yılda, Jüpiter ise on iki yılda tamamlar. Güneş'in doğudan başlayıp dönüşünü 1 gün 1 gecede tamamlayan hareketinin de dönüşlerini 36.000 yılda tamamlayan yıldız kürelerinin hareketinin de bu döngülerinin sonsuz olması muhtemeldir. Bu dönüşlerin sayısının hem çift hem tek olması ya da ne çift ne de tek olması da muhtemeldir. Şayet eğer, "sonsuz olan değil ancak sonlu olan çift ve tek olarak nitelendirilebilir" denilecek olursa, Gazali buna cevap olarak; "birlerden oluşan bütünün altıda biri, onda biri vardır, dolayısıyla ne çiftlikle ne de teklikle nitelenebilir". Gazali ayrıca, sayılan ister sürekli ister süreksiz varlık olsun sayının çift ve teke ayrılacağını iddia etmektedir (Gazali, 2005, s. 14-21).

İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinde bu konuya şöyle cevap vermektedir. Ona göre eğer bir kişi aynı sınırlı zaman içerisinde iki dairesel hareket ve bu hareketlerin belli bir cüz'ünü (parçasını) düşünecek olursa, bunların parçaları arasındaki oranla bütünlük arasındaki oran aynı olacaktır. Örneğin, Satürn'ün 1 yıl sürecindeki dönüşü Güneş'in aynı dönemdeki dönüşlerinin 30'da biri oranında ise, iki gezegenin dönüşlerinin bütününe dönüşlerinin belli bir parçasına oranının aynı olması gerekir. Öte yandan eğer iki gezegenin hareketlerinin belirli bir başa ve sona sahip olmadığı düşünülürse, bunlarda bütününe bütüne parçanın parçaya oranına eşit olmaz. Çünkü her biri sonsuz olarak kabul edilen iki büyüklük arasında bir orandan bahsedilemez. Eski filozoflar ise, gezegenlerin hareketinde

bir baş ve bir son olamayacağını savunduklarına göre böyle bir orandan bahsedemezler (İbn Rüşd, 1986, s. 12-13).

### Gök Kutupları Tartışması

Yine birinci meselede geçen evrenin sonsuzluğu tartışmaları etrafında, Gazali, feleğin hareketi sonucu o bölge etrafında kutup noktalarının olacağını belirtmektedir. Ona göre gök, sabit iki kutup üzerinde hareket eden bir küre gibidir ve gökküresinin yapısı basit olup parçaları birbirine benzemektedir. Özellikle en yüksek olan dokuzuncu felek, birleşik olmayıp, kuzey ve güney olmak üzere iki kutup üzerinde hareket etmektedir. Bu durumda Gazali şu soruları sormaktadır: Filozoflara göre, küre üzerindeki sonsuz noktalardan karşılıklı her iki nokta iki kutup teşkil ediyorsa, niçin kuzey ve güney olmak üzere belirlenmiş sabit kutup noktaları mevcuttur? Karşılıklı iki noktanın kutup olarak belirlenebilmesi için neden Güneş'in yörüngesi dikkate alınmamıştır? Eğer göğün büyüklüğü ve şekli bir hikmete dayanıyorsa, gökkürenin bütün parçaları eşit olduğu halde kutup noktalarını özel kılan ve onların kutup noktası olarak belirlenmesini sağlayan ayırt edici unsur nedir? Gazali'ye göre bu sorular içinden çıkılmaz meselelerdir. Ona göre filozofların "kendisinde âlemin meydana gelmesi bakımından bütün zamanlar eşittir" görüşü doğru olduğu gibi hasımlarının "Konumun sabit kalmasının, değişmesinden daha uygun olmasını sağlayan özelliği kabul etme açısından göğün parçaları eşittir" görüşü de doğrudur. Ve bu husus, yani göğün hem noktaları birbirine eşit bir küre şeklinde olması hem de onda feleğin hareketi sonucu oluşan kuzey ve güney kutuplarının varlığı içinden çıkılmaz çelişkili bir meseledir (Gazali, 2005, s. 25-28).

İbn Rüşd ise, *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinde bu konuya şöyle cevap vermektedir. Ona göre, gök kürelerine ait bütün öteki noktalar dönmek suretiyle yeryüzüne ve diğer gök kürelerine oranla durumunu değiştirirken, yalnızca kutuplar buldukları yer bakımından hareketsiz kalmaktadırlar. İbn Rüşd'e göre ilk kürenin parçaları tabiat bakımından birbirine benzer değildir. Gazali gökyüzünü her ne kadar parçaları birbirine benzeyen, küre şeklinde, basit bir tabiata sahip olarak açıklasa da, İbn Rüşd, filozofların âlemin yaratıcısının bir şeyi benzerinden ayırt edecek bir nitelikte yaratabileceğini kabul etmesinin gerektiğini, evrenin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabileceğini, gök yüzü basit yapı bir küre olmakla birlikte bu kürede birbirine benzer olmayan noktaların bulunabileceğini belirtmektedir. Evrenin beş cisimden oluştuğuna dair filozofların söylemine yer veren İbn Rüşd, bu beş cisimden birinin ne ağır ne hafif olan ve dönerek hareket eden küre şeklindeki gök cisimleri olduğunu söylemektedir. Geriye kalan dört cisimden ikisi; 1) mutlak anlamda ağır olan ve dönen cisim küresinin merkezini oluşturan yeryüzü ve 2) mutlak anlamda hafif olup gök küresinin iç yüzeyinde bulunan ateştir. Yerin mutlak ağırlığa sahip olmasının nedeni küresel hareketten en uzak noktada bulunması olup, yer hareketsiz bir merkez durumundadır. Ateşin mutlak anlamda en hafif olmasının nedeni ise küresel anlamda en yakın noktada bulunmasıdır. Bu ikisi arasında bulunan cisimlerde ağırlık ve hafiflik özelliği ortak olarak bulunur. Buna göre küre-

sel dönüş yapan cisimler bulunmasaydı, tabiatı bakımından ne ağırlık ne hafiflik, ne alt ne de üst bulunacaktı. Öte yandan tabiatı bakımından cisimler arasında bir ayrılık bulunmayacaktı. İbn Rüşd'ün filozofların görüşü olarak aktardığına göre evren, ancak küresel bir cisim olması yönünden sonludur. Küresel cisim özü ve tabiatı dolayısıyla sonludur çünkü onu küresel bir yüzey çevrelemektedir. Düz cisimler ise özleri bakımından sonlu değildir, çünkü onlarda bir eksiklik ya da fazlalığın bulunması mümkündür. Böylece, evreni çevreleyen cismin ancak küre şeklinde olması mümkündür. Aksi takdirde cisimler ya başka cisimlerde son bulmak suretiyle sonsuza kadar devam edecek ya da boşlukta son bulmaları gerekecektir. Bu ikisi de imkansız olduğuna göre gökyüzünün küresel olması ya da küresel yüzeyin içinde bulunması zorunludur, ki her cisim ya merkeze ya merkezden ya da merkezin etrafında hareket edip gök cisimlerinin sağa ve sola doğru hareketlerinden cisimler birbirleriyle karışıp kaynaşarak bütün karşıt varlıklar meydana gelebilsin. Birbirine karşıt olan bu dört cismin parçaları, bu dört cismin hareketlerinden ötürü daima bir varoluş ve çözümlüş içinde bulunmaktadırlar. İbn Rüşd, öte yandan aynı cevabın gök tabakalarının niçin çeşitli yönlerde doğru hareket ettikleri sorusuna karşılık olarak da verilebileceğini söylemektedirler. Ona göre, gök tabakaları canlı olmaları bakımından, onların sağ, sol, ön, arka gibi belirli yönlerde hareket etmeleri gerekir ki bu yönler aslında canlıların hareketleriyle belirlenmiş olan yönlerdir. Bu hareketler bu evrendeki çeşitli canlılarda şekil ve kuvvet bakımından farklı oldukları hâlde gök cisimlerinde yalnızca kuvvet bakımından farklıdır. İşte bu nedenle, Aisto: "Gök cisimlerinin hareketlerinin yönleri bakımından farklılık göstermeleri tür bakımından farklılık göstermelerine dayanmaktadır" demektedir (İbn Rüşd, 1986, s. 24-29).

Öte yandan Gazali, yine aynı şekilde, yönler eşit ve yönlerin eşitliği de zamanların eşitliğinden farksız olmakla birlikte, feleklerin hareket yönünün bir kısmının doğudan batıya diğer bir kısmının batıdan doğuya şeklinde belirlenmesinin sebebinin ne olduğunu sormaktadır. Devrî ve karşıt olduktan sonra hareketin yönleri eşit sayılıdır. Öyleyse bir yönü diğer yönden ayırt eden nedir? Gazali karşılıklı iki yönün birbirine zıt fakat eşit olma durumunu âlemin varoluş bakımından öncelik ve sonralığının birbirine zıt fakat eşit oluşuna benzetmektedir. Öte yandan Gazali aynı tartışma bağlamında devrî hareketin niteliklerini açıklamakta, bu hareketin feleklerin ve yıldızların bazı kısımlarının diğeriyle bazısının da yeryüzüyle olan nisbeti sonucu ortaya çıkacağını savunmaktadır. Ona göre güneşin doğuşu, batışı, öğleyin en yüksek noktada bulunuşu güneşin başucu noktasında bulunması sonucu yeryüzünden uzaklaşması, en aşağıda bulunmasıyla yeryüzüne yaklaşması, kuzey ve güneyinde oluşuna göre kutuplardan birine yönelik eğilimi gibi bütün ilişkiler devrî hareketin zorunlu sonuçlarıdır. Yine Gazali ay feleğinin altında meydana gelen unsurlar ve bunlardaki oluş, bozulmuş, karışım, ayrışım, dönüşüm gibi olayları da göğün devrî hareketine yıldızların birbirleriyle ve yeryüzüyle olan nisbetine dayandırmaktadır. Gazali'ye göre sürekli olan devrî hareket, meydana gelen bütün olayların kaynağıdır. Göğün devrî olarak hareket ettiren ise göklerin nefisleridir. Gazali göklerin nefisleri ezeli olduğu için devrî hareketinde ezeli olması gerektiği savunmaktadır (Gazali, 2005, s. 28-30).

İbn Rüşd ise birbirine karşıt ve zıt iki yönün birbirine eşit olması iddiasına cevap olarak; nasıl ki gözlerin görme ve görmeme imkanının birbirine eşit olduğu söylenemezse, bir kimse- nin birbirine karşıt olan yönlerin birbirine benzer olabileceğini ileri sürmesinin de mümkün olmadığını savunmaktadır. İbn Rüşd, ancak bunları kabul eden şeyin birbirine benzer olduğunu ve birbirine benzer fiillerin doğduğunun ileri sürülmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Yine bir şeyin önce ve bir başka şeyin sonra olması bakımından birbirine benzer olmadığını savunmaktadır. Bunların İbn Rüşd'e göre ancak varlığı kabul etme yönünden birbirine benzer oldukları ileri sürülebilir. Zira öz bakımından karşıt olanlar, onları kabul edenlerin de farklı olmalarını gerektirir. Bu durumda zıt fiilleri kabul eden şeyin aynı anda bir tek şey olması imkansız olur (İbn Rüşd, 1986, s. 30-31).

Gazali, en dış felekte birbirine karşı olan kutuplar olarak adlandırılan asla değişmez olan iki noktadan bahsetmekte, feleğin bütün parçaları birbirine benzer kabul edilirken bütün noktalar içinde bu iki noktanın kutuplar olarak belirlenmesinin nedenini sorgulamaktadır. Kemalpaşazade ise, buna cevap olarak bunun nedeninin göksel hareketin özelliği "taayyün"ü olduğunu söylemektedir. Ona göre en dış felek şimdi hareket ettiği tarzda hareket ettiğinde diğer noktaların kutuplar olmaları aklen imkansızdır. Demek ki, bu kutupların taayyünleri bu hareketin taayyününe tabidir. Bu hareketin taayyünü ise bu hareketi veren kaynağın iradesine tabidir. Kemalpaşazade, her feleğin heyulasının ancak hususi hareketini kabul etmesinin mümkün olduğunu, bu hareketin hâsıl olması mümkün olan durumların hasıl olması için sükunete tercih edildiğini ve bununla da söz konusu iki noktanın kutuplar olarak belirlenmesinin nedeninin ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre bu iki kutup üzerinde gerçekleşen hareketle başka iki kutup üzerinde gerçekleşen hareketler arasında bir farkın olmadığı açıktır (Kemalpaşazade, 1987, s. 338-341).

Kemal Paşazade'nin *Tehafüt Haşiyesi*'nde zikretmiş olduğu on beş meseleden birincisi "Tanrının özü gereği mucip olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine" başlığını taşımaktadır. Burada gök kutupları meselesi şu şekilde geçmektedir: Kemal Paşazade gök küresinde farz edilen bütün noktaların mahiyetleri bakımından birbirlerine eşit olduğunun şüphesiz olduğunu, fakat bu eşitliğe rağmen bütün diğer noktalar bir yana onda muayyen iki noktanın kutuplar olarak, bütün diğer daireler bir yana muayyen bir dairenin ekliptik olarak, bütün diğer doğrular bir yana muayyen bir doğrunun mihver olarak belirlenmesini, hareket ettirici failin birbirine eşit şeylerden birini diğerine bir tercih ettirici söz konusu olmaksızın tercih etmesi olarak açıklamaktadır. Yine diğer bir örnekte göğün hareketinde gök kürelerinin bütün cihetlere ve sürat bakımından farklı bütün hareketlere göre nispetlerinin birbirine eşit olmasıyla birlikte bu kürelerden her birinin diğer bütün hareketler bir yana muayyen bir süratteki bir hareketle yine bütün diğer cihetler bir yana muayyen bir cihette hareket etmekle belirlenmesi yine Kemal Paşazade'ye göre hareket ettirici failin kısımları birbirlerine eşit şeylerden birini diğerine tercih etmesi olarak gözükmektedir. Yine diğer bir örnek de dünyayı merkez alan kürelerle onu merkez almayan epi-

siklerin her birinin parçalarının birbirine benzer olmasıyla birlikte gök cisimlerinin episikl üzerinde iseler onun muayyen bir yerinde ya da dünyayı merkez alan küre üzerinde iseler yine onun muayyen bir yerinde olmasıyla belirlenmesidir. Yine bu episiklilerin her birinin de üzerinde buldukları kürenin muayyen bir yerinde olmaları ve gök kürelerinin bütün taraflarının kürenin basit olmasından ötürü mahiyet bakımından birbirlerine eşit oldukları halde muayyen bir tarafının apoje, diğer bir tarafının perije olarak belirlenmiş olmasıdır (Kemalpaşazade, 1987, s. 67-68).

Kemal Paşazade bütün bunları Tanrı'nın birbirine eşit şeylerden birini diğerine bir tercih ettirici olmaksızın tercih etmesi olarak yorumlamaktadır. Filozoflar ise buna karşı çıkmakta, burada bir tercihin söz konusu olmadığını bütün diğer noktalar bir yana muayyen iki noktanın kutuplar olarak bütün diğer daireler bir yana muayyen bir dairenin ekliptik olarak yine bütün diğer doğrular bir yana muayyen bir doğrunun mihver olarak belirlenmesinin göksel hareketin hususiyetinden ileri geldiğini söylemektedirler. Zira gök küresinin muayyen hareketinin iki kutup bu noktalarda ekliptik, bu muayyen dairede mihver, bu muayyen doğrudaki olmadıkça meydana gelmesi mümkün değildir (Kemalpaşazade, 1987, s. 68-69).

Kemal Paşazade filozofların, yıldızların, apojelerin, perijelerin, episiklilerin, gök küresinin muayyen bir yerinde bulunmakla belirlenmeleri iddialarına karşılık, bu itirazın ancak merkezi âlemin merkezi olan kürenin önce meydana geldiği, sonra onda eksantirik kürenin dış yüzeyinin bu kürenin en dış kısmıyla birleşip bir noktada apoje en aşağı kısmıyla bir noktada birleşip perije noktaları meydana getirdiğini, sonra eksantirik kürede episiklilerin meydana geldiğini, sonra bundan yıldızın içine çıkacağı boşluğun sonra yıldızın meydana geldiğini söyleselerdi söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Filozoflar bunun aksine dünyayı merkez olarak alan kürenin eksantirik kürenin episiklilerin ve yıldızların hep birlikte ve bir defada meydana geldiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla bu şeylerin o yerlerinde meydana gelmeleri gerekir. Kemal Paşazade bu iddialarına karşılık, filozofların vermiş oldukları cevabın gerçekten zayıf bir cevap olduğunu çünkü söz konusu şeylerin birlikte olarak meydana gelmesinin tercih ettiricisiz bir tercihi ortadan kaldırmayacağını söylemektedir. Zira dünyayı merkeze alan kürenin eksantirik kürenin onun muayyen bir tarafında meyledecek bir tarzda meydana gelişi, eksantirik kürenin meylinin diğer bir tarafa olacak bir tarzda meydana gelişi gibidir. Aynı şekilde eksantirik kürenin episiklin bu tarafında olacak şekilde meydana gelişi episiklin öbür tarafında olacak şekilde meydana gelişi gibidir. Yine episiklin yıldızların bu tarafında olacak şekilde meydana gelişi yıldızların öbür tarafında olacak şekilde meydana gelişi gibidir. Bundan ötürü Kemal Paşazade onların konumlarının Tanrı'nın eşit şeylerden birini diğerine tercih etmesi olarak açıklamaktadır. Kemal Paşazade (1987): "Yıldızlar gök kürelerin muayyen yerlerinde bulunurlar, imdi bu kürelerin farz edilen bütün noktaları birbirine benzerdirler. Onlardan birisinin yıldızın yeri olarak belirlenmesi eşit şeylerden birinin diğerine bir tercih ettirici olmaksızın tercih edilmesi demektir" demektedir (s. 69-71).

## Sonuç

Bu çalışmada, tehafüt geleneğinin başlatıcısı konumunda olan Gazali, ona ilk cevap veren âlim olan İbn Rüşd ve Osmanlı'da bu geleneği devam ettiren Ali Tusi, Hocazade ve Kemalpaşazade'nin tehafüt geleneği etrafında tartıştıkları fizik konularından bir örnek ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de fizik konularını; Gazali'nin Tehafüt'ündeki yirmi mesele içinde geçen fizik bahisleri ve diğer âlimlerin bunlara sunmuş oldukları cevaplar şeklinde tasnif etmeye çalıştık. Çalışmanın bir handikabı, Osmanlı kelamında fizik bahisleri incelemelerinin oldukça yeni bir konu olup önümüzde yeterince örneğin olmamasıdır. Bununla birlikte bu çalışma Osmanlı felsefe-kelam tartışmaları kapsamında fizik ve doğa felsefesi incelemelerine bir örnek teşkil etmeye çalışmıştır. Osmanlı fizik tarihinin felsefe-kelam tartışmaları bağlamında bir dökümünü çıkarmak ve fizik konularını ortaya konan argümanlar ve âlimlerin bunlara yönelttikleri itirazlar şeklinde tasnif ederek incelemek hedeflenen çalışmalar arasındadır.

## Kaynakça

- Demirci, O. (2012). *Osmanlı medreselerinde kelam öğretimi (Iznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul.
- Deniz, G. (2009). *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*. Ankara: Fecr.
- Fazlıoğlu, İ. (1996). Euclides Geometrisi ve Kelâm. *Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*.
- Fazlıoğlu, İ. (2008). XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış-II, *Bilim Sanat Vakfı Bülteni*, 5, 30-37.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Derin Yapı*. İstanbul: Papersense.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Kayıp Halka*. İstanbul: Papersense.
- Gazali, E. H. (2005). *Filozofların tutarsızlığı = Tehafütü'l-felasife*. M.Kaya & H. Sarıoğlu (Çev.). İstanbul: Klasik.
- Haklı, Ş. (2002). *Müteahhirin döneminde felsefe-kelam ilişkisi: Fahreddin er-Razi örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- İbn Rüşd, E. V. (1986). *Tutarsızlığın tutarsızlığı*. M. Dağ & K. Işık (Çev.). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Kemalpaşazade, İ. K. (1987). *Tehafüt haşiyesi=Haşiyeye ala tahafut al-falasifa*. A. Arslan (Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yüceer, İ. (2007). *Kelam-Hikmet ilişkisi*. Konya: Tablet.





# Epistemolojik Temelleri Bakımından İlimli Dini Rasyonalizm

Zeynep Baktemur\*

**Öz:** Tarihe bakıldığında iman-akıl ilişkisine yönelik iki temel yaklaşım olduğu görülmektedir. Bunlar katı ve ilimli versiyonları bulunan fideizm ve dini rasyonalizmdir. Fideizmin dogmatik ayağını oluşturan katı fideizm, imanın olduğu yerde akla yer olmayacağı/kalmayacağı düşüncesine dayanmakta, dini öğretiler karşısında bir tür fanatizmi ifade etmektedir. İlimli fideizm, dini öğretilerin nesnel hakikate ulaştırmadığı bir evrende, “iman sıçraması” vasıtasıyla öznel bir hakikat alanı yaratmak gerektiğini savunmaktadır. *Katı dini rasyonalizm*, dini öğretilerin akla aykırı olmadığı, dini inançların rasyonel ölçütleri karşıladığı düşüncesine dayanırken; katı dini rasyonalizmin eleştirilmesi ve zayıflatılmasının ardından, hakimiyetini iyiden iyiye hissettiren ilimli dini rasyonalizm, Karl Popper’in bilim eleştirisinin çağdaş dini epistemolojideki yansımaları ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre öznel hakikat alanı, ancak dini öğretilerin eleştirilmesi, bunlardan en makul, tutarlı, açıklama gücü yüksek olanlarının tespit edilmesi ile yaratılabilir. Fideizm, dini inançlar söz konusu olduğunda akli dışladığı, dini öğretilere yönelik epistemolojik arayışları “iman sıçraması”yla iptal ettiği gerekçesiyle dini rasyonalistler tarafından eleştirilegelmiştir. Fakat epistemolojik temellerine yakından bakıldığında katı dini rasyonalistlerin hakimiyet bayrağını devralan ilimli dini rasyonalistlerin de düşüncelerini temellendirirken, fideizmdeki “iman sıçraması”na benzer bir “epistemik sıçrama” yaptıkları görülmektedir. Diğer yandan Popper sonrasında bilimsel düşüncede yaşanan gelişmeler, ilimli dini rasyonalizmin de bazı problemlerle yüzleşmesini gerektirmektedir. Bu çalışmanın amacı bu problemleri göstermek, ilimli dini rasyonalizmin epistemolojik temellerini sorgulamak, onun fideizme benzer yönlerini ortaya çıkarmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İlimli dini rasyonalizm, Eleştirel akılcılık, Karl Popper, Dini epistemoloji, İman-akıl ilişkisi, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Fideizm

## Giriş

Dini inançlar söz konusu olduğunda, iman-akıl ilişkisinin nasıl olduğu/olması gerektiği problemi felsefe tarihi boyunca tartışılmalı bir konudur. Bu problemin temelinde, iman mahiyetiyle ilgili tartışmalar bulunmaktadır. İman, kimilerince çıkarımsal bir tasdik (çıkartımsal bilgi ya da çıkarımsal inanç) kimilerince ise çıkarımsal olmayan ve rasyonel olarak temellendirilemeyen bir şey olarak görülmektedir (Uslu, 2004, s. 36). Buna bağlı olarak kimilerine göre imanın temelinde akıl ve buna bağlı süreçler yer alırken kimilerine göre o, akli

\* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr

düzlemde değerlendirilemeyen, başka bir ifadeyle önermesel olmayan unsurlar üzerinde yükselmektedir. Bu konuda örnek vermek gerekirse söz konusu unsurun Martin Luther'e göre ilahi hidayet, Blaise Pascal için sezgi/kalp, Kierkegaard için iradi karar, John Hick içinse dini tecrübe olduğu söylenebilir (Uslu, 2004, s. 7).

Önermesel ve önermesel olmayan iman anlayışları bizi, imanın rasyonelliği probleminde yönelik iki temel yaklaşıma götürmektedir. Bunlar hem katı hem de ılımlı versiyonları bulunduğu söylenebilecek olan fideizm ve dini rasyonalizmdir.

## **İman-Akıl İlişkisine Temel Yaklaşımlar**

### ***Fideizm***

İman-akıl ilişkisine temel yaklaşımlardan ilki, Latince'de "iman" anlamına gelen *fides* sözcüğünden türetilen ve birbirinden farklı birçok tanımı yapılmış olmakla birlikte, din felsefesi çevrelerinde genel olarak, "dini inançları kabul ve inşa etmede imanın esas, aklın ise ikincil ya da gereksiz olduğu düşüncesi" (Bunnin & Yu, 2004, s. 255) olarak kabul edilen fideizmdir.

Fideizmin iki versiyonu olduğundan bahsedilebilir. Katı versiyonu, iman ve aklın karşıt olduklarını, dindeki derin gizemleri yalnızca imanın kavrayabileceğini ve rasyonel değerlendirmelere göre dini hakikatlerin imkânsız olduğunu savunur. Tertullian'ın "İnanıyorum, çünkü saçma" düşüncesiyle ifade edilebilecek olan bu tutum, fideizmin dogmatik ayağını oluşturmakta, dini öğretiler karşısında bir tür fanatizmi ifade etmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu yaklaşım, Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard (1813-1855) tarafından geliştirilmiş, daha eleştirel ve felsefi bir nitelik kazanarak ılımlı fideizm olarak adlandırılabilir. Modern dönemde bir hayli ses getirdiği söylenebilecek olan ve birçok temsilcisi bulunan ılımlı fideizm, aklın dini inançları anlama ve açıklamada rol oynayabileceğini kabul etmekle birlikte araştırma ve temel dini inançları kabul etme aşamasında, imanın akli önceliğini savunur (Bunnin & Yu, 2004, s. 255).

### ***Katı Fideizm***

Katı fideizm, akli, iman meselelerinin dışında tutmakta, dini hakikatlerin makullükle arasını ayırarak deyim yerindeyse kör bir imanın savunuculuğunu yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre iman ile akıl birbirinden bağımsız olduklarından, iman, meselelerin rasyonel olarak eleştirilip değerlendirilmesi, başka bir ifadeyle, imanın akla tabi olması söz konusu olamaz. Çünkü dini hakikatlerin akli bir zemine dayandığını iddia etmek, akli Tanrının üzerine çıkarmak (Bunnin & Yu, 2004, s. 255) ve onu putlaştırmak anlamına geldiği için bir dindar için oldukça tehlikeli bir durum arz eder. Oysa iman, birtakım önermelerin aklen tasdik edilmesinin çok daha ötesinde, bir güven ve teslimiyet meselesidir. Dolayısıyla imanın nesnesi Tanrı hakkında öne sürülen birtakım önermeler değil, Tanrının bizzat kendisidir (Deniz, 2012, s. 25; Penelhum, 1999, s. 377).

Katı fideizme göre dini hakikatlerle akılla desteklenen hakikatler birbirlerine zıttır. Katı fideizmin temsilcilerinden olan Pierre Bayle'e (1647-1706) göre akıl, doğası gereği yıkıcıdır ve daima paradokslara düşmektedir. Bu nedenle imanın sunduğu hakikatler akli aşmaktadır. Fakat bir hakikatin akılla anlaşılabilir oluşu, onu reddetmek için yeterli değildir. Çünkü bu adeta ilahi otoritenin insan akli üzerindeki zaferini gösterir.

Katı fideizmin temsilcileri arasında, Bayle'den başka felsefenin Tanrısı ile Kutsal Kitap'ın Tanrısının kesinlikle bağdaşmadığını savunan Tertullian, iman-akıl konusunda akli esas alanları küçümseyen ve onları "sadece görüneni görmek ve görünmeyeni görmemek" olarak tanımladığı imansızlıkla itham eden Martin Luther (1483-1546) ile İslam dünyasında nakli, akıl karşısında dokunulmaz sayan Selefilere gösterilebilir.

Katı fideizmin yüzleşmek zorunda kaldığı eleştirilerden bahsetmek gerekirse, bunlardan ilki, katı fideistlerin akıl konusunda keskin bir dışlamaya giderken dini tecrübelerin önemi ne oldukça vurgu yapmalarıdır. Dini tecrübeler heyecandan ibaret olmayıp birtakım kavram ve inançlar içermektedir. Dini tecrübeleri bu kavram ve inançlardan ayırmaya çalışmak, onların hem anlaşılmasını hem de dini inanç sistemleri içerisindeki yerini belirlemeyi güçleştirir. Bu nedenle dini tecrübeye içkin olan kavram ve inançlar, akli olarak bir dereceye kadar anlaşılır kılınmalı, dolayısıyla bir noktaya kadar akıl kullanılmalıdır (Peterson, Hasker, Reichenbach & Basinger, 2013, s. 51).

Diğer yandan bütün dini cemaatlerin dini öğretileri, çocuklara ve dine yeri giren insanlara anlatıp öğretip imanın ne anlama geldiğinin o dinin mensuplarınca anlaşılmasını sağlamaya çalışırken ve başka inançları eleştirirken en azından bir dereceye kadar akli kullanmak durumunda oldukları açıktır (Peterson vd., 2013, s. 51-52). Dahası katı fideistlerin, iman-akıl ilişkisi konusunda kendi yaklaşımlarının doğru olduğunu savunurken yaptıkları şeyin de kendi düşüncelerini makulleştirmek olduğunu söylemek mümkündür.

Üçüncü eleştiri, katı fideizmin temel kavramlarından biri olan iman sıçramasına yöneliktir. Buna göre eğer iman, hiçbir akli gerekçeye dayanmayan gözü kapalı bir sıçramayla mümkünse, kişi hangi dine sıçrayacağına nasıl karar verecektir (Peterson vd., s. 59). Benzer şekilde epistemolojik araştırma sürecinde iman sıçraması yapıldığında, niçin başka bir aşamada değil de o aşamada bir sıçrama yapıldığı (Alpyağıl, 2002, s. 107) ya da neden o değil de bu "saçma"ya inanıldığı bir problem olarak ortaya çıkmaktadır (Uslu, 2004, s. 29). İman sıçramasının yönü konusundaki bu belirsizlik, din değiştirme ve dinden çıkma olaylarının açıklanmasını da imkânsız hale getirmektedir (Uslu, 2014, s. 44).

Son olarak fideizm, asli varsayımların dini inançların kendisinde ya da onlarla ilişkili olan başka birtakım unsurlarda bulunduğunu iddia etmektedir. Dini inançlar dindarların düşünce ve davranışlarını şekillendirmede rehberlik sağlaması anlamında aslidir. Fakat bundan, o inançların, kişinin bildiği ya da en azından inandığı şeylerden daha açık olduğu anlamında asli olduğu sonucu çıkarılamaz (Peterson vd., 2013, s. 60).

### *İlimli Fideizm*

İlimli fideizm, dini öğretilerin kabul ya da inkar edilmesi, eleştirilmesi ve epistemolojik değerinin belirlenmesi aşamalarında aklın rolünü kabul etmekle birlikte, özellikle bu öğretilerin benimsenmesi aşamasında bir *iman sıçraması* (leap of faith) yapmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesidir (Bunnin & Yu, 2004, s. 255).

Dini öğretilerin doğruluğunun mutlak bilgisine ulaşılabileceği düşüncesini reddeden ilimli fideizm, iman-akıl ilişkisi probleminin çözümünün, akla, onun çeşitlilik ve değişkenliğinin yarattığı belirsizliğe teslim olmak değil, dini öğretilerin nesnel hakikate ulaştırmadığı bir evrende, iman sıçraması, sezgi/kalp, ilahi hidayet, dini tecrübe gibi rasyonel olmayan, dini inancın bir parçası olup farklı duygu durumlarına işaret eden unsurlar vasıtasıyla öznel hakikat alanı yaratmak olduğunu savunur (Uslu, 2004, s. 7, 29).

İlimli fideizme göre, her argüman birtakım öncüller ve varsayımlara dayanmak durumundadır. Bir argümanda öncül olarak kabul edilen önerme, başka bir argümanda sonuç olarak bulunabilir, fakat bu süreç sonsuza dek süremez. Bir yerde muhakkak, başka argümanlarla kanıtlanamayacak kadar temel ve basit varsayımlara ihtiyaç duyulacaktır. İşte bir fideist için bu asli varsayımlar, akli soruşturma sürecinde elde edilmez, dini öğretilerin kendisinde ya da rasyonel çerçevenin dışında değerlendirilmesi gereken başka birtakım unsurlarda bulunur (Peterson vd., 2013, s. 57).

İlimli fideizm, birtakım inançlara bağlanma aşamasında aklın söz sahibi olmadığını, çünkü her dini inanç kadar, bu inançlara bağlı her rasyonel önermenin de bir dereceye kadar şüpheli olduğunu iddia eder. Buna göre her dini inanç ve rasyonel önermenin, hakikatte olanı yansıtıp yansıtmadığı konusunda ortaya çıkması kaçınılmaz olan şüphe, ancak bu inançların akli olarak değil de iman yoluyla kabul edilmeleriyle ortadan kalkar. O halde, hakikat söz konusu olduğunda rasyonel olarak mutlak bir kesinlikten bahsetmek mümkün görünmemektedir, çünkü bilgiden iman çıkarıldığında, her bir bilgi iddiasında birtakım şüpheler bulunduğu açıktır (Popkin, 2003, s. 22). İman, bu noktada dini inançlar ve rasyonel önermelerin barındırdığı nesnel kesinsizliği, öznel kesinlik seviyesine yükseltme işlevi görmektedir. Öznel kesinliğin yaratılması için gereken şey ise kaçınılmaz bir iman sıçramaya bağlı olarak ortaya çıkan sonsuz bir bağlılık ve kayıtsız bir teslimiyettir.

Fideizm denince genellikle akla gelen ilk isim olan Kierkegaard'a göre, nesnel temellere dayandığı iddia edilen bütün inançlar, küçük de olsa bir yanılğı olasılığını içinde barındırır. Bu, şüpheli bir metot kullanan Kierkegaard'ın, (i) iman ile inanç kavramlarının birbirlerinden farklı olduğu, (ii) imanın birtakım inanç önermelerini tasdik etmenin ötesinde bir anlamı olduğu, (iii) imanın nesnel akıl yürütmeye dayandırılmasının mümkün olmadığını düşündüğü anlamına gelmektedir (Deniz, 2012, s. 143).

İlmli fideizm, çatı bir kavram olarak, birbirinden farklı unsurlarla temellendirilen farklı iman anlayışlarının savunucularını bünyesinde barındırmaktadır. Hacim kaygısı nedeniyle bu isimler tek tek incelenmeyecektir. Fakat fideizm başlığı altında toplanabilecek tüm bu farklı iman anlayışlarının birleştikleri en temel noktanın, akla duyulan aşırı bir güvenin doğru bir yaklaşım olmadığı ve bir kere iman ettikten sonra akli süreçlerin dini inançlar üzerinde işleyebileceği doğru olsa bile bir dini inancı kabul etme aşamasında aklın söz sahibi olmadığına dair inanç olduğu söylenebilir.

### ***Dini Rasyonalizm***

İman-akıl ilişkisine yönelik ikinci temel yaklaşım, katı ve ılımlı/eleştirel versiyonları bulunan dini rasyonalizmdir. Katı dini rasyonalizm, dini öğretilerin akla aykırı olmadığı, dini inançların rasyonel ölçütleri karşıladığı düşüncesine dayanır. Bu yaklaşım hem fideizmin hem de dini irrasyonalizmin karşısında durmaktadır (Peterson ve Diğerleri, 2013, s. 52). Thomas Aquinas (1225-1274), John Locke (1632-1704), Richard Swinburne (1934-), Maturudiyye, Eşariyye ve Mutezile, katı rasyonalizmin temsilcileri arasında gösterilebilir.

İlmli dini rasyonalizm ise, hakikatin mutlak bilgisine ulaşmanın imkansızlığını teslim etmekte, fakat yine de akli süreçlerin dini inançlar konusunda işletilmesi gerektiğini savunmaktadır. Özellikle Karl Popper'in (1902-1994) Viyana Okulu'na yönelik eleştirilerinin neticesinde (Baudouin, 2015, s. 34), din felsefesi çevrelerinde kendisini göstermiş olan ılımlı dini rasyonalizmin, zaman geçtikçe temsilcilerinin de arttığı söylenebilir. Michael Peterson ve arkadaşları, George I. Mavrodes, Basil Mitchell, William J. Abraham, ılımlı dini rasyonalizmin temsilcileri arasında sayılabilir.

### ***Katı Dini Rasyonalizm***

Katı dini rasyonalizm, "Bir dini inanç sisteminin hakkıyla ve akli bir şekilde kabul edilmesi için, bu inanç sisteminin doğru olduğunun ispatlanmasının mümkün olması zorunludur" şeklindeki yaklaşımdır. Burada ispatlanma, "bir inancın herhangi bir makul insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesi" anlamındadır. Bu ise, dini inançlar konusunda yapılmaya çalışılan ispatların dayandığı öncül ya da varsayımların akli olarak doğru olup olmadıklarının, o araştırmayı yapan ya da bu konu üzerinde düşünen kişilerce tespit edilebilecek bir açıklığa sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Peterson vd., 2013, s. 52).

Katı dini rasyonalizmin şekillenmesinde İngiliz matematikçi Clifford (1845-1879)'ın düşüncelerinin önemli bir etkisi olmuştur. Clifford'a göre, "yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır." Zayıf gerekçelerle bir şeye her inanıldığında, şüphe etme, delilleri gözden geçirme ve denetleme yetileri zayıflar. Oysa kişi, şüphelerinin üzerine gitmelidir. Eğer o inanç sağlamsa, akli soruşturma sonucunda şüphelerimizin üstesinden gelmeyi zaten başarır, eğer o inanç sağlam değilse, böyle bir inanca sahip olmanın ahlaki hiçbir yanı yoktur. Dolayısıyla Clifford, önemli ya da önemsiz fark

etmeksizin her inancın üzerine gidilmesi, o inanç için sağlam gerekçelere sahip olunması, eğer yeterli delile dayanmadığı tespit edilirse o inancın yok sayılması gerektiğini savunmaktadır (Clifford, 2013, s. 148).

Clifford açıkça ifade etmemekle birlikte, hiçbir dini inancın, ortaya konan yüksek ispatlama standartlarını karşılayamadığını düşünse de katı dini rasyonalistler, dini inanç ve öğretilerin bu standartları karşılayabileceğine inanmışlardır. Felsefesi yakından incelendiğinde katı dini rasyonalistlerden sayılması mümkün olan John Locke, Hıristiyanlığın, yeterince dikkatle incelenip hakıyla anlaşıldığında, bir inancın meşru sayılması için gereken akli ölçüleri karşılayabileceğine inanmıştır. Benzer şekilde Thomas Aquinas da özenli bir akli soruşturma neticesinde Hıristiyanlığın doğruluk ve geçerliği lehine ikna edici deliller oluşturulabileceğini savunmuştur (Peterson vd., 2013, s. 54). Modern dönemde Richard Swinburne tarafından daha yumuşak bir çizgide sürdürülen katı dini rasyonalizmin, İslam düşüncesi ve mezhepleri tarihinde de ağırlıklı olarak kabul edilen ve savunulan yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Katı dini rasyonalizm, tarih içerisinde birçok eleştiriyi yüzleşmek zorunda kalmıştır. Katı akılcılık, tarih içerisinde birçok eleştiriyi yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu eleştirilerden ilki katı akılcıların üzerinde ısrarla durdukları rasyonel bir garantinin, belirli bir dinin mensupları tarafından arzu edilen bir şey olup olmadığına yöneliktir. Dindarlar arasında yaygın olan düşünceye göre iman, aklın ve akılla bağlantılı süreçlerin daha ötesindedir, ötesinde olmalıdır. Risk ve şüphe, imanın bir parçasıdır (Peterson vd., 2013, s. 54).

İkinci olarak katı akılcılara göre, dini inançlar yüksek akli standartları karşılayabilecek niteliktedir. Fakat görünen odur ki onlar, bu standartları sadece dinlerin insani tecrübe alanına dair ortaya koyduğu inançlarda aramaktadır. Çünkü dinlerin, insani tecrübe alanının dışındaki kalan melekler, diriliş, mucizeler, ahiret hayatı vb. tecrübe ötesi konularda söylediklerinin akılla temellendirilemeyeceği açıktır. Nitekim katı akılcılar da bu ve benzeri konularda nakli esas aldıklarını ifade etmektedir (Uslu, 2014, s. 48).

Üçüncüsü, dini inançların anlaşılmasında akla bu kadar vurgu yapılması, eğer akıl gerçekten yeterliyse, dinler ile peygamberlere ne gerek olduğu sorusunu akla getirmektedir (Uslu, 2014, s. 37). Çünkü dinlerin ortaya çıktıkları dönem ve coğrafyalara bakıldığında insanların bireysel ve toplumsal olarak ihtiyacını duyduğu birtakım değerleri inşa etmek iddiasında oldukları görülmektedir. Eğer akıl, insanların bu ihtiyaçlarını karşılayabiliyorsa ilahi vahiy ya da birtakım insanüstü özelliklere sahip öncülerin farklı öğretilerle ortaya çıkışları anlamını kaybediyor gibi görünmektedir.

Diğer yandan eğer dini inançların yüksek akli standartları karşıladığına dair inanç doğru olsaydı, tarihten bugüne, dinler konusunda en azından bir dereceye kadar ittifak yaşanmış olması gerekirdi. Çünkü hangi inancın doğru hangisinin yanlış olduğunu ortaya koyabile-

cek nesnel bir akıl, birbirine tezat olan inançlar arasında hakemlik yapabilecek ve insanları ikna ederek onları, yüksek akli standartları en iyi karşılayan din etrafında toplayabilecektir. Fakat görülen odur ki, makul olan herkesi aynı derecede ikna eden bir dini inanç ya da öğretisi mevcut değildir (Peterson vd., 2013, s. 55).

Dördüncü olarak akıl kavramının bizzat kendisi de eleştirilmesi gereken bir kavramken, katı akılcıların, olduğunu varsaydıkları nesnel bir kesinliğe ulaşılması hem teorik hem de pratik olarak mümkün görünmemektedir (Peterson vd., 2013, s. 56).

Diğer yandan şu bir gerçektir ki "ortada saf, varsayım içermeyen, 'nereden geldiğimizden' bağımsız bir şekilde bilginin dayandırılacağı bir bakış açısı" (Peterson vd., 2013, s. 57) yoktur. Bu açıdan bakıldığında katı akılcılığın başka inançlardan beklediği yüksek akli garantiyi kendisinin karşılayıp karşılamadığı sorulabilir (Peterson vd., s. 55-57). Nitekim eğer katı akılcılık doğru ise, akılla desteklenmeyen inançlara sahip olmanın etik olmadığı düşüncesi de akılla kanıtlanmaya muhtaç görünmektedir.

Son olarak Karl Popper (1902-1994), Thomas Kuhn (1922-1996) ve Paul Feyerabend'in (1924-1994) bilim düşüncesinde yaptıkları devrim neticesinde akla ve onun ortaya koyduklarının kesinliğine duyulan güven ciddi bir biçimde darbe almıştır. Revaçta olduğu dönemin hâkim bilim anlayışına göre şekil alan ve dini inançların bilimsel önermelerin duydukları saygıyı görmelerini sağlamak için onları bilimsel önermelerle aynı seviyeye çıkarmaya çalışan katı akılcılığın, bilim düşüncesinde yaşanan gelişmelerden payını alması olağan bir durumdur. Bu üç filozofun düşünceleri bir sonraki başlıkta daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### *İlimli Dini Rasyonalizm*

İlimli dini rasyonalizm, dini öğretilerin aklen eleştirilip değerlendirilebileceği ve bunun zorunlu olduğu düşüncesidir. Bu yaklaşımda, katı dini rasyonalizmdeki gibi bir kesinlik iddiası yoktur, aklın ve akıl yürütmeye ortaya konan önermelerin nesnel ve evrensel bir doğruluk taşıdığı düşüncesinin yanlışlığı baştan teslim edilir. Fakat ilimli dini rasyonalistler, yine de inançların; doğruluk, tutarlılık, açıklama gücü ve tazammunları bakımından eleştirilip değerlendirilmesi gerektiğini ve bunun zorunlu olduğunu savunurlar (Peterson vd., 2013, s. 63).

İlimli dini rasyonalizm, Karl Popper'ın, bilim dünyasında Viyana Okulu tarafından geliştirilen "doğrulamacılık" anlayışına getirdiği eleştirilerin din felsefesindeki yansımaları sayılabilir. Nitekim Karl Popper, düşüncelerini şekillendirirken hem döneminin hakim olan düşüncesi olan tümevarımcılık hem de dogmacılığı reddetmiştir. Ona göre tek tek olayları gözlemleyerek kesin ve genel-geçer bir bilimsel önermeye ulaşmak mümkün olmasa da tek bir karşıt örnekle genel bir bilimsel önermeyi yanlışlamak mümkündür. Bu nedenle ona göre, "bir kuramın bilimselliği, onun geçersiz kılınabilme olanağında, çürütülmesinde ya da sınılabilmesinde" aranmalıdır. Böylece Popper, doğrulamacılık anlayışı yerine, yanlışlamacılık anlayışını getirir (Baudouin, 2015, s. 38).

Karl Popper'in bu düşünceleri, dini epistemolojide etkisini göstermiş, din felsefesi çevrelerinde, dini inançların doğrulukların kesin olarak ispat edilmesinin mümkün olmadığına, fakat yine de akli birtakım ölçütler dikkate alınarak bazı inançların yanlışlığının kesin olarak gösterilebileceğine dair inanç besleyen ılımlı dini rasyonalistler ortaya çıkmıştır.

Nesnel hakikat düşüncesini reddetmesi bakımından fideizme oldukça yakın duran ılımlı dini rasyonalizm, ondan iki noktada ayrılmaktadır:

1. İlimli dini rasyonalizme göre, dini öğretilerin doğruluğu, akıl aracılığıyla mutlak anlamda bilinebilir olmadığı gibi, sıçramayla ulaşılan imanla da mutlak anlamda bilinebilir değildir.
2. İlimli dini rasyonalizme göre dini öğretilerin nesnel hakikate ulaştırmadığı bir evrende, öznel hakikat alanı, ılımlı fideizmin savunduğu gibi, akli ve epistemolojik arayışlardan arı bir imana teslim olarak değil; dini öğretilerin akli ve mantıksal olarak eleştiriye tabi tutulması, içlerinden en makul ve tutarlı olanlarının tespit edilmesi ile yaratılmalıdır.

İlimli dini rasyonalizme göre dini öğretilerin eleştirilip değerlendirilmesinde izlenmesi gereken iki adım vardır. İlki dini öğretileri o dini öğretileri kabul eden dindarların anladığı şekilde anlaşıldığından emin olmaktır. Bu ise dini öğretilerin kendi bütünlüğü içerisinde, başka inançlarla ilişkileri de dikkate alınarak, temelleri ve tazammunları bakımından incelenerek olduğu gibi anlaşılmasını gerektirir. Bir dinin öğretileri ya da belirli bir inancı olduğu gibi anladıktan sonra yapılması gereken şey, bu öğretiyi ya da inançların lehinde ve aleyhindeki sebepleri tespit etmektir. Daha sonra bu sebeplerin açıklama gücü hem mantıksal olarak hem de bilinen vakalarla tutarlılığı, doğruluğu ve tazammunları hem kendi içerisinde hem de diğer inançlarla ilişkileri bakımından incelenmeli ve değerlendirilmelidir. İlimli dini rasyonalistlere göre kesin bir sonuca ulaşılmayacağı baştan teslim edilerek girilen böylesine bir çaba öneminden bir şey kaybetmez. Çünkü hem inançlar arasında belirli kriterleri en çok taşıyan inanç tespit edilebilir hem de net bir sonuca ulaşılmaya bile bir inancın kesin olarak çürütülmesi mümkün olabilir (Peterson vd., 2013, s. 65-66).

İlimli dini rasyonalizme göre bir düşünce ya da inancın makul sayılabılmesinin dört temel kriteri vardır: (i) delillerle desteklenme, (ii) karşıt delillerle çürütülmemiş olma, (iii) kendi içinde tutarlı olma, (iv) olguları açıklayabilme açısından alternatif inanç ve teorilere göre daha açıklayıcı ve kuşatıcı olma (Peterson vd., 2013, s. 66-67).

## **İlimli Dini Rasyonalizmin Epistemojik Temelleri Bakımından Eleştirisi**

### ***Bilim Felsefesindeki Gelişmeler Karşısında İlimli Dini Rasyonalizm***

İlimli dini rasyonalizm, Karl Popper'in Viyana Okulu'na karşı meydan okumalarının dini epistemolojideki bir karşılığı olarak, dini inançların doğruluklarının mutlak kesinliğinin sa-



vunuculuğunu yapan ve dini inançların yüksek akli standartları karşıladıkları düşüncesine dayanan katı dini rasyonalizmin zayıflaması neticesinde güç kazanmış bir yaklaşımdır. Fakat bilim felsefesindeki gelişmeler, Karl Popper'in yanlışlamacılık ilkesini ortaya atmasından sonraki dönemlerde farklı bir çizgiye evrilmiş, bilimsel düşünce anlayışı, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'in devrimiyle sarsılarak ciddi bir darbe almıştır. Onlar, gözlem ve deney yöntemleriyle bilimsel bilginin dereceli olarak çoğaldığını iddia eden deneyciliği reddetmek konusunda Popper'i izlemekle birlikte, bilimsel kuramların gözlem ve deney yöntemleriyle yanlışlanmasının mümkün olduğu düşüncesini de reddetmek suretiyle Popper'dan ayrılmışlardır. Kuhn'a göre yanlışlamacılık bilim dünyasına hâkim olan paradigmalara özel olarak korunuyor olması nedeniyle bilim adamları tarafından kabul edilebilecek bir şey değildir (Cottingham, 2015, s. 168-169).

Kuhn ve Feyerabend, sadece bilim adamlarının nasıl çalıştıklarıyla ilgilenmemişler, bir adım daha öteye giderek bir kuramın sonuçlarının olgularla gözlem ve deney vasıtasıyla sınırlanabileceği düşüncesine de karşı çıkmışlardır. Çünkü onlara göre, bir kuramın önermeleri, deney ve gözlem sonuçlarından net çizgilerle ayrılamaz, gözlemler kuram yüklü olabilir. Diğer yandan, Kuhn'a göre bir kuramın bırakılıp bir diğerinin benimsenmesi, birinin diğerinden daha uygun sonuçlar vermesiyle değil, daha ziyade dünyanın birdenbire yeni kavramsal gözlemlerle görülmeye başlamasıyla ilgili bir durumdur. Üçüncü olarak hem Kuhn hem de Feyerabend birbirlerinden bağımsız olarak eş-ölçülmezlik anlayışını ortaya atmışlardır. Eş-ölçülmezlik, "eğer gözlem kurama bağımlıysa ve kuram da bir anlamda dünyayı nasıl okuduğumuzu belirliyorsa, iki farklı bilimsel kuram arasında karar vermeyi sağlayacak akılcı ve nesnel bir yol"un olmadığı anlamına gelmekte, bu ise herhangi bir bilimsel ya da felsefi dünya görüşünün nesnellığı savının, çok güçlü bir meydan okumayla karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Nesnellik konusunda ortaya çıkan bu şüphe, herhangi bir dönemde bilimin, başka bir dönemdeki durumuna göre daha ileride ve hakikate daha yakın olduğunu söylemeyi imkânsız hale getirmektedir. Bu anlamda Modern Batı Bilimi de egemen bir ideolojiden, farklı gelenekler arasında yer alan bir gelenekten ibarettir (Cottingham, 2015, s. 169-171).

Hakikatin nesnellığının şüpheli bir hâle gelmesi, hakikatin belirli bir dünya görüşünün bağlamının dışında herhangi bir uygulama alanının olmadığı, farklı düşünceleri karşılayacak tarafsız bir yol yoksa, büyük rasyonalist bilim adamları ve filozofların kurdukları felsefi anlayışların kaçınılmaz olarak çökmek durumunda olduğu düşüncelerini beraberinde getirmektedir. Hakikatin nesnellığının, yerini hakikatin öznelliğine bırakması, Kuhn ve Feyerabend'in altını çizdikleri bir başka probleme kapı aralamaktadır: görecelilik. Buna göre eğer düşünceler arasında hakemlik yapabilecek bir nesnel ölçü yoksa ve ortaya konan her düşünce aslında içinde bulunulan şartların ve durumların bir sonucunu ifade ediyorsa, bu durumda görecelilik anlayışının kendisinin de bu düşünceye tabi olduğu kabul edilmelidir (Cottingham, 2015, s. 173-175). Bu bakımdan bu çalışmada bizim ortaya koyduğumuz dü-

şünceler de iman-akıl ilişkisine yönelik çözüm denemelerinin, bilhassa ılımlı dini rasyonalizmin, kendi öznel hakikat alanımızdan ve kişisel bakış açımızdan nasıl görüldüğünün tasviri ve göreceli bir eleştirisi olarak görülmelidir.

Hakikatin nesnellliğini reddetmesi bakımından Kuhn ve Feyerabend'in çizgisine yakın duran ılımlı dini rasyonalizm de görecelilik düşüncesinin kendisi kadar görecelilik problemine takılmaktadır. Öznel olan hakikatler arasında doğruluk-yanlışlık, tutarlılık, geçerlilik, açıklama gücü ya da tazammunlar açısından yapılabilecek olan eleştiri ve değerlendirmelerin, öznellikten arındırılmayan bir akıl tarafından nesnel olarak yapılabilmesi imkânsızdır. Akıl kendisi de akli olarak eleştiriye tabi olduğu için farklı inançlar arasında yapılabilecek kıyaslar, akli çıkmazlarla kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacaktır. Çünkü öznel akıllar arasından hangisinin doğru olduğunu söyleyebilecek bir nesnel akıl yoktur.

Buraya kadar anlatılanlar, aklın kesin olarak kendi kendisinin güvencesi olamadığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Kendisinin güvencesi olamayan bir akıl, ulaştığı hiçbir sonucun doğruluk ve nesnellığının güvencesi de olamaz (Cottingham, 2015, s. 175). Dolayısıyla hakikatin öznelliğini bir kez kabul ettikten sonra ılımlı dini rasyonalizm de iman-akıl ilişkisi konusunda ortaya koyduğu ilkeler itibarıyla göreceli bir durum sergilemekte, yaklaşımın kendisi, bu yaklaşımı savunanların psikolojik ve sosyolojik durumlarının ve kişisel yaşantılarının bir neticesi olmaktadır.

ılımlı dini rasyonalizmin, görecelilik ve eş-ölçülmezlik problemleriyle ilişkili olarak yüzleşmek zorunda olduğu bir başka problemde daha söz edilebilir. İlimli dini rasyonalistlerin, dini inançları eleştirip değerlendirirken takip ettikleri ilk aşama, bir dini inancı o dinin müntesiplerinin anladıkları şekilde anlamaya çalışmaktır. Fakat, insanların anlama yetenekleri üzerinde içerisinde yaşadıkları psikolojik ve sosyolojik şartların etkisinin büyüklüğü dikkate alındığında, başka inanca sahip birini anlamanın o kadar basit bir aşama olmadığı ortaya çıkar. Nitekim, bir dini inancı, o inanca sahip birinin anladığı gibi anlamak için, o inanca sahip olmak bile yetmeyebilir. Çünkü akılların ve akli süreçlerin öznelliği, bir ve aynı şeyden çok farklı şeylerin anlaşılmasının önünü açmaktadır. Bu nedenle bir insanı anlamak, uzun soluklu ve yorucu bir çabayı gerektirir. Bu çabanın sonuç vereceğinin ise herhangi bir garantisi yoktur. Çünkü başka birinin düşünce çizgisini anlamak, aynı şeyi tecrübe etmekten öte, kişinin bir başkasının iç ve dış dünyasında yaşayıp onun bakış açısından düşünebilmesini gerektirir (Kuhn, 2015, s. 313-314).

ılımlı dini rasyonalizm, bir dini inancın kesin olarak doğrulanmasının imkansızlığını kabul etmekle birlikte, kesin olarak yanlışlanmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Fakat görünen odur ki Karl Popper'in düşüncelerine dayanan yanlışlamacılık fikrinin dini inançlar gibi müphem bir alana uygulanabilirliği bazı problemlere yol açmaktadır. Çünkü dini inançların, gözlem ve deneyle karşıt örnek bulunmak suretiyle yanlışlanabilecekleri iddia edilen bilimsel hipotezlerle aynı epistemolojik düzeyde olmadıkları açıktır. Bir dini inancın, onunla

ilişkili başka inançlarla tutarsızlığı, yanlışlık ya da eksikliği ortaya çıktığında geçerliliğini kolayca kaybetmesi gibi bir durumdan bahsedilebileceği şüphelidir. Eğer bu mümkün olsaydı binlerce yıllık tarihi içerisinde dinlerin, tecrübeler, deneme-yanılmalar, felsefi düşüncedeki gelişmeler neticesinde en azından bir dereceye ilerlediğini, zaman zaman geri dönüşler yaşansa da bugün eskisine kıyasla daha iyi bir noktada olduğunu söylemek mümkün olabilir. Fakat dinlerin, tarihi seyrine bakıldığında, etraflarında şekillenmiş büyük bir dini gelenek ve literatüre sahip olsalar da temel öğretilerinde olumlu anlamda gelişme ve ilerlemeler olduğundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Yanlışlamacılığın eleştirmenlerinden Anthony Flew'un, dindarların kendi inançlarının yanlışlanmasına izin vermedikleri, inançlarıyla ilgili karşıt bir durumla yüzleşmek zorunda kaldıklarında inanmaktan vazgeçmek ya da inançlarını değiştirmek yerine onları tadil etmeyi tercih ettiklerine dair söyledikleri de bu noktada dikkate alınabilir (Peterson vd., 2013, s. 320).

#### *İlimli Fideizmle İlişkisi ve Benzer Yönleri Bakımından İlimli Dini Rasyonalizm*

İlimli dini rasyonalistler ile ilimli fideistler arasında göze çarpan ilk benzerlik her iki yaklaşımın taraftarlarının da nesnel hakikat düşüncesini reddetmeleri ve felsefelerini bu düşünceye dayandırmalarıdır. İlimli dini rasyonalistler, hâlihazırda mevcut olandan daha fazla bir akli kesinlik varmış gibi davranılmaması gerektiğini düşünmektedirler. Fakat onlar aynı zamanda, hakikatlerin nesnel kesinsizliği ile bir dini inanca tam bir teslimiyetle bağlanmanın çelişmeyeceğini, daimi bir gerilime neden olsalar da onların bir arada bulunabileceklerini savunmaktadırlar (Peterson vd., 2013, s. 69). Aslında bu durum ilimli fideistlerin de savundukları bir şeydir. Fideistler de kendi düşüncelerini hakikatin kesinsizliği ve öznelliğine dayandırmaktadırlar. Özellikle ilimli fideistlerin akıl kavramını bütünüyle reddetmedikleri, ancak onun bir inanca sahip olmazdan önceki aşamada söz sahibi olmadıklarını savundukları düşünüldüğünde her iki yaklaşımın savunucuları arasında bu açıdan önemli bir benzerlik olduğundan söz edilebilir.

İlimli dini rasyonalizm, dini inançlar söz konusu olduğunda akli dışladığı, dini öğretilere yönelik epistemolojik araştırma sürecini iman sıçramasıyla iptal ettiği gerekçesiyle fideizmi eleştirmekte, iman sıçraması kavramını bir tür kaçış ve kolaycılık olarak görmektedir. Fakat ön kabulleri ve yürüttüğü epistemolojik araştırma sürecinin hem temelleri hem de ulaştığı sonuçlar yakından incelendiğinde, ilimli dini rasyonalizmin de fideizmdeki iman sıçramasına benzer bir epistemik sıçrama yaptığından söz etmek mümkündür.

Nitekim Karl Popper'in kendisi de rasyonel bir tutumu benimsemenin bizzat kendisinin irrasyonel bir tutum olduğunu kabul etmektedir. Böyle bir tutumu benimsemek, rasyonelliğe yönelik irrasyonel bir imanı içermektedir. Bu nedenle farklı inançlar arasında akli ölçü kabul eden rasyonellik ilkesini irrasyonel olarak kabul etmek, onun iman sıçramasına benzerliğinin farkında olarak doğru olana yaklaşmak için faydalanılması gereken bir basamak olarak

görülmalıdır. Rasyonalizmin akla bir çeşit imandan doğduğunu kabul eden Karl Popper'e göre, böylesi bir tutum rasyonel değil fakat ahlakidir. O, ahlaki bir temelde yer alan ilkeleri belirlemede aklın bir rolünün olmadığını kabul etmektedir. Dahası ona göre esas üzerinde durulması gereken de bilginin ya da inançların nihai kaynaklarını araştırmak olmamalıdır. Çünkü ona göre biz bir rasyonel önermeyi akli olarak eleştirip değerlendirirken, onun kaynağının ne olduğunu değil, doğru olup olmadığını inceleriz (Rajabov, 2008, s. 186-187).

Sonuç olarak iman-akıl ilişkisi konusundaki çözüm denemesi dikkate alındığında, ılımlı dini rasyonalizmin hem Popper sonrası bilimsel düşüncedeki gelişmelerin üzerine gittiği bazı epistemolojik soruları yanıtlamada zorluk çektiği hem de epistemolojik temelleri ve bu temeller üzerine inşa ettiği düşünceler bakımından fideizmle oldukça benzer yönler taşıdığı, dolayısıyla hem kendi içinde hem de alternatif düşünceler karşısında bazı ciddi problemlerle yüzleşmek zorunda olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Alpyağıl, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan hareketle din felsefesi yapmak*. İstanbul: Anka.
- Baudouin, J. (2015). *Karl Popper*. B. Gözkân (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Bunnin, N. & Yu, J. (2004). *The Blackwell dictionary of western philosophy* (1. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Clifford, W. K. (2013). İnanma ahlâkı. Peterson vd. (Ed.). Rahim Acar vd. (Çev.). *Din felsefesi: Seçme metinler*. (s. 143-149) İstanbul: Küre.
- Cottingham, J. (2015). *Akılçılık*. Bülent Gözkân (Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Deniz, O. M. (2012). *Akıl-iman ilişkisi bakımından fideizm*. İstanbul: Emin.
- Kuhn, T. (2015) *Bilimsel devrimlerin yapısı*. Nilüfer Kuyaş (Çev.). İstanbul: Kırmızı.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D. (2013). *Akıl ve inanç: Din felsefesine giriş*. Rahim Acar (Çev.). İstanbul: Küre.
- Popkin, R. (2003). *The History of scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- Rajabov, E. (2008). *Karl Popper'in eleştirel akılçılığı ve din felsefesine yansımaları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uslu, F. (2004). *Felsefi açıdan imanı temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Uslu, F. (2014). İman, Akıl ve Bilgi ilişkisi. Recep Kılıç & Mehmet Sait Reçber (Ed.). *Din felsefesi el kitabı*. (s. 31-56). Ankara: Grafiker.

# Din Dili Bağlamında Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözüne Genel Bir Bakış

Abdullah Basmacı\*

**Öz:** Din felsefesi, bütün dinler üstüne konuşmaz. Din dili ise dini söylem olarak algılanan, Tanrı'ya dair konuşmaları, Tanrı'nın söylemlerini ve tüm dinler üstüne tartışmayı düzenli bir şekilde aktaran yöntemdir. Bu yöntemle dair görüşlerin çok eskilere dayanmamasının sebebi ise bu alana dair konuşmaların çok ciddiye alınmamasındandır. Çünkü Tanrı'ya dair radikal konuşan ve en çok bilinenlerden Martin Luther ve George Wilhelm Friedrich Hegel'in söylemleri Nietzsche'nin söylemleriyle yakın anlamda oldukları halde Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü kadar radikal görünmemişler ve tartışılmamışlardır. Bu durumda Luther ve Hegel'in benzer söylemlerinin önemsenmemesine karşın, niçin Nietzsche'nin bu söylemi bu denli önemsenmiştir? Nietzsche "Tanrı Öldü" demekle ne kastetmektedir? Nietzsche'nin felsefesinde "Tanrı Öldü" sözü, anlaşılması gereken Tanrı hakkında bir yargı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche "Tanrı Öldü" sözünü kendi felsefesinde dört farklı şekilde kullanır. Bu dört farklı kullanım şeklini, din felsefesinin alt dalı sayılan din dilinin bizim ele aldığımız yöntemsel bağlamda kullandığını söyleyebiliriz. Nietzsche "Tanrı Öldü" sözünün ilk üç kullanımını kendi felsefesi olan Nihilizm'in "güç istenci" ve "ebedi döngü" kavramları çerçevesinde ele alırken; dördüncü kullanımını genel bir anlamda Avrupa Nihilizmi içerisinde değerlendirir. Yani "Tanrı Öldü" sözü Nietzsche'de değersizleştirme, "Hiç"i (Nihil olanı) ifade etmektedir. Ve bu ifadeler Nietzsche'nin felsefesinde değişik anlamlar kazanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Tanrı Öldü, Din Felsefesi, Din Dili, Hegel, Luther

## Giriş

Dil ile Zorunlu Varlık (Hakikat) arasında çok tehlikeli bir sınır, bir uçurum vardır. Büyük düşünürlerin bazıları bu sınıra gelmiş ve geri dönmüşler, bazıları ise bu sınırı aşarak bedelini ödemeyi kabullenmişlerdir. Bir filozof, bir şair ve bir düşünür olarak Nietzsche (1844-1900), dil ile hakikat arasındaki bu tehlikeli sınıra gelmiş ve o sınırı aşarak bedelini değişik şekillerde üstlenmiştir.

Nietzsche'nin dille Zorunlu Varlık'ı anlama ve yorumlama çabası, Yunan filolojisini öğrendiği dönemde mitolojiye olan ilgisinden gelmektedir (Özkan, 2004, s.21). Yine Özkan'ın Bert-ram'dan aktardığına göre Nietzsche'nin kitaplarındaki dili ve üslubu "*Hint metafiziği, Kur'an*

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Din Felsefesi Bölümü, Yüksek Lisans Programı, basmaci195@ hotmail.com

*didaktiği ve Kitab-ı Mukaddes'in mecazlarıdır.*"Bundan dolayı Nietzsche'nin kullandığı her sözcüğü bilinçli seçtiği ve o bağlamda kullanmış olduğu kanısındayız. Kendisinin "Dümdüz yazılmış bir kitap değilim, bütün zaafarımla bir insanım" (Özkan, 2004, s.143) demesi de iddiamızı desteklemektedir. Fakat bu söz karşımıza birtakım sorunlar çıkarmaktadır. Bir şair ve düşünür olarak Nietzsche'yi yorumlama ve anlama, farklı ekollerin oluşmasına neden olmuştur. Bunun en önemli nedeni Nietzsche'nin kullandığı dildir. Bu yüzden kendisini bazı sözlerinden dolayı tekfir edenler olduğu gibi takdir edenlerde olmuştur.

Bu bağlamda düşünmeye devam ettiğimizde; Kur'an'daki ayetlerin kapalı olup anlaşılmasında, Kitab-ı Mukaddes'in mecaz anlatımındaki çok anlamlılığın dolayısıyla Nietzsche felsefesinin dili için şimdiye kadar kullanılan çözümleme yöntemlerinden farklı yeni bir çözümleme gerekliliği doğmuştur diyebiliriz. Kanaatimizce bu yeni çözümlemenin yol/yöntemi din felsefesinin alt dalı olan din dilidir."Genel felsefe, felsefenin genel konularıyla ilgilenirken, din felsefesi bu genel konuları din meselesine bağlı olarak özel bir şekilde inceler" (Bayraktar, 2005, s. 43). Başka bir deyişle: "Din felsefesi, dinsel önermelerin mantığını ve genel tutarlılığını inceler ve bu tür örnekleri hayat hakkında diğer yaygın inançlar ile karşılaştırarak onları doğru kabul etmenin uygun olup olmadığına da karar verir." (Thompson, 2012, s. 51).

*Din dili* dediğimiz faaliyet ise çeşitli bakış açılarından iş gören, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesindeki ifadesi olmaktadır (Koç, 2013, s.26). Bu bağlamda din dili ile ilgili olarak yapılan tahlil ve tartışmalar öyle bir noktaya gelmeli ki burada Nietzsche çizgisindeki "Tanrı Öldü!" sözünü anlamamız mümkün olmalıdır. Çünkü ancak din dilinin zenginliği bu sözü anlamamızı kolaylaştırır kanısındayız. Din dili, "sadece Tanrı hakkında konuşmaktan ibarettir" sözüne katılmamakla beraber; din dili; dini söylemler için iyibir çözümleme, yorumlama ve anlama yöntemidir diyebiliriz.

Zira eğer "Zorunlu Varlık hakkında konuşmalarımızın bir anlamı olacaksa 'Zorunlu Varlık' sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir" (Koç, 2013, s. 22). Sözgelisi Farsçada Huda, Al-mancada Goot, İngilizcede God, Kürtçede Xwedê, Fransızcada Dieu, Rusçada Bog, Türkçede Tanrı, Arapçada Allah diye adlandırılan Zorunlu Varlık'ın tüm bu dillerdeki karşılığı aynı mıdır? (Dalkılıç, 1999, s. 47). Tarih boyunca nasıl değişimlere uğramıştır? İlk olarak yazılı bir kaynakla ne zaman önümüze gelmiştir? Bu sorulara din dili çerçevesinde vereceğimiz yanıtlarla Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü daha iyi anlayabiliriz. Bunun öncesinde ise "Tanrı" sözcüğünün dildeki seyrine ve bu seyrin tarih içindeki değişimine, anlamına ve kullanımına bakmakta fayda vardır. Daha sonra ise Tanrı kavramının Nietzsche felsefesindeki yerine bakarak, Tanrı öldü, demekle Nietzsche'nin neler kastetmek istediğine değineceğiz. Son olarak da Tanrı hakkında konuşmanın bir antropomorfizm yaratıp yaratmadığı ve buna karşı din dilinin bir çözüm olabilirliği üzerine konuşacağız.

## Dilde, Kavram ve Terim Olarak "Tanrı"nın Tarihi

Bir sözcüğün arkeolojisini yapmakla, o sözcüğü ilk olarak kimler kullanmış, tarihsel geçmiş içinde ne tür değişmelere maruz kalmış, anlam değişimine uğramış mı, uğramamış mı, osözcük için zamanın düşünürleri neler söylemiştir, gibi sorulara cevap bulma çabasına girişiriz.

"Din Felsefesi", "Din Dili", "Felsefe Tarihi" ve "İnsanlık Tarihi" için önemli olan birçok sözcükten "Zorunlu Varlık"ın Tanrı, God, Gott, Dieu vb. sözcüklerine evrilmesinin tarihine baktığımızda ise biri kültürel ve sosyolojik, öteki gramatik olmak üzere iki yönlü bir belirsizliğin söz konusu olduğunu görmekteyiz ( Koç, 2013, s.31).

İnsanoğlu doğa koşullarına egemen olamayacağını anladığından beri "Zorunlu" bir egemen fikrini edinmiştir. İlk dönemlerde *Zorunlu Egemen* koruyucu, gözetici ve tek hâkimdi. Sonra Zorunlu Egemen yerini Zorunlu Varlık'a bıraktı. Çünkü, Zorunlu Egemen yeterince koruyucu ve gözetici olamamış ve doğaya yenik düşmüştür. Bu geçiş Zorunlu Egemen'de olmayan bazı özelliklerin Zorunlu Varlık'a atfedilmesiyle gerçekleşmiştir. Artık Zorunlu Varlık koruyucu, gözetici, merhamet edici, işiten, gören, müdahale eden, adalet dağıtan vb. özelliklere sahiptir. Zamanın insanoğluna verdiği mühlet çoğaldıkça Zorunlu Varlık'da yerini başka sözcüklere bırakmıştır. Tüm bu evrilmeler aynı şey'in isim değiştirmiş halidir.

Yukarıda anlattığımızı Ali Şeriatî dört madde şeklinde özetler: Zorunlu Varlık ile dinin ortaya çıkması; 1) Korku, 2) Mülk edinme, 3) Sınıfsal dayanışma, 4) Bilinme tanınma, isteğinden doğmuştur (Şeriatî, 2004, s. 52-53).

Yazılı ve yazısız kaynaklardan bu hikâyeleştirdiklerimizi bir kenara koyduğumuzda, insanlık tarihinde Zorunlu Varlık'ın isim değiştirmiş hâline ulaşabildiğimiz ilk kaynak Yahudiler'in kutsal kitabı Eski Ahit olmaktadır (Adıyaman,2015, s.6). Çünkü bu, ilk kez insan ve Zorunlu Varlık iletişiminin kitabileşmesi olarak o dönemdeki tek kitaptır. Bu kitapta Zorunlu Varlık artık "Yahve" olarak adlandırılacaktır. Her ne kadar değişik isimlerle adlandırılrsa da tarih için de yazılı metin olarak referans alabileceğimiz en eski kaynaktır.

Her din, her kavim, her toplum kendi Tanrısının sahip olduğu özellikleri sıralar. İşte dinlerin, kavimlerin, toplumların kendi Tanrıları hakkında sıraladıkları bu özellikler (sıfatlar) dinî ayırımı temelini oluşturmaktadır. Örneğin; İslam dininin Tanrısı eşsiz ve benzersiz olup insanlara ve tabiattaki diğer varlıklara benzemezken; Museviliğin Tanrısı Yakup'la güreşir, Hıristiyanlığın Tanrısı ise; İsa'nın bedenine girerek insanlık tarihinde yerini alır (Adıyaman, 2015, s.1).

Keza Yunan felsefesindeki "Tanrı" kavramına baktığımızda yukarıdaki çeşitlilikten kaynaklı evrensel bir felsefi anlamı olmadığını görmekteyiz. Özellikle de Homeros'un İlayda'sına baktığımızda "Tanrı" kavramının çok değişik anlamlarda kullandığını daha net görmekteyiz. (Gilson'dan aktaran Aydın, 2012, s.109-110)

Türkiye Türkçesindeki 'Tanrı' sözcüğü ise, eldeki en eski kaynak olan Orhun yazıtlarında 'Tenri/Tengri' biçimindedir. Bu biçim bütün Türk lehçelerinde benzer kullanılmıştır... Terimdeki 'n' sesi, daha doğrusu 'ng' sesleri terimin ince sıradan kalın sıraya geçmesinde etkili olmuş ve Türkiye Türkçesine 'Tanrı' olarak geçmiştir. (Dalkılıç,1999, s.46-47)

Bu durumun bilinmemesinden kaynaklı günümüzde "Tanrı" terimi hâlâ "Allah" terimi kadar değer görmemektedir. Kanaatimizce Nietzsche'nin söylemi bu bağlamda düşünüldüğü için Müslümanlar tarafından fazla radikal görülmemiştir. Ancak aynı şeyi Hıristiyanlık için söylememiz mümkün değildir.

Tanrı kelimesi diğer Türk lehçelerde küçük farklılıklarla ifade edilirken başka dillerde değişik terimlerle kullanılmıştır. Sözcüğü Farsçada Huda, Almandada Goot, İngilizcede God, Kürtçede Xwedê, Fransızcada Dieu, Rusçada Bog, Arapçada Allah diye adlandırılmaktadır (Dalkılıç, 1999, s.47).

Bu farklı adlandırmaların dildeki karşılıklarının benzer olup olmadığını ise kullanılan sözcüğün terim mi, kavram mı, diğer bir deyişle isim mi, yoksa özel isim mi olduğuna bakarak anlarız. Bu da din dilinin, dini ifadeleri semantik ve sentetik özelliklerine göre incelemesiyle olur.

Kavram, bir nesnenin ya da bir varlığın zihindeki sunumudur. Terim ise bu sunumun anlamıdır. Gerek sözlü olur, gerekse yazılı fark etmez. Tanrı sözcüğünün ilk tasavvuru kavram iken dile getirilip anlatılması terimdir. (Timuçin, 2004, s.314)

Peki, düşünürler bu sözcük (Tanrı) için neler söylemiştir, Tanrı sözcüğünün ilk kullanımı ile son kullanımı arasında farklılıklar nasıldır, sorularına kısaca değinmekte fayda vardır.

Ksenephe, M.Ö. V. yüzyılda "Tek Tanrı vardır, Tanrıların ve insanların yüce efendisidir, o ne bedeniyle ne de düşüncesiyle ölümlülere benzer" der. Zenonise "Tanrı'nın özü göklerin ve yerin toplamıdır" der.

Bu dönem çok Tanrıcılığın tek Tanrıcılığa evrildiği dönemdir. Özellikle de M.Ö. XII. yüzyılda Musevilikle başlayan, Hıristiyanlık ve İslam ile devam eden tek Tanrılı inanış, sonraki dönemde yerini Rönesans'ta Tanrı-tanımazlık eğilimlerine bırakmıştır.

Feuerbach, "Tanrı, insanların yetkin doğru olarak düşünülmüş özüdür"; Nietzsche, "Tüm Tanrılar öldü şimdi üst insan yaşasın istiyoruz"; Fuller, "Tanrının ışığını görmek için o küçük mumunuzu söndürün"; Sophokles, "Tanrı'nın zarı her zaman iyi düşer"; Rousseau, "Hepimizi yargılayacak olan aynı Tanrı'dır."; Stendhal, "Hıristiyanlığın Tanrısını bulduğum zaman kendimi yitiriyorum." Ve yine Nietzsche, "Tanrı bir sanıdır, ama ben sanınızın yaratıcı isteminizi aşmasını isterim" der. Tanrı hakkında bu konuşulanların çözümlemesini en iyi şekilde din dili paradigması ile yaparız kanısında (Timuçin, 2004, s. 452-453).

Gördüğümüz gibi bu deyişler içinde Tanrı kavramının en çok anlam kazandığı dönemler dinlerin ortaya çıktığı dönemdir. İlk olarak Hz. Âdem ile var olan din, ardından felsefenin yeterli bir aşamaya gelmesiyle de din felsefesi; dinin yorumlanması ihtiyacından da din dili doğmuştur.



Turan Koç, *Din Dili* adlı kitabında "Din dili Tanrı hakkında konuşmaktan ibarettir" der (Koç, 2013,s.19). Koç'un tüm din dilini bu söylemle sınırlandırmadığı bilincindeyiz, ancak din dili hakkındaki bu söylemi konumuz gereği dilde Tanrı'nın yeri ve anlamı için önem arz etmektedir."Din felsefesinin konusu herhangi bir dinin, yani belirli bir dinin değil de genel olarak dinin, şekil ve içerik olarak felsefi, yani akli olarak incelenmesidir." (Bayraktar, 2005, s.33)

Bu incelemede "Din dilini, toplumsal, tarihi, psikolojik ve fenomenolojik vs. açıdan ele alıp tartışmak mümkündür" (Koç, 2013, s.26). Bunu yaptığımızda ise Nietzsche'nin Tanrı sözcüğünü bir kavram olarak kullandığını ve onun tüm eleştirileri Tanrı'yı terim olarak kullananlara yönelttiğini görürüz.

"Roma Katolikleri Tanrı'nın 'Aşk' olduğunu söylerken; Protestanlığın O'nu daha çok bir 'Kral' olarak telakki etmesi" (Koç, 2016, s.36) de sözcüğün kültürel ve sosyolojik çözümlemesiyle ilgilidir. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan 'bilme' bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilse, o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, 'kavramamız' 'nesnel' kılarız (Nietzsche, 2011, s.144). Bu da dini meseleleri(söylemleri) din dili ile yorumlamakla mümkündür.

Unutulmamalı ki sözcük anlamları da "bad'el harab-ül akıl" (Akıl bozulmasından sonra) gibidir. Bu yüzden felsefi düşüncedeki yerleri akıl değiştikçe değişebilir ve akıl yaşayarak öğrenmeyle sürekli gelişir ve değişir.

Peki, bu değişim içinde Tanrı'nın Nietzsche felsefesindeki yeri nedir? Nietzsche'nin felsefesinde Tanrı sözcüğü anlam farklılıklarına uğramış mıdır? Nietzsche Tanrı sözcüğü ile ne zaman karşılaşmış olabilir? Bu gibi soruların cevapları konunun muhtevası için daha aydınlatıcı olacaktır.

## **Nietzsche Felsefesinde Tanrı'nın Yeri**

Nietzsche'yi okuyup felsefesini veya herhangi bir kavramını yorumlamak istediğimizde kesinlikle şu sözlerini göz önünde bulundurmanız gerekir: "Dümdüz yazılmış bir kitap değilim, bütün zaafıyla bir insanım" (Özkan, 2014, s.143).

Nietzsche'nin felsefesini üç döneme ayırıp inceleyebiliriz. İlk dönemde Arthur Schopenhauer ile Richard Wagner'in etkisi görülür. İkinci dönemde ise daha çok pozitivist görüşe yatkınlık ve ahlaki değerleri bu görüşe göre yorumlama baskındır. Bu dönem "*İnsanca Pek İnsanca*" adlı eseriyle başlar, Darwinist evrimciliğe dayanarak devam eder. Üçüncü bölümde ise Nietzsche kendi sistemine döner ve kendi felsefesini oluşturmaya başlar. Bu dönem "*Böyle Buyurdu Zerdüş*" ile başlar ve ölümüne kadar devam eder (Mengü,2006,s. 5-10).

Felsefesini bu üç dönemle inceleyebileceğimiz Nietzsche'nin en önemli yanı ise o tarihe kadar kurulmuş olan düşünce sistemlerinin yanlışlığını ve yanlışlıklarını iddia ederek kendi

düşüncesini bu iddia üzerine inşa etmesidir. Hatta bu iddia ona öyle inandırıcı gelmiş olmalı ki, bu düşünce sisteminin temelinde olan Tanrı'nın ölümünü ilan edecek duruma getirmiş onu ve *Şen Bilim* adlı eserinde kendisinin dile getirmekten korktuğu "Tanrı Öldü" söylemini ehliyetsiz olan bir deliye söyletmiştir.

Erken yaşlarda teoloji eğitimi alan Nietzsche'nin, Hıristiyanlığın metafiziğine, ahlâkına ve din anlayışına kısacası teolojisine getirdiği eleştiriler başlı başına bir Tanrı-Din eleştirisi midir, yoksa Hıristiyanlık dini ve Tanrı'sı nezdinde tüm batı metafiziğini yani Sokrates ve Platon'dan destek alan tüm varlık ve felsefe tarihini eleştirmek midir? İşte Nietzsche'nin felsefesini anlamak bu sorulara vereceğimiz cevaplarla mümkündür (Özkan, 2004, s.147).

Peki, bu sorular dâhilinde Nietzsche felsefesinde Tanrı'nın yeri nedir? "Nietzsche her fırsatta Tanrısız olduğunu söylediği halde yine de -hiç değilse- Tanrı türünden vazgeçilmeyeceği tutumu içinde olmuştur" (Aydın, cilt. XXVI, s.246). Bu da Nietzsche'nin tüm olumsuzlamalarına karşı kendisinin olumladığı bir Tanrısının olabileceğinin göstergesidir.

"Kendi felsefesinin dayanağı yaptığı metafiziğe 'Tanrı' demeyip de ana-bir demişse de, Tanrı'yı inkâr edip 'Tanrı Ölmüştür (Gottistodt)' en çarpıcı bir biçimde Tanrı inancını protesto etmiş ise de felsefesi üzerinde yapılan değerlendirmelerde O'nsuz (Tanrısız) yapamadığını görmekteyiz" (Aydın, cilt: XXVI, s.245). Zaten Tanrı yoktur dememesi, Tanrı'yı öldü olarak göstermesi/ ilan etmesi bu inancın göstergesi değil midir?

Nietzsche felsefesinin kendi içindeki anlaşılmazlıktan kaynaklanan problemler yüzünden kendisi kimileri tarafından Tanrı-tanımayan (ateist) daha da ileri seviyesi anti-teist (Tanrı düşmanı) olarak da işaret edilmiştir. İnsanları bu söylemlere iten onun Tanrı hakkındaki radikal söylemleridir. Bu radikal söylemlerin geldiği kaynak ise Kilise ve İncil'in *Ruhbanlık* ve dinsel bozulma olarak değiştiğine inancıdır.

Ruhbanlığın "maddi olan her şeyden uzaklaşmak insanı tanrıya yakınlaştırır" ifadesine katılmayan Nietzsche, ona karşı şöyle der: "Hoş ve hazzı frenleyen her şey insanı küçültüyor." Bu şekilde bir algılama, kendisinin kilise ve İncil'e karşı radikal söylemlerde bulunmasına sebep olmuştur. Kilisenin savunduğu bu ahlak anlayışının insanı küçük düşürdüğüne ve kendini bilmeyen insanların Tanrı'yı da değerden düşüreceğine inanmaktadır. Bu uygulamanın Tanrı'ya yapılan bir dejenerasyon olduğuna inanır.

Bu söylediğimizden Nietzsche'nin'asında Hıristiyanlık ve İncil özünde iyiydi, sonra değiştirildi' diye düşündüğü anlamı çıkmasın, çünkü Nietzsche özünde iyi olarak adlandırdığı şeyin doğal olması gerektiğine inanır. Bu da şu demektir: Doğal; hiçbir buyruk ve müdahaleye tabi olmayan saf hâl, ilk yaratılıştır. Yani Nietzsche'nin eleştirisi doğala karşı olan Hıristiyanlık, din, metafizik, ahlâk vb. terimlerin kullanımına getirdiği eleştirilerdir.

Batı metafiziğini katleden şu düaliteler "İyi-Kötü, Fail- Fiil, Varlık-Oluş, Tanrı-Dünya, Ruh-Beden, Akıl-Doğa, Numen-Fenomen, Özne-Nesne vb." (Adıyaman, 2015, s.31) Nietzsche fel-

sefesinde Tanrı'nın yerini göstermektedir. Yani Nietzsche felsefesinde Tanrı'nın yeri yoktur. Olan Tanrı da ölmüştür/öldürülmüştür. Onu öldüren ise bizler-sizler ve Hıristiyanlıktır. Bu da bize şunu söylemektedir: "Nietzsche felsefesinin jeneolojisi, sadece Tanrı'nın ve ahlâkın kendisini değil, herhangi bir ahlâkın ve Tanrı'nın evrensellik iddiasının reddedilmesini içerir" (Küçükalp'tan aktaran Adıyaman, 2015, s.8). Bu da bize "Tanrı Öldü" sözünün çok anlama gelebileceğini göstermektedir. Özellikle Nietzsche felsefesiyle büyük bir anlam yumağı hâline gelen ve tartışılmaya açılan Tanrı'nın bu felsefe içinde yeri nedir, O'na öldü denilmesiyle ne kastedilmiştir, gerçekte ölen nedir, kimdir gibi soruların cevapları tartışıldıkça konunun muhtevası da açıklığa kavuşacaktır.

### **"Tanrı Öldü" Sözü ile Nietzsche Ne Demek İstiyor?**

"Nietzsche'nin düşüncesi kendini, Hiçlik adı altında görür. Hiçlik, Nietzsche'nin bildiği, geçen yüzyılda egemen olan, şimdiki yüzyılda da belirleyen, tarihsel bir akımın adlarından biridir. Nietzsche bu akımın yorumunu kısaca bir tümcede topladı: 'Tanrı Öldü'" (Heidegger, 2001, s.14).

Nietzsche "Tanrı Öldü" sözünü ilk kez, 1882'de yayınlanan *Die Fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim)* adlı yapıtının üçüncü kitabında yazmıştır (Heidegger, 2001, s.15).İlgili kısım şu şekildedir:

Sabahın (öğle öncesinin) parlak saatlerinde bir fener yakan, pazar yerine koşturan ve sürekli olarak 'Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!' diye bağırarak deliyi iştmediniz mi? Oradakilerin çoğu Tanrı'ya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması kahkahalara yol açtı. Onu kışkırttılar: "O kayıp mı olmuş?" dedi birisi. "Bir çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" dedi bir başkası. "Yoksa saklanıyor mu?, Bizden korkuyor mu?, Yolucağa mı çıkmış?, Yoksa göçmüş mü?" İşte böyle bağırıyor birbirlerine ve güldüler. Deli ortalarına daldı ve bakışlarıyla onları sanki parçaladı. "Tanrı nerede" diye bağırdı. "Size söyleyeceğim. Öldürdük onu -sen ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Devamlı olarak salınıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hala? Sonsuz bir hiçlikte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz? O, giderek daha da soğumuyor mu? Gece, giderek daha, çok daha fazla üzerimize kapanmıyor mu? Sabah sabah (öğleden önce) fenerleri yakmamız gerekmiyor mu? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının gürültüsünden başka bir şey işitiyor muyuz? Tanrı'nın çürümesinden başka bir şey kokluyor muyuz? Tanrı da çürür. Çünkü o öldü. Tanrı öldü! Tanrı öldü ve gitti. Ve onu biz öldürdük. Bütün katillerin katilleri olan bizler, nasıl avutacağız kendimizi? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü olan bıçaklarımızda kana bulandı. Bu kanı kim temizleyecek bizden? Hangi suyla aratabiliriz kendimizi? Hangi kutsanma törenini, hangi kutsal oyunları icat etmeliyiz ki? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu, ancak eylemi gerçekle-

tirene yaraşır sayıldığı için bizim Tanrı olmamız gerekmiyor mu? Bundan daha büyük bir eylem hiç olmadı; bizden sonra her kim doğarsa bu eylem sayesinde, şimdi kadarki bütün tarihten daha yüce bir tarihin parçası olacak.

Burada sustu deli ve kendisini dinleyenlere baktı; onlar da suskundu ve şaşkınlıkla bakıyorlardı. Sonunda fenerini yere fırlattı, fener kırıldı ve söndü. Ardından "çok erken geldim" dedi, "benim vaktim henüz gelmedi. Bu muazzam hadise hala yolda, hala dolanıp duruyor. Henüz insanların kulaklarına ulaşmamış, Şimşeğin de gök gürültüsünün de zamana ihtiyacı var, yıldızların ışıkları zamana gerek duyuyor, eylemler yapıldıktan sonra bile, görülmeden ve işitilmeden önce, zamana ihtiyaç duyuyor. Bu eylem, onlara en uzak yıldızlardan bile daha uzak hala ve yine de bunu onlar yaptı." Daha sonra söylendi ki, aynı gün deli, değişik kiliselere daldı ve requiemtaetam-deo'yu (Tanrı'nın ebedi requeimini) söyledi. Dışarıya sürülüp, sorguya çekildiğinde ise hep şöyle karşılık verdi: "Eğer bu kiliseler Tanrı'nın anıtmezarları ya da gömütleri değilse ne diye varlar ki?" (Nietzsche, 2003, s.130-131).

*Kaçık Adam* başlığıyla anlatılan bu pasajdaki "Tanrı Öldü", onu biz öldürdük, evet sen ben hepimiz, söylemlerini yorumlamak, Nietzsche'nin Hiçlikten ne anladığını anlatmaktır. (Heidegger, 2001, s.18). Ve yine *Şen Bilim*'de Tanrı'nın öldüğü haberinin yayılmasından bahsettiğini, bu haberin Avrupa'dan hissedildiğini yazdığını görmekteyiz. Hatta buradaki Tanrı Öldü ilanından *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki ermiş ile karşılaşmada ermişin habersiz oluşuna dair şaşkınlığını şöyle dile getirir. "Böyle bir şey olabilir mi? Bu yaşlı ermiş, Tanrının öldüğünü duymamış ormanında!" (Nietzsche, 2003, s.12).

Nietzsche 1886'da *Biz Korkusuzlar* adlı kitabının 343. aforizması olan "Bizim Neşeli Olmamızın Ne Önemi Var?" yazısı şöyle başlar: "Büyük, yeni olayın -Tanrı'nın ölmesinin, Hıristiyan Tanrı'sını inanılmaz kılan Tanrı'nın ölmüş olmasının- gölgesi Avrupa'nın üzerine düşmeye başladı." Bu söz Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" derken Hıristiyan Tanrısından söz ettiğini açıkça gösteriyor (Heidegger, 2001, s.17).

Nietzsche, bir tanrının ölmesi, Tanrıların can vermesi gibi yadırgatıcı bir düşünceye gençliğinden beri inanmaktaydı. 1870'de ilk yazısı olan "Die Geburt der Tragödie"nin (Tregedyanın Doğuşu) son düzeltmelerini yaptığı dönemde düştüğü bir notunda, Almandaki şu söze inandığını belirtir: "Bütün Tanrılar ölmeli." Genç Hegel ise "Glaubenund Wissen" (İnanç ile Bilgi) adlı yazısının sonunda "Yeniçağın dininin dayandığı duygu şudur; Tanrı Öldü..." (Heidegger, 2001, s.16). Burada Hegel ile Nietzsche'nin söylemleri birbirinden çok farklı değildir. Ancak günümüzde bu "Tanrı Öldü" sözü Nietzsche ile anılmaktadır. Hegel Tanrı öldü sözündeki ölmek (sterben) sözcüğünü üç farklı şekilde kullanır. Bunlar nefsin ölümü, bedenin ölümü ve Tanrı'nın ölümüdür (Şahin, 2000, s.74-74). Nietzsche ise bunu dört farklı anlamda kullanır. İlk üç kullanımını kendi felsefesi olan Nihilizm'in "güç istenci" ve "ebedi döngü" kavramları çerçevesinde ele alırken (orijinal nihilizm); dördüncü kullanımını ise genel bir anlamda Avrupa Nihilizmi içerisinde değerlendirir.

Orijinal nihilizm olarak adlandırılan; Platon'un iyi ideası, Aristoteles'in salt formu, Ortaçağın Tanrı'sı, 17. yüzyılın Cogito'su, 18. yüzyılın Numeni ile başlayıp 19. yüzyılın Geist ya da iradesine kadar gelen dönemi kapsamaktadır. Avrupa Nihilizmi olarak adlandırılan ise 19. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar yaşanan değer yozlaşmalarını ve dekadansın olarak fark edilen tüm şeylerin yorumlanması olarak bilinir. Bu her iki dönem için de Nietzsche değerlerin bir dil oyunu, bir illüzyon, bir kurgu sonucu insana ve Tanrı'ya dair bir dekadansın parçaları taşıdığını söyler (Mengü, 2006, s. 33).

Mehmet Aydın'ın da dediği gibi: "Tanrı Öldü" yargısı karşısında herkesin şu üç soruya cevap vermesi gerekir: Ölen hangi Tanrı'dır? Kim öldürdü O'nu? Ve niçin öldürdü? Eğer ölen, günahın, ümitsizliğin, korku ve dehşetin kaynağı olan bir kavram ise, varsın ölsün. Eğer metafizik, yüzyıllar boyunca kurduğu bir yapıyı, kendi içinden gelen bir çözümlenme ve nihilizm ile bugün yıkıyorsa, varsın yıksın. Ama eğer öldürülmek istenen Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın ortaklaşa kullandıkları ifadeyle "İbrahim'in, İsmail'in ve İshak'ın Rabbi" ise, bu güne kadar hiçbir ateistin bu konuda başarılı olduğunu söylememiz mümkün değildir" (Aydın, 2012, s. 232-233). Tüm bunlara rağmen gene de insan sormadan edemiyor: "Başına ne geldi ki insan Tanrı'yı öldürebildi?" (Heidegger, 2001, s.55). Nietzsche, felsefesi dâhilinde bu soruya dört farklı şekilde cevap vermektedir.

Peki, nedir bu "Tanrı Öldü" sözündeki anlamlar? İlk önce orijinal nihilizm içindeki üç anlamına bakalım.

**"Tanrı Öldü" sözünün birinci anlamı:** Yaratılmış dünyanın sahibi olan Yahudi Tanrısı (Tanrı baba) kendini göstermek için ve herkesçe bilinip evrenselleşmek için Meryem'den İsa olarak doğar. Bu doğumla bir Yahudi insan olarak dünyaya gelen İsa (Tanrı) oradaki insanlardan farklı olmak için bilerek ölüme yürür. İşte bu yürüyüşte çarmıha girilip ölen, Nietzsche'nin söz ettiği "Tanrı Öldü" sözünün birinci anlamıdır. Bu birinci ölüm Hegel'in "Tanrı Öldü" söyleminde ise nefsin ölümü anlamındadır. Çünkü Tanrı burada İsa'nın bedenine girerek nefsini öldürmüştü ve bilerek ölüme yürümüş, orada ölmüştür.

**"Tanrı Öldü" sözünün ikinci anlamı:** Çarmıha gerilen ve bir Yahudi olarak belirtilen İsa'nın yeniden yetim olarak dünyaya gelmesi ve bu gelişte o dönemin insanlarından farklı oluşunu ölümle taçlandırması yani yeniden ölmesidir. Bu ikinci ölümün Hegel'in "Tanrı Öldü" söylemi için ise bedeninin ölümü anlamına geliyor. Çünkü bir ölümlü olarak bir anneden doğan İsa'nın bedenine giren Tanrı, bir ölümlü gibi tekrar ölümlü olarak bedeninin ölümlülüğünü simgelemiştir.

**"Tanrı Öldü" sözünün üçüncü anlamı:** Tümel olan Yahudi babanın (Tanrı) ölümüyle yaratılan tikel oğlun çarmıha gerilmesiyle (ölmesiyle) Hıristiyanlık olarak tekrar canlanır. İşte üçüncü ölüm de budur. Hıristiyanlığın ruhbanlaştırılması anlamını taşır (Mengü, 2006, s. 44-45). Bu üçüncü ölüm, Hegel felsefesinde ölümün yeniden doğuş olarak adlandırılmasına

denk gelir. Çünkü İsa orada ölüme gitmeseydi Yahudiliğin içinden bir Hıristiyanlık dini doğmazdı. Aslında buradaki ölüm yeniden doğuştur. Yeni bir doğuştur. Nitekim Hıristiyanlık için de öyle olmuştur.

Avrupa Nihilizmi içinde **“Tanrı Öldü” sözünün dördüncü anlamı** ise hakiki dünyanın değerden düşmesi ve bir masal halinde bize sunulmasıdır. Yani tüm varolmuşların değerden düşürülmesidir. Bu da metafizik ile nihilizme gebe olanların doğumunun gerçekleşmesidir. Bu dördüncü anlam aslında Nietzsche’nin genel olarak Tanrı öldü sözünün açıklanmasıdır. Günümüzde bu söz için en çok bilinen anlam budur. Ve bu, yukarıda söz ettiğimiz Hegel’in Tanrı öldü sözünün de tüm anlamlarını da bir nevi içerir.

Toparlayacak olursak gördüğümüz gibi her iki düşünür için de “Tanrı Öldü” sözü Nietzsche’de daha çok, Hegel’de yaklaşık olarak; yukarıda vurgulamaya çalışılan değerden düşme-özne krizinin- varlığına işaret eder; aynı zamanda da nihilizm istilasını ve dekadansın hükümranlığını inşa ettiği ideolojinin çöküşünü tanımlar. Nihayetinde “Tanrı Öldü” sözü, ilk üç anlamını orijinal nihilizm içinde bulunan ve düşünce anlamını da, modernite ile beraber Avrupa nihilizmi içinde açığa çıkaran bir değerlendirmedir. (Mengü, 2006, s. 95)

Sonuç olarak da şu söylemleri sıralayabiliriz:

Nietzsche, “Tanrı Öldü” sözünde Tanrı; ideaların, ülkülerin, anlamların, değerlerin alanını gösterir. Bu cinayet haberi, bir başkaldırının sonucunu duyurur. (Heidegger, 2001, s.8)

Nietzsche’de, “Tanrı Öldü” sözü, duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir (Heidegger, 2001, s.18).

Nietzsche’de, “Tanrı Öldü” sözü bu hiçbir yayıldığını onaylamaktadır (Heidegger, 2001, s.18).

Nietzsche’de “Tanrı Öldü” sözü batı metafiziğine karşı çıkmaktır.

Nietzsche’de “Tanrı Öldü” sözü bir değerlinin değerden düşürülmesidir.

Nietzsche’de “Tanrı Öldü” sözü İsa’nın ölümüdür, metafiziğin ölümüdür, Hıristiyanlığın, -Nietzsche için Hıristiyanlık, kilisenin tarihsel, dünyasal, politik bir görünümüdür. (Heidegger, 2001, s.20) Bu anlamada Hıristiyanlık Yeni Ahit’e inananların Hıristiyanca yaşaması ile aynı değildir- ölümüdür, ahlâkın ve tüm değerlerin ölümüdür.

Tüm bu söylemlerin temeline baktığımızda Nietzsche’nin Tanrı, kilise ve metafizik konusundaki yaklaşımları tamamen tepkisel, yer yer de duygusaldır. Belli konularda güzel tespitleri bulunmasına rağmen, tepkiselliğin boyutlarını iyi ayarlamamaktan kaynaklanan bir toptan yok sayma olumsuzluğuna düşmüştür diyebiliriz (Sönmez, 2006, s.250).

Peki, bu söylemler Tanrı’ya dair Nietzsche’nin antropomorfik söylemleri sayılabilir mi? Sayılmaması için nasıl bir yorumlamaya ihtiyaç vardır? Hangi yöntem bu konuyu anlatmak için daha uygun olur? Hermeneutik mi? Din dili mi? Hermeneutik, yorum bilim olduğu için

özel bir alanı yoktur, ama din dili Tanrı hakkında konuşulanları ele aldığı ve yorumladığı için bizce bu konuda "Tanrı Öldü" sözünü yorumlamak için en uygundur.

## **Nietzsche'de "Tanrı Öldü" Sözü'nün Antropomorfik Bir Sonuç Doğurma İhtimali ve Din Dili Bağlamında Yorumlanması Denemesi**

Tanrı-İnsan ilişkisinin ilk yazılı kaynağı olan Eski Ahit'ten günümüze değin Tanrı sözcüğü üstüne çok şey konuşulmuş ve yazılmıştır. Bu konuşmalar ve yazılanlar üstüne düşündüğümüzde görüyoruz ki Tanrı için söylenen sözlerde antropomorfik söylemler çoğunluktadır. Peki, Tanrı hakkında antropomorfizme düşmeden konuşma imkânı var mıdır? Bir kavram olan Tanrı sözcüğünü dile getirirken terime dönüşmesi ve gerek din dili gerekse hermeneutik bağlamında değerlendirilmesi buna çare olabilir mi? Din dili Tanrı'yı antropomorfizmden kurtarmak için bir yöntem olabilir mi?

Nietzsche kendi yaşam felsefesinde, kendi varlığının kanıtlanması için Tanrı'yı öldürür. Çünkü Tanrı'nın varlığı bedene olduğu kadar bedeninin içindeki ruha da bir yükür. Büyük taşıma zorluğu ya da kolaya kaçma eylemi olarak da anlaşılabilir. Nietzsche'ye zor gelmiş olacak ki var olan Tanrı'yı öldürmüştür. Var olan diyoruz, çünkü Nietzsche Tanrı öldü demekle aslında bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Ölmek, yaşayan bir şey için söylenen bir durumdur. Buda Nietzsche'nin Tanrı'ya dair en belirgin antropomorfizmdir.

Belki de delinin (*Şen Bilim'deki Kaçık Adam*) sokağa çıkıp Tanrı'yı araması, Tanrı'nın insanla saklambaç oynadığını, onunla gürleştiğini, onunla sohbet ettiğini bildiğindedir. Yoksa neden sokak ortasında antropomorfik bir dil kullansın? Ki zaten bu deli Nietzsche'nin kendisi değil mi? Nietzsche bu söylemi bilinçli söylememiş olabilir mi? Bizce Nietzsche bu söylemlerinin nelere mal olacağını bilmeyecek kadar bilgisiz değildir.

Sokağın ortasındaki delinin bağırsığı ile İsa'nın çarmıhta iken söylediğine inanılan sözler bir-biriyle benzerlik taşımaktadır. "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin" (Matta 27:46; Markes 15:34, bkz: Eski Ahit, Yar.3:8-10, Yar. 32:24-31, Yar: 18:1-33, Yar. 2:3, Yar. 6:5-6). Platon'un Timaeus'a içtenlikle söylediği ruhlarla ilgili sözleri delinin sokakta gizlenmiş bir ruhu aramasına benziyor. Peki, aynı şeyi İsa'nın Tanrı ile konuşması için de söyleyebilir miyiz? Peygamberlerin Tanrı ile konuşması, bir antropomorfizm olabilir mi? Nietzsche bu yüzden mi Hıristiyan Tanrı'sına radikal söylemler yöneltmiştir?

Bu soruları niye mi soruyoruz? Çünkü Nietzsche'nin öldü dediği Tanrı'sı da tıpkı Protestanların "deus absconditus"u (saklanan Tanrı) gibi yarattıklarından saklanmıştır ve deli o yüzden sokakta onu aramaya çıkmıştır.

Ne mi demek istiyoruz? "Hikâyeye göre Yakup, gürleşte Tanrı'yı yendiği için Tanrı kendisine Tanrı'yı yenen veya Tanrı ile gürleşir anlamında "İsrail" (İsreal) adını vermiştir" (Bayraktar, 2016, s. 49). İşte bu yüzdendir. "Önceleri adaletin Tanrı'sı olan Yehova süreç içerisinde insanın iç-

güdüsel eylemlerini ayıp ve kötü sayan bir süreci ceza ve ödül kavramları altında mahkûm etmiştir.” (Önceleri Tanrı talep eden iken, daha sonra yardım eden, araçları düzenleyen, cesaret ve kendine güvenin her mutlu esinlenmesinin ifadesinde kullanılan kelime olan Tanrı'nın yerini almıştır) (Sönmez, 2006, s.245). Böylece özü bakımından değişmeyen varlığa değişme atfedilmiş ve eski çağlardaki antorpomorfizm hatasına tekrar düşülmüştür.

Kutsal yazılarda bu nedenle Tanrı'nın ellerinden, ayaklarından söz edilir (Alighieri, 2013, s. 37). Çünkü ilk yazılı kaynak tanrıyı bize böyle bir dille anlatmıştır. Peki, neden böyle bir anlatıma gerek duyulmuştur? İşte bu soruya en güzel cevabı din dili vermektedir.

Din dili bu çatışkı gibi görünen soruyu şöyle cevaplar: “Sizin aklınıza böyle seslenmek gerekir, çünkü aklınızın bilgiye çevirdiği, önce duyularıyla öğrendiğidir.” (Alighieri, 2013, s. 37).

O halde Tanrı ve O'nun etkinlikleri hakkında konuşma olarak tanımlanan din dilinde birtakım kural dışına taşan özelliklerin bulunması, bu ifadelerin mantıki tutarsızlıklarına işaret etmez. Bilakis bu söylem, müminlerin mahiyet bakımından sıradan varlıklardan farklı olan bir varlığın bulunduğu inandıkları olgusuna tanıklık eder (Koç, 2014, s. 43).

Peki bir insan, ölümlü bedenimle nasıl sevdimse seni, bedensiz de seviyorum seni Tanrım, dese veya öldürüyorum seni tanrım, derse? (Alighieri, 2013, s. 24). dinsel bir dil kullanmış olurmu? Ki Dinsel dil, dini, dile getirmek ve aktarmak için kullanılır. Din dili ise; bunu anlamlandıran ve yorumlayan son çözümleyici olarak algılanır (Thompson, 2012, s. 47). Bu bağlamda din dili bir yorumlama olacağından kişileri antorpomorfizme düşürmez. Bu, konuşulan ile anlaşılanın ayırımını bilmekle olur. Tanrı hakkında konuşulduğunda söylenen söylemler ile aklınızda oluşan tüm şekillerin aslında Tanrı olmadığını bilmemiz gerekir. Böyle bir bilginin varlığından haberdar olan her kişi din dili yöntemiyle Tanrı hakkında korkmadan rahatlıkla konuşabilir. Çünkü antorpomorfizme düşmeden Tanrı hakkında konuşmanın bu şekilde mümkün olabileceği kanısındayız. Ve bu bağlamda Nietzsche'nin “Tanrı Öldü” sözünün bir antorpomorfizm olmayacağını düşünmekteyiz.

## Sonuç

Nietzsche, felsefesinde metafiziksiz bir şekilde Tanrı- İnsan ilişkisini yorumlamaya çalışmıştır. Tanrı öldü sözünün arkasındaki nedenlerden biri de metafiziksiz bir felsefenin varlığıdır.

Tanrı öldü sözü, Nietzsche'nin felsefesinde, Heidegger hermeneutiğinde, Hegel'in söyleminde ve Luther'in isyanında hep eksik yorumlanmış ve tam olarak anlaşılmamıştır. Bu nedenle biz, din felsefesinin alt dalı olan din dili yöntemini yeni bir yorumlama biçimi olarak bu yazımızda kullandık.

Din dilinin alanı Tanrı hakkında konuşulan tüm söylemler olduğu için ve Nietzsche'nin söylemi de tamamıyla Tanrı hakkında konuşmak olduğundan yorumlama esnasında şöyle bir



çıkarmada bulunduk: Nietzsche felsefesindeki tanrı öldü sözünü anlamak için onun doğa bilimleri ile Tin bilimi (metafizik) arasında yaptığı ayrımı iyi bilmek gerekir. Doğa bilimleri açıklama yöntemi ile çalışırken, tinsel bilimler anlama yöntemiyle çalışır ve Nietzsche'nin Tanrı öldü sözünü tamamıyla 'anlama' ile anlamak mümkündür. Bu da din dilinin bir söylemi veya bir yazıyı bize 'açıklama' gibi bir amaç taşımadığından; olan söylemleri, yazılmış metni anlama amacı güttüğünden; bu sözü de en iyi şekilde anlayan yöntemin din dili olacağı sonucuna vardık.

Nietzsche tanrı öldü demekle sadece bir şeyi değil, dört şeyi ima etmiştir. Ve bu dört şeyi de kendi felsefesi içinde değerlendirip anlatmıştır. Asıl önemli olan ve bizimde dikkatini çekmek istediğimiz şey ise Nietzsche felsefesinin yorumlamalarının çok farklılık gösterdiği ve bunun da bilgi kirliliğine yol açtığını dile getirmektir. Çünkü görüldüğü gibi Nietzsche felsefesi çok değişik bakış açılarıyla yorumlanabilir bir yapıya sahiptir. Kimi yorumcular kendisini dindar gösterebilirken, kimileri ise kendisini bir ateist olarak gösterebilmişlerdir.

Din dili bağlamında bu sözü yorumlamamızın amacı ise böyle hassas konuların daha da hassas ve açıklayıcı yöntemlerle anlatılması gerektiğine olan inancımızdır.

Tanrı teriminin tarih içinde değişmesi ise düşüncenin değişmesinden kaynaklanır. Ama mana olarak hep benzer şekilde kalması, anlamın evrensel olabileceğini gösterir.

Yazımızın hermeneutikten farklı olarak, din dilinin de bir yorumlama yöntemi olarak kullanılmasına öncülük etmesini dilerken bu sistemi çok farklı metinlere uygulamak, metinlerin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.

## Kaynakça

- Adıyaman, H. (2015). *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'de Tanrı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sütçü İmam Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Alighieri, D. (2013). *İlahi Komedya (Araf-Cennet)*. M. Demir (Çev.). Ankara: Nilüfer Yayınları.
- Aydın, H. Nietzsche Metafizikinde Güç-İstemi. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVI, 241-257.
- Aydın, M. S. (2012). *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Bayraktar, M. (2005). *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Bayraktar, M. (2016). *Üç Dinin Tarihi- Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam*, (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Dalkılıç, B. (1999). *Bertrand Russell Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür*. Konya: Kendözü Yayınları.
- Gilson, E. (1998). Tanrı Ve Yunan Felsefesi. M. Aydın (Çev.). *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIX, 107-125.
- Heidegger, M. (2011). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. L. Özyaşar (Çev.). Bursa: Asa Yayınları.
- Koç, T. (2013). *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları.
- Kutsal Kitap, (02.02.2017). <http://kutsalkitap.info/>
- Mengü, M. (2006). *Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Bunun Modern Felsefi Düşünce İçinde Kapladığı Yer*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Ege Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Nietzsche, F. (1986). *Deccal*. O. Aruoba (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. L. Özyaşar (Çev.). Bursa: Asa Yayınları.

- Nietzsche, F. (2003). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. R. Minareci (Çev.). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykötüğü Üstüne*. Z. Alingoya (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2012). *İnsanca Pek İnsanca-1*. L. Yarbaş (Çev.). İzmir: İlya Yayınları.
- Nietzsche, F. (2012). *İnsanca Pek İnsanca-2*. L. Yarbaş (Çev.). İzmir: İlya Yayınları.
- Özkan, S. (2004). *Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe*, (1. Basım). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Sönmez, B. (2006). Nietzsche'ci Ahlak Ve Bir Zayıflık İdeolojisi Olarak Din. *Dicle Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: VIII, II, 227-250.
- Şahin, N. (2000). Hegel'de "Tanrı Öldü" Sözü'nün Anlamı. *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III, 8, 73-79.
- Şeriatı, A. (2004). *Sanat*. E. Okumuş (Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Thompson, M. (2012). *Din Felsefesini Anlamak*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Optimist Yayınları.
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*, (5. Baskı). İstanbul: Bulut Yayınları.

# Kierkegaard'da Yabancılaşmanın Kökenleri

Necip Uyanık\*

**Öz:** Bu çalışmada Kierkegaard'ın yabancılaşma üzerine düşüncelerinin kökenleri araştırılmıştır. Kierkegaard'ın bu konudaki görüşlerinin kaynağının teolojik bir zemine dayandığını düşündüğümüzden, çalışmamızın bir ekseni ve amacı teolojik kökene dayalı argümanlar iken diğer ekseni ise Kierkegaard'ın öncüllük ettiği varoluşçu felsefenin tezlerini tartışmak olacaktır. Zira sorunun varoluşçu felsefenin sadece bu dünyadaki insanın veya daha somut bir tabirle bireyin yaşamını öne çıkaran yaklaşımı bağlamında tartışılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu yaklaşıma göre yabancılaşma bireyin doğrudan kendisi ve çevresiyle kurduğu ilişki ile alakalı bir sorundur ve öyle olması gerekir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın insan varoluşunu doğrudan merkezine alması, yabancılaşmanın kökenleri hakkında bazı ipuçlarını görmemize yardımcı olacaktır. Ancak bunun sanıldığından daha zahmetli bir araştırma olduğunu ifade etmem gerekir. Çünkü Kierkegaard'ın birçok konuda olduğu gibi yabancılaşma üzerine doğrudan öne sürdüğü argümanlar çok azdır. Bu argümanlar da genelde başka bağlamlar içine gizlenmiştir veya dolambaçlı yollardan ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma yabancılaşmanın Kierkegaard tarafından hangi bağlamlar içinde ele alındığını açığa çıkarma amacı içindedir. Kierkegaard için birden fazla anlama sahip olduğunu düşündüğümüz yabancılaşma kavramını onun kıyasıya tartıştığı günah, 'demonik' insan ve 'yaşam evreleri'nde araştırdık. Ayrıca yabancılaşma kavramının kökenlerinin kaygı, ruh-beden (duyumsallık) dikotomisi, enkarnasyon ve ben(lik) gibi konularla bağlantılı olduğunu varsaymaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Kierkegaard, Yabancılaşma, İnsan

## Giriş

Yabancılaşma, bir kavram olarak farklı disiplinlerde tartışılmış ve her disiplin için farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak yabancılaşmanın felsefi-dinsel bir kökenden geldiği ve sonradan psikolojik, toplumsal vb. gibi alanların somut ve empirik bir olgusu olarak tartışıldığı belirtilebilir (Akyıldız, 1998, s. 163-76). Günümüzde modernleşen dünyada yabancılaşma daha çok modern yaşamda insanın kendisinden ve doğal yaşamından uzaklaşması olarak değerlendirilmiştir. Greene'e göre dünyada veya doğada gerçekleşen yabancılaştırma deneyimi günümüzde şiddetli bir şekilde artmıştır. Dolayısıyla bu kavramın daha çok modern

\* Mardin Artuklu Üniversitesi, Arş.Gör., Felsefe Bölümü, , uyanik\_necip@yahoo.com

felsefenin bir problemi olarak görme eğilimi ağır basmaktadır (Murray, 1966, s. 355-374). Özellikle 17. yüzyılda gerçekleşen ontolojik devrimden sonra ortaya çıkan modern yabancılaşma bizim için özel bir oluşum ve duygu içermektedir (Murray, 1966, s. 355-374).

Felsefi bir kavram olarak yabancılaşma sıklıkla Marx, Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger ile ilişkilendirilir. Marx'ta *mal fetişizmi*, Kierkegaard'da *ölümcül bir hastalık*, Heidegger'da *dünyaya fırlatılmış olan insanın* dünyaya ve kendine yabancı olması şeklinde tartışılmıştır. Buradaki tüm düşünürler yabancılaşma kavramını gelenek karşıtı ve 19.yüzyıl koşullarını içeren bir tarzda ele almışlardır (Murray, 1966, s. 355-374). Özellikle Marx gibi Kierkegaard da geleneksel metafiziğin zirvesi olan Hegel'e karşıt belirgin duruş içine girmiştir. Bu karşı çıkıştaki ortak nokta ise Hegel'in savunduğu geleneksel felsefenin evrenselin içinde insanı yalnızlaştırdığı iddiasıdır (Murray, 1966, s. 355-374). Ancak Kierkegaard'ın varoluş problemi ile ilgili tespitleri, özgürlük ve sorumluluk üzerindeki bakış açısı, modern kent yaşamının içtensizliğiyle ilgili eleştirisi, her bakımdan ilerlemeci ve maddeye düşkün olanları kınaması ve kaygı, umutsuzluk, korku gibi kavramları ile ilgili keşifleri önem taşımaktadır (West, 1998, s. 175). Bu yönüyle de Kierkegaard Marx'tan kesinkes farklı düşünmüştür. Dolayısıyla Kierkegaard modernleşen dünyanın, insanı kendi varoluşundan uzaklaştırdığını kavrayan düşünürlerin öncüsü olarak kabul edilebilir. Ancak varoluşçu felsefenin genel karakterinin dışına çıkmaktan da çekinmeyen Kierkegaard insanın Tanrı ile ilişkisi üzerinden sorunları tartışmayı da bilmiştir.

## **Teolojik Argümanlar Bağlamında Yabancılaşma**

Kierkegaard'ın teolojik açıdan yabancılaşmayı Tanrı-insan arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir problem olarak yorumlamış olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu bağlamda ilk insan olan Âdem'den yola çıkarak bu sorunu tartışmıştır. Dolayısıyla Âdem ile birlikte başlayan bu sürece etki eden nedenleri sorgulamak gerekir. Buna göre ilk insan Âdem'e 'şundan yemeyiniz' buyruğu veya bilgisi ile birlikte cahilliğin (bilgisizliğin) masumiyeti kaybolmuştur ve insan Tanrı'nın bu buyruğuyla aynı anda bir özgürlüğe de sahip olmuştur. İnsan bu özgür irade sayesinde cennetten yeryüzüne düşmüştür. Yeryüzüne düşen insan yaşamı boyunca bu atılmışlığın derin izlerini taşımıştır. Aynı zamanda bu özgürlükle gelen cennetten uzaklaşma onun omzuna ölümü ve kaygıyı da yüklemiştir (Taşdelen, 2013, s. 717-728). Düşüşü masumiyetin ortadan kalkması şeklinde yorumlayan Kierkegaard (2006), bu bağlamda düşüş üzerine şöyle bir ifade kullanır:

Düşüşün çifte sonucu oluşmuştur: Günah yeryüzüne inmiş ve cinsellik ortaya çıkmıştır; bunların biri ötekinden ayrılamaz. Bu da, insanın ilk durumunu göstermek açısından büyük önem taşır. İnsan üçüncü bir terime dayanan iki şeyin sentezi olmasaydı, bir durumdan iki sonuç çıkmazdı. İnsan ruh ile beden, tin tarafından taşınan bir sentezi olmasaydı, cinsellik günahkârlıkla birlikte yeryüzüne gelmezdi (s. 42).

Dolayısıyla Kierkegaard günahın ortaya çıkışını masumiyetin ortadan kalkmasıyla gerçekleştiğini ifade ederek anlatır. Düşüş aynı anda masumiyetin bitişidir. İnsan düşüşle birlikte yeryüzündeki kötülöklere bulaşmıştır. Bu da özgür iradeyle mümkün olmuştur. Bu durumda yabancılaşmaya neden olan etkenlerden biri de özgürlüktür.

İnsan için sürekli bir sorun olmaya devam eden kötülöklere biri olan 'sıkıntı'nın Âdem'i yeryüzüne göndermeye neden olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre insanın yapacağı bir şey kalmamış olsa dahi yine de can sıkıntısının sürekli olarak onu yeni şeylere yönlendirdiğini iddiasında bulunur. Bu yüzden de insanın hiçbir zaman bitmeyecek bir can sıkıntısından ötürü kötülöklere de artırdığını düşünen Kierkegaard (2010) bunu tarihsel ve teolojik bir form yoluyla şöyle açıklamıştır (s. 52). "...Âdem yalnızlıktan sıkılınca Havva yaratıldı. O zamandan beri sıkıntı dünyaya girmiş ve nüfusa oranla artmıştır" (s. 52). Bu can sıkıntısını sadece Âdem için geçerli olan bir durum olduğunu düşünmemek gerekir. Bu, şuanda da, devam eden bir gerçekliktir. Dolayısıyla insanın var olan durumundan farklı bir evreye geçmesinin bir bedeli veya sonucu olmak zorundadır.

Kierkegaard'ın ilk insan hakkındaki yorumu üzerinden konuyu açıklığa kavuşturmaya devam etmeye çalışalım. Öncelikle Kierkegaard'ın Âdem'i nasıl tarif ettiğine bakarak konuyu anlaşılır hâle getirmemiz gerekir. Çünkü Kierkegaard insanı anlamak için Âdem'i anlamak gerektiğini ifade etmekte ve bunu;

Âdem, insan türünden varoluşsal olarak farklı değildir, çünkü böyle olsaydı, tür diye bir şey olmayacaktı; bu türün kendisi de değildir, çünkü bu durumda da ortada tür kalmayacaktı. O kendi ve insan türünün kendisidir: Âdem'i açıklayan her şey insan türünü de açıklayacaktır, insan türünü açıklayan her şey de Âdem'i..." (Kierkegaard, 2006, 22).

şeklinde vurgulamaktadır. Kierkegaard (2006) Âdem'den sonra gelen her kişinin onunla nasıl bir bağı olduğunu tartışır: "Âdem gibi kendisinden sonra gelen kişi de tin tarafından taşınan bir sentezdir, ama bu türetilmiş bir sentezdir ve insan türünün tarihi de bu sentezde bulunur" (s. 48). Bu durumda her bir insanın içinde bulunduğu durum Âdem'in durumuyla ilişkilidir. Onun cennetten kovuluşu ve dünyadaki yalnızlığı her bir insana geçmiştir. Kierkegaard (2006)'ın Âdem'i kaygıya ve kendine yabancılaşmasına neden olmasını şöyle tartışır;

Yasağın arzuyu uyandırdığı varsayılırsa, kişi cahil değildir, bilgiyi elde etmiştir; bu durumda Âdem'in, özgürlüğün bilgisine de sahip olması gerekir, çünkü arzu, özgürlüğü kullanmak için vardır. Açıklama böylece ardışıklık içerir. Yasak, Âdem'i kaygıya sürüklemiştir, çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak ile uyanır (s. 38).

Âdem'in dünyaya gelmesi ile insanın maddeye bulaştığını ve bunun da günah kavramının ortaya çıkmasına olanak verdiğini varsayarsak yabancılaşmanın kökeninin de buradan çıkarılabileceğini tartışmak gerekir. Günahın yeryüzüne inmesini yabancılaşma ile bağına Kierkegaard (2006) "günah yeryüzüne inince, şehvanilik, günahkârlığın eşanlamlısı olarak düşünülüp aşağılanmıştır" diyerek açıklar (s. 53). Kierkegaard (2006) bunu "Schelling oku-

lundan bazı kimseler, doğada günah yüzünden meydana gelmiş dönüşümün farkındaydılar” (s. 54) ifadesini kullanır. Bu dönüşümü veya değişmeyi, başka biri olma ve dolayısıyla da yabancılaşma olarak görebiliriz. Dolayısıyla günaha girme aynı zamanda bir tür başkalaşma veya başka biri değildir. Günahın yeryüzüne nasıl indiğini açıklayan Kierkegaard böylelikle insanın dünyaya günahla ve buna bağlı olarak suça veya başka bir deyişle kendine yabancılaşmayla var oluşa geldiğini ifade etmeye çalışmıştır.

### **Ruh-Beden Dikotomisi Bağlamında Yabancılaşma**

Ruh ve beden ilişkisi felsefe tarihinde Descartes’ın tartıştığı *res cogitans-res extensa* ikiliğini bize hatırlatır. Buna göre ruh ve beden bir mi veya ikisi ayrı ayrı şeyler mi? İkisi arasında nasıl bir ilişki var? Bu soru(n)lar üzerinden konuyu tartıştığımızda Kierkegaard’ın soruna bakışındaki farklılığı ve ruh-beden ilişkisi üzerinden yabancılaşmayı nasıl ele aldığını görebileceğiz. Bu konuda Elrod’a göre Descartes’ın *res extensa*’sında beden matematiksel olarak hesaplanabilir bir şey iken Kierkegaard bedeni sürekli yenilenen, devam eden bir varlık olarak düşünmüştür. Dolayısıyla Elrod (1976), Heideggerci bir kavram olan gerçeklik (facticity) kavramına başvurarak Kierkegaard’ın beden denince buna yakın bir kavrama sahip olduğunu iddia eder (s. 356). Bedenin ruhun seçimlerini, isteklerini gerçekleştirmek için gerekli bir şey olduğunu ifade eden Elrod’a göre Kierkegaard’ın etiksel bağlamda düşündüğü ‘seçme’ fikri doğrudan bedenle ilgilidir. Bu çerçevede bireyin bedeninin ve duysallığın bir örtüsü olduğunu belirten Elrod (1976), bedeninin kişinin kendisi için bir kader olduğunu ve bu kaderden kaçmanın mümkün olmadığını vurgular (s. 356).

Yabancılaşmanın kökenini neye dayandığına yönelik araştırmamızı ruh-beden dikotomisi etrafında genişletebiliriz. Bu konuda Hall (1981)’a göre yabancılaşma deneyiminde ben hapsedilmiş özgürlükten ve dünyasal varlığın kusurlu koşullarından kurtulma arayışı içindedir (s. 111). Burada ruhun özgürlük, bedeninin ise bu özgürlüğü hapsettiğini belirtebiliriz. Ardından Hall ruh-beden arasındaki bu ilişkinin ben için olumlu ve uyumlu bir şey kazandırıp kazandırmadığını tartışır. Bu sorunu daha açık kılmak için insanın bu dünyadaki (madde-beden) yerine bakmak gerekir. Ruhun hapis tutulduğu bedenden kurtulup yeniden ait olduğu yere dönme arzusunun yabancılaşma nosyonu bağlamında daha önce Pythagorasçılık tarafından üzerinde ısrarla durulan bir problem olduğunu ifade etmek gerekir (Murray, 1966, s. 355-74). Bu bağlamda Kierkegaard’ın da yabancılaşmanın kökenini enkarnasyon inancından çıkardığını aktaran Hall, Kierkegaard’ın enkarnasyon inancında Tanrı’nın tarihte kendini İsa olarak dünyada ifşa etmesini savunduğunu anlatır. Bu çerçevede Kierkegaard’ın görüşüne göre ben ile dünya arasında kurulan bu yeni ilişki, sıradan her insan için mümkündür. Ancak bu yeni ortaya çıkan ilişkideki en büyük sorun ise ben’in bu dünyada varoluşa gelmesine rağmen bu dünyadan olmamasıdır. Dolayısıyla bu durum benlik-dünya ilişkisindeki yabancılaşmanın kökenidir (Hall, 1981, 112). Bunu, ilk defa bulunduğumuz bir yerde yaşadığımız

durumla açıklayabiliriz. İlk defa bulunduğumuz yerdeyiz ama oraya ait değiliz. Kısacası oradayız ama o yerden değiliz. Bu durumun her ben'e yaşattığı his yabancılaşma hissidir.

Yabancılaşmanın 'enkarnasyon inancı' ile bağının Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla ilişkilendirildiği (Hall, 1981, s. 112) iddiasına bakmak gerekir. Kierkegaard'ın iddiasının duyumsallığa (bedensel varlık) bir ilke, bir güç ve kendi kendine yeten bir sistemi enkarnasyon inancının vermiş olduğunu aktaran Hall (1981), duyumsallığın algılanmasının dolaylı ve ilk kez Hıristiyanlıkta ortaya koyulduğunu, buradan da söz konusu algının dünyaya bu yolla açıldığını iddia etmektedir (s. 113). Nitekim Hall'in belirttiği durumu Kierkegaard *Either/Or* başlıklı eserinde tartışır ve duyumsallığın Hıristiyanlık öncesinde ortaya konulduğuna yönelik itirazları reddeder (Kierkegaard, 1959, s. 59-60). Çünkü duyumsallığın Hıristiyanlıkta olumsuzlanması onun bağımsız bir güç olmasını sağlamıştır (Utterback, 1979, s. 632). Bu iddiaya göre duyumsallığın Hıristiyanlık ile birlikte gerçek anlamına kavuştuğu ifade edilebilir. Kierkegaard İsa'nın duyumsallığın içeriğine anlam yüklemeye önemli olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede 'dünyada olup da dünyadan olmamak' düşüncesinin yabancılaşmanın kökenlerini anlaşılır kılmada önemli olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Hall, makalesinde bu sorunu inceler ve Kierkegaard'ın *Either/Or* eserinde bundan bahsettiğini yazar. Buna göre Kierkegaard 'bu dünyada olup da bu dünyadan olmama'yı ruh- duyumsallık ilişkisi ile açıklamaya çalışmıştır. Burada "ruh" kabaca "ben"lik, "duyumsallık" ise dünyevi olana yani bedenleşmeye karşılık gelir (Hall, 1981, s. 113). Bunun anlamı şudur: Ruh dünyadadır ancak bu dünyadan değildir. Ancak Kierkegaard'ın duyumsallığın (sensuousness) tıpkı ruhun varoluşundaki asilliği taşıdığını aktaran Utterback'a göre yine de duyumsallığın ruhun karşıtlığında olumsuzlanması onu yetersiz hale getirmiştir (Utterback, 1979, s. 632).

Kierkegaard'ın 'rüyadaki insan' benzetmesinde ruhun bir bedende var oluşa gelmesi fikrini 'bulaşma' (immersed) ile aktaran Hall, bunun harmoni ve uyumun duyumsallığın (dünya) içinde olması şeklinde yorumlar. Bu 'bulaşma'da duyumsallıktan –henüz- bir kopmanın olmadığı ve her ikisinin hem birbirinin içinde hem de birbirinin dışında olduğu anlaşılabilir (Hall, 1981, s. 114). Ruhun ve duyumsallığın rüyadaki insan örneğinde hem birbirinin içinde hem de dışında olmasının karmaşık bir durum arz ettiğini ve hatta insanın yaşamının tamamını etkileyen çok önemli bir yer teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Bu hem çok önemli hem de anlaşılması bir hayli güç olan durumun insanın kendisini kendisinin (ruh-beden-benlik tartışmasında) karşısına koymasıyla sonuçlanır. İnsan acaba hala bir rüyada mı? Yoksa bu da hakikatin bir merhalesi mi? Tüm tartışmalara yabancılaşma sorununun kaynağının ruh-beden dikotomisinden çıktığını bize göstermektedir.

## Yaşam Evreleri Bağlamında Yabancılaşma

Kierkegaard felsefesinde bireyin kendisi, çevresi ve Tanrı ile ilişkisini içeren yaşam evrelerini birbiriyle olan bağını analiz etmek yerinde olacaktır. Kierkegaard'a göre bireyin duygularının öne çıktığı yaşam evresi estetik olanı iken etik evrede ise bireyin kendisinin dışındaki

bireylerle kurduğu ilişki söz konusudur. Dinsel evre ise bireyin doğrudan Tanrı ile kurduğu bağı ifade eder. Bu evrede birey kendi içsel dünyasında yaşadığı inanç ile diğer bireylerden kesin olarak farklı olduğunu ortaya koyar. Bireyin hayatının bir kararlar dizisi olduğu gerçeğinin yanı sıra estetik, etik ve dinsel evrelerinden birini yaşayan kişinin diğerine geçişte kendisini zorlayacak bir bağıntı yoktur (Maclyntre, 2001, s. 17).

Kierkegaard *Either/Or* başlıklı eserinde estetik ve etik alan arasındaki karşıtlık incelenirken *Korku ve Titreme*'de etik ve dinsel olanın karşıtlığı irdelenmektedir (aktaran Taşkın-Beceremen, 2013, s. 388). Ancak Kierkegaard dinsel olan ile etik olanı *Korku ve Titreme*'de birbirinden ayırmasına rağmen *Either/Or* bunları birbirinin içinde eritmeye çalışır ve her ikisini estetik olana karşıt bir şekilde sunar (Maclyntre, 2001, s. 14).

Kierkegaard, bireyin üç farklı evrede yaşamını gerçekleştirdiğini savunmuş ve bu evreler için ayrı ayrı kriterler ve aşamalar belirlemiştir. Bu evrelerin yabancılaşma ile ilişkisini değerlendirmek yerinde olacaktır. Özellikle bireyin hangi evrede yabancılaşma yaşadığını, hangisine geçerek yabancılaşmadan kurtulduğunu ele alacağız.

### **Estetik Yaşam Evresi**

Kierkegaard'ın çerçevesini çizdiği insanın yaşamını şekillendiren üç aşamadan ilki olan *estetik yaşam* tarzı ölümcül bir hastalık olarak değerlendirilebilir. Bireyselliğin kendini gösterdiği bu evrede insan toplumsal bakımından *amoralist* bir duruş sergiler ve sosyal yaşama yabancılaşır (Gödelek, 2008, s. 364). Estetik dönem insanı, dünyevi zevklere kendini kaptırmış bir tiptir (Tokat, 2013, s. 24) ve burada insanın kendi mutluluğu tek kriterdir (Maclyntre, 2001, s. 14). Birey bu durumda dünya ilgilerine dalıp gitmiş ve kaybolmuştur (Tokat, 2013, s. 24). Dolayısıyla burada bireyin düşmanları can sıkıntısı ve acılardır (Maclyntre, 2001, s. 14). Estetik olanın içinde yaşayan birey, duyguların yönlendirdiği bir hayal dünyasında yaşar. Bu doğrultuda yaşamını sürdürün estetik bireyinin kendi mesleğine, evliliğine, inancına az zaman ayırdığını ve kendisi için her şeyi isteme arzusunun en üst seviyede tuttuğunu ifade edebiliriz (Blackham, 2005, s. 18). Burada evlilik gibi sorumluluk yerine duyguların yönlendirdiği romantik bir aşk tercih edilir (Maclyntre, 2001, s. 14).

Kierkegaard bu dönemin tipik kişiliği olarak zevk peşinde koşan ve sorumluluktan kaçan Don Juan'ı göstermiştir. Don Juan artık kendisi olmayan ve varlığının farkında olmaktan uzaklaşmış bir kişiliktir (Tokat, 2013, s. 130). Estetik birey ruhun anlık tutkusunu tarafından avlanır ve en nihayetinde hüznü ve sıkıntılı bir yazgı onu karşılayacaktır (West, 1998, s. 172). Dolayısıyla estetik yaşam süren kişinin kendi benliğinden ayrılıp kendi kendine yabancılaştığını ifade edebiliriz. Nitekim Heidegger'de otantik olmayan yaşam olarak karşılığını bulan estetik yaşam bireyi kaygının uyandırdığı hiçlik, umutsuzluk, evsizlik, tekinsizlik ve yabancılaşmadan sürekli olarak kaçan bireydir (Tokat, 2013, s. 130). Sürekli dış dünyaya bağımlı olduğu için kişinin yaşamında istikrar ve süreklilik yok olmuştur (Cevizci, 2009, s. 942).



Yaşamında belirli bir istikrarı yitirmiş kişi aslında hakikatten uzaklaşmış ve özgürlüğünü kaybetmiştir (Kierkegaard, 2005, s. 19). Kierkegaard, estetik yaşamı yoğunlaşmış tutkunun her şeyi hiçliğe dönüştürme çabasının bir içselliği olarak görür (aktaran Maclyntre, 2001, s. 15). Estetik evreyi yaşayan birey her şeyi 'dışarı'da aradığından ötürü onun dünyaya bakışı da aslında pasiftir. Çünkü onun istekleri dış koşullara bağlıdır ve çoğu zaman olumsal yani tesadüfidir (Taşkın-Becermen, 2013, s. 389).

Dolayısıyla Kierkegaard'ın estetik yaşam olarak tarif ettiği yaşamındaki hiçliğin yabancılaşmayı içerdiğini ifade edebiliriz. Ancak insan bu evrede oluşan umutsuzluğunun fark etmesiyle birlikte estetik alandaki uygunsuz yaşamının farkına varacaktır ki yöneleceği yaşam alanı ahlaki evre olacaktır (Gödelek, 2008, s. 365). Bu da estetik bireyin mutlak bir gereksinim olan daha yüksek bir varoluş biçimini aramasıyla başlar. Bu arayış yaşamını kontrol edecek bir zorunluluğu istemekle eşdeğerdir ve etik yaşama attığı ilk adımdır (Taşkın-Becermen, 2013, s. 389).

## **Etik Yaşam Evresi**

Bu evrede bireyin durumu ve bir önceki evreden farkını tartışıp üçüncü evre olan dinsel yaşam evresine neden ihtiyaç duyulduğunu yabancılaşma kavramı bağlamında yorumlayacağız. Etik yaşamı süren bir kişi toplumsal kurallar bütünlüğünü benimsemiş kimsedir. Bu evrede birey toplum ile çok fazla bir çatışmaya girmez ve dolayısıyla yaşadığı toplumdun dışlanmaz. Bu bağlamda birey yaşadığı topluma yabancılaşmaz. Ancak toplumsal kuralları olduğu gibi benimsemiş birey bu kez kendi benini veya öznel yanını kaybetmiş olur. Dolayısıyla bu evrede birey kendine yabancılaşmıştır. Kierkegaard çıkış yolunun inancın özgürlüğünde, ben ve Tanrı'nın birlikteliğinde olduğunu ifade edecektir.

İnsanın ahlaki yaşam alanını kendi özgür iradesiyle seçmesinin önemine değinen Kierkegaard'a göre ahlaki yaşamdaki insan başkasını da düşünerek davranmış olacaktır. Bu evrede insan kendine dönen, kendini bilen ve kendini olumlayan bir kişiliğe sahip olmaya başlamıştır (aktaran Cevizci, 2009, s. 943). Dolayısıyla etik olanın içinde yaşamak, kendini başkasına adamaktır (Blackham, 2005, s. 19). Bu yüzden varoluşun toplumsal boyutuna tekabül ettiği bu evrede estetik evrede olmayan ve pek cazip gibi görünmeyen evlilik gibi kararlar aslında bütünsellik sağlama bakımından dini evreye geçiş için gereklidir (West, 1998, s. 173). Dolayısıyla etik yaşam bireyin kendi hayatını istisnaya imkân tanımayan ödevin veya ahlaki standartların emrine vermesi olarak anlaşılabilir (Maclyntre, 2001, s. 14).

Etik yaşam evresindeki bireyin hedefleri gelecekte ve mümkün olanda değil de şimdinin ve fiili olanın içindedir. Bu doğrultudaki bireyin yaşamı ölçülü, dengeli ve sonsuz bir kararlılık içinde tutkuyla doludur (Maclyntre, 2001, s. 15). Kişi etik evrede karar verirken bilinçlice ve düşünerek hareket eder ve sorumluluklarının farkındadır. Etik kuralların geçerli olduğu bir yaşamda birey kendi potansiyeli olanı ile gerçeklikte olanı uzlaştırır (Taşkın-Becermen, 2013, s. 390).

Etik evrede insanın kendine dönüşü gerçekleştirmesi için bir hamle yapmaya çalışıldığını belirtebiliriz. Çünkü estetik evrede ise insan dışı bağımlılıktan dolayı özgürlüğünü yitirmiş ve kendini aslında tanımaktan da uzaklaşmıştır.

### **Dinsel Yaşam Evresi**

Dinsel yaşamı seçen kişi aslında kendi isteklerine ve etik-toplumsal normlara karşı bir tezat içine girmiş demektir. Bu açıdan değerlendiresek dinsel yaşamı süren kişi topluma ve kendi bedeninin arzularına karşı yabancılaşmıştır. Ancak buradaki yabancılaşma Kierkegaard'ın dinsel yaşamı estetik ve etik yaşamdan daha çok değer vermesinden ötürü olumludur veya istenen bir durumdur. Çünkü dinsel yaşamda hakikatin ölçütü Tanrı inancındır ve bu inanç toplumsal kurullarla çatışabilir.

Kierkegaard umutsuzluğa ve kaygıya düşmüş insanın kurtuluşa erişmesi için dinsel yaşam alanını tercih etmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü ahlaki yaşam alanı akılla ilişkili iken dinsel yaşam alanı akli aşmaktır (Gödelek, 2008, s. 368). Üstelik dinin gerekleri ahlaki olanın talepleriyle de bağdaşmayabilir. Tanrı'nın iradesi en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir. Bu konudaki en çarpıcı örnek ise Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini emretmesidir (West, 1998, s. 173). İbrahim'in Tanrı'ya bağlılığı öne çıkarılırsa cinayet bir suç olmaktan çıkar hatta kutsal bir eylem haline dönüşebilir (Maclyntre, 2001, s. 14). Bu durumda genel ahlaki ilkelere göre bir babanın oğlunu kurban etmesi kesinlikle uygun görülmez. İşte bu örnek bize Tanrı'nın emirleriyle ahlakın kesin olarak ayrı olduğunu göstermesi açısından yerindedir (West, 1998, s. 173).

İbrahim'in oğlunu kurban etmesi üzerinden imanın ne olduğunu ve dolayısıyla da dinsel evrenin mahiyetini tartışmamız gerekmektedir. İbrahim'in kıssasında öne çıkan şey nedir? İbrahim'in kararı ve bu kararına uygulamaya götüren güç neydi? İbrahim'in imanı ona öyle davranması gerektiğini emrediyordu ve asla bu emre karşı koymuyordu. Dolayısıyla "Kierkegaard, İbrahim'i büyük kılan şeyin bekleyişi ve bu bekleyiş sırasında suskun kalışı olduğunu ifade eder. Bu, onu anlamayı güçleştiren, konuşmayı anlamsız kılan ve karşılığında geri aldığı bir suskunluktur" (aktaran Taşkın-Becermen, 2013, s. 392). Tanrı'nın emrini sadece Tanrı'dan gelen bir emir olduğu için gerçekleştirmesi, İbrahim'in imanını ortaya koyar. Eğer İbrahim Tanrı'nın bu emri karşısında aksi davransaydı Tanrı sevgisinden bir şey eksilmezdi ancak Tanrı'ya iman etmiş sayılmazdı. Çünkü Tanrı'ya inanmadan seven aslında kendini yansıtır. Ancak Tanrı'ya inanarak seven aynı zamanda Tanrı'yı yansıtır (Kierkegaard, 2009, s. 80).

Kierkegaard (2006), dinin etkili olduğu yaşamın diğer yaşam biçimlerine göre daha önemli olduğunu şöyle açıklar: "Her insan yaşamı, dini olarak tasarlanmıştır. Bunu yadsıma çabası, her şeyi karıştırmak ve birey, tür, ölümsüzlük gibi kavramları yok etmekten başka işe yaramaz" (s. 102). Ancak Kierkegaard (2006) bu konunun büyük zorluklar içerdiğini ifade ederek insanın burada bir tercih yapması gerektiğini belirtir (s. 102). Buna göre din uğruna tercih edilen yaşamın insan için meşakkatli oluşunu şu şekilde anlatılır:

Tüm bunlara rağmen, görünürdeki yeteneklerine rağmen kolay yolu değil, yitireceği cazip şeyleri düşünmeden, acı, ıstırap, kaygı yolu ile dolu patikayı din uğruna seçen kişilerin ortaya çıkması beklenmelidir. Böyle bir mücadele kuşkusuz tüketir insanı, çünkü bu süreçte kişinin bu yola saptığı için pişmanlık, melankoli, ıstırap dolu anları, karşılarında da yeteneklerinin peşinde gittikleri takdirde mutluluk vaat eden bir yaşam olacaktır (Kierkegaard, 2006, s. 104).

Kierkegaard (2006), kolay olan yaşamı ile ıstırap dolu yaşamı tercih etme esnasında oluşan işkenceli çekişmenin meydana geldiğini belirtir. Bu çekişmeden cazip olan kolay yaşamın çıkmazlık içerdiğini gören kişi doğru olanı tercih edecektir (s. 104). Doğru olanın ise kişiyi Tanrı'ya yönelten tam bir içe yönelmeden geçtiğini açıklayan Kierkegaard'a göre Tanrı fikri kişi üzerinde her zaman ağırlığını hissettirir (s. 140).

Kierkegaard dini bir varoluşu tercih etmedeki temel sorunun ne olduğunu tartışır. "Asıl iş, dini ve dâhî varoluş arasındaki ilişkiyi açıklamak, dini olanın duyulur olanda kendini nasıl ifade ettiğini ortaya çıkarmakta yatar" (Kierkegaard, 2006, s. 102). Kierkegaard duyulur dünyadaki ödevin dini nitelikten uzaklaşmasını derin düşünmeyi de zayıflatacağını iddia eder ve bu konuda Ortaçağ örneğine başvurur. Ona göre "Ortaçağ, dini tefekkürde bulunduğu için değil, bundan vazgeçtiği için hataya düşmüştür" (Kierkegaard, 2006, s. 103). Kierkegaard (2006) dini tefekkürün önemini anlamlandırmak için bu çerçevede şöyle bir soru sorar: "Dini tefekkürde bulunmaya başlayan kişi, kendine her anlamda yeniden dönmeyi ne ölçüde başarabilir?" (s. 103). O hâlde Kierkegaard dini tefekkür dediği şey ile kişinin kendi iç dünyası arasında bir bağ kurmaktadır ve her iki durumun insanın kendine dönüşünü birlikte tamamlayabileceğini ifade etmektedir. O, bunu dindar veya dâhî diye tabir ettiği kişinin özelliklerini anlatarak şu sözlerle açıklar: "Onun ilk yapacağı kendi içine dönmektir. Yazgı tarafından izlenen, kendisi ile dolaysız bir ilişki kuran dâhî, suçlu biridir. Kendine döndüğünde, Tanrı'ya da dönmüş olur" (Kierkegaard, 2006, s. 104). Kierkegaard (2006) devamında "...o kendine döndükçe, suçu keşfeder, dehası derinleştikçe, suçu daha çok kavrar" (s. 104) diyerek aynı zamanda suçu kavramadan kendine yapılan dönüşün değerinin olmayacağını ifade eder ve dâhî veya dindarın içine dönmelerini özgürlükle bağdaştırır. "Dâhî, kendi içine döndüğünde, özgürlüğü keşfeder. Yazgıdan korkmaz, çünkü dış dünyada tutunduğu bir görevi yoktur, özgürlük onun için saadet demektir, dünyada istediğini yapma, kral, imparator, ya da belâgat yapan bir sokak hatibi olma özgürlüğü değil, kendini bilme, özgürlüğün kendisi olma özgürlüğü" (Kierkegaard, 2006, s. 105). Kierkegaard bu durumda özgürlüğün sadece özgürlük için olduğunda değerli olduğunu ve dindar kişinin bunu tercih ettiğini ifade etmektedir. Öte yandan kişiyi bu özgürlükten yoksun bırakacak tek şeyin suç olduğunu iddia eden Kierkegaard (2006)'a göre dâhinin suça ilişkin keşfini artırması günahın getirdiği kaygıyı da o denli artırır. Dolayısıyla kişi burada sadece suçtan çekinmektedir ki ancak suç özgürlükten yoksun bırakabilir (s. 105).

Kierkegaard için kaygı içindeki birey, Tanrı'ya karşı gelmiş bir bireydir. Kişi kaygı ile birlikte sorumluluğunun farkına varır ve ebedi olanın karşısında varlığını doğrular (aktaran Reneaux, 1994, s. 17). Çünkü Tanrı'yla kurulan ilişkide nesnel, rasyonel ve kavramsallaştırılmış bir bilgiden söz edilemez (Cevizci, 2009, s. 945). Bu durumda bilinçli olarak Tanrı'ya inanan kişi ancak umutsuzluğu aşabilir.

### **Kaygı Kavramı Bağlamında Yabancılaşma**

Kaygı kavramı Kierkegaard felsefesi için önemli bir kavramdır. Kaygı, birçok yorumla ve farklı bakış açısıyla onun felsefesinde yorumlanmıştır. Kaygının Kierkegaard için ne anlam ifade ettiğini sorgulamak ve yabancılaşma ile ilişkisini tartışmak uygun olacaktır. Tanrı-insan ilişkisinin yabancılaşma boyutunu açığa çıkaran önemli bir unsur olarak günah kavramının kaygı ile bağına da tartışmak ve bu bağlamda sorunu ele almak gerekir. Kierkegaard'ın teolojik bir bakış açısıyla yorumladığı kaygı kavramının günah ile bağı "kişinin nitel sıçramayla işlediği günahdaki kaygı" ve "günah ile taşınan, taşınmayı sürdüren, bir kişinin her günah işleyişle yeryüzüne inen kaygı" şeklinde yorumladığını görmekteyiz (Kierkegaard, 2006, s. 49). Dolayısıyla kişinin teolojik bir sorun olan günah ile birlikte kendisinden ve toplumdan uzaklaşmasının oluşturduğu kaygı üzerinden yabancılaşmayı yaşadığı ifade edilebilir. Bundan ötürüdür ki yabancılaşmayı yaşayan birey kaygı duyan ve bunun neticesinde umutsuzluğa kapılmış bireydir. Dolayısıyla Kierkegaard yabancılaşmayı anlamsızlık, umutsuzluk ve kaygı karşısında insanın kendi benine anlam yükleyebilme çabası olarak yorumlamıştır (aktaran Cevizci, 2002, s. 1100). İşte insanın bu çabasını irdeleyen Kierkegaard'ın bireyin umutsuzluğunun farkına varmasını ve kendini bir tin olarak tanımasını sağlamaya çalıştığı ifade edilmektedir (aktaran West, 1998, s. 171).

Kaygı kavramının yorumlanması ve kavramın Danca'dan Fransızca'ya uzanan anlamı üzerine bir analiz yapmak gerekir. Angst (kaygı) kavramının dread (ürperti) kavramından çevrildiğini belirten Maclyntre'a göre sonradan Unamuno tarafından bu kavram Fransızcaya 'agonie' (ızdırıp) diye çevrilmiştir. Ardından Sartre ise 'agonie' kavramını 'angoisse' (kaygı) olarak geliştirdi ki psikanalizdeki anxiety kavramına yakın düşen de bu kavramdır (Maclyntre, 2001, s. 22). Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki kaygı kavramı Maclyntre'in deyişle ürperti veya dehşet olarak anlaşılması gerekir. Bu da kavramın tam olarak ne anlama geldiği konusunda bir belirsizliği barındırır. Zira ürperti veya dehşet kaynağı tam olarak belirlenemeyen bir hakikattir. Ürperti veya kaygı, korkudan (fear) farklıdır. Korkuda belirli bir nesne var iken ürpertide belirli bir nesne yoktur (Maclyntre, 2001, s. 24). Bu konuda yine Maclyntre (2001) 'a göre insanın bir yönünün sakin ve huzurlu olması iken diğer bir yönünün ise henüz var oluşa gelmeyen yokluktur. Bu yokluğun insana musallat olmasıyla ürperti (dread) meydana gelir (s. 24). Dolayısıyla Kierkegaard'ın bakış açısıyla değerlendirdiğimizde kaygı kavramının ürperti kavramına eş değer olmasının daha makul olabileceğini ifade edebili-

riz. Nitekim Kierkegaard (2006)'a göre kaygıyı hiçbir zaman tecrübe etmemiş insanlar için şu söylenebilir: "Âdem de salt hayvan olduğu durumda kaygıyı hissetmemişti" (s. 47). Bu durumda kaygının sadece insana ait bir şey olarak düşünen Kierkegaard, kaygıyı yaşamayı insan olmayla eşdeğer olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda kaygının korkudan farklı olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre korku hayvanlarda var iken kaygı ise yoktur. "Bu terimin "korku"dan ve korkuya bağlı belirli bir nesnesi olan benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmeliyim. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir" (Kierkegaard, 2006, s. 35) ifadesini kullanır. Dolayısıyla kaygı, insanın özüdür. İnsanı hayvandan ayıran en önemli nitelik kaygıdır. Kaygı ise günah ile ortaya çıkar. Günah ise kişiyi kendisinden uzaklaştırır ve kişi burada yabancılaşmayı yaşar. Ancak yabancılaşmayı yaşarken kaygıyı da yaşar. Bu durumda kaygı ile birlikte birey kendisini de kendi geçmişini de sorgulamaya başlar.

Cevizci'ye göre Kierkegaard insanın sonlu oluşunu onun özüne yabancılaşmasına neden olacağını belirtir ki bu da sonuç itibarıyla kaygıya olanak verir (Cevizci, 2009, s. 940). Nitekim Kierkegaard (2013), *Aforizmalar*'da öz benliğinin üzerine kaygı ve korkunun çöreklenmesinden söz eder (s. 38). Başka bir yerde ise kaygının kötüye ilişkin bir durum olduğundan ve toplumsallaşmanın bu durumda gerçekleşmesinin zorluğundan bahsedilmiştir (Kierkegaard, 2006, s. 137). Dolayısıyla kaygı kavramının insanın üzerine bıraktığı etkileri inceleyerek yabancılaşmanın ne olduğunu araştırmamız gerektiği aşikârdır.

Kierkegaard'ın kaygı kavramını nasıl tanımladığına yakından baktığımızda şöyle tanımlar ortaya çıkar: "Kaygı, çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak sahneye çıkar (Kierkegaard, 2006, s. 37). "Kaygı, ne zorunluluğa ne de özgürlüğe ait bir kategoridir. Kaygı karma-karışık bir özgürlüktür" (Kierkegaard, 2006, s. 43). "Kaygı, artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine, insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli derinleşecektir" (Kierkegaard, 2006, s. 47). Kaygı kavramının nesnesini sorgulayan Kierkegaard (2006), bunu hiçlikte ortaya çıktığını belirler. "Kaygı ile Hiçlik her zaman birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir" (s. 93). O hâlde biz, hiçliğin etkisini nasıl anlayabiliriz? Kierkegaard (2006), buna şöyle cevap verir. "O, kaygıyı doğurur. Bu, masumiyetin derinlere saklı sırrı ve kaygının kendisidir. Tin, düşsel olarak, kendi etkinliğini yansıtır, bu etkinlik hiçliktir, masumiyet de her zaman kendi dışındaki bu hiçliği görür" (s. 35).

Bir insan dünyaya gelirken, doğum esnasında Tin'in çok uzakta olduğu için kaygının çok büyük olduğunu iddia eden Kierkegaard'a göre bu yüzden yeni birey dünyaya kaygı içinde gelir. Kierkegaard (2006) devamında şöyle der: "Tin o anda titrer, çünkü ertelenmiş, işlevsiz kalmıştır. Bununla birlikte kaygı, insan doğasının mükemmelliğinin bir ifadesidir" (s. 67). Şehvaniliğin de dünyaya yeni gelmiş bir bireyde daha fazla olduğunu belirten Kierkegaard (2006) bu 'daha fazla'yı sonraki her birey için evrensel bir 'daha fazla' olduğunu belirtir (s. 67). Kierkegaard Tin'in şehvanilikten duyduğu sorumluluktan yol açtığı kaygının daha büyük olduğunu belirtir;

Bu kaygı en üst noktaya ulaştığında şu korkunç yargıyla karşılaşırız. *Günah için duyulan kaygı günah üretir.* Eğer kötücül arzu, cinsel istek ve buna benzer şeylerin insana doğuştan var olduğu düşünülürse, kişinin aynı zamanda hem suçlu hem de masum olduğu muğlak bir ifade olmaktan çıkar. Birey, kaygının güçsüzlüğü içinde kendini teslim eder, bu nedenle de hem suçlu hem de masumdur (Kierkegaard, 2006, s. 68).

Kierkegaard (2006) 'a göre günahattan dolayı kaygıya düşme kaygının en üst çizgisidir. Bundan ötürü yeni bir günaha düşmek de kaçınılmaz olur (s. 67-70). Kierkegaard (2006) bu durumun geldiği noktayı şu şekilde açıklar: "Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey, bu yolla suçlu olur" (s. 70). Bireyin şehvanilik ile günahkârlığı özdeş olarak gördüğü bu en üst noktada bireye yönelik baskı daha da artar (Kierkegaard, 2006, s. 70). Öyle ki; kişi kendisini çevreleyen dünyada bir destek bulamazsa, bu nokta dayanılmaz bir ıstıraba ve yabancılaşmaya yol açabilir. Kaygı başlangıçta olumsuz olabilir ancak insanın kendine dönebilmesi için gerekli bir durumdur. Öte yandan kaygının yabancılaşmaya neden olduğunu ve bunun da insan olmanın bir gereği olduğu çok açıktır.

Kaygının yabancılaşma ile ilişkisini anlamak için zaman kavramıyla nasıl bir bağı olduğunu incelemek gerekir. Zira zaman, insanı en çok etkileyen hakikatlerin başında gelir. İnsan zamanı anlamak ister ama bu pek de kolay değildir. İşte bu durum insanın zaman tüneline başının daha çok dönmesi anlamına gelir.

Kierkegaard için zaman ne ifade eder? Zaman denince insanı kaygılandıran ve onu kendi varoluşunu, özgürlüğünü vb. etkileyen zaman dilimi hangisidir? Kierkegaard doğa bilimlerinin belirlediği nesnel zaman ve varoluşçuluğa bağlı olarak ortaya çıkan öznel zaman olmak üzere iki tür zamandan bahseder. Nesnel zamanda her şey saniyeler, dakikalar ve saatlerle ölçülür ve zaman burada düz bir çizgi olarak ifade edilir. Öznel zamanda ise her şey varoluş anları ile ölçülür ve bu anlarda eşdeğerlilik aranmaz. İnsanın gelecek zamanında kaderini belirleyecek anlar olduğu gibi anlamsız olan anlar da vardır. Bu durumda yaşamın değeri yaşanan yıllara göre değil de varoluş anlarının sayısına göre ölçülmelidir. Zaman varoluşsal anların bir ön koşulu olarak anlaşıldığında varlıkla zaman eşitlenir (Akarsu, 2006, s. 194-195).

Zamanı varoluşsal an olarak belirleyen Kierkegaard (2006)'a göre "kaygı, bireysel yaşamda an'ın kendisidir" (s. 77). Bu ifadede insanın içinde bulunduğu zamanın kaygı ile tekil bir bağının söz konusu olduğunu anlıyoruz. Bireysel yaşamda kaygıyı yaşayan insan olduğuna göre insanın zaman içindeki konumu da önemlidir. Kierkegaard (2006)'a göre insan zamansal ile sonsuzun bir sentezidir (s. 81). Çünkü insan, kaygıyı zamanda yaşayarak anlamlandırır. Anı zamanın ve ebediliğin bir atomu olarak yorumlayan Kierkegaard (2006)'a göre an ebediliğin zamandaki ilk izdüşümü, zamanın durdurmak için gösterdiği ilk çabadır (s. 84). Kierkegaard, Tin denildiğinde anın da devreye girdiğini ifade ederek bu yüzdendir ki kinaye de olsa insanın anda yaşadığı ifadesi kullanıldığını belirtir. Ancak Kierkegaard (2006) doğanın anda var olmadığını iddia eder. Doğa için zaman bir şey ifade etmez iken tarih ise anda başlar (s. 85).

Kierkegaard (2006) "zaman, doğru olarak, sonsuz bir ardışıklık biçiminde tanımlanır; şimdiki zaman, geçmiş, gelecek diye de tanımlanabilir" (s. 81) ayırımıyla bir olguya dikkat çeker: Kaygının gelecek zaman ile bağı. "Gelecek bir anlamda 'şimdiki zaman' ile geçmişten daha çok şey imler, çünkü bir anlamda gelecek, geçmişin bir parçasını oluşturduğu bütünü kendisidir; gelecek bir anlamda bütünü imler. Ebedilik bu nedenle ilk olarak geleceği imler (Kierkegaard, 2006, s. 85).

Kierkegaard (2006)'a göre insan geçmişi kendisinden dolayı olarak değil de gelecek ile olan sürekliliğinden ötürü anlar. Gelecek de kendi başına değil ancak şimdiki zaman içinde var olur (s. 87). Kierkegaard bundan sonra zaman kavramını insan yaşamı ile ilişkilendirmek için Âdem örneğine yeniden başvurur. Kierkegaard'a göre Âdem ve sonraki her birey için an söz konusudur. Ebediliğin ruh ile beden sentezi Tin tarafından gerçekleşen ikinci bir sentez olduğunu ifade eden Kierkegaard ilk sentezi ise Tin'in ebedi oluşunda gerçekleştiğini belirtir. İkinci sentez ise zamansallık ile ebedinin birleşmesinden sonra gerçekleşir. Dolayısıyla ebediliğin senteze dâhil olması ile an da oluşmuştur (Kierkegaard, 2006, s. 87). Kierkegaard (2006)'a göre Tin bireydeki özgürlük olanağını vaz edeceği sırada kendini nasıl ki kaygı olarak ifade ediyorsa, gelecek zaman da kendini kaygı olarak sunar ve dolayısıyla gelecek zaman ebediliği bireyin özgürlük olanağı olarak sunar. Böylelikle Âdem ile sonraki birey arasındaki farklılıkta sonraki bireyde gelecek zamanın izdüşümü daha fazladır. Kierkegaard (2006) bu durumu psikolojik açıdan ürkütücü bulur (s. 87).

Kierkegaard'ın zaman ile kaygı arasında kurduğu ilişkinin yabancılaşmayı ortaya çıkaran yönü ise 'olanak halindeki zaman' ve 'gelecek zamana duyulan kaygı' ifadelerinde bariz olarak ortaya çıktığını belirtebiliriz. Kierkegaard (2006)'a göre "olanak halindeki durum, tam olarak gelecek zamana karşılık gelir. Gelecek zaman, özgürlük için olanak halindeki durumdur; demek ki gelecek zaman, sadece zaman açısından olanaklıdır. Kaygı, bireysel yaşamda her ikisine karşılık gelir. Böylece kesinlik içeren doğru bir dilsel kullanım, kaygı ile gelecek zamanı bir tutar. Bir kişinin geçmişe yönelik kaygı duyduğu söylendiğinde, bu ifade söz konusu dilsel kullanım ile çelişkiye düşer" (s. 88). Kierkegaard insanın geçmişe kaygı duymadığını tersine ancak gelecek hakkında kaygı duyabileceğini iddia eder. Geçmişten kaygı duymak imkânsızdır. Gelecek ise olanaklı bir durum olarak önümüzdedir. Dolayısıyla kaygı ve gelecek zaman birbirini içerir. Kierkegaard (2006) bunu şöyle açıklar: "Geçmişteki bir talihsizlik ile ilgili kaygı taşıyorsam, bu üzerine kaygılanan şeyin geçmişte olduğunu değil, ileride, yani gelecekte yineleneneğini düşünmemden kaynaklanır" (s. 88). Dolayısıyla Kierkegaard'ın belirttiği gibi bireyin gelecekte kaygılanması olanaklı bir durum olarak onu kendi varoluşuyla alakalı bir sorunu veya rahatsızlığı da beraberinde getirmektedir. Bu sorun onun kendisiyle alakalı veya doğrudan kendisini ilgilendiren kaçınılmaz bir durumdur. Olumsuz gibi duran bu problem aslında bireyin kendisini gerçekleştirme için gereklidir.

## Varoluşçu Felsefenin Argümanları Bağlamında Yabancılaşma

İnsanın bu dünyada kültür ve doğa tarafından kısıtlanmasının, tahakküm altına alınmasının ve benliğimizin hapsedilmiş olmasının (Hall, 1981, s. 111) yabancılaşmayı ve beraberinde ben'in parçalanmışlığı/bölünmüşlüğü sorununu ortaya çıkarmıştır. İnsanın kalabalık içinde kaybolduğunu belirten Kierkegaard bunu da insanın kendi öznel sorumsuzluğunu yitirmesine yüklemiştir (Cevizci, 2009, s. 940) ve insanın kaygı ve özgürlük arasında sıkışıp kaldığını ifade eder ve bunu sonluyla sonsuzun tedirgin bir karışımı olarak niteler (West, 1998, s. 169). Beden içine hapsedilmiş birey dünyevi isteklerin ve arzuların baskısı altında sürekli olarak ezilmektedir. Bu durumda birey, özgürlüğünü ve seçim hakkını çatışma ve korku içinde kalarak yaşar. Bu korku ise insanın içindeki Tin dünyası ile maddi dünya veya Tanrısal olan ile hayvani olan arasındaki kesişme noktasında gerçekleşen korkudur (West, 1998, s. 169).

Dolayısıyla yabancılaşmanın kaynağı olabilecek bir başka sorun ise beden -ruh karşıtlığının sentezi olarak değerlendirilen ben'in analizini yapmaktır. Varoluşçu bir bakışla ben'in yani somut varoluşu yabancılaşma sorunu bağlamında tartışılabileceğimizi düşünmekteyim. Çünkü Kierkegaard'ın ben'i beden ve ruhun bir parçası olarak değerlendirdiğini (Elrod, 1976, s. 356) göz önüne aldığımızda sorunun konumuzla yakında ilgili olduğu anlaşılacaktır. Bu çerçevede ben'in modern felsefede soyut düzeyde tartışılmasını eleştiren Kierkegaard'ın bakış açısı önemlidir. Bu bağlamdaki eleştirilerin bir kısmı sistem felsefesine, başta, Hegelci felsefeye ben'in soyut bir çerçevede hapsedildiğine yöneliktir. Murry (1966)'ye göre -daha önce ifade edildiği üzere- Marx gibi Kierkegaard da Hegel'i ben'i aşırı soyut bir yerde tartışmasından ötürü eleştirmiştir (s. 373). Kierkegaard Hegel'in ben'in evrensel bir noktaya getirme çabasının ben'i yüceltmediğini tersine Hegel'in sisteminde ben için birçok tuzak olduğunu savunmaktadır (aktaran Murray, 1966, s. 373). Nitekim "Kierkegaard iç ve dış dünyanın nesnel, diyalektik bir bütünlük oluşturduğunu öne süren Hegelci görüşü reddeder. Bu bütünlüğü reddederken bireyin incogito içinde var olduğunu söyler (Deren, 1999, s. 114). Kierkegaard'a göre incogito sonlunun içinde Sonsuzun, Tanrı'nın dünyadaki varlığının ifadesidir. İnsan dünyada Tanrı'yla Øieblirket<sup>1</sup> diye anılan bir zaman noktasında karşılaşır (aktaran Deren, 1999, s. 114). Bu karşılaşma insanın kendisini aramanın bir sonucudur. Çünkü dünyada kaybolan insanın bu his ile kendini bir noktada durdurup kendine yönelmesi için bir çaba içindedir. Bu çerçevede denilebilir ki kaybolma ve ölüm korkusu insanın bu dünyada gözlerini açmasıyla kendisiyle birlikte var olur. Her iki durumun en önemli göstergesi ise insanın bu dünyada kendini sürekli olarak sığıntı olarak görmesidir. İnsan-dünya ilişkisinde oluşan bu gergin durum, insanı olduğundan farklı birçok noktaya

1 Kierkegaard'ın kavramsallaştırmasında sonluyla Sonsuzun kesiştiği an. Heidegger'de Augenblick olarak kullanılır. Augenblick sözcüğünün anlamı göz açıp kapama süresidir. Her iki kavram da Luther'in İncil çevirisindeki "twinklink of an eye in which we shall be changed- göz açıp kapayınca dek değişeceğiz- cümlesinden gelmektedir. (Deren:114)



sürüklemiştir. Buna göre ruh ve duyumsallığın birbirinden ayrılıp yeniden bir araya gelmelerinin bir gerilimi ortaya çıkarmasına rağmen yeni olanakları sunabileceği ifade edilebilir (Hall, 1981, s. 113). Dolayısıyla Kierkegaard ben'in sisteme dayalı felsefe içinde kaybolduğu iddia etmekte ve insanın bu sistemde yabancılaştığını belirtmektedir. Bu bağlamda Kierkegaard'da yabancılaşmanın kökenini analiz etmek için ben'in Kierkegaard tarafından nasıl ele alındığına bakmak gerekir. Ben ve dünya ilişkisi üzerine Kierkegaard (2010) "değil mi bu ben hem sahip olduğumuz hem de kendisi olduğumuz varlıktır, Tanrı'nın insana bahşettiği bir ödün, üstelik insana olan bağlılığından ileri gelen ödündür. Çünkü ben, varlığımız, Sonsuzluk'un insana tanıdığı sonsuz, yüce bir ayrıcalıktır ve aynı zamanda insan üzerindeki inancıdır." (s. 29-30). Bu çerçevede Martinez (1994), ben'in verili bir şey olmadığını Kierkegaard'ın iki farklı mahlasla ben'i ikili bir düzende tartıştığına dikkat çekerek anlatır ve aslında ben'in bireysel umutsuzluğunun kişiliğinin içindeki düzensizliğin bir sonucu olarak görür (s. 205). Ruh-beden ikiliği yanı sıra bir sentez olarak ben'in zorunluluk- olanaklılık, geçici-kalıcı, sonlu-sonsuz gibi birbirine karşıt ikili kavramlar üzerinden tartışılmasıyla (Martinez, 1994, s. 205) ben'in ne olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla burada ben'in ruh ve sonsuzlukla ilişkili olmasının dünya veya sonlu ile bağlantısında bir sorun teşkil edeceğinin de kanıtıdır. Ancak ben'in diğer tarafı da 'sahip olduğumuz şey' olmasıdır. Bir tarafta ben sonlu ile tezatlığa girmesi diğer yanda sonlu olan bir şeyin içinde eyleme geçmesi tam olarak bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu sorunun adı yabancılaşmadır.

Varoluşçuluğun insan için gerçeği aradığını savunan Kierkegaard (2006)'a göre insan varoluş konusunda iki seçenekten birini tercih edecektir: İnsan ya varoluşunu unutacak ya da ikinci seçenek olarak tüm dikkatini varoluşunda yoğunlaştıracaktır (s. 9). Kalabalıklar içindeki insanın kendi varoluşunu bulabilmesi güçleşeceğinden, kişi ancak kendisine ve Tanrı'ya karşı sorumludur. Bundan ötürüdür ki kişinin yaşamı yalnız bir yaşamdır. Din, devlet, aile gibi topluluklar insanı sadece dıştan sararlarken kişinin iç yaşamında topluluklar yoktur. Kierkegaard burada Aristoteles'in insanın doğal bir güdüyle topluluğa yatkın oluşuna dair söylemine de karşı çıkar ve tersine insanın iç sorumluluktan kaçma isteğinin sonucunda topluma yöneldiğini ifade eder. Bundan ötürüdür ki toplulukta hep bir şeytani ve günaha ait bir yan bulunur. Çünkü topluluk doğruluğu ve ahlakiliği ortadan kaldırır (Akarsu, 1994, s. 196).

Öte yandan düşünce (ruh-benlik) ile varlık (dünya-somutluk) arasındaki ayırım üzerinden de sorunu tartışmak gerekir (Cauly, 2006, s. 64). Enkarnasyon inancında beden ruh farklılığı ne ise düşünce ile varoluş ayırımı da odur. "Ama düşünülen şey olma ile var olunan şeyi düşünme imkânsızlığını ikilem olarak ortaya koyarak bu ayırımı gerçekleştirmek, var olduğu için, yalnızca insana düşer" (Cauly, 2006, s. 64). Dolayısıyla burada insana 'düşen' şeyin ne olduğunu sorgulamak gerekir. İnsan hem düşünülen hem düşünen olduğundan düştüğü bu dünyada üzerine 'düşülen' şeyin yabancılaşma olduğunu belirtebiliriz. İnsanın sahip olduğu "düşünce, varlıktan varoluşa sıçramayı gerçekleştirmek için kendinden çıkmak isterken kendini inkâr eder" (Cauly, 2006, s. 65). İnsan bir varlık olarak varoluşa geçme durumundadır ve

insan dışındaki varlıkların bunu yapabilme olanağı yoktur. Dolayısıyla düşüncenin varoluşa çıkmak isterken varlığını inkâr etmesi, yabancılaşmanın başlangıcı olarak anlaşılabilir. Nitekim Cauly (2006), bunu “varoluşun içinde bulunduğu-ve olmazsa olmaz- oluşu dışlayan düşünce, varoluşu kendi dışında bırakır; böylece varoluş, mantığının dışında olmanın ve sistem tarafından asimile edilemeyen farklılığın simgesi olur” ifadesiyle anlatır (s. 63).

## **Demonik İnsan Kavramı Bağlamında Yabancılaşma**

“Kierkegaard demonik kavramını *Kaygı Kavramı*’ından önce *Ya/Ya da*’da estetik yaşam biçimine gönderme yaparak kullanır” (aktaran Akış, 2015, s. 137). Şüphesiz demonik ile estetik yaşamı seçen birey arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır. *Estetik Yaşam Evresi*’ni başka bir alt başlıkta daha ayrıntılı olarak ele almıştık. Ancak demonik insan ile estetik bireyin (her iki kavramı bu şekilde kullanmak daha pratik olacaktır) yabancılaşma sorunu bağlamında ortak bir noktada birleşip birleşmediğini tartışmak gerekmektedir.

Kierkegaard demonik olan hakkında günümüzde pek fazla bir şey yapılmadığını ve Yeni Ahit’teki bölümlerinde geçtiği şeklinin de insanı tatmin etmediğini belirtir. İlahiyatçılar *Yeni Ahit*’te açık olmayan bu bölümleri yorumlarken doğal olmayan bir günah üzerine yapılan gözlemlerde kaybolduğunu ifade eden Kierkegaard’a göre ilahiyatçılar demonik olanı hayvaniliğin insana geçmesiyle var olduğunu ve insanda meydana gelen hayvani davranış ve seslerle örneklemeye çalışmışlardır. İlahiyatçıların saptamalarında doğruluk payı olmakla birlikte ele alınması gerekenin konunun kendisi olması gerektiğini savunan Kierkegaard nihai olarak bu olgunun yani demonik olanın günahın esiri olduğuna dair bir sonuç çıktığını ifade eder. Ancak Kierkegaard (2006)’a göre “günahın kölesi, demonik olan değildir” (s. 117). Demonik olan ile günah arasındaki ilişkiyi Kierkegaard (2006) şöyle açıklar: “Kişi, günahın içindedir; kaygısı da, kötü olana ilişkindir. Kişi ‘kötü’nün içindedir ve iyi olana ilişkin kaygıda bulunur. Günaha kölelik eden ‘kötü’ ile, demonik olan da ‘iyi’ ile özgür olmadığı bir ilişki içindedir” (s. 118). Buradan anlaşılmaktadır ki hem günah hem de demonik olanın özgürlükle bağı söz konusudur. Günahın vurduğu prangayı özgürlük olmayan olarak ifade eden Kierkegaard (2006)’a göre böylece özgürlük olmayanın demonik olduğunu belirtir (s. 135). Bir başka ifadeyle demonik olanın özgür olmayan bir durum olarak ifade edilmesi, beden ruh ve Tin’in bir organı olarak tanımlanmasına bağlanmıştır. Bedenin ruh ve Tin’le ilişkisi bittiğinde isyanı başlar ve ortaya demonik olanın özgür olmayan olduğu ortaya çıkmış olur (Kierkegaard, 2006, s. 136). Demonik olanın ayırımları aşırı duyarlılık, aşırı heyecan, asabiyet gibi sorunlar iken buradaki en uç nokta ise hayvani yıkım diye adlandırılabilir ki demonikten bu durumu anlatan işitilebilecek söz ise “beni yıkıntıyla baş başa bırakın” (Kierkegaard, 2006, s. 136) şeklindedir. Kendine yabancılaşan bireyin durumu ile demonik olanın sahip olduğu niteliklerin birbirini tamamladığını ifade edebiliriz. Nitekim Kierkegaard (2006) demonik olanın düşüncüyü erteleyen bir uyusukluğa sahip olduğunu,

insanın aşağılık bir biçimde kendini kandırdığını ve hep başkalarına bağlı kadınsı bir zayıflıkta, ihmalkârlıkta ve ahmakça bir meşguliyette vb. kendini ifade ettiğini belirtir (s. 137).

Kesinlik ve içe dönüş bir kişinin demonik olup olmadığı konusunda belirleyici olabileceğini ifade eden Kierkegaard (2006); nedensizlik, inançsızlık, dini alaya alma, boş inançlar kesinlikten yoksundur ve aynı zamanda içe dönüşten uzaktır (s. 138). Bu durumda kesinlik ve içe dönüş demonik olanı yaşayan biri için söz konusu olmayan özelliklerdir. Kierkegaard (2006) 'Ben-bilinci' etkinliği olarak tarif ettiği içe dönmenin yitiminde karşımıza çıkanın demonik olduğunu açıklar. Bu aynı anda kaygının da elde edilmesini beraberinde getirmektedir (s. 143).

Tekil bireyin kendi başına karar vererek ulaştığı doğruluğun öneminden bahseden Kierkegaard (2006)'a göre eğer tekil birey doğruluğu kendi başına ulaştığı bir şey olarak görmüyorsa ve bundan kaçınıyorsa ortada demonik olana ait bir olgu söz konusudur (s. 138). Burada anlaşılmaktadır ki demonik olanın özgür bir iradeden ayrı hareket ettiği ve bu yolla da doğru olandan saptığı şeklindedir. Dolayısıyla yabancılaşmanın kişinin kendi iradesinin dışında olan bir durumu ifade etmesi ve demonik olanın özgür olmayan bir konumda olması çakışan iki durumdur.

## Sonuç

İnsanın varoluşunu anlamlı bir biçime getiren nedenlerin aynı zamanda yabancılaşma ile bağlantılı olduğunu varsayabiliriz. Bu çerçevede Kierkegaard'ın insan üzerine tartıştığı konuların yabancılaşma ile doğrudan veya dolaylı ilişkisin olduğunu ifade edebiliriz. Esasında Kierkegaard felsefesinin temeli insandır. Dolayısıyla insanın sadece bu dünyada oluşunun yanında Tanrı ile bağının ne olduğunu sorgulamış olan Kierkegaard yabancılaşmayı da bu bağlamda değerlendirmiştir. Zira Kierkegaard, insanın kendisi için neyin anlamlı olduğunu ve o anlamlı olan şeyden uzaklaşırsa nasıl bir duruma düştüğünü bir problem olarak görmüştür. Kierkegaard, insanın bu dünyada olmasını sağlayan koşulları tartışmış ve bunun da teolojik bir arka plana sahip olduğu sonucuna varmıştır. Ancak Kierkegaard insanın sorunlarının kaynağını salt teolojik nedenlere dayandırmamıştır. İnsanın bu dünyada koşullarla nasıl mücadele etmesi gerektiğini tartışmış ve insanın birey oluşunun önemini kavramıştır.

Kierkegaard'da yabancılaşma kavramının farklı ve iç içe geçmiş bir durum arz ettiğini belirtmek gerekir. Buna göre dünyaya gelen insan bedenlenmiş dünyada olmasına rağmen henüz bir ben olarak dünyada var değildir ve dolayısıyla insanın dünya ile ilişkisi yabancılaşmış bir ilişkidir. Bu durum yabancılaşmanın Kierkegaard tarafından olumlu kabul edildiği bir durumdur. Çünkü insan birey olma yolunda ilk adımlarını bu şekilde olanağını bu sayede gerçekleştirebilir. Ancak dünya ile ilişki kuran insan birey olmayı bir tarafa bırakıp kalabalıkların içinde kaybolursa kendi benine karşı yabancılaşır ve bu türden bir yabancılaşma olumlu olamaz. Eğer insan bu olumsuz durumdan sıyrılıp kendi benini ortaya koyup inanca ve Tanrı'ya yönelirse bu kez topluma ve dünyaya yabancılaşır. Kierkegaard birey için gerçek

varoluşun bu olduğunu savunur. Dolayısıyla burada toplumdaki yabancılaşma gibi olumludur. Fakat bu kez birey gerçek bir deneyime sahiptir ve bu deneyim ona büyük bir iman kazandırmış olacaktır. Yabancılaşmanın bu çift anlamı filozofça bir yaşam söz konusu olduğunda veya bir peygamberin, bir aydının vs. toplumu ile yaşadığı sorunlarda ortaya çıkabilir.

## Kaynaköçe

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap.
- Akış, Y. (2015). *Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*. İstanbul: Ayrıntı.
- Akyıldız, H. (1998). Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma. *SDÜ İİBF Dergisi*, 3, s. 163-176.
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Ekin Uşşaklı (Çev.). Ankara: Dost.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. Işık Ergüden (Çev.). Ankara: Dost.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say.
- Deren, S. (1999). Angst ve Ölümlülük. *Doğu Batı Dergisi*, 6, 111-126.
- Elrod, J. W. (1976). Feuerbach and Kierkegaard on the Self. *The Journal of Religion*, 4(56), 348-365.
- Greene, M. (1966). Alienation Within A Problematic Of Substance And Subject, *Social Research*, 3(33), 355-374 Published by: The New School Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40969839> Accessed: 30-09-2016 18:10 UTC
- Hall, R. L. (1981). The Origin Of Alienation: Some Kierkegaardian Reflections On Merleau -Ponty's Phenomenology of the Body. *International Journal for Philosophy of Religion*, 2(12) Published by: Springer Stable (Erişim Tarihi: 2 Haziran 2016) <http://www.jstor.org/stable/40018252>
- Kierkegaard, S. (2009) *Korku ve Titreme*. İbrahim Kapaklıkaya (Çev.). İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Kierkegaard, S. (1959). *Either/Or*. David F. Swenson-Lillian Martin Swenson (Çev.). New York: Doubleday&Company,Inc.
- Kierkegaard, S. (2005) *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. D.Şahiner (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kierkegaard, S. (2013) *Aforizmalar*. Nur Beier (Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Kierkegaard, S. (2006). *Kaygı Kavramı*. Türker Armaner (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kierkegaard, S. (2010). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. M. Mukadder Yakupoğlu (Çev.). Ankara: DoğuBatı.
- Kierkegaard, S. (2010). *Kahkaha Benden Yana*. Nedim Çatlı (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gödelek, K. (2008). Kierkegaard'ın İnsan Görüşü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (1/5), 357- 371.
- MacIntyre, A. (2001) *Varoluşçuluk*. Hakkı Ünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Martinez, R. (1994). Existential "Angst" and Ethnic Cleansing. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 1/2(77), 201-210, Published by: Penn State University Pres. Accessed: 30-09-2016 18:06 UTC
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. M. Korlaelçi (Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.
- Utterback, S. W. (1979). Don Juan and the Representation of Spiritual Sensuousness. *Journal of the American Academy of Religion*, 4(47), 627-644 Published by: Oxford University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1462278> Accessed: 30-09-2016 18:06 UTC
- Taşdelen, V. (2013). Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi. *Turkish Studies*, 8(6), 717-728.
- Taşkın, A. & Becermen, M. (2013). *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Ankara: Sentez.
- Tokat, L. (2013). *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupalı Felsefesine Giriş*. Ahmet Cevizci (Çev.). İstanbul: Paradigma.







