



V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

(Edebiyat - Felsefe)

12-15 Mayıs 2016, Isparta



İstanbul 2016

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fısıkağacı İş Mrk. No: 39/2 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi
Eyüp Sami Yavaş / İlmî Etüdlr Derneğı

Tashih

Eyüp Sami Yavaş

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargın

ISBN: 978-605-84009-9-3 (4.c) • TAKIM NO: 978-605-84009-5-5 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlr Derneğı (İLEM) | Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi (SDÜ)

Destekleyen Kurum

TÜBİTAK

Düzenleme Kurulu

Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | Murat Çemrek, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | İbrahim Demirtaş, Süleyman Demirel Üniversitesi | Nihat Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Kubilay Zekai Eroğlu, İlmî Etütlr Derneğı | Ümit Güneş, Yıldız Teknik Üniversitesi, (Koordinatör) | Bilal Kemikli, Uludağ Üniversitesi | Ahmet Songur, Süleyman Demirel Üniversitesi | Haluk Songur, Süleyman Demirel Üniversitesi, (Düzenleme Kurulu Başkanı) | Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi | Ahmet Toklucuoğlu, İlmî Etüdlr Derneğı

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | Yusuf Adıgüzel, İstanbul Üniversitesi | Ümit Akça, Süleyman Demirel Üniversitesi | Mahmut Hakkı Akın, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Metin Aksoy, Selçuk Üniversitesi | Ümit Aktı, Dumlupınar Üniversitesi | Nezir Akyeşilmen, Konya Selçuk Üniversitesi | Haluk Alkan, İstanbul Üniversitesi | Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi | Necati Anaz, Polis Akademisi | Berdal Aral, İstanbul Şehir Üniversitesi | Mustakim Arıcı, İstanbul Üniversitesi | Yalçın Armağan, İstanbul Şehir Üniversitesi | Mehmet Ali Aydemir, Selçuk Üniversitesi | Salih Aydın, Süleyman Demirel Üniversitesi | Vahdettin Aydın, Süleyman Demirel Üniversitesi | Mehmet Babacan, İstanbul Ticaret Üniversitesi | Mehmet Bahçekapılı, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | Ali Şafak Bali, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | Edip Asaf Bekaroğlu, İstanbul Üniversitesi | Şefika Gülin Beyhan, Süleyman Demirel Üniversitesi | Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi | Mahmut Bilen, Sakarya Üniversitesi | Ali Büyüksalan, İstanbul Medipol Üniversitesi | Süha Çelikkaya, Süleyman Demirel Üniversitesi | Murat Çemrek, Selçuk Üniversitesi | Başak Işıl Çetin, İstanbul Üniversitesi | Hamdi Çilingir, İlmî Etüdlr Derneğı | Mustafa Demirci, Selçuk Üniversitesi | İbrahim Demirtaş, Süleyman Demirel Üniversitesi | Melek Dikmen, Süleyman Demirel Üniversitesi | Celalettin Divlekci, Süleyman Demirel Üniversitesi | Murat Ali Dulupcu, Süleyman Demirel Üniversitesi | Nejdett Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi | Adem Efe, Süleyman Demirel Üniversitesi | Erdal Eke, Süleyman Demirel Üniversitesi | Süleyman Elik, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Ramazan Erdem, Süleyman Demirel Üniversitesi | Teyfur Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Nihat Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Şerif Eskin, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi | Hüseyin Gül, Süleyman Demirel Üniversitesi | Mehmet Güneş, Marmara Üniversitesi | Muharrem Gürkaynak, Süleyman Demirel Üniversitesi | Şevki Işıklı, Marmara Üniversitesi | Hasan Karataş, İstanbul Üniversitesi | M. Cüneyd Kaya, İstanbul Üniversitesi | Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi | Yunus Kaya, İstanbul Üniversitesi | Bilal Kemikli, Uludağ Üniversitesi | Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi | Musa Kocar, Süleyman Demirel Üniversitesi | Adem Korkmaz, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | Bilge Hümmüzlü Korthold, Süleyman Demirel Üniversitesi | Mustafa Kömürcüoğlu, Sakarya Üniversitesi | Levent Kösekahyaoğlu, Süleyman Demirel Üniversitesi | Kasım Küçükakal, Uludağ Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi | Betül Sinan Nizam, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi | Murat Okçu, Süleyman Demirel Mayıs Üniversitesi | Gürcan Papatya, Süleyman Demirel Üniversitesi | Nurhan Papatya, Süleyman Demirel Üniversitesi | 29 Üniversitesi | Ertuğrul Ökten, İstanbul Üniversitesi | Ali Yaşar Sarıbay, Uludağ Üniversitesi | Ubeydullah Sezikli, İstanbul Üniversitesi | Şükrü Sim, İstanbul Üniversitesi | Ahmet Songur, Süleyman Demirel Üniversitesi | Haluk Songur, Süleyman Demirel Üniversitesi | Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi | Ercan Şen, Afyon Kocatepe Üniversitesi | Said Taş, Süleyman Demirel Üniversitesi | Faruk Taşçı, İstanbul Üniversitesi | Ayşe Taşkent, Bağımsız Sanat Derneğı | Mehmet Zahir Tiryaki, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Metin Topçuoğlu, Süleyman Demirel Üniversitesi | Mustafa Zihni Tunca, Süleyman Demirel Üniversitesi | Selami Turan, Süleyman Demirel Üniversitesi | Ahmet Türkkan, Dumlupınar Üniversitesi | Rifat Türköl, Dumlupınar Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Bahattin Yaman, Süleyman Demirel Üniversitesi | Halil İbrahim Yenigün, İstanbul Ticaret Üniversitesi | Kadir Yıldırım, İstanbul Üniversitesi | Osman Yıldız, Süleyman Demirel Üniversitesi | Feridun Yılmaz, Uludağ Üniversitesi | Osman Yılmaz, İstanbul Aydın Üniversitesi | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Marmara Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Kadir Budak, Esra Çiççi, Zeynep Dilek, Duygu Öksünli, Yusuf Safa Selvi ve Gökhan Şener'e teşekkür ederiz.



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 konuşturulması 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 olmaktadırlar. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl beşincisi 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 kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da, ikincisi 2013 yılında Bursa'da, üçüncüsü 2014 yılında Sakarya'da ve dördüncüsü de 2015 yılında Kütahya'da düzenlenmiştir.

V. TLÇK 12-15 Mayıs 2016 tarihleri arasında İLEM ve Süleyman Demirel Üniversitesi işbirliğiyle Isparta'da gerçekleştirilen kongre TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

Kongreye toplam 900 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 336'sına özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 154 tam metinden 122'si sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politikar ile Sanat disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir.

V. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 75 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat ve Felsefe alanlarında sunulan 17 bildiriden oluşmaktadır.

V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İLEM üyelerine ve Süleyman Demirel Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz.

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

Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş

V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT

Bilge İlhan

Âşık Ruhsatî'nin Şiirlerinde Kur'an'ın Yansımaları: Âyet İktibasları..... 9

Ömer Pehlivan, Ömer Avcı

Nakkaşların Güzünden Hüsrev ü Şîrîn 25

Nesibe Kablander

Tezkiretü'l-Evliyâ'yı Türkçeye Tercüme Ettiği İddia Edilen Bazı İsimlere Dair Eleştirel Bir İnceleme..... 55

Ahmet Can, Baha Zafer

Doğu'nun Yunan Medeniyeti ve Homeros'un Eserleri Üzerindeki Etkisi..... 69

Rıdvan Değirmenci

Modernleşme ve Hukuk: Savigny ve Namık Kemal'in Hukuka Dair Düşünceleri Çerçevesinde..... 85

Özge Önenerk

Zafer Gazetesi'nde Yer Alan Tefrika Romanlar ve Kimlik İnşası: Batılılaşma, Antikomünizm, Antifaşizm..... 101

Yasemin Ulutürk

Postmodernizmde "Yeni Tarihseclilik" Tezahürü: Pinhan..... 121

Ahmet Kavak

Sherlock Holmes Romanlarında Geçen Bazı Akıl Yürütmelerin Modern Mantık Açısından Denetlenmesi..... 135

FELSEFE

Ümran Kayaalp

Kindî'nin Nefs Algısının Ahlak Anlayışına Tesiri..... 155

Halil İbrahim Gürel

Erol Güngör'ün Modernleşme Tahayyülünde İslam Tasavvurunu Anlamayı Denemek 173

Seyfettin İliter

Din ve Felsefe İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: Nurettin Topçu Örneği..... 185

Cem Kotan

Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları Etrafında Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı195

Khayyam Jalilzada

Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem" Kitabında Fenomenolojik Yöntemin Uygulanması Üzerine213

Hatice Turan

Levinas'ta Fenomenoloji ve Başkalık.....223

Gülizar Hazal Saka

Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük237

Saliha Keleş Türkyılmaz

Mantık İlkelerinin Genel-Geçerliği Hususunda Üçüncü Şıkkın İmkânsızlığı İlkesi ve Ferma Teoremi Örneği.....249

Alper Eliş

Zihin Nedir?" Sorusu Karşısında Bilişsel Bilimler İçinde Felsefenin İşlevi Üzerine Bir Deneme261

EDEBİYAT

Âşık Ruhsatî'nin Şiirlerinde Kur'ân'ın Yansımaları: Âyet İktibasları

Bilge İlhan*

Öz: Kur'ân İslâmiyet'in kabulü ile birlikte edebî eserlerimize kaynaklık etmiş, bu dönemden sonra yazılan eserlerin hemen hepsinde Kur'ân'ın etkisi belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Kur'ân'ın getirdiği esaslar ile şekillenen edebiyatımızda vücuda getirilen bu eserler içerisinde, Kur'ân âyetleri iktibas ve telmih yoluyla kullanılmıştır. Kur'ân'ın izleri klasik edebiyatımızın şairlerinde olduğu gibi halk edebiyatı şairlerinde ve onların eserlerinde de görülmüştür. Bu şairlerden biri de XIX. yüzyılda Sivas'ta yaşamış Nakşibendî bir halk şairi olan Ruhsatî'dir. Şair, şiirlerinde Kur'ân âyetlerine iktibas ve telmih yolu ile sıkça yer vermiş, âyetlerden hem dinî-tasavvufî olarak hem de anlatıma güç katmak amacıyla yararlanmıştır. Ruhsatî, edebiyatımızda Uğru ile Kadı Hikâyesi olarak bilinen, zengin biriyken mal varlığını kaybeden ve hırsız olan Uğru ile görevini gereği gibi yerine getirmeyen bir kadı arasında geçen mensur bir halk hikâyesini nazma aktarmıştır. Didaktik bir amaç ile söylenen hikâyenin içeriğine uygun olarak şair, kâinatın ve insanın yaratılışını anlatan, İslâm inanç esaslarını belirten, toplum hayatını düzenleyen birçok âyeti iktibas etmiş ya da bu âyetlere telmihte bulunmuştur. Çalışmamızda Uğru ile Kadı Hikâyesi'nde âyetlerin geçtiği şiirler tespit edilmiştir. İktibasa ya da telmihe konu olan âyetler ile bu âyetlerin metin içerisinde nasıl kullanıldığı belirlenmiş ve tespit edilen âyetler vasıtasıyla şairin okuyucuya hangi iletiyi vermek istediği açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Âşık Ruhsatî, Halk Edebiyatı, Kur'an, İktibas.

Giriş

Halk hikâyeleri, okuyucuya ders vermeyi amaçlayan, içerisinde bir takım mitolojik ve dinsel öğeler barındıran metinlerdir. Ne zaman, nerede ve kim tarafından oluşturuldukları kesin olarak bilinmeyen bu metinler, kitle iletişim araçlarının olmadığı dönemlerde halkı eğlendirme, eğitme, düşündürme gibi pek çok işlevi görmüşlerdir. Ruhsatî'nin nazma aktardığı Uğru ile Kadı Hikâyesi de yukarıda bahsettiğimiz türde bir eserdir. Uğru ile Kadı Hikâyesi hakkında bilgi vermeden önce hikâyeyi nazma aktaran Âşık Ruhsatî hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Ruhsatî, XIX-XX. yüzyıllar arasında (d.1810?, ö.1911) Sivas yöresinde yaşamış bir halk şairidir. Ömrünün büyük bir kısmını Sivas'ın Kangal ilçesinin Deliktaş köyünde geçirmiş, diğer halk şairlerinin aksine köy köy, oba oba dolaşmamıştır. Henüz on iki yaşında iken an-

nesini ve babasını kaybeden şair bu sebeple düzenli bir eğitim alamamıştır. Ancak ustası Kusûrî'nin ilgisi ile okuma-yazmayı ve İslâmî kültürü öğrenme fırsatı bulmuştur (Özdemir, 2005, 2.15). Ruhsatî, Osmanlı'nın ekonomi, ordu, bilim gibi birçok yönden zayıfladığı bir dönemde oldukça yoksul bir hayat yaşamıştır. Yaşadığı sıkıntıları şiirlerine de yansıtan Ruhsatî, hem ülkenin içerisinde bulunduğu buhranlı durumu hem de yaşamış olduğu zor hayatı şiirlerinde dile getirmiş, eserlerinde yokluk, savaş, yaşadığı dönemden ve felekten şikâyet konularını işlemiştir.

Ruhsatî, diğer halk şairlerinde olduğu gibi bir şeyhe bağlanma geleneğine uymuş ve Nakşibendî şeyhi olan Şeyh Şâkir Efendi'ye intisâb etmiş ancak tasavvuf yolunda ilerleyip derviş olamamıştır (Kaya, 1994, s.38). Bu intisâb edışı eserlerine yansıtan şair, vahdet-i vücûd, sabır, nefis, zikir gibi tasavvufî konuları ve derviş, mürşid, rind, zahid gibi tasavvufî tipleri şiirlerinde işlemiştir.

Ruhsatî, şiirlerinin genelini hece ölçüsü ile yazmış zaman zaman da aruz vezni denemiş ancak bu şiirlerinde sıklıkla vezin hatası yapmıştır. Şairin şiirleri dışında aruz vezni ile kaleme aldığı bilinen tek eseri ise Uğru İle Kadı Hikâyesi'dir.

Uğru İle Kadı Hikâyesi'nin menşei tam olarak bilinmemekle birlikte, içerisindeki İslâmî motiflerin yoğunluğundan ve arkaik inançların azlığından yola çıkılarak İslâmiyet'in kabulünden sonra meydana getirilmiş, Arap kaynaklı bir hikâyedir denilebilir. Hikâyenin taş baskısı, mensur nüshaları mevcuttur. Uğru İle Kadı Hikâyesi'nin bu nüshalarını, 1988 yılında İsmet Çetin "Türk Halk Hikâyeleri İçinde Hikâye-i Uğru İle Kadı" başlığı ile Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştır. Ruhsatî'nin nazma çektiği hikâyeyi ise ilim âlemine tanıtan Dr. Doğan Kaya olmuştur. Kaya, eseri önce 1984 yılında düzenlenen VI. Milli Türkoloji Kongresinde tebliğ olarak sunmuş, 1985 yılında ise "Ruhsatî'nin Uğru İle Kadı Hikâyesi" adı ile yayımlamıştır. Eserin tek nüshası Sivas Altınyayla'ya bağlı Kürkçüyurt köyünde yaşamış olan merhum Saçlı Mehmet Efendi'de bulunmuştur. Dr. Doğan Kaya'nın belirttiğine göre eser üzerinde müstensih kaydı yoktur ve Ruhsatî, eseri nazma aktarırken yukarıda bahsettiğimiz nüshalardan faydalanmıştır (Kaya, 1985, s.8). Hikâye, aruzun remel ve hezec bahirlerinin Türk şiirinde çok kullanılan,

Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün

Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün

Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün

kalıpları ile yazılmış, fakat pek çok yerde vezin hatası yapılmıştır. Eser, 473 beyitten oluşmaktadır.

Ruhsatî hikâyede yeteneksiz ve meslek etiğine uygun davranmayan bir Kadı'nın sebep olacağı toplumsal bozulmaya dikkat çekmiştir. Eser, şu bölümlerden oluşmaktadır;

- 1) Uğru'nun, Kadı'nın yolunu kesmesi
- 2) Uğru'nun Kadı'yı soymak istemesi
- 3) Kadı ile Uğru arasında hadis ve Kur'an ile ilgili konuşmaların geçmesi ve Uğru'nun bu konularda Kadı'ya üstün gelmesi
- 4) Kadı'nın Uğru tarafından soyulması
- 5) Uğru'nun Kadı'nın evine giderek yeniden ortaya çıkması
- 6) Kadı'nın Uğru'yu imtihan etmesi ve Uğru'nun bu imtihanda da kendini Kadı'ya kanıtlaması
- 7) Kadı'nın Uğru'ya kızını vermesi
- 8) Uğru'nun aslında zengin bir aileden geldiğinin, sonradan yokluğa düşerek hırsızlık yaptığının belirtilmesi ile gerçek kimliğinin açıklanması.

Kur'an-ı Kerim ve hadisler İslâmiyet'in kabulünden sonra halkın hayatında önemli bir yer teşkil etmiştir. İnsan hayatını etkileyen hemen her şeyi bünyesinde barındıran edebiyat da bundan etkilenmiş ve edebî eserlerde Kur'an'dan ve hadislerden iktibaslar yapılmıştır. Çalışmamızda Kur'an'ın yansımalarının net bir şekilde görüldüğü bir halk hikâyesi olan Uğru İle Kadı Hikâyesi'nde geçen âyetleri ele aldık. Hikâyenin yukarıda verdiğimiz epizotları içerisinde âyet iktibaslarının en yoğun olduğu kısım olan "Kadı ile Uğru arasında hadis ve Kur'an ile ilgili konuşmaların geçmesi ve Uğru'nun bu konularda Kadı'ya üstün gelmesi" şeklinde özetlenen bölüm çalışmamızın asıl kısmını oluşturmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, çalışmamızın asıl kısmını, hikâyenin üçüncü bölümü oluşturmakla birlikte Ruhsatî, hikâye boyunca farklı bölümlerde de hem anlatımını güçlü kılmak hem de muhataplarına ders vermek için âyetlere yer vermiştir. Ruhsatî, hikâyenin didaktik yönüne uygun olarak kâinatın yaratılışını, İslâm inanç esaslarını, toplum düzenini, vb. konuları içeren birçok âyeti ya iktibas etmiş ya da bu âyetlere telmihte bulunmuştur.¹

Kâinat ve yaratılış, insanlık tarihi boyunca en fazla merak edilen konulardan olmuştur. Bu konuda yaratılış mitleri oluşturulmuş, sonraları da filozoflar aynı konu hakkında görüşler ileri sürmüşlerdir. İncil ve Tevrat'ın yanı sıra Kur'an'da da pek çok âyetle yaratılış konusundan bahsedilmiştir. Hem insanın merakı hem de kutsal metinlerde kâinatın yaratılışına yer verilmesi, edebiyata da yansımıştır. Klasik edebiyatımızda gök kubbe, Batlamyus'tan gelen eski kozmogoni anlayışına göre dokuz kubbeden oluşmaktadır, aynı zamanda yedi kat olarak da tasavvur edilmiştir (Kurnaz, 1995, s.306). Feleklerin yaratılması yalnızca klasik edebiyatın değil, halk edebiyatının da konusu olmuştur. Bir halk hikâyesi olan Uğru İle Kadı'da da Ruhsatî ilk olarak kâinatın yaratılışı ile ilgili (Mülk, 67/5; Hicr, 15/16; A'râf, 7/54; Yâsîn, 36/39;

1 Çalışmamızda kullanılan beyitler ve mısralar, Dr. Doğan Kaya'nın 1985 yılında yayınladığı *Ruhsatî'nin Uğru İle Kadı Hikâyesi* adlı çalışmasından alınmıştır.

Vâkı'a, 56/75; Burûc, 85/1; Sâffât, 37/88) yedi âyeti iktibas etmiştir. Şair bu âyetleri temelde, şiirinde sanat yapmak için değil, anlatıma güç katmak için didaktik bir kaygı ile söylemiştir. Zira âyetler lafzen iktibas edilmiş, iktibas edilirken de şiirin vezni olan Fâ i lâ tün Fâ i lâ tün Fâ i lün kalıbına ve şiirin nazım birimi olan beyte de sadık kalınmamıştır. Ruhsatî kâinatın yaratılışı ile ilgili âyetleri Uğru ile Kadı arasında geçen aşağıdaki diyalogdan sonra vermiştir.

Uğrı dir ki ilm-i nücûm bildin mi
Ricâl-i gaybı zâhirine aldın mı

On iki burçtan haberin var mıdır
Menâzil-i dakika sana yâr mıdır

Ki böyle gâ'ib itdin yolını
Soyunmazsan tiz görürsin hâlini

Kadı itdi من علم النجوم فقد كفره²
Tuymadin mı yâ niçün"

Uğrı didi ne söyledin kadı sen
Âyeti inkâr eyledin gidi sen

...

Dahi hakkında vardır yedi âyet
Atı bana virüp efendi sen kapat

...

Efendi dir oku ol yedi âyeti göreyim
Helâlinden sana birkaç guruh vireyim

Uğrı dir ki efendi ismin nedir
Dinle imdi ol yedi âyet nedir"

Âyetler metinde şu şekilde geçmektedir;

Birinci âyet ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح³

İkinci âyet ولقد جعلنا في السماء بروجا

Üçüncü âyet والقمر والنجوم مسخرات

Dördüncü âyet والقمر قدرناه منازل

Beşinci âyet فلا اقسام النجوم بمواقع

2 Her kim ilm-i nücûma inansa tahkik kâfir olur.

3 Bu âyet, *Uğru İle Kadı Hikâyesi*'nde انا اقولنا şeklinde geçmektedir.

Altıncı âyet والسماء ذات البروج

Yedinci âyet "إلى أحر الأيه فنظر نظرة في النجوم"

Yukarıda verilen âyetlerin mealleri şöyledir⁴⁴;

Birinci âyet, "Andolsun ki biz, (Dünya'ya) en yakın olan göğü kandillerle donattık." (Mülk, 67/5)

İkinci âyet, "Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik." (Hicr, 15/16)

Üçüncü âyet, "Ay ve yıldızlar boyun eğmişlerdir. (Emre âmâdedir.)" (A'râf, 7/54)

Dördüncü âyet, "Ay için birtakım menziller tayin ettik." (Yâsîn, 36/39)

Beşinci âyet, "Yıldızların yerleştiği yere yemin ederim ki." (Vâkı'a, 56/75)

Altıncı âyet, "Burçların sahibi olan gökyüzüne andolsun ki." (Burûc, 85/1)

Yedinci âyet, "Bunun üzerine İbrahim yıldızlara şöyle bir baktı." (Sâffât, 37/88)

Uğru'nun, varlığını Kur'an âyetleri ile kanıtlamaya çalıştığı ilm-i nücûm, ilk defâ Bâbil'de yıldızlara tapan Nebatiler döneminde ortaya çıkmıştır. Bu ilmin esasını yedi gezegen ve on iki burç oluşturmaktadır (Pala, 2005, s.230). Ruhsatî'nin hikâyede, Uğru'nun dilinden ilm-i nücûm ile ilgili ısrarla yedi âyetin olduğunu söylemesi, ilm-i nücûmun esasını oluşturan gezegen sayısının yedi olması ile alakalı olabilir. Yıldız ilmini inkâr eden Kadı'ya Uğru, yukarıda verilen âyetleri delil göstererek bu ilmin varlığını kanıtlamıştır. Kadı, bulunduğu makamı hak etmeyen, İslâmî ilimlerde yeterliliği bulunmayan biridir. Bu sebeple ilm-i nücûmu, Nebatîlerin kehanette bulunmak için yıldızlarla ilgilendiği ilim ile karıştırıp inkâr etmekte, inananlara ise kâfir demektedir. Uğru ise fakirdir, makam sahibi değildir, ancak falcılık ile astronomi arasındaki farkı bilen, Kadı'nın Kur'an'da yok olduğunu söylediği ilm-i nücûmun aslında ne olduğunu âyetler ile anlatabilecek kadar hem Kur'an'a hem de astronomiye hâkim biridir. Hikâyede bu fark, okuyucuya ince bir şekilde verilmektedir. Uğru örneği üzerinden, insanın makam sahibi olmamasına rağmen pek çok şeyi bilmesinin muhtemel olduğu, her makam sahibi kişiye de koşulsuz itaat ve itibar edilmemesi gerektiği anlatılmaktadır.

Âyetleri sıraladıktan sonra Uğru, Kadı'dan

Uğrı didi âferin mi efendi

İtmez misin bu yiğide pesendi

mısraları ile tebrik bekler. Kadı, Uğru'yu

4 ⁴ Metinde geçen âyetlerin meâllerinde, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDVY, 2013, Ankara (6.baskı) esas alınmıştır.

Kâdı itdi Uğrı sultân âferin
Kurbân olsun ayağına bu serim

mısraları ile tebrik eder. Devamında yine cehaletinin kurbanı olur ve Uğru'ya

Bu sâ'at nahsî mi yoksa sa'id mi
Haberin isterem senden ba'îd mi

sözleri ile içinde bulundukları ânın uğurlu mu yoksa uğursuz mu olduğunu sorar. Uğru, ilm-i nücûm ile ilgili verdiği âyetlerin mâhiyetini yanlış anlayan Kadı'ya beklemediği bir cevap verir.

Uğrı dir ki akrabdurur bu sâ'at
Âkil isen al sözümnden nasihat

Bu ay dahi Merih ayıdır
Bu sâ'atda kâdı soymak eyüdir

Amma kâdı ve mü'ezzin olursa
Zarar gelmez hânesinde kalursa

mısralarında o anın kadı soymak için uygun bir saat olduğunu söyler. Âyetleri okuyucuya ders vermek için Uğru'nun ağzından söyleten şair, Kadı'nın basiretsizliğini bir kez daha kanıtlamak için yukarıdaki mısraları söylemiştir. Bu mısralar ile ayrıca şair, Uğru'nun yalnızca Kur'an ilimlerinde değil İslâm inancına ters düşen ilm-i nücûm hakkında da bilgisi olduğunu göstermek istemiştir.

Halk hikâyelerinde başta menfi görünen tip üzerinden okuyucuya ve dinleyiciye ders vermek amacıyla bu tipler üzerine olumlu özellikler yüklenmiştir. Uğru'nun hikâye içerisindeki konumu da bu şekildedir. Uğru, Eski Türkçede "hırsız" demektir. Daha hikâyenin başlangıcında karaktere bir isim değil de menfi bir sıfat yüklenmesi okuyucuda, Uğru'nun olumsuz bir tip olduğu kanaatini uyandırmıştır ama hikâyenin devamında, Uğru'nun müsbet bir tip olduğu anlatılmış, bu anlatımda âyetler Uğru'nun olumlanmasına aracı kılınmıştır. Âyetlerin metin içerisinde kullanımında, anlatımı ve menfi bir tip olarak görülen Uğru'yu güçlendirici didaktik bir amaç güdülmüştür denilebilir.

Kâinatın yaratılışı ile ilgili bu âyetler, Uğru'nun müsbet bir tip olarak görünmesini sağlarken başta olumlu bir tip gibi görünen ve "kadı" olarak tanıtılan hikâyenin diğer kahramanının menfi bir tip olduğunun anlaşılmasını da sağlamıştır.

Ruhsat'ın Uğru ile Kadı Hikâyesi içerisinde kullandığı bir diğer âyet ise Yasîn, 36/65. âyetidir. Kadı, kendisini soymaması için Uğru'ya

Kâdı itdi sen de Müslümânsın ey gözüm
Gel incitme bendenizi tut sözüm

Gel kerem kıl âhım alma bu gice
Anlaşıldı sen efendi ben hoca

Azdı zâhım toğrı sandım bu râyı
Sen geldin yıkıldı gönlüm sarâyı

mısraları ile yalvarır. Uğru, Kadı'nın yalvarmalarına aldırılmaz ve

Uğrı dir ki kulak vir şu âyete
Yarın başına kopan kıyâmete

اليوم نختم علي افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون⁵
Şu âyetin ma'nâsına kulak vur
Bakalım sende mi bende mi kusûr

Yarın senden sorar Uyûbu's-Settâr

Tuymadın mı القاضيان في النار⁶

sözleri ile karşılık verir. Uğru'nun Kadı'ya ilk sözü Yâsîn sûresinin bahsi geçen âyetidir. Âyet-te, mahşer günü insanın kendi ifadesine ihtiyaç duyulmayıp uzuvlarının kendisi hakkında şahitlik edeceğinden bahsedilmiştir. Ruhsatî, âyeti burada da edebî kaygı ile iktibas etmemiştir. Kâinatın yaratılışı hakkında verilen örneklerde olduğu gibi bu âyeti de lafzen iktibas eden şair, ne şiirin veznine ne de edebî sanatlara sadık kalmıştır. Şair, Uğru ve Kadı diyalogu vasıtası ile okuyucuyu bu âyeti anlamaya davet etmiştir. Kişi, dünyada yapmış olduğu kötülükleri, dinimizce hoş karşılanmadığını bildiği halde yaptığı fiilleri mahşer günü inkâr etse bile Allah tarafından dudakları mühürlenecek ve yaptığı günahlara, uzuvları şahitlik edecektir.

Ruhsatî, aynı âyete,

Huzûrda idemen inkâr elin dilin ider ikrâr
Hükûmet kurulur tekrâr senedine olın pişmân

ve

Yârin huzûr-ı Mevlâ'da ellerin
Dahi hem şahâdet ider dillerin

5 O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder. (Yâsîn, 36/65).

6 Kadılar ateştedir.

mısralarında telmihte bulunmuştur. Kadı'ya, Allah'ın huzurunda pişman olacağını ve bu pişmanlığı ile işlediği günahları inkâr edemeyeceği gibi elinin, dilinin de kendisine şahitlik edeceğini söyleyen şair, Kadı vasıtasıyla yine okuyucuya öğüt vermektedir.

Şairin bu âyetten sonra Allah'ın 'ayıpları (günahları) örten' anlamına gelen "Uyûbu's-Settâr adını kullanması da dikkat çekicidir ve bahsi geçen âyetten sonra Allah'ın bu sıfatını kullanmış olması rastgele bir seçim değildir. Zira Allah dilerse kullarının günahlarına, onların dillerini mühürleyip uzuvlarını şahit tutacağı gibi dilerse günahlarını örtüp, onları affedecektir. Ruhsatî, hem Yâsîn sûresinin 65. âyetini hem de Allah'ın Uyûbu's-Settâr adını ard arda kullanarak okuyucuya Kur'ân'da Zümer, 39/53⁷ âyetinde belirtildiği üzere, Allah'ın merhametinden ümit kesilmeyeceği mesajını da vermek istemiştir.

Ruhsatî, hikâyenin devamında Kadı'nın halen Uğru'ya kendisini soymaması için yalvardığını aşağıdaki mısralar ile anlatır;

Eğer beni incidirsen bu gice
Îmânın yok imiş senin zerrece

Âdemi inciden kimdir ey gözüm
Ya dev ola ya şeytân anla sözüm

Uğrı ider bu cevâbın ya nice
Sen ne oldun ben dev şeytân olunca

Bildirdin kendini bana âferîn
Şeyâtînler adûsıdır kâfirin

انا ارسلنا الشياطين **bildin mi**
8 علي الكافرين **okudun anladın mı**

Ya'ni Hak buyurmuş tahkik anları
Kâfire gönderdim ol şeytânları

Ruhsatî, bu mısralarda Kadı'nın Uğru'ya yalvarırken söylediği şeytan ve dev benzetmesi üzerinde durur. Kadı'nın düşüncesine göre insanı ancak devler ve şeytânlar rahatsız eder. Kadı'ya nazaran kıvrak bir zekâyâ ve daha fazla bilgiye sahip olan Uğru ise onun, kendince

7 De ki: Ey nefisleri aleyhinde haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.

8 (Resûlüm) Görmedin mi? Biz, kâfirlerin üzerine, kendilerini iyice (isyankârlığa) sevk eden şeytânları gönderdik. (Meryem, 19/83)

hikmetli ve ustaca söylediği bu sözleri, Meryem suresinin 83. âyetini delil getirerek Kadı'nın aleyhinde kullanır. Kadı, başta Uğru'yu insanlara zarar veren devlere ve şeytânlara benzetirken bir anda kendi kazdığı kuyuya düşer ve kâfir sıfatı ile vasıflanır. Uğru beyitte ben şeytan isem sen de kâfirsın demek istemektedir. Çünkü Uğru'nun söylediği âyetin mealine göre Allah kâfirler üzerine şeytânları göndermiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirinde bu kimselerin yalnızca Allah'a şirk koşmakla kalmadıklarını aynı zamanda akla ve hikmete muhalif hareketlerde bulundukları yorumunu getirmiştir (2000, c. 4, s. 2049). Ruhsatî'nin de sözlerini bu tefsire göre yorumladığımızda, şairin beyitte akla ve Allah'ın emirlerine uygun davranmayan, mesleğinin gereğini doğru bir şekilde yerine getirmeyen Kadı'ya, bu sebeplerden dolayı kâfir benzetmesi yaptığı düşünülebilir.

Ruhsatî, âyeti iktibas ederken bu sefer, diğer örneklerde olduğu gibi âyeti tek bir cümle olarak iktibas etmemiş, iki mısraya bölmüştür. Âyeti söylediği mısralardan sonra ise âyet mealini vermiştir. Her iki durum da, şairin metin içerisinde yaptığı bir değişimdir. Anlatım tarzını değiştiren şair, bu sefer hem âyeti iktibas ettiği mısralardan sonra hemen devamında anlamına değinmiş hem de sanat kaygısı ile âyeti, beyit içerisine yaymaya çalışmıştır. Ancak şair, burada da aruz veznini kullanmada başarısız olmuş, şiiirin vezni olan Fâ i lâ tün Fâ i lâ tün Fâ i lün kalıbını iktibasa yer verdiği beyte uygulayamamıştır.

Hikâyenin devamında Uğru, halen Kadı'yı soymamıştır ve aralarındaki konuşma devam etmektedir. Kadı, Uğru'nun Kur'an âyetlerini ve onların hükümlerini bildiği halde neden hırsızlık yaptığını aşağıdaki mısralarda belirttiği üzere anlayamamaktadır.

Kâdı itdi (eytdi) aklım cünûn eyledim
Bu işine ki ta'accüb eyledim

Okumuş 'ârif-i billâh olasın
Şânına düşmedik işi kılasın

Zü'l-Celâl'i bu derece bilürsin
Sebeb ne ki böyle uğrı olursun

Niçün böyle zulm idersin 'âlimîn

لعنت الله علي القوم الظالمين⁹

Allah'ı bilen bir kimsenin kötülük yapmasını anlayamayan Kadı, en sonunda Uğru'ya Ar'râf sûresinin "Allah'ın la'neti zâlimlerin üzerine olsun" mealindeki 44. âyetini söyleyerek Uğru'nun zâlimlerden olduğunu ima eder. Ancak Uğru, Kadı'nın bu sözlerinin de altında kalmaz ve bir önceki örnekte olduğu gibi kötü sıfatı Kadı'ya mâl etmesini bilir. Gece yola

9 Allah'ın la'neti zâlimlerin üzerine olsun. (Ar'râf, 7/44).

çıkmaKla Kadı'nın kendisine zulmettiğini, dolayısıyla asıl zâlimin de yine kendisi olduğunu söyler. Yukarıda verilen beyitler içerisinde dikkat çeken bir diğer unsur ise sondan bir önceki beyitte şairin Allah'ın Zü'l-Celâl ismini zikretmiş olmasıdır. Zü'l-Celâl ismi, Kur'ân'da Zü'l-Celâl-i ve'l-İkrâm şeklinde Rahman sûresinin 27¹⁰ ve 78¹¹. âyetlerinde geçmektedir. Zü'l-Celâl, Allah'ın azâmet ve ululuğunu, kadrini, şânını, yüceliğini, her şeyden üstün olduğunu belirten ve diğer varlıklar için kullanılmayıp yalnızca Allah'a mahsus olan sıfatıdır. (Karagöz, 2011, s.176) Ruhsatî, Allah'ın bu ismini, beytin ihtiva ettiği korkutma, uyarma anlamlarına göre kullanmıştır. Kadı, bu ismini zikrederek Uğru'ya Allah'ın azâmet ve kibriyâ sahibi olduğunu hatırlatarak korkutmayı hedeflemiş böylece kendisini soymaktan vazgeçirebileceğini düşünmüştür. Şairin bu kullanımını aşağıdaki beyit ile ilişkilendirdiğimizde her iki beytin de anlam açısından birbirini tamamladığı görülecektir.

Uğrı didi gerçek didin efendi
Gice ile yola çıkan sen imdi

Sen kendine zulm idersin nideyim
Bâri şu kaftânı vir ki gideyim

Ruhsatî, bu iktibasta, Meryem sûresinin 83. âyetini kullanırken uyguladığı tarza benzer bir söyleyiş uygulamıştır. Âyeti, beyit içerisinde kullanan şair, bu sefer şiirin veznini de uygulamayı başarmıştır. Ancak bu sefer şair, âyetin manasını hemen devamındaki beyitte vermemiştir. Ruhsatî, hikâyede bu iktibastan önceki tüm âyetleri Uğru'nun dili ile söylemiş fakat burada ve bundan sonraki iktibaslarda âyetleri Kadı'nın dilinden vermiştir. Bu değişiklik de şairin anlatımı güçlendirmek için yaptığı uygulamalardan biridir denebilir. Yoksa Uğru'nun Kur'ân bilgisinin ve olumlu sıfatlarının, Kadı'nın da cahilliğinin ve menfi bir tip oluşunun değiştirilmesi gibi halk hikâyelerinin yapısına ters düşen bir durum söz konusu değildir.

Yukarıda zikrettiğimiz beyitlerden hemen sonra gelen beyitlerde de şair Kadı'nın, Uğru'ya kendini soymaması için yalvarmasını anlatır.

Kadı itdi (eyitdi) nûr-ı dîdem
Gel bu gice azâd eyle ben gidem

Eğer bugün beni azâd idersen
Yüze gülüp merhametle söylersen

Gice yola çıkmam daha ben
Huzûrında tevbe idem Uğrı cân

10 Ancak azâmet ve ikrâm sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak. (Rahmân, 55/27).

11 Büyüklük ve ikrâm sahibi Rabbinin adı yücelerden yücedir. (Rahmân, 55/78).

Cenâb-ı Hak dolabını döndersin
Kismetini başka yüzden göndersin

دیدی می وفي السماء رزقکم¹²
Yaradalı seni hiç aç kodı mı

Uğrı itdi âmennâ ve saddaknâ
Efendi hoş gelür sözün bu câna

Ta'âlallah seni bugün şaşırdı
Rızkım için tuzağıma düşürdi

Kadı, Uğru'yu kendisini soymaktan vazgeçirmek için yine âyetlerden delil getirir ve bu sefer Zâriyât sûresinin, "Semâda da rızkınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır" meâlindeki 22. âyetini söyler. Kadı, bu âyet ile Uğru'nun yaptığığın yanlış olduğunu söyleyip Allah'ın kul-ları için belli bir rızık verdiğini, Uğru'nun da rızkını yalnızca Allah'tan beklemesi gerektiğini öğütler. Seyyid Kutup adı geçen âyeti şöyle tefsir etmiştir; "İnsanoğlu her ne kadar rızkını yeryüzünde aramakta ise de çalışıp yorularak orada rızık peşinde koşmaktansa ötelere gelir rızık ve nasibi. Çünkü Kur'an, insanın gözünü ve ruhunu semalara çevirir... Oradan payına düşen ve kendisine lütfedilen rızık bekler... Yeryüzüne ve yeryüzündeki zâhirî rızık vâsıtalarına gelince, bu inananlar için birer âyettir" (Kutup, 1984, c. 14, s. 63). Yani bu âyette, rızkın semada olması durumu manevî bir durum iken Kadı âyeti tam olarak kavrayamamış ve bunu maddî rızık olarak anlamış ya da baştan beri belirtildiği gibi bu âyeti de kendi çıkarına göre yorumlamıştır. Fakat Uğru, Kadı'nın bu sözlerini de kendi lehine döndürmeyi başarmış ve Allah'ın, rızkını bu gece kendisine Kadı soymakla nasip edeceğini belirtmiştir. Burada Uğru'nun yorumu da mantıklı görünmemektedir. Ancak Uğru, bir hırsızdır ve onun bu şekilde davranmasında bir sakınca yoktur.

Ruhsatî, âyeti iktibas ederken de diğer örneklerde olduğu gibi sanat kaygısı gütmemiştir. Hem okuyucuya böyle bir âyetin varlığını göstermek hem de anlatımına güç katmak isteyen şair, iktibasa başvurmuş, âyeti beyit içerisinde zikretmiştir. Ruhsatî, bu beyitte de şiirin kalıbına uygun bir iktibas yapamamıştır.

Ruhsatî, yukarıda zikrettiğimiz beyitlerin hemen devamında

Söz uzandı sabah oldu hocamız
Bihamdülillah hayırlıdır gicemiz

12 Semâda da rızkınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır. (Zâriyât, 51/22).

هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون¹³

Beraber mi bilen bilmeyen ile
Elbet değil gözüm Uğru'ya n'ola

Uğru dir ki öyle amma ne lâzım
Gice ile yola çıkmak mı lâzım

mırsaları ile Uğru ve Kadı arasında geçen diyalogu devam ettirmiştir. Kadı, Uğru'ya vaktin artık sabaha yaklaştığını yani artık hırsızlıktan vazgeçmesi gerektiğini belirtir. Kendisinin âlim bir şahsiyet olduğunu belirtmek için de Zümer sûresinin “ ...Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” meâlindeki âyetini söyler. Uğru, Kadı'nın bu sözünü tasdik etmiştir ancak gece yola çıkılmayacağını bahane ederek Kadı'yı soymaya devam edeceğini belirtir.

Ruhsatî'nin bu örnekte de bir önceki örnekte olduğu gibi Uğru'ya, Kadı'nın dediklerini tasdik ettirdiği görülür. Fakat bu durum Kadı ile Uğru'nun değiştiğinin göstergesi olarak düşünülmemelidir. Zira Uğru da aynı âyetleri bilmektedir ve Kur'ân'da geçen sözleri zikrettiği için Kadı'yı onaylamaktadır. Şairin bu âyeti de beyit olarak değil, bir mısra gibi iktibas ettiği görülmektedir. Ruhsatî'nin hikâyeyi nazma aktarırken sanat kaygısından ziyade didaktik bir amaca yönelmiş olması yine bu duruma sebep olmuştur. Beyitlerden bağımsız olarak zikredilen bu âyet de doğal olarak şiirin veznine uydurulmamıştır.

Uğru ile Kadı arasındaki pazarlık devam etmektedir. Kadı, Uğru'yu daha sakın bir bahçeye çağırır ve orada konuşmayı, sonra da ne istiyorsa Uğru'ya vermeyi teklif eder. Ancak hikâye boyunca Kadı'nın türlü oyunlarını anlayan ve tuzağa düşmeyen Uğru, bu durumda da Kadı'nın niyetini anlar.

Ey gözüm gel ki bağçeye gidelim
Senin ile bir istişâre idelim

Cümle esvâbımı çıkarup sana
Teslîm idem sen dir isen bana

Daha sana niçe ihsân ideyim
Sen sağol ben selâmet gideyim

Uğru dir ki ister misin Kadı sen
Aldadup da götüresin beni sen

13 Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? (Zümer, 39/9).

Zarâfetle beni başa götürüp
Bir ip ile on beş değnek götürüp

Ayaklarımı falakaya yıkasın
Sen selâmet bir kenara çıkasın

Kullarına emridesin elimi
Bir temizce bağladasın kolumu

Okuyasın Ve's-sâriku âyetin¹⁴
Kesdiresin ellerimi büsbütün

Efendi ben tehlikeden kaçarım
Soyunmazsan şimdi kanın saçarım

Kadı'nın oyununa gelmeyen Uğru, Kadı'ya o dönemde hırsızlara verilen cezayı ve yapılan muhtemel muameleleri sıralar ve en sonunda Mâide sûresinin 38. âyeti hükmünce ellerinin kestirileceğini bildiğini belirtir. Ruhsatî, âyeti bu sefer tam olarak değil bir kısmını beyit içerisinde zikretmiştir. Ruhsatî'nin Uğru ile Kadı Hikâyesi boyunca şiirin veznine uygun olarak yaptığı tek iktibas da budur denilebilir. Şair âyeti, şiirin kalıbı olan Fâ i lâ tün Fâ i lâ tün Fâ i lün veznine uygun bir şekilde iktibas etmiştir.

Arap kaynaklı ve halk arasında anlatılıp okunagelen ve Âşık Ruhsatî tarafından da nazma aktarılan Uğru ile Kadı Hikâyesi, bulunduğu makamı hak etmeyen bir Kadı'nın, hırsız diye küçümsediği Uğru karşısında küçük düşmesini ve bilgisizliğinden dolayı Uğru'nun hışmına uğramasını konu alan didaktik bir halk hikâyesidir. Hikâyede Ruhsatî, eserin taş baskısı nüshalarında geçen âyetleri zikretmiş, bu âyetleri metin içerisinde kullanmıştır. 473 beyitten müteşekkil bu kısa hikâyede Ruhsatî, Mülk, 67/5; Hicr, 15/16; Vâkı'a, 56/75; Burûc, 85/1; Sâffât, 37/88; Yâsîn, 36/39, 65; Meryem, 19/83; A'râf, 7/44, 54; Zâriyât, 51/22; Mâide, 5/38 ve Zümer, 39/9 âyetleri olmak üzere toplam on üç âyeti iktibas etmiştir. Ancak bir halk şairi olması dolayısıyla Ruhsatî, âyetleri metin içerisinde ustalıkla kullanamamış ve iktibasa yer verdiği beyitlerin hemen hepsinde aruz hatası yapmış ya da âyetleri beyitlerden bağımsız olarak zikretmiştir.

Metin incelendiğinde, âyetlerin didaktik bir kaygı ile metin içerisine yerleştirildiği tespit edilmiştir. Hem daha önceki anlatıcılar hem de Ruhsatî'nin yer verdiği âyetlerin geçtiği kısımlar hikâyenin, okuyucuya verdiği mesajın yoğunlaştığı yerlerdir.

14 "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin." (Mâide, 5/38)

Hikâyenin başta menfi biriymiş gibi gösterilen tipi olan Uğru ile sahip olduğu unvan dolayısıyla bilgin, âdil gibi sıfatlara sahip olması gereken ve müspet bir tip olduğu düşünülen Kadı arasındaki fark, metin içerisinde iktibas edilen âyetlerin vâsıtasıyla ortaya çıkmıştır denilebilir. Hırsız olmasına rağmen sahip olduğu bilgi ve kavrayış ile Kadı'yı yenmeyi başaran Uğru vâsıtasıyla okuyucuya, kişilerin bilgisiyle ve yaptıklarıyla bulundukları makama uygun davranmaları gerektiği anlatılmıştır.

Çalışmamızda, Uğru İle Kadı Hikâyesi'nde geçen âyetlerin ilk kısmını oluşturan kâinatın yaratılışı ile ilgili yedi âyet, (Mülk, 67/5; Hicr, 15/16; Yâsin, 36/39; A'râf, 7/54; Vâkı'a, 56/75; Burûc, 85/1; Sâffât, 37/88) okuyucuya kâinatın yaratılışı ile ilgili bilgi vermek ve Kur'ân'da yaratılış konusunun nasıl anlatıldığını göstermek için iktibas edilmiştir denilebilir.

Kadı'nın kendisini savunmak ve Uğru'yu alt etmek için Zâriyât, 51/22; A'râf, 7/44 ve Zümer, 39/9 nolu âyetleri okumuştur. Ancak Kadı'nın bu tavrı kendisini Uğru'nun elinden kurtarmadığı gibi durumunun daha da kötüye gitmesine neden olmuştur. Hikâyenin bu kısmında okuyucuya, kişinin elindeki yetkiyi ve bilgiyi kendi menfaati için kötüye kullanmaması gerektiği mesajını verilmiştir.

Zümer sûresinin "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!" meâlindeki âyetini kendi lehine kullanmak isteyen Kadı'nın aslında bulunduğu makamdan dolayı kibre kapıldığı anlaşılmaktadır ve bu âyeti kendi lehine kullanmaya çalışmıştır. Gerek halk arasında gerekse İslâm düşüncesinde Kur'ân âyetlerini bağlamından kopartarak ve anlamlarını çarpıtarak kullanmak hoş karşılanmayan bir davranıştır. Kadı, bu durumu bile âyeti, içerisinde bulunduğu hali lehine çevirmek için kullanır ancak ne yaparsa yapsın kendini üstün gördüğü Uğru'nun elinden kurtaramaz. Kadı'nın bu hali aslında hikâyenin başında hamdele, salvele ve dua kısmından sonra gelen giriş kısmında

Nazar kıl Kadı'nın nâmı nire varır son encâmı
Düşünüp giderken gamı aşar gider kafasından

Bağçaya varayım dirken safasın süreyim dirken
Murâda ireyim dirken virir kürki mâverâsından

Her kim bu gülşene uyar safâsını sonra tuyar
Nazar kıl bir Uğrı ayyâr kapar şimdi yakasından

mısralarında biraz olsun verilmiştir.

Uğru ile Kadı Hikâyesi'nde iktibas edilen toplam on üç âyet vâsıtasıyla hem metin içerisinde anlatımı güçlendirme yoluna gidilmiş hem de okuyucuya ve dinleyiciye bu âyetler aracılığıyla yukarıda bahsettiğimiz, bulunulan makama hem bilgi hem de karakter bakımından lâ-yık olmak gerektiği, sahip olunan makamın kibrine kapılıp başkalarının her ne olursa olsun küçük görülmemesi gerektiği gibi mesajlar verilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Bilmen, Ö.N. (2001). Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi, İstanbul: Nesa Yayınları.
- Karagöz, İ. (2011). Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ, (2. Baskı), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H., Özbek, A., vd. (2013). Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli, (6. Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: Ankara.
- Kaya, D. (1985). Ruhsatî'nin Uğru İle Kadı Hikâyesi, İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları.
- (2010). Âşık Ruhsatî, (4. Baskı) Sivas: Buruciye Yayınları.
- Kurnaz, C. (1995). Felek. İslâm Ansiklopedisi (C.12, s.306-307). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutup, S. (1984). Fî-Zılâl-il Kur'an (C.12), İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Özdemir, A. (2008). Âşık Ruhsatî, İstanbul: Sivas Platformu Yayınları.
- Pala, İ. (2005). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, (14. Baskı), İstanbul: Kapı Yayınları.

Nakkaşların Güzünden Hüsrev ü Şîrîn

Ömer Pehlivan,* Ömer Avcı**

Öz: Nizâmî'nin Hamse'si tarih boyunca en çok yeniden yazılan ve nakşedilen eserlerden birisi olmuştur. Sasani hükümdarlarından Hüsrev-i Perviz ile Ermenistan Prensesi Şîrîn'in aşkını anlatan Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi Hamsede yer alan ikinci mesnevidir. On yılda kaleme alınan bu mesnevi 576'da (1180-81) tamamlanmıştır. Anadolu sahasında da birçok defa yeniden yazımı ve çevirisi yapılmıştır. Anadolu sahasındaki müelliflerin mesnevide kimisinin aşk, kimisinin de kahramanlık konularını daha ayrıntılı olarak ele aldığı görülür. Ne var ki bu tür konuların yeniden ele alınış biçimleri müelliflere özgü değildir. Nakkaşlar da, kelimeleri tasvire dönüştürdükleri minyatürlerde bir anlamda metnin yeniden yazımını gerçekleştirmişlerdir. Nakkaşlar bağlı bulundukları gelenek icabınca metnin içinden her istedikleri sahneyi nakşedemezler. Başka bir deyişle, nakkaşın çizebileceği sahneler ve bu sahnelerin içerisinde işleyeceği motifler önceden bellidir. Örneğin Hüsrev ü Şîrîn'de nakşedilen yaklaşık otuz tane sahne vardır. Diğer taraftan nakşedeceği sahnelerin seçiminde geleneğin dışına pek çıkmazlar da ilgili sahnelerin işlenişinde gerek bazı motifleri daha çok vurgulamaları gerekse resme yeni motifler eklemeleri suretiyle bir tür yeniden üretim yoluna girerler. Bu sayede biz metne nakkaşın gözünden bakma imkânına sahip olduğumuz gibi dönem ve coğrafyaların değişmesiyle çeşitlenen mimari yapı, kılık kıyafet, gündelik eşyalar gibi birçok unsuru gözlemleyebiliriz. Bu çalışmamızda biz, Nizâmî'nin Hüsrev ü Şîrîn isimli mesnevisini merkeze alarak, metnin gerek Anadolu coğrafyasından gerekse başka yerlerdeki nakkaşlarca nasıl yorumlandığını, hangi motiflerin vurgulanıp hangilerinin göz ardı edildiğini, metinle uyuşan ya da uyuşmayan noktaların neler olduğunu, uyuşmayan noktaların bilinçli mi yoksa sehven mi yapıldığını kısacası metnin nakkaşlarca nasıl yorumlandığını irdelemek istiyoruz.

Anahtar kelimeler: Hüsrev ü Şîrîn, Nizami, Minyatür, Nakkaş.

Giriş

Nizâmî'nin Hamse'si tarih boyunca en çok yeniden yazılan ve nakşedilen eserlerden birisi olmuştur. Sasani hükümdarlarından Hüsrev-i Perviz ile Ermenistan Prensesi Şîrîn'in aşkını anlatan *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisi Hamse'de yer alan ikinci mesnevidir. On yılda kaleme alınan bu mesnevi 576'da (1180-81) tamamlanmıştır. İran'da ve Anadolu sahasında birçok defa yeniden yazımı ve çevirisi yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden bazıları şunlardır: "Emir Hüsrev-i Dehlevî, Âsâfî, Hâtîfî, Âhî, Kâsımî, Vahşî, Urî, Şeref-i İsfahânî, Kevserî, Şâpur,

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B002](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B002)

* Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
E-posta: omerpehlivanboun@gmail.com

** Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
E-posta: omer.avci@boun.edu.tr

Mir Muhsin, Âsaf Han, Şerif Kâşi, Vaslî, Bezmî, Rûhü'l-Emîn, Maşrîkî, Hindû, İbrahim Edhem, Hızrî, Fevkî, Nâmî, Şihâb-ı Türşîzî, Ayânî, Şu'le (Muhammed Ca'fer-i Neyrizî), İmadüddin Fakih, Hüseyin Baykara ve Hilâlî" (Timurtaş, 1980). Konusunu tarihi gerçeklerden alan bu hikâyenin kahramanları hakkında bilgi veren en eski kaynak, "Taberî Tarihi ile Arap coğrafyacılarının eserleridir" (Çulhaoğlu, 2002).

"Hüsrev ü Şîrîn konusu, edebiyatta ilk defa Firdevsî'nin Şehnâme'sinde siyasî mücadeleler esas olmak üzere yer almışsa da ona asıl şeklini vererek başlı başına klasik bir konu haline gelmesini sağlayan Nizâmî-i Gencevî olmuştur" (Özkan, 1999). Nizami Hüsrev'in siyasî mücadelelerinden ziyade Şîrîn ile olan aşkına yer vermiştir. Nitekim eserin sebeb-i telif kısmında da Firdevsî'nin eseri yazmış olduğu dönemde altmışını aştığını dolayısıyla aşk meselesine değinmediğini belirtir (Sersevil, 1955). Nizami'de görmediğimiz siyasî çekişmeleri kendinden sonra eseri yeniden yazacak olan Fars ve Türk şairlerinde görürüz. Örneğin Ali Şîr Nevai'nin yazmış olduğu Hüsrev ü Şîrîn'de, Ferhad ile Hüsrev'in savaşı söz konusudur. "Tarihî kaynaklarda onun siyasî hayatına geniş yer verildiği halde Şîrîn'le münasebetine birkaç satırla temas edilir" (Özkan, 1999). Bir diğer örnek olarak Şeyhi gösterilebilir. "Şeyhî'nin, Nizami'ye oranla, tarihî gerçekleri daha çok önemsemesi ve Hüsrev'in iktidarı ele geçirme mücadelesine daha çok yer vermesi, onun yapıtını tamamen bir çeviri olmaktan kurtarmaktadır" (Çulhaoğlu, 2002).

Esas adı Ebû Muhammed Cemâlüddîn İlyâs b. Yûsuf b. Zekî Müeyyed (ö. 611/1214 [?]) olan Nizâmî, Firdevsî'nin destansı şiir türünü zirveye taşımakla kalmamış, manzum aşk hikâyelerinin en büyük ustası unvanını kazanmış, Fars edebiyatında hamse türünün kuruculuğu pâyesini elde etmiştir (Özkan, 1999).

Nizâmî'nin günümüze kadar gelen tek eseri Hamse'sidir. Penc Genc adıyla da bilinen ve yaklaşık 35.000 beyitten meydana gelen eserin tamamlanmasının 35-40 yıl sürdüğü kabul edilir. Fars edebiyatında türünün en parlak örneği olan Hamse bu sahada eser veren şairlere örnek teşkil etmiş, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Şemseddin Kâtibî-i Nîşâbü'rî, Molla Abdurrahman-ı Câmî, Feyzî-i Hindî, Hâcû-yi Kirmânî gibi şairler esere nazîre yazmıştır. Hamsenin içinde yer alan mesnevilerden birisi olan Hüsrev ü Şîrîn'in yazılış tarihi ve kimin için yazıldığı konusu tartışmalıdır. On yılda kaleme alınan mesnevi 576'da (1180-81) tamamlanmıştır. "Mefâilün mefâilün feûlün" vezniyle nazmedilen Hüsrev ü Şîrîn'in beyit sayısı nüshalarına göre 5700 ile 7700 arasında değişmektedir. Eserde Sâsânî Hükümdarı Hüsrev-i Pervîz ile Ermeni prensesi Şîrîn'in aşk hikâyesi anlatılır. Güçlü aşk duygularının tahliliyle bir çeşit aşk romanı haline getirilen mesnevi daha sonra benzerlerinin yazılacağı bir edebî tür oluşturmuştur. Çeşitli taş baskıları yapılan Hüsrev ü Şîrîn'in (Bombay 1249; Lahor 1288) ilmî neşirlerinin ilki Vahîd-i Destgirdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1317 hş./ 1938). Eseri Sabri Sevsevil Türkçeye (İstanbul 1955), Henri Massé Fransızcaya (Paris 1970), M. H. Ocmağoba Rusçaya (Bakü 1985), J. C. Bûrgel Almancaya (Zurich 1980) ve A. Akoda Japoncaya (Tokyo 1977) çevirmiştir (TDVİA, 1992).

Ne var ki işlenen konuların yeniden ele alınış biçimleri müelliflere özgü değildir. Nakkaşlar da, kelimeleri tasvire dönüştürdükleri minyatürlerde bir anlamda metnin yeniden yazımını gerçekleştirmişlerdir. Nakkaşlar bağlı bulundukları gelenek icabınca metnin içinden her istedikleri sahneyi nakşedemezler. Başka bir deyişle, nakkaşın çizebileceği sahneler ve bu sahnelerin içerisinde işleyeceği motifler önceden bellidir. Örneğin *Hüsrev ü Şîrîn*'de nakşedilen yaklaşık otuz tane sahne vardır. Diğer taraftan nakşedeceği sahnelerin seçiminde geleneğin dışına pek çıkmasalar da ilgili sahnelerin işlenişinde gerek bazı motifleri daha çok vurgulamaları gerekse de resme yeni motifler eklemeleri suretiyle bir tür yeniden üretim yoluna girerler. Bu sayede biz metne nakkaşın gözünden bakma imkânına sahip olduğumuz gibi dönem ve coğrafyaların değişmesiyle çeşitlenen mimari yapı, kılık kıyafet, gündelik eşyalar gibi birçok unsuru gözlemleyebiliriz. Bu çalışmamızda biz, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* isimli mesnevisini merkeze alarak, hangi motiflerin vurgulanıp hangilerinin göz ardı edildiğini, metinle uyuyan ya da uyuşmayan noktaların neler olduğunu, uyuşmayan noktaların bilinçli mi yoksa sehven mi yapıldığını, kısacası metnin nakkaşlarca nasıl yorumlandığını irdelemek istiyoruz.

Çalışmamızda ortaya çıkması muhtemel kavram karmaşasının önüne geçmek maksadıyla, basit ama kullanışlı bir yöntem geliştirmeyi uygun bulduk. Bu yönetime göre;

İlk olarak bir başlıkla ilgili minyatürlerin, mesnevinin hangi kısmını anlattığı belirtilecek.

İlgili sahnelerin, Nizami'nin metninde nasıl geçtiği¹ belirtilecek. Metin çok uzun olduğu için minyatürle ilgili olabilecek kısımları seçip çıkaracağız.

İlgili sahneyi anlatan minyatürlerden örnekler vereceğiz

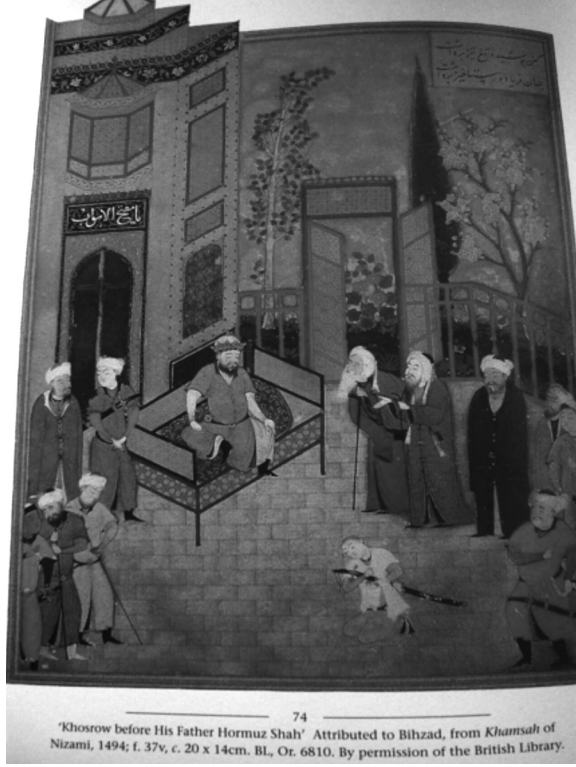
Son olarak Nizami'nin metniyle, nakşedilmiş minyatürlerin benzerlik ve farklılıkları hakkında kendi yorumumuzu getirip bir sonraki başlığa geçeceğiz.

Minyatürlerde Hüsrev ü Şîrîn

Hüsrev'in Babasının Huzuruna Çıkması

Nizami'nin metni: Sonra bir kefene büründü ve eline keskin bir kılıç aldı. Cihan feryattan kıyameti koparıyordu. İhtiyarlar af dileyerek huzura çıktılar. Arkalarında şehzade, bir esir gibi yürüyordu. Hüsrev, tahtın önüne gelince hıçkırıklarla ağlamaya ve mücrimler gibi yüzünü yerlere sürmeye başladı. Yalvarıyordu.

1 Kaynak olarak eserin Türkçe çevirisi olan: Gencevi, N. (1955). *Hüsrev ü Şîrîn* (S. Sevsevil, Çev.). İstanbul: Maarif Basımevi kitabı kullanılacaktır.



Değerlendirme: Minyatürde metne sadık kalınmış, Hüsrev'in kefen giyerek babasının huzuruna çıkması, yalvarması, aracı ihtiyarların Hüsrev'in affını dilemeleri olduğu gibi yansıtılmıştır.

Şîrîn'in Hüsrev'in Resmini Görmesi

Nizami'nin metni:

Şapur: Yarın o güzellerin eğlence yeri neresidir acaba? Hangi mesireye çıkacaklardır?

İhtiyarlar: Bu kayalık dağın arkasında etrafı sık ormanlarla çevrilmiş bir çimenlik vardır. O mahmur bakışlı fidan boylular, sabahleyin erkenden işte o mis kokulu çimenliğe gideceklerdir.

Şapur eline uğurlu bir ağıt aldı ve ona Hüsrev'in resmini aynen yaptı. Resmi bir iki dakikada bitirdikten sonra onu aldı, bir ağacın dalına astı ve oradan hemen kayboldu.

Şîrîn: O resmi getiririniz ve bu resmi kim yaptı ise onu benden saklamayınız!

Resim önüne getirilince Şîrîn bir müddet ona baktı kaldı. Ne ondan gözünü ayırabiliyor, ne de onu kaldırıp koynuna saklayabiliyordu. Resme her bakışta biraz daha sarhoş oluyor, her şarap içişinde biraz daha kendini kaybediyordu. Onu gördükçe aşkından buhranlar geçi-

riyor, resmi sakladılar mı tekrar çıkartıyordu. Muhafızlar, Şîrîn o resme baka baka âşık olur diye korktular ve o resmi yırttılar.

2. gün yine

Şîrîn: Çabuk o resmi bana getirin!

Bu emri alan dilber, hemen gitti ve o resmi sakladı. Lakin güneşi balçıkla sıvamak mümkün olur mu? Şîrîn: Bu işi periler yapıyor, zaten onlar böyle çok garip işler yaparlar, dedi.

3. gün yine

Şîrîn avare gönlü ile kalktı, kendi ayağı ile gidip o resmi aldı. O aynada kendinden bir nişan gördü ve kendini bulunca da bir müddet yığıldı kaldı.

Ansızın o efsuncu kuş (Şapur), bir rahip kılığında ortaya çıkıverdi.

Şîrîn: Bu resim hakkında ne dersin? dedi.

Şapur: Bu resmin hikâyesi uzundur ve bu resme dair bende gizli bir sır vardır. Her ne biliyorsa, baştan ayağa sana bir bir söylerim, lakin yer hâli olmalı...

Şîrîn, hemen emir verdi, birkaç güzel, Ülker yıldızları gibi dağılıverdiler.





Değerlendirme: Bu sahne Nizami'nin *Hüsrev ü Şîrin* mesnevisinde nakkaşlar tarafından en çok çizilen sahne olmuştur (Soucek, 1972). Sahne birçok defa nakşedildiği için aynı nispette çok fazla yorumu olmuştur. Örneğin minyatürde Hüsrev'in resmi ağacın dalına değil, sapına asılmıştır. Resmin ağacın dallarına asıldığı bir başka minyatürde ise, Şîrin çimenlikte değil, bir binanın içinde nakşedilmiştir. Bazı minyatürler ise Şîrin'in resmi eline alıp incelediği sahneyi göstermektedir, bu sahnelerin çoğunda Şapur arkada gizlenip neler olup bittiğini gözetler. Şîrin'in meclisindekilerin hepsi kadın olduğundan Şapur'u gerek gizlenirken gerekse meclise gelip Şîrin'e resmi anlatırken ayırt etmek zor olmaz. Diğer taraftan, Şapur'un Şîrin'e resmi anlattığı sahnelerin sadece birinde rahip kılığında olduğu görülür.

Şîrin Çimerken Hüsrev'in Onu Gözetlemesi

Nizami'nin metni: Yaşlı kurt genç aslandan korktu.

Hüsrev: (Büzürkümmi'te) Bu gönül sıkıcı yerden iki haftalık bir zaman için ava çıkmak istiyorum. Eğer siyah bir at üzerinde güzel bir kız buraya gelecek olursa, karşılayınız ki o kıymetli bir misafirdir.

Yasemin göğüslü dilber Hüsrev'in bakışlarından gafildi. Çünkü onun sümbül saçları, nergis gözlerini örtmüştü.

Siyah bulutlar arasında ay doğunca, Padişah, Şîrin'in gözüyle karşılaşıverdi.

Şîrin sülün üzerine bir hüma ve eğer üstünde bitmiş selvi gördü. Pınar başında Hüsrev'in gözüne çarpmasından utanarak, mehtabın suda titreyişi gibi titriyordu. O şeker kaynağı, siyah saçlarını, bir gece gibi ay yüzüne dağıtmaktan başka bir çare bulamadı.



Türk-İslam Eserleri Müzesi
TIEM 1939; Hamse-i Nizami
Nurhan Atasoy Arşivi



Değerlendirme: Bu sahnede Şîrîn'in içine girdiği su hep siyah olarak çizilmiştir, bunun tasavvuf geleneği nedeniyle mi siyah çizildiğini yoksa hangi renkle çizilmişse onun zamanla kararıp siyaha mı dönüştüğünü tespit edemedik. Metinde Şîrîn'in utanıp yüzünü saçlarıyla gizlediği belirtilir fakat minyatürlerde utanan Şîrîn saçlarıyla göğsünü gizlemeye çalışmaktadır. Bu sahnede bir başka dikkat çeken motif ise atlardır, minyatürlerde Şebdiz, Şîrîn'in yanındadır, kimisinde her şeyden habersiz otlamakta kimisinde ise Nizami'nin metninde bahsetmesine rağmen Hüsrev'i fark edip Şîrîn'i uyarmaktadır. Diğer bazı minyatürlerde ise, Şebdiz Hüsrev'in altındadır. Hâlbuki metinde "Eğer siyah bir at üzerinde güzel bir kız buraya gelecek olursa," şeklinde Şîrîn'in o sıra Şebdiz'e bineceği belirtilmiştir. Nakkaşların neden böyle bir seçim yaptıklarını bilemiyoruz. Şîrîn'in elbiselerini bir ağacın dallarına asmış olması minyatürdeki bir başka ortak unsurdur. Bazılarında elbiselerinin yanında ok ve yayı da asılıdır.

Hüsrev'in Babasının Ölümü Üzerine Tahta Çıkması

Nizami'nin metni: Allah'ın iradesi neticesi, padişahlığın Hüzmüz'ün elinden çıktığı anlaşılınca talihi yaver olan Hüsrev, çok mübarek bir zamanda kendi ülkesindeki tahtının başına gitti. Her ne kadar gönlü Şîrîn'e müptela ise de memleket işini bırakması hata idi. Artık bir yandan yurdun işleriyle meşgul oluyor, bir yandan da sevgilisinin hayaliyle avunuyordu.



Değerlendirme: Hüsrev iki defa tahta çıkmıştır. İlki babası öldüğünde, diğeri ise tahtı ele geçiren rakibi Behram Çubin'i savaştta yendiğinde. "Hüsrev'in tahta çıkışı" şeklinde isimlendirilen bu minyatürlerin ilk tahta çıkışa mı yoksa ikincisine mi ait olduğunu bilmiyoruz.

Hüsrev ile Şîrîn'in Av Yerinde Buluşmaları

Nizami'nin metni: Birbirlerine o kadar baktılar ki, nihayet kişinin de gözleri yaşardı. Ne Hüsrev, Şîrîn'den ayrılabiliyor, ne de Şebdiz, Gülgün'ü bırakabiliyordu. Dostluk kurmak için fırsat buldular ve birbirlerinin adlarını öğrenmek istediler. O iki güzel âşık, birbirlerinin adını duyunca da baygın bir halde yere düştüler.



Değerlendirme: Bu sahnede üzerine tutulan şemsiyeden Hüsrev'i çıkarırız. Atların hareket halinde nakşedilmiş olmaları dikkat çeker, sanki sahne devam edecek ve atlar birkaç adım daha atıp yana gelecek gibidir. Şîrîn şaşkınlıktan parmağını ağzına götürür. Baygın halde yere düşmeleri de başka bir minyatürde nakşedilmiştir. Fakat burada refakatçilerinin olmaması dikkat çeker, bunun yanında aynı minyatürde Şîrîn'in tarafında olması gereken Şebdiz, Hüsrev'in tarafında nakşedilmiştir.

Şîrîn'in Hüsrev'i Köşküne Davet Etmesi

Nizami'nin metni:

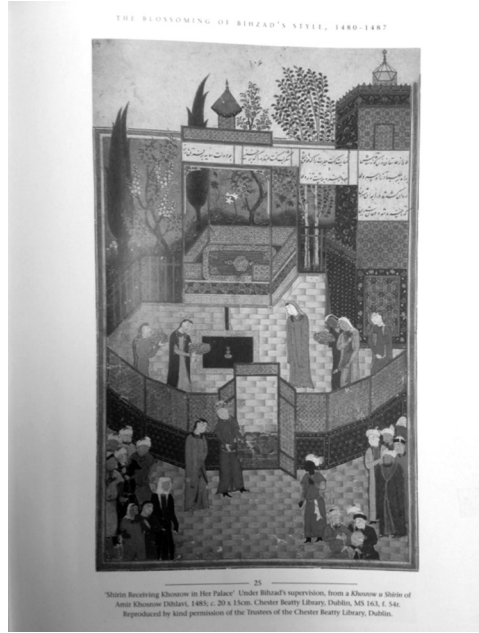
Şîrîn: Bir karıncanın yuvasına bir fil uğrayacak olursa, o büyüklük ile karınca saadete mazhar olur.

Bu teklife Hüsrev şu cevabı verdi:

Mademki misafir kabul ediyorsun, eğer can kabul edersen canla gelirim!

Hüsrev'i köşke indirdi ki Tuba, o cennette bir daldır. Bir saray ki, göklere kadar yükselmiş, eni ve boyu alabildiğine geniş.

Mehin Banu özür dileyiciler eliyle Hüsrev'e padişahlar usulünce hediyeler gönderdi, o kadar ki bedelini hazineler karşılayamaz.



Değerlendirme: Az nakşedilen sahnelerden birisidir. Mesnevinin sonlarına doğru gelecek olan Hüsrev'in Şîrîn'in köşkünü ziyaretiyle karıştırılmamalıdır. Zira o sahnede Şîrîn, Hüsrev'i içeriye almayacaktır. Bu sahnede ise kapıların açılıp Hüsrev'in içeri buyur edildiği görülür, içerde karşılama için bekleyen kadının Mehin Banu olması muhtemeldir. Zira uzun boyuyla diğerlerinden ayrılmaktadır ve o esnada tahtı boş görünmektedir.

Hüsrev İle Şîrîn'in Çevgan Oynaması

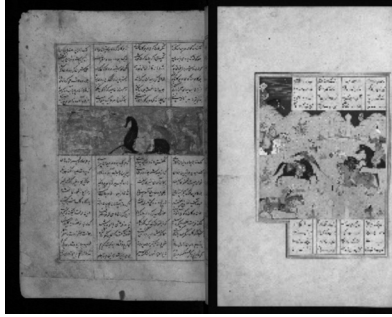
Nizami'nin metni: Hüsrev bir kumandan gibi hazırlanmış, Şîrîn de güzel cariyelerine çekidüzen vermişti. Her biri bir dişi aslana dönen o yetmiş iki dilber, şahane bir eda ile Şîrîn'in etrafına toplanmıştı. Her biri mertlikte bir İsfendiyar, ok atmada Rüstem gibi süvari idi. Çevganı oynamakta o kadar atik idiler ki, adeta topu feleğin çemberinden kaparlardı. Oklukları, bellerine bağladılar ve mütenasip vücutlarıyla sıra oldular.

Hüsrev, o sevimli munis kuşların, çimende bir üveyik, avda ise doğan olduklarını görünce Şîrîn'e:

-Haydi! dedi, atları sürelim de şu alanda biraz top oynayalım.

Padişaha çevgânla top atan güzeller, meydana heyecan ve neşe veriyorlardı.

Aslan ile ceylan oyun gösteriyorlar, sülün ile doğan yağma kapışıyorlardı.

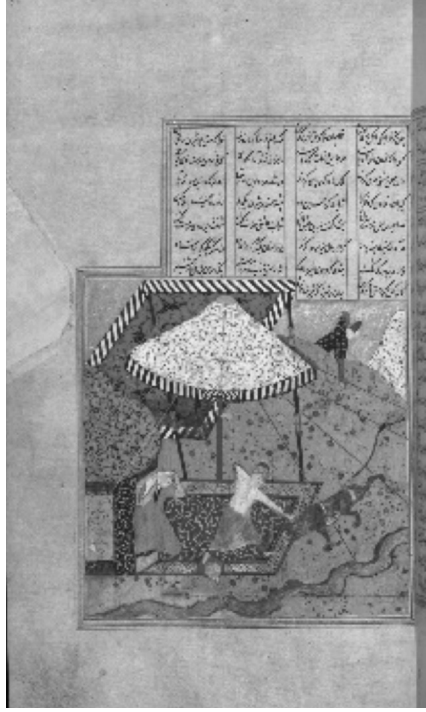


Değerlendirme: Bu sahneyi anlatan minyatürlerde, kaleler dikkati çeker. Hüsrev ile Şîrîn'in av yerinde karşılaştıkları minyatürdeki atlarda gördüğümüz hareketin çok daha komplike halini görürüz. Burada bütün atların yanında binicileri de hareket halindedir. Savaş sahnesini andıran bazı minyatürlerde, atların binicilerini düşürmüş olduğu görülür. Minyatürün metinle yetmiş iki dilber haricinde uyuştuğu görünür, teknik olarak zor olması ve zaman alacağı nedeniyle yetmiş iki dilberin hepsi nakşedilmemiş olabilir.

Hüsrev'in Arslanı Öldürmesi

Nizami'nin metni: Aslan bir sarhoş gibi ordunun içine düştü ve onu gören askerler birbirine karııştı. Kükreyerek otağın kenarına geldi ve bütün azgınlığıyla Hüsrev'e saldırdı. Hüsrev sarhoşluk haliyle zırhsız ve kılıcsız, yalnız bir gömlekle aslana hamle etti ve yumruğunu ta kulak memelerine kadar bir yay gibi çekerek aslana öyle bir vurdu ki, hayvan baygın olarak yere düştü.

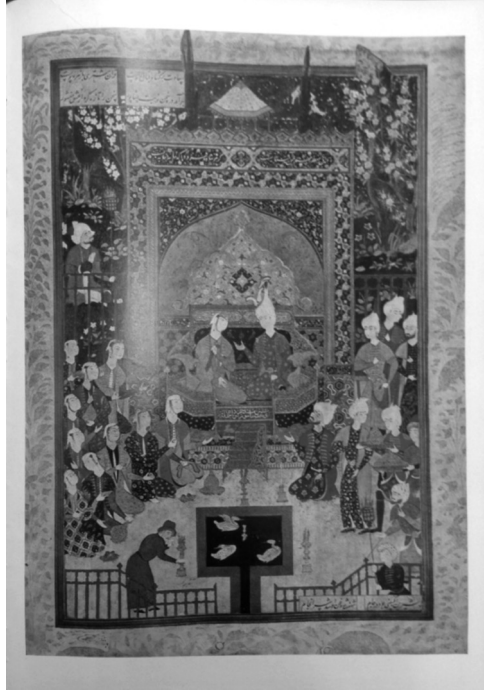
O günden sonra padişahların ellerinde kılıç bulundurmaları bir adet olmuştu.



Değerlendirme: Bu sahnede metinde geçen Hüsrev'in zırhsız ve kılıcsız olmasına genel olarak uyulmuştur. Hüsrev başı açık bir şekilde istirahatte ya da uykuda izlenimi uyandırır. Fakat minyatürden birinde Hüsrev'de hem ok, hem zırh hem de taç vardır. Askerler bayağı uzakta resmedilirken, Hüsrev'in hemen arkasında bazen Şîrîn yalnız, bazen nedimeleriyle birlikte, ama her iki durumda da oldukça korkmuş şekilde resmedilir. Bütün minyatürlerde arka plan doğa ve çadırlardır, yerleşik bir yapıya "yorum" olarak rastlanmaz, bu açıdan da metne sadık kalınmıştır.

Hüsrev'in, Şîrîn'in, Şapur'un ve Kızların Efsane Söylemeleri

Nizami'nin metni: Padişah her güzelin sırayla birer kıssa söylemelerini emretti.



Değerlendirme: Bu sahne Hüsrev'in içki meclisleri sahnesiyle çok karıştırılmıştır. Fakat nedimelerin hep birlikte bir tarafta topluca oturmaları, bu sahneyi diğer içki meclislerinden ayırır. Metinle ilişkilendirilecek olursa da nedimelerin kıssa söyledikleri bölümle uyuştugu görülür.

Hüsrev'in Behram Çubin İle Savaşı

Nizami'nin metni: Hüsrev o tarafta birkaç gün zevk sürdükten sonra yardım için asker istedi. Kayser kendisine sayısız asker verdi ve Hüsrev'in işini altın sayesinde altın gibi parlattı.

Behram bunu haber alınca, ceylana atılan bir aslan gibi süratle cenk yerine geldi. Fakat talih tilkilik gösterince aslanlıktan ve cihangirlikten ne fayda.

İki ordu kılıçlarını çekerek yüz yüze geldiler ve saflar halinde karşılaştılar. Okların vızlaması, kılıçların şakırtısı filin aklını başından almış, aslanın ödünü koparmıştı.

Türk cengine benzeyen o cenkte harp borusunun korkunç sesinden kahramanlar yutkunup kalmışlardı.

Bayrakların kırmızı atlasları açılmıştı. Bu müjde üzerine padişah, filin üzerinde harekete geçti ve bir Nil gibi köpürerek Behram tarafına yürüdü. Behram'a mızrağı ile öyle bir vurdu ki o dev cüsseliyi filin ayağına düşürdü.



Değerlendirme: Bu sahnede de metne genel anlamda sadık kalındığı görülmüştür. Hüsrev burada fil üzerindedir. Bayraklar kırmızıdır. Metinde Hüsrev'in Behram Çubin'i mızrakla öldürdüğünden bahseder ama kimi minyatürlerde elinde kılıç veya okla görürüz. Cenk borularını ise bir tür savaşı kızıştırma enstrümanı olarak hemen her minyatürde görmek mümkündür. Bazı minyatürlerde develerin de binek olarak kullanıldığını görülür.

Ferhad'ın Şîrîn'in Köşküne Gelmesi

Nizami'nin metni: Huri yüzlü, gümüş gerdanlı o nazlı dilberin pek can sıkıcı bir yer olan o vadide sütten daha iyi bir gıdası yoktu. Önünde yüz çeşit helva da olsa, gıdası yalnız sağmal hayvanlardan ve koyunlardan idi.

O vadinin etrafı baştan başa zehir gibi acı otlarla dolu idi. Çoban bu otları bildiği için sürülere başka yerde otlak bulmuştu.

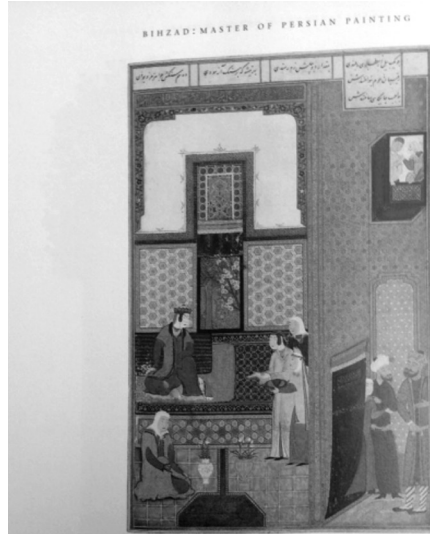
Şîrîn'in akıllı fikri süt meselesinde idi. Çünkü o kadar uzak yerden süt getirtmek, adamlarına çok zahmet veriyordu.

O fidan boylunun ne düşündüğünü, akıllı Şapur sezmişti.

Şapur: Burada üstat bir mühendis vardır, adı da "Sanatkâr Ferhad"dır. Kendi yaptığı işlerde harikalar gösterir, maksadına ancak onun sayesinde kavuşabilirsin, dedi.

Şapur, sanatın biricik üstadı olan Ferhad'ı buldu ve sevinç ile onu Şîrîn'in köşküne götürdü. Dağları kazan Ferhad, bir dağ gibi ortaya çıkıvermişti. Öyle ki halk kendisini görünce ürktü. Bir fil kadar iri cüsseli ve iki fil kadar kuvvetli idi. Haremin birbirini çekemeyen cariyeleri ona ikram ettiler, ona layık bir yer hazırladılar. Ferhad perdenin dışında emre ve hizmete amade duruyor, düzenbaz felek perdenin arkasından acaba ne oyun oynayacak diye düşünüyordu. Cihan, ansızın bir gece baskını yaptı ve o perdenin arkasından oyununa başladı. Şîrîn gülümseyerek şeker dudaklarını harekete getirdi.

Ferhad, onun sözlerini işitince heyecana geldi ve aşk ile ta ciğerinden yanık bir "ah!" çekti ve sonra bir saralı gibi yere düştü.



76
'Farhad Visits Shirin' Attributed to Mirak, from *Khamsah* of Nizami, dedication to Amir Ali Farsi Barlas, 1494; f. 62v, c. 20 x 14cm. BL, Or. 6810. By permission of the British Library.

(vii) *Farhad Visits Shirin*²⁶ (fig. 76)

Khamsah, f. 62v. This too is in the earlier traditional style. A feature of interest is the inscription on the top frieze of the *ayvan* (archway), stating that it was commissioned for Amir Ali Farsi Barlas. Inscribed in the lower margin is 'Abd al-Razzaq, Mirak'. We do not have much authenticated work by Abd al-Razzaq to compare, but the style is similar to that of Mirak and it could easily be by him.

Değerlendirme: Minyatürlerde Ferhad'ın heybetli olmasına dikkat edilmiştir. Onu diğerlerinden ayıran başka bir özelliği ise giyim tarzı, özellikle çizmesidir. Nedimelerin Ferhad'ı görünce içinde bulundukları korku, şaşırma ve hayranlık hali göze çarpmaktadır. Nizami Ferhad'ın Şîrîn'in yanına girmeden önceki perdenin arkasında bekleme sahnesini çok güzel işlemiştir, nakkaşlar da bu ifadelerden etkilenmiş olacak ki, sahnelerin çoğunda Ferhad Şîrîn'in karşısında değil, perde arkasında beklerken resmedilir.

Şîrîn'in Ferhad'ı İlk Ziyareti

Nizami'nin metni: Ferhad'ın bu başarısını Şîrîn'e haber verdiler. Melek yüzlü Şîrîn, Ferhad'ın çalıştığı o sahra tarafına gitti. Süt ırmağının ve havuzun etrafını dolaştı.

Evet, cennet, süt ırmağı, havuz ve Şîrîn'in taştaki bir huriyi andıran o tasviri... Bunlar insanın yapacağı işler değildir.

Şîrîn'in küpelerinde cevher olarak işlenmiş öyle inciler vardı ki her biri bir taç ve bir şehrin haracı tutarında idi. Onları kulağından çıkardı, tatlı dille özürler beyan ederek kabulünü rica etti.

Ferhad, bir hazine değerinde olan o incileri teşekkür ederek aldı ve Şîrîn'in ayakları altına serpti. Sonra meclisten süratle çıktı ve sahra yolunu tuttu. Derya gibi akan gözyaşı ile saharayı sulamaya başladı.



Değerlendirme: Şîrîn'in Ferhad'ı ziyareti de tasnifçiler tarafından en çok karıştırılan sahnelerden birisidir. Şîrîn'in Ferhad'ı iki ziyareti vardır. İlkinde süt kanalı yaparken ziyaret eder, ikicisinde ise Bisutun dağına delerken. Bu yanlış algı bugün de halk arasında yaygındır. Ferhad'ın Şîrîn'e süt kanalı yapmak için dağı delerken öldüğü sanılır. Bu sahneleri birbirinden ayırt etmek için dikkat etmemiz gereken birkaç kriter vardır. İlki etrafta beyaz renkte sütle dolu bir kanalın olması, diğeri ise etrafta hayvanların olmasıdır. Zira o hayvanlardan sağılan sütler kanala akıtılacaktır. Bir üçüncü kriter ise etrafta bir yerlerde sadece Şîrîn'in resminin nakşedilmiş olması gerekiyor ama nakkaşlar bu noktada metne riayet etmemişler, genelde Şîrîn'in resminin yanına başka bir kişiyi eklemişlerdir. Bu nakkaşların kendi yorumu olabilir ya da başka bir metinden yararlanmış olabilirler.

Hüsrev'e, Ferhad'ın Şîrîn'e Olan Aşkı Anlatılıyor

Nizami'nin metni: Ferhad, Şîrîn'in aşkından o hale geldi ki sözü aleme destan oldu....

Padişah bu meseleyi işitince, o dilbere karşı olan sevgisi bir kat daha arttı. Kuvvetleri denk olanlar daha iyi çarpışır, bir güle karşı iki bülbül daha hoş öter....

Bu hususta ne tedbir alacağını bilemedi.



Değerlendirme: Bu sahne çok fazla nakşedilmemiştir. Elimizdeki minyatürlerden de Hüsrev'de yukarda bahsedilen ifadeleri gözlemek pek mümkün değildir.

Ferhad, Hüsrev'in Huzurunda

Nizami'nin metni: Padişah meclistikilerin sözünü dinledikten sonra Ferhad'ın getirilmesini emretti. Ferhad'ı bir dağ gibi içeri soktular. Arkasına bir yığın halk üşüşmüştü. Mihnet çektiği halinden belli idi. Kendinden geçmiş bir vaziyette bulunuyordu. Perişanlığın alameti yüzüne vurmuş, devran bile onun haline teessürle ağlamıştı.

Ferhad o yüksek dağa büyük bir heyecanla girdi. Hazırlandı ve külüngü vurmaya başladı. Önce taşları yavaş yavaş tıraş etti ve oraya güzel nakışlar işledi. Külünk ile taşa Şîrîn'in öyle bir suretini yaptı ki, Manî'nin Erjenk'indeki nakışlardan farksızdı. Ondan sonra külüngün sivri ucuyla Hüsrev'in ve Şebdiz'in şekillerini oraya yadigâr bıraktı.



Değerlendirme: Ferhad'ın bu sahnede çıplak ayaklı nakşedilmesi ilginçtir. Metinde buna dair işaret olarak perişan halde olması gösterilebilir. Bunun yanında, onun heybetinden Ferhad olduğu kolaylıkla çıkarılabilir. Metinde bahsedildiği gibi arkasında bir yığın halk birikmiştir.

Şîrîn'in Ferhad'a İkinci Ziyareti

Nizami'nin metni: Nihayet söz döne dolaşa Bisütun dağına geldi. O zaman güzel Şîrîn güle-rek arkadaşlarına:

Bugün, dedi, Bisütun'a gitmek istiyorum, bakayım demir pazulu Ferhad külünk ile taşı nasıl parçalıyor göreyim. Belki o taştan ve demirden bana da bir aşk kıvılcımı sıçrar. Rüzgâr hızlı bir ata altın işlemeli eyer vurmalarını emretti.

Dağ kazmakta olan Ferhad'a haber gönderdi ve dağ heybetli atını onun tarafına sürdü.

Ferhad, Şîrîn'in lal dudağından haber alınca, sert taştan cevher bulmuş gibi oldu.

Şeker dudaklı Şîrîn, eline bir bardak süt aldı. Ferhad'a uzatarak:

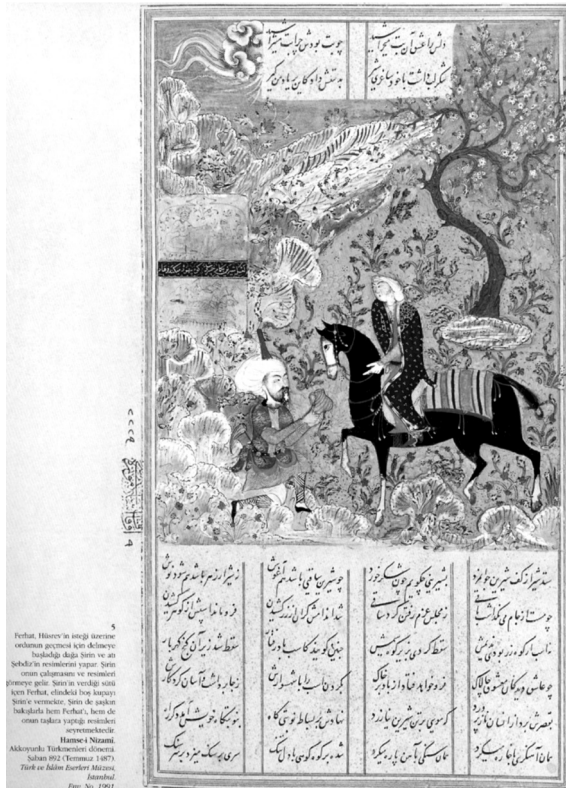
-Benim hatırım için bunu iç! dedi.

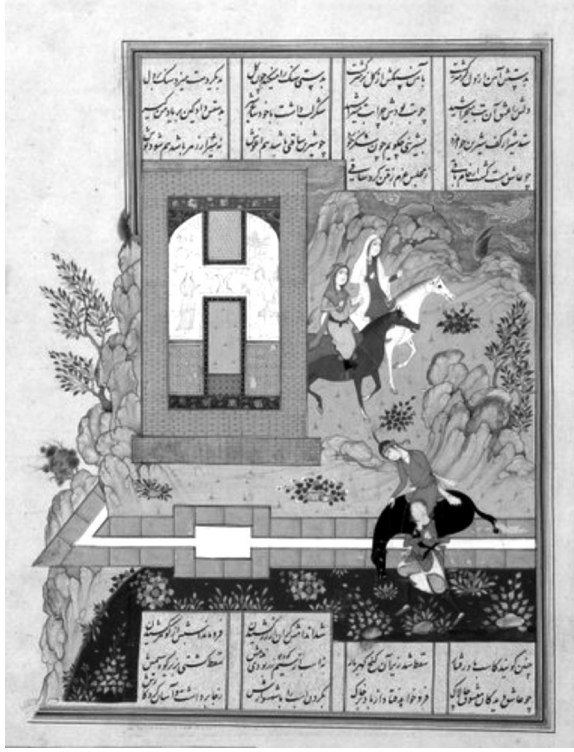
Kahraman adam, Şîrîn'in elinden sütü aldı ve onu zevkle seve seve içti. Saki Şîrîn olduktan sonra süt değil, zehir olsa bal şerbeti gibi içilir.

Âşık hayat bahşeden o kadehten sarhoş olunca, saki meclisten gitmeye karar verdi.

Rivayete göre, o rüzgâr hızlı at da, o cevher saçan hazinenin altında sakatlanmıştı.

Bunu gören Ferhad hemen atı gerdanından kucakladı ve binicisiyle beraber onu kaldırdı, tehlikeyi önledi. Sonra o nazlı güzeli öyle bir halde köşke götürdü ki, bir kılını bile incitmedi. Onu büyük çadırdan bir yere bıraktı, sonra tekrar kendi yerine geldi.





Değerlendirme: Bu sahnenin Şîrîn'in Ferhad'a ilk ziyaretiyle çokça karıştırıldığını yukarıda belirtmiştik. Sahnenin doğru tespiti için minyatürde;

Bulunmaması gerekenler: Süt kanalı, hayvanlar

Bulunması gerekenler: Bir bardak ya da tasta süt, Ferhad'ın Şîrîn'in atını Şîrîn üstünde olduğu halde sırtında taşıması

Metne göre, minyatürde Ferhad'ın dağın bir tarafına Şîrîn'i, onun yanına da Hüsrev ile Şeb-diz'in resmini kazımış olması gerekiyor ama nakkaşlar genelde üç kişiyi bir yere, atlı bir adamı da onların altına çizmişlerdir.

Ferhad'ın Ölümü

Nizami'nin metni: "Şîrîn ansızın ölüverdi" desin. Belki bir müddet işi bırakır.

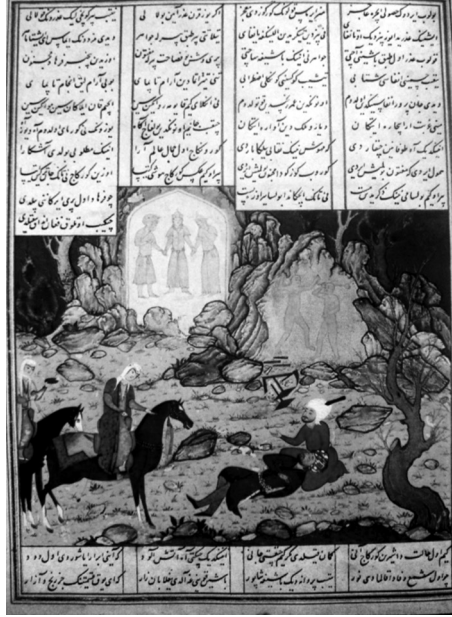
Asık suratlı, çatık kaşlı, patavatsız bir adam aratıp buldular.

Acı sözlü, asık suratlı adam Şîrîn'den bahsetmenin zamanı geldiğini görünce, üzüntülü bir ah çekti ve şu acı haberi verdi

Şîrîn öldü, Ferhad'ın ise haberi yok!

Ferhad: Benim sevgilim elden gitti, onun için rengim sarıdır. Şîrîn'e mahşerde kavuşacağım! Bir hızla ta mahşere varacağım! diye haykırdı.

Sonra Şîrîn'e aşkı ile müthiş bir feryad kopardı, onun hayaliyle toprağı öptü ve can verdi.



Değerlendirme: Metinde Şîrîn'in Ferhad'ın ölmüş bedenini gördüğü sahneye yer verilmez. Bir cümleyle onun gömme işlemleriyle ilgilendiğinden ve Ferhad için yas tuttuğundan kısaca bahseder. Fakat burada nakkaşların hayal gücü devreye girmiş ve böyle bir sahne tahayyül etmişlerdir. Nitekim kimi minyatürlerde Şîrîn'e yer verilmez. Nizami'nin metninde Ferhad'ı, Şîrîn öldü diye kandıran asık suratlı bir adamdır. Minyatürlerde bu adama rastlanır. Fakat minyatürlerden birinde bu haberi veren kişi bir kadındır, bu motif sonraki metinlere dayanmaktadır.

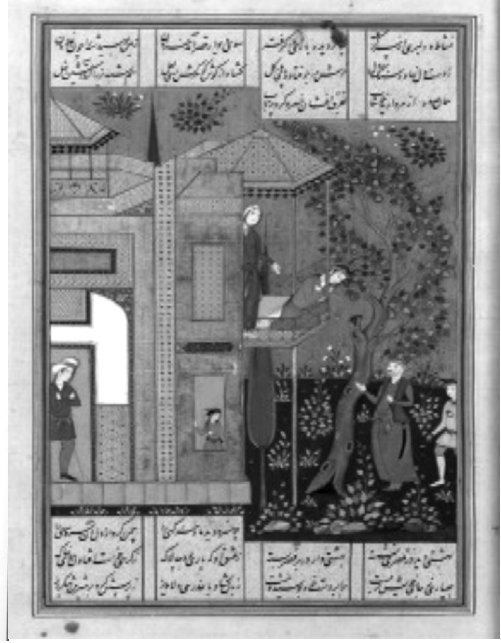
Hüsrev'in Av Bahanesiyle Şîrîn'in Köşkü Tarafına Götürülmesi

Nizami'nin metni: Hüsrev Şebdz'e bindi, ve içkili bir kafa ile atı sevgilisinin köşküne doğru sürdü. Yanında en seçme köleleri vardı.

Şîrîn'in rakibeleri "Şimdi Hüsrev geldi, hem de yalnız olarak!" diye kendisine haber verdiler. Şîrîn'in temiz yüreği ar ve haysiyetten korku ile çarptı, o sırasız gelişin heyecanına düştü. Hemen mâhiyetindekilere köşkün kapısını kilitlemelerini emretti ve kapıya birkaç cariyesini nöbetçi dikti. Cariyelerin ellerine etrafa saçmak için altın dolu tepsiler verdi. Yolun geçilecek meydanlık kısmına halı ve kilim döşetti. Yollara çekidüzen verdi, gülsuyu serptirdi. Kendi ise ödağacı gibi yanıyordu. Sonra bir ay gibi köşkün damına çıktı.

Hüsrev'in murassa kılıç bağı göğsünü çaprazlama bağlamış, padişahlık külağı kulağının üstüne yıkılmış idi.

Elinde bir demet nergis tutmuştu. Köleler etrafını çevirmişti, her birinin etrafında deste deste gül vardı.



Değerlendirme: Bu sahne de metinle en çok uyum gösteren sahnelerden birisidir. Çoğu minyatürde Şîrîn'in köşkün damına çıkmasına, Hüsrev'in yoluna kilim döşetmesine, köşkün kapısını kapattırmasına ama bir taraftan da altın tepsilerle izzet ü ikramda bulunmasına yer verilmiştir. Minyatürlerin çoğunda Hüsrev atla gelmektedir, fakat birinde ayakta diğeri de taht üstünde Şîrîn'in köşkünün yanında otururken resmedilmiştir.

Hüsrev'in Av Yerinde Meclis Tertip Etmesi

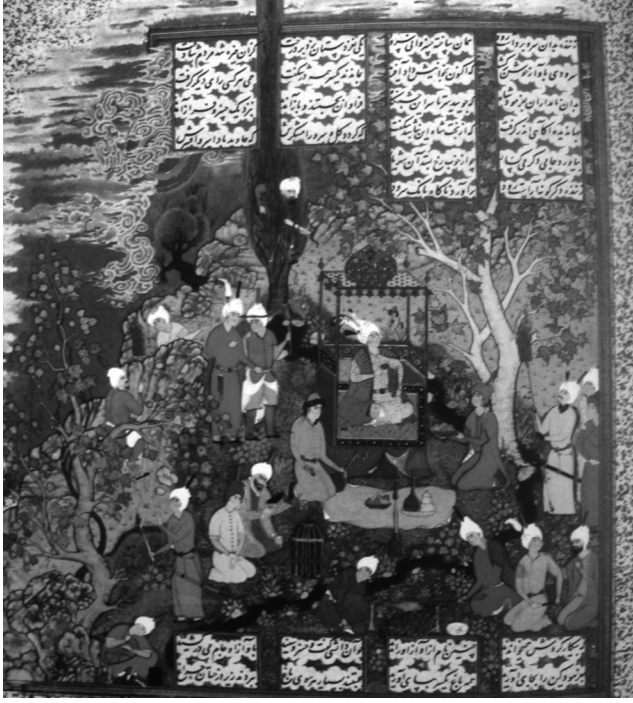
Nizami'nin metni: Bu anda padişah tatlı uykusundan uyanmıştı. Yüreği dün geceki rüyanın sevinciyle çarpıyordu. Yeniden büyük bir çadırın kurulmasını emretti. Öyle ki dağ, onun yanında saman çöpünden küçük kalırdı.

Etrafa dizilen uzun boylu beyaz köleler başlarına püsküllü kalpak giymişlerdi.

Etrafa zümrüt ve yakut ile işlenmiş meze tabakları dizilmişti.

Padişahın elinde de zeridestefşar denilen yumuşak altından yapılmış top vardı ki, onu sıkınca parmaklarının arasından taşardı.

Barbüd bir kenara oturmuş, sazını eline almış ve dünyayı, felek gibi kendine ram etmişti.



Değerlendirme: Metinde zikredilenlerin hepsini hatta daha fazlasını bu sahneyi anlatan minyatürlerde görmek mümkündür. Kölelerin kalpakları püsküllü resmedilmiştir, meze tabaklarındaki zümrüt ve yakut detaylarını çözünürlük sorunundan dolayı göremesek de kurulan sofrayı, etraftaki müzisyenleri hatta Hüsrev'in elindeki zeridestefarı bile görürüz.

Hüsrev ile Şîrîn'in Terennüm Vasıtasıyla Haberleşmesi

Nizami'nin metni:

Hüsrev: Şîrîn! Bu mutriblerden birini, benim yanıma çağır. Elinde saz olduğu halde bu çadırda oturt ki benim yanık yüreğimin arzusu üzerine çalsın. Benim halimi arz ederek terennüm etsin. Yalnız ben ona ne söylersem, onu tekrarlasın.

Bu tarafta Barbud, sanki sarhoş bir bülbül. Diğer tarafta da, Nekîsa sazını eline almış, dinleyenleri mest etmede.

Değerlendirme: Bu sahne metinde ve minyatürlerde bolca geçen Hüsrev'in sıradan eğlence meclisleriyle karıştırılmamalıdır. Zira, bir tarafta Şîrîn'in diğer tarafta da Hüsrev'in ayrı ayrı oturarak müzisyenlere sözlerini dikte ettirmeleri, bu sahneyi diğer eğlence meclislerinden ayırmaktadır. Sol tarafta oturan altında taht olduğu için Hüsrev'dir.



Şîrîn'in Gerdeğe Yaşlı Kadını Göndermesi

Nizami'nin metni:

Şîrîn: Sarhoşluğun bir fenalığı da şudur: Eğer sarhoş visale ererse "Sarhoş idim, sarhoş mazurdur" der. Bir sarhoş yüz fikir de izale etse kendine gelince ayıklara sataşır: "Bekâreti siz izale ettiniz" der.

Bu sözler İran padişahının hoşuna gitti. "Ferman güzelindir" dedi. Fakat şarap içilecek bir günde gamlı durmak icap etmezdi.

Şîrîn'in anne dediği ailesinden kalma bir kocakarı vardı... Güzel Şîrîn o kocakarıyı süsledi ve bir gelin gibi padişahın yanına gönderdi. Maksadı, ay ile bulutu ayırıyor mu diye Hüsrev'in sarhoşluğunun derecesini anlamaktı.

Hüsrev: Bu nasıl Şîrîn ki ekşi suratlılıktan beni öldürdü.



Değerlendirme: Bu sahneyle ilgili sadece bir tane minyatür bulabildik. Yukarıda bahsedilen detaylara yer verilmesi de yaşlı kadının Hüsrev'in elinden kurtulmaya çalışmasından ve o esnada Şîrîn'in oraya yetişiyor olmasından, minyatürün Şîrîn'in gerdeğe gönderdiği yaşlı kadından bahsettiğini çıkarabiliyoruz.

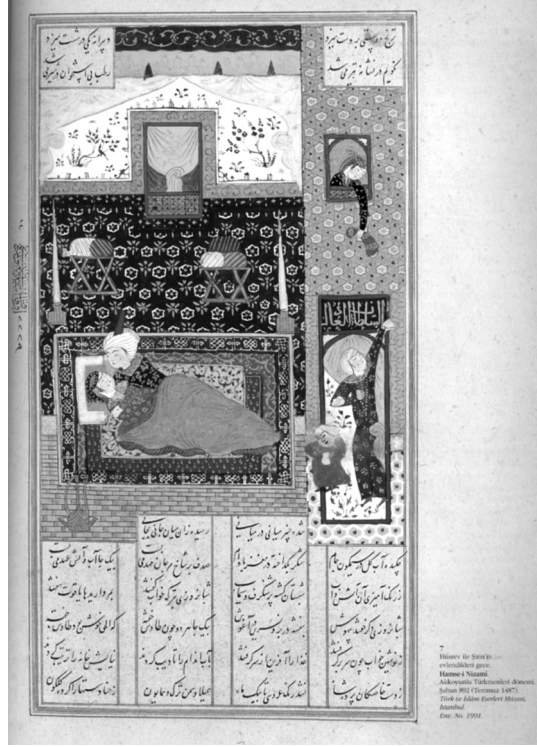
Hüsrev ile Şîrîn'in Evlenmesi ve Gerdeğe Girmesi

Nizami'nin metni: Her ne kadar acı şaraptan içtiyse de, Şîrîn buseleriyle onun mahmurluğunu dağıtmıştı.

Hüsrev ne gece, ne de gündüz çalgısız ve içkisiz bir an durmazdı.

Dünyayı zevkle geçirirdi ve gerisini düşünmezdi.

Değerlendirme: Bu resimlerde genelde vuslat sahnesinde Hüsrev ile Şîrîn'in üzerinde yorgan vardır. Olmayanlar ise müstehcen bulunduğu için tahrip edilmiştir. Hint stiliyle çizilen minyatürlerde Hüsrev ve Şîrîn adeta birer Hintli gibi çizilmiştir. Aynı minyatüre ait bir diğer ayrıntı ise diğer minyatürlerde etraftaki isanlar vuslatlarında onları gizlice gözetler ya da dinlerken, Hint üslubuyla yapılmış olan minyatürlerde hemen yanlarında diğer insanlar (muhtemelen köleleri) olduğu halde vuslatı gerçekleştirirler.



THE same manuscript illustration like his father's (see above, pp.53-4). The work had some sky-blue individuality but the individuality was not. There is a coherent Ilkhanid style could be identified. This was more visible in the contributions for manuscript illustrations had become more, though change is a 1947-1948, was occasionally to refer to them.



Following Nizami's illustration of his father's (see above, pp.53-4). The work had some sky-blue individuality but the individuality was not. There is a coherent Ilkhanid style could be identified. This was more visible in the contributions for manuscript illustrations had become more, though change is a 1947-1948, was occasionally to refer to them.

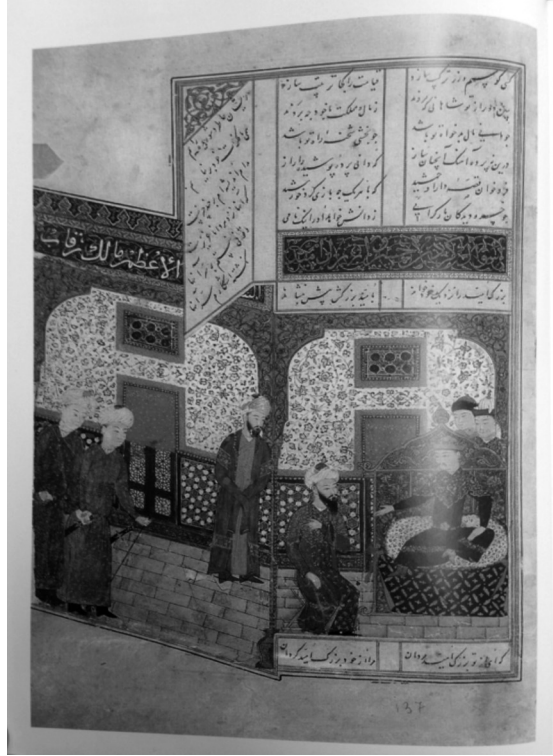


Hüsrev'in Büzürkümmi ile Konuşması

Nizami'nin metni: Hüsrev kıymetli sevgilisinin kendi hakkında böyle, candan iyilik temennisinde bulunduğunu görünce, Büzürkümmi'yi yanına çağırdı, büyük bir ümitle onu karşısına oturttu ve:

Ey insanların büyük bir ümit ile kendisine bağlandıkları zat! dedi. Beni himmetinle büyük bir ümide kavuşturun.

Değerlendirme: Büyük minyatürde metinde belirtildiği şekilde Hüsrev'in Büzürkümmid'i yanına çağırıp onunla konuştuğu görülür. Bu sahneye ait dikkat çekici olan şey ise Hüsrev'in uhrevi meseleler konuşulurken dahi tahtında oturması ve bir otoriteyi temsil etmesidir. Belki de belli şeylerden sıyrılammış olarak resmedilmesi, imana ulaşamayacağının bir işareti olarak önceden gösterilmek istenmiştir.

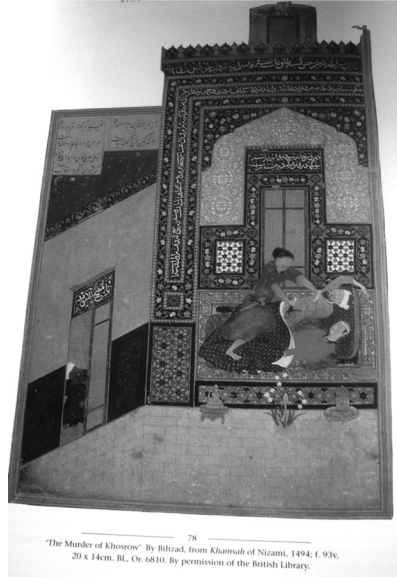


Hüsrev'in Öldürülmesi

Nizami'nin metni: İştittiğime göre o katil evlat, daha dokuz yaşında bir çocukken, Şîrîn'in düğününde "keşke Şîrîn benim olsa idi" demiş.

Eve giren bir hırsız gibi etrafı yokluyor, padişahın yatağını arıyordu. Elinde hançerle padişahın yastığına geldi ve o hançeri padişahın ta ciğerine saplayıverdi! Akabinde de mumu söndürdü. Hançerin ucunu Hüsrev'in ciğerine öyle saplamıştı ki buluttan şimşek çıkar gibi o vücuttan da kan fışkırdı.

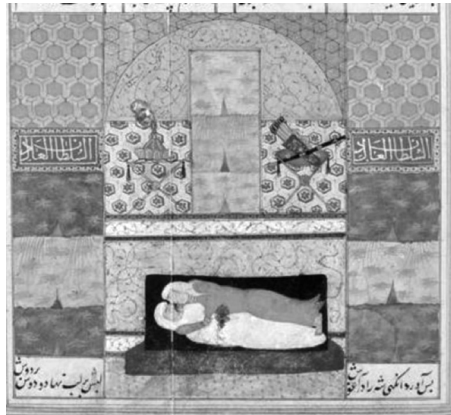
Hüsrev "Şîrîn'i tatlı uykusundan uyandırayım da, ondan bir su şerbeti isteyeyim." Sonra bu fikrinden vazgeçti: "Bu sevgili yârim, dedi, kaç gecedir uykusuzdur. Eğer bana yapılan bu zulmü, bu hakareti görürse artık ağlamaktan, feryâd etmekten uyuyamaz. İyisi mi ona seslenmeyeyim. Tek ben öleyim de o uysun!" dedi.



Değerlendirme: Metinde bıçağın saplanma yeri olarak Hüsrev'in ciğeri işaret edilirken, kimi minyatürlerde bunun biraz daha aşağısının, karnının ya da böbreğinin bıçaklandığı görülür. Vücuttan fışkıran kanı bütün minyatürlerde görmek mümkündür. Şîrîn'in cinayet anında uyuyor olması da metinle örtüşür.

Şîrîn'in Hüsrev'in Mezarı Başında Can Vermesi

Nizami'nin metni: Padişahın tabutu kümbete konulunca, büyükler karşılıklı iki saf olarak ayakta durdular. Şîrîn mubidin önünde eteğini beline bağladı, silip süpürmek için kümbetin içine girdi ve kümbetin kapısını cemaate karşı hemen kapadı. Elinde hançerle tabutun yanına gitti. Padişahın göğsünü açtı ve yarasını buldu. Ciğerinin üstünde açılan o yarayı öptü ve Hüsrev o yarayı neresinden yedi ise, hançeri kendi ciğerinin o noktasına saplayıverdi.



Değerlendirme: Burada da metinle örtüşür biçimde Şîrîn'in Hüsrev'le aynı yerden kendini hançerlediğini, minyatürlerin birisinde tabuta diğerinde de Hüsrev'in cesedine sarıldığı halde can verdiğini görürüz. Metinde belirtildiği şekilde cenaze kalabalığına yer verilmez minyatürlerde. Bunda nakkaşların son sahnede iki aşığı baş başa vermek istemeleri etkili olabilir.

Metinde Geçmeyen Ferhad'la Hüsrev'in Savaşı

Bu sahne metinde geçmediği için yorumlayamıyoruz, fakat Nizami'nin metni dışında başka metinlerde bu savaştan bahsedildiği ve minyatürleri çizildiği için burada göstermenin faydalı olacağını düşündük.



Sonuç

Klasik Türk Edebiyatı'nın oluşmasında ve şekillenmesinde önemli bir kaynak olarak kabul edebileceğimiz bu eserin, olay örgüsü ve minyatürleri üzerinde birbirinden farklı birçok yorumun yapılmış olması gayet doğaldır. Farklı yorumların sanat ve edebiyatımıza zenginlik katacağı su götürmez bir gerçektir. Gerek müelliflerin gerekse nakkaşların, eseri kendi perspektiflerinden yeniden üretmelerini kabaca üç nedene bağlayabiliriz.

1: Dönem şartları ve eser sunulan patronun kişiliği: Örneğin eser sunulun kişi cengâver-meşrep ise metinde ve minyatürlerde savaş ve siyasi meseleler öne çıkabilir. Kalender-meşrep

ise bu sefer aşk ve tasavvuf konularına ağırlık verilmesi muhtemeldir. Bunun yanında gerek müellifler gerekse nakkaşlar, eserlerini kendi yaşadıkları çağa göre yorumlamışlardır. Bunu farklı yüzyıllarda nakşedilmiş minyatürlerdeki özellikle mimari yapıdaki farklılıklardan anlamak mümkündür.

2: Müellifin edebi gücünü, nakkaşınsa maharetini göstermek istemesi: Ortaya yeni ve özgün bir yorum çıkarmak bu sanatçıların prestijini artıracığından özgün bir eser ortaya çıkarmaya çalışmaları muhtemeldir. Özellikle minyatürde özgün bir üsluba sahip eser meydana getirmenin mi yoksa geleneği takip etmenin mi daha makbul olduğuna dair tartışmaların çokça tartışıldığını hatta halen de tartışıldığını belirtmekte fayda var.

3: Dilin ve nakış sanatının o dönemdeki imkânları ya da kısıtlamaları: Müellif vezni tutturabilmek için bazen kullanmak istediği kelimeleri kullanamayabilir. Ya da dışardan gelen bir sansür veya otosansürle bazı kelimeleri ve motifleri kullanmaktan kaçınmak durumunda kalabilir. Ya da anlatmak istediği kavramı karşılayan kelime dilde olmadığı için yabancı bir kelime yahut Türkçede o kavrama yakın olan başka bir kelime kullanmak durumunda kalabilir. Nakkaş da aynı şekilde bazen sansüre maruz kalabilir ya da kullanmak istediği her rengi teknik imkânların zorluğundan ya da pahalılığından dolayı kullanamama durumunda kalabilir.

Hüsrev ü Şîrîn mesnevisine yukarıda incelediğimiz minyatürlerinin nakkaşlarca farklı yorumlanmasında bu üç sebepten herhangi birisi ya da birden fazlası etkili olabileceği gibi, yukarıda saydığımız nedenlerin dışında bir faktörün de etkili olmuş olması mümkündür.

Kaynakça

Çulhaoğlu, G. (2002). *Şeyhi'nin Hüsrev ü Şîrîn Mesnevisindeki Aşk İlişkileri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Gencevî, N. (1955). *Hüsrev ü Şîrîn*. (S. Sevsevil, Çev.). İstanbul: Maarif Basımevi.

Özkan, M. (1999). Hüsrev ü Şîrîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C.19. S.57). İstanbul: TDV Yayınları.

Soucek, P. (1972). *Nizami on Painters and Painting*. R. Ettinghausen (Ed.), New York: Metropolitan Museum of Art.

Timurtaş, F.K. (1980). *Şeyhi ve Hüsrev ü Şîrîn'i*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Tezkiretü'l-Evliyâ'yı Türkçeye Tercüme Ettiği İddia Edilen Bazı İsimlere Dair Eleştirel Bir inceleme

Nesibe Kablander*

Öz: Fars edebiyatının büyük isimlerinden Feridüddin-i Attâr (ö. 618/1221) tarafından kaleme alınan Tezkiretü'l-Evliyâ, tasavvuf tarihinde önemli yeri olan bir eserdir. Süfîlerin hayatlarına ve menâkıbına dair Farsça ve mensur olarak kaleme alınmış olan eserin Türkçeye yapılmış çeşitli tercümeleri mevcuttur. Birtakım ayırt edici özelliklerine dayanarak aynı tercüme olabileceğini düşündüğümüz en eski üç örneğin XIII. ve XIV. yüzyıla ait oldukları tahmin edilmektedir. Dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesinin ilk örnekleri arasında Tezkiretü'l-Evliyâ'nın tercümeleri de bulunmaktadır; fakat bu ilk örneklerin mütercimleri belli değildir. Bu tercümelere ait olan ve incelediğimiz yetmişin üzerindeki nüshada herhangi bir mütercim adına rastlanamamıştır. Buna rağmen Tezkiretü'l-Evliyâ üzerine yapılan çalışmalarda bazı isimler ısrarla mütercim olarak kaydedilmiş ve bu hatalı bilgiler genelleşip yaygınlaşmıştır. Sadece tarihler düşünüldüğünde bile ilk tercüme mütercimi olmaları mümkün olmayan isimler arasında Ali Rızâ Karahisârî, Sinâneddin Yusuf bin Hızır el-Amasî, Mustafa Hemedânî ve İbrâhim ibn-i Bâyezîd bilhassa dikkati çekmektedir. Ulaştığımız bazı veriler ışığında ilk ismin XIX. yüzyılda yaşamış matbaa sahibi bir zat, ikinci ismin 1578'de vefat etmiş âlim bir kişi, üçüncü ismin ilgili kütüphanenin basılı kataloğuna Attâr'ın künyesi kaydedilirken babasının isminde yapılan bir hata sebebiyle üretilmiş bir mütercim, dördüncü ismin ise müstensih olduğu tespit edilmiştir. Bunların dışında Tezkiretü'l-Evliyâ mütercimi olmaları hususunda tereddütler bulunan bazı isimlere de değinilen bu bildiride amaç, söz konusu yaygın kabul gören yanlışların düzeltilmesine bir ışık tutabilmektir.

Anahtar kelimeler: Feridüddin-i Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, Mütercim, Türkçe Tercüme.

Giriş

Feridüddin-i Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ'sı* Türk edebiyatı üzerinde etkili olmuş önemli bir süfî biyografi ve menâkıb kitabıdır. Türkçe tercüme nüshalarında farklı rakamlara da rastlanmakla birlikte eserin Farsça aslı 72 velînin biyografisini ihtivâ etmektedir. Bu bildiride odak noktamız mütercimlerle ilgili çelişkili ve hatalı bilgilere değinmek ve tashihlerde bulunmak olduğundan, tercümelemlerle ilgili detaylı bilgi verilmeyecektir. Bununla birlikte, *Tezkiretü'l-Evliyâ'nın* mütercimleri bahsinde mevcut olan temel karışıklık ilk tercümelemler ve bunların on-

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B003

* İstanbul Üniversitesi, Türk-İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

E-posta: nesibe_yagmur26@hotmail.com

larca nüshasıyla ilgili olduğu için Eski Anadolu Türkçesi tercümelere ve bunların nüshalarına dair temel bilgiler vermemiz kaçınılmazdır.¹

Mevcut veriler ışığında en geç XIV. yüzyılın başlarında Türkçeye tercüme edildiği anlaşılan eserin birkaç farklı tercümesi mevcuttur. Bunlar arasında Eski Anadolu Türkçesi dönemine, yani Batı Türkçesinin ilk yazı dili evresine dayanan ve aralarındaki bazı belirgin farklara istinaden ayrı tercümelere ait olduğunu düşündüğümüz en eski tarihli üç nüsha şunlardır:²

1. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar Bölümü, 1004 numarada kayıtlı olan yazma.³

Tamir görmüş olan nüshanın istinsah kaydındaki "Fi't-târîhimin şehri fi evâyili rebî'l-evvel fi sene 815" ifadesinde yer alan ve milâdî olarak 1412'ye tekabül eden hicrî 815 tarihi, tamiratın tamamlanma yılını göstermektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu'nda, dil ve imlâ özellikleri incelendiğinde nüshanın yazıldığı tarihin 1252-1300 yılları arasına tekabül ettiğinin neredeyse şüphesiz olarak söylenebileceği bilgisi mevcuttur (Karatay, 1961: 365-366). Nüshayı doktora tezi olarak hazırlayan ve yayımlayan Yavuz da çalışmasında çeşitli deliller sunarak eserin XIII. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu, en geç de XIV. yüzyılın başlarına ait olabileceğini ifade etmiş ve muhtemelen Anadolu sahasındaki ilk *Tezkiretül-Evliyâ* tercümesi olduğunu belirtmiştir (Yavuz, 2006: 48-49). Nüshada mütercim veya müstensih adı bulunmamaktadır.

2. Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Şark Bölümü, T. F. 33'te kayıtlı olan yazma.⁴

Bu nüshada da mütercim veya müstensihe dair bir bilgi bulunmamakla birlikte, "Senete 741" ifadesiyle istinsah tarihi kaydedilmiştir. Bu tarih, milâdî olarak 1340-1341'e tekabül etmektedir.

3. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 3400 numarada kayıtlı olan nüsha.

Diğer iki nüshadan farklı olarak bu nüshada müstensih adı ve istinsah tarihi birlikte mevcuttur; fakat mütercime dair bir bilgi yine yer almamaktadır. Nüshada ilgili kısım şu şekildedir:

Temmeti'l-kitâb bi-avni'llâhi te'âlâ ve yedi'l-abdi'z-zâifi'n-nahifi'l-muhtâc ilâ rahmeti'llâhi Velî bin Alî. Gafera'llâhu lehû ve li vâlideyhi ve li üstadeyhi ve li hulefâi ve li cemî'i'l-müslimine ve'l-müslimât. Târihen fi evâili zilka'de senete semânin ve hamsin ve semâni mie.

1 Tezkiretül-Evliyâ'nın Türkçe tercümeleri, bunların nüshaları ile ihtivâ ettikleri velî sayıları ve muhtevâlarındaki farklılıklara dair ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a).

2 Bu farklarla ilgili bk. (Kablander, 2015a, s. 321-330).

3 Bu nüsha Orhan Yavuz tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır. Bk. (Yavuz, 2006).

4 Bu nüsha György Hazai tarafından çalışılmıştır. Hazai nüshayı transkribe etmiş, tercümenin diğer birkaç nüshasıyla karşılaştırmasını yaparak tıpkıbasımıyla birlikte 2 cilt olarak yayımlamıştır. Bk. (Hazai, 2008).

Milâdî 1454'e denk gelen hicrî 858 istinsah tarihli nüsha, İstanbul'un fethinden bir yıl sonraya dayanmaktadır. Nüshanın mukaddime kısmından edinilen bilgiye göre, mütercim bu tercümeyi Aydınoglu Mehmed Bey'in (ö. 1334) isteği üzerine yapmış olup *Tezkiretü'l-Evliyâ*'dan önce de *Kıyasu'l-Enbiyâ*'yı Arapçadan Türkçeye tercüme etmiştir. Diğer iki tercüme nüshasında ve onlarla aynı gruba dahil olan nüshalarda bu şekilde bir bilgi mevcut değildir. Bu sebeple nüshadaki ilgili kısım aşağıda iktibas edilmiştir:

Ve çün hüdvendigar-ı dîn [u devle] ve mahdûm-ı muazzam, melikü'l-umerâ ve'l-eâzım, câmiu'l-mekârimi avnu'l-halâyık, menbau'l-irfâni ve'l-hakâyık, Mübârizü'd-devle ve'd-dîn, Muhammed bin Aydın Gâzî Beg'ün ol geçmiş velîlerün ve âlimlerün dirliğın ve ahvâlin anlamaga ve Tanrı'ya ne sebep-le ulaşıdukların ve Tanrı dostlugına ne kul-luk-ıla lâyük oldukların bilmeklige tamâm ragbeti oldu kim dâyim zikr eylemek ve bun-ların hikâyetin ve sıretin okumak birle Tanrı'nun rahmeti anun üzerine ine, nite kim Peygâmbere aleyhi's-selâm eyitti: "İnde zikri's-sâlihine tenzilü'r-rahmeti." Ya'nî sâlihler zikrin itmek vaktinde gökden rahmet iner. Pes Kasasu'l-Enbiyâ kitâbın Arab dilinden Türk diline döndürdügümden sonra ben zaife işâret kıldı kim Tezkiretü'l-Evliyâ kitâbın dahı Pârisi dilinden Türkçeye döndürem. Pes ol ulunun işâretin yerine getürmek vâ-cıblığı beni bu iş üzerine dutdı.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, Topkapı/K1004'te kayıtlı nüsha için tahmin edilen tercüme tarihinin XIII. yüzyılın ikinci yarısı veya en geç XIV. yüzyılın başları olduğu, Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Şark Bölümü/T. F. 33'te kayıtlı nüshanın istinsah tarihinin XIV. yüzyılın ilk yarısına tekabül ettiği ve Konya Bölge Yazma Eserler/3400 numarada kayıtlı nüshanın istinsah tarihi hicrî 858 olsa da tercümenin aslen XIV. yüzyılın başlarına dayandığı anlaşılmaktadır.

İncelemelerimiz sırasında *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın yurt içi ve yurt dışında birçok Türkçe tercüme nüshası olduğunu gördüğümüz için bir tasnif yapmayı zorunlu bulduk. En eski tarihlere işâret etmeleri sebebiyle de yukarıdaki üç nüshayı esas alarak bir düzenleme yaptık. Buna göre ilk nüshayı T, ikinciye "Budapeşte yazması" olarak da bilinmesi sebebiyle B, üçüncüyü ise K olarak kısalttık ve aynı tercümeyle ait olduğunu tespit ettiğimiz nüshaları bu başlıklar altında topladık. Bunun sonucunda, ulaşabildiğimiz nüshaların on sekizi T, kırk ikisi B ve dokuz tanesi K başlığı altına dahil oldu. Bunların dışında iki ayrı grubun hususiyetlerini gösteren nüsha örneklerine de rastlanmıştır. Fakat söz konusu örnekler, detaylı bir üslup ve muhteva incelemesi yapılmadıkça bu tercüme kollarını birleştirmeye kâfi gelecek kadar eski bir tarihe işâret etmemektedir. Bununla birlikte, ileride yapılacak ayrıntılı mukayeselerle ilk tercümeler için yapılan bu tasnifte değişiklikler olabilir ve söz konusu dönem için üç olarak tahmin ettiğimiz tercüme sayısı bu rakamın altına inebilir. Fakat ziyadesiyle karışık bir konu olması nedeniyle ilk aşamada böyle bir sınıflamanın yapılması kaçınılmaz olmuştur.

Yukarıda ifade edilen tasnif sonucunda, aynı tercümeyle ait olan çeşitli nüshaların farklı tercümeler olarak kabul edildikleri ve mütercim olduğu iddia edilen bazı isimlere rastgele izafe edildikleri ortaya çıktı. Konumuz açısından önem arzeden bu ön bilgiler verildikten sonra mütercimler bahsine geçilebilir:

Tezkiretü'l-Evliyâ Mütercimi Olarak Yerleşmiş Bazı İsimlere Dair Birtakım Tespitler

Tezkiretü'l-Evliyâ mütercimi olarak anılmaları sonucu eserin Türkçe tercümeleri konusunun karışık bir hâl aldığı isimlere geçmeden önce, genel olarak mütercimler konusuna değinmek yararlı olacaktır. Böylece, tartışmalı konuların dışında bulunmaları veya kendileriyle ilgili hususî bir çalışma yapılmış olması sebebiyle bu bildirinin temel mevzusunun dışında tutulan isimler de görülecektir:

Tezkiretü'l-Evliyâ'yı Türkçeye tercüme ettiğinde şüphe bulunmayan ve tercümesinin çeşitli nüshaları mevcut olan önemli bir isim olarak Sinan Paşa'yı (ö. 891/1486) anmak gerekir. Sinan Paşa'nın tercümesi Emine Gürsoy Naskali tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır.⁵ Hakkında bir ihtilaf bulunmaması ve eseriyle ilgili geniş kapsamlı bir çalışma yapılmış olması sebebiyle Sinan Paşa konumuz dışındadır.

Mütercim olduğu konusunda şüpheler bulunmakla birlikte, kendisine izafe edilen tercümenin tek nüshası bulunduğu için mütercimler konusundaki tartışmaların kısmen dışında bulunan Ahmed-i Dâî'yi (ö.824/1421'den sonra) zikretmek de doğru olacaktır. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü/1800 numarada mukayyed olan ve halihazırda tek nüshası tespit edilebilmiş bulunan tercümenin mütercimi olduğu düşünülen (Ertaylan, 1952, s. 154-155; Kut, 1989, s. 57) Ahmed-i Dâî'nin *Tezkiretü'l-Evliyâ* mütercimi olması meselesi Abdülbaki Çetin tarafından incelenmiştir.⁶ Bu sebeple bu isim de konumuzun dışında tutulacaktır.

Bu kısımda anılacak son isim Ahmed b. İbrâhîm el-Kâgazânî'dir. Ankara Milli Kütüphane, 06 Hk 1622 tasnif numarasında kayıtlı olan nüshanın ferağ kaydı şu şekildedir:

Temme Terceme-i Tezkiretü'l-Evliyâ, bi-avni'llâhi ve tevfikih, fi'l-yevmi's-sânî min şevvâl min şuhûri, sene sitte ve işrîn ve elf, alâ yedi'l-ma'rûfi bi'z-zenbi ve't-taksîr: Ahmed bin İbrâhîm eş-şehîr Kâgazânî.

Temme'l-kitâb bi-avni'l-Melikî'l-Vahhâb, alâ yedi'l-abdi'l-müznib: Kelîm bin Cihân (..?) Fî evâhiri şehri şevvâlî'l-mükerrrem. Sene sitte ve işrîn ve elf.

Yukarıdaki ifadelerden bu tercümeyi yapan kişinin Ahmed b. İbrâhîm el-Kâgazânî olduğu ve tercüme edildiği yıl olan H.1026/M.1617'de Kelim bin Cihân tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

İncelemeler sonucunda nüshanın orijinal bir tercümeyle ait olduğu tespit edilmiştir.⁷ Bu tercümenin asıl mühim tarafı, Attâr'dan sonraki bir dönemde *Tezkiretü'l-Evliyâ*'ya ilave edilmiş olan ve 25 veliden oluşan (İstî'lâmî, 1351, s. 27-28) "zeyl" kısmından 14 ismi de ihtiva etmesi-

5 Tercümeyle ilgili detaylı bilgi için bk. (Naskali, 1987).

6 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. (Çetin, 2014, s. 95-123).

7 Nüshayla ilgili detaylı bilgi için bk. (Kablander, 2015a, s. 253-256).

dir. Oysa bu konuda yapılmış bazı çalışmalarda eserin zeylinin Türkçeye tercüme edilmediği iddia edilmiştir.⁸

Yukarıda değinilen üç isimden sonra, bu bildirinin asıl mevzusunu oluşturan altı şahıs aşağıda ele alınmış ve kritiğe tâbi tutularak değerlendirilmiştir:

Ali Rızâ Karahisârî

Ali Rızâ Karahisârî'nin *Tezkiretül-Evliyâ* mütercimi olması iddiası, Bursalı Mehmed Tâhir'in (ö. 1925) Osmanlı Müellifleri adlı eserindeki bir kayda dayanmaktadır. Eserin "Sinân Paşa, 'Sinâ-nuddîn Yûsuf'" kısmında "Tezkiretül-Evliyâ" başlığından sonra görülen dipnotta şu açıklama yapılmıştır:

Şeyh Attâr'ın bu isimde Fârisiyyu'l-ibâre bir eser-i âlileri vardır ki sâde bir lisânla "Âlî Rızâ Karahisârî" ma'rifetiyle Türkceye tercüme olunmuştur. Pâşâ'nın Tezkire'si bu tercüme değildir. (Bursalı, 1333, s. 223).

Bursalı Mehmed Tâhir'in bu ifadelerine dayanılarak Attâr'ın *Tezkiretül-Evliyâ'sı* ile ilgili yapılan çalışmalarda Ali Rızâ Karahisârî mütercim olarak gösterilmiş⁹ ve kataloglarda birçok *Tezkiretül-Evliyâ* nüshası bu zata nisbet edilmiştir. Mehmed Tâhir, söz konusu çalışmasında yukarıdaki ifadeleri için bir kaynak belirtmemiştir. Aynı eserde Sinan Paşa'nın *Tezkiretül-Evliyâ'sı*ndan örnek bir bölüm de bulunmaktadır.¹⁰ Buna rağmen kütüphane kataloglarında Ali Rızâ Karahisârî'ye atfedilen tercümelerin bazı nüshaları da Sinan Paşa adına kaydedilmiştir.¹¹ Bilgi eksikliğine dayanan bu tür kayıtların sorgulanmadan kabul edilmeleri sonucunda konu iyice içinden çıkılmaz bir hâl almıştır. Bu kadar kolay şekilde mütercim olarak kabul edilen ve oldukça yakın tarihli çalışmalara bile sorgulanmadan bu vasıfla taşınan Ali Rızâ Karahisârî'yi araştırmaya çalıştık. Mehmed Tâhir'in yukarıdaki ifadelerinde bu tercümeninsade dilli ve Sinân Paşa'nın eserinden farklı olduğu vurgulanmıştır. İncelememiz sonucunda mevcut *Tezkiretül-Evliyâ* nüshalarının büyük kısmının "ilk tercümeler" olarak ifade edebileceğimiz ve yukarıda tasnifini yaptığımız gruplara ait olduğu anlaşılmıştır. Ali Rızâ Karahisârî adına kayıtlı olan nüshaların çoğu da bu gruplara dahil nüshalardır. Batı Türkçesinin ilk yazılı ürünleri arasında zikredilebilecek bu tercümeler, sade bir dile sahip oluşlarıyla dikkati çekmektedir. Gerçek ait oldukları dönem gerekse konuları yönüyle bu durum gayet doğaldır. Mehmet Tahir'in ifadelerine mukabil olacak başka bir tercüme örneğine rastlayamadığımız için, kastettiği tercümenin Eski Anadolu Türkçesiyle yapılmış bir tercüme olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu

8 Bk. (Yavuz, 2006, s. 37-38; Küçük, 2013, s. 24-25).

9 Bunlara örnek olarak bk. (Kırımhan, 1988, s. 7; Öz, 1992, s. 1; Aydın, 2005, s. XIII-XIV; Demirel, 2005, s. XI; Kuğu, 2006, s. 6; Uludağ, 2007, s. 29; Özalan, 2009, s. 4; Öngören, 2012, s. 75; Küçük, 2013, s. 24-25).

10 Bk. (Bursalı, 1333, s. 224).

11 Bk. Süleymâniye Ktp., Kemankuş/387; Fatih/4261; Fatih/4262; Kılıç Ali Paşa 731; Laleli/ 2030; Yazma Bağışlar/7614. Ankara Milli Ktp., 06 Hk 1929; Konya Karatay Yusuf Ağa Ktp., 42 Yü 5014. Bu nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a).

iddiasının neye dayandığına dair bir bilgiye ulaşamadık. İncelenen *Tezkiretül'Evliyâ* nüshaları, Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait üç tercüme olabileceğine işaret ettiğinden Alî Rızâ Karahisârî'nin yaşadığı dönemi tespit etmeye çalışmanın önemli olduğunu düşündük. Yukarıda da belirtildiği gibi, söz konusu döneme ait tercümelerin en geç XIV. yüzyılın ilk yarısına ait olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse bu zatın mütercim olabilmesi için en geç XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve bu tercüme yapılmış olması gerekmektedir.¹² İncelediğimiz *Tezkiretül'Evliyâ* nüshalarının hiçbirinin orijinal hattında Ali Rızâ Karahisârî adının bulunmaması detaylı bir inceleme yapılması gerektiğini göstermekteydi. Söz konusu dönemde bu isimde bir zatın yaşadığına dair bilgi edinilebileceğini düşündüğümüz bazı kaynaklara müracaat ederek inceledik; fakat herhangi bir malumata ulaşamadık.¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Bölümü/1259 numarada kayıtlı olan matbu ve Arapça *Hulâsatu'l-Hisâb* adlı eserin de kütüphane kataloğuna aynı şahıs adına kaydedilmiş olduğunu ve eserin hâtimesinde “el-Hâc Ali Rızâ Karahisârî” adının bulunduğunu görmemiz, incelememizin boyutunu değiştirdi. Bu iz üzerinde devam eden araştırmalarımız sonucunda XIX. yüzyılda bu zatın adına bir matbaa bulunduğunu ortaya koyan veriler elde ettik.¹⁴ Oriens Dergisi'nin 37. sayısında Orlin Sabev'e ait İngilizce olarak yayımlanmış olan ve dikkatimizi çeken bir makalede de Ali Rızâ Karahisârî “ünlü Osmanlı matbaacısı” olarak kaydedilmiştir (Sabev, 2009, s. 184).

Daha güçlü bir delil elde edebileceğimiz düşüncesiyle incelemelerimize arşiv belgelerini de dahil ettik ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kayıtları incelemeye çalıştık. Söz konusu kayıtlar XIX. yüzyılda matbaayla ilişkili birkaç farklı Ali Rızâ Karahisârî olduğunu gösterdi. Fakat mevcut veriler ışığında, söz konusu matbaada basılmış kitapların tarihleri de göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılırsa en yakın bağlantı kurulabilecek kişinin, arşiv vesikalarında “Matbaa-i Âmir ser-mürettibi” olarak kaydedilmiş bulunan zat olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda incelemeler devam ettikçe daha net bilgilerin elde edilmesi mümkündür.¹⁵

Konuyla ilgili şunu da söylememiz gerekir: Mehmed Tâhir'in, eserindeki bilgiyi verirken neye dayandığı konusu muğlak olsa da Ali Rızâ Karahisârî matbaasında basılmış bir *Tezkiretül'Evliyâ*'nın hâtimesinde bu zatın adını görüp kendisini mütercim olarak yorumlamış olabileceği ihtimalini düşündük ve söz konusu matbaada basılmış bir *Tezkiretül'Evliyâ* nüshası aradık; fakat böyle bir nüshaya rastlayamadık. İleride böyle bir matbu metin tespit edi-

12 Konuyla ilgili şu âna kadar yapılmış olan çalışmalarda bu zatın kimliğine dair bir bilgi verilmemiştir.

13 Bu konuda şu eserler incelenmiştir: (Mehmed Süreyya, 1996); (Balci, 2007); (Tan, 2007).

14 Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa Bölümü 1259 numarada kayıtlı olan *Hulâsatu'l-Hisâb* dışında Ali Rızâ Karahisârî matbaasında basılmış bazı eserler için bk. (Çöğenli, 2001: 125). Ayrıca Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde de bu matbaada basılmış kitaplar bulunmaktadır. Birkaç örnek olarak bk. Veliyyüddin Efendi Bölümü 3514 ve 3512; Bayezid 6927 ve 5834.

15 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde kayıtlı bulunan sözü edilen belgelere örnek olarak bk. DH.SAİDd, dosya no: 136, gömlek no: 111; ŞD, dosya no: 860, gömlek no: 25; ŞD, dosya no: 867, gömlek no: 45.

lirise konu daha da aydınlanabilir. Bununla birlikte Bursalı'ya yukarıdaki cümleleri yazdırmış olma ihtimali bulunan bir durum daha mevcuttur. İncelediğimiz nüshalar arasında zahriyesine bu zatın adı yazılmış olan bir örneğe ve iç kapağına yine aynı şahsın adı tahrir edilmiş olan bir kağıt yapıştırılmış bulunan başka bir nüshaya rastladık.¹⁶ Metnin hattıyla alâkası olmayan ve yakın zamanda tahrir edildiği anlaşılan bu tür kayıtların Bursalı'yı yanıltmış olması ihtimal dahilindedir.

Sonuç olarak, elde ettiğimiz veriler ışığında Ali Rızâ Karahisârî'nin XIX. yüzyılda yaşamış matbaayla alâkalı bir zat olduğu anlaşılmaktadır. İleride yapılacak daha detaylı araştırmalar, bu konuda yeni bilgiler sağlayabilir.

Sinâneddîn Yûsuf bin Hızır el-Amasî Vâiz el-Mekki (ö. 986/1578)

Sinâneddîn Yusuf bin Hızır el-Amasî, bazı *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi nüshalarına mütercim olarak kaydedilmiş isimlerdendir. Bu kişiyle kastedilenin Sinan Efendi olarak bilinen zat olduğu anlaşılmaktadır. Bunun kuvvetli bir delili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi kataloğundaki kaydı zikretmek gerekir. Söz konusu kütüphanede bulunan bir nüsha, kütüphanekataloğunda Sinan Efendi'nin bilgileri verilerek "Sinâneddîn Yûsuf bin Hızır el-Amasî" adına kaydedilmiştir (Ceylan, 1994, s. 423). Sinan Efendi müderrislik, kadılık ve kazas-kerlik gibi görevlerde bulunmuş bir Osmanlı âlimidir (İpşirli, 1984, s. 207-208; Kaya, 2009, s. 229); fakat *Tezkiretü'l-Evliyâ'yı* tercüme ettiğine dair ilmi bir veri mevcut değildir. Buna ilaveten Mekke'de vâizlik yaptığına dair bir bilgiye de ulaşamadık. Fakat yaşadığı dönemde Amasya sancağına bağlı bir köyde doğmuş olup asıl adı Sinâneddîn Yûsuf olan bu zata, halihazırda tespit edebildiğimiz kadarıyla iki kayıta "Vâiz el-Mekki" ifadesiyle, bir kayıta ise sadece "Sinâneddîn Yûsuf bin Hızır el-Amasî" olarak nüshanın izafe edildiği görülmektedir. Kendisiyle ilgili yazılmış olan birtakım kaynaklarda, isim benzerliğinden dolayı bazı şahıslarla karıştırılması sonucunda Sinan Efendi'yehatâli eser isnatları olmasına dikkat çekilmiştir (Kaya, 2009, s. 229). *Tezkiretü'l-Evliyâ* mütercimi olması iddiasına açıklık getirecek olan husus ise kendisine isnat edilen nüshalardır. İncelediğimiz ya da haberdâr olduğumuz nüshalar içinde bu isme kayıtlı olduğunu tespit ettiğimiz üç nüsha şunlardır:

1. Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar bölümü/04876

Bu nüshayla ilgili Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki katalog bilgilerinde "yazar" olarak "Sinâneddîn Yusuf b. Hızır el-Amasî Vâiz el-Mekki" gösterilmiştir. Buradaki "yazar" ifadesini bir kenara bırakarak tercümenin kendisi incelendiğinde, Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Şark Bölümü/T. F. 33'te kayıtlı olan nüshayla aynı tercümeyle dayandığı görülmektedir. Budapeşte yazması olarak da bilinmesi sebebiyle B olarak kısalttığımızı yukarıda belirttiğimiz bu nüshanın istinsah tarihi hicrî 741 olup miladî 1340-41'e denk

16 Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü/466 numarada kayıtlı nüshanın zahriyesine mütercim olarak bu şahsın adı yazılmıştır. Nüshayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a, s. 110-112). Ankara Milli Kütüphane/06 Hk 1929 numarada kayıtlı nüshanın ise iç kapağına yapıştırılan notta da aynı şahsın adı bulunmaktadır. Nüshayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a, s. 276-279). Söz konusu iki nüsha da B olarak isimlendirdiğimiz gruba dahildir.

gelmektedir. Dolayısıyla, müstensih adı veya istinsah tarihi bulunmayan Yazma Bağışlar Bölümü/04876'dakinüsha da Feridüddin-i Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sının Türkçe tercümelelerinden birine aittir. Öyleyse söz konusu zatın bu nüshanın yazarı olması mümkün olmayıp mütercimi olabilmesi için de en geç XIV. yüzyılın başlarında yaşadığının ve bu tercümeyi yapmış olduğunun ispatlanması gerekecektir.¹⁷

2. Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., El Yazması Eserler/715

Nüsha, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi El Yazması Eserler Kataloğu*'nda Sinâneddin Yûsuf bin Hızır el-Amasî adına kaydedilmiştir (Ceylan, 1994, s. 423). Nüshanın başından ve sonundan kataloğa alınan cümleler, söz konusu nüshanın da yukarıdaki diğer örnek gibi Bu-dapeşte yazmasıyla aynı koldan geldiğini göstermektedir. Sonuç olarak Sinâneddin Yûsuf bin Hızır el-Amasî'ye nispet edilen tercüme, kendisi dünyaya gelmeden çok önce yapılmış olduğundan bu kaydın da hatalı olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

3. BY 6886 (Antalya'daki eski no: 07 El 2563)¹⁸

Bu konuda inceleyeceğimiz son nüsha, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nden Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ne aktarılmıştır. Bu nüshanın önceki ve sonraki kaydında dikkatimizi çeken bir hususun, Sinan Efendi'nin bazı dijital ve basılı kataloglara *Tezkiretü'l-Evliyâ* mütercimi olarak kaydedilmesi meselesine ışık tutabileceğini düşünüyoruz. Nüshanın Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'ndeki numarasıyla olan kaydında yazar olarak Sinan Paşa gösterilmiştir. Konya Bölge'de bu yanlış, yeni bir yanlışla değiştirilmiş ve yazar olarak "Sinâneddin Yusuf bin Hızır el-Amasî Vâiz el-Mekkî" kaydedilmiştir. Söz konusu iki kayıt şunu düşündürmektedir: Bu zatın adını *Tezkiretü'l-Evliyâ* konusuna dahil eden kişiler, Sinan Paşa'ya hatâlı olarak atfedilen nüshalarla ilgili bilgiyi bu şekilde tâdil etmek istemiş olabilirler. Sinan Paşa'nın *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesinin yayımlanmış olduğu yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla metnin üslubu ve muhtevası bilinmektedir.¹⁹ Sinan Paşa'nın eseriyle ona hatâlı olarak atfedilen nüshaların farkını gören ve söz konusu tercümenin Sinan Paşa'ya ait olmadığını anlayan birinin, isim benzerliğinden dolayı Sinan Efendi'yi mütercim olarak düşünmüş olması mümkündür. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, bu zata atfedilen tercüme en geç XIV. yüzyılın başlarına ait olduğu halde, kendisi XVI. yüzyılda yaşamıştır. Dolayısıyla ileride Sinan Efendi'ye ait bir *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi tespit edilse bile, onun bu tercüme olamayacağı açıktır.

Mustafa Hemedânî

Mustafa Hemedânî isminde bir mütercim olduğu düşüncesi de şu ifadelerden kaynaklanmış görünmektedir:

17 Bu nüsha ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a; s. 160-164).

18 Nüsha ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a; s. 291-293).

19 Bk. (Naskali, 1987).

"Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa Bölümü/471 numarada kayıtlı olan H. 996'da istinsah edilmiş, 222 varak, 19 satır, harekeli nesihle yazılmış bir *Tezkiretü'l-Evliyâ* yazması vardır. Attâr'ın eserinden tercüme olduğu anlaşılan eserin mütercimi kütüphane fişinde Mustafa Hemedânî olarak görülmektedir. Mukavva ciltli olan bu eser Ali ibn-i Dâvûd tarafından istinsah edilmiştir." (Yavuz, 2006, s. 43; Kartal, 2003, s. 398; Küçük, 2013, s. 25). İlk olarak Yavuz'un çalışmasında görülen bu kayıt, daha sonraki çalışmaların büyük kısmında da tekrar edilmiştir.²⁰

Feridüddin Attâr'ın adının, babasının adıyla beraber yazıldığında diğer *Tezkiretü'l-Evliyâ* nüshalarındaki kayıtlarda da "el-Attar, Feridüddin Muhammed b. İbrahim el-Hemedânî" olarak geçtiği görülmektedir. Bu durum ve mütercim olduğu iddia edilen şahısla Attâr'ın künyesindeki isim benzerliği dikkatimizi çekince kütüphanenin Hacı Beşir Ağa bölümüne ait kataloğu inceledik. Kataloğa günümüz harfleriyle yazılmış olan "Attâr, Feridüddin Muhammed b. İbrahim b. Mustafa el-Hamadânî" ifadesini görünce konu aydınlandı. Buradaki kaydın yanlış yorumlanması sonucu, "Mustafa Hemedânî" adında bir mütercim olduğu düşüncesinin doğduğu anlaşılmaktadır.²¹ Nüsha, 741 (M.1340-1341) târîhli Budapeşte yazmasıyla aynı koldan gelmektedir. Hacı Beşir Ağa Bölümü, 471 numarada kayıtlı olan sözünü ettiğimiz nüshanın istinsah târihi ise 996/1588'dir. Sonuç olarak orijinal bir tercüme olmadığı ve aynı tercümeyle ait olan, tespit edebildiğimiz 42 nüshanın hiçbirisinde de mütercim adına rastlanmadığı için halihazırda bu nüsha, mütercimi henüz belirlenememiş bir tercümeyle aittir.²²

İbrâhim İbn-i Bâyezîd

İbrâhim İbn-i Bâyezîd'in mütercim olduğu düşüncesi, tesbit edebildiğimiz kadarıyla L. Rasyon'nin bir bildirisindeki tahminine dayanmaktadır. Rasyon'nin söz konusu bildirideki ilgili ifadeler şöyledir:

"...Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibl. Nat. I-II. Paris, 1932-33 dört geniş *Tezkiretü'l-Evliyâ*'dan bahsetmektedir. 1439'a ait adı geçen 87 numaralı yazma yanında 1423'e (826) ait 86 numaralı yazma, muhtemel olarak İbrahim ibn Bayezid el-Azamî tarafından çevrilmiştir. (...)" (Rasyon, 1968, s. 84-85).

Bibliothèque Nationale'in gerek basılı gerekse dijital kataloğunda yukarıdaki iki nüsha hakkında bilgi mevcuttur. Söz konusu kayıtlarda 86 numaradaki nüshanın müstensihinin "İbrahim ibn Bayezid el-Azîmi (?)"²³ 87 numarada kayıtlı olanın müstensihinin ise "İsmail ibn

20 Abdülbaki Çetin'in makalesi bir istisna olarak dikkati çekmektedir. Çetin, çalışmasında söz konusu tekrarların hatalı oluşuna değinmiştir: bk. (Çetin, 2014, s. 98).

21 Buna benzer bir hata da Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi/1643 numarada kayıtlı nüshayla ilgili yapılmıştır. Kütüphane fişinde, "Farid ad-din el-Attar, Muhammed b. İbrahim b. Mustafa b. Şa'ban" yazılmış, Osman Fikri Sertkaya bu kayıttan yola çıkarak bu ismi müstensih olarak anmıştır. Bk. (Sertkaya, 2013, s. 424). Bu konuya Çetin'in çalışmasında dikkat çekilmiştir. Bk. (Çetin, 2016, s. 70).

22 Nüshayla ilgili detaylı bilgi için bk. (Kablander, 2015a, s. 82-85)

23 Yazmada ilgili kısmı kontrol ettik. Azmî olarak okunması mümkündür.

Abdullah" olduğu belirtilmiştir (Blochet, 1932, s. 34-35). 86 numarada kayıtlı olan nüshadan örnek varaklar temin ettik ve B olarak tasnif ettiğimiz gruba girdiğini tespit ettik. İstinsah tarihine dikkat edildiğinde diğer nüshanın da kuvvetli ihtimalle yukarıda zikredilen üç gruptan birine dahil olduğunu tahmin etmekle birlikte, nüshayı görmemiş olmamız sebebiyle 87 numarada kayıtlı olanla ilgili kesin bir ifade kullanmamayı doğru buluyoruz.

Muslihuddin Mustafa bin Muhammed²⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'in *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi olduğunu iddia eden ilk isim M. Esad Coşan'dır. Coşan, Vakıflar Dergisi'nde yayımlanmış olan bir makalesinde söz konusu zatın Aydınoğlu Mehmed Bey'in isteğiyle *Tezkiretü'l-Evliyâ*'yı tercüme ettiğini kaydetmiş, fakat bu bilgiyle ilgili herhangi bir kaynak göstermemiştir. Coşan aynı yazısında, bu konuda yeni bilgiler içeren ayrı bir makale hazırlamak üzere olduğunu da belirtmiş (Coşan, 1981, s. 104).²⁵ fakat böyle bir makale yayımlanmamıştır. Vefatından sonra evrakları arasındanda bu mahiyette bir belge çıkmamıştır. (Çetin, 2016, s. 83).

Ali Öztürk 1996 yılında hazırladığı yüksek lisans tezinde, Coşan'ı kaynak göstererek Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'in söz konusu tercümenin sahibi olabileceğini belirtmiştir (Öztürk, 1996, s. 38). Öztürk'e bu ihtimali düşündüren sebeplerden biri, Süleymâniye Ktp., Nuruosmaniye/2299 numarada kayıtlı olan²⁶ *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi nüshasının mukaddime kısmındaki şu ifadelerdir:

Elhamdu lillâhi'l-kaviyyi'l-kadîr. El-alîmi'l-habîr. El-münezzehi anîş-şerîki ve'l-vezîr.
Müzillîş-şerîfi ve'l-hatîr ve muizzü'z-zelîli ve'l-hakîr.

Bu başlangıç, kendisinin yüksek lisanstezi olarak çalıştığı Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'e ait Mülk sûresi tefsirinin mukaddimesiyle aynıdır. Öztürk, 2001 yılında I. Eğirdir Sempozyumunda sunduğu bildirisinde de bu zatın Aydınoğlu Mehmed Bey'in isteğiyle *Tezkiretü'l-Evliyâ*'yı tercüme etmiş olabileceğini kaydetmiştir (Öztürk, 2001, s. 739). İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın bir eserinde ise şahıs adı verilmeden, Sa'lebî'nin *Arâisu'l-Mecâlis* adlı Arapça *Kıyasu'l-Enbiyâ*'sının ve Attâr'ın Farsça *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sının aynı zat tarafından Mehmed Bey adına tercüme edildikleri kaydedilmiştir (Uzunçarşılı, 1969, s. 105). Kütüphanelerde kayıtlı bulunan Kıyasu'l-Enbiya tercümesi nüshalarının bir kısmında tercümenin Aydınoğlu Mehmed Bey'e ithaf edildiği ifadesi bulunduğu için bu durum bilinmektedir. Bizim incelediğimiz ve K grubu olarak ifade ettiğimiz *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi nüshalarının mukaddimelerinde de eserin Aydınoğlu Mehmed Bey'in isteğiyle tercüme edildiği ve mütercimnin bu çeviriden önce Arapça *Kıyasu'l-Enbiyâ* kitabını tercüme ettiği kayıtlıdır. Dolayısıyla ismi

24 Bu zatın biyografisine dair bilgi edinmek için bk: (Öztürk, 200, s. 729-740).

25 Vakıflar Dergisi'nde yayımlanmış olan makale daha sonra yazarın "Akademik Makaleler" adlı kitabına da alınmıştır. Bk. (Coşan, 2009, s. 108).

26 Söz konusu çalışmada nüshanın kayıtlı olduğu numara 1885 olarak gösterilmiştir. Nüshanın zahriyesinde mevcut olan bu numaranın mâhiyetine dair bir bilgi edinemedik; fakat eski kayıtlara dair bir numara olması mümkündür.

meçhul zatın hem *Kıyasu'l-Enbiyâ* hem de *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümeleri mevcuttur. Fakat Ali Öztürk'ün, mukaddimesinin Tebâreke tefsirinin mukaddimesiyle aynılığına işâret ettiği ve bizim B olarak isimlendirdiğimiz gruba dahil olan *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi nüshalarında, Aydınoğlu Mehmed Bey'in isteğiyle tercüme edildiği yönünde bir kayıt bulunmamaktadır. Diğer taraftan, söz konusu mukaddime Aydınoğlu Mehmed Bey için tercüme edildiği ifade-sini içeren nüshalarda yer alsaydı bilesadece mukaddimelerin aynı veya benzer olmasından yola çıkarak eserin mütercimini belirlemek mümkün olmazdı. Zira bu nüshaların hiçbirisinde mütercimin adına dair bir bilgi bulunmamasını göz ardı etmemek gerekir. İleride Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'in *Mülk Sûresi Tefsiri*, *İhlâs Sûresi Tefsiri* gibi eserlerindeki menkabelerle *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümelerinde yer alan menkabeler mukayese edilir ve ayniyete yakın benzerlikler yakalanırsa bu konuda daha net ifadeler kullanılabilir (Kablander, 2015a, s. 49; Kablander, 2015b, s. 201-202).

Bunların dışında İbn Battûta, Eğirdir'i ziyaret ettiğinde tanıdığı, oradaki bir medresede müderrislik yapan âlim ve fâzıl bir zat olan Muslihuddin adlı kişiden Seyahatnâme'sinde bahsetmiştir (Aykut, 2004, s. 406). Bazı çalışmalarda bu şahsın Muslihuddin Mustafa bin Muhammed olabileceği ihtimâlden söz edilmiştir.²⁷ Fakat bu bilgi de bize söz konusu zatın *Tezkiretü'l-Evliyâ'yı* tercüme ettiğini göstermez.

Abdûlbaki Çetin'e ait yakın zamanlı bir makale ise tamamen bu konuya hasredilmiştir. "Aydınoğlu Mehmet Bey'e Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ ve Kıyasu'l-Enbiyâ Tercümeleri Üzerine" başlığını taşıyan makalede, tercümelerin tespit edilebilen nüshaları üzerinden bu konu incelenmiş ve Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'in, Aydınoğlu Mehmed Bey'e sunulan söz konusu iki tercümenin mütercimi olduğu kanaati belirtilmiştir (Çetin, 2016, s. 83). Ayrıca bizim B grubu olarak tasnif ettiğimiz tercüme grubundaki nüshalar da yazara göre temelde Mustafa bin Muhammed'e ait bir tercümeyle dayanmaktadır (Çetin, 2016, s. 79). Yazarı bu kanaate ulaştıran temel dayanaklar ise Mustafa b. Muhammed'in Tebâreke, Yâsin ve İhlâs Sûresi tefsirlerini de mukaddime ve muhtevalarında değişiklikler yaparak farklı beylere sunmuş olması (Çetin, 2016, s. 71); Öztürk'e de söz konusu zatın *Tezkiretü'l-Evliyâ'nın* mütercimi olabileceğini düşündüren, B grubundaki bir kısım nüshaların mukaddimesindeki ifadelerin Mustafa b. Muhammed'in Tebâreke Tefsiri'nin mukaddimesindeki cümlelerin aynısıyla başlaması; İsmail Hikmet Ertaylan'ın bir eserinde 1456 tarihli ve Mustafa b. Muhammed'e ait olduğunu kaydederek andığı bir *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesidir.

Mustafa bin Muhammed'in, bazı eserlerini mukaddime ve muhtevalarında değişiklik yaparak farklı beylere sunmuş olması *Tezkiretü'l-Evliyâ* mütercimi olmasına hükmetmek için güçlü bir delil değildir. Çünkü incelediğimiz yetmişin üzerindeki nüshada bu zatın adına veya *Tezkiretü'l-Evliyâ'yı* Türkçeye tercüme ettiğine dair kesinlik sağlayacak bir bilgiye ulaşamadık.

B grubundaki bazı nüshaların mukaddimesinin, Mustafa b. Muhammed'in Tebâreke Sûresi tefsirinin mukaddimesiyle aynı olmasının da bu zatın *Tezkiretü'l-Evliyâ'yı* tercüme ettiğine

27 Bk. (Coşan, 2009, s. 114; Öztürk, 1996, s. 33; Öztürk, 2001, s. 733).

delil sayılamayacağı yukarıda ifade edilmişti. Bununla birlikte, aynı tercümenin hâlihazırda tespit edilebilmiş en eski tarihli nüshası olan “Budapeşte nüshası”nın mukaddimesinde bu ayniyet zaten yoktur.²⁸ Öyleyse mütercim ismi içermeyen ve aynı tercümeyle ait olduğu şüphesiz olan nüshalar arasında bile farklılaşabilen bir mukaddimeden yola çıkılarak Mustafa b. Muhammed’in mütercim kabul edilmesi zordur.

Ertaylan’ın bahsettiği nüsha tespit edilememiştir. Çetin, tarihen yakın olmasından yola çıkarak Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi/1400 numarada kayıtlı 1457 istinsah tarihli nüshayı Ertaylan’ın bahsettiği tercüme olarak kabul etmiş (Çetin, 2016, s. 74) ve bu nüshanın Budapeşte nüshasıyla aynı tercümeyle ait olması XIV. yüzyıla dayandığını ortaya koyduğu için Mustafa b. Muhammed’in mütercim olduğunun anlaşılacağı yönünde kanaatler bildirmiştir.²⁹ Çetin, Ertaylan’ın ifadelerinden yola çıkılınca kaydettiği tarihi “istinsah değil, telif tarihi olarak kabul etme eğilimde” (Çetin, 2016, s. 73) olduğunun anlaşılacağına da belirtmiştir. Öyle ise zaten Ertaylan’ın zikrettiği Mustafa b. Muhammed, sözünü ettiğimiz Muslihuddin Mustafa b. Muhammed olamaz. Çünkü biri XIV. yüzyılda, diğeri XV. yüzyılda yaşamış ayrı kişiler olmaktadır. Diğer durumda Ertaylan’ın nerede bulunduğu dair hiçbir bilgi vermediği nüshanın tespit edilip nüshada mütercim olarak bu zatın adının kayıtlı olduğunun ortaya çıkarılması gerekir. Ancak bu durumda “Mustafa b. Muhammed mütercimdir” denebilecektir. Kısacası yukarıdaki bilgilerin, söz konusu zatın *Tezkiretü’l-Evliyâ* mütercimi olduğuna hükmedilmesine yetmeyeceği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak mevcut bilgiler ışığında bu konuyla ilgili olarak söylenebilecek söz, bahsedilen kişinin *Tezkiretü’l-Evliyâ* mütercimi olması konusunun daha detaylı incelemeleri gerektirdiğidir. Mevcut ihtimaller üzerinden kesin bir neticeye varmak hâlihazırda pek mümkün gözükmemektedir.

Mahmud b. Ahmed b. İbrahim es-Samakovi³⁰

Bu şahsın mütercim olarak anılması genelleşmiş olmayıp tespit edebildiğimiz kadarıyla Atatürk Kitaplığı’ndaki bir kayıta mevcuttur. Bununla birlikte ileride yapılacak çalışmalarda bu kayıt yanıltıcı olabileceğinden açıklama yapmak yararlı olacaktır.

Atatürk Kitaplığı’ndaki dijital kayıta, Osman Ergin Yazmaları 1704/02 tasnif numarasında kayıtlı yazmanın 35-55. varakları arasında yer alan “Menakıb-ı Şeyh Bayezid”i yazan söz konusu zatın *Tezkiretü’l-Evliyâ*’yı tercüme ettikten sonra bu risâleyi tahrir ettiği kaydedilmiştir. Bahsedilen risâledeki ifadeye dayanarak yine OE0026-A’da kayıtlı olan ve Aydınoğlu

28 Aynı tercümeyle ait iki farklı mukaddime için bk. (Kablander, 2015a, s. 322-323).

29 Bk. (Çetin, 2016, s. 73-77).

30 OE_Yz_0026-A kaydında, kelimenin yanında şüpheli bildiren soru işaretiyle birlikte “Simavi” yazılmıştır. 1704/02’deki kayıta ise “Samokovi”dir ve Samakov’un Filibe’nin bir kasabası olduğu kaydedilmiştir. “Menakıb-ı Şeyh Bâyezid” risâlesinin kendi hattına bakıldığında, “Simavi” veya “Samokovi” ifadesi bulunmayıp bir bölgeye nispet edilmeden “Mahmud bin Ahmed” olarak yazıldığı görülmektedir.

Mehmed Bey adına yapılmış olan *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesinin katalog bilgilerinde de bu zatın tercümesi olabileceği yazılmıştır.³¹ İncelemelerimiz sonucunda bu nüshanın, K olarak isimlendirdiğimiz gruba dahil olduğunu tespit ettik. K, Aydınoğlu Mehmed Bey adına yapılmış tercümeyi temsil ettiğine göre, bu zatın en geç XIV. yüzyılın başlarında yaşamış olması lazımdır. Oysa bu şahıs Samakov'a nispetle anılan kişi ise, ona isnat edilen tercüme, kendisi dünyaya gelmeden çok önce yapılmıştır. Dolayısıyla bu tercümeyi Mahmud bin Ahmed'in yapmış olması ihtimâlden söz edilemeyecektir. Zîrâ biyografisine dair ayrıntılı bilgiye ulaşamamış olsak da Şehabettin Tekindağ'a ait dikkatimizi çeken bir makaleden, en erken XVI. yüzyılda yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu makalede yazarın doğum ya da ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi mevcut olmamakla birlikte "Mahmud b. Ahmed es-Sofyavî" olarak kaydedilip kendisinden *veMesâliku'l-Memâlik* adlı eserinden kısaca bahsedilmiştir. Bu bilgilerden, Sofya'da doğmuş olmasına rağmen kendisini Samakov'a nispet ettiği ve *Mesâliku'l-Memâlik* adlı eserinde Osmanlı Devleti'nden de söz ederek kitabını "Şeh-i Süleyman-zamân gitdi Sigetvar üstüne" cümlesiyle bitirdiği öğrenilmektedir (Tekindağ, 1979, s. 120). Tespit ettiğimiz bu bilgiye dayanarak Mahmud bin Ahmed'e nispet edilecek bir tercümenin XVI. yüzyıldan daha öncesine ait olamayacağını söyleyebiliriz. Oysa kendisine ait olma ihtimâlden söz edilen tercüme XIV. yüzyılın başlarında yapılmıştır.

Sonuç olarak, sözü edilen kişinin bir *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesi olabilir; fakat bu çalışmada incelenmiş olan nüshalar arasında kendisine rastlanmamıştır.

Sonuç

Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserini Türkçeye tercüme ettiği iddia edilen isimlerin araştırılması neticesinde, bunların çoğunun, kendilerine isnat edilen tercümenin mütercimi olmadıkları ilmî verilerle ortaya konulmuştur. Bunun yanında, söz konusu kişilerin herhangi bir *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesine sahip olduklarına dair bir bilgiye de ulaşamamıştır. Bu inceleme sonucunda, şimdiye kadar konuyla ilgili yapılmış olan çalışmaların büyük kısmına sorgulanmadan ve birbirinin tekrarı olarak taşınan bilgilerin hatalı olduğu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Aydın, H. (2005). *Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi*, Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aykut, A. S. (2004). *Ebü Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyahatnâmesi I-II*. İstanbul: YKY.
- Balcı, R. (2007). *Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zunûn An Esâmî'l-Kütübi Ve'l-Fünûn, I-V*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bloch, E. (1932). *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*, Vol. I. Paris.
- Bursalı, M. T. (1333). *Osmanlı Müellifleri II*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Ceylan, A. (1994). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi El Yazması Eserler Kataloğu*. Ankara.
- Coşan, M. E. (1981). XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihü'd-din, Hamid-oğulları ve Hızır Bey, *Vakıflar Dergisi XIII*, 101-111.
- Coşan, M. E. (2009). *Akademik Makaleler*. İstanbul: Server İletişim.

31 Nüshayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kablander, 2015a, s. 204-208).

- Çetin, A. (2014). Sultan II. Murat'a Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi Üzerine, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 53, 95-123.
- Çetin, A. (2016). Aydınöğlu Mehmet Bey'e Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ ve Kısasu'l-Enbiyâ Tercümeleri Üzerine, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 55, 59-92.
- Çöğenli, M. S. (2001). Eski Harflerle Basılmış Türkçe Sözlükler Kataloğu, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2000-Nisan 2001, 7-8, 99-134.
- Demirel, Ö. (2005). *Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ertaylan, İ. H. (1952). *Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Üçler Basımevi.
- Hazai, G. (2008). *Die altanatolisch-türkische Übersetzung des Tazkaratu'l-Awliyâ von Farîduddîn Attâr*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- İpşirli, M. (1984). Anadolu Kadiaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilatı Bakımından Önemi, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, VIII, 205-218.
- İstîlâmî, M. (1351). *Şeyh Ferîdüddîn-i Attâr-ı Nişâbüri Tezkiretü'l-Evliyâ*. Tahran.
- Kablender, N. (2015a). *Ferîdüddîn-i Attâr'ın Tezkiretü'l-Evliyâ'sının Türkçe Tercüme Nüshaları Üzerinde Mukâyeseli Bir İnceleme*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kablender, N. (2015b). Ferîdüddîn-i Attâr'ın Tezkiretü'l-Evliyâ'sının Türkçe Tercümeleri ve Mütercimleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 41, 197-203.
- Karatay, F. E. (1961). *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları.
- Kartal, A. (2003). *Attâr'ın Tezkiretü'l-Evliyâ İsimli Eseri ve Türkçe Tercümeleri, Dirîözler Armağanı*. M. Fatih Köksal ve Ahmet Naci Baykoca (haz). Ankara: Bizim Büro Basımevi, 383-405.
- Kaya, E. S. (2009). Sinan Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 37, 228-229.
- Kırımhan, N. (1988). *XIV. Yüzyıla Ait Anonim Bir Evliyâ Tezkiresinin 100 Varakının Çevirisi Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Küçük, S. (2013). *XVI. Yüzyıla Ait Bir Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi* İstanbul: Kesit Yayınları.
- Kuşu, M. (2006). *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Kut, G. (1989). Ahmed-i Dâî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2, 56-58.
- Mehmed S. (1996). Sicill-i Osmânî I-V. Nuri Akbayer (haz.), Seyit Ali Kahraman (Eski yazıdan aktaran). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Naskali, E. G. (1987). *Sinan Paşa, Tezkiretü'l-Evliyâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Nicholson, R. A (1370). *Şeyh Ferîdüddîn Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ*. Tahran.
- Öngören, R. (2012). *Tezkiretü'l-Evliyâ, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 41, 74-75.
- Öz, Ö. (1992). *Değişik Bir Tezkiretü'l-Evliyâ Metni*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özalan, U. (2009). *Bir Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, A. (1996). *Hızır bin Gölbeği Adına Yazılmış Bir Mülk Süresi Tefsiri*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, A. (2001). Eğirdir'de Yaşamış Bir Türk Âlimi Muslihuddin Mustafa Bin Muhammed ve Eserleri, *Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yönleri ile Eğirdir, 1. Eğirdir Sempozyumu*, (729-740). Isparta.
- Rasony, L. (1968). Ferîdüddîn Attar Tezkeretü'l-Evliyâsının Budapeşte Yazması, XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1966 (83-86). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sabev, O. (Orhan Salih) (2009). Rich Men, Poor Men: Ottoman Printers and Booksellers Making Fortune or Seeking Survival (Eighteenth-nineteenth Centuries), *Oriens*, 37, 177-190.
- Sertkaya, O. F. (2013). XIV. Yüzyıl Müfessirlerinden Muhammed Oğlu Mustafâ (Mustafa bin Muhammed)'in Süre Tefsirleri Üzerine, *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri (1-2 Aralık 2010)*, Mustafa Özkan, Enfel Doğan (haz.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 395-432.
- Tan, M. (2007). *Taşköprülüzâde İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tekindağ, Ş. (1979). Konya ve Karaman Kütüphanelerinde Mevcut Karamanoğulları ile İlgili Yazmalar Üzerinde Çalışmalar, *Tarih Dergisi*, 32, 117-136.
- Uludağ, S. (2007). *Ferîdüddîn Attâr, Evliyâ Tezkireleri*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yavuz, O. (2006). *Anadolu Türkçesiyle Yapılan En Eski Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi ve Dil Özellikleri*, Konya: Tablet Kitabevi.

Doğu'nun Yunan Medeniyeti ve Homeros'un Eserleri Üzerindeki Etkisi

Ahmet Can*, Baha Zafer**

Öz: Martin West "Yunanistan, Asya'nın bir parçasıdır; Yunan literatürü, Doğu literatürüdür" der. Söylenen bu sözü daha geniş ve genel bir anlatımla açıklanabilir hale getirmek bu çalışmanın amaçlarından biridir. Bu çalışmanın bir diğer amacı ise Batı'da ve Doğu'da bugün bile aynı ağırlığını koruyan, Batı'nın kendi tarihsel birikim ve üstünlüğünün başlangıcı olarak gördüğü Yunan literatürüne çokça değinip diğer medeniyet birikimlerine sadece ucundan dokunma eksikliğini göstermektir. Kültür kavramı, özel bir grubun tanımlamasından çıkıp toplumdaki değerler üzerinden incelenmeye başlayınca toplumlararası benzerlikler/farklılıklar, toplumların birbirine aktardıkları birikimler daha berrak bir şekilde araştırılmaya, anlaşılmaya başlanmıştır. Bu aynı şekilde Batı'nın Yunan literatürünü kendi tarihine bir başlangıç noktası olarak görmesi ve aynı zamanda biricik saymasının yanlışlanabilirliğinin önünü açmıştır. Çünkü Yunan Medeniyeti, Eski Mısır ve Mezopotamya'da kurulan büyük medeniyetlerden etkilenmiş ve bu etki sadece belirli bir alanda değil; mit, kozmogoni, teogoni, felsefe, matematik, astronomi, gündelik hayat, mimarlık, sanat, para pasımı, el zanaatları, siyasi ve askeri gibi birçok alana nüfuz etmişti. Bu çalışmada son dönemde incelenen Yunan Kültürünün Doğu Kaynakları araştırma başlığı altında iki kültür havzası içinde gelişen/etkileşen yazım literatürüne eğilinilecektir. Yunan edebiyatının doruk noktalarından biri olarak kabul edilen ve Avrupa fikrinin kurulmasında/yayılmada bir araç olarak kullanılan, birçok eğitim kurumunun ders müfredatında 17. Yy'den beri yer bulup okutulana ve üzerine sayısız akademik çalışmanın yapıldığı Homeros eserlerinin Doğu eserleriyle olan paralelliği incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Doğu Literatürü, Yunan Literatürü, Eski Mısır, Mezopotamya.

Giriş

Kültür, bilgi birikimiyle oluşan bir toplumun unut(a)madıklarıdır. Ancak bu genel ve kuşatıcı tanımdan önce kültür, seçkin sınıfa ait insanların entelektüel ve estetik alanı olarak tanımlanırdı. 1900'lerde Annales ekolü Klasik Historisizm'in merkeze devleti koyma anlayışından farklı bir rol üstlenerek, tarih yazımının merkezine insanı yerleştirdikten sonra devlet, din, ekonomi, hukuk, edebiyat ve sanatlar özerkliklerini yitirip kültür başlığı altına katıldılar. Bu da artık kültürün bir halkın yaşam tarzı olarak anlaşılmasını sağladı (Iggers, 2000, s. 52-53). Aynı yıllarda başlayan Almanya ve Fransa'da devletin üniversiteleri ve enstitüleri finanse

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B004

* İstanbul Teknik Üniversitesi, Kıyı Bilimleri ve Mühendisliği Ana Bilim Dalı.
E-posta: canah@itu.edu.tr

** Yrd. Doç. İstanbul Üniversitesi, Makine Teorisi ve Dinamiği Ana Bilim Dalı.
E-posta: baha.zafer@istanbul.edu.tr

etmesiyle doruk noktasına ulaşan hümanist eğitim, dünya tarihini sadece kendi tarihleriyle kısıtlıyor ve kendi tarihî değerlerini de Germen ve Latin halklarına dayandırıyorlardı. Bunun yanında, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin tarihi sadece “uzun bir kronolojiye sahiptir” veya “doğal tarih” olarak tanımlanıyordu (Iggers, 2000, s. 28-30). Aynı şekilde 18. yüzyılda aydınlanmayla başlayıp 19. yüzyılda pozitivizmle bir noktaya gelen bilim, hümanist eğitimin doruk noktası akli temel aldı ve metafiziği felsefeden çıkararak bütün din düşüncesini de yıkmaya çalıştı. Özellikle 29 Mart 1883 Sorbonne’de verilen L’Islamisme et la Science konferansında Ernest Renan’ın yaptığı konuşmada açık şekilde İslam dini de hedef haline geldi (Cündioğlu, 1996, s. 2-5). Ernest Renan şu sözlerle İslam’a saldırır:

“Bu zamanda en ufak bir eğitim almış her insan Müslüman ülkelerin çok aşağıda olduğunu, İslam tarafından yönetilen bölgelerin nasıl çöküş yaşadığı, kültür ve eğitimlerini yalnız dinden türetince entelektüelliğin nasıl kısır kaldığını çok net görebilir. Doğru veya Afrika’da bulunan herkes kesin olarak bilir ki, doğru inanan bir müminin kaçınılmaz olarak dar görüşlü olduğu, başının etrafını saran demir halkaların onu nasıl bilime kapattığı, bir şeyleri öğrenebilme yeteneksizliği ve yeni fikirlere hiçbir zaman açık olmadığıdır.” (Renan, 2011, s. 2)

Bundan dolayıdır ki İslam biliminin yaptığı katkılar görmezden gelinmiş, ihmal edilmiş ve sadece aktarıcı bir rol görevi üstlenmiş diye yorumlar yapılmıştır. Müslümanların Yunan, Hint, Çin bilimini miras alıp aktardıkları kesindir, ama bununla beraber yeni açıklamalar, yorumlar ve birçok orijinal fikirlerle de katkıda bulundular. İslam dünyası bilimsel akla sahip insanlar yetiştirmiş ve desteklemiştir (Ronan, 2003, s. 225-226). 13. yüzyılda Kahire, 14. yüzyılda Dimaşk (Şam) İslam dünyasının ve hatta bütün dünyanın astronomi merkezi sayılırdı. Mesela İbnü’ş-Şâtir kendi tasarladığı Zic modeliyle ilk gezegen tablosunu telif etti, el-Halilî’nin de astronomi tabloları 19. yüzyıla kadar Dimaşk’ta kullanıldı. Ayrıca bu çalışmaların birçok yerde kopyasının bulunması onların bilim dünyasında, kendi zamanları ve kendi zamanları dışında nasıl bir rol üstlendiklerini gösterir (King, 1983, s. 424-441).

Gök cisimlerinin hareketlerini, taşıyıcı (deferent) ve dışmerkezli (epicycle) çember yaklaşımını değiştirip yermerkezli fakat Batlamyusçu olmayan yeni geometrik modeller yapmasıyla İslam astronomisinin farklı bir aşama atladığı yani bilgiyi alıp geliştirdiği açıktır (Morelon, 2006, s. 36). Kopernik’in 1543’te yayınladığı *De revolutionibus orbium coelestium* (Gök Kürelerinin Devinimleri Üzerine) eserindeki Ay modelinin parametreler hariç İbnü’ş-Şâtir modeliyle aynı olması, Merkür’ün taşıyıcı felek yarıçapının ucuna “Tusi Çifti” yerleştirmesi ve başka modellerde de ikisi arasında benzerliklerin bulunması İslam biliminin Batı’nın bilimsel gelişimini temelden etkilediğine bir örnektir (Hugonnard-Roche, 2006, s. 367-368). Kısaca değindiğimiz bu örneklerle dayanarak, İslam bilimini görmemezlikten gelmenin ya da Müslümanlar sadece aktarıcı rol oynadı demenin yetersiz bir yorum olduğu söylenebilir.

İslam biliminin sadece aktarıcı rol oynadı deyişine benzer olarak antik Yunan öncesi medeniyetlerin tarihine değinmemek ve antik Yunan medeniyetinin köklerine nüfuz eden Mezo-

potamya, Mısır ve diğer medeniyetlerden bahsetmemek veya sadece isim olarak değinmek yetersizdir. Fakat arkeolojik bulgular ve araştırmalar sayesinde son zamanlarda Doğu kültürünün (Mısır, Mezopotamya ve diğer medeniyetler) antik Yunan kültürüne bıraktığı miras Batı'da önemli bir araştırma konusu olmuştur. Her ne kadar bu araştırmalar artmış olsa da, sonuçları o kadar ilgi çekici olmamıştır. Örnek olarak Otto Neugebauer'ın "Pisagor teoremini" Pisagor'dan bin sene önce Babil'de kullanıldığının altını çizmesi yeterince ilgi görmedi (Burkert, 1995, s. 4).

Diğer taraftan Mısır, Mezopotamya ve diğer medeniyetlerde kurulan büyük, alt yapı olarak gelişmiş ve karmaşık şehirler, orada bir düşünce dünyası ve sosyolojik bir temelin geliştiğine kanıttı. Böyle bir gelişmişliğin eserleri sadece o günün genel coğrafyasına etki etmeyecek, sonraki çağda da etkisini göstermeye devam edecektir. Gılgamış Destanı'nın birçok yerde kopyasının bulunması aslında bu etkinin ne kadar geniş olabileceğini göstermiştir, Şekil 1.



Şekil 1: Gılgamış Destanı fragmentlerinin bulunduğu siteler (West, 1997, s. 591).

Bütün bunlarla beraber etkinin büyüklüğüne örnek olarak Homeros ve özellikle Hesiodos Doğu'nun mitlerini, teogonilerini, kozmogoni ve bilgelik literatürünü kendi şiirlerine entegre ettiler. Ayrıca Yunan'da doğa felsefesinin başlaması Mezopotamya'nın öncülleri tarafından uyarılmasıyla oldu ve bu söylenilen etkilerden dolayıdır ki Doğu, Yunan inancını, zaanaatını, sanat ve mimarisini, askeri ve sivil teknolojisini, para basımını ve yazım literatürünü geliştirmede yardımcı/belirleyici oldu (Raaflaub, 2000, s. 52-53).

Doğu'nun Antik Yunan Kültürüne Etkisi

Kültür gaz gibidir, yoğun bölgeden daha az yoğun bölgeye yayılmaya eğilimlidir (West, 1997, s. 1). M.Ö. 8. yüzyılın ortasında Asurlular ile Yunanlılar arasında ilişki kurulduğunda Yunan kültürü daha az karmaşıklığa ve toplumun ürettiği değerler açısından yetkinliği olgunlaşmamış olduğu için yabancı etkilere daha çok açıktı. Bundan dolayı Yunan kültürü Doğu kültürü devrimini tecrübe edinecekti (Burkert, 1995, s. 8). Başka bir deyişle kültür, daha yoğun olan

Doğu'dan daha az yoğun olan Yunanlılara geçiş yapacaktı. Yunan ile Doğu kültürü arasındaki ilişkiyi oluşturacak en önemli etkenlerden bazıları, ticaret, yayılmayı ve gücü amaçlayan savaşlar veya en basitinden (doğal olarak) hayatını sürdürebilecek bir alan arayışıdır.

Coğrafya şartları ve bununla beraber medeniyetlerin kurulduğu bölgelere bakıldığında Suriye'nin tam bir kavşak rolü üstlendiği görülür. Suriye, bu coğrafi uygunluğundan dolayı Yunan, Hitit, Hurri, Mezopotamya ve Mısır öğelerinin birlikte bulunabileceği bir bölge haline gelmiş ve bu konumundan dolayı içinde barındığı Levant bölgesi ile Yunan bölgesi ve Kıbrıs arasında aktif ve geniş bir ticaret yolu meydana getirmiştir. Kavşak rolü üstlenmesinin başka bir sebebi ise diğer büyük şehirlerin yol güzergâhında bulunmasıdır. Babil'in batı tarafında çöllerden dolayı bir yol güzergâhı yok ama üstte Fırat nehrinden Emar bölgesine oradan karayla Halep'e, oradan da Kenan bölgesine doğru uzun bir yol güzergâhı insanlığın bu bölgedeki ilk günlerinden beri kullanılan antik yol istikametlerindendir. Alternatif olarak da daha batıda Fırat'ın düşük olduğu noktadan bereketli Palmira vahasından geçerek Şam'a doğru giden bir yol güzergâhı ve aynı şekilde Mısır'dan da kervan yoluyla Sina yarımadasından geçerek Suriye'ye uzanan bir yol bağlantısı bulunur. Antik çağlar için kullanımı en kolay olanı ise deniz yoluyla Batı Asya'ya bağlanan güzergâhtır ki Filistin liman kıyısındaki Fenikelilere ait Tyre (Sur), Sidon (Sayda) ve Byblos (Biblos) limanlarına bağlanır. Özellikle Biblos'ta Mısırlıların Fenikeliler üzerinde etkisi çoktur. Diğer taraftan çoğu doğrudan gitmek üzere, deniz yolundan Suriye'nin dâhil olmadığı bir başka yol güzergâhı ise Libya kıyısından Girit'e yelken açılabilir ki M.Ö. 3. milenyumda bu yolla, Mısır ve Yunan bölgesi arasındaki ilişkiler başlamıştır (Cultures in Contact, 2013, s. 2-46). Çünkü M.Ö. 3. milenyum sonunda Attica bölgesi gümüşünün Mısır'da kullanıldığını bilmekteyiz. Ayrıca M.Ö. 3. milenyumun ortasında İspanya'dan gümüş ve bakırın Mezopotamya'ya ulaştığı da kanıtlanmıştır (West, 1997, s. 2-8).

Yunan kültürü, Doğu kültürüne (Mezopotamya, Mısır, Fenike) borçlu olmakla birlikte, Ege denizinde yer alan Miken ve Minos kültürüne de borçludur. Ama diğer taraftan Minos ve Miken kültürüne ait Girit mücevherlerinde Mezopotamya etkisi görülmesi, iki kültürün Doğu'yla olan ilişkisine işaret ederken ayrıca ikisi arasında da bir etkileşim olabileceğini göstermektedir (Ronan, 2003, s. 65-66). 15. yüzyılda Mikenlere ait birçok çanak ve çömleğin Kıbrıs, Suriye ve Filistin'in farklı bölgelerine yayıldığı da görülmektedir, Şekil 2. Mikenlerle Doğu kültürü arasındaki ilişkiye örneklerden başkası ise, bir tanesi milattan önce 14. yüzyıla ait diğeri de 13. yüzyıla ait olmak üzere doğudan batıya yol alan ve Likya kıyısında batan iki gemidir. Bunlardan birincisinin taşıdığı yükler, 355 külçe bakır ve kalay, mavi cam külçeler su aygırı ve fil dişi, Afrika siyah ahşabı, Kenan'a ait olmak üzere altın ve gümüş mücevherler, iki tane Mezopotamya ile bir tane Miken mührü, Mısır hiyeroglifleriyle beraber bir altın yüzük, Nefertiti'nin altın parçası ve yazılı küçük diğer Mısır objeleri, fayans, cam boncuklar, kehribar, bronz aletler ve silahlar ki içerlerinde Mısır, Ege, İtalya ve Mezopotamya'ya ait kılıçlar bulunmuş iken Kıbrıs, Miken ve Kenan bölgesine ait çanak ve çömleklerde listeye eklenebilir. Diğer bazı eşyalarla beraber ahşaba yazılı tablet de bulunmuştur. İkinci gemide

ise antik kuzey Suriye mührü, bakır ve kalay külçeleriyle beraber bazı eşyalar bulunmuştur (West, 1997, s. 5-7). Milattan önce 15.yüzyıldan sonra meydana gelen doğal afetler bölge merkezlerini değiştirip, bölge insanların göç etmesine neden oldu. 1500 ile 1150 yılları arasında meydana gelen bu yıkımlar Ege'nin güç merkezini Girit'ten Atina ve diğer merkez- lere taşıdı (Ronan, 2003, s.66-67).

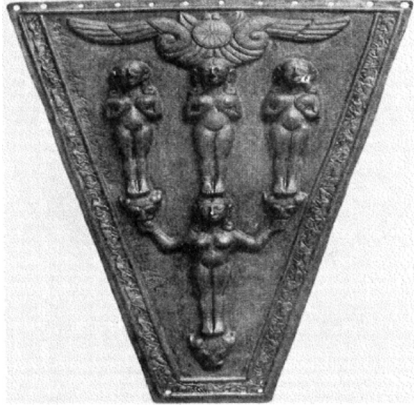


Şekil 2: Erken arkaik dönemde Akdeniz ve Doğu bölgesi (Burkert, 1995, s. 10)

Milattan önce 8. ve 9. yüzyıllarında ise Ege (Yunan) tacirlerinin Levant bölgesinde (Akde- niz'in doğu sahilleri) bulunduğu dair kanıtlar ortaya çıktı. Suriye'nin kuzeyinde Asi ne- rinin üzerinde Al-Mina'da yaşayan Yunan yerleşimcilerinin kullandıkları araçların antik Yu- nan bölgesinde kullanılan araçlarla birebir örtüştüğü ve bu yerleşimcilerin Naxos (Nakşa), Samos (Sisam) ve Euboea (Eğriboz)'dan geldiklerine dair yeterince kanıt vardır. Çivi yazısı tabletleri ve çömlek yüzlerine yazılanlardan Egelilerin Levant bölgesinde oldukları ve bu in- sanların çoğunun da tekrar Yunan bölgesine döndüğü bilinmektedir. Bu dönem insanların Doğu'nun kültürel birikimlerine aşina olması bekleyebiliriz (Riley, 2014, s. 3-4). Bu tarihler de Asur Krallığı'nın genişlemesi, şehirlerde ve krallıkta farklı toplumlardan insanların bir- biriyle iletişim kurma ihtimalini artırdı. Asur gücü Sargon II (722-705) ile beraber en güçlü çağına girdi. Sargon II Hititlerin Karkamış, Zincirli ve Kilikya şehirlerini Asur yönetimi altına aldı. Ardından 708'de Yunan şehirleri olan Salam (Salamis), Paphos gibi şehirler Sargon'un egemenliği altına girmeyi kabul ettiler Bu aslında Asur gücünün bir süre Batı'ya demir atmış olduğu anlamına da geliyor. Ayrıca 665'te "Kral Yolu" ile Asurluların Lidyalılarla olan bağlan- tısı direkt olarak sağlamıştır (Burkert, 1995, s. 12-13).

Doğu'nun etkisini veya etkileşimini görmek için Yunan bölgesinde, özellikle mabetlerde kazılardan çıkan kanıtlar da önemli bir yer tutar: takılar, çeşitli şekillendirilmiş altınlar, çini ve cam boncuklar, taşlar ve yüzlerce Mezopotamya-Suriye-Kilikya'ya ait mühürler. Kanıt- lardan en etkileyicileri ise Fenike bronz ve gümüş kâselerinin Kıbrıs, Athina, Delfi (Delphi), Olimpiya (Olimpia), İtalya güneyi, Praeneste ve Etrürya'da (Etruria) bulunmasıdır. Homeros

Hera'nın kulağındaki süsleri anlatırken bu takıları tarif etmiştir, Şekil 3. Ayrıca Homeros'un İlyada kitabında bahsettiği Akhilleus'un kalkanı, bu kâselerdeki tekniklerle ve üslupla benzerlik göstermektedir. Asurlulara ait bronz kalkanların Girit'te İda mağarasında bulunması, Heraion yani Tanrıça Hera'ya adanmış tapınakta da bronz tabakaların bulunması iki medeniyet havzası arasındaki etkileşim adına önemli bir delildir. M.Ö. 2. milenyumda üretilen nesneleri yapan zanaatkârların Yunan bölgesine göç etmiş olabileceğine dair kanıtlar da var. Hatta Babil'de "Ustaların Oğulları", Suriye'de "Dökümcülerin Oğulları" diye zanaatkârlıkta ünlenen ailelerin Yunan ve ona benzer yerlere göç etmesi ticari amaçlardan dolayı onlar için de faydalıydı. Milattan önce 800 yıllarında Minos Krallığı'na başkentlik yapmış Knossos ve Girit mezarlarının Doğu üslubuyla yapıldığı bilinmektedir, Tablo 1. 700 yıllarında Gortyn ve Korint'de (Corinth) kil figürlerini kalıplarda yapma teknikleri de neredeyse hepsi Mezopotamya ve Suriye aittir. (Burkert, 1995, s. 14-25).



Şekil 3: Milattan önce 9. Yüzyıla ait Hera tapınağında bulunan Kuzey Suriye'ye ait bronz plaka (Burkert, 1995, s. 18)

Tablo 1*Doğu'nun Kronolojisi (Liverani, 2014, s. 13-14)*

Tarih BC	Arkeolojik Faz		Suriye Filistin	Anadolu	Üst Mezopotamya	Aşağı Mezopotamya	İran			
3000	“Kentsel Devrim”		Son Dönem Bakır Çağı ve Uruk Kolonileri	Son Dönem Bakır Çağı ve Uruk Kolonileri	Son Dönem Bakır Çağı ve Uruk Kolonileri	Son Dönem Uruk 3300-3100		Uruk Kolonileri		
	Erken Dönem Bronz Çağı	I	Amug G		Nineveh 5 Urkish and Nawar	Cemdet Nasr 3100-2900		Elam Öncesi Çağ 3100-2700		
		II	Amug H			Erken Dönem Hanedan Çağı	I 2900-2750			
			II 2750-2600							
			III 2600-2350							
2500		III	Ebla 2500-3000 Amug I		Amoriler 2000	Akkad 2350-2200	Urdu 2350-2200			
		Orta Periyot Bronz Çağı						Marideki Sakkanakku Amug J	Gutiler 2200-2120	
								Amoriler 2000	Ur III 2000-2120	
	2000		Mari 1850-1750			Asurlu Koloniler 1900-1750		Eski Asur Krallığı 1950-1750	Amoriler 2000	Simash 2050-1950
			Yamhad 1800-1600 Alalah VII					Karanlığ Çağ 1750-1550	Isin 1794-2017	
*Hyksos			Eski Hitit Krallığı 1650-1550	Hana	Larsa 1763-2025					
					Babil 1595-1894	Sukkalmah 1950-1750				

Tarih BC	Arkeolojik Faz	Suriye Filistin	Anadolu		Üst Mezopotamya	Aşağı Mezopotamya	İran		
1500	Son Dönem Bronz Çağı	Mısır ve Mitanni Kuralları 1550- 1370	Orta Hitit Çağı Kizzuvatna 1550-1370		Mitanni Kuralları 1550-1360	Kassitler 1600-1150	Orta Elam Krallığı		
		Mısır ve Hitit Kuralları 1370- 1190	Hitit İmparatorluğu 1370-1190		Orta Asur Krallığı 1360-1050				
"Deniz İnsanları" 1200					Asurlular Krizi 1050-900 Asur İmparatorluğu 900-615	Isin 1150-1025 Çeşitli Hanedanlıklar 1025-725 Asur Kuralları 725-625 Kaldaniler 625-539	Yeni Elam Krallığı 750-650 Medya 550-650		
1000	Demir Çağı	I	Aramiler ve Yeni Hititler 1100-720	Frigya Ve Lidya				Nairi	
		II							
		III		7 5 0 - 6 5 0				Utartular 800-600	
									Asur Kuralları
			Medyen ve Kaldani Kuralları						
500			Pers İmparatorluğu (550'den ileriye)						

Doğu ve Antik Yunan'da Politik Düşünce

İnsanı kendi başına bıraktığında kaos çıkarır, yaşanabilir ve kalıcı bir düzen oluşturamaz. Bundan dolayı güçlü'nün zayıf sınıfına olan baskısı ve adaletsizliği artmakla beraber, net olarak bir eşitsizlik ortaya çıkar. Güçlü-zayıf arasındaki adaletsizliği ortadan kaldırmak için bir düzen olmalıdır. Eğer bu ilahi bir düzene önemi ve uygulanma kolaylığı daha çabuk sağlanır. Doğuda bu ilahi düzeni oluşturacak ve kullanacak araçlar krallardı. Mezopotamya'da Hammurabi ilahi düzen oluşturmak için, ilahi bir gücün kendisini gönderdiğini iddia eder ve "bu toprakta adaletin görünmesi için kötülüğü ve uğursuzluğu yok etmek gereki-

yor. Böylece güçlü zayıfa baskı kuramaz." der. (Raaflaub, 2000, s. 54-56).

Yunanlılar Fenikelilerden yazıyı alınca hem yeni kelimeler katıldı hem de var olan kelime anlamları genişledi veya değişti. Antik Yunan'da adaleti tanımlayacak kelimeler *themis*, *dike*, *nomos* ve türevleriydi. Ayrıca "Themis" ve "Dikê" Yunan mitinde anne ve kız iki tanrıça rolündedirler. Themis "yol yordam" manasına gelir ve "adaleti" ifade eder. Dikê Homeros'ta themis gibi aynı anlamda kullanılır. Nomos ise Hesiodos'ta gelenek ve adet manasında kullanılmışsa da milattan önce 5. yüzyılda yazılı kanunlar anlamında kullanılmaya başlanmış. Tabi bu kavramlar arkaik dönemde genel olarak ilahi kaynaklı töreyi ifade eder (Orhan, 2012, 13-18). Yunanlılar genellikle Tanrıları "kötü inançlardan" uzak durmak için kullanmışlardır (Nietzsche, 2006, s.64-65) ve tıpkı Hammurabi gibi, Solon da adaleti yani themis'i sağlamak veya kötü inançlardan uzak durmak için koyulan kanun veya törenin Tanrı tarafından verildiğini ve ona dua etmemiz gerektiğini söyler (Plutarch, 1914).

Yunanlılar ile Doğu arasında bir diğer paralellik ise oluşturulan düzenin temelidir. Antik Mısır düşüncesinde güçlüyle zayıf arasındaki eşitsizliğe ve adaletsizliğe zıt bir kavram olarak, *ma'at*'la (gerçek-truth) tanımlanan bir çeşit *mutual* (ortak ya da karşılıklı) sistem vardır. Bu sistem, baskıdan kaçınan ve güçlüünün zayıfı koruması karşılığında, zayıfın itaat ve sadakat yoluyla güçlü olan kesimi desteklemesidir. İlahi düzeni sağlamak için ise "Yüce Tanrı (Supreme God)" kralı, altındaki insanlara adalet dağıtmak ve *ma'at*'ı gerçekleştirip *isfet*'i (untruth) de yıkarak, Tanrıları (Gods) sakinleştirmek için yarattı" derler. Mezopotamya ve Mısır'da zayıfları güçlülerin baskısından koruması için kanunlar yazarak veya kanunların Tanrı tarafından verildiğini söyleyerek sosyal adaleti yükselttiler. Aynı olgular, paralel şekilde Yunan düşüncesinde Solon kanunlarının "iyi düzen"(good order) sisteminin ortaya çıkmasıdır. "İyi düzen"de güçlülerin zayıflarla olan karşılıklı fayda sistemine dayanır (Raaflaub, 2000, s. 54-56). Antik Mısır düşüncesinde *ma'at* ve *isfet*'e benzer olarak, Yunanlılar *themis* ve *hubris* kelimesini kullanır. Eğer bir şey *themis*'e uygunsa doğrudur, uygun değilse o *hubris*'dir ve Tanrılar tarafından cezalandırılacaktır. Örnek olarak Homeros'un İlyada kitabında Akhilleus, ganimeti Briseis'e el koyduğu için Agamemnon'un mutlaka cezalandırılacağını söyler ve yaptığı şeyi *hubris* olarak niteler. Aynı şekilde Odysseia kitabında da Penelope'ye gelen soylu taliplerin yaptıklarını genel olarak *hubris* kavramıyla ifade eder (Orhan, 2012, 16-18).

Tablo 2.

Fenike ve diğer dillerin genel bir karşılaştırılması (Wilson,P.J., 2009, s. 543).

Harf	İsim	Harf Çevirisi	Karşılık gelen harf				
			İbrani	Arap	Yunan	Latin	Kiril
𐤀 𐤁	Elif	ʾ	א	ا	Aα	Aa	Аа
𐤂 𐤃	Bet	b	ב	ب	Bβ	Bb	Бб, Вв
𐤄 𐤅	Gimel	g	ג	ج	Γγ	Cc, Gg	Гг
𐤆 𐤇	Dalet	d	ד	د	Δδ	Dd	Дд
𐤈 𐤉	He	h	ה	ه	Εε	Ee	Ее, Ёё
𐤊 𐤋	Vav	w	ו	و	(Ff), Υυ	Ff, Uu, Vv, Ww, Yy	Уу
𐤌 𐤍	Zayin	z	ז	ز	Zζ	Zz	Зз
𐤎 𐤏	Het	ḥ	ח	ح	Hη	Hh	Ии
𐤐 𐤑	Tet	ṭ	ט	ط	Θθ		Фф
𐤒 𐤓	Yud	y	י	ي	Ιι	Ii, Jj	Іі
𐤔 𐤕	Kaph	k	כ	ك	Κκ	Kk	Кк
𐤖 𐤗	Lamed	l	ל	ل	Λλ	Ll	Лл
𐤘 𐤙	Mem	m	מ	م	Μμ	Mm	Мм
𐤚 𐤛	Nun	n	נ	ن	Nν	Nn	Нн
𐤜 𐤝	Sameh	s	ס	س	Ξξ, Χχ	Xx	Хх
𐤞 𐤟	Ayin	ʿ	ע	ع	Oo	Oo	Оо
𐤠 𐤡	Pe	p	פ	ف	Ππ	Pp	Пп
𐤢 𐤣	Tsade	š	צ	ص	Τη		Цц, Чч
𐤤 𐤥	Qaf	q	ק	ق	Qφ	Qq	
𐤦 𐤧	Reš	r	ר	ر	Pρ	Rr	Рр
𐤨 𐤩	Šin	š	ש	ش	Σσ	Ss	Сс, Шш
𐤫 𐤬	Tav	t	ת	ت	Tτ	Tt	Тт

Etkileşimin ve kültürel eşyaların ya da insan yapısı nesnelerin yanında yukarıda işaret edildiği gibi toplumsal düzenin öncelikli ihtiyacı olarak yasaların ve buna bağlı adalet tanımının her iki medeniyet havzasında nasıl birbirine koşut olarak temellendiğine değinilmiştir. Bu kültürel etkileşimin taşındığı, her iki coğrafya arasında akışın gerçekleştiği bir başka önemli taşıyıcı unsur ise dildir. Dil her türlü kültürel formun aktarılmasında ve alıcı ile verici arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından en önemli belirteçlerden biridir. Tablo 2 ve 3'te Batı ve Doğu'da kullanılan alfabenin harf şekilleri, isimleri ve okunuşlarına bakıldığında bu medeniyetlerin birbirlerine ne kadar yakın olduğu ve etkileşimin yüzeysel olarak tanımlanmadan çok uzak olduğu görülebilir. Bu etkileşimin farklı bölgelerde bulunan Yunan kolonilerindeki dile aktarımı en kolay farklı lehçelerin çeşitliliği ile anlaşılabilir, Şekil 4. Yunan bölgesi birinci milenyumda birçok lehçeye ayrılmıştır. Bunlar Attika-İonia (Attic-Ionic), Arkado-Kypriot (Arcado-Cypriot), Aioli (Aeolic), Dor (Doric), Kuzeybatı Yunan lehçeleridir (Woodard, R.D. 2008, s. 73).



Şekil 4: Birinci milenyumda Yunan lehçeleri ve komşu diller (Woodard, R.D. 2008, s. 50).

Doğu ve Antik Yunan'da Rüyaların Yorumlanması

Oppenheim rüyaları iki sınıfa ayırır; mantık rüyaları ve kehanet rüyaları. Mantık sınıfına, "mesajı" direkt veren rüyaları koyar yani içindeki figürlerin net olarak tanımlanabileceği rüyalar. Kehanet sınıfına ise "sembolik" öğelerin bulunduğu, görüntülerin kapalı olmasından dolayı üzerine yorum yapılması gereken rüyaları koyar (Noegel, 2001, s. 45).

İncelenmesi gereken aslında kapalı olan sembolik rüyalar. Çünkü açıklanmaya ihtiyaç veya çözülme merakı vardır. Bu rüyaların yorumlanması (hermeneutic) ya gerçekleşen olay, görülenden çok farklı bir olaya işaret eder, ya kelime grubu kendi içinde değiştirilerek başka bir kelime grubunu oluşturup yorum yapılır ya da cümleler, sayılar stratejisiyle (ebced) çözümlenerek gerçekleşir. Örnek olarak Mezopotamya'da rüyasında kuzgun (karga) yiyen birinin büyük kazancı olacağına, rüyada birinin gelip kazmanın başını vermesi ise yakında başının kesileceğine işaret eder. Genel olarak bu yorum pratiğinin Mezopotamya'dan yayılıp diğer

medeniyetleri etkilediği söylenir. Mesela Mısır'da eğer bir adam rüyasında Tanrı'ya tütsü veriyorsa, bu kötü bir alamet ve Tanrı'nın öfkesi onun üzerine olur. Talmud'da da benzer olarak eğer biri rüyasında kamış görürse, anlayabilmeyi kazanacak. Bir başkasında Bar Kappara, rüyasında bazı insanların ona Mart'ta öleceğini, Nisan'ı göremeyeceğini söylediğini görür. Bar Kappara bunu Tanrı'ya anlattığında, Tanrı ona rüyasını şu şekilde yorumlar: "Şeref içinde öleceksin ve ayartmaya yenilmeyeceksin". Bütün bu rüyaların ortak bir noktası ise rüyada iyi bir şey görülürse kötü, kötü bir şey görülürse iyi bir şey olacak demektir (Noegel, 2002, s. 144-146).

Sayılar stratejisi (ebced) ile rüyanın yorumlanması da Mezopotamya'nın sahip olduğu bir köktür (Noegel, 2002, s. 147). Yunan'da bu yorumlanma tarzının görüldüğü en iyi örnek Artimedorus'un Oneirocritica kitabıdır. Artimedorus milattan önce 2. yüzyılda Daldis'de Lidya şehrinde doğmuş, toplanmış kitabında beş bölüm ve bu bölümlerde toplam 95 rüya yorumu yapmıştır. İlk üç kitabı Cassius Maximus'a, diğer kitapları oğluna ithaf edilmiştir. İlk iki kitabında rüyalar için teknik ve teorik hesap, üçüncü ve dördüncü kitabında diğer iki kitabı tamamlayacak ve kritik edecek materyal ve beşinci kitabında dokuz rüya yorumu yapar (Papamichael, E. , & Theochari, A. , 2008, s. 83). Bunlardan bazıları örneğin, kurdun isminden dolayı bir yıla yorumlanacağını, gelinciğin bir davaya yorumlanacağını çünkü ikisinin harfleri numaralandırıldığında 42'ye (3+1+30+8=4+10+20+8) eşit olduğunu söyler. Bu eserin doğuyla diğer bir ortak noktası ise rüya yorumları yaparken mit ve literatüre ait eserleri de kullanılır, Homeros'un denizlerdeki atlar cümlesinden, gemilerin atlara delalet edeceğini söylemesi gibi. Ayrıca Artimedorus, Tanrılar bizimle konuştuğunda bilmecelerle konuşur, açıkça konuşmaz derken doğuda Tanrı, Eski Ahit Num 12: 6-8'de Peygamberlerle rüyada konuşacağına ve peygamberle olan bu konuşmanın yüz yüze, açık bir şekilde olacağını, bilmecelerle olmayacağını söyler (Noegel, 2002, s. 147).

Homeros Eserlerinde Doğı Etkisi

Gelenekten, kültürden ve günlük hayatın akışından yararlanarak ortaya çıkarılan edebiyat eserleri biraz da bir önceki eserler üzerine kurulur. Buna kendinden önceki bir metne düğüm atmak da denilebilir.

Yunan bölgesinde şehir devletlerin ortaya çıkması ve Fenike alfabesinin alınmasıyla beraber 8. yüzyılda siyasi ve kültürel canlanış başladı. Bunların öncüleri yazılı literatüre katkılarıyla Homeros ve Hesiodos gibi şairler oldu. Herodotos, Helenlerin Tanrılarını Homeros ve Hesiodos sayesinde öğrendiğini söyler. Platon da Homeros için "Helenlerin hocası" sıfatını kullanır. Bu, ikisinin Antik Yunan'da önemli bir rol oynadıklarını gösterir (Orhan, 2012, 13-18). İki şairin eserleri, Doğudaki eserlerle karşılaştırıldığında, onların Doğudan bir miras aldıkları görülmüş olur. Mesela Homeros'un eserlerinden Odysseia, Gılgamış Destanı ile Lawson Younger'in (İki metin arası karşılaştırma) koşulları altında incelendiğinde ikisi arasındaki

benzerlikler çok net olarak ortaya çıkar (Riley, 2014, s. 2-5).

Gılgamış destanı ilk olarak Babil'de Arapça, İbranice ve Aramca ile akraba olan Akadca'yla yazılmıştır. Tufan'dan sonra ilk hanedanın 5. hükümdarı olan Gılgamış'ın, M.Ö. 2650 yıllarında Uruk sitesinde hüküm sürmüş bir kral olduğu söylenir. Ortaya çıkan eserlerde isminin yanında yıldız işaretinin bulunması onun halk tarafından kutsallaştırıldığını yani Tanrılaş-tırıldığını gösterir. Gılgamış haricinde, ortaya çıkan tabletlerin ondan önceki diğer kralların hayatlarını da olağanüstü anlattığı görülür. Bu ayrıca Ur krallarının Sümer edebiyatına nasıl hız kazandırdığını da gösterir. (Bottéro, 2005, s. 19-36)

İlk versiyonu, 'eski versiyon' diye adlandırılan Babil versiyonudur. Yaklaşık yedi sekiz tablet iki bin kadar dize bulunur. Bunun yanında Hitit versiyonu, Hurri versiyonu ve farklı yerlerde bazı parçaları daha bulunmuştur. Hurriler ve Hititler eseri kendi dillerine çevirmişlerdir. Ama en önemlisi Ninova versiyonudur. On bir tablet yaklaşık iki bin beş yüz ile üç bin dizeden oluşmaktadır (Bottéro, 2005, s. 37-50).

Dil olarak bakıldığında, önceden bahsettiğimiz gibi Al Mina'ya Naxos (Nakşa), Samos (Sisam) ve Euboea (Eğriboz)'dan gelen Yunanlı yerleşimcilerin veya Levant bölgesinde Akadca bilen Yunanlıların Fenikeliler aracılığıyla Gılgamış destanını alıp Yunan bölgesine dönmüş olması muhtemeldir, Tablo 3. Başka bir kanıt ise Fenikelilerin doğrudan Samos (Susam), Delos, Rhodes (Rodos) bölgeleriyle iletişimi, onların Doğu dilini öğrenmiş olma ihtimalini gösteriyor. Diğer bir ihtimal ise Yunan bölgesinde yerleşen Doğu kökenli insanların bulunmasıdır. Hititlerin Anadolu'da yaşayan Yunan kolonileriyle iletişimi de bu eserin bilinmesini mümkün kılmış olabilir. Kültürel olarak Gılgamış ve Herakles karşılaştırıldığında Batı ve Doğu'nun ortak bir anlatım tarzı kümesi içinde bulunduğu görülür. Gılgamış ve Herakles kıs-men Tanrı ve olağanüstü bir avcıdır. İkisi de macera dolu bir yola girer ve aslan kürkü giymişlerdir. Herakles Zeus'la, Gılgamış Enkidu ile güreşir. Biri Marathon boğasını, diğeri Cennet boğasını öldürüp boynuzunu ganimet olarak alır. İkisi de dağda en yüksek mağarada bir aslanla savaşır ve güneş Tanrısına yardım ederler. Gılgamış saklı ağacın bekçisi Humbaba'yı öldürür, Herakles saklı ağacın bekçisi Atlas'ı yener (Riley, 2014, s. 3-10).

Tablo 3.*Destan'ın Mezopotamya tarihiyle gelişimi (Bottéro, 2005, s. 14)*

Tarih (Milattan Önce)	Tarihsel Olaylar	Gilgamesh Destan'ı Kronolojisi
IV. binyılda	Sümerler ve "Akkadlı" Samiler Mezopotamya Uygarlığını birlikte kuruyorlar.	
3000'e doğru	Yazının "icadı", Bağımsız Kent Devletleri.	
2650'e doğru		Gilgamesh, ölümünden sonra "Tanrılaştırılmış" ve efsane Olmuş Uruk Kralı.
2330-2000	İlk Sami İmparatorluğu (Yüce Sargon). Sonra III. Ur Hanedanlığı Krallığı.	Sümerlerin Gilgamesh efsaneleri yazılı hale getiriliyor.
1750-1600	Babilili Hammurabi bütün ülkeyi müreffeh tek bir krallığa dönüştürüyor.	Destan'ın eski versiyonu.
1600-1000	Uzun zaman Kasitler'in egemenliği altında kalan Babil, kurtuluştan sonra kendini kuzeyde, Asur karşısında buluyor. Ama ülkenin fikir merkezi olarak kalıyor ve her tarafa eserler ve buluşlar yaymaya devam ediyor.	Destan'ın değişik tanıtımlar ve versiyonlar halinde yayılması.
1000'e doğru	Asur'un üstünlüğü	Sinleqe'unneni, Destan'ı yeniden yazıyor: onun Ninova Versiyonu artık her yerde yayılıyor.
609-130	Babil, Asur Krallığı'nı ortadan kaldırıyor ve siyasi dizginleri ele geçiriyor ve zamanla, Aramilerin nüfusu artıyor. 539'da ülke Pers İmparatorluğu'nun egemenliği altına giriyor; sonra 330'da İskender ve halefleri egemen oluyor. Mezopotamya uygarlığı yok oluyor ve yazısı, dilleri ve eserleri yavaş yavaş unutuluyor.	250'ye doğru Destan'ın bilinen sonuncu el yazması

Kurgu olarak bakıldığında iki kitap arasında temel bir benzerlik olduğu görülür, Tablo 4.

Tablo 4.*Gilgamesh Destanı ve Odyssea'daki benzerlikler (Riley, 2014, s. 11).*

Gilgamesh Destanı	Odyssea
3. şahsın anlatılması istenir.	İlham perisinin anlatılması istenir.
Enkidu tartışılır.	Telemakhos tartışılır.
Enkidu Shamhat'la karşılaşır.	Odysseus Kalipso ile karşılaşır.
Gilgamesh Humbaba'yı öldürür.	Odysseus Kyklop'u kör eder.
Gilgamesh ve Enkidu Cennet boğasını öldürür.	Odysseus Güneş sığırını öldürür.
Enkidu Cennet boğası yüzünden ölür.	Odysseus adamları güneş sığırı yüzünden ölür.
Gilgamesh macera yaşayarak dolaşır.	Odysseus macera yaşayarak dolaşır.
Gilgamesh yer altına iner.	Odysseus yer altına iner.
Gilgamesh eve döner.	Odysseus eve döner.

Sonuç

Özellikle Türkiye'de geçmişten günümüze kadar yazılmış birçok yazılı yapıtta, en geniş anlamıyla düşünce tarihini, felsefeyi, edebiyatı, medeniyet incelemelerini ve tarihin konusuna giren birçok araştırma alanını Antik Yunan'dan başlatma yaklaşımı görülmektedir. Miken ve Minos uygarlıkları ile tarihin derinliklerinde en fazla M.Ö. 2. Milenyumda yer bulan Antik Yunanlıların kendilerinden önce gelen medeniyet havzalarıyla etkileşimde olduğunun düşünülmemesi ya da görmezden gelinmesi ancak öğretilmiş bir umursamazlığın göstergesi olabilir. Tarihin başlangıcının Mezopotamya olduğu son elli yıldır yapılan birçok araştırma ile gösterilmiş iken hala günümüz araştırmacıları ile yeterince incelenmemiş olması önemli eksikliklerden biridir. Avrupa merkezci tarih anlayışının önemli saç ayaklarından biri olan *Yunan Mucizesi* yaklaşımının, *İonyalıların* kendilerinin de bugün *Doğu* olarak tarif edilen coğrafyanın sadece biraz batısında kaldığı göz önüne alınarak bu bölgede kurulan ve günümüzden sekiz bin yıl ötesine giden ortak kültürel gelişim hattının yeniden okunması gerekmektedir. Bu okumanın sadece edebiyatı, düşünceyi ya da bilim tarihini kapsamı yeterli olmayacaktır. Bütün düşünce tarihini kuşatan genel bir bakış açısının geliştirilmesi etkileşimin tam ortasında bulunan Anadolu topraklarında bulunan günümüz araştırmacılarının gündemlerinden düşürmemeleri gereken bir vazifedir.

Kaynakça

- Aruz, J, Graff, S.B. ve Rakic, Y., (2013). *Cultures in Contact From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.* The Metropolitan Museum of Art.
- Bottéro, J. (2005). *Gilgamiş Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan.* (O. Suda, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Burkert, W. (1995). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age.* London: Harvard University Press
- Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı. *Divan: İlmî Araştırmalar*, 2, 1-94.
- Iggers, G.G. (2000). *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- King, D.A. (1983). *Memlûk Astronomisi.* (A.D. Kuşçu, Çev.). Konya: Türkiyat Araştırmalar Dergisi.
- Liverani, M. (2014). *The Ancient Near East: History, Society and Economy.* New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (2006). *On the Genealogy of Morality,* Cambridge: Cambridge University Press.
- Noegel, S. B. (2002). 'Dreaming and the ideology of mantics: Homer and ancient Near Eastern oneiromancy. *Panaino and Pettinato*, 2002, 143-157.
- Orhan, Ö. (2012). Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, (13).
- Papamichael, E., & Theochari, A.(2008) Artemidorus Oneirocritica: Dream Analysis in Second Century A.D. *Hellenic Psychiatry General Hospital*, 5, 2.
- Plutarch. (1914). *Life of Solon.* Retrieved February 10, 2016, from http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Solon*.html
- Raaflaub, K. A. (2000). Influence, Adaptation, and Interaction: Near Eastern and Early Greek Political Thought. *Aro and Zeitlin*, 2000, 51-64.
- Raaflaub, K. A., & Van Wees, H. (Eds.), (2009). *A companion to Archaic Greece.* John Wiley & Sons

Raşid, R.(Ed.). (2006). *İslam Bilim Tarihi*. (H. Türker, C. İpar Çev.). İstanbul: Litera Yay.

Renan, E. (2011). İslam and Science. *Sarbonne, 1983*, Retrieved January 19, 2016, from https://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf

Riley, J.M. (2014). "Love The Child Who Holds You By The Hand": Intertextuality In The Odyssey And The Epic Of Gilgamesh. *Studia Antiqua*,12,2.

Ronan, C.(2003). *Bilim Tarihi*. (E. İhsanoğlu, F. Günergun Çev.). Ankara: Tübitak Yay.

West, M.L. (1997). *The East Face of Helicon*. New York: Oxford University Press Inc.

Woodard, R. D. (Ed.). (2008). *The ancient languages of Europe*. Cambridge University Press.

Modernleşme ve Hukuk: Savigny ve Namık Kemal'in Hukuka Dair Düşünceleri Çerçevesinde Hukukun Kaynağı ve Amacı Sorunu

Rıdvan Değirmenci*

Öz: Tabii hukuk kuramcısı olarak nitelenen hukuk filozoflarının adalet, eşitlik, hürriyet, güvenlik gibi kavramlar etrafında ve sosyal sözleşme varsayımından hareketle çizdikleri toplum perspektifi, ilerleyen dönemlerde Anglo-Amerikan devlet ve hukuk sistemini oluşturmuş, Fransız İhtilali sonrasında ise kıta Avrupa'sının hukuk düşüncesini temellendirmiştir. Ancak ulusal bütünlüğünü devrin diğer devletlerinden sonra kuran ve maddi medeniyet atılımını nispeten geç başlatan Prusya'da bu tesirlerden farklı felsefi ekoller ve bu ekollerin tesirinde yeni kavrayışlar ortaya çıkmıştır. Özellikle Hegel'in tarih ve devlet telakkisini farklı bir konuma oturtmasından etkilenen düşünürler ilgilendikleri alanlarda farklı teoriler ortaya koymuşlardır. Friedrich von Savigny öncülüğünde ortaya çıkan Tarihçi Hukuk Okulu, hukukun kaynağını tabii hukukçuların temellendirmesinden farklı bir noktada, toplumun tarihi derinliklerinde ve örf-adet içerisinde aramaya koyulmuştur. Bu farklılaşma hukukun kaynağı noktasından pozitif hukuk normlarının oluşturulmasına ve onun uygulamasında ilişkin tasavvurlara kadar çeşitli problemlerde derinlik kazanarak devam etmiştir. Hukukun kaynağına ve amacına dair tartışmalar Avrupa kıtasına münhasır değildir. Batı aydınlanması ve Sanayi Devrimi'nin derin tesirlerinin görüldüğü Osmanlı Devleti, Tanzimat Devri'nde başlayan değişim sürecinin temel dinamiği olan kanun vasıtası ile mevcut siyasî ve ictimai meselelere çözüm arama gayretine girmiştir. Dönemin mütefekkirlerinden Namık Kemal bu değişimi sorgulamış, oluşan farklı hukukî ve idarî yapının meşru temeller üzerine oturtulabilmesi amacıyla hukukun kaynağı, amacı ve sistematigi üzerine birtakım görüşler ileri sürmüştür. Bu tezlerin Tarihçi Hukuk Okulu'nun ortaya çıkması ile benzer siyasî ve ictimai değişimler içerisinde dile getirildiği görülmektedir. Çalışmada, Tarihçi Hukuk Okulu'nun kurucusu Savigny'nin ve Tanzimat Dönemi mütefekiri Namık Kemal'in hukukun kaynağı ve amacı üzerine tezleri açıklanmaya, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Namık Kemal, Carl Von Savigny, Tanzimat, Modernleşme, Hukuk.

Giriş

Hukuk iktibası modernleşme ile beraber ülkelerin gündemine giren bir meseledir. Bilimin ve bilimsel bilginin üretildiği ülkelerde sanayileşme ve iktisadi kalkınma hızının yükselmesi dinin ve mistizmin hayattaki ağırlıklarının azalmasına sebebiyet vermiştir. Bilimin ve aklın egemenliği politikaların değişimine yol açmış, ulus devlet teorisinin pratikle buluşması ile siyasal olanın akıl aracılığı ile şekillendirilmesi ana metot olarak benimsenmiştir.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B005](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B005)

* Kamu Denetçiliği Kurumu.

E-posta: ridvan.de@gmail.com

Siyasalın hayatın her alanını şekillendirmesi hukukun klasik kaynaklarını ve metodolojisini dışarıda bırakmamıştır. Hukuk, bilimselliğin yükselmesi ile aklî olanla temellendirilmiştir. Almanya ve Osmanlı akıl çağında, sanayileşme, merkezî iktidar, askerî teknoloji, sosyal entegrasyon ve üretim gibi bu çağın temel dinamiklerini ilk anda üretememiş iki toplumdur. XIX. yüzyılın başından itibaren keskin bir modernleşme ve kalkınma ülküsünü benimseyen iki toplum, siyasal, iktisadî ve askerî düzenlemelerini aklı ön planda tutan İngiltere ve Fransa'yı örnek alarak düzenleme gayreti içerisine girmişlerdir.

Siyasal olanın toplumsal kavrayışı ve izdüşümü hukukî olarak belireceği için iç muhasebede üzerinde çokça durulan mesele hukuk olmuştur. Toplumun yeniden şekillendirilmesi bireylerin niteliğini, kavrayışlarını ve hayatlarını dönüştüreceğinden hukuka dair düzenlemeler maddî medeniyetin teşekkül edilebilmesi için hayatî önemi haizdi. Nitekim gerek Alman bürokratlar gerek Tanzimat Dönemi Osmanlı bürokratları hukukun belirli ve öngörülebilir düzenlemelere büründürülmesi amacı ile kanun iktibasını uygulamaya çalışmışlardır.

Almanya'da felsefi geleneğin IX. yüzyıllara dayanan temeli ve üniversitelerin bu temel üzerine inşa edilmesi doğrudan kanun iktibasına karşı çıkacak bilimsel retoriği üretmeye kafi idi. Nitekim Savigny halk ruhunda (volkgeist) temellendirdiği hukuk anlayışını bu iktibasa karşı koymak üzere eserlerinde temellendirmiştir. Almanya'nın tarihi köklerini Roma İmparatorluğu'nda arayan Savigny Alman örfünün ve Roma medeniyetinin çağdaş hukuku oluşturabilecek bilgiyi haiz olduğunu ifade etmekte çekinmemiştir. Keza Namık Kemal edip, tarihçi, gazeteci ve şair kimliklerinin yanı sıra siyasal bir mesele haline gelen iktibas ve hukukun yeniden tanzimini tarihî fıkıh pratiğini temel alarak eleştirmiş ve hukuk politikalarına katkı sağlamaya çalışmıştır. Meselenin henüz yeni ortaya çıktığı iki farklı toplumun önde gelen düşünürlerinin tarihî referanslardan hareketle hukukun kaynağı ve amacı problemine çözüm arayışları çalışmamızın esas konusunu teşkil edecektir.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk olarak Savigny'nin Tarihçi Hukuk Okulu olarak bilinen hukuk ekolünü oluşturan görüşlerine yer vereceğiz. Savigny'nin görüşlerinin oluştuğu tarihi şartların yanı sıra bu görüşlerin o güne dek aklî hukukun temellendirildiği doğal hukuk anlayışından hangi noktalarda ayrıştığını ifade etmeye çalışacağız. İzleyen bölümde ise hukukun kaynağı ve amacı sorununa değinen makaleleri çerçevesinde Namık Kemal'in görüşlerine değineceğiz. Kemal'in yaşadığı dönemdeki hukuk anlayışından farklı görüşlerini, bunların sebeplerini ifade etmeye çalışacağız. Her iki düşünürün aynı meseleyi farklı zamanlarda ve coğrafyalarda zihnî kavrayışları ve bu kavrayışlar arasındaki nüanslar mezkur sorunun ciddi olarak ele alınması gerektiğini hatırlatır niteliktedir.

Tarihçi Hukuk Okulu ve Savigny

Tarihçi Hukuk Okulunun Genel Panoraması

Modernleşmenin fikrî gelişimi Aydınlanma ile başlatılır ise Almanların bu çabanın başlamış olduğu yüzyıllarda kendi iç meselelerini halletmekle uğraşan tarım toplumu halinde olduğunu göz önüne almak gerekir. Bu sebeple, başlarda Aydınlanma felsefesinin gelişimine katkıda bulunan İngiliz, Fransız, İskoç, Flemenk düşünürler kadar etki edebildikleri söylemez. Siyasî olarak büyük kırılmalar içinde devam eden XVII. ve IXX. yüzyılların ardından Fransız Devrimi'nin etkisi ile siyasî ve idari reformlara girişen Alman toplumu, esas olarak Napolyon'un topraklarını işgal etmesi ve bu işgale cevap veremeyişin getirdiği fiilî çaresizlikle yüzleşmiştir (Fulbrook., 2014, s. 100, v.d. (? Sayfa numarasında v.d. olur mu?)). Rusya ve Avusturya ile yaptığı ittifak sonucu Napolyon tehlikesini bertaraf eden Prusya merkezî bir devlet ve düzenli bir ordunun potansiyelinin farkına somut olarak varmıştır. 22 yıllık savaşın ardından Viyana Kongresi ile bu tehlikeyi kısmen savuşturan Prusya bu tarihten itibaren ciddi bir restorasyon dönemine girmiştir (Fulbrook, 2014, s. 109).

Bu restorasyon döneminde eğitim, kültür, üniversite, idare ve hukuk alanında reformlar yapılması amaçlanmaktaydı. Çalışmanın esası bakımından biz hukukî reformları hazırlayan zihniyeti ve bu zihniyete tepki olarak ortaya çıkan Tarihçi Hukuk Okulu'nu ele alacağız. Restorasyon döneminde ortaya çıkan hukukî tartışmaların en önemlilerinden biri Fransız Medenî Kanunu'nun Almanya'nın geneline uygulanabilirliği sorunudur. Bu anlamda Thibaut *"Almanya İçin Ortak Bir Medenî Kanunun Gerekliği Üzerine"* adlı makalesi ile doğal hukuk anlayışına dayanan bir medenî kanun kodifiye etmenin gerekliliği üzerine görüşünü bildirmiştir (Berger, 2001, s. 25). Ona göre 1794 tarihli Alman Medenî Kanun çalışmasının yeterli donanımına sahip olmaması ve beklentileri karşılamaması sebebiyle böyle bir çabanın Fransız Medenî Kanunu'nun etrafında şekilleneceği açıktır.

Alman milliyetçiliğinin etkisini göstermeye başladığı ve Alman üniversitelerindeki kürsülerin bu düşünce etrafında farklı teoriler üretme arayışı içerisinde oldukları görülmektedir. İlahiyat, ekonomi, filoloji, müzik, kimya alanlarında yetkin eserler üreten Alman üniversiteleri hukuk alanında da genel yükselişini sürdürüyordu. Bu anlamda Napolyon'un Fransa'sında düzenlenen ve onun kurucu felsefesi olan tabii hukuk felsefesinin Alman Medenî Kanunu'nun kurucu felsefesi olamayacağını dile getiren Savigny Thibaut'un bu önerisine kaşı çıkmıştır (Schwarz, 2008, s. 388). Teorisini tarihsel bir zemine oturtan Savigny hukukun kaynağı, uygulaması ve yorumu üzerine farklı tezler ortaya koymuş; o zamana dek hakim görüş olan tabii hukuk okuluna karşı bir tez ortaya koyabilmiştir.

Tarihçi Hukuk Okulunun Hukukun Kaynağı Üzerine Tezleri

Almanya, Napolyon'un Avrupa'ya karşı mücadelesini Rusya ve Avusturya ile beraber bastırmasının ardından Restorasyon Dönemi'ne girmiştir. Bu zaman diliminde hukuk alanında yeni gelişmelerin yaşanması kaçınılmazdır. Nitekim 1794 yılında yürürlüğe giren Medenî

Kanun'un ihtiyaçlara cevap verememesi sebebiyle yeni bir medenî kanun oluşturma noktasında çabalar sergilenmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Thibaut bu çabaların Fransız Code Civil'in kaynak alınarak Alman toplumuna uygulanmasını talep etmektedir.

Savigny ise bu görüşe karşı çıkan tezini ortaya koymuş ve Tarihçi Hukuk Okulu'nun kurucu babası ünvanını almıştır. Savigny'nin bu karşı çıkışının altında yatan tartışmada esas olarak hukukun kaynağı hakkındaki görüşleri önemli bir yer tutmaktadır. Savigny hukukun kaynağını açıklarken Tabii Hukuk Okulu'nun dayandığı temel tezlerden farklı bir noktadan hareket etmektedir. Öncelikli olarak o, hukukun kaynağı kavramıyla, hukukun genel oluşumunu ve ayrıca tarihî süreçte ortaya çıkan hukuk kurum ve kurallarını anlamaktadır (Acar, 2006, s. 86). Dolayısıyla Savigny hukukun kaynağı noktasında onun tarihî arka planını göz önüne alan bir düşünürdür. Bu noktada yükselen Alman milliyetçiliğinin etkisi de görülmektedir (Kutner, 1972, s. 282).

Ernest Hirsch bu noktada Tarihçi Hukuk Okulu'nun hukukî kurum ve kuralların tarihî sürecini araştırmaya koyulmasını öncelikle bu düşüncenin geliştiği çağlarda güçlü bir şekilde ortaya çıkan felsefi tarihçiliğe, ardından deneycilik yönteminin ve evrim kuramının bir gereği olarak yaşadığımız olguların geçmişte yaşanılanların bir sonucu olduğunun bilincinin ortaya çıkardığı tarihin incelenmesinin gerekliliği fikrine bağlamaktadır (Hirş, 2001, s. 87-88).

Savigny doğal hukuk anlayışının bütün çağlar ve ülkeler için geçerli olabilecek ve her toplum tarafından kabul edilebilecek evrensel bir hukukun varlığını kabul etmemektedir. Dolayısıyla tabii hukuk anlayışının geleneğin ve sürekliliğin fonksiyonunu göz önüne almadığı için eleştirmektedir Bu anlayışını gerekçe göstererek başka bir ülkeden kanun iktibasına karşı çıkmakta, bu kanunun mekanik biçimde uygulanarak toplumda güvenliğin sağlanamayacağını savunmaktadır (Güriz, 2003, s. 229).

Savigny'nin düşüncesinde hukukun kaynağı tabii hukuk akımı ve iktibas olamayacağına göre, hukukun kaynağını tarihî bir perspektiften aramaya koyulmuştur. Felsefeye olan ilgi si sebebiyle hukukun oluşumunu dilin oluşumuna yapılan değerlendirmelerden esinlenerek açıklamaktadır. Özellikle Alman filozoflar Herder ve ardılları tarafından dile getirilen dilin olmuş bitmiş bir şey olmadığı ve halen devam eden bir etkinlik olduğu, aynı zamanda dil ve kültür arasında çok sıkı bir bağ olduğu görüşü Savigny'yi hukukun kaynağını açıklama noktasında etkilemiştir. Herder doğal hukuk akımını reddetmiş ve her kültürün, toplumun insanların iyiliğinin üretilen değerlerde yer alması sebebiyle kendine ait değerleri üretmesi gerektiğini ifade etmiştir (Menski, 2006, s. 90).

Savigny hukukun kaynağını halkın ruhunda (volkgeist) aramaktadır. Bu kurallar halkın ruhunun ifadesinden başka bir şey değildir. Nasıl dil ve âdet halkın ruhundan neşet ediyorsa hukuk da bu ruhtan beslenerek ortaya çıkmaktadır (Hirş, 2001, s. 88). Savigny'nin hukukun

halk ruhundan beslenmesi ile kast ettiği insanın yaşadığı anda ortaya koymuş olduğu irade ile hukukun oluşturulamayacağıdır. Dolayısıyla hukuk bir sebebe dayanıp üretilen yahut gözlenip, anlaşıp kodlanabilen bir ürün değildir. Ancak hukukun yaşadığı ve bilinçlerde değişerek sonsuza dek devam edeceği muhakkaktır. O halde hukuk somut olarak var olmayan fakat aynı zamanda hissedilebilen bir duyudan ibarettir (Berkowitz, 2011, s. 620). Ancak hukukun esası halkın ruhunda ve etkisi halkın içinde yaşayan her bireydedir (Berkowitz, 2011, s. 621). Dolayısıyla toplum gözlenerek hukukun kendisi için çıkarımlarda bulunabilmek mümkündür.

Hukukun kaynağını bu şekilde açıklayan Savigny, hukuku çağın kendisine uyarlanması noktasında aşamalı bir yol çizmiştir. Nitekim ilk olarak halkın kendi öz varlığında gelişen hukuk halkın hayatıyla beraber kesintisiz bir biçimde yaşamını sürdürür (Işıktaş, 2010, s. 216). Ancak şu halde halkın bilincinden uygulamaya geçirilmesi hukukçular eliyle yürütülecektir. Hukukçular tarihin izlerinden ve toplumun hâlihazırdaki yaşamından hukuk bilimini oluşturacaklar ve hukuku yorumlayarak, düzenleyerek ve sistemleştirerek hukukun gelişmesini sağlarlar. Acar, bu aşamada Savigny düşüncesinde hukukun iki ayrı boyuta evrildiğini söyler. İlki halkın ruhunda yaşayan ve hiçbir zaman kesintiye uğramayan, çağlar boyu devam eden ve ilelebet devam edecek olan hukukun politik unsurudur. Diğeri ise hukukçular tarafından ortaya çıkartılan, düzenlenen ve sistematikleştirilen, politik unsur olmaksızın var olamayacak olan hukukun teknik unsurudur (Acar, 2006, s. 70).

Bu anlamda Savigny Roma Hukuku'nun oluşumunu kendisi için en iyi örnek saymıştır. Gerçekten Roma Hukuku'nun çok uzun bir oluşma sürecinin ardından Corpus Jüris Civilis ile kodifiye edildiğini görmekteyiz. Kendi hukuk anlayışına uygun düştüğü için Alman halkının Fransız Medenî Kanunu'nu iktibası hususunda gösterdiği tepkiyi Roma Hukuku'nun iktibas edilmesi hususunda göstermemektedir. Almanların Roma Hukuku'nu iktibas etme sürecinin uzun ve zorlu bir sürecin ardından bilinçli bir tercihle yapıldığını belirten Savigny bu tarihsel olguyu eleştirme çabası içerisinde değildir (Güriz, 2003, s. 231).

Üçok Alman Hukuku'nun gelişimine dair yazmış olduğu bir makalesinde Tarihçi Hukuk Okulu'nun ve Savigny'nin hukuk tezi doğrultusunda geliştirilen hukuk anlayışının kısa zamanda çok büyük başarılar elde ettiğini dile getirmektedir. Bugünkü kıta Avrupası hukuk sisteminin büyük bölümünü oluşturan pandekt hukuk bilimi Savigny'nin öncülüğünü yapmış olduğu Roma Hukuku çalışmalarından oluşan bir bilimdir. Dolayısıyla Savigny'nin ortaya koymuş olduğu bu tavır yalnızca Alman hukukunun oluşumuna katkı sağlamamış, Roma Hukuku'nun mirası üzerinden kıta Avrupası'nın hukuk sisteminin temelini oluşturmuştur (Üçok, 1950, s. 319).

Tarihçi Hukuk Okulu ve Doğal Hukuk Anlayışı

Tarihçi Hukuk Okulu'nun hukukun kaynağı hakkındaki görüşlerinden bahsederken bu fikrî temelin tabii hukuk anlayışına karşı ortaya çıktığını dile getirmiştik. Tabii Hukuk Okulu esas olarak antik Yunan'da sofistler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu zaman diliminde hukukçuların ayrı bir sınıf olmaması, halkın hukuk bilincinin tam anlamıyla gelişmemiş olması sebebiyle gereken ilgiyi görememiştir. İlerleyen zamanlarda Roma İmparatorluğu ortaya çıkınca Çiçero'nun temellendirmesiyle tabii hukuk anlayışı Roma Hukuk sisteminin temelini oluşturmuştur. Roma İmparatorluğu geniş topraklara sahip, ticarî hayatı gelişmiş bir devlet olduğundan hukukî güvenlik ve hukukun bu bakımdan temellendirilmesi aynı zamanda bir gerekliliktir.

İlerleyen zamanlarda kilise, devlet erkleri arasında gücünü artırınca tabii hukuk anlayışı dinî bir hüviyet kazanmıştır. Uzun bir zaman diliminde tabii hukuk kilisenin otoritesinin meşrulaştırılmasının aracı olarak kullanılmıştır. Aydınlanma ve reform dönemlerinde bilginin kaynağı uhrevî boyuttan sıyrılmış, kilise bilginin ve gücün merkezi olmaktan çıkınca tabii hukuk XVII. ve IXX. yüzyıllarda yeniden ortaya çıkmış, akla ve tabiata uygun hukukun oluşturulması amacına matuf olarak filozoflar tarafından tekrar hukukun merkezine oturtulmuştur.

Tabii Hukuk Anlayışı'nın en temel özelliği hukukun üzerine bina edildiği temel ilkelerin açık seçik olduğu görüşüdür. Örneğin; eşitlik, hürriyet, insanın bağımsız olması gibi ilkeler anlatılmaya gerek duyulmayacak kadar açık ve belirgin kavramları ifade eder (Güriz, 2003, s. 152). Ancak bu ilkelerin zamanla taşıdıkları anlam farklılaşacaktır. Nitekim doğal hukukçular arasında bu kavramların anlamları ve taşıdıkları değer farklıdır. Örneğin; Kant için hürriyet en aslı ve dolayısıyla korunması gereken bir değerken Hobbes için güvenlik bütün değerlerden önce gelmekte ve hürriyet güvenlik için feda edilebilmektedir.

Tabii Hukuk Anlayışı'nın diğer bir önemli hususu ise tabiat hali ve sosyal sözleşme teorisi üzerine görüşlerin beyan edilmesidir. Hemen hemen bütün doğal hukukçu filozoflar insanların yaşamakta olduğu bir hukuk öncesi tabiat hali tasavvur ederler ve insanların tabiat halinde bir şekilde ortaya çıkan durumdan kurtulmak için ortaya çıkan sözleşme üzerine hukuk anlayışlarını, devlet teorilerini, inşa ederler. Esas olarak tarihî bir gerçekliğinin olmadığını bildikleri bu durumu teorilerini açıklamak için bir varsayım olarak kabul etmektedirler (Güriz, 2003, s. 151).

Tabii Hukuk Anlayışı'nın özelliklerini bu şekilde açıkladıktan sonra Tarihçi Hukuk Okulu'nun bu ekolden farklı noktalarına değineceğiz. Tarihçi Hukuk Okulu'nun ortaya çıkışının temel dayanağı Tabii Hukuk Okulu'nun temel teorilerine karşı çıkışıdır. Nitekim açıkladığımız üzere Tarihçi Hukuk Okulu'nda hukukun kaynağı *volkgeist* (halk ruhu) dir. Bu temellendirme ile tabii hukuk doktrinin adalet, özgürlük, eşitlik gibi temel değerler üzerine inşa edilen rasyonel hukukun evrensel ve bireyci tezine karşıdır (Zimmerman, 2013, s. 105). Savigny

bu temellendirmesini Germen örf-adet hukukuna ve Roma Hukuku'nun temel ilkelerini referans alarak güçlendirmektedir. Ona göre Alman hukukunun temelleri bu iki ana kaynaktan beslenerek oluşturulmalıdır. Aydınlanma sonrası seküler felsefenin hukuku salt akıl ve insanın tabiatına indirgeyen yaklaşımının aksine metafizik bir mana taşıyan *volkgeist* kavramını tarihsel olarak temellendirerek Tabii Hukuk Okulu'nun en önemli kritikçilerinden biri olmuştur. Onun açtığı bu imkân sayesinde Pantektistik Hukuku¹ geliştirilmiş, metodolojik olarak pratik hukuka tesiri az olsa da yasama faaliyetlerine etkisi büyük olmuştur. Üçok'un belirttiği üzere Alman Medeni Kanunu büyük ölçüde Savigny'nin oluşturduğu ekolün ürünüdür (Üçok, 1950, s. 319).

Hukukun kaynağına ilişkin Tarihçi Hukuk Okulu'nun, Tabii Hukuk Okulu'na yönelttiği diğer önemli tenkit ise sosyal sözleşme varsayımdır. Savigny sosyal sözleşme kuramına karşı çıkmaktadır. Zira tabiat halinde her şeyin içgüdüsel olarak yaşandığı, sonradan belli aşamalardan geçerek bugünkü hukuk anlayışının ortaya çıktığı tezine karşıdır (Acar, 2006, s. 67). Tabii hukuk anlayışının sosyal sözleşme kuramını tarihî bir geçek olarak kabul etmediğine değinmiştik. Bu açıdan Savigny'nin eleştirisi tabii hukukçuların kendileri tarafından dile getirilmiştir. Ancak Savigny temellendirmesini tarihî gerçekliklere, kurumlara ve toplumun sosyolojisi üzerine bina ettiği için toplumsal sözleşme varsayımını kökten reddetmesi onun düşüncesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Savigny, Tabii Hukuk Okulu'na eleştirel bakan diğer hukuk ekollerinden farklı olarak hukukun temellendirmesini maddi olgular üzerine değil dönemin ruhundan beslenerek manevi boyutu olan bir temellendirme cihetine gitmiştir. Bu anlamda Tabii Hukuk Okulu'na yönelttiği eleştiri Alman hukuk anlayışına farklı bir imkan yarattığı için değerlidir. Farklı bir bilgi ve varlık anlayışına sahip toplum tarafından oluşturulan hukukun Alman ulusal birliği amacını gerçekleştiremeyeceğini düşündüğü, hukukun millî kimliğinin muhafaza saikiyle oluşturduğu teori hukuk çalışmalarında tarihî ve sosyolojik araştırmaların gerekliliğini ortaya koymuş, tabii hukuk okulunun evrenselci anlayışına ket vurmuştur. Bu anlamda tabii hukuk okuluna getirdiği eleştiri ve eleştirisini kadim Alman örf âdetine ve Roma Medeniyeti'nin simgesi olan Roma Hukuku'na dayandırması, böylelikle hukuk felsefesine getirdiği yeni soluk Tarihçi Hukuk Okulu'nu değerli kılmaktadır.

Tabii Hukuk Ekolü hukuku genel olarak siyasalın biçimlendirilmesi ve hukuk tarafından sınırlandırılması minvalinde tasavvur etmişlerdir. Oysa Savigny, anayasa hukuku, idare hukuku gibi kodifiye edilmiş hukuk alanlarını hukuk biliminin içerisinde görmez. Zira ona göre bu alanlar siyasalın belirleyeceği alanlardır ve hukukçunun bu alanlara dair tasavvuru tesirsizdir. Bu sebeple hukukun kaynağını halkın ruhunda arar ve devletin doğuşunu, meşruiyetini ve işleyişini hukukun konusu olarak görmez (Reimann, 1990, s. 857).

1 Roma Hukuku'nun modern hale getirilmesi. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Küçük, 2007).

Namık Kemal'in Hukuk Anlayışı

Namık Kemal'in Fikirlerinin Oluştığı Ortam

Namık Kemal, Osmanlı elitlerinin siyasi ve ictimai yapıyı sorgulamaya ve onu değiştirmek için eylemler gerçekleştirmeye çabaladıkları bir süreç içerisinde yaşamış önemli bir entelektüeldir. Namık Kemal'i önemli kılan husus onun fikirlerini seslendirdiği zaman diliminde kendi fikri geleneğine bağlı kalarak modern siyasi ve ictimai düşüncüyü tetkik etme çabasıdır. Bu çabanın hukuka dair ortaya koyduğu sonuçları tartışmadan evvel zamanın siyasi ve ictimai manzarasını tetkik etmek onun düşüncelerinin kavrayışını anlamak için gereklidir.

Tanzimat süreci Türk modernleşme sürecinin en önemli basamağıdır. Batı ile sürekli bir çatışma halinde olan Osmanlı Devleti bu süreçten itibaren kendi idamesi için bu coğrafyadan birtakım formların alınması inancını kesin olarak benimsemiştir. Bu anlayış günümüzde dahi aynı şekilde devam etmektedir. Tanzimat sürecini başlatan bürokrat-aydın zümrenin devlete ve topluma dair düşünceleri Batılı formdaki düşüncelerin Tanzimat uygulamasında farklı formlarda ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ekonomik olarak merkezi bir anlayışın hâkim olduğu bu dönemde, ilerlemenin dinamiği de devlet ve bürokratlar olarak belirmiştir. Batı toplumlarında ortaya çıkan sosyal değişim Tanzimat sürecinde devletin eğitimi ve toplumu sarmalayarak onun dönüşümü biçiminde hayat bulmuştur. 'Elut devletlu' zümre Batı'dan geri kalmışlığı giderebilmek ve Devlet-i Aliyye'yi tekrar merkezi bir güç haline getirmek için gelenekteki 'adalet' tözünü 'terakki' tözü ile değiştirmiştir. Hürriyete açılan bir kapı olarak görülen Tanzimat Fermanı ve diğer düzenlemeler, terakki fikrinin bir gereği olarak hürriyet kaygısından ziyade merkezi idareyi güçlendirmek için hayata geçirilmiştir.

Devletin merkezileşmesi ve terakki fikriyatının gereği olarak hukuk araçsallaştırılmıştır. Bu araçsallaştırmanın en önemli amili kanuna yüklenen anlamdır.

"Kanun ve nizam ile terakki arasında birebir ilişki kurulur. Sadık Rifat Paşa'ya göre Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu uyarınca ilerlemek 'can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kamilesinin istihsaline', yani hukuk-ı lazime-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır. Avrupa devletlerinde olduğu gibi, 'emniyet ve hukuk-ı hürriyet be-gayet mutena ve muteber tutulmalı, hiçbir zaman 'gadr ü cebr' muamelesine başvurmada 'idare-i emr-i hükümette hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket' edilmeliydi. Zira bağımsız bir hükümetin idaresi 'kavanin-i şeriyye ve kavanin-i akliyye-i siyasiye' dışında olursa 'hükümet-i cebriye' haine gelirdi. Bu meşru olmayan hükümetlerde 'gayret-i vataniyye' ve 'hubb-ı vatan ve millet' olamazdı." (Çetinsaya, 2009, s. 63).

Çetinsaya'ya göre Tanzimat Dönemi'nde sanki yeni bir adalet dairesine girilmiştir. Buna göre insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendi; ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz; medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizamla olur; kanun ve nizam olan

devlette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirlerinden emin olan memleket refah ve saadete erer (Çetinsaya, 2009, s. 66).

Tanzimat ricalinin hukuktan anladığı merkezi yasama faaliyetidir. Kanun ise adalet yerine toplumun ve devletin dönüşümüne hizmet eden temel araçtır. Bu durumda hem hukuk hem kanun anlayışında gelenekten kopuşun belirdiği söylenebilir. Artık klasik Mezopotamya devlet fikrinin temeli olan adalet dairesi yerine toplumu ve devleti rasyonel olarak sınırlayan pozitif hukuk metinleri devlet aklının temelini teşkil etmekte idi. Öyle ki kanun yalnızca yeniye kuran değil eskiye haddini bildiren bir tılsım olarak dimağlarda yer etmiştir².

Tanzimat Devri'nde kendisine pek çok anlam yüklenen kanun fikri, redaksiyon faaliyetleri ile tatbikata geçirilmiştir. İlk dönem Tanzimat bürokratları ve aydınları tarafından büyük destek bulan bu fikir, Tanzimat sürecinde yetişen aydınlar ve bürokratlar tarafından eleştirilmiştir. Ahmet Cevdet Paşa, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Namık Kemal kanunun ve hukukun terakki uğruna yitirdiği geleneksel anlamları ona tekrar kazandırmak için uğraş vermişlerdir.

Namık Kemal'e Göre Hukukun Kaynağı

Namık Kemal, dönemindeki hızlı hukuk değişimine kayıtsız kalmamış ve bu husustaki fikirlerini gerek gazete makalelerinde gerek mektuplarında ifade etmiştir. Namık Kemal hukuku geleneğin ifade ettiği şekilde anlamlandırır. Ona göre hukuk gelenekte belirtildiği üzere *hüsn ve kubhtan* ibarettir. Hüsn ve kubhun ne olduğunu şeriat tayin eder. Dolayısıyla geleneksel Osmanlı adalet anlayışında şeri şerif olarak tarif edilen fıkıh Namık Kemal için hukukun kaynağıdır.

Bu durumda Namık Kemal'in hukuku gelenekten o güne dek sistemli bir şekilde uygulanan fıkıhla temellendirmesi Tanzimat'la ortaya çıkan hukukun kaynağı sorununa kesin bir çare olarak sunma çabasının tezahürüdür. Namık Kemal fıkıhla temellendirdiği hukukun kendi mecrasından çıkarılıp değişimin dinamosu olarak tecessüm edilmesine karşı çıkışını ifade etmektedir. Kendisinden önce devletin duraklaması ve düşüşünü şeriatın gerektiği gibi uygulanmamasına, bu sebeple Allah'ın yarattıklarının hak ettikleri yerde bulunmaması sebebiyle nizamın bozulmasına bağlayan geleneksel düşünceye uygun bir eleştiri ortaya koymaktadır.

Mardin, Namık Kemal'in Osmanlı'nın düşüşünün sebebini yine dini hukukun tam anlamıyla uygulanamamasına bağladığını dile getirmektedir. Namık Kemal'in şu satırlarını alıntı yaparak bu çıkarımını desteklemiştir;

2 Şinasi batılılaşma yanlısıdır. Reşid Paşa'yı övmek için kaleme aldığı ünlü dizeler kanuna bakışının göstergesidir;
Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlîmiz sanki idi kendimize bir zincîr
Bir itiknâmedir insana senin kânunun
Bildirir haddini Sultan'a senin kânunun.

“Şimdiye kadar mütenevvî’ mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şerî’ât-i Ahmedîyye’nin kadrini kırmaktan başka ne fâ’ide hasıl oldu? Bu mahkemeler şerî’ât mahkemelerinden daha âdil ve kânûnlar ahkâm-ı şerî’atten daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah’ın himayesi altında olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği şeriati bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyarak aramamız gerekir.”(Mardin, 2010, s. 349).

Ancak Mardin, devamında ise Namık Kemal’in batılı, seküler tabii hukuk doktrinine oldukça fazla saygı duyduğunu ve bu doktrinle Osmanlı’nın gerilemesini anlamlandırma çabasına girdiğini belirtir. Fransız tarihçi Volney’in *Ruins of Palmyre*’sini çeviren Kemal’in bu eserden çokça etkilendiği bir gerçektir. Volney, toplumun kökenlerini Rousseaucu bir tarzda açıklamaktaydı; fakat onun özgünlüğünü, imparatorlukların doğuş ve çöküşlerini de aynı yöntemle incelemesi oluşturur. Volney’e göre, imparatorluklar, insanoğlunun doğasında var olan tabii hukuk ilkelerine önem vermemelerinden ötürü çökmüşlerdir (Mardin, 2010, s. 349.). O İbn Halduncu tarih anlayışını benimsememiş ve dolayısıyla Osmanlı’nın gerekli koşullar sağlandığında tekrar eski ihtişamına kavuşabileceğine inanmıştır. Mardin, Namık Kemal’in bu okumasını İslami ve Batılı kavramlar arasındaki esaslı farkları unutmaya bağlamıştır. Kemal’in batıdaki ‘*siyasî felsefeyi teolojiyle birliktelikten kurtaran aşamalı bir sürecin*’ başlamış olduğunu da unuttuğunu dile getirmektedir (Mardin, 2010, s. 355).

Berkes ise, İbn Haldun’un tarih felsefesine dayanarak III. Selim zamanından itibaren imparatorluğun sonunun geldiğine inanan kişilere karşı ilk karşı gelen kişinin Namık Kemal olduğunu dile getirmiştir (Berkes, 2006, s. 289). Namık Kemal’in İbn Haldun’un tavırlar görüşünü reddederek, tabiatın kanunlarına riayet edildiğinde “terakki” kapısının açılacağını savunduğunu, böylece imparatorluk düşünce hayatına yeni bir soluk getirdiğini dile getirmiştir (Berkes, 2006, s. 289). Tabiatın temel kanunlarına uymanın temel koşulu ise tabii haklara (yani şeraite) dayanmaktır.

Görüldüğü üzere Namık Kemal, fıkha riayetin hukuku kendi mecrasında ilerleteceğine ve devletin bekasını sağlayacağına inanmıştır. Bunun sebebi ise yine geleneksel adalet düşüncesinin Namık Kemal fikriyatının özünü oluşturmasıdır. “Adalet” adlı makalesinde Kemal bu husustaki düşüncelerini dercetmiştir. Ona göre adl ve ihsan olmadan bir cemiyette *hususul-i mamuriyet* ve *terakki-i medeniyet* mümkün olmaz (Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 319). Acemler, Yunanlar, Romalılar gibi tüm eski medeniyetler ne zaman ki hikmet ve adaletle yönetildiklerinde mamur olduklarını, adaletten yüz çevirdiklerinde ise krizle karşı karşıya kaldıklarını ifade etmektedir (Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 319).

Adaletin faydaları üzerinden devam eden Namık Kemal, Peygamber zamanındaki Arap kavminin kısa zamanda diğer milletlerden üstün bir mevkiye gelmesinin sebebini adaletli hükmetmeye bağlamaktadır (Kemal, “Adalet”, 2005, s. 320). Yöneticilerin adaletle hükmetmesinin önemine vurgu yapan Namık Kemal, bunun yolunun halkı hukukla himaye etme ve

Allah'ın rehberliğinden ayrılmama olarak gösterir (Kemal, 2005, s. 322). Adaletin sağlanmasındaki en önemli aracı ise Namık Kemal fıkıh olarak addetmektedir. Fıkıhı, gerek adaleti temin etmedeki usul ve esas bakımından tekemmülü gerekse zamana uyarlanışının kolaylığı sebebiyle adalet ihtiyacına cevap veren bir sistem olarak addeder (Kemal, 2005, s. 323). Bu çıkarımın kendi düşüncesi olmadığını Fransız şarkiyatçıların dahi fıkıhın bu mükemmelliğini eserlerinde işlediğini vurgular (Kemal, 2005, s. 323). Fıkıh uygulamasının şarkta adaleti sağlamadaki başarısını vurgulayan Kemal bunun yalnızca ehl-i İslam değil, diğer milletlerce de kabul olunduğunu vurgular ve "...Fransa kanunu mülkümüzde bütün bütün kabul olunmak lazım gelse dahi değil ehl-i İslam hatta millet-i saireden olan ahalimizi bile hoşnud etmek ihtimalin haricindendir." der. Mardin, Namık Kemal'in adalet talebinin somut biçiminin şeriatın tatbik edilmesi olduğunu söyler (Mardin, 2010, s. 247). Mardin'e göre Namık Kemal bizatihi hukukun 'ruhu' olarak şeriatın en güvenilir kılavuz olduğuna da inanmaktadır. Klasik adalet teorisi Namık Kemal'in düşüncesinin de merkezindedir. Bu aşkın idealin gerçekleştirildiği gelenekte araç fıkıh olduğundan bugün adaletin yani ihkakı hakkın yerine getirilmesi ancak fıkıhın hakiki uygulaması ile mümkün olacaktır.

Namık Kemal adalet ve hukuka dair görüşlerinde somut önerilere pek az yer verse de Tanzimat'ın genel amacı olan terakkinin hukukun amacı, Batı mukallitliğinin hukukun kaynağı olmasını güçlü bir biçimde eleştirebilmiştir. Bu sebeple Tanzimat ricalinin tepkilerini üzerine çekse de görüşlerini ifade etmekten çekinmemiştir. Ancak Namık Kemal'in Batılı kavramları merkeze alarak yapmış olduğu öneriler bugünkü araştırmacılar tarafından daha çok ilgi görmekte, onun fıkha dair görüşlerinden ziyade hürriyete ve genel siyasi meselelere ilişkin görüşleri ön plana çıkarılmaktadır. Halbuki Kemal geleneksel Osmanlı adalet sistemindeki düalizmi okumuş ve şeri şerifin alanına giren işlerde fıkıhın tek kaynak olduğunu ifade etmiştir. Batılı siyaset terminolojisini kullanarak ifade ettiği hususlar ise gelenekte örfi hukuk olarak adlandırılan ve şeri şerifin cevaz vermiş olduğu devlete dair diğer meselelerle ilgilidir.

Namık Kemal'in Doğal Hukuk Ekolünden Etkilenişi ve Devlet Sistemine Dair Görüşleri

Namık Kemal geleneksel şeri hukuk, örfi hukuk dikotomisinde şeri hukukun hüküm sürdüğü alanlarda fıkıhın mutlak üstünlüğünü vurgulayarak bu alandaki sorumluluğunu geleneksel fıkıh külliyyatına devretmiştir. Hüsn ve kubhun fıkıh aracılığı ile bilinmesi adaleti tesis edecektir. Osmanlı modernleşmesi ile devlet elitlerinin toplumu ve devleti değiştirme ideali devlet sisteminin Batılı referanslarla değiştirecek anlayış, kavrayış ve kurumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Geleneksel örfi hukukun o zamana dair söylediklerinin yetersiz kalması Batılı devlet sistemini oluşturan temel dinamiklerin tetkik edilmesini zorunlu kılmıştır. Namık Kemal genç yaşından itibaren geleneksel eğitimin temelini oluşturan eserlerin yanında Batı dillerini öğrenerek modern düşünceyi oluşturan metinlerle hemhal olmuştur. Kendisinin genç yaşta devlet kademesinde görev alması, devletin Tanzimat'ın öncesinde başlayan değişim sürecini yakından takip etmesini olanaklı kılmıştır. Bu değişime

kayıtsız kalamayan Kemal beslendiği kaynakların terkiibinden damıtılan siyasi düşüncelerini dile getirmiştir (Akyılmaz, 1999, s. 240).

Namık Kemal'in devlete dair düşüncelerini sıralarken öncelikli olarak devletin hakkın süjesi olabileceğine dair modern teorileri reddetmesine değinmek gerekir. Kemal hukuk-ı siyasiyeyi tanımlarken *ümmeğin hâkimiyeti, kuvâ-yı hükümetin tefriki, memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, müsavât, hürriyet-i efkâr, hürriyet-i metâbi, hürriyet-i ictimâ', hakk-ı tasarruf, harem-i büyü*t gibi kavramların kullanılabileceğini ifade etmiş, ancak bu kavramların hiçbirinin şahıstan ayrı düşünölemeyeceğini belirtmiştir. Gencer'in belirttiği üzere, bu düşüncesiyle Kemal modern devlet teorisindeki kadir-i mutlak devlet idrakini benimsemek yerine, şahıs üzerinden bir siyaset okuması yaparak modern devlete karşı hak arayışına girişmektedir (Gencer, 2012, s. 646).

Diğer taraftan Kemal, devlet yönetimine dair düşüncelerinde usulü meşveret olarak ifade ettiği parlamento fikri önemli bir yer tutmaktadır. Namık Kemal, Tanzimat hareketinin en mühim amaçlarından biri olarak usul-ü meşvereti görmektedir. Bu fikrinin kaynağını ise çok etkilendiği İngiliz parlamentosu oluşturmaktadır. Namık Kemal, İngiliz parlamentosunu ve onun çıkardığı kanunları uygulayan Hâkimleri büyük bir hayranlıkla tasvir etmektedir (Baykal, 1942, s.191). Usul-ü meşveret yönünden Batı'nın taklit edilmesinde beis görmeyen Kemal, parlamentodan çıkan kanunlarla ayrıcalıkların sona ermesini ve müsavâtın sağlanmasını arzulamaktadır (Baykal, 1942, s. 191 v.d.).

Namık Kemal fikriyatında hürriyet önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Hürriyet kavramı kadim Osmanlı geleneğinde eylemlerden sorumlu olmanın temel şartı olarak tasavvur edilmiştir. Ancak modern Batı düşüncesinde otoritenin baskısından azade bireylerin kamusla alanı oluşturması için özgür hareket edebilmesini ifade etmektedir. Kemal hürriyet kavramını usulü meşveret için şart görmekte, bu ikisinin sağlanması için şartname-i esaside yer almasını elzem görmektedir.

Kuşkusuz, Namık Kemal bu fikirlerini serdederken Batılı düşünürlerden etkilenmiştir. Çünkü bu fikriyatın olgunlaşması ve kurumsallaşması Batı'daki çetin fikri ve maddi çatışmaların neticesidir. Berkes, Namık Kemal'in Tanzimat hareketinin tekâmülüne dair önerdiği usul-ü meşveret fikrinin doğuşunda Batılı mütefekkirlerin katkısı olduğunu dile getirir. Aralarındaki farkı ise Locke, Hobbes gibi düşünürler bu kavramları ilahî boyuttan beşerî boyuta indirgerlerken Namık Kemal, İslam ile ilişkilendirerek açıklamaktadır (Berkes, 1942, s. 230). Klasik devlet anlayışının üzerine bina edildiği temel kavramlar olan, adalet, fıkıh ve devlet fikri tamamen altüst olduğundan devleti sınırlayan ve ona yön veren kurumlar, mesela ulema, kalemiye-seyfiye-ilmiye ayrımı, geleneksel ekonomik örgütler de işlerliğini yitirmişlerdir. Tanzimat ricalinin imparatorluğu ayakta tutmak için uygulamaya koyduğu pratikleri denetleyecek organlar sınırlı nicelikte olduğundan Namık Kemal ve diğer Yeni

Osmanlı grubu adaletin ön plana alınması için fıkıhı önceseler de, modern devletin ayak seslerini çağrıştıran Tanzimat pratiğini ancak modern kurumlarla sınırlayabileceklerini de fark etmişlerdir. Bu manada Namık Kemal'in Batı felsefesinden yararlanmasının altındaki saiki devleti sınırlandırma olarak okumaktayız. Nitekim Tanzimat'ı değerlendiren makalesinde Namık Kemal,

"Gülhane Hattı bazılarının zannı gibi Devlet-i Aliyye için bir şatname-i esasi değildir. Yalnız şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavaidini teyid ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedbir-i idareyi müeyyit bir beyannameden ibarettir. Gülhane Hattı yalnız mukaddemesinde tesis-i müddeaya ettiği ahkâm-ı külliye-i şer'işeriyeyi yalnız emniyet-i can ve mal ve namus tefsir eylediği hürriyet-i şahsiyyeye hasretmiyerek hürriyet-i efkâr ve hâkimiyet-i ahali ve usul-ü meşveret gibi birçok esasları dahi kâmilan ilan etmiş olsaydı o vakit hilafet-i İslamiye için bir şartname-i esasi hükmünü alabilirdi."(Kemal, 2005, s. 222)

sözleriyle devleti anayasa ile sınırlandırma fikrinin etrafını çizmiştir. Ona göre halk egemenliği, meclis gibi Batı aydınlanma felsefesinden etkilendiği diğer kavramları içeren kurallar bütünü ancak anayasa olabilecektir. Namık Kemal, her ne kadar bu yeni kurumların devlet yönetimine girmesini öngörse de onun devrimci bir mantıkla hareket ettiği söylenemez. Fuat'a göre baskıcı bir bürokrasiyi değiştirmek, meclislerin kurulmasını istemek devrimcilik değil ıslahatçılıktır (Fuat, 2012 s. 150). Yukarıda değindiğimiz gibi Namık Kemal'in esas düşüncesi budur. Vatanın bekası ve devletin devamlılığı onun temel gayesidir. Şeriatı hukukun temeli kabul eden kişinin devrimci bir mantıkla bu kurumların ihdas edilmesini beklemesi düşünülemez.

Namık Kemal, Rousseau, Montesquieu gibi modern devletin kurucularından oldukça etkilenmiş, onların eserlerini çevirmiştir. Tabii haklar, toplumsal sözleşme, anayasacılık gibi modern kurumların şeriatla uzlaşabilir olduğunu ispata çalışmıştır (Berkes, 2006, s. 292.). Bu çabası onu çelişiklere düşürse ve derin sorgulamalara itmese de Kemal'in ana düşüncesinin izlerini burada görmekteyiz (Fuat, 2012, s. 147). O, körü körüne Batı mukallitliği ve Batı karşıtlığını savunmaz. Fıkıhın rehberliğinde modernitenin sarsamadığı bir devlet yapısı düşleyerek vatanın bekasını ve insanın hürriyet ve huzurunun tesisini amaçlar. Batı felsefesinden etkilendiği ve düşüncesini bu sistemle cedelleşerek olgunlaştırdığı aşikârdır. Bu olgunlaşma neticesinde kapsamlı bir düşünce oluşmasa da kendisinden sonra gelen aydınları etkilediği ve Batı karşısında yerelin konumunun sorgulanmasının daha ciddi yapılmasına öncü olduğu açıktır. Sonraki yıllarda Gökalp'in medeniyet karşısında kültür savunusu, Tanpınar'ın geneleniği araması yahut diğer muhafazakâr aydınları Batı'ya kayıtsız şartsız teslim olmamaları onun açtığı sorgulama ve savunma yolundan ilerlemelerinin neticesidir.

Sonuç

Çalışmamızın girişinde ifade ettiğimiz gibi Almanya ve Osmanlı modernleşme karşısında kendilerine ait siyasi tasavvurları ve hukuk düzenleri ile mukavemet göstermek için çeşitli fikirler ileri süren münevver yetişen iki memlekettir. Savigny ve Namık Kemal hukukun kaynağı ve amacı sorunu çerçevesinde sınırlayabileceğimiz görüşleri ile kıyaslanmaya değer iki düşünür olarak belirmektedir. Her ikisi de redaksiyon ile kanun ithal etmeye karşı bir anlayış benimsemektedir. Özellikle özel hukuk olarak tabir ettiğimiz alanlara ilişkin yapılan redaksiyon faaliyetlerine karşı bir duruş sergilenirken her ikisi de kadim ilkelerle ve tarihi tecrübesi ile o günkü hukuk düzeninin oluşmasına katkı sağlayabilecek iki sistemi temel almışlardır. Savigny Roma Hukuku'nun temel ilkelerini referans alarak tarihin ve tarihi tecrübenin Germen kültürü ile beraber harmanlanarak hukuk kurallarının oluşturulması gerektiğini belirtmiş, Fransız Medeni Kanunu'nun çeviri yolu ile iktibas edilmesine karşı çıkmıştır. Modern hukuk ilişkilerine dair bilgi üretiminde tarihî tecrübenin ve kültürün dikkate alınması prensibi Almanya'da birçok hukukçunun katkı sağladığı Tarihçi Hukuk Okulu'nun oluşmasına sebep olmuştur. Hukukun birçok alanına dair kaide üretilirken Roma Hukuku'nun esas alınması ile Alman hukuk düşüncesi modern ilişkilerin hukukî tasavvurlarını kaideye bağlayarak hukuk bilgisi üretiminde önemli bir ekol olabilmıştır. Benzer olarak Namık Kemal de Osmanlı'da ve daha önceki İslam devletlerinde uygulanan şeri hukukun temeli olan fıkıhın o gün de adaletin tesisi için temel alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak teorisini bu alanda derinleştiremeyen Namık Kemal geleneksel medrese eğitiminden geçse de ulemanın izlediği yolu takip etmemesinden ötürü bu alana dair somut öneriler sunmamıştır. Ancak Ahmet Cevdet Paşa, Sava Paşa gibi son dönem Osmanlı hukukçuları Namık Kemal'in ifade ettiği gibi fıkıhın hukuk bilgisi üretiminde gerekli ve yeterli bir düstur olduğu fikrini benimsemiş, bu düşüncelerini eserlerinde ifade etmişlerdir. Her ne kadar bu düşüncenin Osmanlı hukukçularında yer ettiği söylene de Osmanlı bürokratları ve uleması fıkıhın modern ilişkilere dair yeni kavrayışlar ortaya çıkarmasına katkı sağlamakta yetersiz kalmışlardır. Yanı sıra Almanya'daki gibi güçlü bir ekol kuramayan bu anlayış, meşrutiyette başlayan hukuk değişimine, cumhuriyetin resmi ideolojisi haline gelen hukuk iktibaslarına cevap verememiştir.

Savigny tarihi referans ederek hukuk bilgisinin oluşması gerektiğini ifade ederken anayasa hukuku ve idare hukukunu dışarıda tutmuştur. Bu alanlardaki kuralların oluşmasına hukukun değil siyasetin tesirli olduğunu belirten Savigny hukukun özel hukuk alanına dair bilgi üretmesi gerektiğini ifade etmiştir. Namık Kemal ise adalet merkezli bir düşünce sistemi inşa ederken fıkıhın rolünü geleneksel konumunda tutmuş, klasik dönem Osmanlı uygulamasında örfün düzenlediği alanlara dair düşüncelerini derinlikli olarak işlemiştir. Savigny'nin bu alana dair fikir beyan etmemesinin birçok sebebi olabilir. Ancak Savigny'nin yaşadığı dönemde Kant, Fichte, Hegel gibi Alman siyasal düşüncesinin önemli figürlerinin eserleri caridir. Dolayısıyla Savigny hukuka dair görüşlerini beyan ederek bir boşluğu doldurmakta, siyasal alana dair düşünce beyan etmemesi ise o alana dair sorunları çözümsüz

bırakmamaktadır. Namık Kemal'in hukuka dair görüşlerini beyan ederken siyasal alanın dönüşümüne dair fikirlerinin çoğunlukta olmasının sebebi öncelikle siyasal alana dair sivil bilgi üretiminin yeni başlaması ve Namık Kemal'in bu alanda öncü olmasına bağlanabilir. Matbuatın ve diğer edebi türlerin memlekette geniş yankı uyandırmasında büyük etkisi olan Namık Kemal siyasal alanın, devletin ve toplumun genel sorunlarına eğilmekle üzerindeki tarihi sorumluluğu yerine getirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple hem hukuka hem de siyasi olanın hukukî iz dönüşümüne fikirleri ile katkı sağlayabilmiştir.

Kaynakça

- Acar, A. (2006). Friedrich Carl von Savigny'nin Hukuk Anlayışı. <http://www.muhammedbalci.com/kitaplika/42.pdf>
- Akılmaz, G. (1999). Birinci Jön Türk Hareketinin (Yeni Osmanlılar Cemiyeti) İdeolojisine Bir Örnek: Namık Kemal ve Fikirleri, *Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, S. 2, 233-251.
- Baykal, B.S. (1942). Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz. *Namık Kemal Hakkında*, İstanbul.
- Berger, K.P. (2001). The Principle of European Contract Law and the concept of the "Creeping Codification" of Law. *European Review of Private Law*, 21-34.
- Berkes N. (2006). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Berkowitz, R. (2011). From Justice to Justification: An Alternative Genealogy of Positive Law. *UC Irvine Law Review* 1(3), 611-630.
- Çetinsaya, G. (2009). Kalemiden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti. *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fulbrook, M. (2014). *Almanya'nın Kısa Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Gencer B.(2012). *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Güriz, A. (2003). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Hirş, E. (2001). *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Bankacılık ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü.
- Işıktaç, Y. (2010). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Kemal N. (2005). *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kutner L (1972). Legal Philosophers: Savigny: German Lawgiver. *Marquette Law Review*, 5, 280-295.
- Küçük E. (2007). XII. Yüzyıl Rönesansı ve "Yeniden Doğan" Roma'yı Günümüze Bağlayan Son Halka: Pandekt Hukuku. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 56(4), 111-122.
- Mardin Ş. (2010). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Menski W. (2006). *Comparative Law in a Global Context*. Cambridge University Press.
- Reimann M. (1990). Nineteenth Century German Legal Science. *Boston College Law Review*, 837-897.
- Schwarz, A.B. (2008). John Austin ve Döneminin Alman Hukuk Felsefesi. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 6(2), 383-399.
- Üçok C. (1950). Alman Hukukun Tarihi Gelişmesine Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 292-321.
- Zimmerman A. (2013). The 'Darwin' of German legal theory- Carl von Savigny and the German School of Historical Law. *Journal of Creation* 27(2), 105-111.

Zafer Gazetesi'nde Yer Alan Tefrika Romanlar ve Kimlik İnşası: Batılılaşma, Antikomünizm, Antifaşizm

Özge Önenerk**

Öz: Kimlik kavramı, sosyal bilimlerde önemi gittikçe artan bir araştırma konusudur. Medya yoluyla yapılan üretim, kimlik inşası sürecinde önemli bir rol oynar. Medya metinleri düz anlamlardan oluşmaz, ideolojiyle iç içe geçmiştir ve söylenen cümlelerin alt metinleri bulunmaktadır. Popüler kültür ürünlerinde kullanılan söylem, haber dilinden daha farklıdır. Alt metinlere gizlenmiş olan ideoloji, daha baskındır. Bu çalışmanın amacı çok partili dönemin koşullarını göz önünde bulundurarak Zafer Gazetesi'nde yayımlanmış tefrika romanları incelemek ve bu romanlarda yer alan inşaları batılılaşma, antikomünizm ve antifaşizm inşaları açısından değerlendirmektir. Çalışmada yorumlama metodolojisi yöntemiyle bu romanlarda yer alan kimlik inşaları çözümlenmiştir. Gazeteler dönemsel koşulları göz önünde bulundurarak ağırlıklı olarak güncel konu içerikli romanları yayımlamaktadır. Bu nedenle, tefrika romanlar üzerinde siyasal ideolojik söylem ve dönemsel hareketlere bağlı olarak yerleştirilmeye çalışılan kimlikler ön plana çıkmaktadır. Ortaya çıkan bulgulara göre; Batıcılık, incelenen romanlarda daha çok Amerika üzerinden şekillendirilmiştir. Amerikan kültürüne yerli ve yabancı romanlarda yer verilmiş; Amerikalılar sağlıklı, pratik, imkânlar ülkesinde yaşayan, medeni insanlar olarak romanlarda inşa edilmiştir. Avrupalı olmak ise imrenilen bir kimlik olarak sunulmuştur. Komünizm bir tehlikeden çok zengin kişilerin uğraş alanı olan modası geçmiş bir kavram olarak inşa edilmiştir. Rusya ve komünistler; zengin, kafası karışık olarak kurgulanmıştır. Antifaşizm söylemi ve inşası adı altında daha çok Almanya üzerinde durulmuş ve Hitler Almanya'sı vicdansız, hastalıklı, saldırgan olarak yansıtılmıştır. İtalya ve Almanya'daki askerlerin kendi durumlarından memnun olmadıkları ve Amerika yahut Avrupa kimliği için can attıkları imajı yaratılmıştır. Toplanan verilere göre Zafer Gazetesi'nde 1949 – 1953 senelerinde yayımlanan tefrika romanlarda batıcılık, antikomünizm ve antifaşizm inşaları yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefrika Roman, Kimlik İnşası, Batıcılık, Antikomünizm, Antifaşizm.

Giriş

İnsanlar doğdukları andan itibaren birçok kimlik edinirler. Bu kimliklerin bazıları doğuştan gelir (din, vatandaşlık, cinsiyet vs.), bazıları hayat boyunca kazanılmaya devam eder (iş statüsü, beceriler vs.), bazıları da bireylere dışarıdan dayatılır. Bu bağlamda “kimlik”, insanların dâhil oldukları ve dâhil olmadıkları gruplar üzerinden tanımlanabilir.

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B006

* Gazi Üniversitesi, Gazetecilik Ana Bilim Dalı.

E-mail: ozgeonenerk@gmail.com

Bireylerin yaşları, doğdukları yerler, cinsiyetleri, dini inanışları, ekonomik olarak içinde bulundukları sınıflar, aileleri, vatandaşı oldukları ülkeler ve benzeri koşullar, kişileri sınıflandıran kimlik sorunsalının çözümleme alanlarıdır. İnsanlar, doğdukları andan itibaren birçok kimlik edinirler ve kimlik edindikleri ölçüde bir gruba dâhil olurlar. Bireyin bir gruba dâhil olması, sosyalleşmenin getirdiği bir durumdur. Bireyler doğuştan veya daha sonradan kazandıkları beceriler vasıtasıyla bir gruba dâhil olabilecekleri gibi; toplum, kültür, iktidar, ekonomi ilişkileri gibi etmenler tarafından dayatılan yollarla grup kimlikleri kazanabilirler.

“Kimlik kavramının bireylere benimsetilmesi ve yerleştirilmesindeki en önemli unsur; ideolojidir”(Ömer Özer ve Erdal Dağtaş, 2011, s. 22). İdeoloji kavramı, sosyal bilimciler arasında sık sık tartışılan gelen bir konu olmuştur. Fransız Devrimi sonrasında adlandırılan “ideoloji” kavramı; bu dönemin pozitivist düşünürleri tarafından olumlu olarak değerlendirilmiştir. Karl Marx ise ideolojiyi “yanlış bilinç” adı altında olumsuz olarak değerlendirir. Marx (1987)’a göre, insanların anlayışları, düşünceleri maddi yaşantılarından bağımsız olarak düşünülemez, ilişkiler camera obscura’danmış gibi baş aşağı çevrilir egemen sistem insanları yönlendirir (s. 44).

Marksist kuramcılardan Antonio Gramsci (1986), ideolojiyi Marx’ın tersine olumsuz olarak nitelendirmez, ona göre ideoloji insanları örgütler, insanların belirli bir bilince varmasını sağlar ve savaşım verdikleri alanları oluşturur (s. 254).

Louis Althusser (2015) ise *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı kitabında, devletin ideolojik aygıtlarla egemenliğini sürdürdüğünden bahseder ve ideolojiyi olumsuzlar. Egemen ideolojinin sınıf mücadelesi sonucunda ortaya çıktığını söyler (s. 12). İdeolojide temsil edilen gerçek ilişkilerden ziyade hayali ilişkilerdir (s. 71).

Marksist kuramdan etkilenen ancak daha farklı bir düşünce sistemi oluşturan Kültürel Çalışmalar Ekolü kuramcıları da ideolojinin özelliklerini hem olumlu hem de olumsuz olarak sınıflandırmışlardır. Thompson, ideolojiyi bireyin dışındaki bir kişinin düşüncesi olarak tanımlar (John B. Thompson, 2013, s. 14). Terry Eagleton (1996)’a göre ise ideolojiler bir yandan aşırı tutku yüklü şeylerdir bir yandansa “toplumu, birtakım ruhsuz projelerle temelden yeniden-inşa etmek isteyen cansız kavramsal sistemlerdir” (s. 22). Eagleton (1996), ideolojinin egemen iktidarın meşruiyetini pekiştirme görevini göz ardı etmez; ancak ideolojiyi tamamen “olumsuz” olarak da değerlendirmez ve ideolojiyi şöyle tanımlar: “İdeoloji, belli insan özneleri arasında, dilin belirli etkiler yaratmak amacıyla fiilen nasıl kullanıldığıyla ilgili bir şeydir” (s. 28).

İdeoloji XIX. ve XX. yüzyılda üç ana gelişmeyle yayılma alanı bulmuştur. Bunlar; yayım araçlarının gelişmesi, eğitim sistemlerinin gelişmesi ve aydınların önem kazanması olarak özet-

lenebilir (Mardin, 2015, s. 129). Bu unsurlardan aydınların önem kazanması ve eğitim sistemlerinin gelişmesi yayım araçlarının gelişmesi sayesinde hız kazanmıştır (Mardin, 2015, s. 165). Yani ideolojinin yayılmasının hız kazanması doğrudan kitle iletişim araçlarının gelişimiyle bağlantılıdır denilebilir. Eğitim sistemlerinin uluslararasılaşması, aydınların gazete, dergi, kitap üzerinden kitlelere hitap edebilmesi kitle iletişim araçları vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Kitle iletişim araçları, ideolojik olarak iktidardan bağımsız değildir ve iktidarın devamı, güçlenmesi için çalışır, hegemonyasını devam ettirmesine aracı olur. Bu araçlar yoluyla yapılan üretim, kimlik inşası sürecinde önemli bir rol oynar. Medya metinleri düz anlamlardan oluşmaz, ideolojiyle iç içe geçmiştir ve söylenen cümlelerin alt metinleri bulunmaktadır. Edward Said'e göre (1998) metin dilinde dünyaya ilişkin doğrudan bir deneyim yoktur (s. 122). Yani, metinler "gerçeklikten" ziyade "kurgusalıkları" yönüyle değerlendirilmelidirler. Yazarın ideolojik düşünceleri, içinde bulunduğu toplumsal koşullar metine şekil verir ve okuyucular kendi "gerçeklikleriyle" metni alımlarlar. "Anlam, çok boyutludur ve alımlayan kişinin bilgisine, bağlı bulunduğu değerlere göre farklılık gösterir. Medya egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden yorumları yeniden üretme eğilimindedir. Fakat bu yorumlar aynı zamanda ideolojik mücadele alanıdır" (Levent Yaylagül, 2010, s. 129).

Kitle iletişim araçlarının bilgilendirme, haber verme, kamuoyu oluşturma, toplumsallaştırma, eğitime gibi üstlendiği birçok görev vardır. Kitle iletişim araçları bu işlevlerinin yanı sıra eğlendirme işlevini de gerçekleştirir ve bunu yaparken popüler kültür ürünleri vasıtasıyla ideoloji yayar. "Popüler kültür ürünleri, gerçeği ne taşır ne de yansıtır. Onlar, gerçeği yeniden kurar" (Özer ve Dağtaş, 2011, s. 129). Popüler kültür ürünlerinde kullanılan söylem, haber dilinden daha farklıdır. Alt metinlere gizlenmiş olan ideoloji, daha baskındır.

Bu çalışmada, kendi döneminin popüler yayınları olan tefrika romanlar ele alınmış ve siyasal ideolojik söylemle birlikte oluşturulan kimlik inşası incelenmiştir. Tefrika romanların konu olarak seçilmesinin nedeni, bu tür romanların normal romanlardan farklı olup, "arkası yarın" şeklinde yayımlandığı için genellikle kısa olmaları ve yayımladıkları dönemin ideolojilerini içlerinde barındırmalarıdır.

Çalışmanın amacı, dönemin iktidar yanlısı olan Zafer Gazetesi'nde yer alan tefrika romanlarda gündelik yaşamla bağlantılı olarak siyasal kimlik inşasının yapılabildiğini ortaya koymaktır. Popüler kültür ürünü olan tefrika romanların, kimlik inşası bağlamında incelenmesi edebi bir rolü olan bu romanların siyasi amaçlarla da kullanılabileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Çalışmada kimlik inşası tanımlanarak, Zafer Gazetesi'nde 1949 - 1953 yılları arasında tefrika edilen 38 roman incelenmiş ve Batıcılık, antikomünizm ve antifaşizm kavramları bağlamında çözümlenmiştir. Bu romanlar ve yazarları sırasıyla şöyledir:

Eser adı	Yazarı	Başlangıç Tarihi	Bitiş Tarihi	Tefrika No
İlkbahar	Sigrid Undset	30.04.1949	21.08.1949	102
Evrenos Meyhanesi	Georges Simenon	30.04.1949	02.06.1949	34
Tehlikeli Adam	James Hilton	03.06.1949	22.08.1949	75
Hayırdır İnşallah	Necdet Asi	22.08.1949	26.09.1949	36
Gizli Proje	Francis Beeding	25.08.1949	21.11.1949	85
Erik Dallarını Altında	Necdet Asi	02.10.1949	09.12.1949	65
Fatih Sultan Mehmed	Zuhuri Danişman	12.11.1949	10.07.1950	239
Papaz Çayırı	Mişel Zevako	21.11.1949	25.02.1950	96
Yerle Gök Arasında	A. S. Exupery	21.11.1949	26.01.1950	54
Numaracı	Necdet Asi	21.01.1949	12.02.1950	23
Üçüncü Adam	Graham Greene	18.02.1950	03.04.1950	43
Arzu	B. Valmer	27.02.1950	11.04.1950	40
Kırık Bir Kalple	Frenc Molnar	09.04.1950	14.06.1950	63
Güzel Fiyorenda	Mişel Zevako	15.04.1950	15.08.1950	105
Bellamy Cinayeti	Frances Noyes Hart	15.04.1950	?	?
İhanet Gecesi	Belirtilmemiş	15.06.1950	27.08.1950	60
Göz Göre Göre	Necdet Asi	30.08.1950	17.10.1950	49
Lale Sultan	Zuhuri Danişman	30.08.1950	?	?
Genç Kız Kalbi	Ş. Taylan	20.10.1950	13.12.1950	52
İçimizdeki Cevher	Ayn Rand	08.12.1950	21.06.1951	160
Fatih İstanbul'da	Zuhuri Danişman	29.12.1950	15.06.1951	139
Esentepe	Muvaffak İhsan Garan	23.05.1951	21.09.1951	119
Genç Osman Faciası	Zuhuri Danişman	08.07.1951	13.02.1952	189
Çiçeron Ankara Casusu	Moyzisch	20.07.1951	?	?
On Üç Kişi	Necdet Asi	22.09.1951	18.11.1951	58
Bradley'in Harp Hatıraları	Omar N. Bradley	11.10.1951	?	?
Renk Renk Kağıtlar	Kathleen Winsor	05.12.1951	21.04.1952	136
Kafkas Arslanı Şamil	Tanık Mümtaz	07.02.1952	?	?
Kastamonulu Ali Pehlivan	Celal Davut Arıbal	17.03.1952	23.05.1952	45
Gözlerimi Kapa	Muazzaz Aruoba	22.04.1952	16.07.1952	83
Dağlar Delisi	Abdullah Ziya Kozanoğlu	01.06.1952	?	?
Tükenmez Merdiven	Necdet Asi	17.07.1952	20.09.1952	61
Derbi Sahtekarı	Edgar Wallace	10.08.1952	01.10.1952	43
Fetihten Sonra	Zuhuri Danişman	29.10.1952	?	?
İki Gönül Arasındakiler	Münir Müeyyet Bekman	15.11.1952	?	?
Kızıl Çin Ülkesinde	Van Gaver	25.11.1952	10.12.1952	12
Paraşütçü Taburu	Joseph Kessel	16.12.1952	?	?
Terzi Nülüfer Eligüzel'in Hikayesi	Necdet Asi	25.09.1952	12.11.1952	49

Yöntemsel açıdan Kültürel Çalışmalar ekolünden John Thompson'un ideolojinin işleyiş kipleri modellemesinden ve yorumlama metodolojisinden yararlanılmıştır.

Kimlik

Benzerlikler ve farklılıkların farkına varılması bireylerde, insanlık tarihiyle birlikte gelişen kimlik algısını oluşturur. Tarih, birçok kimliğin ortaya çıkmasına vesile olmuş, bazılarınsa modernleşen dünya kalıpları içerisine eklenmesini sağlamıştır. Nuri Bilgin'in (2007) bir kişi veya grubun kendini diğer kişi ve gruplar arasında konumlaması olarak tanımladığı (s. 11) kimlik; siyasi, ekonomik, kültürel bağlamlar çerçevesinde de incelenmesi gereken bir konudur.

Bireylerin sosyalleşmesi, toplumsallaşması için bazı gruplarla benzer özellikler, bazı gruplarla ise farklı özellikler göstermesi gerekmektedir, bu durum kimlik ihtiyacının ortaya çıkardığı bir "sözleşme"dir. Bilgin, kimlik kavramının, benzerlik ile farklılık kutupları arasında diyalektik bir tarzda kendini gösterdiğini; ama temelinin benzerlik arayışı olduğunu belirtmektedir (Bilgin, 2007, s. 26). Onaylanma isteği, sosyal düzenin devamı ve çatışmaların azalması için gereklidir.

Birbirlerini tanımasalar da benzerlikler, ortak noktalar bireyleri bir araya getirmektedir. Aynı ülkenin vatandaşı olmaları, aynı takımı tutmaları, aynı dine mensup olmaları ve benzeri birçok durum gibi. Benedict Anderson, bu durumu "hayali cemaatler" olarak tanımlamaktadır. Anderson'a göre hayali cemaatlerin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan şeylerden birisi de kitle iletişim araçlarıdır.

"Hayali bir cemaatin dünyevi, tarihsel bir saate bağlanmış bir biçimi için daha iyi bir örnek nasıl bulunabilir? Diğer yandan, kendi gazetesinin, tıpatıp aynılarının otobüste, berberde, komşularında tüketildiğine tanık olan gazete okuru, hayali dünyanın gündelik hayata köklerini sıkı sıkıya salmış olduğu konusunda teskin edilmiş olur" (Anderson, 2009, s. 50).

Kimlik birbirini tanımayan grupları birleştirmesinin yanı sıra, bu gruplar arasında bir "ayrılma" da yaratabilir. Kimlik kavramının ortaya çıkardığı sorunsallardan birisi de "ötekileştirme"dir. İnsanlar, doğdukları andan itibaren birçok kimlik edinirler ve kimlik edindikleri ölçüde bir gruba dâhil olurlar. Bir gruba dâhil olmanın getirdiği aidiyet duygusu, ötekileşmeyi de beraberinde getirir. Kendileriyle aynı dili konuşmayan, aynı dine mensup olmayan, aynı ülkenin vatandaşı olmayan hatta aynı kültürel yapının içinde bulunmayan "öteki"leştirilir. Ötekileştirmenin önemli bir işlevinin mevcut düzenin korunması olduğunu söyleyen Bilgin (2007)'e göre: "Ötekini meşrusuzlaştırma, otomatik olarak kendini meşrulaştırmayı sağlar" (s. 187188).

Hem benzerlik yaratmada hem de bireyleri ötekileştirerek ayrıştırmada egemen sistemlerce kullanılan yöntem kimlik inşasıdır. "Kimlik, hem kendisi ile diğeri arasında hem de kendisiyle diğerleri arasındaki özdeşleşmelerden hareketle inşa edilir" (Bilgin, 2007, s. 95). Kimlik inşasının sağlanmasındaki en önemli unsurlardan birisi de ideolojidir.

Bilgin (2007)'e göre bireyler ideolojik söylemde kendisini anlamlandırabildiği için kendi kimliğini tanır. Bu bağlamda ideolojinin pasif bir tüketimi söz konusu değildir, aksine sosyal bir pratik vardır (s.14).

Kimlik inşası süreçleri, uygulanan ideolojik politikalara göre ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Kimlik teriminin milli devletlerin ortaya çıkmasıyla önem kazandığını söyleyen Kemal Karpaz (2009), Batı ülkelerinde kimlik oluşumunun burjuvazi ile birlikte geliştiğini belirtir ve bu durumun kimliğe siyasi bir anlam yüklediğinden söz eder (s. 57 - 58).

Türkiye’de ise kimlik oluşumu Avrupa ülkelerine göre daha yakın bir tarihte gerçekleşmiştir (Karpaz, 2009, s. 17). Bu hem Türkiye Cumhuriyeti’nin birçok Avrupa devletine göre “yeni” kurulan bir devlet olmasıyla, hem de Osmanlı İmparatorluğu’ndan beri uygulanagelen ideolojik söylemlerin (Osmanlılık, İslamcılık vs.) etkisini yitirmesi nedeniyle başka arayışlara girişilmesiyle açıklanabilecek bir olgudur.

Türkiye Cumhuriyeti, kurulduğu tarihten beri birçok ideoloji geliştirmiştir. Bunların bir kısmı dönem dönem öne çıkmaktadır. Çalışmanın kapsamında incelenen 1950 - 1960 dönemi arasında ise öne çıkan ideolojik söylemler; Batıcılık, antikomünizm, antifaşizm olmuştur.

1950’ler Döneminde Türkiye

1950’li yıllar Türkiye açısından, birçok farklılığın yaşandığı, düzenin değiştiği yıllara karşılık gelmektedir. Demokrasiyle yürütülen Türkiye Cumhuriyeti, çok partili hayata 1950 senesinde geçmiştir ve 1923 senesinden itibaren yürürlükte olan CHP ideolojisi bu seneden itibaren muhalefet sınıfında kendisine yer edinmiştir.

1940’lı yıllardan itibaren kendi çöküşünü hazırlayan CHP’ye asıl darbeyi II. Dünya Savaşı vurmuştur. Tevfik Çavdar’ın da belirttiği gibi (2013) “üretimin düşmesi, üretken nüfusun silâh altında bulunması, dış ticaretin (savaştan ötürü) hemen hemen durması, eldeki mal stoklarının sınırlı oluşu bir savaş ya da bunalım ekonomisinin uygulanması gereğini ortaya çıkarmıştır”(s. 424).

Bu bunalım ekonomisi, zaten hâlihazırda yoksul durumda olan halkı daha da yoksullaştırmış, halk yavaş yavaş CHP’ye “karşı” bir tavır takınmaya başlamıştır. CHP’nin Milli Korunma Yasası, Varlık Vergisi Yasası, Çiftçiyi Topraklandırma Yasası gibi yasalar çıkarması, din derslerini zorunlu hale getirmesi ve yaptığı diğer uygulamalar halkı ikna edememiş, CHP’den ayrılarak 1946 senesinde Demokrat Parti’yi kuran liderler halkın büyük desteğiyle 1950 senesinde iktidara gelmişlerdir.

DP ile CHP arasındaki en büyük fark Nuray Mert (2007)’in de belirttiği gibi, CHP’nin köylü nüfusu “aydınlanmış” köylüler haline getirmeye çalışması, DP’ninse onlara “birinci sınıf vatandaşlık” vaat etmesidir (s. 43). Bunun yanında, dönemsel durumun da getirdiği yeni politikalar

nedeniyle CHP döneminde yakın ilişkiler içerisinde bulunulan Almanya ile yavaş yavaş bir kopuş aşamasına geçilmiştir. 1930'lu yıllarla yükselişe geçen faşizm söylemi, hem dünyada hem de Türkiye'de yeteri kadar kök salamamış, devletler için bir "tehlke" unsuru haline gelmesi nedeniyle faşizm söylemlerinden uzaklaşılarak demokratik ve liberal politikalar ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu durumun en büyük sebeplerinden birisi Almanya'nın II. Dünya Savaşı'nda aldığı yenilgi ve dünya düzenindeki "güçlü" konumunda yaşanan zayıflamadır. Demokrat Parti döneminde de Almanya'nın bu zayıflığı, antifaşist söylemleri güçlendirmiştir.

Bunlar gibi farklılıkların haricinde, aslında iki partinin ana programları ve ideolojileri arasında çok büyük farklılıklar yoktur. Şevket Süreyya Aydemir (2014)'in aktardığı gibi "Demokrat Parti, Halk Partisi'nden, yalnız *kadrosunu* değil, *programını* da aktarmıştır..." (s. 150).

İki partinin de benzer olarak sürdürdüğü programlardan biri antikomünizm faaliyetleridir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren sol düşünceyi, iktidar baskı altında tutmaya çalışmıştır. Çavdar (2013)'ın belirttiği üzere: "İştirakçi Hilmi'nin, Dr. Refik Nevzat'ın oluşturdukları örgütlerden itibaren hiçbir sol nitelikli (gerçek anlamda) siyasal parti, örgüt, dernek yaşıatılmamıştır" (s. 81).

Demokrat Parti döneminde antikomünizm söylemi kendisine daha fazla bir yayılma alanı bulmuştur. Türkiye'nin NATO üyeliği, Kore Savaşı'na girmesinin altında yatan en büyük sebeptir. Sol düşünce adına söylenen her söz, "Moskofçu" olmakla suçlanmış, sol kulvarın düşünürleri 1951 tevkifatıyla sindirilmişlerdir. "*Komünist, Moskof uşağı*" bir iç düşman olarak, dahası topyekûn bir ahlaki düşüklük timsali olarak "karalanmıştır (Tanıl Bora; Kerem Ünüvar, 2015, s. 160)." Melih Cevdet, Orhan Veli gibi şair ve yazarların yapıtları yasaklanmıştır. Toplumdan, insandan, barıştan yana her düşünce "Moskova'ya, Moskova'ya" çıgıllıkları ile reddedilmiştir" (Çavdar, 2013, s. 81).

İki parti arasında benzer olan bir başka politika ise Amerikancılık/Batıcılıktır. II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika'nın dünyanın yükselen gücü haline gelmesi hem Batılı devletleri hem de Türkiye'yi ABD etrafında birleştirmiştir. Bu nedenle denilebilir ki; Demokrat Parti döneminde etkisi en fazla hissedilen politika, Niyazi Berkes (2002)'in "hiçbir yerde gerçekleşmemiş, sadece gericiliğe yarayan, bir bireyci aydın ütopyası" (s. 161) olarak tanımladığı Batıcılıktır. Mete Kaan Kaynar (2015)'a göre Demokrat Parti'nin isim verilme aşamasında dahi ABD siyasetindeki cumhuriyetçiler-demokratlar ayırımından etkilenilmiştir (s. 16). Bu dönemde ABD ile "fazlaca" bir yakınlık kurulmuş, Amerika'ya birçok taviz verilmiştir. Truman Doktrini, Marshall Yardım Planı gibi politikalarla ABD ideolojisi, Türkiye'ye iyice yerleştirilmiştir. Erdem'in belirttiği üzere Türkiye-ABD yakınlaşmasının ilk somut örneği, Türkiye'nin 1952 senesinde NATO'ya üye olmasıdır (Erden Eren Erdem, 2015, s. 135).

NATO üyeliğini kazanmak için, meclisin haberi olmaksızın büyük bir karar olarak Türkiye Kore Savaşı'na katılmıştır ve savaşın neticesinde ABD'den birçok alanda destek görmüştür.

Alınan bu destekler, hava koşullarının iyi gitmesi, tarımda makineleşmenin getirdiği verim sonucunda Türkiye’de ekonomik alanda bir gelişme yaşanmıştır. Ekonomik anlamda büyüme, ABD’ye karşı bir “şükran” duygusu oluşturmuştur ve uzun zamandır Türkiye’nin yegâne “dost”u olarak görülen Almanya yerini ABD’ye bırakmıştır.

ABD, Türkiye’yi sadece ekonomik, siyasi anlamda etkilememiştir; keza bu etkileşimin kültürel boyutu da o yıllardan itibaren önemini hızla arttırmıştır. 1950’li yıllardan itibaren Amerika’nın kültürel ürünleri Türkiye pazarında dolaşıma çıkmışlar ve kendilerine hızla alıcı bulmuşlardır. “Popüler kültürel tüketim alanını hızla işgal etmeye başlayan ürünleriyle Amerikan etkisi, saç modellerinden giyim tarzına, yeme içme kültürlerinden danslara büyükşehirlerin gündelik hayatlarında gözlemlenebilir hale geldi” (Cangül Örnek, 2015, s. 94).

Funda Şenol Cantek (2015), Amerikan etkisinin bu denli yayılmasında gazete ve dergilerin rolünün büyük olduğunu belirtmiştir. “Ellilerde Amerikan hayat tarzını temsil eden popüler figürler kentleşme, mimari ve dekorasyon üslupları, moda, popüler kültür ürünleri, sosyalleşme mekânları ve biçimleri basının ana malzemesidir” (s. 429).

Bu dönemde her gazetede sık rastlanılan tefrika romanlar da, iktidar politikalarını yansıtmaları açısından önemli popüler kültür ürünleri olarak görülebilir.

Tefrika Romanlar

“Edebiyatın siyasi gücü sağlamlaştırmaktan Tanrı’yı övmeye, ahlak eğitimi vermekten aşkın hayal gücünü örneklendirmeye, yapay bir din hizmeti sunmaktan büyük ticari şirketlerin karlarını artırmaya kadar uzanan daha değişken bir işlevler tarihi olmuştur” (Eagleton, 2012, s. 35). Edebiyat ürünü olan romanlar ise üstlendiği bu işlevler dolayısıyla, Taner Timur (2002)’un belirttiği gibi “tarihi bir tanıktır” (s. 212).

Çetin Yetkin (2008); her yazınsal yapının belli bir sınıfın izlerini taşıdığını veya savunduğunu belirtir (s. 271). Tefrika romanlar da bu bağlamda, kendi dönemlerinin izlerini taşıyan metinler olarak ele alınmalıdır.

Türkiye’de daha geç kendisine yer edinse de, tefrika romancılığın tarihi oldukça eskiye dayanmaktadır. İlk olarak İspanya ve Fransa’da uygulanan tefrikaların, Fransızca’daki karşılığı “feuilleton” sözcüğüdür ve “bir romanın –tiyatro ilanları, eleştiri yazıları, yemek tarifleri ve edebiyat maskesi altındaki siyasi makaleler gibi bölümleri olan- gazetede yayımlandığı yeri tanımlamak” için kullanılmıştır (Asa Briggs; Peter Burke, 2011, s. 140).

Honore de Balzac, George Sand, Victor Hugo, Alexandre Dumas gibi yazarların pek çok eseri bu şekilde yayınlanmıştır. “Paris Esrarı” ve “Serseri Yahudi” adlı eserlerin sahibi Eugène Sue tefrika romancılığın isim babası olarak tanınmaktadır. Tefrika romancılık, edebi roman yazımından farklılık göstermektedir. Jean Noel Jeanneney (1998)’in belirttiği üzere tefrika

romanlar merak duygusunu sürekli canlı tutabilmek adına beceriklilik ve özellikle ritm duygusuna sahip olmayı gerektirmektedir (s. 95 - 96).

Tefrika romancılık ile birlikte gazetelerin okuyucu sayısında büyük bir artış gözlenmiş ve tefrika roman yazarlığı adı altında yeni bir yazarlık türü ortaya çıkmıştır. Mustafa Nihat Özön (2009)'e göre, geçimlerini sağlamak adına sürekli yazmak zorunda olan bu yazarlar, yazarlığın geniş bir çalışma alanı olmasına vesile olmuşlardır (s. 27).

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de yayımlanan tefrika romanlar incelendiğinde, romancılığın gelişimine bağlı olarak Batı ile aralarında uzun yıllar olduğu görülecektir. Berna Moran (2011) bu durumu; Türkiye'de romanın, "Avrupa'da olduğu gibi toplumsal koşullar sonucu doğmuş bir anlatı türü" olmamasına bağlamaktadır (s. 11). Bu nedenle, Türkiye'de "Batı'dan uyarlanan" bir romancılık tarihinden söz edilebilir. Timur (2002)'a göre: "Osmanlı-Türk romanı, Batı'dan aktarılan biçim ve temalarla Osmanlı kültürel geleneğinin 1870'lerde aldığı biçimin sentezinden doğmuştur" (s. 18).

Osmanlı İmparatorluğu'nda roman dağılma evresinde ortaya çıkmış ve tamamıyla Batı şekline dayandırılmıştır. Üretilen ilk eserler genellikle çeviri veya Batı romanlarının Osmanlı'ya uyarlanmış halleridir. Bunların dışında kalan eserlerde de daha çok yüksek kesimin sorunlarına, hayallerine, karakterlerine dem vurulmuştur. Bu nedenle köylülük vurgusu bu dönemdeki eserlerde görülmemektedir.

Tefrika romancılık tarihine bakıldığında ise, ilk tefrika eserin Türkiye'de Batıcılığın kurucularından olan İbrahim Şinasi tarafından yazılan ve Tercüman-ı Ahval Gazetesi'nde yayımlanan "Şair Evlenmesi" olmasına rağmen, çeviri romanların yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu dönemde tefrika edilen çeviri romanlardan bazıları Fénélon -Télémaque, Victor Hugo -Sefiller, Alexandre Dumas -Monte Kristo Kontu, William Defoe -Robenson Cruose'dur (Özön, 2009, s. :141).

1800'lü yıllardan itibaren gelişen tefrika romancılık, 1950'ler döneminde oldukça popüler hale gelmiştir. Cantek (2015)'in belirttiği gibi, bu dönemde pehlivanlık, savaş ve kahramanlık anıları, seyahat, millî tarih ve edebî konularda olmak üzere hemen her gazetede tefrika romanlar yayımlanmaktadır (s. 446).

Dönemin iktidar yanlısı gazetesi olan Zafer de, tefrika roman uygulamasını sıkça kullanan gazeteler arasındadır. 30 Nisan 1949 tarihinde yayın hayatına başlayan Zafer Gazetesi'nin kurucusu Mümtaz Faik Fenik, başlıca yazarları ise: Advîye Fenik, Bahadır Dülger, Ahmet Muhip Dranas, Fazıl Ahmet Aykaç, Hikmet Yazıcıoğlu ve Orhan Seyfi Orhon'dur (Hıfzı Topuz, 2014, s. 190). Gazete kurulduğu tarihten itibaren Demokrat Parti'yi desteklemiş ve 27 Mayıs 1960 darbesiyle yayın hayatı son bulmuştur.

Gazetenin başlıca tefrika roman yazarları arasında ise Necdet Asi (Mehmet Seyda), Zuhuri Danişman (Demokrat Parti milletvekili), Muvaffak İhsan Garan, Tarık Mümtaz bulunmakta-

dır. Yerli eserlerin yanında çeviri romanlar da sık sık gazetede kendilerine yer bulmuşlardır.

Gazetede yer alan romanların konuları güncel içerikli, tarihi, pehlivan, kahramanlık, casus-polisiye olarak kategorilendirilebilir. Siyasal kimlik inşalarının ortaya çıkarılması, romanlardaki ideolojik boyut incelenmelidir. Bu bağlamda John B. Thompson'un ideolojinin işleyiş kipleri modelinden ve yorumlama metodolojisinden yararlanılacaktır.

Yöntem

Thompson (2013) genel olarak ideolojiyi *"gücün (iktidarın) hizmetinde olmak"* şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre ideolojinin incelenmesi için anlamın inşa edilme ve iletilme biçimlerinin, bu anlamların konumlandırıldığı toplumsal bağlamların incelenmesi gerekmektedir (s. 16).

Thompson (2013)'a göre ideolojinin beş genel işleyiş kipi birbirinden ayırt edilebilir: "meşrulaştırma", "taslama", "birleştirme", "parçalama" ve "şeyleştirme" (s. 77). Thompson (2013) bu kipleri kendi içlerinde de kategorilendirir. Buna göre meşrulaştırma: ussallaştırma, evrenselleştirme, öyküleme; taslama: yerinden etme, hüsnütabirleştirme, mecaz; birleştirme: standartizasyon, bütünü simgeleştirilmesi; parçalama: farklılaştırma, ötekinin sansüre uğraması; şeyleştirme: doğallaştırma, ebedileştirme, adlandırma/edilgenleştirme olarak bölümlere ayrılmaktadır (s. 78).

Meşrulaştırmanın bölümlerinden ussallaştırma; ideolojinin akla ve mantığa dayandırılması olarak tanımlanabilir. "Evrenselleştirmede, bazı kişilerin çıkarlarına hizmet eden kurumsal düzenlemeler herkesin çıkarına hizmet ediyormuş gibi gösterilir" (Thompson, 2013, s. 79). Öykülemede ise, meşruiyet iddiaları geçmiş anlatan hikâyelerle geleneğin parçası olarak ele alınır (Thompson, 2013, s. 79).

İdeolojinin ikinci işleyiş usulü taslama; "tahakküm ilişkileri, gizlenerek, inkâr edilerek veya örtbas edilerek ya da dikkatler mevcut ilişki veya süreçlerden başka yöne çevrilerek ya da bunlar göz ardı edilerek kurulabilir ve sürdürülebilir" (Thompson, 2013, s. 80). Taslamanın bölümlerinden yerinden etmede, geleneksel olarak bir nesne veya kişiye atıfta bulunmak için kullanılan terim, bir başkasına atıfta bulunmak için kullanılır ve bu terimin çağrıştırdığı anlamlar aktarılır (Thompson, 2013, s. 80). Hüsnütabirleştirmede "eylemler, kurumlar ya da toplumsal ilişkiler olumlu bir değerlendirmeye neden olacak şekilde tarif ya da yeniden tarif edilir" (Thompson, 2013, s. 80). Mecazda ise, sembolik biçimler temsili olarak kullanılır (Thompson, 2013, s. 81). Mecaz da kendi içerisinde kapsamlama, düzdeğişmece ve eğretileme olarak ayrılır.

İdeolojinin üçüncü bir işleyiş kipi olan birleştirmede tahakküm ilişkileri bir birlik biçimi olarak kurulur. Birleştirmenin bölümlerinden standartizasyon sembolik biçimlerin standart bir çerçeveye uyarlanmasıdır (Thompson, 2013, s. 82). Bütünü simgeleştirilmesi ise "bir ya da

birden çok gruba yayılmış birlik, kolektif kimlik ve özdeşleştirme sembollerinin inşasını içerir. Burada yine bayraklar, millî marşlar, çeşitli türde armalar ve kitabeler gibi ulusal bütünlük sembollerinin inşası karşımıza çıkar” (Thompson, 2013, s. 82).

İdeolojinin dördüncü kipi olan parçalanma, tahakküm ilişkilerinin kendisine karşı koyabilecek grupları parçalamasıdır. Parçalama ideolojisinin işleyişi de bireyleri farklılaştırarak ve “öteki”ni sansüre uğratarak gerçekleşir (Thompson, 2013, s. 83).

İdeolojinin son işleyiş kipi şeyleştirmedir. Şeyleştirmede “tahakküm ilişkileri, geçici, tarihsel bir durumu sanki kalıcı, doğal ve zaman dışıymış gibi göstererek kurulabilir ve sürdürülebilir” (Thompson, 2013, s. 84). Şeyleştirmenin bölümlerinden doğallaştırmada “Toplumsal ve tarihsel bir yaratım olan bir durum, doğal bir olay ya da doğal niteliklerin kaçınılmaz sonucu olarak ele alınabilir” (Thompson, 2013, s. 84). Ebedileştirmede, sosyo-tarihsel olaylar tarihsel niteliklerinden kopararak sürekli tekrar ediyormuş gibi resmedilir. Adlandırma ve edilgenleştirmede ise “cümleler ya da cümle parçaları, eyleme ve bunları gerçekleştirenlerle dair tarifler birer isme dönüştürülebilir” ve olaylar öznelere gizlenerek edilgenleştirilebilir (Thompson, 2013, s. 84).

Thompson (2013)’un yorumlama metodolojisi, sosyo-tarihsel analiz, biçim ya da söylem analizi, ve yorumlama-yeniden yorumlama aşamalarından oluşur (s. 322). Bu metoda göre metinler, sosyo-tarihsel boyutlarına göre analiz edilir, metinler üzerinden söylem analizi yapılır ve metnin arka planında kalanlar değerlendirilir, son olaraksa zaten önceden yorumlanarak kişiye ulaşan metinler yeniden yorumlanır.

Bulgular ve Yorumlama

Batıcılık

İncelenen romanlarda, Batıcılık inşasının daha çok Amerika üzerinden şekillendirildiği görülmüştür. Amerika dışında İngiltere ve Fransa da “imrenilen ülkeler” olarak romanlarda kendilerine yer bulmuşlardır. Romanlarda yer alan Batılı karakterler genellikle varlıklı, kültürlü, medeni kişilerdir. Yerel romanlarda ise Batı hayatına hayranlık duyan yoksul kesimin hikâyeleri dikkat çekmektedir. Karakterler, kendi yaşadıkları Anadolu şehirlerinden memnun olmayan, Batı kültürünün daha çok yerleştiği İstanbul gibi büyük şehirlere gitmek isteyen, zenginlik hayalleri kuran kişiler olarak inşa edilmişlerdir. Bu durum da Demokrat Parti’nin “her mahallede bir milyoner yaratma” idealiyle örtüşmektedir.

Parçalama İdeolojisi

Thompson’ın ideoloji kiplerine göre, Batıcılık üzerinden en fazla parçalama ideolojisinin farklılaştırma kipi kullanılmış ve Amerika ile diğer Batılı ülkeler; “farklı, ulaşılmaz, diğer tüm dünya ülkelerinden farklı olarak modern” biçimde konumlandırılmışlardır. Bu söylem inşa edilirken de, en çok “yücelterek farklılaştırma” yaratılmıştır.

Örnek 1’de, New York kenti diğer şehirlerden farklılaştırılarak, yüceltilmiştir. Şehirde yaşayanların hiçbirisi bu şehre layık olacak bir modernlik seviyesinde görülmemektedir.

Örnek 1: Bütün Nevyork kentinde onun içinde oturmağa layık tek bir adam bile mevcut değildir (İçimizdeki Cevher, 27 Şubat 1951, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de, İstanbul ve Paris şehirleri karşılaştırılmış; Paris farklılaştırılarak yüceltilmiştir.

Örnek 2: Seni ben İstanbul’da değil de, Paris’te görseydim yine aşık olurum (Terzi Nilüfer Eligüzel’in Hikayesi, 30 Ekim 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 3’te bir kişinin İngilizce bilme durumunun fark yarattığı ideolojisi işlenmiş, bu dili bilmenin kişide geniş bir hayal gücü yaratacağı inşası yaratılmıştır.

Örnek 3: Muhayyelesi çok geniş ufuklara açılırdı. Lise tahsilini bitirmişti. İngilizce bilirdi (İki Gönül Arasındakiler, 15 Kasım 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 4’te, Fransızca bilmenin çocuk yetiştirmek için çok önemli olduğu vurgulanmış ve bu dili bilenler “modern” olarak inşa edilerek farklılaştırma yoluna gidilmiştir.

Örnek 4: -Hanımlar, derdi, siz yarınin şefkatli kadınları, genç analarısınız... Salonlara girecek, yavrularınızı büyük birer adam olarak yetiştireceksiniz. Bunun için de Fransızca bilmek şarttır (Tükenmez Merdiven, 5 Eylül 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 5’te ve 6’da Amerikalı kadınlar ve erkekler farklılaştırılarak diğer dünya kadınlarına ve erkeklerine karşı yüceltilmiştir.

Örnek 5: Amerikalı bir kızın üstüne kız bulunacağını pek zannetmiyorum ben (Renk Renk Kâğıtlar, 12 Aralık 1951, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 6: <<Yarabbi, şu Amerikalı erkekler ne harikulade şeyler.>> diye düşündü (Renk Renk Kâğıtlar, 2 Şubat 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 7’de Birleşik Amerika Cumhurbaşkanı ile çöp tenekelerini toplayan bir adam karşılaştırılmış ve Cumhurbaşkanı bu işçiden farklılaştırılarak yüceltilmiştir.

Örnek 7: “Birleşik Amerika Cumhur reisinden tutun da, çöp tenekelerini toplayan insanlara kadar herkesi alakadar edecek yegâne şey cinayetten başka ne olabilir?” (Bellamy Cinayeti, 17 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 8’de bir kişinin İngiliz vatandaşı olması durumunun, diğer ülke vatandaşlarından bir fark yaratacağı söylemi inşa edilerek; İngilizler ve İngiltere yüceltilmiştir.

Örnek 8: “Bir adam İngiliz mi, yahut İngiliz tebaası, yabancı memleketlerde sarf etmeme yasağıyla birlikte beş İngiliz lirasıyla yola çıkmayı göze aldı mı, istediği diyara gitmekte serbesttir” (Üçüncü Adam, 20 Şubat 1950, *Zafer Gazetesi*).

Birleştirme İdeolojisi

Bu ideoloji altında bütünün simgeleştirilmesi kipi kullanılmış, “modern, gelişmiş, çağı yakalamak için takip edilmesi gereken ülkeler” olarak gösterilen Batı ülkeleri, “iyi, güzel” olarak inşa edilen özelliklerle simgeleştirilmiştir.

Örnek 1’de Amerika Birleşik Devletleri, “Omaha” harp gemisi ve bu geminin mürettebatı üzerinden simgeleştirilmiş ve Amerikalılar “temiz, sağlıklı, pozitif” olarak inşa edilmiştir.

Örnek 1 : “Limanda Omaha adlı Amerikan harp gemisi yatıyordu. Sahilde herkes onun duruşuna, rengine, büyük Amerikan bayrağına ve tertemiz, sıhhatli, beyaz dişlerini göstererek hep gülen bahriyelilerine hayrandı” (Kırık Bir Kalple, 28 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de yer alan karakter, Amerikalılar üzerinden simgeleştirilerek temiz, gerçekçi ve pratik bir insan olarak kurgulanmıştır.

Örnek 2: “Amerikalılara has bir temizliği, gerçekçiliği, Amerikalılara has pratik bir hayat görüşü vardı” (Kırık Bir Kalple, 23 Mayıs 1950, *Zafer Gazetesi*).

Meşrulaştırma İdeolojisi

Bu ideoloji altında hem evrenselleştirme hem de ussallaştırma kiplerinden yararlanılmıştır. Örnek 1’de görüldüğü gibi Türkiye’nin Çorum şehrinde Weber’in “Dansa Davet” valsini dinlemesi evrenselliğin getirdiği bir durummuş gibi inşa edilerek, Batıcılık ve Batı yayılması meşrulaştırılmıştır.

Örnek 1: Refet iğneyi değiştirerek eski gramofona Weber’in “Dansa Davet” valsini koydu (Tükenmez Merdiven, 16 Ağustos 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de Almanya’da yaşayan Yahudi bir ailenin yaşanan soykırım üzerinde Güney Amerika’ya göç etmesi söylemiyle, Amerika Birleşik Devletleri’nin “yardımsever, zorda kalanlara kapısını açan bir ülke” olduğu ussallaştırması yapılmıştır.

Örnek 2: “Ailesi efradı birer birer Cenubi Amerika’ya hicret etmişler. Sinema endüstrisiyle uğraşan Yahudi sermayedarlar, bar ve gazino sahipleri ortadan kaybolmuşlar” (Kırık Bir Kalple, 10 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Taslama İdeolojisi

Bu ideolojinin mecaz kipinden yararlanılmıştır. Örnek 1’de Amerika eğretilene yapılarak “imkânlar memleketi” olarak kurgulanmış ve yüceltilmiştir.

Örnek 1: “Burası Amerika’dır dostum, imkânlar memleketidir” (Bellamy Cinayeti, 22 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de kapsamlama yapılarak içeriğinde Hollywood dedikodularına yer vermeyen dergilerin kapanmaya mahkûm olduğu algısı yaratılmıştır ve Hollywood etkisi haddinden fazlaymış gibi bir imaj oluşturulmuştur.

Örnek 2: “Dekolte kadın resimleriyle Holivud dedikoduları bulunmayan bir fikir mecmuası çıkaracağım diye tutturmuş, işin sonunda top atmıştı” (Hayırdır İnşallah, 23 Ağustos 1949, *Zafer Gazetesi*).

Antikomünizm

Dönemsel koşullarla bağlantılı olarak tefrika romanlarda antikomünizme sıkça rastlanmaktadır. Romanlarda yaratılan komünist karakterler, orta veya az gelirli kesimden insanlardır. Böylece komünizme özenmenin “para getirmeyen” bir uğraş olduğu izlenimi uyandırılmaktadır. İncelenen örneklerde komünizm bir tehlikeden çok modası geçmiş bir kavram olarak inşa edilmektedir. Antikomünizm inşası altında en çok şeyleştirme ve meşrulaştırma ideolojilerinden yararlanılmıştır.

Şeyleştirme İdeolojisi

İncelenen romanlarda şeyleştirme ideolojisinin adlandırma kipinden yararlanılmış ve komünistler “kızıl (Örnek 1), Allahsız (Örnek 2), serseri (Örnek 3)” gibi sıfatlarla adlandırılarak olumsuzlanılmışlardır.

Örnek 1: Kızılların üste çıkmasını istemiyorsak arkadan dayanmaya mecburuz (Renk Renk Kağıtlar, 26 Şubat 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2: Pekâlâ bilirsiniz ki komünizm Allahsızdır ve bu bakımdan Katolik mezhebi ile gayri kabili telifir (Kızıl Çin Ülkesinde, 7 Aralık 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 3: “Marx’lar, Bakunin’ler on dokuzuncu yılda yaşayıp öldüler. Fakat bugün hala, onların nazariyelerini realiteye aynen tatbik kalkan serseriler var” (Erik Dalları Altında, 12 Kasım 1949, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 4’te “ne söylediğini bilmeyen insan” komünist olarak adlandırılmış ve bu özelliği nedeniyle olumsuzlanmıştır.

Örnek 4: Oldukça hoşlandım ama ne söylediğini bilmiyorum... Sözlerinin ne başı var ne sonu... Komünist gibi bir hali var (Renk Renk Kağıtlar, 26 Şubat 1952, *Zafer Gazetesi*).

Meşrulaştırma İdeolojisi

Bu ideolojinin ussallaştırma kipinden yararlanılmış ve komünizm olumsuzlanırken bu durumu ussallaştırma yoluna gidilmiştir.

Örnek 1’de, komünist hükümetin bir önceki komünist olmayan hükümete göre daha kötü olduğu inşası yapılmış ve bu durum komünist hükümetin “daha ağır vergiler alması”yla ussallaştırılmıştır.

Örnek 1: Bunun üzerine komünist hükümet, daha evvel Çankayşek idaresi tarafından vergisi alınmış olan 1949 Ekim hasadına ikinci ve iki misli ağır bir vergi daha koydu (Kızıl Çin Ülkesinde, 25 Kasım 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2'de yine komünizmin kötü olduğu algısı, komünist idarenin ülkedeki bütün yiyecek ve içeceği kendi ordusunda toplayarak halkı açlık içinde bırakması şeklinde ussallaştırılarak kurulmuştur.

Örnek 2: Zira, memlekette yiyecek namına ne varsa hepsi komünist idarenin ve komünist ordunun elinde idi. (Kızıl Çin Ülkesinde, 29 Kasım 1952, *Zafer Gazetesi*)

Örnek 3'te komünist rejim, insanları birbirlerinin düşmanı haline getirdiği ussallaştırmasıyla olumsuzlanmıştır.

Örnek 3: İnsanları birbirine dost etmek iddiasıyla ortaya çıkan komünist rejim, büsbütün aksi bir yoldan giderek onları zamanla birbirlerinin hasmı canı, casusu, katili yapmaktadır. (Kızıl Çin Ülkesinde, 1 Aralık 1952, *Zafer Gazetesi*)

Örnek 4'te bireyler arasında eşitlik sağlamak aptallık olarak tanımlanıp ussallaştırılarak sosyalizm olumsuzlanmıştır.

Örnek: Sosyalist tefsirlerden nefret ederim. Bana göre dünyanın en kocaman aptallığı fertler arasında eşitlik tahakküm etmektir. Beş parmağın beşi de bir mi? (On Üç Kişi, 19 Ekim 1951, *Zafer Gazetesi*).

Birleştirme İdeolojisi

Bu ideolojinin standartizasyon kipinden yararlanılmış ve komünistlerin tamamı "dinsiz, dine karşı saygısız" olarak standardize edilmiştir.

Örnek 1: Pencerenin hemen dibinde bir hatip açmış ağzını, yummuş gözünü, dine, Allaha sövüp sayıyordu. Komünist stajyerler de hiç ses çıkarmadan dinliyorlardı (Kızıl Çin Ülkesinde, 2 Aralık 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2: Ankaradakiler dinsiz Bolşeviktir. Onlara yardım etmek şöyle dursun, hepsini yakalayıp ipe çekmek gerektir (Esentepe, 22 Haziran 1951, *Zafer Gazetesi*).

Taslama İdeolojisi

Bu ideolojinin mecaz kipinden yararlanılarak Amerika Birleşik Devletleri ve SSCB'nin eğretileme yoluyla "cennet" olup olmadıkları sorgulanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada yükselen ideolojiler olan kapitalizm ve komünizmin Türkiye için oluşturduğu kafa karışıklığını göstermesi açısından bu örnek önemlidir.

Örnek: "Bizler, bir ömür içinde iki cihan harbi gören nesil, şaşırılmış durumdayız. Cennet Amerika mı? Rusya mı?" (Erik Dalları Altında, 10 Kasım 1949, *Zafer Gazetesi*).

Parçalama İdeolojisi

Bu ideolojinin farklılaştırma kipinden yararlanılmış ve komünizm “medeniyet için büyük bir tehlike” olması inşasıyla (Örnek 1), solcular da toplum tarafından onaylanmayan bir durum olan “hadımlık”la (Örnek 2) itham edilip, farklılaştırılarak olumsuzlanmıştır.

Örnek 1: Medeniyet için tek büyük tehlike olarak ayakta kalan komünist Rusya da, biraz enerjik hareketle sindirilir ve zararsız bir hale konulursa, artık hiçbir millet, hiçbir zümre; şahıs hürriyetini ve insanlık haklarını tehdit etmek cesaretini kendinde bulamayacaktı (Esen-tepe, 4 Eylül 1951, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2: “Solcular hadım mıdır? Diye ortaya bir sual attı. Kocası: Galiba, dedi” (Göz Göre Göre, 16 Eylül 1950, *Zafer Gazetesi*).

Antifaşizm

İncelenen romanlarda antifaşizm söylemi ve inşası altında daha çok Almanya üzerinde durulmuş ve Hitler Almanya’sı vicdansız, hastalıklı, saldırgan olarak yansıtılmıştır. İtalya ve Almanya’daki faşist askerlerin kendi durumlarından memnun olmadıkları ve Amerika yahut Avrupa kimliği için can attıkları imajı yaratılmıştır. Antifaşizm inşası kurgulanırken daha çok meşrulaştırma ve taslama ideolojilerinden yararlanılmıştır.

Meşrulaştırma İdeolojisi

Bu ideolojinin ussallaştırma kipinden yararlanılmıştır. Örnek 1’de Hitler’in Almanya’da sürdürdüğü antifaşizmin Almanları felakete sürüklediği ve Almanların Hitler’e tanrı rolü atfetmelerinin yanlış olduğu ussallaştırması yapılarak, faşizmin olumsuzlanmıştır.

Örnek 1: “İlah nazariyle baktıkları bu mevcudiyetin (Hitler) fani bir insandan başka bir şey olmadığını ve kendilerini felaketten felakete, hüsrandan hüsrana sürüklediklerini gördükleri zaman acaba ne yapacaklardı?” (Gizli Proje, 18 Ekim 1949, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de Almanların Hitler’i desteklemesinin, bunu baskı altında yapmalarından kaynaklandığı ussallaştırması yapılarak antifaşizm inşası kurulmuştur.

Örnek 2: Herkes bilir ki, Alman milleti Hitler’i alkışladıysa, bunu zor altında ve korkudan yapmıştır (Kızıl Çin Ülkesinde, 5 Aralık 1952, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 3’te yer alan eserde, Alman bir karakterin ağzından ünlü İngiliz şairi William Shakespeare Alman milletindenmiş gibi tanımlanmış ve mecazi bir yolla Almanların fikirleri ussallaştırma yoluyla olumsuzlanmıştır.

Örnek 3: “Büyük Alman şairimizin dediği gibi darlanıyorum. Evet tabir Shakespeare’indir! Dedi. Kendisinin Alman olduğundan zerre kadar şüphe caiz değildir. Bunun aksini iddia eden o küstah İngilizlerdir” (Gizli Proje, 17 Eylül 1949, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 4’te ülkelerinde faşizmin hüküm sürdüğü İtalyanlar ve Almanların, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki kapitalizme ve ülkeye hayranlık duydukları, faşizmden dolayı hayatlarından memnun olmadıkları ussallaştırması yapılarak faşizm olumsuzlanmıştır.

Örnek 4: “Senelerden beri Avrupa memleketlerinde yaptığım seyahatler bana, bilhassa İtalyanların Amerika’ya can attıklarını öğretmişti. Bu hususta Almanlar ikinci sırada geliyorlar. Onlar da Amerikalılara hayran ama İtalyanlar derecesinde değil. İtalyan garsonlar kendi memleketlerinde kalmaktan adeta müteessirler” (Kırık Bir Kalple, 12 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 5’te yer alan “Esentepe” isimli roman, Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünden Demokrat Partili yıllara kadar Türkiye’yi konu almıştır. Bu örnekte, Demokrat Parti’den önce iktidarda olan CHP’liler despot, faşist zihniyetli olarak tanımlanmış ve CHP dönemi “bozuk ve keyfi bir idareyle yönetilen bir dönem” olarak ussallaştırılarak, faşizm olumsuzlanmıştır.

Örnek 5: Faşist zihniyetli istibdat heveslileri, bozuk ve keyfi gidişlerini düzeltmek mecburiyetinde kaldılar (Esentepe, 10 Eylül 1951, *Zafer Gazetesi*).

Taslama İdeolojisi

Bu ideolojinin mecaz kipinden yararlanılmıştır. Örnek 1’de, Alman bir polis karakter tarafından Yahudiler eğretilme yoluyla “domuz”a benzetilmiş, Almanların Yahudilere kendi ülkelerinde ihtiyaç görmemeleri mecazi bir dille eleştirilmiştir.

Örnek 1: “Yahudi domuzları burada gözaltında bulunacaksınız. Sizin Almanya’da vücudunuza lüzum görmüyoruz” (Gizli Proje, 4 Ekim 1949, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2’de düzdeğişmece yoluyla Alman askerlerinin yürüttüğü tankların Avrupa’ya savaş açtığı belirtilmiş ve Almanlar olumsuzlanmıştır.

Örnek 2: “O anda Alman tankları Avrupa’yı çiğnemeye başlamışlardı” (Kırık Bir Kalple, 22 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 3’te düzdeğişmece yoluyla Amerika Birleşik Devletleri, Amerikan ideolojisi ve bu devletin sunduğu imkânlar “Amerikan vizesi” adı altında inşa edilmiştir. Faşist ideolojiyle yönetilen askerlerin kapitalist bir ülke vatandaşının vizesini görmeleri sonucunda kendi durumlarından dolayı mutsuzluğa sürüklenmeleri algısı yaratılarak faşizm olumsuzlanmıştır.

Örnek 3: “Faşist üniforması giymiş bir İtalyan zabiti bana soruyor: “Hangi dindensiniz?” Her hudutta, küçük bir ücretle geçinmeye çalışan memurların, bu Amerikan vizesi karşısında, durakladıklarını, daldıklarını ve kendi kendilerini kemirdiklerini gördüm” (Kırık Bir Kalple, 9 Nisan 1950, *Zafer Gazetesi*).

Şeyleştirme İdeolojisi

Bu ideolojinin adlandırma kipinden yararlanılmıştır. Hitler “gangster” olarak adlandırılarak (Örnek 1), Almanlar ise “boş” olmakla adlandırılarak (Örnek 2) olumsuzlanmışlardır.

Örnek 1: “Hitler de bir gangster sayılırdı” (Gizli Proje, 26 Ağustos 1949, *Zafer Gazetesi*).

Örnek 2: “Sen Alman değil misin? Alman veya boş aynı şeydir” (Papaz Çayırı, 5 Aralık 1949, *Zafer Gazetesi*).

Sonuç

Popüler kültür ürünü olan tefrika romanlar, 1949 - 1953 seneleri arasında Zafer Gazetesi'nde siyasal kimlik inşalarının oluşturulmasında önemli rol oynamışlardır. Gazetenin yayımlamak üzere seçtiği romanların çoğunluğunu güncel eserler oluşturmaktadır.

İncelenen 38 romanın, tarihi tefrikaları ve güreş tefrikalarını çıkartırsak, hepsinde Batıcılık, antikomünizm ve antifaşizm öğelerine rastlanmıştır. Yabancı eserlerde daha çok antifaşizm ve antikomünizm öğelerine rastlanırken, yerli eserlerde Batıcılık öğelerinin daha fazla yer aldığı tespit edilmiştir.

Romanlarda Batıcılık inşası anlamında ön plana çıkan ülke Amerika'dır. Amerikan kültürü ve yaşam biçimi imrenilen öğeler olarak sunulmuştur. Amerika'nın dışında İngiltere ve Fransa da olumlu olarak inşa edilen ülkelerdir. Batılılar gibi giyinmek, Batılılar gibi konuşmak, Batılılar gibi yaşamak eserlerde medeniyet timsali olarak yer almıştır. Batıcılık inşası yapılırken ise en çok parçalama ideolojisinin farklılaştırma kipi kullanılmış ve "yücelterek farklılaştırma" yolu izlenmiştir.

Batıcılıktan sonra en fazla rastlanılan öğe, antikomünizmdir. Antikomünizm inşası altında, daha çok belirli terimlerle şeyleştirme ideolojisinin adlandırma kipi kullanılarak (kızıl, komünist, Bolşevik, dinsiz vb.) Rusya ve Çin hakkında olumsuz bir imaj yaratılmıştır. Romanlarda yer alan komünist ve solcu karakterler genellikle orta veya düşük gelirli sınıfı temsil etmektedir. Bu karakterler, "neye inanacağını bilmeyen, kafası karışık" kişiler olarak ussallaştırılarak olumsuz şekilde kurgulanmışlardır.

Yerli romanlarda çok fazla rastlanmasa da, yabancı romanlarda sık sık antifaşizm öğelerine de rastlanmıştır. Almanya bu anlamda öne çıkarılan ve olumsuzlanan ülkedir. Alman düşüncesi "nefret edilecek bir şey" olarak ussallaştırılmış ve faşist yönetimler keyfi, bozuk olarak kurgulanmıştır. Almanya'nın yanında İtalya da romanlarda kendisine yer bulmuştur. Ancak İtalya, Almanya gibi güçlü değil, kendi konumundan memnun olmayan, güçsüz bir ülke olarak inşa edilmiştir.

*Zafer Gazetesi'*nde yer alan tefrika romanlarda genellikle meşrulaştırma, parçalama, şeyleştirme ve taslama ideolojileri kullanılarak Batıcılık, antikomünizm ve antifaşizm inşaları yapılmıştır. Bu nedenle, bu gazetenin Demokrat Parti döneminin egemen ideolojisini tefrika romanlarda yapılan kimlik inşaları vasıtasıyla yansıttığı söylenebilir.

Kaynakça

- Althusser, L. (2015). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (2. Baskı). İstanbul: İthaki Yayıncılık.
- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (5. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (2014). *Menderes'in Dramı* (15. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berkes, N. (2002). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (2. Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.

- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Ankara: Aşına Kitaplar.
- Briggs, A. & Burke, P. (2011). *Medyanın Toplumsal Tarihi: Gutenberg'den İnternete*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Çavdar, T. (2013). *1950'den Günümüze Türkiye'nin Demokrasi Tarihi* (5. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Çavdar, T. (2013). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)* (5. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Eagleton, T. (2012). *Edebiyat Olayı*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane Defterleri*. İstanbul: Onur Yayınları.
- Jeanneney, J. J. (1998). *Başlangıcından Günümüze Medya Tarihi*. İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.
- Karpat, K. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji* (2. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *İdeoloji* (17. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (1987). *Alman İdeolojisi*. Ankara: Sol Yayınları.
- Mert, N. (2007). *Merkez Sağın Kısa Tarihi* (2. Baskı). İstanbul: Selis Kitaplar.
- Moran, B. (2011). *Türk Romanına Eleştirel Bakış 1: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (23. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örnek, C. (2015). *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı: Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Özer, Ö. & Dağtaş, E. (2011). *Popüler Kültürün Hakimiyeti: Bir Türkiye Hikayesi*. Konya: Literatürk Yayınları.
- Özön, M. N. (2009). *Türkçede Roman* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Said, E.W. (1995). *Kültür ve Emperyalizm*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Timur, T. (2002). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Topuz, H. (2014). *2. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi* (5. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yaylagül, L. (2010). *Kitle İletişim Kuramları* (3. Baskı). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yetkin, Ç. (2008). *Türk Edebiyatında Batılılaşma ve Kimlik Sorunu*. İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Bora, T. & Ünüvar, K. (2015). Ellili Yıllarda Türkiye'de Siyasî Düşünce Hayatı. *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde (s. 159-175). Kaynar, M. K. (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cantek, F. Ş. (2015). Ellili Yıllar Türkiye'sinde Basın. *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde (s. 423-450). Kaynar, M. K. (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erдем, E. E. (2015). Türkiye-ABD İlişkilerinin Zirve Noktası: Celal Bayar'ın ABD Ziyareti. *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde (s. 135-150). Kaynar, M. K. (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaynar, M. K. (2015). Türkiye'nin Ellili Yılları Üzerine Bazı Notlar. *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde (s. 15-38). Kaynar, M. K. (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rand, A. (1951, 27 Şubat). İçimizdeki Cevher. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:36.
- Asi, N. (1952, 30 Ekim). Terzi Nilüfer Eligüzel'in Hikayesi. *Zafer Gazetesi*, s. 2, tefrika no:36.
- Bekman, M. M. (1952, 15 Kasım). İki Gönül Arasındakiler. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:1.
- Asi, N. (1952, 16 Ağustos). Tükenmez Merdiven. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:30.
- Asi, N. (1952, 5 Eylül). Tükenmez Merdiven. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:46.
- Winsor, K. (1951, 12 Aralık). Renk Renk Kağıtlar. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:8.
- Winsor, K. (1952, 2 Şubat). Renk Renk Kağıtlar. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:60.
- Winsor, K. (1952, 26 Şubat). Renk Renk Kağıtlar. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:84.
- Hart, F. N. (1950, 17 Nisan). Bellamy Cinayeti. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:3.
- Hart, F. N. (1950, 22 Nisan). Bellamy Cinayeti. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:8.
- Greene, G. (1950, 20 Şubat). Üçüncü Adam. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:2.
- Molnar, F. (1950, 9 Nisan). Kırk Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:1.

- Molnar, F. (1950, 10 Nisan). Kırık Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:2.
- Molnar, F. (1950, 12 Nisan). Kırık Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:4.
- Molnar, F. (1950, 22 Nisan). Kırık Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:13.
- Molnar, F. (1950, 28 Nisan). Kırık Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:19.
- Molnar, F. (1950, 23 Mayıs). Kırık Bir Kalple. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:42.
- Asi, N. (1949, 23 Ağustos). Hayırdır İnşallah. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:2.
- Gaver, V. (1952, 25 Kasım). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:1.
- Gaver, V. (1952, 29 Kasım). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:4.
- Gaver, V. (1952, 1 Aralık). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:6.
- Gaver, V. (1952, 2 Aralık). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:7.
- Gaver, V. (1952, 5 Aralık). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:10.
- Gaver, V. (1952, 7 Aralık). Kızıl Çin Ülkesinde. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:11.
- Asi, N. (1949, 10 Kasım). Erik Dallarını Altında. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:38.
- Asi, N. (1949, 12 Kasım). Erik Dallarını Altında. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:40.
- Asi, N. (1951, 19 Ekim). On Üç Kişi. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:28.
- Garan, M. İ. (1951, 22 Haziran). Esentepe. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:31.
- Garan, M. İ. (1951, 4 Eylül). Esentepe. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:102.
- Garan, M. İ. (1951, 10 Eylül). Esentepe. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:108.
- Asi, N. (1950, 16 Eylül). Göz Göre Göre. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:18.
- Beeding, F. (1949, 26 Ağustos). Gizli Proje. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:2.
- Beeding, F. (1949, 17 Eylül). Gizli Proje. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:23.
- Beeding, F. (1949, 4 Ekim). Gizli Proje. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:39.
- Beeding, F. (1949, 18 Ekim). Gizli Proje. *Zafer Gazetesi*, s.4, tefrika no:52.
- Zevako, M. (1949, 5 Aralık). Papaz Çayını. *Zafer Gazetesi*, s.2, tefrika no:14.

Postmodernizmde “Yeni Tarihselcilik” Tezahürü: Pinhan

Yasemin Ulutürk*

Öz: Postmodernizm akımı ile birlikte daha önceden söylenmiş her ne varsa yeniden ele alınır, yeniden okunur ve yeniden kurgulanır. Tarihsel olan ile kurgusal olanın sentezlendiği, 1980’lerden itibaren tüm varlığı ile kendisini hissettiren bir akım olarak karşımıza çıkan postmodernizm, hayata bakış açısında ve tarihe yönelme metotlarında çeşitli değişimlerin mümessili olmuştur. Tarihi en önemli malzeme olarak gören postmodernizm, tarihin kati gerçekler cihetinde bilinebileceği fikrini yerle bir ederek tarihsel gerçeklik ile kurgusal gerçekliği bir araya getirir ve her ikisinden yeni bir metin ortaya koyar. Bu anlayış doğrultusunda gelişen “Yeni Tarihselcilik” akımı da estetik zevkler ile kurguyu ön plana alır, tarih yazımını tek anlamlı bir üst-anlatı olmaktan çıkarak yorumu, eleştiriyi ve dolayısıyla çoğulculuğu savunur. Tarihi belgelere kuşkuyla bakarak onların nesnelliğini tartışmaya açar. Postmodern metinlere ağırlık vererek metinselliği ön plana alır. Bu tarzı temsil eden önemli eserlerden biri Elif Şafak’ın “Pinhan” adlı eseridir. “Yeni Tarihselcilik” kuramının en önemli özelliği olan edebiyat ve tarih arasındaki ayrımı ortadan kalkması ve bilimsel gerçeklerin yansıtılmasından ziyade geçmişin yorumlanması, bu romandaki belirgin unsurlardandır. Bu bağlamda çoğulculuk, alıntı, imge, prolog ve metinlerarasılık gibi yöntemlerden yararlanarak eserine postmodern bir görünüm sağlayan yazar, olayı tarih köklerine oturtturarak amacının tarih yazmak olmadığını, tarihi yalnızca fon olarak kullandığını, postmodernizmde tarih ile anlatının nasıl hemhal olduğunu göstermektedir. Eser, belirli ve sıralı/kronolojik bir zaman düzlemini içermez. Aksine belirtilen akım doğrultusunda spesifik bir tarihi dönemi ele alarak o süreci anlatmak yerine, çeşitli imgelerle dönemler hakkında ipucu verir. Bu çalışmada “Pinhan” adlı eserin postmodernizmin ışığında zuhur eden “Yeni Tarihselcilik” anlayışının yazarın anlatısında nasıl somutlaştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Postmodernizm, Tarih, Yeni Tarihselcilik, Elif Şafak, Pinhan.

Giriş

1960 yılı ile birlikte Amerika’da ortaya çıkan postmodernizm düşünce akımı, öncelikle mimariyi tesiri altında bırakmış, aynı zamanda tüm sanat alanlarında da gözle görülür boyutta etkiler oluşturmıştır. Genel itibarı ile modern sonrası manasında kullanılan postmodernizm, her ne kadar modernizmi aşmış, onu eleştirerek yenilikler getirmiş olduğu izlenimi oluştursa da, gerçek anlamda ondan tamamen sıyrılıp müstakil bir akım olarak varlığını sürdürmüş olduğuna dair görüş yaygın değildir. Zira “onların başlangıç ve bitiş tarihlerini paranteze almak olanak dışıdır; çünkü estetik düzlemde modernizmin ne zaman bittiği, postmodernizmin ne zaman başladığı kesin değildir.” (Ecevit, 2014, s.70).

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B007](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B007)

* Trakya Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
E-posta: yaseminuluturk@hotmail.com

Fransız düşünür J. Françoise Lyotard'ın 1979 yılında yazmış olduğu *Postmodern Durum* adlı eserinde ilk defa kullandığı bu terim, çoklu ve karmaşık yapısı ile tüm gerçekliğe meydan okur. Dolayısıyla yaşanan çağda Hegel ve Marx'ın düşünceleri artık güvenilirliğini yitirmiştir. Bireyin ve toplumun her türlü anlamda salt değerler sistemi üzerindeki yetkinliği ortadan kalkar. Küresel dünya denilen bu dönemde Aydınlanmacı anlayışın mutlak hiyerarşisi ve kuralları sarsılır. Daha evvel değer görülmeyen, itilip kakılan her düşünce, her bakış ve her unsur artık bu yeni dünyada kendisine bir yer edinmeye başlar. Farklılıklar ve zıtlıklar herhangi bir kural ve hiyerarşik düzen olmadan yan yana gelerek toplumdaki yerini belirler. Sannatta da tüm ağırlığını hissettiren postmodernizm ile birlikte edebiyat anlatılarında "özenle oluşturulan anlatımların yanında kaba sözlerin, küfrün, argonun, pornografik öğelerin kullanılmasına tanık olunabilmektedir." (Ertem, 1999, s.105).

Ünlü postmodernistlerden Jacques Derrida, Roland Barthes, J. F. Lyotard, Jacques Lacan gibi düşünürler, birçok bilimin postmodern düşünce ile tekrar ele alınması gerektiğini savunurlar. Bu bilim dallarından biri de tarihtir.

Geleneksel bakış açısında, gerçekliğine ve nesnellğine inanılan tarih bilimi, postmodernizmde bu özelliklerinden tamamen soyutlanır. Hakiki manada köklü bir değişime uğrayan postmodern tarih anlayışında belirli bir zaman ve mekân algısı yoktur. Tarihi olsun ya da olmasın, herhangi bir olayın sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınması; gelenek- görenek ve toplumsal değerlerin bütüncül bir bakış açısı ile milli kimlik bilinci doğrultusunda aktarılması bu akım bünyesinde ortadan kalkar. Bunların yerine her birey ve her düşünce önemlidir mantığı ile bölünmüş ve parçalanmışlıklara saygılı karnavalist bir yeni dünya ve yeni tarih anlayışı meydana gelir. Bu anlayış ise Yeni Tarihselcilik Kuramı'nı ortaya çıkarır.

Yeni Tarihselcilik terimi ilk kez 1980 yılında Stephen Greenblatt tarafından *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Rönesans'ın Benlik Öztanımı: More'dan Shakespeare'e) adlı eserde eleştiri alanında kullanılır. Tarihin edebiyat anlatılarıyla aynı düzlemde değerlendirilme düşüncesi ise Louis Montrose tarafından "tarihin metinselliği ve metnin tarihselliği" bağlamında dikkatlere sunulur (Oppermann, 2006).

Edebiyat âlemine 1980'lerden sonra giren bu kuramda temel nokta, tarihin kurgusallığı neticesinde metinselliğin ortaya çıkmasıdır. Metinlerin ortaya konuldukları şartlardan soyutlanarak değerlendirilmesine karşı olan bu kuram, bağlamı ihmal etmeyerek her yazarın tesiri altında kaldığı bir ideolojinin, gelenek-göreneğin, toplumsal bir bakış açısının olduğu gerçeğini savunur. Romancının da dönemin siyasi, sosyal, vb. şartlardan bağımsız olamayacağını vurgulayan Yeni Tarihselciler, yazar, dönemin ideolojisi ve bu ideoloji ile yazarın mesafesi arasındaki ilişkinin eseri tesiri altında bırakacağını yadsınamayacak bir gerçek olduğunu belirtir. Romancıdan ziyade tarihçinin de nesnellikten uzak olduğunu, yapmış olduğu araştırma ve incelemeler, kültürel birikim ve ideolojik toplumsal yapıya bağlı olarak olayları değerlendirdiğini iddia eder. Kurama göre, "tarihin metinselliği/kurgulanabilir bir disiplin

oluşu, onun sadece dil (lisan) içerisinde gerçekleşebileceği kabulü, kaydedilmiş gerçeklerin bile tarihçi tarafından yeniden yorumlanarak ortaya çıkartması süreci, ‘tarih’ kavramının geleneksel anlamını, temelden sarsmış ve tarihe yeni bir anlam kazandırmıştır.” (Yalçın Çelik, 2005, s.25). Bu düşünce doğrultusunda tarihin nesnelliğinin tartışılabilir hâle gelmesi ile tarihî kayıt, belge ve defter vb. gibi malzemelerin nasıl oluşturulduklarının sorgulanması gündeme gelir. Zira kendisi de bir tarihçi olan Thomas Babington Macaulay, tarihyazımının kimi zaman kurmaca kimi zaman ise kuram olduğunu kabul eder (Menteşe, 2000).

Yeni Tarihselciler, mutlak gerçeğin olmadığını dile getirirken, tarihin de ‘bu gerçektir’ diye sunduklarının yalnızca çelişkiler yumağı olması tezinden yola çıkarak tarih ile edebiyat arasındaki kurgusal yakınlığın varlığını ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Hayden White ve Iggers, edebiyat ve tarih ilişkisini ‘tarihyazımı’ doğrultusunda gündeme getirir.

Keith Jenkins *Tarihi Yeniden Düşünmek* adlı eserinde tarihin her ele alınışında farklı bir yorum olduğunu şu cümleler ile ortaya koyar: “İki okumanın, birbirine tıpatıp benzemesi olanaksızdır(...). Şu hâlde aynı kişi tarafından yapılırsa bile hiçbir okumanın aynı etkiyi yeniden yaratması garanti değildir, ki bu da yazarın kendi niyet ve yorumlarını okura zorla dayatamayacağı anlamına gelir. Tersine okurun da yazarın niyetini tam olarak anlaması olanaksızdır.” (Jenkins, 2011, s.49).

Keith Jenkins’in bu bakış açısı ile dil, sürekli gelişen ve değişen, aynı zamanda birçok anlam yüklenebilen canlı bir varlıktır sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle kelimelere yüklenen anlam da sürekli değişim içine girmektedir. Bu kurama göre dil göreceli bir bakış açısı oluştururken dış dünyaya ait olan her türlü yaşanmışlığın bu görecelik ile farklı algılanmalarına sebep olur. Hâl böyle olunca, yazarın da eseri üzerindeki tahakkümü ortadan kalkar. Yazarın kelimeler ile oyun oynayarak oluşturduğu bu ortamda tarih de roman gibi oynusu bir moda bürünür.

Tarihçi bu düşünce tarzı ile geçmişî keşfe çıkar. Modernist tarihçiler gibi geçmişî yok saymak yerine var olan hazineyi tekrar nasıl kullanıp kurgulayabilirim diye düşünür. Bu yeniden kurgulama esnasında ise “tarihi, bir biçimler repertuarı olarak algılayıp bu repertuara seçmeci bir yöntemle yaklaşarak oradan gerekenleri alıp yapıştırma (kolajlama), geçmişe ait plan ve şemaların yeni işler için uyarılama” (Yalçın Çelik, 2005, s.28) durumu söz konusu olur.

Postmodern romanda dolayısıyla Yeni Tarihselcilik Kuramı’nda roman, birbirinden bağımsız olaylar, metaforik öğeler, Doğu ve Batı kültürünü anımsatacak anekdotlar yahut alıntılar ile örülmüş bir kimlik ortaya koyar. Bahsi geçen kimlik ise kimi zaman açık seçik verilirken kimi zaman da ortamdaki soyutlanarak ve gizlenerek oluşturulur. Bu durum da ‘metinlerarasılık’ kavramının önünü açar. Nitekim eserde meydana gelen olaylar karmaşası neticesinde ortaya çıkan karnaval ortamı, gerçek ile kurgunun ayırt edilmesini zorlaştırır. Okur hangi olayın

kurgu hangisinin gerçek olduğunu kavrayamaz ve şüpheler denizinde boğuşur. Mevcut olan bu 'çok katmanlılık/çoğulculuk'ta sıkışıp kalmak istemeyen okur sembol, imge ve metaforları iyi analiz ederek her durumu çok yönlü okumaya çalışmalıdır. Zira; romancı tarihî olayları kendi yorumu ile eserine aktarırken/kurgularken birçok anlam boşlukları oluşturur ve bu boşlukların okur tarafından doldurulmasını bekler (Işıksalan, 2007).

Bir husus da roman kahramanları ile ilgilidir. Okurun takip ettiği ana kahraman figürü artık herkesin takip ettiği o kutsal kahramanlık vasfını kaybederek silikleşir. Onun yerine topluma hatta kendisine bile yabancılaşan, yalnızlaşan, sürekli değişim geçiren, kendi benliğini arayarak içine dönen kahraman ortaya çıkar. Bu durumda okur, her kahramanın ayrı bir hikâyesi olduğu bilincine vararak kahramanlarla yahut olaylarla değil, metin ile hemhal olması gerektiğini anlar (Işıksalan, 2007). Metni dolayısıyla tarihi tekrar kurgulamak, yeniden yorumlamak ve üretmek okurun en önemli vazifesi hâlini alır. Bu yorumlama silsilesinde tarih, okura gelene kadar üç kez kurgu ilmeğinden geçirilir.

Kuramdaki bir diğer önemli husus ise, zaman kavramının klasik metottaki gibi geçmiş-an-gelecek/dün-bugün-yarın kronolojik sıralamasıyla ilerlememesidir. Yazar her an geleceği tahayyül edebileceği gibi "yaşanılan anı kesintiye uğratıp, geçmişe bir parantez açarak oluşturabilir." (Ecevit, 2014, s.43).

Zikredilen duruma bağlı olarak eserde zaman üç değişik kurguda ele alınabilir:

"1-Yaşanan-kurgu, 2-Yaşanmış-kurgu, 3-Yaşanacak-kurgu" (Aslankara, 1999, s. 71).

Bu tasnife göre Pinhan, tarihî roman kategorisine alındığına göre, 'yaşanmış-kurgu' bağlamında incelenecektir.

Yaşanmış-kurgu, "geçmişte olup bitenlerden herhangi bir kesiti, dönemi ya da ayrıntıyı romana yerleştirmek, romanı tarihle ilintilendirmek anlamına gelir." (Aslankara, 1999, s.72). Bu tanım üzerinden yola çıkacak olursak, romanı, ele alınan tarihî dönemin, çatışmaların, siyasi, sosyal ve kültürel çerçevenin içerisinde değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla bağlam dikkat edilmesi gereken en elzem durumlardan biridir.

Bu anlamda Yeni Tarihselcilik Kuramı'nda metinlerarası bir ilişki ile prologlara yer verilmesi; geriye dönüş tekniği ile kronolojik zamandiziminin altüst edilmesi; oluşturulan kargaşa ile ortaya çıkan karnavalist durumun çeşitli çatışmalar ve zıtlıklar ile ortaya serilmesi; çokluktan tekliğe, çok katmanlılıktan tek ve bütün bir algılayışa geçilişi; eserin ismi olan Pinhan gibi gizli, saklı olanın okur tarafından keşfedilmesi, bu romandaki yönelişlerdir. Buradan hareketle, Pinhan romanında Yeni Tarihselcilik Kuramı'nın ilke ve yöntemlerinin romanda nasıl somutlaştığını ortaya koymaya çalışmak, çalışmanın esasını teşkil etmektedir. Bu doğrultuda ele alınacak olan ilk unsur 'zamandizimi'dir.

Zamandizimi

Pinhan adlı romanda klasik roman anlayışında var olan kronolojik/sıralı bir zaman algısı yoktur. Ne anlatım ne de olay zinciri, mantık çerçevesi ve akıp giden zaman doğrultusunda ilerler. Romanda geçen olayları üç aşamada incelemek mümkündür: Pinhan’ın tekkedeki günleri, İstanbul’a gelmesi, İstanbul’da yaşadıkları.

Eser, Pinhan’ın “nicedir meftun olduğu şeh(r)e” (Şafak, 2009, s.9), “Osmanlı devrinin taht şeh-rine” (P, s.10) varmasıyla başlar. Sonrasında Dürri Baba’nın tekkede ebru yaparken “Ebru neyi hikâye eder, bilir misin ya Pinhan?” (P, s.12) sorusu ile Pinhan’ın tekkeye geldiği zaman dili-mine geçiş yapılır. Ve bu sorunun ardından Pinhan’ın aklına Dürri Baba ile ilk “karşılaştıkları gün geldi (...) o masmavi, incecik bulutları ilk kez gördüğü gün.” (Şafak, 2009, s.12).

Olayların akış silsilesine bakıldığında bu üç aşama kronolojik bir sıra takip etmez. Zira ikinci aşama olan Pinhan’ın İstanbul’a gelmesi ile başlayan roman, Pinhan’ın tekkedeki günlerine oradan da İstanbul’daki günlerine geçiş yapar.

Roman, sonrasında birbiri içinde olgunlaşan hikâyeler ile gelişir. Pinhan bu hikâyeleri yaşarken zaman hem geçmiştir, hem gelecektir hem de o andır. Çünkü zamandizimi aynı düz-lemde birlikte ele alınır. Bu durum Pinhan’ın kendi geleceği üzerine kurulmuş bir geçmiş gi-bidir sanki. “Geçmişten çıkıp gelecek zamanda yaşayan; yaşarken yeniden geçmişe dönen, sonra tekrar gelecek olan bir geçmiş!” (Aslankara, 1999, s.73).

Metinlerarasılık

Metinlerarasılık kavramı ise ikinci önemli unsurdur. Geçmişten günümüze kadar yazılmış olan bütün eserlerin birbirilerinden etkilendiği, bu nedenle kendilerinden önceki metin-lerin ışığı ile tekrar okunarak yorumlandığı/kurgulandığı anlamında kullanılan bir tekniktir. Bu teknik ile metinlerde, mitolojik yazılardan günümüz olaylarına kadar her türlü olayın izlerini bulmak mümkündür. Kutsal kitaplar ile Batı ve Doğu mitolojisine ait metinler, daha sonra kayda geçirilen eserlerde asırlarca varlığını hissettirmiştir. Mihail Bahtin’e göre metin-lerarasılık kavramı, her eserde olmazsa olmaz bir yöntemdir. “Metin yalnızca başka bir me-tinle (yani kontekstle) bağlantı hâlinde var olur. Sadece bu bağlantı sırasında bir ışık yanar; verilmiş bir metni bir diyalog hâline sokarak hem öncekini hem sonrakini aydınlatır.” (ak-taran Cengiz, 2008, s.3). Bahtin’in zikretmiş olduğu ‘diyalog’ ile metinlerin sürekli konuşma hâlinde olduğu düşünülebilir. Bu diyalog sayesinde yeni anlamlar kazanan metni yorumla-yan okuyucunun da mevcut olan diyaloga kulak vermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Metin-lerin birbirleriyle kesişme sürecinde okur, hem kendi kültürel dağarcığı hem de metindeki diyalogları sentez hâline getirerek değerlendirme yapar. Okur bu işlemi gerçekleştirirken metinlerarasılık yöntemi okura geniş hareket alanı sağlar. Akşit Göktürk bu durumu bağlam ile ilişkilendirir ve ona göre “okur eski bağlamla ilişki kurmadan, bu ögenin metindeki yeni işlevini çıkaramaz.” (Göktürk, 1997, s.110).

Söz konusu olan Pinhan romanını bu boyutta ele alacak olursak, geçmişe ait olanın/tarihin yeniden kurgulanması esnasında yazarın, hem dil ve anlatım tekniklerinde hem de kurgu ve tarihî motiflerde bu teknikten yararlanmış olduğu görülecektir. Romanda metinlerarasılık, çeşitli imge, sembol ve betimlemeler ile ‘anıştırma’ yani şiirde kullanılan ‘telmih’ tekniği ve prologlar ile kullanılmıştır.

Anıştırma

Roman ‘bab’ adı verilen ‘toprak, hava, ateş, su’ olmak üzere dört ana bölüme ve bu bölümler de kendi içlerinde dörder bölüme ayrılır:

“Bu bab toprak ahvalin beyan eder ki tabiatı soğuk ve kurudur.” (Şafak, 2009, s.7).

“Bu bab hava ahvalin beyan eder ki tabiatı sıcak ve rutubetlidir.” (Şafak, 2009, s.65).

“Bu bab ateş ahvalin beyan eder ki tabiatı sıcak ve kurudur.” (Şafak, 2009, s.117).

“Bu bab su ahvalin beyan eder ki tabiatı soğuk ve rutubetlidir.” (Şafak, 2009, s.171).

Bu dört unsurun tanımlanmasında kullanılan ‘soğuk, kuru, sıcak, rutubet’ gibi tasvirler, İbn-i Sina’nın *El-Kânûn* adlı eseriyle metinlerarası bir ilişki kurar. Zira bu ilişki mahallede şifa dağıtan Kevser Nine tarafından da bilinmektedir. İbn-i Sina’ya göre bu dört unsur besinlerin sindiriminde gerekli olan sıvı için önemlidir. Ona göre vücudun iki sıvıya ihtiyacı vardır. Bunlardan ilki dört çeşittir: kan, balgam, kara safra, sarı safra. “Eskiden bedendeki bu sıvıların insan mizacını etkilediğine inanılırdı. Böylece insanların mizacı da safravî, sevdavî, demevî, balgamî diye dörde ayrılırdı.” (Abiha, 2012, s.6). Bu durum az önce ismi zikredilen mahalledeki şifacı kadın Kevser Nine tarafından bilinir ve mahalleliye uygulanır.

“Mahalleliler, Kevser Ninenin kapı kapı dolaşarak verdiği tavsiyelere harfiyen uyarak, ağızlarına attıkları her bir lokmanın dört hıta [sıvı] göre tertip edilmesine razı geliyorlardı. Bu minval üzere, yaradılıştan yahut sonradan sıcak mizaçlı olanlar ekşi şerbetler içip koruk ve erik aşı, sirke ile mercimek aşı, bir de kabak kalyesi yemeye gayret etmeliydiler. Safravî mizaçlıların gıdası ise daha farklıydı. Onlar erişte aşı, pirinç, ıspanak aşı gibi yaş gıdalar yemeliydiler. Mizacı yaş ve soğuk olanlara gelince, onlar latif ve sıcak gıdalara itibar etmeliydiler. (...) Sevdavî mizaçlı olanlar ise darı, mercimek, kuru et gibi kuru gıdalardan ve tuzlu yemeklerden kaçınmaya bilhassa dikkat etmeliydiler. Sevdavî mizaca sahip bir kimse, eğer kuruntularından kurtulmak istiyorsa, kahveden de mümkün mertebe uzak durmalıydı. Kahve, mizacı yaş olanlar için, bilhassa kadınlar için pek münasıptı.” (Şafak, 2009, s.181-182).

Dört unsur ile ilgili bir yorum da Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın *Mârifetnâmesi* ile yapılan metinlerarası ilişkidir. İbrahim Hakkı’ya göre ‘maden, bitki, hayvan, insan’ cisimleri kainattaki dört cinsi temsil eder. Ve bu unsurlar sürekli bir deveran içindedir. Bu dönüşüm tasavvufta küçük âlem olan insandan büyük âlem olan Allah’a yönelişi işaret eder. Romanda bu anlayış Dürri Baba’nın sözlerine yansır. (Abiha, 2012, s.7).

“Sen kendini küçük zannedersin. Halbuki en büyük âlem sende toplanmıştır. (...) Kat-reyiz âlemde, lâkin unutma ki tek bir nokta Pinhan, tekml sırları içinde barındırır.” (Şafak, 2009, s.62).

Bu dört unsur kainatın varlığı, yaradılışın sırrı olarak bilinen felsefi yaklaşımı temsil eder. Her bölüm bu unsurların başlığı altında belirli prologlar ile ayrılır. Taner Namı’ya göre romandaki “incili kuşun renklerinin, bu dört unsuru sembolize ettiği” ve romanda sık sık bahsedilen ‘Min-El-Evvel-İl-El-Ezel (İtikad-ı Anasır-ı Erbaa)’nın da yaradılışın sırrı olan bu unsurlara tekamül ettiğini belirtir (Namı, 2007, s.7). Bahsi geçen bu eser için “okurun, içinde yazılanları asla öğrenemediği pek değerli, ancak o nispette de gizli, dinî” kitap olduğu yorumunu yapan Ayşe Melda Ünere göre bu kitap, romanın postmodern özelliklere sahip olduğunu gösterir (Cengiz, 2008). Aynı zamanda Yeni Tarihçiliğe göre de metinlerarasılık bağlamının da yaklaşılabileceğini işaret eder.

Roman ‘anasır-ı erbaa’dan toprak unsuru ile başlar. Toprak unsurunun dördüncü bölümü ise ‘halka’dır. Diğer birçok alt bölümde de ‘halka’ unsuru kullanılmıştır. Romanda birçok hikâye bulunur ve her hikâye anlatılmaya başlandığında bağımsızmış gibi bir izlenim oluştursa da ilerledikçe birbirinin içine geçen halkalar hâlini alır. Ve ana yapı ‘halka’ üzerinden ilerler.

“Halka dediğin dönmez ise/kendini yer bitirir;/Bir yılın ki/ kuyruğunu ısırır./Yılanın gözleri/işte bunu hatırlatır. (Şafak, 2009, s.225).

Romandaki ‘halka’nın işaret ettiği noktalardan biri de *Mârifetnâme*’den verilen örnek üzere dünyaya gelen varlıkların bitki, hayvan ve insan silsilesini takip ederek bir halkanın tekamül ettiğine dairdir (Abiha, 2012). Pinhan’ın bu konudaki yorumu ise şöyledir:

“Öyle ise dönüp durmalı halka diye düşündü(...). Yıldızların altında tekrar ete kemiğe büründürmeli beni. Dönmeli ki ben, ben olmaktan çıkayım. Toprağa karıştıgımda yabani bir ot olup boy vereyim; dönmeli ki otu alıp kaynatmalı başka başka insanlar; dönmeli ki şifa niyetine içsinler beni(...) Dönmeli ki başka başka demlerde, başka başka sıfatlarda vücut bulayım. Dönmeli ki her dem başka bir sûret ile geleyim.” (Şafak, 2009, ss.224-225).

Halkalarla ilgili bir imgeleme de Mevlevî kültürüne aittir ve bu kültürün kaideleriyle bir ilişki kurar.

“Semada her bir nokta, olup bir halka, dönerdi kendi etrafında.” (Şafak, 2009, s.120).

Tasavvufta yer alan ‘devr-i daim’ metaforu ise, Pinhan’ın yatağının altına sakladığı tırtılın bir kelebeğe dönüşüp ölmüş olmasına duyduğu şaşkınlığa karşılık Dürri Baba’nın verdiği cevapta saklıdır:

“Sade tırtıl ve kelebek değil elbet. Sakın ola hor görme Pinhan; canları hor görme. Bak bu gayb âlemine, bir kendini gör. Bak kendine, cümle mahlûkatın özünü gör. Devri tamam olan gelir, devri tamam olan gider. Gelen, gidende saklıdır; giden gelende saklı.” (Şafak, 2009, s.23).

Bir diğer anıştırma '*Dede Korkut Hikâyeleri*' ile dir. Bilindiği üzere *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde bir gencin isim alabilmesi için mutlaka bir yiğitlik göstermesi gerekir. Gençlere Dede Korkut tarafından yaptıkları yiğitliklere göre isim verilir. Bu durum romanda da mevcuttur. Mahalledeki gençlerin de isim alabilmeleri için çeşitli aşamalardan geçmesi gerekir. Bahsi geçen bu gelenek Neşe Demirci'ye göre "mahalleye verilmek istenen eski Türklük (romandaki dönem itibarıyla Osmanlı) vurgusunu da kuvvetlendirmektedir. Çünkü bu büyülü, kendi içinde kuralları ve kendine has bir yaşamı olan, batılılaşmaya doğru hızla giden mahalle küçültülmüş bir Osmanlı gibidir." (Demirci, 2010, s.1001). Romanda bu sahne şöyle anlatılır:

"Mahalle evlatları, mehpere çehreleriyle olduğu kadar serbazlıklarıyla da yedi düvele nâm salabilmiş olmalarını, kuzeydeki demir kapıdan giren ve mütemadiyen soğuk esen bâd-ı şahbaz'a borçluydular. Akrep Arif Mahallesinin delikanlıları kabadayılığı ustalarından öğrenir; icazet alana değin de ustalarının sözünden bir adım olsun dışarı çıkamazlardı. Kâfi derecede bıçkınlaştığına, nara atarken dizlerinin ve de sesinin titremediğine, üzümünü iyiden iyiye sararttığına inanılan delikanlı, hemen yediden yetmiş herkesin gözü önünde imtihana tabi tutulurdu. Bu imtihana Mim, imtihana girecek olanlara da Mimdar denilirdi. Mimdarlar, Alikız Kuyusu, Kancılık Dehlizi, Şişe-i Rindan olmak üzere, üçü de birbirinden belalı, birbirinden çetrefil iç safhadan geçerlerdi.

(...)

[Son aşamayı da geçen] Mimdar, demirden dökülmüş kuzey kapısının önünde, has ipekten serbazlık kuşağı kuşandıktan sonra yediden yetmiş herkes tarafından bir güzel öpülür, tebrik edilirdi. O vakit mahalle büyükleri ona yeni bir isim verir ve bu yeni ismin kazındığı bir akma hançeri kuşağına yerleştirirlerdi." (Şafak, 2009, s.89).

Diğer anıştırma ise *Gılgamış Destanı*'na aittir. Destanın kahramanı Gılgamış, tıpkı Pinhan gibi "ayırılma-sınav-dönüş aşamalarından geçer." (Cengiz, 2008, s. 10). Gılgamış da Pinhan da yolculukları bittiğinde yola çıktıkları ilk mekânlara, Gılgamış kendi şehrine, Pinhan ise tekkeye döner. Her ikisi de burada ölür.

Görüldüğü üzere anıştırmaların çoğunda hatırlatıcı bir imge bulunmakla birlikte, Gılgamış Destanı'ndan hiçbir alıntıya yahut imgeye yer verilmemesine rağmen farklı bir anıştırma yapılmıştır. Daha evvel de belirttiğimiz gibi metinlerarası ilişki açık olarak ya da örneklerde olduğu gibi üstü kapalı, hissettirilerek de yapılır. Gılgamış Destanı ile olan ilişki ise üstü ör-tük/kapalı anıştırmadır.

Prolog

Kurgunun gerçeklik boyutunu arttırmak için metinlerarası yöntemle iç içe geçmiş olan prolog tekniği de ele aldığımız romanda oldukça sık rastlanan bir tekniktir. Bu uygulama herhangi bir imge ile anıştırma yahut bir olay ile hatırlatmadan ziyade doğrudan alıntı yaparak gerçekleştirilir. Pinhan'da mevcut olan prologların sayısı yirmi ikidir.

“Katreyiz âlemde, lâkin/Dilde derya olmuşuz./İ.H. Erzurumî” (Şafak, 2009, s.25).

“Biz sevdik âşık olduk,/Sevildik maşuk olduk./Her dem yeni doğarız,/Bizden kim usanası./Yunus Emre” (Şafak, 2009, s.35).

“Her gün bir yerden dönmek ne iyi/Her gün bir yere konmak ne güzel/Bulanmadan, donmadan akmak ne âlâ/Dünle beraber gitti cancağızım/Ne kadar söz varsa düne ait/Şimdi yeni şeyler söylemek lâzım/Mevlâna Celaleddin” (Şafak, 2009, s.48).

“Beni böyle tutma,/Ben avcı kuşum, alıcı doğanım./Kalamam artık bundan başka,/Baykuş gibi viranede./Mevlana” (Şafak, 2009, s.49).

“Miskin ademoğulları/Ekinlere benzer gider/Kimi biter kimi yiter/Yere tohum saçmış gibi/Bir mekânım bu cihanda/Menzilim durağım anda/Yunus Emre” (Şafak, 2009, s.54).

“Kim demiş haram nedir bilmez Hayyam?/Ben haramı helali karıştırmam./Seninle içilen şarap helaldir,/Sensiz içtiğim su bile haram./Ömer Hayyam” (Şafak, 2009, s.57).

“Kırılmamak için bükül/Düz olmak için eğril./Dolmak için boşal./Parçalan ki yenilen/Az şeye sahip olanlar/Çoğa kavuşabilirler/Çok şeyi olanların zihni karışır./Tao Te Ching 22” (Şafak, 2009, s.67).

“Dinleyin feleğin zülumatını/Oldu İstanbul’da bir nişane/Görün bu mahallin harabatını/Yandı dükkân evler kaldı virane/Duyunca ahali hemen yetişdi/Birkaçı da yolda bayılıb düştü/Birdenbire bir yer tutuştu/Çıkdı duman arşa ta asmane/Heman alev her yana sıçradı/Dört beş dükkân ve konakları sardı/Şiddetle rüzigar aldı/Çağırdı evden kaçan kaçana/Aşık Cevlani, Kerestecideki Yangının Destanı.” (Şafak, 2009, ss.75-77).

“Yaşlı kadın gerekli özeni gösterip onu kendine getirmiş; sonra da kendisine ‘Neyin var oğlum? Bu denli alt üst olacak ne gördün ki?’ diye sormuş./Binbir Gece Masalları, Hasan-ül-Basri’nin Serüvenleri” (Şafak, 2009, s.85).

“Devir döndü;/Zaman yine piç oldu/Teslim Abdal” (Şafak, 2009, s.97).

“Korku duydu, çünkü yalnızlık korku yaratır. ‘Benden başka hiçbir şey yoksa niçin korkuyum?’ diye düşündü. O zaman korkusu geçti. Korkacak hiçbir şey yoktu; çünkü korku ikinci bir varlık olduğu zaman gelir./İ.Ö. 700’den kalma Hint örneği, Brihadaranyaka Upanişad” (Şafak, 2009, s.105).

“Eğer yüz çevirirlerse de ki: ‘Ben sizin hepinize eşit biçimde açıkladım. Artık tehdid edildiğiniz şeyin yakın mı, yoksa uzak mı olduğunu bilmem./Enbiya suresi, 109. Ayet” (Şafak, 2009, s.108).

“Geçmiş ve gelecek yoktu/İstanbul vardı,/Ölüm yoktu, yaşam yoktu,/Yalnızlık yoktu, ıssızlık yoktu,/ İstanbul vardı.../Mehmet Fehmi İmre” (Şafak, 2009, s.120).

“İtır gülün sesi, ışık sonsuzun./Geceleri ölüm konuşur karanlıklarda./Cemil Meriç” (Şafak, 2009, s.137).

"Ve O'na baktım ve ruhum titredi; çok güzeldi./Bedeni tekildi ve sanki her bir uzvu, diğerini seviyordu./Halil Cibran" (Şafak, 2009, s.151).

"İster öldür, ister al/Kurtar beni pür-yâreden/İşte gönlüm, işte sen/Ben çıktım artık aradan/Süreyya Efendi" (Şafak, 2009, s.160).

"Ne ne Nermin'i/Çok yeme peyniri/Peynir seni öldürür/Cehenneme götürür/Cehennemin kapıları/İstanbul'un cadıları/İlk mık/Karakedi sen/Oyundan çık/Tekerleme" (Şafak, 2009, s.173).

"Bu hamamın içinde, ama her şeyin dışında bir yüzdü çocuğunki./Murathan Mungan, Son İstanbul" (Şafak, 2009, s.197).

"Âdemde dahi dört od mevcuttur: mide odu, şehvet odu, soğukluk odu ve muhabbet odu. Hem dünyada dahi dört od vardır. Taş odu, ağaç odu, yıldırım odu, tamu odu. Nasıl ki yedi kat gök var; ten dahi yedi kattır: et, kan, damar, sinir, süğük, ilik yedi kat göğe benzer.

Hem dünyada ırmaklar var. Amma gözyaşı ırmaklara benzer. Ve dünyada dört türlü su var. Evvel safi; ikinci acı; üçüncü koyu; dördüncü yer suyu. Amma tende dahi var: evvel ağız suyu, tatlı... ikinci göz suyu acı... üçüncü kulak suyu... dördüncü burun suyu koyu...

Ve hem dünyada bulutlar, yağmurlar var. Pes kaygu buluda, göz yaşı yağmura benzer. Ve hem artmak eksilmek var. Pes tende dahi kuvvet var. Kimiyerde kuvvet eksilir, kimi yerde artar./Hacı Bektaş, Makaalat" (Şafak, 2009, s.214).

"Hiçbir şeyi yoktu ve olsun da istemiyordu. Kente, konuşmalara, kitaplara gidiyordu. Sözcüklere doğru yola çıkıyordu./Sylvie Germain, Amber Gece" (Şafak, 2009, s.216).

"Ve inne rabbeke leşediylül'ikaab (Gerçekten senin Tanrı'nın azabı çok şiddetlidir)/Ra'd suresi, 6. Ayet)/ Ve ma rabbüke bizallamin lil'abiye (Rabbin kullarına asla zulmedici değildir (Fussilet suresi, 46. Ayet)" (Şafak, 2009, s.218).

"Ey gönlüm, seni küçük utançtan ve kuytular erdeminden arıttım, seni güneşin önünde çıplak durmaya kandırdım./Böyle Buyurdu Zerdüş, Büyük Özlem Üstüne" (Şafak, 2009, s.224).

Görüldüğü üzere roman prolog bakımından zengindir. Bunların büyük çoğunluğu bölüm başlangıçlarının belirlenmesini sağlar. Diğerleri ise konunun akışı doğrultusunda destekleyici cümleler olarak bulunur. Ve daha önce de zikredildiği gibi yazar, metinlerarasılık tekniği doğrultusunda Kutsal kitaplardan, Doğu ve Batı eserlerinden yerli yabancı birçok isme yer vermiştir.

Çoğulculuk/Çok katmanlılık

Hayat sürekli bir devinim içindedir. Bu devinim esnasında birbiriyle çelişen ve çatışan birçok durum ortaya çıkar ve yeni bir dünya kurulur. Bu yeni dünyada iyi-köyü, güzel-çirkin, ruh-beden, yaşam-ölüm, madde-mana, fizik-metafizik, soyut-somut, Doğu-Batı, gerçek-kurmaca

gibi birçok zıt bileşenin uyumu söz konusudur. Aralarındaki görünür çatışmadan görünmez birliktelik ortaya koyan Yeni Tarihseclilere göre her şey zıddıyla vardır. Ve bu çatışma halinde olduğu varsayılan metaforlar, aslında karşıtlıkların oluşturduğu kaotik yapıyı göstererek varlığını ispat eder. Romanda geçen “Ne safi kötülük, ne safi iyilik.../ Her daim, her yerde,/ İki başlılık...” (Şafak, 2009, s.73) cümleler kainatta var olan kesreti ifade eder.

Yeni dünyada tek düşünce, tek bakış açısı, tek kimlik, tek anlayış yahut tek ideoloji gibi algılamalara yer yoktur diyen Yeni Tarihsecliler, çoğulculuğun temellerini Rus eleştirmen Mikhail Bahtin’in ‘karnaval’ adını koyduğu anlayışa bağlar. “Olumlu ile olumsuzun, kutsal ile sıradanın, soylu ile avamın, masum ile acımasızın birbiriyle girip harmanlandığı bu diyalog-sallaşmış (Karnavallaşmış) metinler, çoksesli müzik (polifonik) gibi çoksesliliği, bir anlamda çoğulculuğu oluştururlar, çoğulcu bir estetik ortam yaratırlar.” (Işıksalan, 2007, s.427). Çoğulcu bir ortamda ‘ben’ ve ‘öteki’ birbirini dışlamadan, kabullenerek, saygı duyarak birlikte var olurlar.

Romanda var olan karnavalist yapı ile ismi geçen herkesin kendine has bir hikâyesi vardır. Bu hikâyeler kimi zaman tekkede kimi zaman ise Akrep Arif Mahallesi’nde kesişir. Oluşturulan bu hikâyeler labirenti içerisinde Pinhan kendi hikâyesini bulmaya çalışır. Abiha’ya göre bu labirent “insanoğlunun yaşamının bir yansımasıdır. Çünkü insan yaşamında da herkesin hikâyesi başkalarının hikâyeleri ile zaman zaman kesişir ve onların içine yerleşir.” (Abiha, 2012, ss.3-4).

Çatışma

Romandaki çatışmaların ilki Pinhan’ın ‘eşikte kalma’ süreci yani ‘ikiliği/ikibaşlılığı’dır. Romanda ‘ikibaşlı’ olarak nitelendirilen Pinhan çift cinsiyetlidir. “Ben ikibaşlıyım. Bu âleme geldim geleli böyleyim.” (Şafak, 2009, s.160) diyen Pinhan, çift cinsiyetin verdiği bölünmüşlüğü ve huzursuzluğu hep yaşar. Yüreği her gece köşesine çekildiğinde yanar, tutuşur. Bir gece rüyasında uçsuz bucaksız bir denizin ortasındaki bir kara parçasındadır. Ve bir tarafında Dürri Baba, diğer tarafında Dulhani Hasan vardır. Pinhan hangisine yönelse diğer taraf buna engel olur. Bu rüyasını romanda her derde deva olan dereye anlatır. Dere, Pinhan’ın içindeki erkeksi tarafın Dulhani Hasan’a, kadınsı yönünün ise Dürri Baba’ya yöneldiği tabirini yaparak ona bu ikilikten kurtulabilmesi için şu öğüdü verir:

“Akıl gözüyle iki parmağa denk düşenin sakın gönül hesabı bir olmasındı? Hem tek-mil harfler, kelimeler ve ayetler bir noktadan çıkmaz ve yine o noktaya kavuşmak için yanıp tutuşmaz mıydı (...)? Zira; eşiğin iki yanına serdiği, iki apayrı renkteki denizler, aslında tek ve hudutsuz bir ummandı. Hâl böyle ise iki yürek tek vücutta pekâlâ bağdaşır, kucaklaşırdı.” (Şafak, 2009, s.33).

Fakat Pinhan cinsiyetlerinden hangisini tercih edeceğini bilemez ve “Lâkin yüreklerden biri benim yüreğim; de bana, ya öteki kimin? Ben kimin peşindeyim?” (Şafak, 2009, s.33). Sorusunu sorarak içinde bulunduğu ikilemi ifade eder. Ve Pinhan, Karanfil Yorgaki’ye âşık

olduğunda, içinde bulunduğu paradoks çözüme kavuşur ve 'öteki' diye tanımladığı taraf anlaşılır. Dürri Baba'nın öğütleri ile kendi benliğine dönen ve 'ben'i kavramaya çalışan Pinhan, mahalledeki hamama girer ve oradan bir kadın olarak çıkar.

Buradan yola çıkarak yazar Pinhan'ın ikibaşlılığını mahalleye de yansıtarak farklı bir çatışma ortamı daha oluşturur. Yani bu ikibaşlılık soyut anlamda da toplumsal ikibaşlılık, çatışmalar ve düzensizlik gibi birçok alanı temsil eder. Mahalleye ünlü kabadayısından dolayı verilen 'Akrep Arif' ismi, daha sonra mahalleden birine âşık olup da vuslata eremeyen 'Nakş-ı Nigâr'ın yaptırdığı hamamdan dolayı bu isim ile değiştirilir. Fakat her iki isim de kullanılmaktadır. Mahalleli başlarına gelen musibetlerin sebebinin bu iki isim arasında kalınmasına bağlar. Burada önemli olan nokta ise Pinhan'da olduğu gibi mahallenin isminin erkekten kadına doğru gitmesidir. Bu durum Doğu-Batı çatışmasını da temsil etmektedir. Cemil Meriç'e gelene kadar Doğu erkek olarak, Batı ise kadın olarak görülmüştür. (Parla, 2008). Tanzimat ile Batı'ya açılan kapıların temsiliyeti ile Cemil Meriç'e göre Doğu yaşlı bir âşık, Batı ise genç metresidir (Gürbilek, 2004). Yine buradan çıkarılabilecek diğer bir yargı ise mahalleli tıpkı Osmanlı gibi ne tam batıllaşabilir, ne de doğulu kalabilir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesi ile 'eşikte kalmış'lık söz konusudur. Yenilikten vazgeçemez; fakat batıllaşmaya karşı da bir endişe vardır. Orhan Okay'a göre bu durum tam bir mülemmadır (Okay, 1991).

Mahallelinin bu durumunu romancı şöyle betimler:

"Hasıl-ı kelâm mahallenin adı Nakş-ı Nigâr olalı beri her şey ters gidiyordu(...). Mahallenin beti bereketi günbegün azalmaktaydı. Akrep Arif mahalleliler, bu işin içinde bir iş olduğunu kestirmekte, mahallelerinin adını Nakş-ı Nigâr yapmalarının vebalini ödediklerini sezmekte; lâkin duruma müdahale edememektedirler(...).

Ve arıyorlardı.

Ne yardan ne de serden geçebildiklerinden, iki ismi birden taşımanın yollarını arıyorlardı. Bu iki ismin birbiriyle geçinemediğini, er ya da geç içlerinden birinin yekdireğinin boğazına sarılacağını, çıkan kanlı kavgada kurunun da yaşla beraber yanacağını bile bile. İsimlerin hem büyüğü hem de büyücü olduklarını bile bile." (Şafak, 2009, ss.95-96).

İmge/Metafor

İsimlerin sırrı vardır diyen yazar, bunu kahramanların isimlerinde nakış nakış işlemiştir. Başkahraman Pinhan, Dürri Baba'nın ona verdiği bir isimdir. Daha önceki ismi zikredilmeyen Pinhan, Farsça bir kelimedir ve anlamı itibarıyla gizli, saklı demektir. Pinhan'ın da kimseye söyleyemediği, geceleri içini yakıp kavuran bir sakladığı gizi, sırrı vardır. Bunu yalnızca Dürri Baba bilir. O ne erkektir ne kadın, ya da hem erkektir hem kadın.

"İsim dediğin, Hz. Âdem'den bu yana kendini taşıyanı kâh usul usul yoğurur, kâh ef-sunlu iplerle sıkı sıkı bağlardı.

İsim dediğin, yüksekte uçanın belini bükecek, alçaktan geçenin başını doğrultacak; pervasız pervasız, korkusuz korku katacak kadar kudretli idi." (Şafak, 2009, s.24).

Bir diğer önemli isim ise Dürri Baba’dır. Dürr Arapça bir kelime olup inci manasına gelmektedir. Zira *Pinhan* tekkeye gelmeden evvel bahçesindeki elma ağacının üzerinde gördüğü kuşun boynunda bir inci tanesi bulunmaktadır. Ve bu kuş aslında Dürri Baba’nın ta kendisidir.

Diğer imge ‘su’dur. Suyun arındırıcı özelliği romanda birçok yerde önemli bir metafor olarak kullanılmasını sağlamıştır. *Pinhan*’ın gördüğü rüyayı dereye anlatması, *Pinhan*’ın değişimi ve kesretten vahdete geçmesi için hamamın mekân olarak seçilmesi de ayrıca dikkate değer ayrıntılardır.

Romanda çeşitli rakamlar da formülistik yapıda kullanılmıştır. ‘Dört’ rakamı yazarın en çok kullandığı metaforlardan biridir. Romanın dört bölümden oluşması, her bölümün dörder alt bölüme ayrılması, mahallenin dört kapısının olması ve her kapıdan esen dört rüzgârın bulunmasıdır.

“Dört ayrı kapıya, dört ayrı rüzgârın mührü vurulmuştu.” (Şafak, 2009, s.85).

‘Yedi’ rakamı ise iki yerde geçer: romanın başında *Pinhan*’ın yedi arkadaşı ile tekkenin bahçesine girmesi ve mahalleye yeni gelen *Pinhan*’ı yedi tane yaşlı kadının karşılamasıdır.

Daha evvel zikredilen dört unsurun (toprak, hava, ateş, su) romanın başlama, ilerleme ve neticelenme safhalarında etkili olduğu da düşünülebilir. Şöyle ki; roman *Pinhan*’ın tekkede yaşayanları tanıması ve İstanbul’a yolculuğunun öncesi üzerinde yaşadıkları ile başlayarak ‘toprak’ temeline oturtulur. *Pinhan*’ın İstanbul’a gelmesi ile çevresi ve yaşadığı olaylar artar, Akrep Arif/Nakş-ı Nigar Mahallesi ve orada yaşananların anlatıldığı ikinci bölüm ise ‘hava’ gibi genişler, yayılır. Üçüncü bölüm yaşanan olayların sarpa sardığı, türlü entrikaların ortaya çıktığı ve *Pinhan*’ın âşık olduğu bölüm olarak karşımıza çıkar. Bu aşk öyle yakıcıdır ki, ‘ateş’ gibi kavurur *Pinhan*’ı. Son bölüm ise olayların nihayete erdiği, *Pinhan*’ın ve mahallelinin huzura kavuştuğu bölümdür. Tıpkı ‘su’ gibi bir arınma yaşayan *Pinhan* kendi benliği ile barışarak yaradılışın gayesini anlar.

Sonuç

Yeni Tarihselcilikte, tarihin belgeleriyle kayda alındığı bilinen gerçekler tartışmaya açıktır. Böylelikle, tarih kişiye göre yorumlanabilmekte ve birden çok gerçek ortaya çıkmaktadır. Nesnel bir tarihten söz edilemeyeceğini savunan Yeni Tarihselciler, postmodern metinlere ağırlık vererek metinselliği önemser. Ve eserlerde kurgu ile gerçek arasındaki farkı ortadan kaldırır.

Bu kuram ile yazan romancılar, eserlerinin köklerini tarihe oturtarak özlerini kurgularlar. Böylece tarihsel bir görünüm elde ederler.

Elif Şafak’ın kendi deyimi ile ‘milat’ olarak gördüğü *Pinhan* adlı bu roman, geleneksel tarz-daki anlatımlardan çok uzakta olup, postmodern öğelerle süslü, kutsanmış bir anlatı havasındadır.

Bazen alıntı, bazen imge, bazen prolog, bazen de satır aralarına gizlenmiş olan anıştırmalar ile çeşitli çatışma, metinlerarasılık ve çoğulculuk yöntemlerinden yararlanan yazar, eserinde tarihi zaman zaman bir fon olarak kullandığı izlenimini oluşturur. Herhangi bir tarih ve dönem ismi belirtilmezken, mevcut olan 'ikibaşlılık'tan Osmanlı Devleti'nin son dönemi olduğunu, yani Tanzimat Fermanı ile batılılaşmaya kalkışılan dönemde toplumun içine düştüğü ikilemi görmek mümkündür. Aynı zamanda kitabın başında İstanbul "Osmanlı devrinin taht şehri" şeklinde tasvir edilir ki, bu da İstanbul'un payitaht olduğu dönemden bahsedildiğini göstermesi açısından önemli bir ayrıntıdır.

Elif Şafak'ın temel amacı, tarih yazmak değildir. Anlatmak istediğini tarihî bir fona oturtan yazar, olaylar ile tarihî dönem arasında bir ilişki kurar. Tarihî herhangi bir belgeden yararlanmayan yazar, ele aldığı hikâyeler zincirinin o dönemin İstanbul'unda yaşanıp yaşanamayacağı üzerinde okurda çelişki uyandırmaktadır.

Kaynakça

- Aslankara, S. (1999). Romanda Tarihi Değiştirmek, Tarihseli Dönüştürmek. *Adam-Sanat Dergisi*, 169, 71-78.
- Cengiz, B. (2008). İnisiyasyon Yolculuğunda İki Kahraman: Elif Şafak'ın Pinhan Romanının Gılgamış Destanıyla Paralel Bağlamda Metinlerarası Bir Okuması. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 1-19.
- Çağlar Abiha, B. (2012). Elif Şafak'ın Pinhan Adlı Romanında Dört Unsur ve Daire Sembolizmi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi*, 1-14.
- Demirci, N. (2010). Elif Şafak'ın Pinhan, Araf ve Mahrem'inde İsim İmgeleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5/3, 996-1008.
- Ecevit, Y. (2014). *Türk Romanında Postmodern Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertem, C. (1999). Türk Romanında Modern Arayışlar ve Post-Modernizm. *2000 Yılında Türk Öykü ve Romanı-Sempozyum Bildirileri* (92-111). Ankara: Tömer Yayınları.
- Göktürk, A. (1997). *Okuma Uğraşı*. İstanbul: YKY.
- Gürbilek, N. (2004). *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İşıksalan, N. (2007). Postmodern Öğreti ve Bir Postmodern Roman Çözümlemesi: Kara Kitap/Orhan Pamuk. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2, 419-465.
- Jenkins, K. (2011). *Tarihi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Birleşik Dağıtım Yayınları.
- Menteşe, O. B. (2000). Erendiz Atasü ve 'Dağın Öteki Yüzü'. *Varlık*, 1110, 49-52.
- Namlı, T. (2007). Arketipsel Sembolizm Açısından Elif Şafak'ın Pinhan Romanının İncelenmesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2/4, 1210-1230.
- Okay, O. (1991). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Oppermann, S. (2006). *Postmodern Tarih Kuramı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Parla, J. (2008). *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şafak, E. (2009). *Pinhan*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.
- Yalçın Çelik, D. (2005). *Yeni Tarihçilik ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Sherlock Holmes Romanlarında Geçen Bazı Akıl Yürütmelerin Modern Mantık Açısından Denetlenmesi

Ahmet Kavak*

Öz: Polisiye roman; cinayet, suç, katil, gizem ve dedektif kavramları etrafında şekillenen bir roman türüdür. Dünya edebiyatında ilk olarak Amerika'da XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda yazılan ilk eser, Edgar Allan Poe'nun 1841'de yayımladığı Morg Sokağı Cinayeti'dir. Poe'yu Hercule Poirot ve Miss Marple'in yaratıcısı Agatha Christie, Sherlock Holmes'un yaratıcısı Sir Artur Conan Doyle, Emile Gaboriau ve Dan Brown izler. Türk edebiyatında ise 1884'te Ahmet Mithat Efendi tarafından yayımlanan Esrâr-ı Cinâyât adlı eser, polisiye roman türünde bir ilk olma özelliği taşır. Biz bu çalışmamızda Sir Arthur Conan Doyle'un kaleme aldığı polisiye roman serisi Sherlock Holmes romanlarında geçen gündelik dildeki akıl yürütmeleri, sembolik dile çevirerek modern mantık açısından geçerliliğini denetlemeye çalışacağız. Romanlarda dedektif karakteri olan Sherlock olayları aydınlatmak için birtakım akıl yürütmelerinde bulunur; öncelikle bir konu hakkında hüküm verir, ardından verdiği hükmün gerekçelerini sıralar ya da gerekçesini belirttikten sonra bir yargıda, çıkarımda bulunur. Biz de ilk olarak romanlarda geçen akıl yürütmeleri tespit ettik ve modern mantık kapsamında sembolik dile çevirdik. Daha sonra tespit etmiş olduğumuz akıl yürütmeleri, çözümleyici çizelge yöntemini (ağaç yöntemi) kullanarak modern mantık açısından denetlemeye tabi tuttuk.

Anahtar kelimeler: Polisiye Roman, Akıl Yürütme, Sembolik Dil, Geçerlilik.

Giriş

Polisiye romanlar günümüzde oldukça yoğun bir ilgi görmektedir. Biz de bu çalışmada polisiye roman klasiklerinden olan "Sherlock Holmes" romanları üzerinde durduk. Ancak bizim açımızdan önemli olan, eserlerde pek çok kez iddia edildiği üzere dedektif karakterindeki Sherlock Holmes'un, bilimsel akıl yürütme becerisi sayesinde ulaştığı akıl yürütmelerin, mantıksal açıdan analizinin yapılmasıdır. Bunu yaparken önermelerin içeriksel anlamından çok, önermelerin biçimsel boyutu üzerinde durduk.

Romanlardaki *Sherlock* karakteri bir konu hakkında öncelikle bir hüküm veriyor, ardından verdiği bu hükmün gerekçelerini ortaya koyuyor ya da gerekçelerini ortaya koyduktan sonra bir yargıda bulunuyor. Yazar bunu yaparken mantık biliminin konusu dâhilinde de bulu-

nan akıl yürütme yöntemlerinden tümevarımı (endüksiyon), tündengelimi (dedüksiyon) ve benzeşimi (analoji) kullanmaktadır.

Bu çalışmamızda Sir Arthur Conan Doyle'un kaleme aldığı polisiye roman serisi Sherlock Holmes romanlarında geçen gündelik dildeki akıl yürütmeleri sembolik dile çevirerek sadece modern mantık açısından geçerliliğini denetlemeye çalıştık. Yöntem olarak da modern mantıkta kullanılan çözümleyici çizelge yöntemini kullandık. Bunu yapmaktaki amacımız klasik mantığın, ifadelerin denetlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda modern mantığa göre oldukça yetersiz kalmasıdır (Osman, 2011, s. 27). Bu durumu daha iyi anlamak üzere mantığın tarih içerisindeki gelişim süreçlerini gözden geçirmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Bunun için aşağıda öncelikle mantığın tanımını yapıp tarih içerisinde gelişimini aktarmaya çalışacağız.

Mantık ve Tarihsel Süreç İçerisinde Gelişimi

Mantık, önermelerin tutarlılığı ile akıl yürütmelerin geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bilimdir (Grünberg & Onart, 2003, s. 85). "Mantık" sözcüğü, Arapçada söylemek, demek, konuşmak, dile getirmek anlamlarına gelen "ntk" (nutk, nutuk, vd.) kökünden türetilmiştir. Sözcüğün batı dillerindeki tüm karşılıkları ise, Grekçe "logos" sözcüğünden gelir (Alm: Logik, Fr: Logique, İng: Logics). "Logos" akıl, düşünme, yasa, düzen, ilke, söz vb. anlamları içerir (Özlem, 2011, s. 27). Bu anlamlarıyla mantık hem düşünmeye (akıl ve akıl yürütmeye) hem de düşüncelerin dilsel ifadesine yani doğru söze ya da konuşmaya karşılık gelir (Çüçen, 2013, s. 13). Bir bakıma "düşüncenin grameridir" (Osman, 2014, s. 9). Doğru düşünmenin kurallarını veren bilim olarak mantık, bilginin hakikate uygunluğunu sağlama görevini üstlenmesi nedeniyle düşünceyi, çeşitli kural ve kaideler bağlamında denetlemektedir (Altunya, 2014, s.11).

Klasik mantığın kurucusu olarak kabul edilen, Yunan filozof Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322) (Osman, 2014, s. 9). Aristoteles, mantığın bulucusu değil, yalnızca kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ondan önce de mantığın var olduğuna dair bilgiler mevcuttur, fakat sistemli olmaktan uzaktır (Çüçen, s. 31). İlk defa Aristoteles tarafından MÖ IV. yüzyılda derli toplu bir disiplin olarak ortaya konmuştur (Çaldak, 2006, s. 1). Aristoteles'in ardılları tarafından "alet"/"araç" anlamındaki *Organon* terimiyle adlandırılan Aristoteles'in mantığa ilişkin görüşlerini sergilediği altı kitabı –*Kategoriler, Yorum Üzerine (Önermeler), Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler ve Sofistik Kanıtlar/Çürütmeler*- ile birlikte, bunlara MS III. yüzyılda Ammonios Saccas (175-240) tarafından eklenen üç kitap –Aristoteles'in *Retorik ve Poetikası*'yla yeni-Platoncu Porphyrios'un (232/233-304) *İsagoge*'si- ile beraber klasik mantığın temeli oluşturulur (Kutlusoy, 2003, s. 9).

Klasik mantık, özünü kıyasın oluşturduğu bir mantıktır. Bu mantığa, terimlerin temel eleman olarak alınmasından dolayı, terimler mantığı da denir (Osman, 2014, s. 9). Önermeleri,

tek başına bir anlam ifade eden özne ve yüklem gibi kategoremantik ve tek başına bir anlam ifade etmeyen “tüm”, “bazı”, “ve”, “bu” gibi zamir, sıfat, bağlaç türünden sinkategoremantik terimlerden oluşur (Osman, 2011, s. 27). Aristoteles, *Sokrates* ve *masa* gibi isimlere, *yürüyüş* gibi soyut isimlere, *birisi* ve *herkes* gibi zamirlere tümcenin öznesi der. Tümcenin öznesi hakkında söylediklerimize, örneğin; *yiyor* ve *düştü* gibi eylemlere, *zor* gibi sıfatlara, “Sokrates bir insandır” türünden tümcelerdeki *insan* gibi isimlere de yüklem der (Dan Cryan, Sharron Shatil & Bill Mayblin, 2012, s. 4). Akıl yürütmeleri türü olarak ise, “tüm insanlar ölümlüdür”, “Sokrates bir insandır”, o halde “Sokrates ölümlüdür” türünden sınıf-üye ilişkisine dayanan kıyasları tanıır (Osman, 2011, s. 27). Aristoteles mantığında sınıf-üye ilişkisine dayanmayan akıl yürütmelere, günlük tartışmalardaki argümantasyonlara ve matematiksel çıkarımlara yer verilmez (Osman, 2014, s. 10). Bu da Aristoteles’in birden fazla yüklemi olan “Sokrates bir insansa, o da ölümlüdür” gibi koşullu önermeleri unuttuğu (Cryan et al., 2012, s. 6) gerçeğini gözler önüne serer. Bu yüzden günlük ifadelerin değerlendirilmesinde klasik mantığın yetersiz kaldığını görmekteyiz.

Aristoteles’in mantığını Stoalılar geliştirerek, mantığın metafizik ve dille olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Stoalılar, Aristoteles’ten farklı olarak mantığın değişkenlerini (A, B, C, gibi) harflerle ifade etmemiş onları sayılarla ifade etmişlerdir. Ayrıca yine Aristoteles’ten farklı olarak önermelerin temeline terim ve kavramları koymak yerine önermelerin temeline tüm cümleyi koymuş, önermeyi de “P ise, Q’dur” şeklinde ifade etmeyi uygun bulmuşlardır (Çüçen, s. 36).

Rönesans’la başlayan doğa bilimlerine yönelik ve yeni buluşlar Aristoteles’in mantığının bilimsel yöntem için yetersiz kaldığı ortaya konulmuştur (Çüçen, s. 41). Bu yetersizliği fark edenlerden biri olan Francis Bacon (1561-1626), bilime ve düşünmeye yönelik yeni bir araç önermiştir (Osman, 2014, s. 10). Bunun yanında Aristoteles’in mantığında, kanıtlama yöntemi olarak kullanılan kıyasların aslında yeni bilgi vermediği, yalnızca öncüllerde gizli olanın sonuçta tekrarından başka bir şey olmadığı René Descartes (1591-1650) tarafından ortaya konulmuştur. Böylece modern felsefe ile birlikte Aristoteles mantığının, bilimsel yöntem için yetersiz kaldığı iddiaları güç kazanmıştır (Çüçen, ss. 41-42).

XVII. yüzyıldan itibaren sergiledikleri modernist mantık yaklaşımları ile mantıkçı ve/veya matematikçi Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Leonhard Euler (1707-1783), Johann Heinrich Lambert (1728-1777) ve Bernard Bolzano (1781-1848), modern mantığın habercisi sayılırlar (Kutlusoy, s. 10). Leibniz, mantıkta önermelerin içerikten bağımsız olması gerektiğini ileri sürerek, evrensel karakterlerin kullanılmasını istemiştir. Bu nedenle, akıl yürütme kuralları Leibniz tarafından hesap kuralları gibi olması istenmiştir. O, yeni bir evrensel karakter bulma girişiminde bulunarak önermelerdeki terimlere çeşitli rakamlar verme girişiminde bulunmuştur (Çüçen, ss. 42-43). Daha sonra bu doğrultuda August de Morgan (1806-1876), George Boole (1815- 1864) ve John Venn (1834-1923) gibi matematikçiler ve mantıkçılar, mantığı matematiğe indirgemeyi, yani mantığı matematiksel sembollerle ifade etmeyi denemişlerdir (Osman, 2014, s. 10).

Günümüzde tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de polisiye roman türüne olan okuyucu ilgisi, bu türde yazılan romanların kitap raflarında artış göstermesini de beraberinde getirmiştir. Bilindiği üzere polisiye roman yazarları, çeşitli akıl yürütme yöntemlerini kullanır. Bu akıl yürütmelerin geçerli olup olmadığı, doğru düşünme tarzına uygun olup olmadığı çoğu zaman okuyucular tarafından ciddi bir şekilde merak edilen bir konu olmamaktadır. Bu konu hakkında yapılan bilimsel araştırmalar da ülkemizde sınırlı sayıdadır. Bu nedenle biz de bu konu hakkında bir çalışma yapmak istedik. Amacımız polisiye roman yazarlarından Sir Arthur Conan Doyle'un kitaplarında kullandığı akıl yürütme yöntemlerinin mantıksal açıdan geçerliliğini denetlemektir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere akıl yürütmeleri denetlerken klasik mantık yerine modern mantığı kullanmayı tercih ettik. Çünkü klasik mantığın gündelik konuşmaları mantıksal olarak ifade etmekte yetersiz kaldığını gördük. Bu bakımdan önermelerin sembolik dile doğru aktarılması ve doğru şekilde denetlemeye tabi tutulmaları önem arz etmektedir.

Sherlock Holmes Polisiye Romanlarında Yer Alan Bazı Akıl Yürütmelerin Modern Mantık Açısından İfade Edilmesi ve Sembolik Dile Çevrilmesi

Sir Arthur Conan Doyle'un eserlerindeki gündelik dilde yazılmış akıl yürütmeleri tespit ederek, aşağıda da belirttiğimiz üzere modern mantık açısından denetleyebileceğimiz ifadeler haline getirdik. Elde ettiğimiz ifadeleri de geçerliliğini denetlemek üzere sembolik dile çevirdik.

"Eğer hastanede bulunduyorsa ve kadrolu bir çalışan değilse, bir ev cerrahı veya psikiyatr olmalı." (Doyle, 2012a, s. 45).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Eğer Dr. Mortimer hastanede bulunduyorsa ve kadrolu bir çalışan değilse, bir ev cerrahı veya psikiyatr olmalı.

Dr. Mortimer hastanede bulunmuş ancak kadrolu bir çalışan değildir.

O halde Dr. Mortimer bir ev cerrahı veya psikiyatrdır.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: $1. (p \wedge \sim q) \longrightarrow r \vee s, p \wedge \sim q \therefore r \vee s$

"Şu makaleden bahsediyorum! Görüyorum ki sen de okumuşsun, işaretlemişsin çünkü." (Doyle, 2010, s. 26).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Eğer makaleyi işaretlemişsen, onu okumuşsundur.

Görüyorum ki makaleyi işaretlemişsin.

O halde makaleyi okumuşsun.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 2. $p \rightarrow q, p \therefore q$

“Görmek istediğim dizleriydi. Ne kadar yıpranmış, kırıkmış ve lekeli olduklarını sen de fark etmişsindir. Bu, saatler süren köstebekliği gösteriyordu.” (Doyle, 2014, s. 66).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir bireyin dizleri yıpranmış, kırıkmış ve lekeli ise saatlerce köstebeklik yapmıştır.

Dizleri yıpranmış, kırıkmış ve lekeliydi.

O halde o saatlerce köstebeklik yapmıştır.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 3. $[(p \wedge q) \wedge r] \rightarrow s, (p \wedge q) \wedge r \therefore s$

“Yalnızca boş zihinli biri odanda bir saat bekledikten sonra kartını değil de bastonunu bırakabilir.” (Doyle, 2012a, s. 21).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Dr. Mortimer odanda bir saat bekledikten sonra kartını değil de bastonunu bırakmışsa o boş zihinli biridir.

Dr. Mortimer odanda bir saat bekledikten sonra kartını değil de bastonunu bırakmıştır.

Dolayısıyla Dr. Mortimer boş zihinli biridir.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 4. $(\sim p \wedge q) \rightarrow r, \sim p \wedge q \therefore r$

“Atlı araba, yağmur başladıktan sonra oraya vardığına ve sabahın hiçbir saatinde orada olmadığına göre -bu konuda Gregson’un sözüne güveniyorum- gece boyunca burada durmuş olmalı ve o iki adamı bu eve getiren de oydu.” (Doyle, 2012b, s. 54).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Sabahleyin oraya başka kimse gelmediyse araba oraya geç saatte varmış ve o iki kişiyi eve getirmiştir.

Sabahleyin oraya başka kimse gelmemiştir.

O halde araba oraya dün geç saatte varmış ve o iki kişiyi eve getirmiştir.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 5. $\sim p \rightarrow (q \wedge r), \sim p \therefore q \wedge r$

“Yerden biraz kül topladım. İnceydi ve rengi siyahtı. Bu ancak bir Trichinopoly purosunun külü olabilirdi.” (Doyle, 2012b, s. 55).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Eğer bir puro trichinopoly purosuna ise onun külü ince ve siyahtır.

Yerden topladığım kül de ince ve siyahtı.

O halde bu kül trichinopoly purosunun külüdür.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: $6. p \rightarrow (q \wedge r), s \wedge (q \wedge r) \therefore p$

"Beyefendinin bir zamanlar bilek gücüyle çalıştığı, enfiye çektiği, mason olduğu, Çin'e gittiği ve son zamanlarda çok yazı yazdığı dışında söyleyebileceğim başka bir şey yok. (...) Elleriniz, beyefendi. Sağ eliniz sol elinizden epeyce büyük. Onunla çalışmışsınız ve kaslarınız da ona göre gelişmiş." (Doyle, 2014, s. 49).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Sağ eliniz sol elinizden epeyce büyük ve kaslarınız da ona göre gelişmişse bir zamanlar bilek gücüyle çalışmışsınız.

Sağ eliniz sol elinizden epeyce büyük ve kaslarınız da ona göre gelişmiş.

O halde bir zamanlar bilek gücüyle çalışmışsınız.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: $7. (p \wedge q) \rightarrow r, p \wedge q \therefore r$

"(...) tentürdiyot kokan, sağ işaret parmağında siyah bir gümüş nitrat lekesi ve şapkanın sağ tarafında, stetoskopunu saklamış olduğu yeri belli eden bir şişkinliği olan bir beyefendi odama girdiğinde, onun bir tıp adamı olduğunu anlayamamam için aptal olmam gerekir." (Doyle, 2014, s. 11).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir birey tentürdiyot kokuyor, sağ işaret parmağında siyah bir gümüş nitrat lekesi ve şapkasının sağ tarafında stetoskopunu saklamış olduğu yeri belli eden bir şişkinliği varsa o bir tıp adamıdır.

Sen tentürdiyot kokuyorsun, sağ işaret parmağında siyah bir gümüş nitrat lekesi ve şapkanın sağ tarafında stetoskopunu saklamış olduğun yeri belli eden bir şişkinlik var.

O halde sen bir tıp adamısın.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: $8. [(p \wedge q) \wedge r] \rightarrow s, (p \wedge q) \wedge r \therefore s$

"Eh, bütün sabah karşında oturduğum için bir mektup yazmadığımı biliyordum. Fakat kartpostallar ve pullar masanın üzerinde duruyor. O halde postaneye telgraf çekmekten başka ne için gidebilirdin ki?" (Doyle, 2012c, s. 14).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Mektup yazmamış fakat kartpostallar ve pullar masanın üzerinde duruyorsa postaneye mektup yazmaya değil, telgraf çekmeye gitmişsin.

Sabahtan beri karşında oturduğum için mektup yazmadığımı biliyorum fakat kartpostallar masanın üzerinde duruyor.

O halde postaneye mektup yazmaya değil, telgraf çekmeye gitmişsin.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 9. $[\neg p \wedge (q \wedge r)] \rightarrow \neg s \wedge t, \neg p \wedge (q \wedge r) \therefore \neg s \wedge t$

“Dikkatini çekerim, saatin kapağı anahtarlar ve bozuk paralarla aynı cepte tutulmaktan dolayı çizilip berelenmiş. Dolayısıyla da 50 Gine altını değerinde bir saati böylesine hoyratça kullanan bir adamın itinasız olduğunu fark etmek çok da büyük bir başarı değil.” (Doyle, 2012c, s. 19).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir saat, anahtarlar ve bozuk paralarla aynı cepte tutulmaktan dolayı çizilip berelenmişse sahibinin itinasız biri olduğunu gösterir.

Ağabeyinin saati anahtarlar ve bozuk paralarla aynı cepte tutulmaktan dolayı çizilip berelenmiş.

O halde ağabeyin itinasız biridir.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 10. $[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow \neg t, [(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \therefore \neg t$

“Böyle bir kâğıdın paketi üç şilinden aşağı değildir. Alışılmadık derecede sağlam ve sert bir kâğıt.” (Doyle, 2014, s. 12).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir kâğıt alışılmadık derecede sağlam ve sert bir kâğıtsa paketi üç şilinden aşağı değildir.

Bu kâğıt alışılmadık derecede sağlam ve sert bir kâğıttır.

O halde bu kâğıdın paketi üç şilinden aşağı değildir.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 11. $(p \wedge q) \rightarrow \neg r, p \wedge q \therefore \neg r$

“Maktülün göl kenarında birileriyle randevusu vardı ve ne zaman döneceğini bilmediği için bu kişi, oğlu olamazdı.” (Doyle, 2014, s. 80).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Maktülün göl kenarında biriyle randevusu varsa ve oğlunun ne zaman geleceğini bilmiyorsa oğluyla randevusu olmuştur olamaz.

Maktülün göl kenarında biriyle randevusu vardı ve oğlunun ne zaman geleceğini bilmiyordu.

O halde oğluyla randevusu olmuştur olamaz.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 12. $(p \wedge \neg q) \rightarrow \neg r, p \wedge \neg q \therefore \neg r$

“Babanız, dedi Holmes, üvey herhalde. İsim farklı olduğuna göre.” (Doyle, 2014, s. 34).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Soy isminiz babanızın soy ismiyle farklıysa babanız üvey olmalı.

Soy isminiz babanızın soy ismiyle farklıdır.

O halde babanız üvey olmalı.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 13. $p \rightarrow q, p \therefore q$

“Bunlar McCarthy’nin ayakları. İki kez yürüyerek, bir kez de koşarak geçmiş; tabanın izleri güçlkle seçiliyorsa koşmuş demektir.” (Doyle, 2014, s. 82).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Tabanın izleri daha derinken topukların izleri güçlkle seçiliyorsa koşmuş demektir.

Tabanın izleri daha derinken topukların izleri güçlkle seçiliyor.

O halde koşmuş demektir.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 14. $p \rightarrow q, p \therefore q$

“Doktor raporunda yaralanma şeklini sen de okudun. Darbe tam arkadan ama kafasının sol tarafına yapılmış. Böyle bir şey solak biri tarafından değil de kimin tarafından yapılmış olacak?” (Doyle, 2014, s. 85).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi modern mantık açısından şu şekilde ifade edebiliriz:

Darbe tam arkadan ama kafasının sol tarafına yapılmışsa böyle bir şey solak biri tarafından yapılmıştır.

Darbe tam arkadan ama kafasının sol tarafına yapılmış.

O halde böyle bir şey solak biri tarafından yapılmıştır.

Şimdi bu ifadeyi sembolleştirelim: 15. $(p \wedge q) \rightarrow r, p \wedge q \therefore r$

Akıl Yürütmelerin Denetlenmesi

Yukarıda elde ettiğimiz ifadeleri denetlerken modern mantıkta kullanılan çözümleyici çizelge yöntemini kullanacağız. Çözümleyici çizelgenin de belirli kuralları vardır. Öncelikle bu kuralları belirtelim.

Çözümleyici Çizelge Kuralları

Tümel Evetleme Önermesi: $p \wedge q$



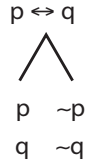
Tikel Evetleme Önermesi: $p \vee q$



Koşul Önermesi:



Karşılıklı Koşul Önermesi:



Tümel Evetleme Önermesinin Değillemesi: $\sim(p \wedge q)$



Tikel Evetleme Önermesinin Değillemesi: $\sim(p \vee q)$

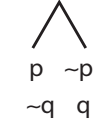


Koşul Önermesinin Değillemesi:

$\sim(p \rightarrow q)$



Karşılıklı Koşul Önermesinin Değillemesi: $\sim(p \leftrightarrow q)$



Çözümlemede öncelik her zaman çengele gitmeye aittir (Osman, 2014, s. 41).

Çözümleme sırasında çengele gitmeden sonra, önermelerdeki ortak basit önermelerin durumuna dikkat edilir. Hangi önerme, çözümlenmiş olan önermedeki basit önermelerden birine sahipse bundan sonraki çözümlemede o önermeye öncelik verilir (Osman, 2014, s. 41).

Eğer çözümleme esnasında aynı yolda bir basit önermenin hem olumlusu hem de olumsuzu bulunursa bu yol kapanır. Kapanan bir yol "x" işareti ile belirtilir. Altında da parantez içinde yolun kapanmasına neden olan önermelerin numaraları yazılır. Ayrıca çözümleme esnasında da yine parantez içinde, çatalın içinde ya da kenarında, çözümlenen önermenin numarası belirtilir (Osman, 2014, s. 41). Bu kurallar doğrultusunda yukarıda sembolleştirdiğimiz ifadeleri aşağıda belirtilen şekilde çözümleyici çizelge yöntemini kullanarak denetleyelim.

1 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi: $(p \wedge \sim q) \rightarrow r \vee s, p \wedge \sim q \therefore r \vee s$

3. $(p \wedge \sim q) \rightarrow r \vee s$ (Ön)

1. $p \wedge \sim q$ (Ön)

2. $\sim(r \vee s)$ ($\sim S_n$)

4. p
5. $\sim q$ (1)

6. $\sim r$
7. $\sim s$ (2)

$\wedge$ (3)

8. $\sim(p \wedge \sim q)$ 9. $r \vee s$
 $\wedge$ (8) $\wedge$ (9)
10. $\sim p$ 11. q 12. r 13. s

x x x x

(4,10) (5,11) (6,12) (7,13) Yollar kapalı, geçerlidir.

2, 13 ve 14 Numaralı Akıl Yürütmelerin Denetlenmesi:

$p \rightarrow q, p \therefore q$

1. $p \rightarrow q$ (Ön)

2. p (Ön)

3. $\sim q$ ($\sim S_n$)

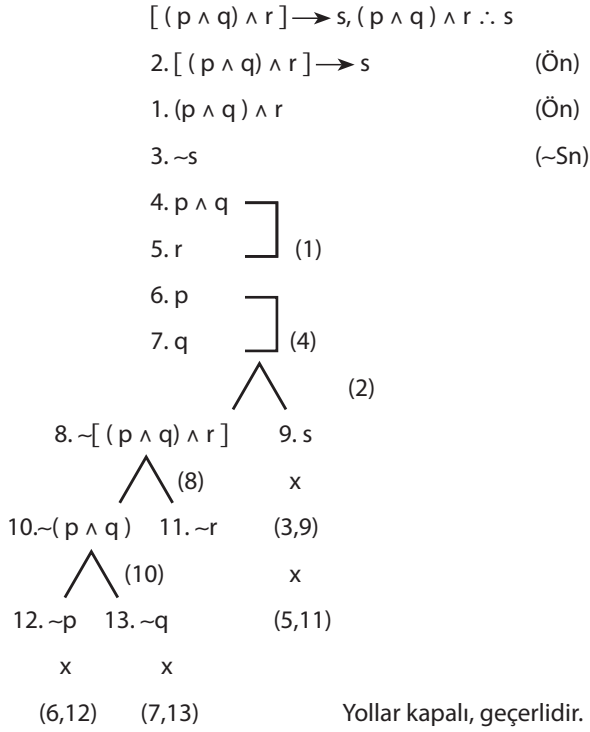
$\wedge$ (1)

4. $\sim p$ 5. q

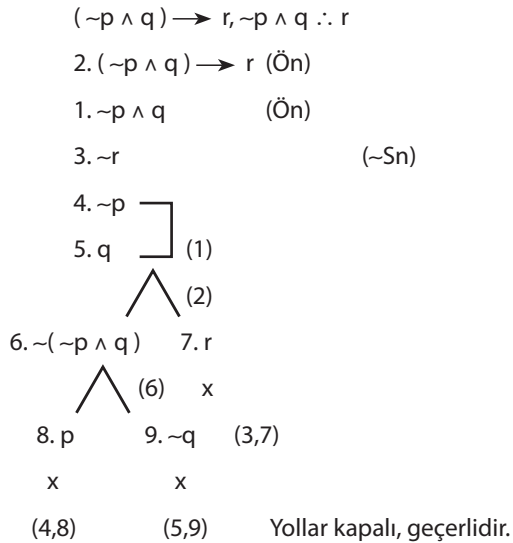
x x

(2,4) (3,5) Yollar kapalı, geçerlidir.

3 ve 8 Numaralı Akıl Yürütmelerin Denetlenmesi:



4 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:



5 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:

$$\sim p \rightarrow (q \wedge r), \sim p \therefore q \wedge r$$

$$1. \sim p \rightarrow (q \wedge r) \quad (\text{Ön})$$

$$3. \sim p \quad (\text{Ön})$$

$$2. \sim (q \wedge r) \quad (\sim S_n)$$



$$4. p \quad 5. q \wedge r$$

$$\begin{array}{c} x \\ (3,4) \end{array} \quad \begin{array}{c} 6. q \\ 7. r \end{array} \quad \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \end{array} \quad (5)$$



$$8. \sim q \quad 9. \sim r$$

$$x \quad x$$

$$(6,8) \quad (7,9) \text{ Yollar kapalı, geçerlidir.}$$

6 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi: $p \rightarrow (q \wedge r), s \wedge (q \wedge r) \therefore p$

$$2. p \rightarrow (q \wedge r) \quad (\text{Ön})$$

$$1. s \wedge (q \wedge r) \quad (\text{Ön})$$

$$3. \sim p \quad (\sim S_n)$$

$$\begin{array}{c} 4. s \\ 5. q \wedge r \end{array} \quad \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \end{array} \quad (1)$$

$$\begin{array}{c} 6. q \\ 7. r \end{array} \quad \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \end{array} \quad (5)$$



$$8. \sim p \quad 9. q \wedge r$$

$$10. q$$

$$11. r$$

$$(9) \text{ Yollar açık, geçersizdir.}$$

7 ve 15 Numaralı Akıl Yürütmelerin Denetlenmesi:

$$(p \wedge q) \rightarrow r, p \wedge q \therefore r$$

$$2. (p \wedge q) \rightarrow r \quad (\text{Ön})$$

$$1. p \wedge q \quad (\text{Ön})$$

$$3. \sim r \quad (\sim S_n)$$

$$\begin{array}{l} 4. p \\ 1. q \end{array} \quad \begin{array}{l} \text{---} \\ \text{---} \end{array} \quad (1)$$

$$\wedge \quad (2)$$

$$6. \sim(p \wedge q) \quad 7. r$$

$$\wedge \quad (6) \quad x$$

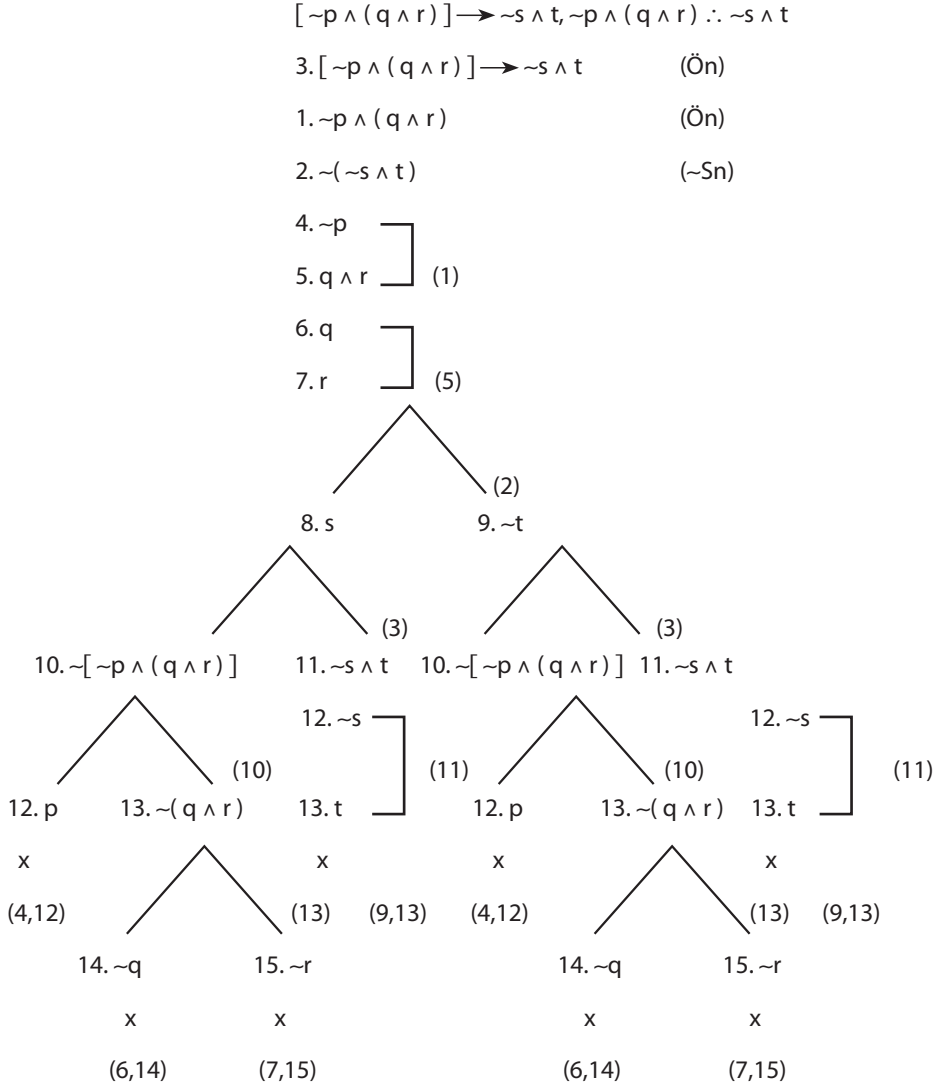
$$(3,7)$$

$$8. \sim p \quad 9. \sim p$$

$$x \quad x$$

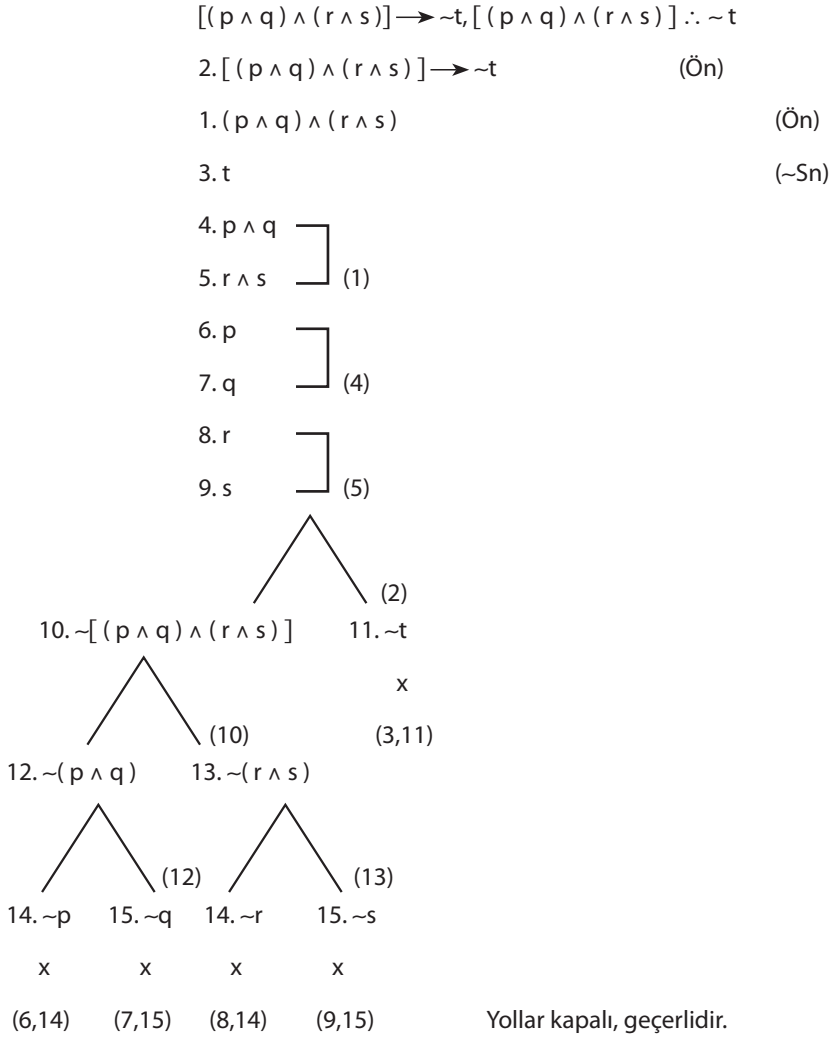
$$(4,8) \quad (5,9) \quad \text{Yollar kapalı, geçerlidir.}$$

9 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:

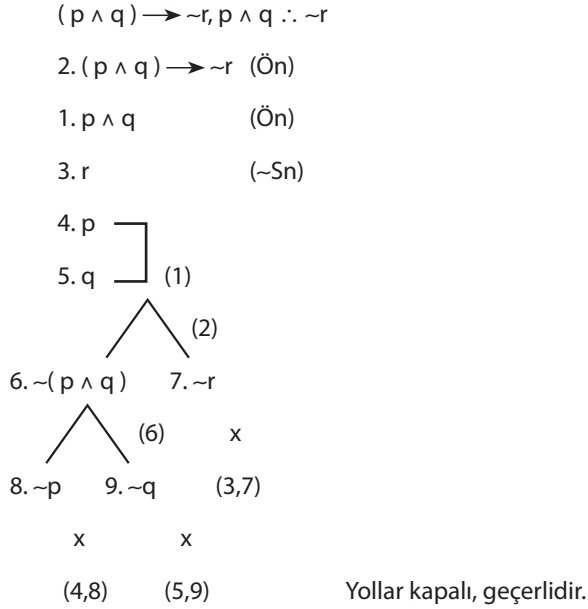


Yollar kapalı, geçerlidir.

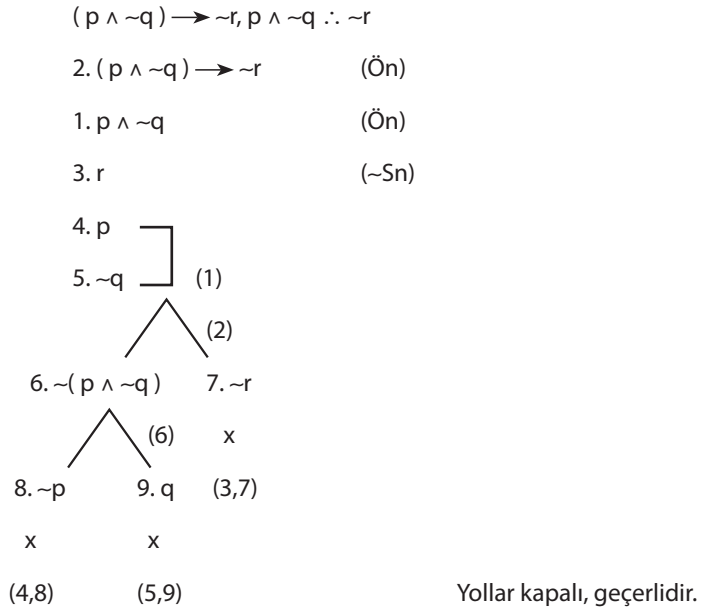
10 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:



11 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:



12 Numaralı Akıl Yürütmenin Denetlenmesi:



Sonuç

Çalışmamıza başlarken öncelikle Sir Arthur Conan Doyle'un kaleme aldığı "Sherlock Holmes" polisiye romanlarında geçen akıl yürütmeleri tespit ettik ve bu akıl yürütmeleri modern mantık açısından denetleyebileceğimiz ifadeler haline getirdik. Daha sonra bu ifadeleri doğru sonuç elde etmek için modern mantık açısından sembolik dile çevirdik. Ardından modern mantıkta kullanılan bir denetleme yöntemi olan çözümleyici çizelge yöntemini kullanarak denetlemeye tabi tuttuk. Sir Arthur Conan Doyle'un romanlarda kullandığı akıl yürütmeler modern mantık açısından ifade edildiğinde, eksik önermeli ya da eksik sonuçlu akıl yürütme, delilli kıyaslar ve saçmaya indirgemeye dayalı akıl yürütme türünden oldukları görülmektedir. Çözümleyici çizelge yöntemini kullanarak denetlediğimiz akıl yürütmelerin bazılarının geçerli olduğunu, bazılarının ise geçersiz olduğunu tespit ettik.

Kaynakça

- Altunya, Hülya. (2014). *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (1. basım). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Cryan, D., Shatil, S. & Mayblin, B. (2012). *Mantık* (Nurettin Elhüseyni Çev.). İstanbul: NTV Yayınları.
- Çaldak, H., (2006), *Aristoteles Mantığı'nın İslam Usul Bilimlerine Etkisi; Fıkıh Usulünün Örneklemeleriyle*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Erzurum
- Çüçen, A. Kadir. (2013). *Mantık* (8. basım). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Doyle, S. A. C., (2010). *Sherlock Holmes: Kızıl Dosya* (Kutlukhan Kutlu Çev.). İstanbul: NTV Yayınları.
- Doyle, S. A. C., (2012). *Sherlock Holmes: Dörtlerin İmzası* (Kutlukhan Kutlu Çev.). İstanbul: NTV Yayınları.
- Doyle, S. A. C., (2012). *Sherlock Holmes: Kızıl Soruşturma* (Deniz Akkuş Çev.). İstanbul: Frida Yayınları.
- Doyle, S. A. C., (2012). *Sherlock Holmes: Şüphe* (Güzide Arıcı & Umut Sağırılı Çev.). Ankara: Tutku Yayınevi.
- Doyle, S. A. C., (2014). *Sherlock Holmes: Tüm Hikâyeleri* (Cumhur Mısırlıoğlu Çev.). İstanbul: Martı Yayıncılık.
- Grünberg, T. & Onart, A. (2003). *Mantık Terimleri Sözlüğü* (3. basım). Ankara : Metu Press.
- Osman, Fikret. (2011). *Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı: Din Dilinin Mantıksallığı Problemi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Osman, Fikret. (2014). *Modern Mantığa Giriş-1* (1. basım). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Özlem, Doğan. (2011). *Mantık* (13. basım). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Kutlusoy, Zekiye. (2003). *Temel Sembolik Mantık*. Ankara: Art Basın Yayın.

FELSEFE

Kindî'nin Nefs Algısının Ahlak Anlayışına Tesiri

Ümran Kayaalp*

Öz: İnsan yapısı ve doğası gereği âlemdaki diğer varlıklardan daha şerefli bir mertebeye sahiptir. Ancak insan dünya hayatında sahip olduğu bu değeri koruyarak yüce Yaratıcı'nın katında ait olduğu en yüce mertebeye ulaşması gerekmektedir. Bu ise insanın sahip olacağı sağlam bir bilgi ve yetkin bir ahlaki yapıyla gerçekleşecektir. İnsanlara bu yolda ışık tutma gayretinde olan filozoflar bu noktada insanı tüm yönleriyle daha iyi anlayarak en yetkin ahlaki sistemi oluşturmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda bizde, ilk İslam filozofu olan Kindî'nin ahlaki olgunluğa ulaşmada nefis algısının ahlak anlayışına ne gibi etkisinin olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. İlk önce nefis kavramı ve Kindî'nin nefis teorisi üzerinde durulacaktır. Burada nefsin tanımı ve mahiyeti konuları ele alınacaktır. Daha sonra Kindî'nin nefis tanımı ve filozofun nefis anlayışında önemli bir yer teşkil eden nefsin güçleri ve nefis-beden ilişkisi konuları açıklanacaktır. Son olarak ise Kindî'nin nefis algısının ahlak anlayışındaki yeri ele alınacaktır. Bu noktada ahlaki yetkinliğe ulaşmada nefsin arınması sorunu ve ahlaki faziletleri elde etmede aklın önemi, nefsin ahlaki yetkinliğe ulaşmasını engelleyen hastalıklar ve bu hastalıkların tedavileri gibi konular değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Kindî, Nefs, Arzu, Öfke, Akıl, Ahlak.

Giriş

İnsanın merak duygusu onu sürekli sorgulamaya ve araştırmaya yönlendirmiştir. Aklının sınırları içerisinde her şeyi anlamaya çalışan insan gerek soyut gerekse somut varlıklar üzerinde düşünmekten kendini alamamıştır. Nitekim bunların başında da insanın asıl benliğini teşkil eden ruhunun inceliklerini anlama gayreti gelmektedir. Her filozof bu konuda bir takım çıkarımlara varmış olsa da meselenin metafizik boyutu nedeniyle kesin bulgulara ulaşmanın mümkün olmadığı da belirtilmiştir.

Aynı zamanda “âlem büyük insan” ve “insan küçük âlem” düşüncesi insanı, dolayısıyla da nefsi felsefi düşünce içerisinde önemli bir yere koymuştur. Bu sebeple varlığının yetkinliği ve mahiyeti açısından bir takım konuların anlaşılması ve açıklanması yönünde insan,

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B009

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.

E-posta: umrankayaalp@sdu.edu.tr

filozoflar için bir çıkış noktası olmuştur. Nitekim insanı anlamak için öncelikle onun maddi yönünden ziyade nefsi yönünü bilmek gerekmektedir. Zira nefis, insanın hem ahlaki hem de bilinçsel aktivitelerini oluşturan ve bedensel aktiviteleri kontrol eden, insanı insan yapan yönüdür. Öte yandan nefsi anlamak insanı anlamaktır. İnsanı anlamak ise tüm âlemi anlamaktır şeklindeki kabulden hareketle nefis felsefi düşünce içerisinde başlı başına ele alınması gereken bir konudur.

Sözlükte nefis, ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, akıl, beden, kalp, hevâ ve heves, kan, bedenden kaynaklanan süflî arzular, bir nesnenin aynı, künhü, kendisi, özü, hakikatı, cevheri ve temyizi sağlayan şey gibi anlamlara gelmektedir (Türker, 2006, s. 529-531; Uludağ, 2006, s. 526-529). Ayrıca nefis, "kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher;" "insanda kötülüğü emreden kuvvet, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı;" "Allah tarafından insana üflenen ilahî ben" gibi anlamları karşılamaktadır (Vural, 2011, s. 447-448). Öte yandan nefsin mahlûk olduğu noktasında âlimlerin ittifakı vardır. Aynı zamanda âlimlerin çoğu, "Her nefis ölümü tadacaktır" (Âl'î İmran Suresi, 3/185) ayetine dayanarak nefsin ezeli değil ölümlü olduğunu söylemişlerdir (Türker, 2006, s. 529-531; Uludağ, 2006, s. 526-529). Soyut bir kavram olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunması ve nefsin zıt anlam içermesi nedeniyle tanımlanmasını zorlaştırmıştır.

Ruh ile nefsin aynı şeyler olup olmadığı da tartışma konusudur. Tasavvufta nefis, insandaki kötü huy ve arzuların kaynağı olarak kabul edilmiştir. Nefis, zaman zaman, insanı dünyadaki geçici varlıklara, gösterişe ve tutkulara yönelttiği için iradenin kontrolü altında tutulması gereken bir iç eğilim olarak tanımlanmıştır (Cevizci, 2010, s. 1149). Kelam âlimleri ise nefsin latif bir cisim olduğu görüşünü savunmuşlardır. Felsefede ise, geniş anlamlar içeren bir terim olup bitki ve hayvanlardaki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de yansıtan bedenden bağımsız manevi bir cevher olarak kabul edilmiştir. İslam filozofları ruh ile nefis terimlerinin temelde aynı olduğunu kabul ederken, kelamcılar ise filozofların nefis dedikleri şeyi daha çok ruh terimiyle ifade etmişlerdir (Türker, 2006, s. 529-531; Uludağ, 2006, s. 526-529).

Kindî'nin Nefs Algısı

Kindî Yunan düşüncesiyle İslam düşüncesini harmanlayarak kendi nefis teorisini oluşturmuştur. Bunu yaparken Yunan düşünürlerine sürekli atıfta bulunmakla beraber İslam düşüncesindeki nefis anlayışından da kopmamıştır. Nitekim her ne kadar ayet ve hadislere yer vermese de İslâm akidelerine zıt görüşler de belirtmemiştir.

Kindî, nefis kavramının mâhiyetini, işlevlerini, arınmasını ve arınmanın yol ve yöntemlerini ve ölümden sonraki durumunu yazmış olduğu beş eserde anlatır. Kindî'nin bu eserlerinden sadece *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ve *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine* adlı risaleler günümüze ulaşmıştır (Kaya, 2014, s. 48). Aynı zamanda Kindî başta *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, *Akıl Üzerine* adlı risaleleri olmak üzere diğer eserlerinde de nefse dair önemli bilgiler verir.

Kindî'nin "Nefs" Tanımı

Kindî, *Tarifler Üzerine* adlı risalede nefsi, bir birini tamamlayan üç farklı şekilde tanımlamıştır. Bu tanımlara göre nefis:

*Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış halidir,
Bilkuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliğidir,
Kendiliğinden hareket eden akli bir cevher olup birçok güce sahiptir.* (Kindî, 2014, s. 179)

Filozofun yapmış olduğu ilk iki tanım tam anlamıyla Aristoteles'in ruh anlayışını yansıtmaktadır (Aristoteles, 2014, s. 72, 82, pn?: 412b 5, 414a 25). İkinci tanımdaki "bilkuvve canlılığa sahip olan" ifadesi bir tohum ya da döllenmiş yumurta gibi içinde canlılık potansiyeli barındıran bir cisme işaret eder. Tohumun filizlenmesine veyahut döllenmiş yumurtadaki ceninin ilk hareketine ise "ilk yetkinlik" denmiştir. Yani cisimde bulunan bilkuvve canlılık bilfiil hale gelmiştir. Cisim bu süreçte önceki durumlarına göre bir aşama kat ettiği için yetkin olarak kabul edilmektedir. Bunu gerçekleştiren de nefistir. Daha sonra tohum veya ceninin türlerine ait tüm gelişim evrelerini tamamladıklarında ve tam anlamıyla kendi türlerinin doğal formunu kazandıklarında ise "tabii cismin tamamlanmış hali" sayılmaktadır. Kendi türlerine ait bütün özellikleriyle ortaya çıktıkları bu duruma ise "son yetkinlik" denmiştir. Kindî'nin yapmış olduğu bu tanımlar görüldüğü gibi aynı şeyleri ifade etmektedir. Bunun yanında bu ikisi, tanım olmakla beraber daha çok nefsin fonksiyonları üzerinde durmaktadır. Nitekim bu tanımlar, bitki, hayvan ve insanda canlılığın başlaması ve sonraki süreçleri hakkında bilgi vermiş olsa da nefsin tam olarak ne olduğunu söylemediği görülmüştür (Gazzâlî, 2013, s. 426-427; Kaya, 2014, s. 48).

Kindî'nin nefis ile ilgili yaptığı üçüncü tanıma geldiğimizde ise nefsi, bedenden bağımsız, kendi iradesiyle hareket eden, aynı zamanda içinde akıl, duyu ve tasavvur gücü gibi daha birçok gücü barındıran aklî (mânevi) bir cevher olarak tanımlamış, madde ile olan münasebetinden bahsetmemiştir (Kindî, 2014, s. 179; Şulul, 2003, s. 107). Bu tanım nefis sahibi bütün varlıklara değil sadece insana ait bir nefis tanımı olduğu ifade edilmiştir (Arkan, s. 27-54). Görüldüğü gibi Kindî insana akıl, irade, duyu ve tasavvur gücü gibi birçok güç isnat etmektedir. Bu güçler sadece insana ait olup diğer nefis sahibi varlıklarda bu güçten söz etmek mümkün değildir. Ancak Kindî insanın yanı sıra gezegenlere de akıl ve irade gücü nispet etmesine rağmen bu güçlerin dışında başka güçten söz etmez (s. 236-239). Dolayısıyla bu tanım nefsin bütün güçlerini içinde barındıran bir canlıya karşılık yapılmıştır. Bu canlı ise sadece insan olabilir. Nihayetinde ilk iki tanımın aksine bu tanımın insan nefisine yönelik bir tanım olduğu sonucu çıkmaktadır.

Nefsin Güçleri Ve İşlevleri

Kindî'ye göre ay-altı âlem ateş, hava, su, toprak ile bunların bileşenlerinden oluşmakta ve burada canlılar, madenler v.b bulunmaktadır. Bu varlıkları ise insanlık, atlık, açaçlık ve ma-

denlik şeklinde sıralanmaktadır. Bunlardan madenleri cansız olarak kabul eden filozof, insan, hayvan ve bitkileri ayrıca gezegenleri canlı olarak kabul etmektedir (s. 212-213). Kindî cansız olan madenlere nefis isnâd etmez (s.179). Öte yandan insan, hayvan ve bitkilerin nefis sahibi olduğunu belirten Kindî, gezegenlerin de kusursuz düzen ve hareketlerinden dolayı nefis sahibi olduğunu savunmaktadır (s. 237).

Kindî, insan dışındaki nefis sahibi canlılar üzerinde fazla durmaz. Hatta nefsin mahiyetiyle alakalı yazdığı risalede insan dışındaki diğer canlıların nefislerinin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak diğer risalesinde gök cisimleri, hayvan ve bitkilerin nefisleriyle alakalı kısa da olsa bilgiler bulunmaktadır. Nitekim bu bilgiler de bitki, hayvan ve gezegenlerdeki nefislerin güçleriyle sınırlıdır.

Kindî erken dönem düşünürlerinden olması sebebiyle ve dönemin şartları gereği sistemli bir nefis anlayışı ortaya koyamasa da konunun daha iyi anlaşılması açısından bizim konuyu sistemli bir şekilde ele almaya çalışacağız. Bu nedenle geleneksel anlayışa uygun olarak Kindî'deki nefsin güçlerini nebâtî, hayvanî ve insanî nefis şeklinde ele alabiliriz. Bu bağlamda Kindî'ye göre, nebâtî nefiste sadece arzu ve öfke gücü vardır. Hayvanî nefiste ise öfke ve arzu gücünün yanı sıra duyu gücü de bulunmaktadır (s. 235-237). Zira bu canlıların türlerini devam ettirme ve hayatlarını sürdürmeden başka bir gayesi yoktur. Bu nedenle sahip oldukları bu güçler onların varlık gayeleri için yeterlidir.

İnsanî nefse baktığımızda ise hem nebâtî hem de hayvanî nefsi kapsadığını görmekteyiz. Çünkü insan bir canlı olarak varlığını devam ettirebilmesi için nebâtî ve hayvanî nefsin güçlerine ihtiyacı vardır. Ancak insanın şerefli oluşu onun çok daha özel bir gayesinin olduğunu göstermektedir. Bu nedenle insanî nefsin nebâtî ve hayvanî nefisten farklı ve üstün bir gücü vardır o da akıldır (s. 237).

Kindî nebâtî, hayvanî ve insanî nefsin özelliklerini taşımayan nefis sahibi varlıklardan söz eder. Kindî'ye göre bu varlıklar gök cisimleridir. Nitekim gezegenlerdeki nefis güçlerin bitki, hayvan ve insandan farklı olduğunu belirten Kindî, gezegenlerin sahip olduğu nefiste akıl gücünün bulunduğunu ancak arzu ve öfke gücünün bulunmadığını belirtir (s. 237).

İnsanî Nefis

Kindî insanda nefse ait üç güçten söz eder. Bunlar; akıl, öfke ve şehvet güçleridir (s. 236). Aklî nefis, insandaki iyi huyları, öfke ve şehvet de kötü istek ve arzuları içinde barındırır. Dolayısıyla da insan nefsi, kendi içinde bir savaş halindedir. Üstünlük kurma gayretindeki iki gruptan hangisi galip gelirse insan onun güdümünde hareket etmeye başlar. Bu nedenle Kindî, kendisinde öfke gücü galip gelen kimseyi köpeğe, şehvet gücü galip geleni domuza ve akıl gücü galip gelen kişiyi de meleğe benzetir (s. 245-246).

Kindî, birçok yerde zikrettiği öfke ve şehvet gücünü, insanın yüce Yaratıcı'ya benzemesi yolunda en büyük engel olarak görür. İnsandaki arzu ve öfke gücü, insanın dünya hayatını

tatmin etmekle sınırlıdır. Sürekli geçici ve boş zevkler ile insanı oyalayan bu güçler bedenini ihtiyaçlarını karşıladığı gibi akli nefsin ihtiyaçlarına da engel olur. Zira Kindî, hayatını yeme ve içmeden zevk alarak aynı zamanda şehvî arzuları peşinde koşmakla geçiren ve bu doğrultuda bir yaşam seçen kimselerin akli nefislerinin gaybın bilgisinden ve Allah'ın nurundan yoksun olacağını belirtir (s. 245). Çünkü insanın asıl amacı ortaya çıkan kötü arzu ve istekleri tatmin etmek değil, akli nefsin ışığında yüce Yaratıcı'ya ulaşmaktır. Bunun için de en büyük iki düşman arzu ve öfkeyi de kontrol altında tutmak gerektiğini vurgulamıştır. Bunu gerçekleştirecek olan ise nefsin akıl gücüdür.

Bunların yanı sıra Kindî, insandaki öfke ve şehvet gücünün dengeli olduğu sürece kötü güçler olmadığını, hatta akıl gücünün bile dengeli olması gerektiğini belirtir. Ona göre akıl gücündeki denge, en yararlı olan hakkı kısmamak ve hile ve kurnazlığa düşmemektir. Şehvet konusunda insanın hayatını sürdüreceği şeyleri kısmadan dengeli bir şekilde kullanmasıdır. Bu durum onun bedenini ve ruhunu hasta düşürerek değerli işler yapmasına engel olacak düzeyde olmamalıdır. Öfke gücündeki denge ise, bedene zarar verecek şeyler karşısında geri durmamak, şahsa yapılacak kötülükleri bertaraf etmektir. Lakin bu durum, zulüm ve kin gibi hakkı olmayan davranışları yapmaya da sevk etmemelidir (s.318). Daha sonra Kindî'nin ahlâk anlayışında göreceğimiz denge (itidal) konusu, onun ahlâk felsefesinin de temelini oluşturmaktadır.

Anlaşılan o ki Kindî insanda bulunan her şeyin bir amaç doğrultusunda yaratıldığı ve bir görev alanının bulunduğu kanâtindedir. Buna göre insanın görevi bunlara hâkim olmakla beraber onların işleyişlerini devam ettirmelerini sağlamaktır. Nefsin güçleri içinde bu durum söz konusudur. İnsan bu güçleri kendilerine verilen vazifeler içerisinde tutmakla sorumludur. Ne onları tamamen ortadan kaldırmak ne de o güçlerin arzuları peşinde gitmek insan için erdemli bir davranış değildir. Bu nedenle insanın, akıl gücü de dâhil nefsin tüm güçlerinde bir denge gözetmesi gerekmektedir.

Duyu ve Tasavvur Gücü

Kindî nefsin arzu, öfke ve akıl güçlerinin yanı sıra idrak güçlerinden de söz eder. Bu güçler duyu ve tasavvur güçleridir. Duyu gücü insanın dış dünyaya ait algıları kazandırırken, tasavvur gücü ise dış dünyadan bağımsız bir idrak gücüdür. Kindî her ne kadar bu güçlerde sistemli bir tasnife gitmese de, biz genel düşünce anlayışını dikkate alarak sistemleştireceğiz. Bu nedenle duyu gücüne dış idrak gücü, tasavvur ve akıl gücüne ise iç idrak gücü demek mümkündür (s. 131).

Kindî'ye göre duyu organları dış dünyadan edindiği izlenimleri küllî duyuda birleştirerek tasavvur gücüne, tasavvur gücü de onları akla iletir. Bu şekilde dış dünyaya ait duyu algıları insan nefsinde yer alır (s. 131). Nitekim duyu gücünün nesneyi algılayabilmesi için maddi şeyin var olması gereklidir. Ayrıca duyu gücü, göz, kulak deliği, kulak, burun, dil, ağız, küçük dil ve bütün dokunma sinirleri gibi ikinci derecedeki organlarla fonksiyonunu yerine getirir

(Kindî, 2014, s. 255-256; Şulul, 2003, s. 118-119). Duyu gücünün dış idrak gücü olarak kabul edilmesinin başlıca sebebi algıda maddeye bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer duyuya hitap eden maddi bir varlık olmazsa duyusal bir algıdan söz etmek mümkün değildir. Nefsin idrakinde en alt basamakta bulunun duyu gücü aynı zamanda güvenilirliği zayıf olan en yalın idrak gücüdür.

İnsanî nefsin iç idrak güçlerinden biri olan tasavvur (hayal) gücü ise uyku veya uyanıklık durumunda insana gerçekmiş gibi görünen surettir. Buradaki gerçek, gerçeğin kendisi değil, gerçeğin gölgesi, aynada yansması veya rüyadaki benzerliği şeklinde ifade edilmiştir (Uysal, 2013, s. 3). Kindî ise tasavvur gücünü; *“tek tek nesnelerin gayrı maddi suretlerini bize kazandıran güç”* olarak tanımlar (s. 254). Filozofun bu güç için kullandığı kavram *“musavvira”* dır. Musavvira kavramı için *“suret taşıyıcı güç”* hatta *“tek tek nesnelerden algıladığı suretleri zihinde oluşturan”* anlamında, *“suret oluşturunca güç”* anlamı verilebilmektedir (Uysal, 2013, s. 4). Ayrıca Kindî, *“musavvira”* kavramının Klasik Yunan felsefesindeki *“fantezi”* kavramıyla aynı olduğu kanâtindedir (s. 254).

Akıl Gücü

İnsan nefsindeki en önemli güç akıl gücüdür. Çünkü insanın asıl benliğini oluşturan aklı nefistir. Öfke ve arzu gücü bedenın ihtiyaçlarını karşılar; akıl gücü ise nefsin daha yetkin bir mertebeye ulaşması için çaba gösterir. Bundan dolayı Kindî'nin nefis düşüncesinde bu denli önemli yeri olan akıl konusunun daha iyi anlaşılması açısından onun akıl teorisine değinmenin faydalı olacağı kanâtindeyiz.

Akılın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine müstakil eser yazan ilk İslam filozofu olan Kindî'nin, risalelerinde akıl kavramını insana özgü bilme aracı olmasının yanında her türlü bilme etkinliği için kullanmış ve onu ahlâkî erdemlerin kazanılmasında en önemli etken olarak gördüğü ifade edilmiştir (Uysal, 2008, s. 81). Ayrıca nefsin güçleri arasında en önemli güç olarak gördüğü akıl gücünü, yönetici güç kabul etmiştir.

Nefs-Beden İlişkisi

Kindî'ye göre nefis cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve ruhânîdir (s. 244). O bu aykırılığın sebebini nefsin şerefli ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt karakterde oluşuna bağlar. Zira öfke gücü insanı tahrik ederek kötü işler yapmasına neden olur. Nefis ise tıpkı süvarinin sert başlı atını dizginlemesi gibi öfkenin yapmak istediklerine karşı koyar. Böylece nefis, insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasına engel olur (s. 244). Bunun yanında, filozof, nefsin kaynağını Tanrı'ya izafe etmekle nefsin değerini vurgulamayı ve onu yüce bir mertebeye koymayı amaçladığı ifade edilmiştir (Şulul, 2003, s. 110). Yukarıda da değindiğimiz gibi Kindî, nefsi özü itibarıyla ilahî kabul etmekte ve bu sebeple maddi âlemdeki her şeyden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı nefiste kötü veya çirkin bir nitelik yoktur.

Kindî'ye göre nefsin insandaki öfke gücüne engel oluşu ondan farklı olduğunun kanıtıdır. Zira engel olan ile engel olunanın aynı olması mümkün değildir. Bunun yanında bir şeyin kendisine zıt olması da zaten düşünülemez. Arzu gücü zaman zaman şehvî arzular içindedir. Bu durumda aklî nefis onun bu hatalarının onu bayağı bir duruma düşüreceği sebebiyle ona engel olur. Aynı şekilde bu durumda da bu iki şeyin bir birinden farklı olduğu aşikârdır. Bundan dolayı nefis bedenden önce vardı ve bedenden sonrada varlığını devam ettirecektir (Kindi, 2014, s. 245). Kindî'nin nefis anlayışında en çok öne çıkan nefsin bedenine arzularına karşı direnmesi gerektiğidir. Aksi halde beden nefsin isteklerini değil, nefis bedenine isteklerini yapar duruma gelecektir. Daha sonraki bölümlerde kapsamlı olarak açıklayacağımız filozofun ahlak anlayışı da buna dayanmaktadır.

Kindî, bedeni nefisten ayrı ve ona zıt bir cevher olarak görse de aslında ikisinin de bir diğeri için önemli işlevleri vardır. Zira filozof, nefis olmadan bedeni yönetmenin mümkün olmadığını gibi beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmenin mümkün olmadığını kanâtindedir (s. 185). Bu noktadan hareketle Kindî düşüncesindeki nefis-beden ilişkisinin parçanın bütünüle olan ilişkisinden farklı olduğunu söylenmektedir (Şulul, 2003, s. 120).

Kindî başka bir yerde Platon ve Aristoteles'in görüşlerini birlikte vermiş aynı zamanda bu iki filozofun düşüncelerini sentezleyerek nefis-beden münasebetini açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles nefsin, fonksiyonunu cisimlerde gösterdiğini; Platon ise onun cisimle birleştiğini belirtmektedir. Bu birleşme cisimleri birbirine bağlayarak etkisini gösterir. Kindî'ye göre bu iki düşünce sanılanın aksine aynıdır. Kindî, iki filozofun da nefsin cisimle birleşmesini, nefis fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştirmesi şeklinde anladıklarını düşünmektedir. Platon'un, "nefis cisimle birleşir ve üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağlar" sözüyle aslında; nefis, bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir, demek istemiştir. Yoksa nefis cismin kılığına girer ve onunla cisme girer ve çıkar anlamına gelmez. Kindî'ye göre bu, hiç kimsenin kabul etmeyeceği bir düşüncedir (s. 251). Kindî'nin nefis-beden ilişkisi aslında bu düşüncelere dayanmaktadır. Nitekim filozofun sürekli vurguladığı konu, nefsin bedenle sadece fonksiyonel bir ilişki içinde olduğudur. Bunun dışında beden ve nefis bir birine tamamen zıt iki şeydir.

Kindî'nin bu düşüncelerinden hareketle nefis-beden ilişkisini değerlendirecek olursak, beden için nefsin dünya hayatında fonksiyonlarını gerçekleştiren bir araç olduğunu söyleyebiliriz. Nefis, bedeni Allah'a ulaşmada ve asıl vazifelerini yerine getirmede bir vasıta olarak kullanır. Aynı bir yolcunun yolculuk boyunca varmak istediği yere kendisini ulaştıracak bir vasıtaya binmesi, oraya ulaştığında da ondan inmesi gibi nefis de dünya hayatı esnasında bedene girer ve buradan ayrılma vakti geldiğinde ondan ayrılır (Fahri, 1992, s. 81). Buradan anlaşılıyor ki nefis-beden münasebeti sadece dünya hayatı süresince (Adamson, 2008, s. 45). Nefsi sürekli alçak ve kötü işlere yönlendiren bedenden ayrılmak nefis için bir kurtuluşur. Bu sebeple de ölüm, nefsi beden tutsaklığından kurtarmakta ve onun daha şerefli bir mertebeye çıkmasına vesile olmaktadır.

Nefsin Bedenden Ayrılması

Kindî'ye göre ölümden sonra nefis bâkîdir. Onun cevheri yüce Yaratıcı'nın cevheri gibidir (s. 246). Burada filozof, çoğu düşünürün benimsediği gibi ruhu ölümsüz olarak kabul eder. Çünkü onun cevheri, Güneş ışığının Güneşten gelmesi gibi, yüce Yaratıcı'dan gelmektedir (s. 244). Bu noktadan hareketle Kindî'nin, ruha verdiği ölümsüzlük olgusunu, onun cevheri itibarıyla yüce Yaratıcı'dan gelmesine bağladığını söyleyebiliriz. Ancak burada nefsin ölümsüz olmasından kasıt yüce Yaratıcı gibi ebedî olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Sonsuzluğun sadece Allah'a ait bir sıfat olduğunu kabul eden düşünür, O'nun dışındaki her şeyin bilkuve sonsuz olabileceğini belirtmiştir (s. 148). Bu nedenle filozofun nefsi ölümsüz olarak nitelendirmesi, nefsin bilfiil değil bilkuve sonsuz olduğu anlamına gelmektedir.

Kindî'ye göre nefis bu bedenden soyutlandıktan sonra feleğin üstündeki akıl âlemine varacaktır. Nefsin ulaştığı bu yer varabileceği son nokta, yani yüce Yaratıcı'nın zatına erdiği yerdir. O burada yüce Yaratıcı'nın nuruna erer ve O'nun nuruyla örtüşerek melekûtunda yücelir. Nefsin ulaştığı bu yer en yüce ve en şerefli âlem olan yüce Yaratıcı'sına en yakın olduğu âlemdir. Bu noktadan sonra O'nu duyu ile değil akıl gözüyle görmeye başlar. Burada nefis, her şeyin bilgisine erişir ve nasıl her şey yüce Yaratıcı'ya apaçık görünüyorsa ona da görünür. Evrendeki hiçbir şey ona gizli kalmaz; insanın âdetâ kendi vücudundaki bir organını bilmesi gibi evrendeki gizli veya açık her şeyi bilir. Yaratıcı'da âlemin idaresine ait şeyleri ona havale eder; nefis de onları yapmak ve yönetmekten zevk duyar (Kindî, 2014, s. 244-250).

Kindî, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında Platon'a göndermeler yapsa da, onun ruh göçüyle ilgili görüşlerine yer vermez. Çünkü Müslüman bir düşünür olarak, Platon'un aksine, nefsin ölümden sonra tekrar dönmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığı kanâtin-dedir (s.317).

Nefs-Ahlâk İlişkisi

Kindî'nin nefis ve ahlâk anlayışına baktığımızda, nefis anlayışının ahlak anlayışının temelini oluşturduğunu görmekteyiz. Çünkü Kindî düşüncesinde nefis-beden ilişkisi, nefsin güçleri arasındaki farklılık, nefsin arınması gibi konular onun ahlak anlayışının başlangıcı niteliğindedir. Bu nedenle Kindî'nin nefis anlayışını bilmeden ahlak anlayışını anlamak mümkün değildir. Nitekim Kindî'de nefis, ahlâkî erdemlerin gerçekleşmesindeki en önemli unsurdur. Akılî nefsin öfke ve şehvet gücüyle olan mücadelesi, insanın en değerli ahlâkî olgunluğa ulaşabilmesi içindir. Dolayısıyla insanın ahlakî yetkinliğe erişerek en şerefli ve yüce mertebeye ulaşabilmesi, akılî nefsin ışığında, tam bir ahlâkî donanımla olacaktır.

Ahlak, insanın içsel görünümüne yani nefisine karşılık gelmektedir. Öyle ki beden için dış görünüş ne ise nefis içinde ahlak aynı durumdadır. Nefiste yerleşik olan yatkınlıklara ahlak denmekte ve bu yatkınlık nefisteki fiillerin herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğü ihtiyacı duyma-

dan ortaya çıkmasıdır (Câbirî, 2015, s. 36-37; Vural, 2011, s. 18-19). Yani ahlak, nefsin istemsiz olarak ortaya koyduğu fiilleridir.

Ahlaki Faziletlerin Kaynağı Olarak Nefis

Kindî ahlâkî erdemleri insana özgü üstün ahlâk şeklinde açıklar ve bunları; insanın nefse özgü nitelikleri ve insanın nefsinden kaynaklanan ve dış varlığını kuşatan etkiler yani fiil ve hareketler olmak üzere iki kısımda değerlendirir (Çağrı, 2013, s. 130; Kindî, 2014, s. 187). Bunlardan ilkinin *hikmet, necdet ve iffet* olmak üzere üç kısımda ele alır.

a) Hikmet: Bu, düşünme gücüne ait bir fazilettir. Hikmet, külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadır (Kindî, 2014, s. 187). Bir başka ifadeyle hikmet, insanın hakiki bilgiye ulaşması ve bilgileri hayatında uygulaması erdemidir. Bu açıdan bakıldığında ahlâkın, felsefe için vazgeçilmez bir disiplin olduğu görülmektedir (Kaya, 2014, s. 51). Anlaşılan Kindî hakiki bir hikmet sahibi olmada felsefeyi önemli bir araç olarak görmektedir. Zira felsefe, pratikte insana en güzel faziletleri kazandırdığı gibi aynı zamanda bu faziletleri kazanmanın bilgisini de insanlara vermektedir.

b) Necdet (Şecaat): Bu erdem, üstün gelme gücüne ait bir fazilettir. Necdet, yapılması gerekeni yapma ve önlenmesi gerekeni önleme hususunda ölümü göze almaktır (Kindî, 2014, s. 187). Yani insanın sahip olduğu ahlaki değerlerin korunup yaşatılması için gerektiğinde her şeyi göze almak, aklın önderliğinde nefsi korumaktır (Kaya, 2014, s. 51; Sunar, 1969, s. 29-49). Ayrıca necdet erdemi insanın asıl gayesini göstermektedir. Zira insanın ahlaki değerleri en büyük varlığıdır. Kişi dünyalık olan her şeyini kaybetse dahi sahip olduğu bu değerleri kaybetmemek için ölümü bile göze alması gerekir.

c) İffet: Bu, arzu gücüne ait bir fazilettir (Sunar, 1969, s. 44). Bedeni eğitmek için alınması gereken şeyleri edinmek, sonra bunları korumak ve benimseyip uygulamak, buna aykırı olanları yapmamaktır. Kindî bu üç hasletten her birinin faziletler için koruyucu birer sur durumunda olduğunu belirtir (s. 187). Kindî bu erdemle ahlaki fillerin önündeki en büyük engellerden birinin nasıl kaldırılacağını gösterir. Bu bedeni arzuların getirdiği fillerdir. İnsan bu arzulara kapıldığı süreçte ahlaki olana hiçbir zaman ulaşamayacaktır. İffet ise bu arzuların üstesinden gelmeyi göstermektedir.

d) İtidal: Fiil ve davranışların normal ve dengeli olması anlamına gelen bir fazilettir. Buna göre eksiği ve fazlası olmayan fiil ve davranışlar erdemli sayılır. Yani yiğitliğe göre üstün gelme gücünün normalin dışına çıkması ki bu itidalden sapmanın doğurduğu rezilettir. Bu da delice saldırganlık ve korkaklık olmak üzere iki zıt kısma ayrılır. Biri ifrat açısından olup üç kısma ayrılmaktadır ve hırs kelimesi hepsini ifade eder: 1) Yeme ve içme hırsı ki buna oburluk denir. 2) Zinaya varacak derecede cinsî ilişkiye olan tutkunluk. 3) Kısakançlık ve çekişmeyi gerektirecek kadar bir şeye değer verme hırsı. Tefrit açısından anormallik ise tembellik ve benzeri huylardır (Kaya, 2014, s. 52; Kindî, 2014, s. 188).

Kindî itidalin dışına çıkmamanın, olumlu veya olumsuz anlamda normalin tam karşısı durum olduğundan onu rezilet olarak kabul eder (Sunar, 1969, s. 44). Rezilet ise nefsin hastalıklarıdır. En büyük hastalık ise nefsin hastalığıdır. Zira ruhun hastalığı beden hastalığından çok daha büyük bir tehliktir (Kindî, 2014, s. 312; Sunar, 1969, s. 44). Şayet insan ifrat veya tefritten birine kapılırsa o kişi üzerinde aklî nefis değil, onu ahlâkî erdemlerden uzaklaştırarak en fena işlere yönlendiren arzu ve şehvet güçleri hâkimiyet kurar (Kindî, 2014, s. 312). Böylece kişi duyularının istekleri doğrultusunda hareket etmeye başlayacak ve ahlâkî faziletlerden uzak bir hayat sürecektir.

Kindî, itidâli, diğer ahlâkî faziletlerin hepsini içine alan bir erdem olarak değerlendirmektedir (Çağrı, 2006, s. 131; Kaya, 2014, s. 52; Kindî, 2014, s. 188). Nitekim denge konusuna, nefsin güçleriyle alakalı kısımda da değinmiş her ne kadar arzu ve öfke gücü nefis için kötü güçler olsa da, tamamen yok etmek yerine onların da bir denge içerisinde kontrol altında tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Bu dengenin aynı şekilde insana ahlâkî erdemleri kazanmada yardım eden aklî nefis açısından da geçerli olduğunu belirtmiştir (Kindî, 2014, s.318). Görünen o ki denge konusuna büyük ehemmiyet veren filozof, itidâli de ahlâkî erdemler içinde en önemli fazilet olarak görmektedir.

Kindî'nin saymış olduğu bu ahlaki faziletler nefisle ilgili bir durumdur. Yani Kindî ahlaki olan veya olmayan fillerin tümünü nefse nispet etmektedir. Beden nefsin fonksiyonlarını gerçekleştiren bir alet niteliğindedir. Akli nefis ise insanda bir karar mekanizmasıdır. Eğer nefis filozofun saymış olduğu bu faziletler doğrultusunda hareket ederse ortaya çıkan fiiller ahlaki olacaktır.

Nefsin Arınması Sorunu

Nefisle dolayısıyla ahlâkla ilgili önemli meselelerden biri de nefsin arınma sorunudur. Arınma, hem dini açıdan hem felsefi açıdan en çok üzerinde durulan konuların başında gelir (Kaya, 2014, s. 52). Nitekim bunu Kindî'nin nefis anlayışına baktığımızda daha da iyi görmekteyiz. O nefisle ilgili eserinde onun mahiyetinden çok arınma sorunu üzerinde durmaktadır. Zira ahlaki faziletlerin kazanılması nefsin kendini her türlü kötü davranış ve düşüncelerden arındırmasıyla olacaktır. Bu faziletler ise insanı ebedi mutluluğu elde edeceği âleme ulaştıracaktır.

Kindî'ye göre arınmadan kasıt öfke ve şehvet güçlerinden arınmaktır. Yani insan öfke ve arzu gücünün değil aklî nefsin istekleri doğrultusunda hareket etmelidir. Çünkü bu güçler sürekli insanı yanlış yola saptırmakta, akli nefsin üstün gelmesine engel olmaya çalışmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kendisinde öfke ve arzu gücü üstün gelen kimsenin yüce Yaratıcı'ya benzemesine imkân yoktur. Bunun için filozof kendisinde arzu gücü üstün gelen kimseyi domuza, öfke gücü üstün geleni köpeğe, kendisinde akıl gücü üstün olanı ise meleğe benzetir (Kindî, 2014, s. 245-246). Öte yandan asıl temizliğin beden temizliği değil

nefsin temizliği olduğunu vurgulayan Kindî, Yaratıcı'sına ibadet eden bir âlimin bedeni pis kokulu bir şeye bulanmış olsa bile, bedeni en nezih kokulara bulanmış câhilden daha şerefli olduğunu belirtir (s. 249-250).

Pythagoras'dan naklettiği bir görüşünde ise nefsi bir aynaya benzeten Kindî, paslı bir aynada hiçbir şeyin suretinin belirmediği gibi kirli ve paslı olan nefiste de bilgi formlarının görülmeyeceğini belirtir. Şayet Kindî'ye göre nefis, şehevi arzulardan ve kirlerden temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa işte o zaman nefis parlaklık kazanır ve maddi nesnelerin görüntüsünün parlak bir aynada belirmesi gibi varlığın bütün bilgisi ve sûreti onda belirir (s. 246-247). Kindî'nin yanlışlıkla Aristoteles'e dayandırdığı, nefsi bedeninden ayrılmak üzere olan bir Yunan kralının başından geçenlerin anlattığı hikâyeyi delil göstererek, arınmış bir nefsin bilme konusunda çok daha ileri noktalara ulaşabileceğine dikkat çekmiştir (s. 249). Kindî nefsin arınmasıyla hakikatin bilgisini elde etmenin doğru orantılı kabul etmektedir. Zira nefis hakikatin bilgisine eriştiği zaman artık onun için arzu ve öfke gücünün bir tesiri kalmayacaktır. Böylelikle nefis geçici dünyevi hazlarla meşgul olmak yerine kendini ebedî mutluluğu elde etmeye adayacaktır.

Kindî'ye göre nefsin arınma süreci sadece dünya hayatıyla sınırlı değildir. Nitekim bedenden ayrılan nefislerin bazılarının kirlerinden tam olarak arınmadığı için yüce Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âlemine hemen ulaşamayacağını belirtir. Bedenden ayrıldıktan sonra bazı nefislerde duyu ve hayalden gelen kir ve pis şeyler vardır. Bu nefislerin henüz kurtulamadıkları kirlerden temizlene bilmesi için önce ay feleğine daha sonra Utarid (Mer-kür) feleğine, ardından daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkıp temizlenmesi gerekmektedir. Zira nefis en yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlendikten ve tüm felekleri aştıktan sonra en yüce ve şerefli yer olan akıl âlemine yükselebileceklerdir (Kindî, 2014, s. 248). Öte yandan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra geçirdiği arınma süreci hakkında Kindî bizi tam aydınlatmaz. Zira buradaki arınma dinî anlamda cehennemde bir ceza çekerek arınma mı yoksa bir bekleyiş mi olduğu konusunda açıklayıcı bir bilgiye ulaşamamaktadır.

Şüphesiz nefsin arınmasında en önemli görevi akıl gücü üstlenmektedir. Nitekim Kindî'ye göre bu dünyada bedene hapsedilmiş bir tutsak niteliğinde olan nefis bir an önce bundan kurtulma ve ebedî mutluluğun olduğu akıl âlemine ulaşma çabasıdır. Nefis bunu ancak akli nefsin öncülüğünde arzu ve öfke gücünü bastırarak, bedenin getirdiği kirlerden arınmakla ve yine ilmin derinliklerine dalarak, varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirmekle başaracaktır (Kindî, 2014, s. 246-247). Kindî'nin burada değindi önemli bir nokta vardır. O da insanın ilmi açıdan kendini geliştirmesi ve varlığın hakikatini anlama çabası içinde olmasıdır. Zira insan nefisini arındırarak ahlaki faziletleri kazanma sürecinde kendini ilmi açıdan iyi donatmalıdır. Çünkü insanın ilmi derinliği arttıkça kendi varlığının gayesini daha iyi anlayacak ve geçici hazzardan yüz çevirerek gerçek mutluluğa yönelecektir

Nefsin Ahlakî Hastalıkları ve Tedavileri

Bütün klâsik ahlâk felsefelerinde olduğu gibi İslam filozofları da ahlâkı temelde mutluluğu kazanma veya mutsuzluktan kurtulma gayesine dayandırmaktadır. Bu nedenle insan bütün eylemlerini, kendisini her türlü mutsuzluktan uzaklaştırıp ebedi mutluluğa ulaştıracak şekilde düzenlemelidir. Ahlâkın gayesi mutluluk olduğu için, insanın, kendisini mutsuzluğa götüreceği eylem ve düşüncelerden uzak tutması ve hayattan beklentilerini, dünyevî imkânlarla ilişkilerini bu doğrultuda düzenlemesi gerekmektedir. (Çağrı, 1995, s. 221-241). Ahlâk açısından temel düşünce, dünya hayatı boyunca mutluluğu istemek ve de üzüntüden kaçmak olduğu gibi nihai amaç ise ebedî olan mutluluğu kazanmaktır. Söz konusu bu düşünceyi Kindî'nin ahlâkla ilgili olan "*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*" adlı risalesinde de görmekteyiz.

Bu eserinde Kindî, özellikle tabip ahlâkçı olarak ahlâkı "ruhânî tıp" olarak ele almış, kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve isteklerin baskısıyla ortaya çıkan taleplerin, mutsuzluk ifadesi olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi ruhî hastalıkların yanı sıra, insanın ahlâkî yetkinliğe ulaşmasına da engel olacağı düşüncesini işlediği görülmüştür (Çağrı, 1995, s. 222). Üzüntüyü: "*Sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır*" (Kindî, 2014, s. 295). Şeklinde tanımlayan Kindî, aynı zamanda insana üzüntü veren şeyleri ve bunlardan kurtulma yollarını, musibet karşısında insanın nasıl bir tavır sergilemesi gerektiği ve ölüm korkusunun nasıl yenileceği gibi konulara da açıklık getirmektedir. Ancak burada belirtmeliyiz ki Kindî "ruhânî tıp" kavramını eserlerinde kullanmamıştır. Daha sonra Râzî'nin ahlâkı "ruhânî tıp" nazarıyla ele aldığı ve kitabına da aynı ismi verdiği göz önüne alındığında Kindî'nin yine bu konuda da İslam düşüncesinde bir öncü olduğunu görmekteyiz.

Dünyevî Hazlar

Kindî içinde yaşadığımız oluş ve bozulmuş dünyasında süreklilik ve değişmezlik olmadığı için, hiçbir kimsenin bütün isteklerini elde etmesinin mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutmasının da mümkün olmadığı kanâtindedir. Kindî'ye göre bundan dolayı insan sevdiği şeyleri yitirmemek ve isteklerine ulaşmak için akıl âlemini gözetmelidir. Ayrıca insan seveceğini, elde edeceğini ve isteklerini oradan beklemelidir. İnsan böyle bir yol izlediği sürece hiçbir kimse onun sahip olduğu bu değerleri elinden alamadığı gibi onları yitirmesi de söz konusu değildir (Kindî, 2014, s. 295-296). Kindî bir kez daha insanın sürekli değişen ve tatmin olmayan bedeni isteklerinden sıyrılarak asıl benliği olan akli nefsin değerlerine dönmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İnsan ancak bu şekilde mutsuzluk veren şeylerden kendini uzaklaştırabilecektir.

Kindî, birçok haz ve menfaatin gerekli olduğu yolundaki yanlış telakkinin aslında bunlara alışmak ve bağımlı olmaktan kaynaklandığını belirtmektedir (Çağrı, 1995, s. 222). Bunu kumarbaz örneğiyle açıklayan filozof, kumarbazın malının soyulmasına, zamanının boşa

gitmesi ve kumarbazlığın verdiği üzüntünün sürüp gitmesine rağmen yaptığı işten mutluluk duyduğunu, kendi yaşantısına aykırı düşen ve duruma engel olan her şeyi eksiklik ve musibet saydığını belirtmektedir (Kindî, 2014, s. 297-298). Sürekli kendisine yeni ihtiyaçlar çıkartarak bunlara kendini alıştıran insan, aynı zamanda bunların kendisine mutsuzluk getirecek sebepler olduğunu bilmeli ve ona göre hareket etmelidir. Aksi halde insan, kendisine ne kadar çok alışkanlık edinirse bunları kaybetmesiyle mutsuzluğa düşmesi o kadar muhtemeldir. Bir kez daha anlaşıyor ki insan ahlaki yetkinliği elde edebilmek için geçici olanı değil aklı olanı alışkanlık haline getirmelidir.

Nefsi İhmal Etmek

Kindî'ye göre üzüntü psikolojik bir rahatsızlık olduğuna göre insan nasıl beden hastalandığında onu her türlü yöntemi kullanarak tedavi ediyor; masrafı ve külfeti çok yüksek bile olsa iyileştirmek için uğraşıyorsa, aynı şeyi nefis sağlığı içinde yapmalıdır. Zira nefsi gözetip tedavi etmenin, bedeni gözetip tedavi etmeye üstünlüğü nefsin bedene olan üstünlüğü gibidir. Çünkü nefis yöneten beden yönetilendir; nefis ebedî beden çürüyüp gidenidir. O halde ebedî olanı gözetip kollamak tabiatı gereği çürüyüp gideni gözetip kollamaktan çok daha iyidir (Kindî, 2014, s. 298-299).

Kindî, üzüntünün tedavi yollarından bir diğeri ise onun ne olduğunu düşünmek ve bölümlere ayırmak olduğunu belirtir. Zira üzüntü ya insanın kendisinin veya başkasının yaptığı bir şeyden kaynaklanmaktadır. Eğer bir kimseyi üzen şeyi yapmamak onun çıkarına olduğu halde onu yaparsa ve üzülmemek istediği halde üzen şeyi isteyerek yaparsa o zaman akılsızlardan olmuş olacaktır. Şayet onu üzen başkasının yaptığı ise, onu önlemek ya lehinedir veya değildir. Eğer lehine ise onu önleyip üzülmemeli, lehine değilse üzücü olay meydana gelmeden önce üzülmemelidir. Zira bir yetkili çıkıp zarar vermeden önce o şeyi engelleyebilir. Nitekim bir kimse üzücü olay meydana gelmeden önce üzüntüye kapılacak olursa, belki de üzüntüleri önleyen Allah veya ona zarar vermesini engelleyen bir yetkilinin engel olmasıyla olay gerçekleşmeyecek ve o kimse de yok yere üzülmüş olacaktır. Bu durumda başkasının o kişiye vermediği üzüntüyü o kendisine vermiş olacaktır. Nefsini üzen ona zarar vermiş olacağı için, Kindî, böyle kimseleri kara cahil ve tam bir zalim olarak görür (s. 299-300). Dolayısıyla insanın başkasına üzüntü verecek işler yapması zulüm ve cahillik olduğu gibi kendine üzüntü verecek işler yapması ondan kat kat fazla bir zulüm ve cahilliktir. Bu nedenle insan pişmanlık duyacağı işler yapmaktan kendini sakınmalı ki nefesine zulmettiği için kendini kara cahillerin ve en zorba zalimlerin yanında bulmasın.

Musibetler Karşısındaki Üzüntü

Kindî'ye göre üzüntüden kurtulmanın bir başka yolu ise musibetleri tabii karşılamak, musibete uğrayanın sadece kendimiz olmadığını düşünerek; geçmişte yaşayıp kurtulduğumuz

kendi üzüntülerimiz veya başkalarının yaşayıp kurtulduğunu gördüğümüz üzüntüleri hatırlayarak bunların teselli noktalarının bir karşılaştırmasını yapmaktır (Çağrı, 1995, s. 222; Kindî, 2014, s. 300). Kindî, elde edemediğimiz veya kaybettiğimiz her şeyi başka birçok kimsenin de elde edemediğini veya kaybettiğini düşünerek insanın kendini teselli etmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira bu kimseler kayıplarından veya elde edemediklerinden kaynaklanan üzüntülerini unutmuş, neşe içinde yaşamaktadırlar. Bunun için üzüntü tabii değil ârizî bir haldir (Kindî, 2014, s. 301).

Dünyevî Kayıplara Üzülmek

Öte yandan bütün insanların ulaşabildiği her şey bütün insanlar arasında ortak olup bizim onlara ulaşmamız başkalarından daha layık olduğumuz anlamına gelmez. O şey ona sahip olanın var olduğu sürece onundur. Oluş ve bozuluş içindeki bu dünyada her gün sahip olduğumuz bir şeyleri kaybetmekteyiz. Bu nedenle başkalarının ortak olmadığı, sadece bize ait olan şeyler ise sadece kendi nefsimize ait olan güç ve değerlerimizdir. Asıl kaybettiğimizde üzülmemiz gerekenler dünyevi şeyler değil ebedi hayatta bize gerekli olan değerlerimizdir. Çalışıp kazandıklarının elinden gitmesine üzülmesi insana yakışmaz (Kindî, 2014, s. 302). İnsan dünya hayatı için ne kadar çok birikim yapmış olsa da bunlar her an elinden uçup gidebilir. Çünkü insanın dünyada kazandığı hiçbir şeyin sadece ona ait olduğu ve sonsuza kadar da kendisinde kalacağına garantisi yoktur. Ancak nefesine yönelik ahlaki kazanımlar insanın sonsuza kadar elinde tutabileceği değerlerdir. Bu ahlaki değerler insana dünya hayatında mutluluk verdiği gibi ölümden sonraki hayatı içinde tek birikimidir. Bu nedenle insan geçici olanı değil ebedi olanı kazanmaya çalışmalı ve üzülecekse bunları kaybettiğine üzülmelidir.

Kindî'ye göre bilmemiz gereken başka bir konu da, ortak menfaatlerden olup da elimizde bulunan her şey, nimeti yaratan şânı yüce Allah'ın bize verdiği bir emanettir ve O, dilediği zaman emaneti geri alıp istediğine verebilir. Unutulmamalıdır ki emanetini alıp onu istediğine vermek emanet sahibinin hakkıdır; bu durum ne bir utanç ne de bir hakaret içerir. Asıl utanç ve hakaret ise, emanetin alınması karşısında insanın üzülmesidir. Bu duruma üzülen insan, aslında hem Allah'a karşı şükür borcunu yerine getirmiyor, hem de kıskançlık yapıyor demektir. Aynı zamanda emanet sahibi Allah, bize verdiği emanetlerin en değerlisini değil, tersine değersizini geri almakla insana büyük bir lütufta bulunmaktadır. Öyleyse onun kıymetli emanetleri insanın üzerinde devam ettiği sürece insan mutlu olmalı ve geri aldıkları için üzülmemelidir (Çağrı, 1995, s. 223-224; Kindî, 2014, s. 303-304). Nitekim Allah Teâlâ'nın bize verdiği en değerli emanet olan nefis hiçbir zaman elimizden alınmayacaktır. Dünyevi olan her şey elimizden alınsa bile nefis gibi şerefli bir emanetin bizde kalması en büyük mutluluktur. Bunu bilen ve düşünen insan için elinden giden hiçbir şey ona üzüntü vermeyecektir.

Kindî, yitirdiklerimize ve elde edemediklerimize üzülmemiz gerekseydi, sürekli üzülmemiz ve hiç üzülmememiz gerektiğini bunun ise korkunç bir çelişki olduğunu ifade eder. Çünkü üzüntü, elde ettiklerimizin kaybından ve elde edemediklerimizden kaynaklanıyorsa; üzüntüye düşmemiz hoş bir şey değilse ve üzüntünün sebebi de bahsedilen husus ise, bu takdirde bize dışımızdan gelip bizim olmayan, istemediğimiz şey bizi üzmemelidir. Şayet elden giden ve elde edemediğimiz şey bizi ilgilendirmez. O zaman hiç üzülmek için bir şey edinmemeliyiz. Zira bir şeye sahip olmamak gerekiyorsa ve sahip olmamakta bizi üzüyorsa, sahip olmadığımız zaman sürekli üzülmemiz gerekir. Buna göre sahip olsak da olmasak da sürekli üzüntü kaçınılmazdır. Demek oluyor ki sürekli üzülmek gerekiyorsa asla üzülmek gerekir. İşte bunların hepsi bir çelişkidir. Akli başında olan kimseye düşen ise, gerekli olmayan, özellikle zararlı ve sıkıntı veren şeyler üzerinde düşünmemek ve onlarla meşgul olmaktır. Dışarıdan edindiğimiz şeylerin kaybı ve edinemediklerimizin özlemi üzüntü sebebi olduğundan olabildiğince onları azaltmak gerekmektedir (Kindî, 2014, s. 304). İnsanın sahip olduğu herhangi bir şeyi kaybetmesi ona üzüntü vereceğinden, aslında sahip olduğu her şey onun aleyhinedir. Ayrıca insanoğlunun açgözlülüğü, bile bile onu bu sıkıntılı hayatın içine çekmektedir.

Kindî, bu durumdan kurtulmanın çaresini Sokrat'tan bir örnekle açıklar. Kendisine neden üzülmeyeceği sorulduğunda, Sokrat: "Çünkü ben kaybedince üzüleceğim edinmiyorum" cevabını verir. Başka bir zaman başka bir yerde ise, bulundukları bir kampta kırık bir fıçı içinde barınan Sokrat yanında bulunan sanatkarlarla konuşurken: "Üzülmek için bir şey edinmemeliyiz" der. Oradakilerden biri: "Ya fıçı kırılırsa" diye sorunca Sokrat: "Fıçı kırılrsa da mekân aynı kırılmaz ya" diye cevap verir. İşte Sokrat'ın bu sözleri, bize her kaybolanın yerine geçen başka bir şey olduğunu anlatmaktadır. Ayrıca filozofa göre, yüce Yaratıcı'nın yarattığı her şeyi eksik tabiatlı değil, kendi kendine yeterli olarak yaratmıştır. Şayet her türlü hayvanın kendilerine gerekli olan besin ve barınak bakımından kendilerine yeterli olduğu görülmektedir (Kindî, 2014, s. 305-306). İnsandan başka tüm canlılar, kendilerine herhangi bir müdahale olmadığı sürece düzen içinde iyi bir hayat sürerler. Ancak insanın düşünme ve ayırt etme gücü yüzünden hayatını sürdürmek ve geliştirmek için hiç de gerekli olmayan birçok şeyi edinmek ister. Nitekim bunların hepsinin elde edilmesi tasaya, kaybı acıya, ulaşılabilmesi de üzüntüye yol açacaktır. Bu nedenle kendini dışardan gereksiz şeylerle oyalayanın ebedî hayatı yıkılır, fâni hayatı stres ve üzüntüyle geçer.

Ölüm Korkusu

Kindî, nefsin bir diğer hastalığı olarak ölüm korkusunu ele alır. O, aslında ölümün kötü olmadığını asıl kötü olanın ölüm korkusu olduğunu belirtir. Ayrıca ölümü insanın tabiatının tamamlanması olarak görür. İnsanı "düşünen, canlı, ölümlü bir varlık" olarak tanımlayan filozof, ölümün olmaması durumunda insanın da olmayacağını ifade eder. Yine ona göre,

ölümün kötü olduğu yönündeki kanaat hayat ve ölüm hakkındaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır (Kindî, 2014, s. 310).

Bu konuyu insanın dünyaya gelmeden önceki durumunu anlatarak açıklayan Kindî'ye göre bu durum dünyadan ayrılmak istemeyen insan için de aynıdır. Yani ölüm insan için bir yok oluş değil daha geniş, ferah ve hiçbir üzüntü ve sıkıntının olmadığı bir âleme geçiştir. Demek oluyor ki dünya hayatının dışındaki bütün maddî kazanımların kaybedilmesi kötü değil, aksine onların kaybına üzülmek kötüdür. Şayet insan maddî kayıplarına üzülyorsa bunun temelinde akli yoksunluk, kontrolsüz şehvet ve öfke duygularından kaynaklanan tutkular bulunmaktadır. Kralları bile köleleştiren bu duygulardır. Bunun için filozof en büyük hastalık olarak nefsin hastalıklarını görmektedir. İnsanın en önemli görevi de bu duyguların ütesinden gelerek gerçek özgürlüğüne kavuşmasıdır. İşte o zaman insan iki dünya mutluluğuna da kavuşmuş olur (Çağrı, 1995, s. 224; Kindî, 2014, s. 311-312). Zira Kindî'nin birçok kez tekrar ettiği dünya hayatının nefis için bir ıstırap dünyası olduğu bundan ise ancak bedenden ayrılmakla yani ölümle kurtulacağıdır. Filozofun bu yaklaşımı dünya hayatının nefse kötülük getiren bir yer olmasından ve nefsin hakikati idrak etmesine engel olan bedensel faktörlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Kindî nefsi bedenden önce de var olan cisimsiz bir cevher olarak kabul etmiş ve kaynağını ilahi bir temele dayandırmıştır. Ona göre nefis bedene sonradan dâhil olmuştur. Öte yandan nefsi nebâtî, hayvani ve insani olmak üzere üç kısımda ele alan filozof insani nefse arzu, öfke, duyu, tasavvur ve akıl güçleri isnat etmiştir. Nefse ait bu güçlerin insan için çok önemli işlevleri bulunmaktadır. Ancak kontrolsüz arzu ve öfke güçleri insanı ebedi mutluluğa ulaşmaktan da alıkoyabilmektedir. Bu nedenle insan akli nefsin önderliğinde hareket etmeli ve yine arzu ve öfke gücünü akıl gücünün kontrolünde tutmalıdır. Öte yandan Kindî nefis-beden ilişkisinin sadece dünya hayatıyla sınırlı olduğu kanâtindedir. Bunun yanı sıra bedenle nefis bir birine zıt yapıdadırlar. Ancak nefsin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi içinde bedene ihtiyacı vardır. Yine ölümde beden için geçerlidir. Zira nefis için ölüm söz konusu değildir. Aslında ölüm nefsin bedeni terk etmesi durumudur.

Kindî ahlak anlayışını nefsin mahiyeti üzerine kurmuştur. Zira nefsin sahip olduğu tüm ahlaki faziletler bedenin dünyevi isteklerine engel olarak en yüce mertebeye ulaşabilmek içindir. Bu faziletler de yine nefsin güçleri arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Kindî ahlakı nefsin tüm kirlerinden arınması olarak görmüştür. Bu arınmada ise en önemli görevi akli nefse yüklemiştir. Bunun yanı sıra filozof bedenin sağlıklı olması gibi nefsin de sağlıklı olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Kindî, ahlaki hastalık olarak gördüğü davranışlardan kurtulan nefsi sağlıklı saymıştır. Nihayetinde ise nefsin en yüce mertebeye olan Tanrılık âlemine tüm bu arınma sürecinden geçtikten sonra ulaşacağını vurgulamıştır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. (2008). Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü. P. Adamson, & R.C. Taylor (Ed.), (M.C. Kaya, Çev.). *İslam Felsefesine Giriş* (s. 35-57). İstanbul: Küre Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *De Anima* (Z. Özcan, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Arkan, A. (2004). Kindi ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (12), 27-54.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çağrırcı, M. (1995). Kindi'nin Def'u'l Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7, 8, 9, 10), 221-234.
- Çağrırcı, M. (2013). *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- el-Câbirî, M. Â. (2015). *Arap Ahlakı Akli*, (M. Çelik, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Gazzâlî, E.H. (2013). *Mi'yârü'l-İlm*, (A. Durusoy & H. Hacak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi* (K. Turhan, Çev.). İstanbul: İklim Yayınları.
- Kaya, M. (2014). Giriş. *Kindi Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (1950, 1953). *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye I-II*, (M.A. Ebû Rîde, Neşr). Kahire.
- Kindi, E. Y. (2014). Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişine Üzerine. (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). İlk Felsefe Üzerine (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). Kindi'nin Hikemiyâtı (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz. (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde., İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). Nefs Üzerine (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* (İçinde) İstanbul, Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). "Tarifler Üzerine", (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* (İçinde) İstanbul, Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* (İçinde), İstanbul, Klasik Yayınları.
- Kindi, E. Y. (2014). Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (M. Kaya, Çev.). *Felsefi Risaleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sunar, Cavit, (1969), İslam Meşşâi Felsefesinde İlk Adım (Kindi), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 29-49.
- Şulul, Cevher, (2003), *Kindi Metafizigi*, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Türker, Ömer, (2006), "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, c. XXXII, 529-53.
- Uludağ, Süleyman, (2006), "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, XXXII, 526-529.
- Uysal, E. (2006). *Hudûd Risaleleri çerçevesinde Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Uysal, E. (2013), "Kindi Felsefesinde "Hayal Gücü" Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2), 1-13.
- Uysal, E. (2009), "Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 159-170.
- Uysal, E. (2004), "Kindi ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 141-156.
- Vural, M. (2011). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

Erol Güngör'ün Modernleşme Tahayyülünde İslam Tasavvurunu Anlamayı Denemek

Halil İbrahim Gürel*

Öz: Bu çalışmanın amacı; Erol Güngör'ün modernleşme tahayyülünde İslam tasavvuru etkisini anlamak, bu tahayyülün Türkiye'de temsil ettiği düşünce coğrafyasını belirlemek ve bu düşünce coğrafyası ile nasıl bir ilişkisellik kurulabileceğini tartışmaktır. İslam'ın kalkınmayla, modernleşmeyle bir arada bulunabileceğine dair Erol Güngör'ün çeşitli yorumları tarihsel anlamda bir düşünsel çizgiyi temsil etmektedir. Türkiye'de modernleşme sürecinin başlangıcı ile bugün gelmiş olduğu nokta, Güngör'ün kimi yorumlarının tartışılmasını, dönemsel olarak gözden geçirilmesi gerekliliğini anlamlı kılmaktadır. Nitekim çalışmanın sonunda sunduğumuz, farklı kurumlar tarafından gerçekleştirilen iki araştırma bulgusu da Erol Güngör'ün zümreler ve zümrelerin kendi arasındaki gerilimine dair yorumlarını doğrulamaktadır. Bu tartışmalar dışında Batı, İslam ve sosyalizm arasındaki irtibata değinilecek ve milliyetçilik ile reaksiyoner milliyetçilik arasındaki ayrıma vurgu yapılacaktır. İslam düşüncesinin modern ideolojiler ile bir arada tartışılıyor olması bugün her ne kadar mümkün gözükse de Erol Güngör'ün kaleme aldığı dönemlerde, 1980'lerin başlarında böyle bir irtibat kurulması nadirdir. Türkiye'de muhafazakârlığın ve modernleşmenin İslam ile ilişkisini tartıştığımız bu çalışmada Erol Güngör'ün bir modernleşme tahayyülü olmasını anlamak, konunun toplumsal yapımızdaki temsil ettiği alanı ve hatta bu alanın Batı tipi modernleşme ve muhafazakârlık biçimlerinden ne ölçüde ayrıldığının anlaşılmasını kolaylaştırabilir.

Anahtar kelimeler: Türk Modernleşmesi, Erol Güngör, Modernlik, Muhafazakârlık, Doğu, Batı.

Giriş

Erol Güngör, formasyonunu sosyal psikoloji alanında tamamlamasa da, Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine düşünmüş, meseleleri ve metodolojileri Batı düşünce kaynakları ile ilişkili olarak Türkiye'ye uyarlamaya çalışmış, ezbercilik ve aktarmacılık çabasından azade olmayı yeğleyerek özgün bir ses olmayı denemiştir (Kayalı, 2010). Erol Güngör'ün çalışmalarını iki döneme ayırabiliriz. Birinci dönemi, Osmanlı'dan Türk modernleşmesine kültürel süreklilik, milliyetçilik düşüncesinin temsil ettiği olanaklara yoğunlaştığı dönemdir. İkinci dönemi ise İslam ve tasavvufun Türk toplumsal yapısındaki yeri ve kültürel, toplumsal değişmelerin bu yapıdaki niteliği üzerinedir. Erol Güngör'de Mümtaz Turhan'ın ve Ziya Gökalp'in etkileri gö-

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B010

* Sakarya Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar Enstitü Ana Bilim Dalı.

E-posta: halilg@gmail.com

rüldüğü söylenebilse de bu konuda ayrı görüşler de söz konusudur. Murat Yılmaz'ın Türk modernleşmesinde bir düşünsel çizgi olarak belirttiği (Yılmaz, 2006) "Gökalp-Turhan-Güngör" çizgisinin varlığından bahsetmesi anlamlıdır. Hatta bu çizgiyi ele alan bir doktora tezi "Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör" ismiyle kitaplaştırılmıştır.¹ Böyle bir düşünce çizgisinin Türkiye'nin düşünce tarihinde ayrı bir önemi bulunmaktadır. Düşünce çizgilerinden bahsedeceğimiz durumlarda, düşünürlerin fetişleştirilmesi, üzerine olumlu söz söyleme zorundalığının hissedilmesi gibi durumlarla sıkça karşılaşmaktadır. Belirli bir doğrultuda düşüncesine katıldığı fikrin yahut ismin hemen her düşüncesine katılır ya da katiyen eleştirilmez ve "şurada yanlışmıştır" diyemez. Erol Güngör, Ziya Gökalp için "Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği" (Güngör, 1997) demekten de geri durmamıştır. Belki de Erol Güngör'ün bu eleştiriden imtina etmeyen, gerektiğinde hesaplaşmasını da bilen entelektüel yönü çok daha mühim gözükmektedir. Şerh, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet (hars) ayırımına dair bir şerhtir. Gökalp, kültürün milli, medeniyetin milletlerarası olduğunu ve kültürler yani milletler arasında dolaşabileceğini söyler. Güngör ise kültürü, medeniyetin toplumlara taşınmasında bir tarz olduğunu ifade etmektedir (Güngör, 1997).

Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse bu şerh ile Ziya Gökalp'in "Türk milletiyyiz, İslam ümmetiyyiz, Batı medeniyetiyyiz" sözü muhataralı kılınmakta, Batı medeniyetinde olmanın Türk milletine ve İslam ümmetine her daim uyabilecek bir şey olmadığı ifade edilmektedir. Batı medeniyetinin Hristiyan değerlerinin bir sonucu olarak, Yunan ve Latin kaynaklarından doğduğu görüşü ile Türk kültürünün medeniyet temellerinin buradan ayrılması gerekliliği Güngör'ün düşünce temelinin göstermektedir (Güngör, 1981). Güngör'ün bu düşüncesinin asli sebeplerinden birisi XVI. yüzyıl aydınlanma hareketi itibarıyla Batı merkezli bir dünya düzeninin Doğuyu, Müslümanları gerek eşitsiz gelişme çizgisiyle, gerekse siyasal anlamda belirleyicilik çabası itibarıyla giderek baskı altına alması sürecinin olduğu söylenebilir. Öyle ki, Osmanlı'da ve Türkiye'de aydınların, Batı tipi laik aydınlar ve İslamcı aydınlar olarak iki zümreye bölünmesi üzerine düşünceleri bu sürecin bir sonucu olarak görülmektedir. Dolayısıyla, Güngör'ün aydınlanma sonrası Hristiyanlığı ve Batı'yı nasıl bir konumda gördüğünü anlamak gerekmektedir. Güngör'ün bu statü farkını yorumlarken dinin sebep olduğu konumlanmadan ve bu konumlanmanın gerektirdiği bir çıkıştan çok, toplumsal değerler ile toplumsal yapıdaki öznellikler bağlamında değerlendirmeye gittiğini şu sözlerinden anlayabilmek mümkün olabilir:

"Aydınların iki zümreye bölünmesi İslam ülkelerinde Batı'dakinden çok farklı neticelere yol açtı. Batı'da Katolik kilisesi aydın zümre üzerindeki tekeline kaybettiği zaman kendi zümresini koruyacak gücü vardı. Kilise zenginliği sayesinde bir devlet gibi bütün müesseselerini devam ettirdi. (...) İslam'da bir kilise teşkilatının bulunmayışı, devlet desteğinden ve bürokratik hizmetlerden mahrum kalan medreseli aydınların durumunda çok köklü sarsıntılara yol açtı. Bu sarsıntının bir tarafı maddi, bir tarafı ise manevi çöküntü şeklinde ortaya çıkmıştı." (Güngör, 1981)

1 AYTEKİN ERSAL, "Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör", Ötüken, İstanbul, 2012.

Filhakika, Hristiyan kilise teşkilatlanması ile İslam kurumlarının teşkilatlanma yapısındaki serbestiyeti arasındaki bu fark, Osmanlı'dan Türkiye'ye geçen modernleşme sürecinde aydınların konumundan ekonomide sermayenin konumuna, kültürden eğitime tüm kurumların belirgin bir yapısal farkını ortaya koymaktadır.² Bu fark, kurumların özerkliğinden zümrelerin serbestiliğine, yerel siyasal güçlerden, sermaye güçlerinin yatay gelişme çizgisine kadar etki edebilecek bir farktır. "Medeniyetleri politikacılar yaratmaz, medeniyetler âlimlerin ve sanatkârların işidir" diyen Erol Güngör (1981), medeniyet meselesinde Batı Doğu medeniyetleri farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. Her ne kadar bu bakışın elitist bir muhafazakârlık bakışına yaklaştığı düşünülecekse de, muharririn siyaset ile kültür ve sanat arasında yaptığı ayrımın önemi haizdir. Güngör, siyasi bir belirlenmecilikten âlimlerin ve sanatkârların belirleyiciliğini meşru görür ki onun için siyasi kavgalar ve farklılaşmalar Batı kaynaklıdır, bu ayrımın kökünde ise sınıfların yattığını söyler. Dolayısıyla sınıfsal bir ayrışmanın belirgin olmadığı bir coğrafyada siyasi farklılaşma ve kavga çabasının Batı'dan mülhem olduğu söylenebilir.

Gökalp'ten Turhan'a, Yahya Kemal'den Ülgener'e; Erol Güngör'ün Düşünce Coğrafyası

Âlim ve sanatkârların medeniyetteki rolü üzerine dönecek olursak; literatür hakkında kısmi bir okuma dahi yapılırsa anlaşılabacaktır ki Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin hemen her temsilcisinde Bergson'un sezgi kavramına ciddi bir iltifat vardır. Güngör'de bu ilgiye rastladığımız kadar, sezgi kavramının "insanın vasıtasız ulaşabildiği bilgi" olarak yorumlandığını da görürüz. Nitekim bu yorum, sanat, edebiyat ve din alanının değişmez unsurunun sezgi olduğu gerçeğiyle birleşince, Batı medeniyetinin baş döndüren "vasıtalı" teknolojisinin öncelikle bu alanları hedef aldığı söylenebilir (Güngör, 1981). Dolayısıyla teknoloji karşısında zayıflayan vasıtasız tatmin değerlerinin bir medeniyet zayıflaması, Batılılaşma belirtisi olduğu söylenebilir ki Erol Güngör (1981), bizde en gelişen edebiyat türü olan şiirin İslam medeniyetinin bir ürünü olduğunu, Kur'an ve peygamber sözleri kaynağına dayandığını söylerken bu ayrımın mihenk taşı olduğunu dikmiştir. Bugün dahi uluslararası alana baktığımızda başarı kazandığımız, bilinen değerlerimizin edebiyat, sinema, müzik gibi sanat alanlarından teşekkül ettiğini görürüz. Bu nedenle ki fende ve teknolojiye Batı'ya nispeten geri kalmamızın tek müsebbibinin "tepeden modernleşme" ya da yeteneksizliğimiz olmadığı, zaten geleneksel değerlerimizin, geçmişten gelen birikimimizin bu alanlardan uzak, sanat alanına

2 Bu tartışma bir bakıma Osmanlı'daki üretim tarzının, mülkiyetin ve kurumların gelişmesi anlamında Batı feodalizminden farklı oluşuna, Asya tipi üretim tartışmalarını hatırlatmaktadır. Fakat çalışmanın sınırlılığından ötürü bu tartışmayı burada bitirmek gerekir. Tartışmaya dair Sencer Divitçioğlu'nun "Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu" (İstanbul, 1967) adlı eseri ile İdris Küçükömer'in Düzenin Yabancılaşması (İstanbul, 1968) ve Kemal Tahir'in Devlet Ana (Ankara, 1967) adlı eserleri incelenebilir. Her ne kadar Küçükömer'in eseri bir "Ortanın Solu" eleştirisi olarak nam salsa da temel meselesi Osmanlı üretim tarzı ile sınıfların konumudur, bu sebeple bu bağlamda değerlendirilebilir.

yakın olduğu söylenebilir. Görüleceği üzere kültür ile medeniyet farkının da bir sui generisi olduğu yukarıdaki tartışmamızdan anlaşılacaktır. Sezgi kavramı ve Bergson konusuna değinmişken, Erol Güngör'ün Ziya Gökalp kadar Yahya Kemal'e de ciddi bir ilgisi olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu ilgisinin kültür, milliyetçilik ve süreklilik teorilerine yansımamış olması onun Yahya Kemal düşüncesinden etkilenmediği anlamına gelmez. Deniz Dağoğlu'nun (1972, s. 29-39) gerçekleştirdiği röportajın sonunda bizzat gençlere Yahya Kemal'in bütün eserlerini önermiştir. Yine aynı röportajda musiki üzerine Yahya Kemal'in şu sözlerinden alıntı yapmıştır: *"Çok kimse anlamaz eski musikimizden ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden."* Bu parantezi açmamızın sebebi II. Meşrutiyet sonrası ile cumhuriyetin erken dönemlerinde düşünce coğrafyalarının iki kutbundan birini Ziya Gökalp, diğerini Yahya Kemal'in açtığı yolun oluşturduğu söylenebilir ki her iki yoldan da bir şekilde geçen Erol Güngör'ün Yahya Kemal'e kimi konularda iltifat ile yaklaştığı, Gökalp'e ise kimi konularda eleştirel yaklaşabildiği görülmektedir.

Erol Güngör'ün edebiyat ve hukuk üzerine yaptığı şu değerlendirme de manidar gözükmektedir. Cumhuriyet dönemi boyunca ilan edilen kanunların, uygulamada muazzam bir çelişkiye düşmesi, kanun yapıcıların dahi yaptıkları kanuna ters düşen işlere girişmesi bu çelişkinin özetidir. Güngör şuur, kanun ve uygulama arasında şöyle bir denklem kurar;

"İnsanlara hukuk ve adalet duygusu, şuuru veren şey kanun kitapları değildir. Roman, insanın kitaplarda okuduğu değil, yaşadığı ahlakı verir. Biz orada kendimizi görür ve anlarız. Romanın önemi buradadır, o bizi ahlak kaidesi ile ahlakı eylem arasındaki yolu da yakalayarak içimize bir ayna tutar" (Güngör, 1981).

Gökalp ile Erol Güngör düşüncesinde bir diğer ayrım ise Gökalp'in Osmanlı'da idare ile halk arasında dil ve düşünce farkının olduğu, idarenin halktan kopuk olduğu iddialarına dairdir. Erol Güngör, böyle bir ayrım olmadığını, daha doğrusu bunun bir kasıtlı işletilmediğini söyler. Hatta cumhuriyet aydınlarında bu durumun daha köklü olduğunu Mümtaz Turhan'ın *"serbest kültür değişimleri"* ve *"mecburi kültür değişimleri"* kavramlarıyla açıklar (Güngör, 2010). Bu kavramlardan serbest olanı tüccarları, mecburi olanı ise devleti temsil etmektedir. Kültür meselesinde cumhuriyet aydınlarının konumu "mecburi kültür değişimleri" konumuna tekabül eder ve bu değişim geçmişi içinde barındırmayan, yeni bir kültür oluşturmaya yöneldiğinden dar bir mahiyete sıkışmıştır. Bu sebeple Güngör, mecburi kültür değişimine sıkışan aydının Batı medeniyeti ölçütleriyle kurgulandığını, pozitivist bir bilim anlayışının hâkimiyetinde, Türk toplumuna has değer ve kültürel özelliklerin göz ardı edildiğini söyler. Zira kavramların aslı Mümtaz Turhan'ın eserinde de benzer biçimde kullanılmıştır. Turhan, mecburi kültür değişimlerini III. Selim devrinden (1789-1807) başlatarak, Tanzimat devrine, oradan istibdat devrine ve son olarak meşrutiyet devrine (1908-1923) getirmektedir (Turhan, 1969). Erol Güngör'ü bu noktada Gökalp-Turhan çizgisinden ayıran Batı'ya savaşta yenilmeyip, kültürel değişimde yenildiğimizi söylemesi olmuştur. Zira bu ayrım Güngör'ü Türk düşüncesi tarihinde belirli bir istikamete yakınlaştırmaktadır. Kurtuluş Kayalı'nın Erol Güngör

değerlendirmesinin Murat Yılmaz değerlendirmesine nazaran günümüz Doğu Batı tartışmalarına ışık tutacak, berrak bir düşünsel istikamet çizdiğini söylemek gerekir:

“...düşünsel, siyasal çizgisi itibariye Mümtaz Turhan’a daha yakın dursa da Batı sosyal bilimine açık olması ve Batı sosyal biliminin etkisi altında ezilmemesi anlamında Hilmi Ziya ve Sabri Ülgener’le frekansları daha fazla uyuşmaktadır.” (Kayalı, 2010).

Erol Güngör’ün son iki eserine baktığımızda *“İslam’ın Bugünkü Meseleleri”* ile *“İslam Tasavvufunun Meseleleri”* kitapları birbirini takip eden, öncesinde eksik bıraktıklarını tamamladığını söylediği iki eser olarak öne çıkmaktadır. Özellikle bu iki eser üzerinde durulması, “neden Sabri Ülgener çizgisi” sorusuna bir yanıt verebilir. Erol Güngör’ün tasavvuf ilgisi Sabri Ülgener’in düşüncelerini hatırlatmaktadır. Zira kültürel süreklilik çabasında olan bir aydının metinlerini düşüncesiyle irtibatı bariz olan bir başka aydın ile mukayeseli olarak inceleme çabası anlamlı olsa da çalışmanın sınırlılığı buna el vermiyor. Bu imkânın kısıtlılığından ötürü iki aydının uzlaşan görüşlerine kısaca değinmeye çalışacağız.

Ülgener ile Güngör, yaşadıkları dönemlerde akademik iktidar çemberinin merkezinde olmasalar da günümüz toplumsal gelişmelerinin erken bir ifadesi, bir yol haritası olarak adeta merkeze ulaşmış bir konumdadırlar. Yarım asırlık gelişmeler çerçevesinden yola çıkıp, bugünün sosyal ve ekonomik meselelerini tartışırken İslam, tasavvuf, kapitalizm ve sermaye birikimi konularına atıf yapmamak “kör gözüm parmağına” deyimine muhatap olmayı gerektirebilir. Ülgener’in İslam metin ve uygulamalarının iktisadi tikanıklığa yol açmadığını, aksine tasavvufun ilerleme dönemlerinde tasarrufu, çalışmayı, gelişmeyi, gerileme dönemlerinde ise ataleti ve tembelliği beslediğini ifade etmesi (Ülgener, 2006) din ve ekonomik yapılar açısından böylece kentsel yaşama katılım açısından önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Ülgener, bizzat hadisler ve ayetler ile ticaretle uğraşmanın İslamiyet’teki önemine göndermelerde bulunmuş, “karın en temizi tüccarındır” örneğini vermiştir. Ancak zamanla zenginleşen tarikatlarda ortaya çıkan dünya işlerine, zevke ve safaya dalmak ve alt sınıf ile üst sınıf arasında ayrım oluşması ile iktisadi ahlak olumsuz anlamda etkilenmiştir. Dolayısıyla tasavvuf her zaman ataleti beslemez. Erol Güngör, tasavvufi doktrinlerin bir zamanlar *“emperyalizmin işine yarayan, miskinlik felsefesi”* olarak görüldüğünü, bu doktrinin de Şiiliğin Batıni kollarından beslendiğinin düşünüldüğünü göz önünde bulundurur. Bu anlamda tasavvufun yanlış yorumlarına dair tavırda Güngör ve Ülgener’in uzlaştığı söylenebilir.

Türkiye, Ortadoğu ve Yenidünya Düzeni

Güngör’ün *“İslam Tasavvufunun Meseleleri”* kitabının önsözündeki şu sözlerle değinmek elzemdir;

“İslam’ın yenedünyada nasıl yorumlanacağına dair fikir edinebilmenin bir durağı da tasavvufu anlamaktır, fakat yalnızca onun özünü değil, temsil ettiği alanı, ona karşı görüşleri, fikirleri, eleştirileri anlamak gerekir” (Güngör, 1982).

Bu uyarı muhtemeldir ki Erol Güngör'ün değişmekte olan dünya düzenini anlamasıyla ilişkilidir. Öyle de olmuştur ve dünya 1980'li yıllardan itibaren ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Bu nedendir ki bence "yenidünya" tanımı neoliberal dönem tartışmalarını hatırlatmakla birlikte, ifade edilen 1980 sonrası dönemi, bu dönemin ekonomik ve toplumsal dönüşümlerini temsil etmektedir. Türkiye'de bu dönüşümlerin toplumsal krizler ardından gelen askeri darbelerle gerçekleştiğini, özellikle de 12 Eylül'ün bir sonucu olarak "yenidünyaya" uyum sürecinin başladığını görmekteyiz. Örneğin; 24 Ocak kararları devletin ekonomideki payını küçülten, dış ticaret serbestliği sağlayan, devalüasyon ile Amerikan dolarının Türk lirası karşısında neredeyse yarı yarıya büyümesini sağlayan ekonomik kararlardır. Siyasi yasakların ardından örgütlenme serbestliği sekteye uğramış, sendikaların fes edilmesi ile güvencesiz çalışmanın önü açılmıştır. Erol Güngör'ün "yenidünya" dediğini bu dönemle ilişkilendirmek bir zorlama olmayacaktır. Buradan Erol Güngör'ün "yenidünya", kimilerinin ise "neoliberal" dedikleri dönemin dünyada yarattığı toplumsal dönüşüm yorumlarına bakmak anlamlı olabilir.

Wallerstein, "80'ler üçüncü dünya ülkelerindeki din temelli hareketlerin (İslam coğrafyası, Latin Amerika ve Hint coğrafyası da dâhil olmak üzere) Batı evrenselciliğini reddettiği bir dönemdir" diyor. Aşağıda Erol Güngör'den alıntı yaptığımız dört madde Wallerstein ve Samir Amin'in Büyük Kargaşa'da (1993), Güngör'ün metninden 10 yıl sonra benzer bir biçimde kaleme alınması dikkat çekicidir;

I-İslam ülkelerinde sosyalizmi günün konusu haline getiren sebep, onların büyük sanayi ülkelerinin siyasi ve iktisadi hegemonyasından yeni çıkmaya başlayan birer "geri kalmış ülke" olmalarıdır.

II-Yeni devletler I. ve II. Dünya harplerinden sonra imparatorlukların dağılmasından sonra kurulmuş ülkelerdir. Marksistlere göre birer eski sömürgeci ve "az gelişmiş" ya da "kalkınmakta olan ülkeler" denilmektedir.

III-Yeni devletlerin en kuvvetli ve yaygın ortak vasıfları milliyetçiliktir.

IV-Türkiye, sömürgeci kurtulmuş yeni bir ülke değildir. Türkiye'nin devlet olarak yeniliği sadece siyasi rejimin değişmiş olmasından ve bir kısım idareci ile aydınların bu devlet ve milleti birdenbire doğmuş zannetmelerindendir. (Güngör, 1981).

Bu dört madde "İslam, Milliyetçilik ve Sosyalizm" başlığı altında tartışılırken³, (I) maddede söz konusu olan "büyük sanayi ülkelerine karşıtlıktaki birlik" meselesi Wallerstein ve diğerlerinin Büyük Kargaşa'da "antiemperyalistler ile sosyalistlerin birliği" düşüncesi çerçevesinde tartışılmaktadır (Wallerstein, 1993). 1980'li yılların Türkiye'sine baktığımızda din temelli hareketleri anlamaya ve hatta bir yön vermeye çalışan, bu anlamda İslam ve tasavvuf ile ilgili olan Erol Güngör'ün farkındalığı dikkat çekicidir. Hatta şu odak Güngör'ün dünya sistemi görüşünde İslam ülkelerini konumlandırma çabasını özetleyebilir; Wallerstein, "İran Hu-

3 Metinde düz yazı olarak yazılan bu kısmı dört madde haline getirme işi bana aittir.

meyneciliğinin sistem karşıtı hareket hali ile gericilik arasında gidip geldiğini" söylemektedir (A.g.e.). Wallerstein'in İran'ı henüz belirsiz bir konumda görürken, Erol Güngör, "İslam'ı devlet ideolojisi haline getirerek dünyevileşmeye doğru gitmekte olduğunu" söylüyor (Güngör, 1981). Dolayısıyla İran dışında kalan İslamcılarda da İran'a bakılarak bir dünyevileşme arzusunun ön plana çıktığını ifade ediyor. Devrim hareketlerinin coğrafi, kültürel ve yayılcı bir etki yarattığının örtük bir ifadesidir bu. Bir diğer nokta-ı nazar ise Wallerstein'in Latin Amerika'daki sistem-karşıtı hareketler ile İran İslam Devrimi hareketi arasında bir ilişki kurmasıdır. Elbette bu bölgenin Wallerstein'in dünya sisteminde birinci dünyayı temsil eden ülkelere karşı gösterdikleri tavırda birleşmeleri dikkat çekicidir. Fakat Wallerstein'in Humeyni hareketinde gericilik temayülü görmesi de tartışmalıdır. Erol Güngör'ün İslamcıların dünyevileşmesi dediği durum, gericilik-ilericilik kavramlarının İslam coğrafyasındaki anlamlarını dönemlere ayırarak tartışmayı ve Batı'dan bakıldığı haliyle başka, Doğu'dan bakıldığı haliyle başka görüldüğü tartışmasını gerekli kılar.

Bizim, İran'dan yola çıkarak bir gericilik-ilericilik temayülü izah edecek halimiz olmasa da İran'ın Batı karşısındaki veyahut dünya sistemi karşısındaki tavrına dair bulunduğu konuma ilişkin bir yorum yapabilme imkanımız vardır. Zaten Erol Güngör de bu yorum şansına olanak veren bir üslupta, karşılaştırma olanaklarını arttıran bir tarzda yazmaktadır. Nitekim Erol Güngör'ün kullandığı dünyevileşme kavramını şöyle yorumlamak da mümkün olabilir; Humeyni'nin iktidarı ele geçirmesiyle devlet başkanlığına bir liberali ataması, dini lider ve devlet başkanının aynı anda yönetimde bulunması örneği anlamlıdır. Eğer Humeyni iktidarı ele geçiremeseydi, dini faaliyetler ve siyasi faaliyetlerinin de yeraltında, gizli ve kapalı gerçekleşmesi kaçınılmaz olurdu. Böylece bu kapalılık dünya ile iletişim olanaklarının önünü tıkardı. Devlet yönetimi kademesinin böyle bir kapalılığa pek imkân vermediği, iletişim olanaklarının da artmasıyla dini zümredeki dünyevileşmenin hızlandığı söylenebilir. Bu anlamda dinsel hareketlerin dünyevileşmesi süreci gericilik-ilericilik karşıtlığı kuranlar açısından pekâlâ ilericilik safhasına tekabül edebilir ve fakat Erol Güngör'ün böyle bir dünyevileşmeye pek de iltifat etmediği alıntı yaptığımız eserlerinden ortaya çıkmaktadır. Güngör, siyasi dünyevileşmeyi Batılı bir gelişme, dolayısıyla bir medeniyet bozulması saymaktadır. Erol Güngör, İslam ülkelerindeki Batı tipi hareketlerin karşısına anlamlı tepkilerin Marksistler ve İslamcılardan geldiğini söylerken (Güngör, 1981) bu paragrafın başında saydığımız dört maddenin birincisine dönmemiz gerekir. Güngör, sözün devamında günümüzde siyasal alanda sıkça dile getirilen, güncelliğini koruyan "İslam Sosyalizmi" tartışmalarını hatırlatır ve Marksizm ile İslam'ın asıl olarak iki ayrı sistem olduğunu, bunların bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu söyler (Güngör, 1981).

İki sistem arasındaki tek irtibatın "sırtımızı Batılı büyük sanayi ülkelerine dayarsak kalkınabiliriz" diyen modernleşmecilere ortak tepkide aranabileceğini söyleyerek, kalkınma/modernleşme tavrındaki konumunun ipuçlarını da vermektedir. Modernleşmeye, dünyevileşmeye dair bir mesafe koymadığı bariz olan Erol Güngör'ün, modernleşmeyi bir model olarak

değil, değerlerin sürdürülerek gelişmesiyle irtibatlandığı söylenebilir. Dolayısıyla bizde burjuvazinin zenginleşip palazlanması ile aynı doğrultuda bir dünyevileşme beklemek, hat-
ta bir “burjuva ahlakına” sahip olunması beklenmemektedir.

Yukarıda kilisenin özerkliğinden dolayı hareket alanı bulan din adamları ile medreseli âlim-
lerin dinin devlet denetimine tabi olmasıyla yaşadığı buhran arasındaki farkı belirtmiştik.
Erol Güngör düşüncesinde, Batılı burjuva ahlakının da bu farka benzer bir doğrultuda Türk
burjuvasına tevarüs edeceği söylenebilir. Keza bu noktada Wallerstein’in “gericilik” olarak
gördüğü Humeyni hareketinin İran’ın geri hali ile değil, Batılı bir gericilik kıstasına dayalı
yorumlandığı aşikârdır. Erol Güngör’ün dünyevileşme dediği durum onun için olumsuz bir
durumu temsil ettiğinden, aslında Wallerstein’in Batılı ilerleme kıstasında kendince bir ile-
riciliği, dünyevileşmeyi temsil etmektedir, ancak oradan bakıldığında böyle gözükmediği
söylenebilir. Humeyni’nin Doğu’ya da, Batı’ya da yaranamamış olması dolaylı olarak ortaya
çıkılmaktadır. Ancak bir diğer bakış açısı da İran ile geçmişten gelen rekabet ile Osmanlı’da
iktidar gücünün halk tasavvufundan kopararak, medreseler aracılığıyla devlet tasavvufu-
na geçirilmesi çabasından dolayı tasavvufun bir tembellik yarattığı iddia edilen gerici kolla-
rına dair yukarıda alıntı yaptığımız ithamlar uygun görülmüş olabilir.

Sosyalizm ve Milliyetçilik Üzerine Düşünceler

Erol Güngör’ün sosyalist ideoloji ile milliyetçilik arasında kurduğu ilişki Türkiye sosyalist ha-
reketinin muhtevası açısından anlamlı yorumlara imkân tanımaktadır. 1960’lı yıllar sosyalist
hareketlerine baktığımızda antiemperyalist söylemin doruğa ulaştığını, milli demokratik
devrim tezlerinin istisnasız kabul edildiğini görürüz. Bu anlamda Güngör’ün milliyetçilik
anlayışı ile Türk sosyalistlerinin milliyetçiliği arasındaki farkı anlamak için şu satırlara bak-
mak yardımcı olabilir;

“Kapitalist sistem bir ideoloji değil, vakiyadır. İnsanlar, vakialardan sıkılıp teorilere sa-
rılınca, kapitalizmi düşman gibi görürler. (...) Sömürgeci devletin kapitalizmine karşı
benimsenmiş olan bir sosyalizm, reaksiyoner milliyetçiliğin bir tamamlayıcısı olabilir.
Bu yüzden yapıcı güç olamamış, bir kavga taşı olarak kalmıştır.” (Güngör, 1981)

Görüleceği üzere, kapitalizmin bir vaka olarak değerlendirilmesi, bunun belirli bir toplum-
sal yapıda ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla kapitalizme karşı gelmenin bir biçimi olarak
reaksiyoner milliyetçiliğin başarısızlığının altı çizilmiştir. Bu söz Murat Belge’nin Birikim
Dergisi 165. sayısında (2003) kaleme aldığı “Milliyetçilik ve Sol” makalesi bütününün bir
özeti olmakla birlikte, ondan yirmi yıl önce, muhafazakâr bir entelektüel tarafından dile
getirilmiştir. Yine, Belge’nin 2013 yılında bir mülakatta ifade ettiği⁴ “antiemperyalizm mil-

4 “Antiemperyalizm, milliyetçiliğin kibarcasıdır” <http://www.turnusol.biz/public/haber.aspx?id=14840&pid=75>
adresinden 12.02.2016 tarihinde.

liyet il ğ n kibarcasıdır" sözü ile bu söz arasında bir irtibat kurulabilir. Zira geçmişte anti-temperyalist saikler ile hareket etmiş birçok sol, sosyalist hareket, dergi çevresi 1990'ların ikinci yarısından itibaren sosyalist söylem ile antiemperyalizm arasına bir çizgi çekmiştir. Reaksiyoner milliyetçilik ile milliyetçilik arasında yapılan ayırım ile ikincisinin gelenek, görenek ve birikimi haiz bir biçimde geliştiğı Erol Güngör' n temel tartişmalarından biridir. Zira Güngör için meşru olan milliyetçilik biçimi de budur. Kur'an'dan sıkça yaptığı alıntılardan biri de "insanların birbirlerini tanımaları için şubeler ve kabileler halinde yaratıldıkları" suresidir (Güngör, 1981). Güngör' n milliyet iliğ n mahiyeti üzerine ne düşündüğü de buradan anlaşılabılır.

Alıntı yaptığımız eserine bakılırsa milliyetçilik meselesinde T rk l kten çok örf ve adetlerin korunması dâhilinde İslam  mmet iliğ  de görülmektedir.  mmet ilik meselesinin ise siyasi bir emelden ziyade bir kültürel süreç ve geleneğ n sürdürülmesi olarak, Batı medeniyetinin yanlış kültür değışmesine bir direniş imkânı olarak görüldüğü söylenebilir.  rneğ n bugünün milliyet iliğ nde "tek devlet" saikinın veyahut pan İslamcı bir düşüncenin, İslam ümmetini tek devlette birleştirme idealinin Erol Güngör'de iltifat görmediğini söyleyebiliriz. İslam hukukunun örf ve adetlere olan bağılılığ ndan dolayı tek bir devlet zorunluluğ na tabi olmadığı bu tavrının bir  rneğ  olabilir, keza Kur'an'dan yapılan alıntıdan "şubeler ve kabileler halinde yaratılma" meselesinden mülhem olunduğ  söylenebilir. Keza olası bir İslam devletinin reaksiyoner milliyetçilikten arınmış halinin gerçekleşme ihtimali, İran için de söz konusu meselenin bir imkânı gibi tartişılmaktadır (Güngör, 1981). Güngör, yanlış milliyetçilik fikrinin vuku bulmasından dolayı Arapların, Türkleri "bir devrin s m rgecisi", Türklerin de Arapları "İngilizlerle işbirliğı yaparak Osmanlı'yı arkadan vurduğ " suçlamalarıyla gördüğünü, ancak iki görüşün de yanıldığını söyler. Suudi Arabistan'daki İngiliz işbirliğı olayının müsebbibinin Mekke şerifi Hüseyin ve oğullarının olduğı, kral ailesinin onları mağlup ederek Suudi Arabistan'a hâkim olmasıyla bu durumun boşa çıkarıldığı söz konusudur (Güngör, 1981).

İslam, Batı ve Modernleşme

Erol Güngör' n kimi meseleleri bir vaka olarak görerek, ideolojileri, inançları, duruşları ayırıştırması olguları değerdirmesinde doğru bir yönde ilerlediğini göstermektedir. Misal, kapitalizmin vakia olarak değerdendirilmesinden arda kalan sosyalizmin de bir ekonomik sistem olarak vakia olarak değerdendirilmesini gerekli kılar. Dolayısıyla řu sözlerden çıkarılabilecek anlam sosyalizmin de bir çeşit " l m  gösterip sıtmaya razı eden" sistem olduğudur;

"Kapitalizm gibi, sosyalizm de Batı medeniyetine ait olan bir sistemdir. Kapitalizmin bulunmadığı bir memlekette onu kurmak ne kadar zorsa, sosyalizmi kurmak da en az o kadar zordur" (Güngör, 1981).

Erol Güngör ekonomik sistemleri vakalar olarak değerlendirirken kalkınma, akla hitap ve aydınlanmaya karşı aldığı konum ile modernleşme tahayyülünü anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Yukarıda XVI. yüzyıl aydınlanma hareketine mesafeli olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla Güngör'deki Batı karşıtlığının bir reaksiyona dayalı olmadığını, akıl ve kalkınma meselelerinde bağımsız bir hareket yaratma çabasına dayandığını ve İslam tasavvurundaki görüşünün de bu mantığı çerçeveye dayandığını söyleyebiliriz. Zira XX. yüzyılın başında pozitif ilim dışında vasıtasız bilgi kaynaklarının yani sanat, din ve ahlak tecrübesinin de hakikati arayacak diğer alanlar olarak kabul görmesini olumladığını, dolayısıyla bu duruşuyla Alman romantiklerine dahi iltifat edebildiğini söylememiz gerekir:

“Schopenhauer, Nietzsche, Sorel, Kirkegaard, anti entelektüalistlerdi ve akla mutlak hâkimiyet verilmesine karşı çıktılar. Fakat onlar akli geriye atmak değil, aklın tek başına yeterli olmadığını söylediler. Bilgimizin teorik yanının sezgici veya estetik yanıyla birlikte bir mana ifade edebileceğini söylediler.” (Güngör, 1981)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Erol Güngör'ün modernleşme tahayyülünün akılla bir derdi olmadığını, irrasyonellikten (akıl dışılıktan) değil arasyonellikten (akıldan başka) bir modernleşme sürecinin de hâsıl olabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. İslamiyet'in akla hitap eden bir din olduğu, akli yetersiz olanların ibadette sorumlu olmadığı gibi örneklerle de akıl ve İslam'ın arasındaki uyumun başka hiçbir dinde görülemeyeceği ifade edilmektedir (Güngör, 1981).

Batılılaşmanın yalnız belirli bir tabakanın kalkınmasına, refaha ermesine sebep olması, sınıflar arasındaki eşitsizliği büyütmesi, kalkınmayı sağlayan tabakanın lükse, gösterişe ve elitizm batağına saplanması modernleşmeye karşı tepkilerin büyümesinin de müsebbibidir. Siyasi ve ekonomik tüm imkânlar belirli bir zümrenin elinde toplanınca halk bu zümre ile modernleşme arasında bir paralellik kurmuş, yer yer modernleşme karşıtı cephede konumlanmıştır. Dolayısıyla Güngör, Türk modernleşmesinde hayata katılan zümrenin üst tabaka ile sınırlı bir zümre olmasından dolayı kalkınmanın başarısız olduğunu düşünmektedir (Güngör, 1981). Bu başarısızlık yalnız kalkınma ile de sınırlı gözükmemektedir. Ekonomik anlamdaki bu karşıtlık, İslamcı kimliğin modernleşme serüveninden dışlanmasıyla da at başı gittiğinden, İslamcı hareket her daim modernleşme sürecinin silmeye çalıştığı kimliği yeniden yaratmakta mahir olmuş, toplumsal alanda geniş kitlelerle yükselişi bir süreklilik barındırmıştır (Göle, 1991). Göle (1991)'nin ilgili çalışması modernleşme karşıtlığını ve karşıtlıkla yaratılan mücadele alanının önemli örneklerinden biri olarak bilinmektedir.

Sonuç Yerine

Türkiye'de muhafazakârlığının yenilikçi muhafazakârlık olarak tevarüs etmesi, Türk modernleşmesinin biçimlenmesinde, gerek ekonomik gelişmenin; teknolojinin, piyasanın, üretimin, ticaretin gerekse kültürel gelişmenin; eğitimin, kılık kıyafetin, yaşam tarzının İslam ile

irtibatı tarihsel bir süreklilik bağlamında önemli gözükmektedir. Erol Güngör, Türkiye'nin modernleşme sürecinde İslam'ı hesaba katmayan küçük bir aydın zümre dışında, muhafazakârların ve modernistlerin İslamla irtibatla olduğunu fakat bunun Batı tesiriyle ortaya çıktığını söyler.

Girişte, Erol Güngör'ün düşünsel coğrafyasını belirlemeye çalışacağımızı ifade ettiğimizde, modernleşmenin İslam'la olan irtibatının Batı tesiriyle mi, yoksa kendine özgü bir tarzla mı ilerleyeceğini bulmaya çalıştık. Nitekim sonuç, yine girişte ifade ettiğimiz üzere, Ziya Gökalp sözüne şerh koymakla mana kazanmaktadır, bu şerh "Türk milletiyiz, İslam ümmetiyiz, Batı medeniyetiyiz" sözündeki Batı medeniyetine konulan bir şerhtir. Ancak bu şerh, Batı medeniyetinin coğrafi, siyasal bir konumuna karşı reaksiyoner bir şerh değil, onu şekillendiren, medeniyet olmasını sağlayan sürekliliğin, Hristiyanlığın, İslam ile arasındaki ayrımı vurgulamak ve Türk modernleşmesinin nasıl bir medeniyeti sürdüreceğini belirtmek için konulmuş bir şerhtir. Güngör, bu anlamda dini bir tepkiden ziyade, kavramların niteliğinin önemini ortaya koymaya da çalışmaktadır. Güngör, muhafazakârların mazinin derinliklerinde kaybolduğunu, modernistlerin ise İslam açısından dünyaya bakacağına, Batı medeniyetinin prensipleriyle İslam'ı yorumlamaya koyulduğunu söylerken (1981), modernleşme tahayyülündeki İslam tasavvurunu da belirginleştirmektedir. Batı gözüyle İslam'ı değil, İslam gözüyle Batı'yı yorumlama çabası, "Batı sosyal bilimi etkisi altında ezilmemesi" (Kayalı, 2010) yorumuna başka bir anlam daha katmaktadır. Bu anlam, Batı kültürü ve medeniyetinin karşısında İslam ile irtibatlı Türk kültür ve medeniyetinin sürekliliğinin yaşaması, bu anlamda Batı medeniyetinden ayrılması, ezilmemesi, eğilip bükülmemesi anlamıdır. Keza onun düşünsel çizgisini Ülgener'e yaklaştıranın da bu tavırda gizli olduğu söylenebilir. Güngör'ün buna benzer bir çıkışı da sosyalistlerin, kapitalizme karşı çıkışında kapitalizmin bir ideoloji değil, vakia olduğunu gözden kaçırmalarına dairdi. Bu tavrın, reaksiyoner milliyetçilik tavrı ile uzlaştığını, "yapıcı güç" olmaktan ziyade bir "kavga taşı" olmalarının bu iki hareketi uzlaştırdığını ifade etmesi çarpıcıdır. Nitekim iki hareketten geleneği, göreneği ve bir sürekliliği reddediş ile doğrudan ilişkili gözükmektedir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz, Erol Güngör'ün İslam tasavvuru ile modernleşme, kalkınma ve muhafazakârlığa ilişkin görüşleri birbirine uzak, kopuk görüşler değil, aksine birbirini tamamlayan, reaksiyonu reddedip, sürekliliği barındıran bir gelişmeyi ön gören görüşlerdir. Batı medeniyetini kendine özgü, Hristiyanlık ile oluşan bir medeniyet olduğundan reddettiği gibi, gelişme tarzını, koruduğu sürekliliği reaksiyoner bir tavırla reddetmez, aksine medeniyet olabilmenin bir tarzı olarak görür. Benzer şekilde sosyalizmi sol bir ideoloji olduğu için değil, kapitalizmi reddettiği gibi Batı medeniyetine ait bir ideoloji olduğu için reddeder. Kapitalizmi reddedişi de aynı mantık çerçevesinde, bir vakia olduğundan reddediştir. Bu birlikler ve karşıtlıklar açısından Erol Güngör'ün yegâne sarıldığı somut araç akıldır, mantıktır. Ancak aklın tek başına yeterli olmadığını da aynı şekilde ifade etmektedir. Bu ifade, eleştirel bakışının anti entelektüalistlerle, Nietzsche, Schopenhauer, Sorel, Kierkegaard ile

eleştirel düşünmedeki uzlaşısının da yukarıda belirttiğimiz gibi bir ifadesidir. Son bölümde değindiğimiz modernlik ve muhafazakârlık araştırmalarında ortaya çıkan iki sonuç nasıl ki karşıt görülenlerin aslında birbiriyle gayet uzlaşılı olabileceğini göstermişse, Erol Güngör'ün düşünsel çabası da bu uzlaşının metodolojisinin, bu uzlaşının somut hallerinin görünümünün bir yolu olarak okunabilir.

Kaynakça

- Dağoğlu, D. (Eylül, 1972). Doç. Dr. Erol Güngör'le Bir Konuşma, *Töre dergisi*, 4(16), 26-30.
- Ersal, A. (2012). *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1981). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1982). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1997). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (2010). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kayalı, K. (2010, Aralık 13). Türk düşünce dünyasının takipçisi olmayan filizi Erol Güngör. *Star Gazetesi*
- Turhan, M. (1969). *Kültür değişimleri*. Ankara: M.E. B. Devlet Kitapları.
- Ülgener, S. F. (2006). *İktisadi çözümlerin ahlak ve zihniyet dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Wallerstein, I. & Amin, S. & Frank, A. G. & Arrighi, G. (1993). *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi..* Erden Akbulut (çev.). İstanbul: Alan Yayınları.
- Wallerstein, I. (1993). *"Sistem karşıtı hareketlerin tarihi ve ikilemleri"*, içinde: Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi. Erden Akbulut (çev.). İstanbul: Alan Yayınları.
- Yılmaz, H. (2006). *Türkiye'de Muhafazakârlık Aile, Din, Batı: İlk Sonuçlar Üzerine Genel Değerlendirme*. Yayımlanmamış Araştırma Raporu. İstanbul: Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi.
- Yılmaz, M. (2006). Milliyetçilik ve Erol Güngör. İçinde Murat Yılmaz (Ed.). Erol Güngör (s. 160- 167). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Din ve Felsefe İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: Nurettin Topçu Örneği

Seyfettin İliter*

Öz: Dinler, insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahip olan ve insanlığın bir intizam içerisinde yaşamalarını amaç edinen inanç biçimleri olarak ifade edilebilirler. Bu nedenle dinler, insanlar açısından merkezi bir yerde bulunmaktadır. İnsanlar açısından böylesi bir öneme haiz olan dinlerin, insanın önemli bir rol üstlendiği sosyal bilimlerle de belli ölçülerde bir ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Felsefe ise sosyal bilimlerin sahasındaki sorgulamaya, hakikate temas etmek isteği ve insanı ve onun içerisinde yaşadığı dünyayı anlamaya yönelik tarafla ön planda olduğu söylenebilir. Felsefede örneğinde olduğu gibi, dinlerin de insana ve kainata dair söylemleri bütünüyle olmasa da onları belli kavşaklarda buluşturmaktadır. Dolayısıyla insana, dünyaya, hakikate bakış açıları değerlendirildiğinde hem dinin hem de felsefenin ortak noktalarının olabileceği yüksek bir ihtimal kazanmaktadır. Bu noktada insanlık tarihine baktığımızda bu ilişkinin imkânlarını, gerek Batı Ortaçağ gerek İslam felsefelerinde görmek mümkündür. Fakat bu her dönemde kabul gören bir anlayış değildir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; bu ilişkinin mümkün bir hal üzere yürüdüğünü iddia edenlerin yanında; böyle bir ilişkinin mümkün olamayacağını dile getiren düşünce adamlarının da var olduğunu görmekteyiz. Birinci gruba dâhil edebileceğimiz Türk-İslam düşünce geleneğinin önemli simalarından biri olan Nurettin Topçu bu konuda önemli tespitler yapan önemli bir Felsefeci olarak karşımıza çıkmaktadır. O bu ilişkinin imkanını ortaya koyarken, bir adım daha ileri çıkarak Kuran'ın anlaşılmasını dahi felsefi görüşüne bağlamaktadır. Topçu, bu iddiasını temellendirirken kendi felsefesinin nirengi noktasını oluşturan Hareket düşüncesini ileri sürmektedir. Bu bağlamında din ile felsefe arasındaki ilişkiyi akıl, iman ve mistik iman kavramları çerçevesinde dile getirmektedir.

Anahtar kelimeler: Akıl, İman, Mistik İman, Felsefe, Din.

Mustarip Bir Filozofun Felsefi Kimliği

Nurettin Topçu (1909-1975) Türkiye'nin büyük dönüşümler geçirdiği bir dönemde yaşamış, felsefe, sosyoloji, sanat tarihi, psikoloji, mantık ve ahlak gibi pek çok konuda hacimli eserler kaleme almış mühim bir felsefecimizdir. Fransa'da felsefe tahsil etmiş olan Topçu, felsefe anlayışını Fransız filozof Maurice Blondel'in (1861-1949) *Hareket Felsefesi*'ni temele alarak ortaya koymuştur. Bu anlayışın temelinde bulunan *hareket* fikrinin hem düşünsel hem de eylemsel bir karakterde kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu hareket fikri, insanın basit bir şekilde yaptığı bedensel ve fiziksel eylemlerden daha fazlasını ihtiva etmektedir. Çünkü

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B011

* İnönü Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı.

E-posta: sivasisivasi@gmail.com

mevzu bahis edilen hareket, insandan başlayarak Tanrı'ya doğru yaklaşmanın adeta basamaklarını oluşturmaktadır. Bu yüzden olsa gerek, bu kavramın yerine kimi zaman *Aksiyon* kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.

Bu önemli özelliğinin yanında, bu felsefi anlayışın diğer bir önemli özelliğini dini motiflerin yoğun bir şekilde içerisinde işlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz, dinin etkisinin önemli bir yer teşkil etmesinde, Blondel'in Katolik bir din adamı olması gerçeği bulunmaktadır. Fakat *Hareket Felsefesi*'nin düşünce dünyasında önemli bir yer edinmesini salt bu gerekçeyle bağlamamız doğru değildir. Bu gerekçeyle birlikte bu fikir akımının Materyalist, Pozitivist ve Sosyolojizm gibi fikir akımlarına bir tepki olarak ortaya çıkması bu felsefeyi önemli kılan diğer tarafı oluşturmaktadır. Çünkü bahsi geçen anlayışlar, sadece maddi olana odaklanarak, manevi bir hüviyeti olan din, metafizik gibi alanları yok saymaktadırlar. Başka bir deyişle olgu ve deney düzlemini yegâne gerçek olarak gören bu anlayışlar, bu nedenle insanın ruhsal/duygusal bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmiş olmaktadır. Bu yüzden bu fikri akımlar, İnsan tekini de maddeci bir bağlamda ele almışlardır. Hiç kuşkusuz bu kısır bakış açısı, insan ve âlemi sadece görünür/duyulur bir perspektifin içerisine hapsedmektedir. Fakat insan gibi karmaşık bir varlık üzerinde konuşacaksak, onun fiziksel dünya ile kurmuş olduğu ilişkiyle birlikte, onun ruhsal, ve inançla ilgili manevi hususiyetlerini de göz ardı etmememiz gerekmektedir. Tam da bu noktada *Hareket Felsefesi*'nin bizi bu dar bakış açısından kurtarmak iddiası ile bizlere bir kapı araladığını görmekteyiz. Çünkü anlayış, felsefi bir kimlik taşımakla birlikte, dini bir tarafı olan, yüksek bir tefekkür eylemi olarak da bir ufuk kazandırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, insanın hem ruhi hem de fiziki yönünü anlamaya ve açıklamaya yönelik bir çabanın karşımızda durduğunu görebiliriz. Bu çaba ise hiç kuşkusuz Topçu'nun fikirlerinden edindiğimiz izlenime göre, din ve felsefenin birlikte olduğu bir nokta-i nazardan hareket edildiği takdirde gerçek anlamını bulmaktadır. Bu gerekçelerden dolayı,

Bizim hem dini hem de felsefeyi birlikte ele alarak değerlendirmemiz elzem olmaktadır. Bu durum ise Topçu'nun felsefeci olan kimliğini öne çıkartmaktadır. Fakat onun, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet yönetimine evrildiği ve önemli değişikliklerin yaşandığı bir zaman dilimi içerisinde yaşamış olması, bu felsefi kimliğin tam olarak kavranılmamasına neden olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu sebepten ötürü muhafazakar cenah tarafından kendisi, bir felsefeci olarak ifade edilmekten ziyade, bir dava eri olarak telakki edilmesine sebebiyet vermiştir. Onun Müslüman, miliyetçi, hatta İslam sosyalisti olarak ifade edildiği vakidir. Lakin onu, sadece bu kavramların ışığında belli bir sınıfa dahil etmek büyük bir yanılmanın da içerisine düşmekle eşdeğer olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Topçu, Fransa'nın Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe alanında doktora yapmış bir kişidir. *Conformise et Revolte* adıyla yapmış olduğu bu çalışma daha sonrasında *İsyan Ahlakı* şeklinde Mustafa Kök ile Musa Doğan tarafından tercüme edilmiştir. Burada zikredilen İsyan kelimesi, ilk duyulduğu andan itibaren olumsuz bir izlenim vermektedir. Fakat bu yaklaşım tarzı

makul değildir. Çünkü Topçu'ya göre isyan, insanın içerisinde bulunmuş olduğu kasvetli havanın bertaraf edilmesinin imkânını sunan bir hareket ve eylemdir. Bu isyan, insanın nefsinin tanrıya ulaştırıcı kötü arzularına karşı bir başkaldırıyı ifade eder. Topçu bu isyanın imkânını ise hareket felsefesinin içerisinde aramaktadır. Dolayısıyla o, felsefenin insanın kemal mertebesine ulaşmak için çıktığı bu yolda önemli bir görev üstlendiğini düşünmektedir.

Nurettin Topçu, bu felsefe kimliğinin yanında bir mistik olarak da addedilebilir. Çünkü 1932 yılında Fransa'dan yurda döndüğünde, Nakşibendi şeyhlerinden Abdullaziz efendiye bağlanarak mistik bir hüviyet kazanmıştır. Bu mistikliğin kaynağı ise herhangi bir dinden, düşünceden ziyade Kuran'ın kendisine dayanmaktadır. Nitekim Tasavvuf uzmanlarından Louis Massignon (1883-1962), İslam Mistizmi'nin kaynağı olarak Hint ve Uzak Doğu'yu göstermek yerine doğrudan Kuran'ı işaret etmiştir. Netice itibarıyla Topçu, bir tarafıyla felsefeci başka bir tarafıyla da mistik olan bir kişi olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla din ve felsefe ilişkisine doğrudan geçmeden önce kendisinin metodolojisine sadık kalarak evvela onun dinden ve felsefeden ne anladığını ortaya koyduktan sonra, akabinde bu ilişkinin imkânını açıklamaya çalışmanın daha doğru olacağı düşünmekteyiz.

Nurettin Topçu ve Din

Latince religio olan din, *korkma* ve *bağlanma* manalarına gelmektedir. Arapça'da ise bu kavram daha ziyade *yargı*, *yol*, *ödev-borç* gibi anlamlarda kullanılmaktadır.(Aydın, 2011:118) Bu kavramlara genel bir şekilde yaklaşıldığında dinlerin, insan(lar)ın yeryüzü macerasında, onların belli bir düzen içerisinde yaşamalarını sağlamak maksadıyla Tanrı yahut insanların kendileri tarafından kabul ettikleri kurallar bütünü olarak tarif edildiklerini söyleyebiliriz. Bu kurallara uymanın gerisinde onları akli bir şekilde ele alıp değerlendirmekten ziyade onlara mutlak surette iman edilmesi hususunun olduğunu görmekteyiz.

Topçu düşüncesinde ise dinin tanımına dair şu görüşlerin dile getirildiğini söyleyebiliriz: "Din, Allaha inanmaktır. Allah tabiatüstü kuvvetlerin kaynağı, tabiatüstü nizamın prensibidir. Tabiat nizamının da kurucusudur."(Topçu, 2011a:205) Dolayısıyla din aşkın bir konumda bulunan Allah'a teslim olmayı ifade etmektedir.(Kök, 1995:59) Ancak bu teslimiyet sayesinde insan ruhları Allah'ın sevgisinde birleşebilir. (Topçu, 2011b:305) Burada Topçu'nun, dini, iki temel unsur üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki iman diğeri ise ibadettir. Ona göre iman, ruhi bir yaşayışın; ibadet ise insanın Allah için yapmış olduğu hareketlerin ifadesidir.(Topçu, 2011a:202) Burada tarif edilmeye çalışılan iman; insanın varlığı ve sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden aşkın olan bir Tanrı'ya bağlanmayı ifade eder. (Topçu, 2014c:142) Bu teslimiyet ise insanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Topçu'ya göre insanın bu noksanlık durumu ancak kendisinden üstün olan bir varlık ile temasa geçtiğinde ve ona bütünüyle bağlandığında ortadan kalkacaktır. (Kök, 1995:49) Bu nedenle din, teslimiyetle birlikte bir bağlanmayı gerektirmektedir. Bu durumun ehemmiyeti ise insanın

tabiatı itibariyle güçsüz ve her şeyin üstesinden gelemeyen bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle Topçu, dinin ne olduğunu izah etmeye çalışırken, onu dini olmayandan ayırmaya çalışmakla işe koyulduğunu görmekteyiz.

Ona göre din, müspet bir ilim değildir. Çünkü dinin hakikatleri, deneyler vasıtasıyla açıklanmaya gerek duyulacak türden hakikatler değildir. Bu nedenle matematik ilminde olduğu gibi dinin kesin sonuçlara ulaşılacak gibi bir amaç taşıdığı söylemek doğru değildir. Bunun en önemli gerekçesini ise ilmin neden-sonuç ilişkisine dayanırken; dinin böyle bir zorunlu ilişkiden bağımsız bir yapıda olmasındandır. (Topçu, 2014d:171-172) Topçu'ya göre din, bir mantık sistemi de değildir. Çünkü aklın prensipleri ile ilahi hakikatin prensipleri temelde birbirlerine benzemezler. İlkinde bir akli temellendirme çabasıdan bahsedebilirken diğerinde böyle bir çabadan ziyade bir ön kabulün var olduğu görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken hususun dini argümanların mantık argümanları ile açıklanmayı gerektirecek bir tarzda olmadıkları gerçeğidir. Zira mantık bir takım öncüllerden hareket edilmek suretiyle tümevarım yahut tümdengelim metotları kullanılarak hükümler vermemizi sağlar. Fakat dini söylemlerde böyle yaklaşım tarzından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü dini söylem, muhataplarını genellikle bir inanmaya/iman etmeye davet eder. (Topçu, 2014d:172)

Topçu'ya göre din sanattan da farklı mahiyet taşımaktadır. Sanat alanında ortaya konulan eserlerde sonsuzluk duygusu ve soyut tasavvurlar gibi birtakım özellikler bulunuyor olsa da bunların yapılış amacını sanatçının taşıdığı coşkunluk oluşturmaktadır. Bu özellikler ise güzel, hoş ve estetik duygulanımlardır. Fakat dini yaşantıda her ne kadar bu duygulanımlara benzer haller olsa da bunları sanat olarak tanımlamak doğru değildir. Çünkü din, sanatın kendisini de aşan bir imana denk düşmektedir. (Topçu, 2014d:173)

Topçu'ya göre dinin, dini olmayan ile ayrıldığı noktalardan biride efsanelerdir. Onun burada efsanelerden kastettiği şey, Yunan Mitolojisi'dir. Bilindiği üzere Yunan mitoloji anlayışında, tanrı vasfını taşıdığı düşünülen birçok karakter bulunmaktadır. Hâlbuki bu karakterlere, onların insan oldukları gerçeği göz ardı edilerek yaklaşıldığı için, Onlar ile tanrı anlayışı arasında bir karmaşa meydana gelmekte dolayısıyla gerçek ile hayal birbirine karışmaktadır. (Topçu, 2014d:174) Bu sağlıklı olmayan yaklaşım yüzünden, insan kimi zaman tanrının yerine ikame edilirken, kimi zaman da tanrılar insan yerine ikame edilmektedir. Bu durumda da insanlarda olduğu gibi rekabet eden, birbirlerini kıskanan ve birbirleriyle çoğu zaman mücadele eden tanrılarla karşılaşmaktadır.

Topçu'ya göre din saltanat da değildir. Hiç kuşkusuz bu söylemin gerisinde yaşamış olduğu dönemin etkilerini görmek gerekmektedir. Nitekim Topçu'nun çocukluk ve gençlik yıllarında dini temsilin yeri olarak şeyhülislamlık kurumu vardır. O, bu kurumun din adına bir iktidar kurduğunu ve bundan ötürü dinin özüne zarar verdiğini düşünmektedir. Ona göre din, ancak irşat ve hakka ulaştırıcı bir bakış açısıyla ele alındığında gerçek bir anlam

taşıyacaktır. (Topçu, 2014d:174) Son olarak bu konuda Topçu'nun dile getirdiği görüş dinin bir meslek olarak görülmemesi gerektiği yönündedir. O bu görüşünü şu şekilde izah eder: "Din, bir meslek olamaz; o insanlığımızın cevheridir. Bir kısım insanların din adamı diye ayrı bir içtimai sınıf meydana getirmeleri, dinin bir dünya sanatı haline koyulmasına yol açmıştır." (Topçu, 2014d:175) Zira anlaşıldığı kadarıyla meslek olarak kabul edilen bir din görüşü manevi kaygılardan ziyade maddi kaygılara yaltaklık edeceğinden dolayı Topçu tarafından şiddetle eleştirilmektedir.

Netice itibariyle Topçu, dinin sahih bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılmak için dinin ne olmadığını açıklamakla işe başladığını görmekteyiz. O, böylelikle din gibi kabul edilen bir takım yanlış inanışların ayıklanarak dinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının imkanlarını gözler önüne sermiştir.

Topçu'da Felsefe Algısı

Nurettin Topçu hatırlanacağı üzere düşünce dünyasının merkezine felsefeyi koymaktadır. Felsefenin onun fikriyatında önemli bir yer edinmesinin arka planında, insanın din ile birlikte felsefeyle hareket ettiği takdirde hakikatle temas edeceği düşüncesi bulunmaktadır. Dolayısıyla felsefe hakikatle temasın diğer bir yüzüne göndermede bulunur. Bu önemine binaen Topçu felsefe için şunları dile getirir: "Felsefe, duyunların dünyası dışında düşünce-mizin tanıyabildiği şeylerin ilmidir." (Topçu, 2011e:21) Bu münasebetle biz, felsefenin sadece görünür bir âlem üzerine düşünme eylemi olmayan bununla birlikte metafizik bir âlem üzerine de konuşan ve onu kavramaya çalışan bir üst düşünme etkinliği olarak anlaşılması gerektiğini söyleriz. Bu üst düşünme etkinliği bize geniş bir perspektif imkânı sunarak maddi âlemin yanı sıra manevi âleminde düşünülmesi ve idrak edilmesi imkanını sunar. Nitekim Topçu tam da bu noktada şunları dile getirir:

"Düşünenler ise hayatın faniliğinden kaçarak barınacak bir ebedilik aramış ve düşünce-lere sığınmışlardır. Yaşanan bir ebedilik, dünyamızda bulunmasa bile, düşünen varlığın kavradığı bir ebedilik vardır. Ona 'düşünen ebedilik' de diyebiliriz. O yüksekliğe ulaşan-ların düşüncelerinde kurdukları hakikat binasına felsefe deniyor. Felsefe bize üstümüz-de ve yükseklerde bulunan hedeflere doğru ilerlemesini öğretir." (Topçu, 1995:21)

Dolayısıyla felsefenin bizim hikmet binamızı yapmamız konusunda birinci dereceden katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu yüksek düşünme/tefekkür etkinliği bize aklımızın hangi şekilde kullanılması gerektiği yönünde önemli bir kılavuz görevi görür. Bu durum bizim eşya ile aramızda açık seçik bir bağ kurmamızın imkânını temin ederek onu idrak etmenin koşullarını sağlar. Başka bir deyişle eşyanın ve onun içerisinde meskun bir halde bulunduğu âlemin, bir bütün halinde anlaşılmasının yegane yollarından birini felsefe bize açar. Başka bir deyişle kişi zihninde problem olarak bulunan eşya ile nasıl bir ilişkiye gireceği problemi-ni felsefenin yardımıyla çözüme kavuşturur. (Topçu, 2011e:58)

Bununla birlikte insanın hürriyeti söz konusu olduğunda da felsefe yine yardımımıza koşmaktadır. Felsefe sayesinde düşünen adam, hürriyetinin farkına varır. Çünkü insan, hürriyetinin kaynağını oluşturan seçme hakkının hangi şartlar altında gerçekleştiğinin farkına bu şekilde varır. Ve seçimler arasında neden sonuç ilişkilerini kendisi tayin ederek hürriyet imkânını elinde bulundurur. (Topçu, 2011e:61) Son olarak Topçu, felsefenin dini inanışlarımızın kılavuzu olduğunu söyler. Zira felsefenin o sorgulayıcı tarafı belli ölçülerde dini inanışlarımızın bir kısmını akli bir şekilde izahını mümkün kılarak, hurafelerin dini yaşantımızdaki etkinliğini ortadan kaldırır. Başka bir deyişle kalbimiz yaşadığı dini tecrübeyi akla telkin ettikten sonra en nihayetinde kalp ona inanır ve böylece sağlam bir dini inanış ortaya çıkar. (Topçu, 2011e:59)

Topçu'nun felsefeye dair ortaya koymuş olduğu bu önemli tespitler kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Onun felsefeyi bilhassa da hareket fikrini öne çıkarmasının hiç kuşkusuz birtakım sebepleri bulunmaktadır. Özellikle *Üniversite Reformunun* yapıldığı 1933 yılından itibaren, Pozitivizm ve Pragmatizm'in ülkemizde önemli ölçüde kabul gördüğü bilinmektedir. Fakat olgusal, maddi ve faydaya dayalı olan bu fikir akımlarının yanında bu akımlara bir tepki olarak, Bergsonculuk ve Maurice Blondel'in başını çektiği *Hareket felsefesi* gibi ruhi ve dini karakterdeki akımların da var olduklarını söylemek gerekmektedir.(Efil, 2013:1-36)

Pozitivist akım genel anlamda görünür âlemin dışında bir hakikati kabul etmeyen bir görüşe dayanır. August Comte'nin (1798-1857) sistemleştirdiği bu felsefi düşünme tarzı, olgusal olmayanı reddettiğinden dolayı metafiziği de yok saymaktadır.(Cevizci, 2011:901) Çünkü bu anlayış, sadece gözlem ve deneye dayanmakta bu durum deneyin sınırlarına girmeyen herhangi bir şeyin kabul edilmemesini gerektirmektedir. (Topçu, 2011e:67) Topçu da varlığın sadece maddi bir izahı olmadığını düşündüğünden bu fikri akımı, hareket düşüncesini merkezde tutarak eleştirir. Çünkü hareket, ruhi bir karakter taşıdığından varlığı hem maddi hem de manevi anlamda açıklamaya çalışır.(Topçu, 2011e:29) Bizler bu hareket sayesinde tabiatüstü âleme ayak basarak varoluş gayemizin idraki için büyük bir imkana kavuşuruz. Hareketi gerçekleştiren irade tam da bu noktada bütün samimiyetiyle kendini tanımakta ve orada insan kendi kendine kafi geldiğini anlamaktadır.(Topçu, 2011f:56)

Bundan sonra pragmatizm ruhi bir karakter taşımadığı gerekçe gösterilerek Topçu tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü bu fikir, duygu, irade, şahsiyet, her türlü bilginin, şuurun ve teşekkülün kaynağının kendimizi yaşatmak, korumak ve büyütme için yapmış olduğumuz faaliyetlerin bize sunduğu katkılar derecesinde önemli olduğu düşüncesine dayanır. (Bolay, 2004:50) Böylelikle Topçu pragmatizmin, hakikatleri sadece menfaatlere irca ettiğini düşünerek onu makul bulmaz. Zira büyük fikri cereyanlar neticeden evvel bir mefkureye sahip olduklarından dolayı önemli bir yerde dururlar. Halbuki Pragmatizm bu gerçeği yok saymakla büyük bir yanılmanın içine düşülmesine neden olur. Topçu bu konuda şunları dile getirir:

"Pragmatizm fikirlerimizin hareketler tarafından idare edildiği iddiasına dayanıyor. Halbuki medeniyet tarihi, her medeniyet içinde fikirlerin teknik yani tatbikattan önce doğduğunu ve her tekniğin bir fikir sisteminden çıktığını ve ona bağlı kaldığını göstermektedir. Böyle olunca, tekniğe bağlanan fayda fikri esas olmaktan çıkar ve haki-kat, fayda fikrinden müstakil bir değer kazanır." (Topçu, 2011e:75)

Netice itibariyle Hareket Felsefesi'nin Türk düşüncesinde daha çok pozitivizm ve pragmatizm karşısında bir tepki olarak ortaya çıktığını ifade etmek gerekmektedir. Aynı zamanda ruhi bir karakter taşıması münasebetiyle de toplumun birçok kesimi tarafından hüsnü kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

Felsefeden İnanca ve İmana Yükselmenin İmkânı

Daha önceki bahislerde felsefenin gerekliliği konusu ele alınırken, onun dini yaşayışın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için olmazsa olmaz üst bir düşünme etkinliği olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte dini yaşantının özünü oluşturan yaratıcının kuvvetini de idrak etmenin ancak böylesi bir tefekkür hareketi ile mümkün olacağını ifade etmiştik. Din ise Topçu tarafından tarif edildiği şekliyle *Mutlak/Sonsuz Varlık'a* iman etmeyi ve bağlanmayı gerektirmekteydi. Fakat bu bağlanma körü körüne bir anlam taşımaktan daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü insanın tefekkür eylemi, derin bir düşünüş halinin neticesinde ortaya çıkan duruma tekabül etmektedir. Bütünıyla benzerlik arz etmese de felsefenin de insanın kendisini ve âlemi anlamaya yönelik böyle bir tefekkür eylemi barındırdığını söyleyebiliriz. Topçu düşüncesindeki bu hal, insanı felsefeden vecd haline doğru çıkarmakta ve onun hakikatle temasına mümkün kılmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın merkezde olduğu din ile akıl temelli felsefenin bulunduğu bir kavşağın olduğunu görmekteyiz. Tam da dinin ve felsefenin birbirine en yakın olduğu bu şartlar altında onların hangi özellikleri açısından ilişkili oldukları durumu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat en nihayetinde dinin ve felsefenin akletmeye verdikleri önem derecesinde yakınlaştıklarını söylemek izahtan varestedir. Tam da bu noktada Topçu'nun kendi hareket düşüncesinde akletmeye oldukça önemli bir paye verdiğini görmekteyiz. Fakat burada karşımızda duran akıl, eşya üzerinde yoğunlaşarak ona vakıf olmaya çalışan bir akıl türüdür. Bu vukufiyet ise ancak inançla mümkün olmaktadır. Çünkü inanç, üzerinde düşündüğümüz yahut sahip olduğumuz bir şey üzerindeki kabulü temsil eder. Başka bir deyişle: "Bizim inanç adını verdiğimiz gerçek bilgi, benliğin eşya ile temasında var oluşun delilidir... Objelerin birbirinden ayırt edilmesini sağlayan bir aydın görüş de değil, fakat içinde varlıkların birliğinin gerçekleştiği bir aydınlıktır." (Topçu, 2014c:53) Bu anlama eylemi öncelikle aklın ve onun içerisinde önemli bir görev üstlendiği felsefe sayesinde gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, felsefe eşyanın etraflıca ve bilinçli bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılan zaruri bir düşünme etkinliğidir. Fakat Topçu düşüncesinde inanç, kendi başına bir anlam taşımamakta ancak iman ile temas ettiği sürece bir kavrayışın önemli bir unsuru olmaktadır. Dolayısıyla inançtan sonra iman

aşamasının onun düşünce dünyasında diğer bir önemli basamak olduğunu söyleyebiliriz. İman ise insandaki inancın daimi bir hal alması durumudur. Burada görülen farklılık, inanç ile iman arasında mahiyet olarak değil de derece olarak bir farklılığın olmasıdır. Burada muhatap olduğumuz iman, insan varlığının bütün özellikleri ile yaratıcıya teslim olmasını ifade eder.(Topçu, 2014c:142) Daha önce de belirttiğimiz gibi imanın eşiğine gelmenin bir koşulu, aklın fonksiyonlarını kullanan insanın eşya üzerinde bir inanç oluşturmaya bağlıdır. Bu inanç durumu gerçekleştikten sonra iman aşaması ile karşı karşıya kalırız. Bu aklın yardımı ile gerçekleştiği için herhangi bir akıl dışılık söz konusu olmamaktadır. Tam da bu hususta Topçu şunları dikkatlerimize sunar: “inançta akıl dışı hiçbir şey yoktur. O aklın en yüksek hareketidir.”(Topçu, 2014c:145)

Akl sayesinde inançtan imana yükselen insan burada da yetinmeyip mistik imana yükselmek amacını taşır. O, ancak mistik imanın sınırlarına girdiği takdirde *Mutlak Varlık* olarak tarif edilen Tanrı'ya yaklaşmanın imkanına kavuşur. Fakat imandan mistik imana geçiş sandıldığı gibi basit bir hareket neticesinde gerçekleşmemektedir. İmandan, mistik imana geçişi temin eden şeylerin iki gerekçeye dayandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi imanın hayat bulduğu varlıkta, benliğin kendi üzerine dönüşü ve derin bir tefekküre sahip olması durumudur. Başka bir deyişle insanın kendisini anlamlandırması, kendisinin neliği üzerine bir yolculuğa çıkması halidir.(Topçu, 2014c:142) Bu derin tefekkür eylemi ise Topçu'ya göre hiç kuşkusuz dini bir tavırdan dolayı meydana gelir.(Topçu, 2014c:143)

İmanın mistik bir hale dönüşmesinin diğer bir gerekçesi ise, imanın artık aklın sınırlarının ötesinde bir anlam kazanmasından dolayıdır. Bu durumda iman, aklın sınırlarını aşmış bulunur. Fakat aklın imkanları sayesinde insanın bu maveranın eşiğine kadar geldiği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla insanın şimdi karşısında muhatap olduğu hal, mistik iman halidir. Bu iman çeşidi ise hem aklın hem de imanın sınırlarının aşıldığı bir duruma tekabül eder. İnsanın bütün varlığı yani ruhu, bedeni, zekâsı ve hareketi ile ulaştığı mistik iman artık sonsuz varlık ile temasın gerçekleştiği bir yaşayış haline dönüşür.(Topçu, 2014c:144)

Netice itibarıyla bu saydığımız aşamaların hepsi insanın Sonsuz Varlığa ulaşabilmesinin kapılarını aralar. Topçu bu aşamalar ile ilgili olarak şunları ifade eder: “ Bu hayatta, tecrübe, akla dayanmış bir merdivendir. Akıl ise kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir. Böyle bir anlayışla insan yolcusunun ilimden felsefeye, felsefeden dine yükselmesi lazımdır.”(Topçu, 1998:57) Hem dış dünyanın hem de hakikatin bilgisine vakıf olmanın şartları olarak Topçu tarafından öne sürülen bu aşamalar bir bütünlük ifade eder. Zira dış dünyanın bilgisini duyularımız ve onların işlendikleri akıl sayesinde elde ederiz. Bundan sonra, elde ettiğimiz duyuların akılda işlenmesi ve bir veri olarak ortaya çıkması için felsefenin yardımına ihtiyaç duyarız. Bu sayede felsefe duyular ve eşya arasında sağlam bir bağ kurarak bizim bilgiyi oluşturmamızı temin eder. Din ise bizlere bu gerçekliğin ötesinde bulunan hakikatin, bütün bir şekilde idrak edilmesini sağlar. Buradan hareketle diyebiliriz

ki, âlemin hem metafizik hem de duyulur/temas edilebilir bir yapıda olması ona iki farklı perspektiflerden yaklaşmayı zorunlu kılar fakat bu zorunluluk Topçu'nun da belirttiği gibi felsefe ile dinin birlikte düşünülmesi gerektiği gerçeğini dikkatlerimize sunar.

Sonuç

Bu âlemin hakikatinin anlaşılmasını mümkün kılan felsefe ve din hem akletmeye verdikleri önem hem de kendi muhataplarını tefekkür etmeye çağırmak yönleri ile belli ölçülerde buluşurlar. Bu buluşma hali ise tek taraflı olmayıp biri diğerini gerektirecek türden zorunlu temeli olan bir ilişkiye dayanır. Daha önce de belirttiğimiz gibi dinin efsanelerden ve hurafelerden temizlenmesi ile birlikte dinin sağlam bir temelde anlaşılmasının koşullarının çoğunu felsefi bakış açısı sağlamaktaydı. Ve hatta Topçu açısından bakıldığında dinin kutsal kitabının dahi felsefi yaklaşım tarzıyla daha iyi anlaşılacağı kanaati mevcuttur. O tam da bu hususta şunları ifade eder: " Felsefe görüşümüz olmasa büyük Kitab'ı hakkiyle anlayamayız, sadece ezberleriz ve ezber okuya okuya, doktorun reçete kâğıdını batırdığı bardağın suyunu içmekle tedavisini uman hastanın haline benzeriz."(Topçu, 1999:54) Netice itibarıyla, Topçu felsefesinde din ve felsefe interaktif bir ilişkiyi temsil eder. Dinin anlaşılmasının koşullarından birini felsefe oluştururken, Hareket düşüncesinin son basamağı olarak kabul edilen Mutlak Varlık ile bütünleşmeyi de din sağlar

Kaynakça

- Aydın, Mustafa (2011), *Güncel Konularda Temel Kavramlar*, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul.
- Bolay, Süleyman Hayri (2004), *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Cevizci, Ahmet (2011), *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Efil, Şahin, "Nurettin Topçu'da İrade Felsefesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Malatya, 2013, s.1-36
- Kök, Mustafa (1995), *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2011b), *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2013a), *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2011e), *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2014c), *İsyan Ahlakı*, Dergâh yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1998), *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2014d), *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2011f), *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1999), *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları Etrafında Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı

Cem Kotan*

Öz: Türk düşün dünyasındaki fikir adamları, çoğu zaman İslam-Batı karşıtlığı üzerinden fikirlerini ifade etmişler ve bir takım kavramları yeniden ele alarak Türkiye'nin meselelerine çözüm önerileri sunmaya çabalamışlardır. Genel olarak bakıldığında İslam-Batı karşıtlığının bir yanıyla da kültür, medeniyet ve teknik kavramları etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Söz konusu bu kavramlar üzerinden hem "öteki" olarak Batı anlaşılma çabası, hem de bu "öteki" üzerinden modern bir "biz kimliği" inşa edilmeye çalışılmıştır. İşte, bu çalışmanın temel problematiği, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında kültür, medeniyet ve teknik kavramlarının İslam-Batı karşıtlığı etrafında ne şekilde ele alındığı ve bu kavramlar üzerinden "biz" ve "öteki" kimliğinin nasıl inşa edildiğidir. Buradan hareketle çalışmada cevabı aranan başlıca soruları şu şekilde sıralayabiliriz; Karakoç ve Topçu'nun düşünce dünyasında kültür, medeniyet ve teknik kavramları nasıl yorumlanmıştır, bu kavramların söz konusu düşünürler arasındaki anlamsal farklılıkları nelerdir, Karakoç ve Topçu'nun düşüncesinde "öteki" olarak Batı nasıl kurgulanmıştır ve bu "öteki" karşısında "biz kimliği"nin sosyal, kültürel ve tarihi temelleri nelerdir. Çalışmada ulaşılan başlıca sonuçları ise şu şekilde sıralayabiliriz; Topçu, modern Batı medeniyetinden hareketle medeniyete ve onu ortaya çıkaran tekniğe karşı eleştirel bir tavır takınır. Bu maddi dünyanın karşısına kültürlü çıkar. O Anadolu coğrafyasının tarihsel süreçte ortaya koyduğu yaşam desenine özgü ve Anadolu coğrafyası ile sınırlı ahlak temelli bir toplum, bir "biz kimliği" inşa etmeye çabalar. Karakoç ise, Batı medeniyetinin karşısına İslam medeniyetiyle çıkma çabasıdadır. Karakoç, en az batılı toplumlar kadar gelişmiş bir tekniğe ve medeniyete ihtiyaç duyar. "Öteki" karşısındaki "biz kimliği" bütün İslam coğrafyasını ve dolayısıyla bütün İslam toplumlarını kapsar.

Anahtar kelimeler: Sezai Karakoç, Nurettin Topçu, Kültür, Medeniyet, Teknik.

Giriş

Türkiye'nin modernleşme macerasını, biri "eskiyi", diğeri ise "yeniye" temsil eden İslam-Batı karşıtlığı ekseninde okumak, Türk düşün dünyasında hakim bir yaklaşım olarak kabul edile gelmiştir. Bu okuma tarzında İslam, "eski" olanı temsil ederken, Batı tüm kurumlarıyla "eski"-nin yerini almaya çalışan "yeni"yi temsil etmektedir. Söz konusu karşıtlığa eğildiğimizde, bu karşıtlığın temelde bir "kimlik çatışması" olarak da ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Böylece,

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B012](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B012)

* Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı.

E-posta: cemkotan75@gmail.com

“eski”nin yerine geçmek isteyen “yeni”ye karşı gösterilen tepkiler, temelde “biz kimliği”ni koruma içgüdüleriyle gösterilmiş reaksiyonlar olarak yorumlanabilmektedir. Bu bağlamda, Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’un düşüncelerini de Türkiye’nin batılılaşma sürecinde içine düştüğü kimlik bunalımına karşı bir tepki, bir çözüm bulma çabası olarak okumak mümkün görünmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Karakoç ve Topçu düşüncesinde kültür, medeniyet ve teknik kavramlarının ne şekilde ele alındığını ve bu kavramlar üzerinden “biz” ve “öteki” kimliğinin İslam-Batı karşıtlığı ekseninde nasıl kurgulandığını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Böylelikle bu çalışmayla, söz konusu düşünürler arasında mukayeseli bir analiz yapma imkanının ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Bundan başka çalışmanın, söz konusu düşünürlerce inşa edilmeye çalışılan “biz kimliği”nin temellendirildiği tarihi ve sosyolojik zeminin imkanları üzerinde de düşünme imkanı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Buradan hareketle çalışmada ilk olarak Nurettin Topçu’nun kültür, medeniyet ve teknik kavramlarını nasıl ele aldığını, söz konusu kavramların Topçu’nun düşünce dünyasındaki yerlerini ve bu kavramlar üzerinden “biz” ve “öteki” kimliğini nasıl konumlandığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Daha sonra söz konusu kavramların Karakoç düşüncesinde nasıl ele alındığı ve aynı şekilde bu kavramlar üzerinden “biz” ve “öteki” kimliğini nasıl konumlandığı, Topçu’nun düşüncesi ile mukayese edilerek anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılacaktır.

Nurettin Topçu Düşüncesinde Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları

Nurettin Topçu, her şeyden önce bir ahlak felsefecisi olarak, yaşadığı dönem boyunca (1909-1975) Türkiye’de gözlemlediği toplumsal bozukluklara ve bunların sebeplerine eğilmiş ve söz konusu bu bozukluklara kendince bir çözüm üretme çabası içerisine girmiştir. Topçu’nun Türk toplumu özelinde, üzerine eğildiği meselelerin en önemlilerinden birisi belki de başlıcası Batı taklitçiliğidir. O, uzun yıllardan beri Türkiye’de Batılılaşma adı altında gerçekleşen sosyal, siyasal, ekonomik kısaca toplumun hemen her alanını kapsayan değişiklikleri, düşünce dünyasında, değişik temalar etrafında irdelemeye çalışmış ve topluma bir “teklif” ulaştırma çabasına girişmiştir.

Bu anlamda kültür, medeniyet ve teknik kavramları, Topçunun düşünce dünyasında, söz konusu Batılılaşma meselesi ekseninde ele alınabilecek alt temalardan bazıları olarak okunabilir. Topçu, bu kavramlar üzerinden ortaya koyduğu açıklamalarla, hem Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimi yorumlamaya, hem de söz konusu toplumsal değişimin yönünü tayin etmeye çabalamıştır. Bu çaba aynı zamanda, Batılılaşma eleştirisi üzerinden Türk toplumu-na, modern dönemde bir kimlik inşa etme çabası olarak da okunabilir.

Topçu’da kültür, medeniyet ve teknik kavramlarının birbirleriyle ilişkili kavramlar olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Medeniyeti, “insanlığın muayyen tarihi devirlerinde ortaya koydu-

ğu ve yaptığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütünü” (Topçu, 1999b, s.153) olarak ele alan Topçu’ya göre medeniyet, teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününden ibaret ve maddi hayatı ilgilendiren olgular bütünü olarak ele alınmaktadır. Kültürü ise, “bir milletin bütün fertlerinin sahip olduğu hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarih içinde meydana getirdiği değer hükümleri” (Topçu, 1998b, s.16) olarak tanımlayan Topçu, bir toplumda ilmin, felsefenin, sanatın ve dinin sayesinde söz konusu kültürün yaşatıldığını, aktarıldığını söyler. Ona göre, kültür, bizim tüm yaşamımıza yansıyan ve ürettiğimiz her şeyde kendini gösteren bir yaşam desenidir. Milletin ruhudur. “Kültür ruhidir ve her cemiyetin kendisi malıdır, bizzat kendinin meydana koyduğu eserdir” (Topçu, 1999b, s.154). Bu anlamda onun medeniyeti maddi, kültürü ise ahlaki değerlere tekabül eden olgular bütünü olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Nurettin Topçu’nun söz konusu kavramlara yüklediği bu anlamlar, Oswald Spengler’in kültür ve medeniyet ayrımına benzerdir. Spengler’de, kültür ve medeniyet evrelerini birbirinden ayrı görmektedir. Ona göre, kültürde devamlı faal olan ruh, medeniyet evresinde donmaya başlar (Spengler, 1997, s.45). Böylece medeniyet “kültürün donmuş hali” olarak kabul edilir. Yani bir kültür doğar, dinamik bir durumdadır; eğer bu kültür herhangi bir şekilde sadece kendini üretebilecek formlara kapanır ve donarsa o artık medeniyet haline gelir. İşte kültürü dinamik kılan şeyler bir toplumdaki sanatlar, âdetler ve bütün metafizik düşünce biçimleridir. Bu anlamıyla Topçu’nun da kabul ettiği gibi kültür, ruhi olan ile bitişik olarak ele alınır ve bu anlamıyla da bir hareketi (bu arada “hareket” kelimesinin Topçu’nun düşün dünyasındaki önemli yerini akla getirebiliriz) sürekli kılar. Spengler, kültür dolayısıyla ortaya konulan formlara dinî bir anlam yükler. Ona göre her kültürün özünde din vardır. Aksine her medeniyetin özünde ise dinsizlik vardır. Kültürden medeniyete geçerken iç dindarlık yok olmakta ve insan hayatında ahlaksızlık ve ruhsuzluk baş göstermektedir. (Gürbüz, 2010, s.47).

Topçu, her ne kadar kültürü ahlaki olguların bir çıktısı, medeniyeti ise maddi olguların bir çıktısı olarak kabul etse de, kültürden bağımsız bir medeniyet düşünmez. O, bir medeniyetin doğmasını, “insan kalabalığı içinde, yeni ruhi değerlerin doğması ve fertlerle zümrelerin bu değerlerin arkasından hür iradeleriyle zorlanmaksızın koşmaları” (Topçu, 1999b, s.209) olarak tarif eder. Buna göre, özgün bir medeniyetin oluşması ancak özgün bir kültüre sahip olmakla gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu sebeple, ancak kendi kültürünü yoğuran milletlerin, müşterek bir medeniyeti ortaya koyabileceklerini söyler (Topçu, 1999b, s.155). Türk toplumu olarak bizim de ancak kendi kültürümüzün ve bizimle ruhi yakınlığı olan doğu milletlerinin zorunlu eseri olacak olan, batınınkinden ayrı ruhi ve ahlaki temellere dayalı bir medeniyete bağlanmamız gerekliliğinden bahseder (Topçu, 1999b, s.161).

Topçu’daki bu kültür ve medeniyet tartışmasının, Avrupa’nın teknik ilerleyişi sonucu insanları ve toplumları makinalaştırmaya doğru götürdüğü ve bunun mutlaka önlenmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklandığı görülür. Ona göre Avrupa tekniği (medeniyeti) dünyayı

hızla medenileştirmeye götürmekte ve sadece bilimi değil, insanı da özünden uzaklaştırmaktadır. Topçu, insanı ve toplumu bekleyen bu büyük tehlikeyi önlemenin tek yolu olarak kültürü görür (Bilge, 2006, s.239). Böylece yukarıda ifade edildiği şekli ile toplumdaki her ferdin hadiseleri karşılayan duyuş şekli olarak tanımlanan kültür, karşılaşılan batı medeniyeti karşısında koruyucu bir duvar olabilecektir ve maddi olanın karşısında ahlaki/ruhi bir koruma imkanı sağlayabilecektir.

Kültür ve medeniyete ilişkin bu açıklamalarından sonra Topçu, tekniğin ise kültürden bağımsız ele alınamayacağını ve tekniğin ancak kültüre itaat etmesi halinde hayatımızın mutluluğuna katkı sağlayacağını söyler. Tekniğin kültüre karşı gelmesi durumunda ise, ruhla maddenin karşı karşıya geleceğini ve bu karşıtlığın birçok felaket ve krizlerin ortaya çıkmasına neden olacak sorunlu bir durum olduğuna dikkat çeker. Sanayi sonrası Avrupa’da yaşananların, işte bu dengenin kaybolması neticesinde ortaya çıktığını söyleyen Topçu, bugünkü dünya krizinin sebebini de ruhla madde arasındaki bu dengenin kaybolması olarak yorumlar (Topçu, 1998b, s.18-19). Kısaca Topçu, kültür ile münasip bir teknoloji savunur (Öğün, 1992, s.114). Türk toplumu için ise, Batılı yani yabancı bir tekniği almaktansa, milli kültürün eseri olan, ona dayanan bir tekniği oluşturma önerisinde bulunur. Böylelikle maddi olan ile ruhi olan arasındaki uyum sağlanabilecek ve milli kimlik ile uyumlu bir yaşama pratiği ortaya çıkabilecektir.

Bu bağlamda Topçu, Türkiye’de batılılaşma tecrübesi ile birlikte yaşanan krizin sebebini de, Batı’daki gibi ruhla madde arasındaki dengenin kaybolup çatışması olarak görür. Bizim kültürümüzün bir teknik yaratmaktan ziyade onu Batı’dan almayı tercih ettiğini ve yaratmanın zevkini bizim yaşayamadığımızı söyler (Topçu, 1998b, s.19). Yaratamadığımız tekniği taklit yolu ile alan bizler için bu alışveriş benliğimizde derin yaralar açmıştır. Bu nedenle Topçu, yaşadığımız tüm bu olumsuzlukların sebebini kültürden bağımsız taklitçi ve ithal bir tekniği kabul etmemizde ve kabul ettiğimiz bu tekniğin kültürümüzün yani ruhumuzun da önüne geçerek ona hakimiyet kurmuş olmasında görür.

Batı karşısında üstünlüğü ele geçirmenin amaç edinildiği Müslüman ülkelerde ortaya bir eski yeni kavramları çıkmakta ve genellikle bunların sentezi amaçlanmaktadır. “Batının tekniğini alalım ancak ahlakını almayalım” şeklinde dillendirilen bu kavramsallaştırmada sentez, İslami ahlak kuralları korunarak tekniğin transfer edilmesidir. Batının tekniğini ontolojisinden ayırmaya dayanan bu yaklaşımın hesaba katmadığı şey tekniğin toplumsal değerler üzerindeki etkileridir (Öğün, 1992, s.110). Nurettin Topçu yukarıda işaret edilen ve sosyolojik hata olarak nitelendirdiği bu yaklaşıma ciddi eleştiriler getirerek, ilimle (burada teknik/teknoloji olarak okunabilir) ahlakın aynı kökten çıktığını savunur ve Batı tekniğini almanın aynı zamanda Batı ahlakını da almak anlamına geleceğini ifade eder. Bu birlikteliğin farkına varamayan Müslüman toplumlar, sonuç olarak Batılı teknikle birlikte gelen Batılı ahlakı ister istemez kabul etmişlerdir ve bu toplumlarda ortaya milli kimlikten yoksun, taklitçi bir toplumsal pratik çıkmıştır.

Topçu, tekniği temelde ilmin bir neticesi olarak kabul eder, ona göre ilmin gayesi hakikati tanıtmaktır (Topçu, 1998b, s.15) ancak teknik istenmeyen bir netice olarak ortaya çıkmıştır ve hakikat yolunda bir araç iken amaç haline gelmiştir. Böylece teknik insanlığın asırlar süren birikimlerini tehdit etmeye başlamıştır. Sanat, ahlak ve din değerleri diye ne varsa süpürmüş, müesseseler, inançlar, aşklar ve vicdanları koparıp götürmüştür. Bol para, sonsuz varlık ve bunları elde etmeye yarayan göz kamaştırıcı silahlarıyla bütün insanlığın çalışma gücünü ve yaşama emellerini pençesine geçirmiştir (Topçu, 1998b, s.201). Sonuç olarak teknik, özgürlük, irade ve ahlakın karşısında insanı varlığına yabancılaştıran bir güç haline gelmiştir (Mollaer, 2008, s.198). Topçu, ahlak temelli felsefesini de, teknikle birlikte gelen bu yabancılaşma üzerine oturtur. Burada yabancılaşma, insanının kendi varoluş gayesinden uzak düşmesidir. Bu nedenle Topçu, insanın asli görevini, kaybolan varoluşunu tekrar kazanmak için harekete geçmek ve tekniğin karşısına ruh ile çıkmak olarak tanımlar.

Topçu eleştirel olarak yaklaştığı batı tekniğini soyut bir çerçevede değil, kapitalist bağlam içinde ele almaktadır. Dolayısıyla tekniğe karşı verilecek mücadeleyi aynı zamanda kapitalizme karşı verilecek mücadele olarak görme eğilimindedir (Öğün, 1992, s.115). Topçu'ya göre asıl mesele kapitalizm ve onun sebep olduğu teknolojik modernliktir. "Tekniğin gücü zamanımızda dünyaya tek başına hakim olarak maddeyi tanrılaştırmıştır. Teknik, ticaret el ele vererek dünyamızda saltanat sürerken onlara yabancı olan ruh kuvveti yeryüzünde sürünmektedir" (Topçu, 1998, s.148) sözleriyle Topçu, yukarıda da ifade edildiği şekliyle Batı dışı toplumlarda teknik ilerlemeye duyulan hayranlığın aksine, tekniği, varlık bilimsel (ontolojik) ve ekonomik açılımlarıyla sorunsallaştırmıştır (Mollaer, 2008, s.21). Dolayısıyla Topçu'nun teorik açıdan farklılığının başlıca nedenlerinde biri teknolojinin nötr bir olgu olarak kabul eden bir düşünce geleneğinin dışında, teknolojinin/tekniğin ideolojik muhtevasına dikkat çekmesidir (Mollaer, 2008, s.217). Onun teorisinde teknoloji/teknik kapitalist uygarlığın sömürsünü ve yabancılaşmasını gizleyen bir örtüdür.

Topçu, kapitalist üretim biçimlerinin Batı toplumlarında ortaya çıkması ve sanayileşmeyle birlikte kurulan fabrikanın ve sömürü hırsının sonsuz bir teknik yarattığını söyler (Topçu, 1988, s.16). Bu makineleşme dalgasının sonucunda, makineyi yaratan insanında ondan bağımsız kalamayıp ona bağlanarak makineleşmiştir artık. İnsanın makineleşmesi ise, onun varoluşundan uzaklaşarak tehlikeli uçurumlara sürükleyen "kötü bir yol" olarak tasvir edilir.

"XX. asır bize, her geçmiş asırdan daha dikenli bir yol açıyor. Asrımızın çocuğu sade nefsinin değil, büyük sanayi canavarının, biri binlerce nefse nazire olan makinenin esiridir. Anadolu'nun çocuğu ise, yüzlerce esarete hasret, yüzlerce esire esir bir hayatın günde bin gafletle gıdalanan esiridir. Zalimden imdat istiyor, makineden medet umuyor. Bilmiyor ki makineden Allah'a götürecek yol yoktur. İnsanın alemde yerinin ezelde çizilmiş haritası olan hikmet, tekniği de kucaklar lakin teknikten hikmet çıkmaz. Makinenin ne ilmi ne aşkı vardır. Ve her sahada makineleşmek aşk'a da hikmete de veda etmektir. Makine her sokulduğu yeri harap eder" (Topçu, 1999a, s.101-102).

Topçu'nun tekniğe karşı geliştirdiği tüm bu eleştirileri içinde yaşadığı yirminci asrın sorunları çerçevesinde ele almak gerekir. O, yirminci asrın sadece önceki medeniyetlerden ayrılmakla kalmadığını, önceki medeniyetlerin bıraktığı ruhi ve ahlaki temelleri de yıktığını söyler (Topçu, 1998b, s.92). Anadolu coğrafyasının da bu yıkıma maruz kaldığını söyleyen Topçu'ya göre bunun çözümü, Anadolu coğrafyasında ahlak temelli bir toplumsal yapının kurulmasıdır. Ancak, Anadolu insanının da Batı tekniği karşısında savunmasız ve hatta istekli olmasının bu inşayı engellediğinden yakınen bahseder. Ona göre Anadolu, tekniğin getireceği bütün yeniliklere açıktır ve bu tekniğin getireceği yıkımdan da habersizdir:

"Teknik, yakın gelecekte bu ülkeyi pek kolay fethedecek ve Anadolu, teknik medeniyetinin sömürge ülkesi haline epey kolaylıkla getirilebilecektir. Anadolu insanı tek kurtarıcı olarak batı tekniğinin zaferine inanmış bulunuyor. Büyük sanayinin bir an evvel istilasını bekliyor. Zavallı bilmiyor ki bu istila Yunan ordusunun istilasından beter olacaktır" (Topçu, 1999b, s.263).

Anadolu coğrafyasının içinde bulunduğu durumu bu sözleriyle tasvir eden Topçu, Anadolu'ya Batı tekniğinin istilasını önleyici, toprağa bağlı bir sosyalizm önerir. Çoğunluğu çiftçi olan Anadolu'nun "kendi içinden gelen evrimini takip eden toprağa bağlı insanını", toprağın sahibi, hakimi yapacak ve sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamını "Anadolu Sosyalizmi" olarak ifade eder (Topçu, 1999b, s.63).

"Müslüman Türkün devlet telakkisi, Müslüman Anadolu'nun sosyalizmidir (...) bu İslam'ın ruh ve ahlakına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaat ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altında, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek demektir (...) öbür adı milliyetçiliktir" (Topçu, 2008, s.25).

Topçu bu anlamda gelişmiş sanayi şehirlerinden ve onların insanı benliğinden uzaklaştıran özelliklerinden kurtulmak için köyü/taşrayı öne çıkarır ve teknoloji ile kültürün tek hayat tarzının kırsal hayat tarzı olduğunu ifade eder. Ancak günümüz sanayileşmiş kapitalist toplumlarında bu uyuşmanın mümkün olamayacağını ifade eden Topçu, bu nedenle köylünün toprağı bırakıp şehirlere göç etmesine tahammül edemez. Ona göre, biz bu topraklar üzerinde yani Anadolu'da ileri medeniyete sahip bir millet olarak yaşamaya mecburuz. Bunun için toprağı bırakıp köyden kente koşan bu insanlar kendi medeniyetlerine değil, Anadolu'ya yabancı vatanlara, dillere bağlı zümrelerin hizmetkarlığını yapmaktadırlar (Topçu, 1999b, s.258).

Topçu, sanayi üzerine kurulmuş ve ileri teknik ile donatılmış kalkınmacı tavrı eleştirmenin yanında, bu kalkınmacılığın karşısına tarıma dayalı sade bir üretimle çıkar. O, sadelik esasına dayalı tarımsal ekonomi temelinde, maddi(tekni) ilerlemeden ziyade, ruhi (kültürel) ilerlemenin önemsendiği, coğrafya olarak Anadolu'ya dayalı bir "Anadolu medeniyeti" hayal eder. Topçu'nun Anadolu coğrafyasına yaptığı vurgu, hem bu coğrafyaya özgü bir toplum düzeninin kurulmasını hem de bu coğrafyadan ve bu coğrafyanın tarihinden ilhamla inşa

edilebilecek “biz kimliği” ile yakından ilgili görünmektedir. Şimdi Topçu’nun düşüncesinde Anadolu’nun nasıl konumlandırıldığını ve bu konumlanışın kime karşı olduğuna eğilebiliriz. Bu karşıtlığın hem “öteki” kimliğini hem de “biz” kimliğini ne şekilde formüle ettiğini de böylelikle görebileceğiz.

Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı Ekseninde “Biz Kimliği”

Nurettin Topçu düşüncesinde İslam-Batı karşıtlığı onun milliyetçilik düşüncesi üzerine serrettiği sözlerden, milliyetçiliği ele alış biçiminden kaynaklı bir karşıtlık olarak okunabilir. Topçu’nun milliyetçilik üzerine söylediği sözler, hem milli kimliğin kurulmasında İslam’ın temel rolünü altını çizmekte, hem de bu milli kimliğin hangi tarihi tecrübelerde ve hangi sosyolojik zeminde gerçekleştiğini ortaya koyuyor görünmektedir.

Topçu’ya göre milliyetçiliğimizin dayandığı esasları şöyle bir tablo üzerinde toplayabiliriz; “Millet dini, onun ahlakını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslam medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslam dinidir. Büyük vatan ise Anadolu toprağıdır” (Topçu, 1999b, s.151). Burada İslam dini milli kültürün oluşumunun esaslı kaynağı, kültür ve milletin en temel kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte (Bilge, 2006, s.240) Anadolu coğrafyası da bu kültürün oluşmasına imkan sağlamış, “milli kimliğin” oluşmasına sebep olacak sosyal ilişkilerin gerçekleşmesine imkan vermiş “ana vatan” olarak tasvir edilmiştir.

Topçu’nun Anadolu coğrafyasına yaptığı vurgu, Anadolu’da Türk’lerden önce yaşamış medeniyetlerin ve kültürlerin etkilerini göz ardı etmez ancak, milli tarih Anadolu’da ilk medeniyetlerin yaşadığı devirlerden yani binlerce sene evvelerden başlayarak değil, Anadolu’ya Türk unsur tarafından İslam ruhunun saçıldığı devirlerden başlatılır (Topçu, 1999b, s.111). Topçu bu durumu şöyle ifade eder: “Biz Anadolu’nun coğrafyasında İslam’ın ruhunu yücelten ve toprağın çehresine İslam’ın ruh ve karakterini sindiren ruhçu bir milliyetçilik davasına bağlanıyoruz” (Topçu, 2008, s.158) .

Topçu’nun Anadolu coğrafyası üzerinden kurduğu milliyetçi tutum bu coğrafya üzerinde ortaya çıkmış milli karakterler üzerinde İslam’a bağlanır ve bu bağ ile birlikte, İslam ruhunun bu topraklarda Türk milletini meydana getirdiği ifade edilir.

“Milletlerin mazisini teşkil eden bütün eski hareketler, eski eserler ve düşünürler, ana bir zincirin halkaları gibi gelmektedirler. Ben babama, o da Kosova’nın kahramanına ve Yıldırım Han’a bağlanır. Bunların ruhu ise Yunus’larla Alpaslan’lardan geçerek, Hz. Muhammed’e kadar uzanan zincirin bize daha yakın duran halkalarının teşkil ederler. Bizim bu atalarımızın varlığı, geçmişten ibaret bir bütün teşkil ederek, bizim ruhumuz, bizim dimağımız olmuştur. Millet, bir büyük dimağın, böyle büyük bir ruhun adıdır” (Topçu, 1998a, s.91).

Topçu’nun Anadolu üzerine yoğunlaşarak kurduğu millet tanımı, onu İslamcılık ve Turancılık söyleminde yer eden Anadolu coğrafyasını aşan bir birlikteliğin kurulması yönündeki

düşüncelerden ayırır. Topçu'ya göre bir mefkurenin doğması için ancak insan, tabiat ve iktisadın birbiriyle uyumlu olması gerekir. Bu anlamda Anadolu ve Anadolu'daki iktisadi yaşayış/sistem ancak burada, bu coğrafyada bir milleti mümkün kılmaktadır. Topçu, Araplarla bir millet olamamamızın sebebini de bu coğrafi farklılığa ve bu farklılığa bağlı olarak ortaya çıkan kültürel farklılıklara bağlar (Topçu, 1999b, s.135).

Ona göre bu memleketin halkını bu toprak yaratmıştır. Bu gerçeği anlayamayanlar da, zaman zaman soydan ve vatandan ayrı İslamcılık, yine vatan toprağından kaçan Turancılık gibi "bedenden ve kalpten ayrılmış sevdalar" peşinde koşmaktan yorulmuş, aldanmış ve memleket mukadderatını her biri bir devirde aldatmıştır (Topçu, 1999b, s.134). Topçu'nun söz konusu bu eleştirileri, O'nu Türkiye'ye özgü bir kalkınma modelini ve "biz kimliği"ni kurmaya yöneltmiş görünmektedir. Böylece Topçu, İslamcılık düşüncesinde "İslam Birliği" şeklinde formüle edilen ve bütün İslam coğrafyasını içine alan bir birliktelikten ziyade, Anadolu coğrafyasına bağlı Müslüman-Türk devletinin kendi "imkanları" üzerinde yoğunlaşmasının tercih edilmesini savunur. Aynı eleştiri milliyetçi söylemde yer bulan ve "Turancılık" olarak formüle edilen Türk devletlerinin birleşmesi düşüncesine karşıda getirilir. Anadolu coğrafyasını merkeze almayan ve bu coğrafyanın imkanlarını ve kendine özgü kalkınma yolu üzerinde düşünmeyen tüm bu söylemlerin, Topçu'nun düşüncesinde herhangi bir karşılığı olmadığı söyleyebiliriz. Bu nedenle Anadolu coğrafyası içinde İslam dini ile kendi kültürüne kaynak bulmuş ve milli kimliğini tarihsel süreçte oluşturmuş bir millet tasavvuru, Topçu'da bu coğrafya ile sınırlı bir "biz kimliği"nin inşa edilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Onun millet tanımı, Anadolu vatanında mukim olan "Müslüman Türk"tür. Bu Müslüman Türk'ün ötekisi ise, hem tarihsel süreçte yaşanan karşıtlıklar, hem de modern çağda ortaya koyduğu ahlaki yozlaşma ile Batı medeniyetidir.

Topçu'ya göre Batı, her şeyden önce modern dönemde ortaya koyduğu teknik gelişme ile ruhi derinliği tüm toplumlarda ortadan kaldırmış ve bu teknik ilerlemeyi diğer milletlere ihraç ederek onların madde karşısında ruhsuzlaşmasına ve Batıyı taklit yolu ile kendi kültürlerini ve şahsiyetlerini kaybetmelerine yol açmıştır. Batı taklitçiliğini Türk milletinin de önündeki en büyük engellerden biri olarak gören Topçu, Türk milletinin buhranının da yine bu Batı taklitçiliğinden ileri geldiğini ifade eder (Topçu, 2002, s.36). Burada Topçu'nun Batı medeniyetini suçlamaktan ziyade, bu medeniyete karşı kendi benliğini koruyamayan toplumları suçladığını söyleyebiliriz. Asıl olan Batı medeniyetini ortadan kaldırmak, tüm kurumları ile yok etmek değildir. O'na göre asıl olan, Batı varoluşu karşısından diğer toplumların kendi varoluşlarını koruyabilmeleri, kendi kimliklerini devam ettirmeleridir.

Batılılaşma maskesinin altında Haçlılaşma barındığını söyleyen Topçu'ya göre, içimize sinen bu haçlı zihniyeti, son nesillerde çok tehlikeli olan bir aşağılık duygusu yaratmıştır. Bu zihniyet, Anadolu çocuğunu kendisinin olan, kendi varlığına hayat vermiş olan her şeyden tiksindirir gibi kaçmasına neden olmakta ve adeta kendinden ve benliğinden uzaklaştırmaktadır

(Topçu, 1999b, s.144). Topçu'nun Haçlılık üzerinden kurduğu İslam-Batı karşıtlığında İslam, Türk'e kimlik veren bir bütün olarak kodlanırken, Batılılaşma tecrübesi, Türk'ü yapan her şeyden uzaklaşmak ve Türk kimliğini kaybetmek olarak kodlanmaktadır. Böylece Topçu'ya göre, tekrardan Anadolu'yu Müslüman kılan İslam ruhuna dönebilmemiz için batılılaşma denen hastalıktan kendimizi kurtarmalı ve İslam güneşinin ışığında birleşmeliyiz (Topçu, 2002, s.102).

Kısaca Topçu, temelde Anadolu coğrafyası ile sınırlı ve bu coğrafyada Müslüman Türk halkının tarihsel süreçte ortaya çıkardığı kültürel temele bağlı bir "biz kimliği" inşa eder. Bu kimliğin temelinde İslam dini yatmaktadır. Bundan başka Topçu, medeniyet ve teknik kavramlarına yüklediği olumsuz anlamlarla ve Batı medeniyetine karşı getirdiği eleştirilerle, Batı'yı Anadolu'daki Müslüman Türk'ün ötekisi olarak konumlandırır. Zira Batı uzun yıllardır ortaya koyduğu teknik gelişmeyle ve bu tekniğe bağlı olarak ortaya çıkardığı medeniyet ile Anadolu'da yüzlerce yılda oluşmuş milli kültürün aşınmasına, milli kimliğin ortadan kalmasına sebep olmakta, daha da önemlisi ortaya koyduğu maddi güç ile insani varoluşun anlamını boşaltmaktadır. Topçu bu yozlaştırıcı gücün karşısına ise temelini İslam'dan almış, tekniğe karşı ahlaki önceleyen, Anadolu ile sınırlı bir toplumsal nizamla çıkmanın önemine vurgu yapar. Şimdi aynı temalar etrafında Sezai Karakoç'un düşüncesini Topçu ile karşılaştırmalı olarak verebiliriz. Böylelikle Topçu'da ele aldığımız kavramların Karakoç düşüncesindeki karşılıklarına eğilmiş olacağız ve iki düşünür arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerinden mukayeseli bir analiz imkanı elde etmiş olabileceğiz.

Sezai Karakoç Düşüncesinde Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları

Karakoç düşüncesi, temelde "diriliş" kavramı etrafında şekillenen ve var olduğu varsayılan İslam medeniyetini her cephesiyle ihya etme, modern çağda yeniden hakim kılma çabası olarak okunabilir. Karakoç, diriliş düşüncesi ile temelde dikkatleri "medeniyet" olgusuna çekmeye çabalar. Böylelikle Karakoç, İslam'ı da öncelikle "medeniyet" ve tarih perspektifinden bir bütün olarak ele almayı da düşüncesinin metodu olarak kabul eder (Karakoç, 1986c, s.66).

Karakoç, medeniyeti ırkla açıklayan teorileri kabul etmez. Çünkü O'na göre medeniyet, tanımını itibarıyla bütün insanlığa hitap eden tarih olgusudur. Tek kişiye ya da insanlığa dönük cephesiyle medeniyet, insanın sadece fiziki ya da fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren bir sistem olmakla kalmaz, aynı zamanda manevî, ahlâkî, metafizik ve kültürel isteklerini de karşılamak amacını taşır ve insanı bütün cepheleriyle ele alır (Baş, 2008, s.153). Karakoç düşüncesinde medeniyete yüklenen bu bütüncül anlam, söz konusu kavram üzerinden bir tarih okumasını da mümkün kılmış görünmektedir. İslam'ın bütün insanlığı içine alan ve insanı her cephesiyle, düşünüş ve yaşayış biçimiyle bir bütünlük içinde kabul eden yorumu, Karakoç'ta İslam'ı medeniyet ile özdeş kılmaya götürmüş görünmektedir. Böylece Karakoç, hem toplumu ilgilendiren her cepheye maddi ve manevi anlamlarıyla İslami bir bakış açısı

kazandırmayı amaçlar görünmektedir hem de bu medeniyet düşüncesi dolayısıyla kazandığı geniş kapsamlı bakış açısıyla bütün bir İslam tarihini birlikte ve beraber okuma imkanı kazanmış görünmektedir.

“İslam’ı medeniyet olarak ele almak, onu metafizik cephesiyle, yani iman açısından ele almak demektir; tarih açısından, bilim, sanat ve edebiyat açısından, yani kültür açısından ele almak demektir. Ekonomi, teknik ve sosyal ilişkiler açısından ele almak demektir. Felsefe, bilim, ahlak, sanat ve daha nice açılardan ele almak ve bunun tarih boyunca değişim ve gelişimlerini incelemek demektir” (Karakoç, 1986c, s.67).

Yukarıda ifade edildiği şekli ile Topçu’nun Batı medeniyeti üzerinden medeniyet kavramına karşı getirdiği eleştiriler, Karakoç’ta karşılığını bulmaz. Topçu, medeniyeti daha çok teknik ile özdeş bir çıktı olarak ele alırken, Karakoç düşüncesinde medeniyet, din ile özdeş kabul edilir. Karakoç, Hz. Adem’den başlayarak gelen bütün peygamberlerin “Hakikat Medeniyeti”nin taşıyıcısı olduğunu söyler. İslam medeniyeti ise bu hakikat medeniyetinin son ve en olgun halidir (Karakoç, 2012, s.77). Görüldüğü üzere Karakoç bütün İslam ve hatta insanlık tarihini ilk insandan başlayarak medeniyet fikri etrafında açıklayan bir tarih perspektifine sahiptir. Burada İslam dinine gelene kadar gelmiş olan bütün peygamberler tek medeniyet olan hakikat medeniyetini temsil etmiş olmakla birlikte, anlamını ve kaynağını vahiyde bulan bu İslam medeniyeti, diğer medeniyetlerden ayrılır. Karakoç düşüncesinde bu medeniyet hem manevi ve kültürel hem de maddi-fiziki açıdan, medeniyeti bütün boyutlarıyla gerçekleştirmiş, en derin, en yüksek en geniş kapsamlı medeniyet olarak kabul edilir (Karakoç, 1986a, s.10).

Karakoç’un düşünce dünyasında kültür de medeniyet ile birlikte ve beraber anılır. Kültürde medeniyet gibi kaynağını dinde bulur. Din ve kültür, “birbirinden kopması ve koparılması mümkün olmayan iki sosyal tezahür” olarak kabul edilir. Böylece din belli başlı kültür doğuran ana kaynaklardan biri olarak okunur (Karakoç, 1989, s.122). Kültürün de medeniyet gibi İslam ile bu bitişikliği, Karakoç düşüncesinde medeniyet ve kültürün İslam’dan ayrı ele alınamayacak bir birlikteliği ifade etmesine yol açmıştır. Bu anlamda din yani İslam en genel anlamda “insan için bir başka eşi ve benzeri bulunmaz bir dünya görüşü, bir hayat tarzı, bir kültür ve medeniyet” (Karakoç, 1978b, s.44) olarak ele alınır.

Medeniyet ve kültürün din ile kurduğu bu yakın ilişkiden başka, Karakoç düşüncesinde bu iki kavram arasındaki ilişki bir hitama ermişlikle bir devamlılık ilişkisi olarak ele alınmaktadır. Burada kültür medeniyetin işler haline olarak kabul edilmekle birlikte medeniyete dahildir. Zira Karakoç düşüncesinde oluşumu bitmiş ve tamamlanmış eserlerde, henüz oluşma halinde olanlarda medeniyete dahildir. Medeniyetle kültür o kadar iç içedir ki çoğu kez eş anlamda kullanılmaktadırlar (Karakoç, 1986a, s.10). Tüm bu iç içeliğe rağmen medeniyetin Karakoç düşüncesinde kültürü de içine alan daha kapsamlı bir kavram olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu ele alış biçimi Karakoç’un medeniyet üzerinde yazdıklarından çokça et-

kilendiği Arnold Toynbee’de de görülür. Toynbee, tarihi incelerken kültürler üzerinde değil, insanoğlunun daha büyük yaratılmışları olan medeniyetler üzerinde durmuştur. O, medeniyetleri, kültürün ta kendisi olarak kabul etse de, onların kültürü aşan bir özellik gösterdiklerini ifade eder. Böylece medeniyet düşüncesiyle kültürün, dil, din, teknoloji, sanat, bilim, gelenek ve kurumlar gibi unsurlarının daha geniş halk kitlelerine ve coğrafyalara yayılması söz konusu olduğunu söyler (Gürbüz, 2010, s.10). Bu bakış açısının Karakoç’ta da benzer söylemlerle yer aldığını söylemek mümkündür.

“Kültür medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize göre, kültür medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyetse, sadece anatomi değildir. Canlı organizma gibi, anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür (...) her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslam medeniyeti diyorsak, bir de islam kültürü dememiz gerekir. İslam kültürü İslam medeniyetinin bir unsurudur; belki öbür birçok unsurun da kaynağı olan bir unsur”(Karakoç, 1986a, s.9)

Karakoç’un İslam medeniyet ve harsının temeli olarak vahiyi kabul etmesi ve İslam kültürünü ilahi kaynaklı kültür olarak insanlığın kültürü (Karakoç, 1989, s.340) olarak kabul etmesi ile Topçu ile farklılaştığını söyleyebiliriz. Zira Karakoç İslam’ın bizatihi kendisini bir kültür olarak görmekle birlikte, Topçu kültürü insanların yapıp etmeleri ile oluşmuş bir durum olarak ele alır. Kültür, Topçu’da bir insan edimidir ve toplumların içinde yaşadıkları coğrafya ile ve bu coğrafyaya bağlı iktisadi ilişkileri ile kısaca belli bir coğrafyadaki insanların “özel olarak” yaşam deseni ile ilgili bir şeydir. Halbuki Karakoç kültürü İslam dini ve medeniyeti ile özdeşleştirerek belli toplumlar arasındaki farkları asgariye indirmekte ve kültüre bir evrensellik katmış görünmektedir. Bu anlamıyla Karakoç düşüncesinde kültür, bütün İslam coğrafyasında yaşayan insanların ortak bir yaşam deseni olarak ele alınmış görünmektedir.

Kültür ve medeniyet kavramlarından sonra Sezai Karakoç’un teknik üzerine serrettiği sözlerle baktığımızda tıpkı Topçu gibi, Batı tekniğini ve bu tekniğin neden olduğu sorunları ciddi bir eleştiri konusu yaptığını görebiliyoruz. Bu eleştiri Topçu’daki gibi hem Batılı tekniğin kendisine hem de ortaya çıktığı toplumsallığa yani Batı medeniyetine ve onun bozulan ahlaki değerlerinedir. Karakoç; “Akıl ürününü teknik, kendi peteğini ören ipek böceği gibi batılıyı boğulmaya götüren çerçeveyi örmekte. Madde kafesine hapsedilen ruh, varoluş bunalımının türlü azaplarıyla kaynamaktadır” (Karakoç, 1987, s.33) sözleriyle tıpkı Topçu gibi, teknik ile insan varoluşu arasında bir ilişki kurma çabasıdadır. Karakoç, Batılı Rönesans’tan sonra ortaya çıkan ve bugüne kadar sürüklenmiş olan metafizik problemin, artık bütün insanlığa yayıldığını ve bu problemin tüm dünyada ruhların yozlaşmasına neden olduğunu söyler. “Ruhun yozlaşmasına sebep olan her ne var ise bütün dünyaya tekniğin kanalıyla son hızla yayılmıştır” (Karakoç, 1987, s.16-18). Batılı teknik ile insan varoluşu arasında kurulan bu benzer ilişki açısından Karakoç ile Topçu’nun ortak bir kanıya sahip olduğunu söyleyebiliriz ancak bu ortaklık aşağıda ifade edileceği üzere iki düşünürün medeniyet kavramı üzerine kurdukları farklı anlam bütünlüğü nedeniyle farklı temeller üzerinde yükselmektedir. Bu ayrımlar tekniğe verdikleri işlevselliğin, düşüncelerinde farklı yer bulmasına sebep olmaktadır.

Batı medeniyeti-İslam medeniyeti ayırımından hareketle Karakoç, "Batı'da fabrikalardan yükselen dumanlar, Batı'nın sadece maddi hayatını değil, manevi ufkunu da bulandırdı. Doğu'da manevi bir şekilde cereyan eden esere gömülmüş erdem Batıda asla belirmedi" (Karakoç, 2012, s.85) sözleriyle batılı teknik ile doğulu tekniği birbirinden ayırır. Yani Topçu'da ki gibi batılı tekniği varoluşu itibarıyla bir kötüleme yoktur. Karakoç'ta Batı toplumlarında ortaya çıkmış tekniği eleştirir ancak söz konusu tekniğin Doğu toplumlarının eline geçmesi ile birlikte iyiye kullanılacağını varsayar. Onun düşüncesi, doğu toplumlarında tekniğin batı toplumlarındaki gibi ruhi olandan ayrı bir varoluşunun olmadığı kabulüne dayanır. Bu anlamda Karakoç'un, tekniği mistik bir ön kabulle ele aldığı söylenebilir. Ona göre madde ile kurulacak ilişkinin ahiret inancı temelinde olması gerekir, "ancak ahiret inancıyla dünya taparlık, madde tutsaklığı, yani ruhun zindan karanlığına tutsaklığı sona erecektir" (Karakoç, 2012, s.85). Bundan dolayı, Topçu'dan farklı olarak batı ile aynı teknik gelişmişliğe sahip olmakta bir sorun görmez. Çünkü onun ön kabulünde teknik Doğu'da, Batı'daki gibi salt maddi bir oluş olarak değil, ruhi olanla bitişik bir değerdir. Sonuç olarak doğulu teknik batılı tekniğin yol açtığı kötü sonuçlara da neden olmayacaktır.

"Teknik coğrafi engelleri, etnik ayrılıkları, siyasi bağdaşmazlıkları uzun sürede yıkmakta. Böylece de dünya uygarlığı yavaş yavaş oluşmakta (...) aslında ilk insandan beri peygamber uygarlığı da bütün insanlığı içine alan, bütün insanlığı hedef alan uygarlıktı. Şimdi o hedef ve alan, maddi aletine kavuşmuş oldu: teknik. Ancak bugün, teknik, insanlığın yararına olduğu kadar ve daha fazla insanlığın zararına kullanılıyor. Hakikatin aleyhine çalıştırılıyor (...) tarihi evrensel bir giyotin gibi kullanılan teknik, insanları her zaman kendi uygarlığına çağırmakta olan ilahi sesin buyruğuna verilmedir ki, çağın bunalan ruhuna bir bad-ı sabanın diriltici soluğu erişsin" (Karakoç, 2007, s.47-48).

Topçu'daki gibi medeniyeti maddi olan ile kültürü ise ruhi olan ile özleştirmenin Karakoç'ta tam karşılığını bulmadığını yukarıda ifade etmiştik. Bundan başka Karakoç, Topçu'nun aksine tekniği araçsallaştırarak onun üzerinden mistik bir yol açmaya da çalışır.

"Diriliş eri çalışkandır. Eşya ve tabiatı inceleyerek ve onu Hakikat medeniyetinin sürekli ilerleyiş laboratuvarının, fabrikasının, çiftliğinin en yoğun tarımcılığının, ağır sanayinin materyali yaparak yaratılış sebebi olan Allah'a tapınma mutluluğuna surlar ve kaleler hazırlamış olur (...). Fabrikalar, tapınakların uzantısı, çalışılan sekiz saat, namaz ışığının günün bütün saatlerince yayılışı gibi görülecektir" (Karakoç, 2010, s.54).

Görüldüğü gibi Topçu'da teknik gelişmişliğin insanın varoluşunun gerçek amacından kopmasına neden olması (insanın varoluşunun amacı Topçu'da gerçek dindarlıktır), Karakoç'ta tam tersi bir yolla tekniğin (bu İslam medeniyetinin ürettiği bir teknikte olsa) araçsallaştırılarak varoluşla bir bağlantı kurulması haline gelmiştir. Ancak Karakoç ve Topçu arasındaki bu farklılıkların Topçu'nun var olan Batı tekniği özelinde, Karakoç'un da olmasını hayal ettiği İslam medeniyetinin üreteceği teknik üzerinde konuşmasından kaynaklandığını söyleme-

liyiz. Kısaca Topçu, olan üzerinden bir eleştiri üretirken, Karakoç olanı eleştirip olması gereken üzerinden tekniğe bir olumluluk ilave eder.

Bundan başka Karakoç'un hayal ettiği medeniyet anlayışı çerçevesinde de teknik, Topçu'da olduğu gibi tarıma yeterli sınırlı bir gereklilik olarak ele alınmaz. Karakoç, tekniği dirilişini gerçekleştirecek medeniyetin önemli cephelerinden biri olarak görür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Karakoç, Batı'ya karşı bir medeniyet savaşı verildiğini söyler, ona göre Batı'ya karşı verilen bu savaş bir peygamber sünneti ihya gayesidir.

"Nasıl ki peygamber çağı içinde bütün düşmanların çağdaş güçlerini dengeleyecek manevi ve maddi silahla Müslümanları donatmıştı. Bizde aynı yolu izleyerek çağ içinde maddi ve manevi bütün cephelerde temelden kuruluşlarımızı gerçekleştirmek suretiyle var olmak ve ölüm kalım savaşına girmek durumundayız" (Karakoç, 2010, s.33)

sözleriyle amacının "düşmanın silahıyla silahlanmak" olduğunu ifade eder görünmektedir ve bu silahlanma anlaşılacağı üzere Topçu'da olduğu gibi sınırlı bir teknik ilerleme değil daha ileri bir teknikle gerçekleşecektir. Bundan başka Topçu'nun düşüncesinde, toplumun düşmanın silahı ile silahlanmayı gerektirecek bir dışsal savaştan ziyade kendi benliğine yönelecek ve onu ifşa edecek bir hareket problemi söz konusudur. Bu anlamda Topçu, düşmanın silahlarını kullanmanın, düşman kadar haksız, zalim ve zayıf olmak anlamına geleceğini ifade eder (Birgül, 2013, s.266).

Karakoç'un ağır sanayi üzerine söylediği sözler de hem onun tekniği ele alış biçimini daha net ortaya koymakta hem de Topçu ile arasındaki düşünsel farklılıkların daha net anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Ona göre çağımızda hakikat medeniyeti ağır sanayi ile korunabilecektir (Karakoç, 2010, s.53). Karakoç'a göre Müslüman kuvvetli olmak durumundadır. Müslüman inançsızdan evvel davranıp eşya ve tabiat kuvvetlerine hakim olmalı, sahip çıkmalıdır. Allah'ın halifesi olarak bu onun görevidir. Ona göre, kültür değişimiyle ilgisini inkar mümkün olmadığı halde, sanayileşmeyi başlı başına yaşama şartlarından görmekle Anadolu insanı bir yanlışlığa düşmemiştir. Çünkü O'na göre, "gerek savaş, gerek sulh düzeni bakımında sanayileşme kaçınılmaz bir zarurettir" (Karakoç, 1989, s.478). Böylece Karakoç, ağır sanayi üzerinden Müslümanın teknik ilerlemesini, madde hakimiyetini onun bir ödevi olarak görür. Bu anlamda Karakoç'un Türkiye'de Batı tekniğinin olumlanması üzerinden devam eden ağır sanayi temelli, modernleşmeci-kalkınmacı-ilerlemeci düşünceye yaklaştığını söyleyebiliriz. Ancak bu düşünceye yaklaştığı ölçüde Topçu'dan ayrılmaktadır.

Ağır sanayinin gerçekleştirilmesi yönündeki olumlu düşüncelerinden başka Karakoç, yine "medeniyet savaşı"nda önemli olan askeri güç üzerinden de, zorunlu bir teknik gelişmişlik savunusu yapmaktadır. Karakoç, Batıya karşı verilecek savaşta, Müslümanların selamet ve güven içinde yaşamaları ve ibadet etmeleri için Müslüman ordunun daha üstün bir silah donanımı içinde olması gerekliliğini ifade eder (Karakoç, 2010, s.52). Bundan başka Karakoç, insanlığı toptan tehdit eden korkunç nükleer silahları icat eden batılıların bunları keşfe-

dip yapacağını Müslümanların önceden kestirmesi gerektiğini ve onlar yapmadan bu silahları Müslümanların yapmış olmaları gerektiğini söyler. Ona göre bu dünyada bulunmamızın da gereği idi (Karakoç, 1995, s.96). Bu tür ileri teknik gerektiren ve tüm insanlık için tehlike oluşturan silahlara sahip olmanın dahi gerekliliğinden bahseden Karakoç, bunları kullanmak için değil hem kullanmamak hem de kullandırmamak için icat etmemiz gerektiğini de sözlerine ekler (Karakoç, 1995, s.96). Ona göre dünyada olduğumuzu unutmamalı kötüyü de hesaba katarak tedbirli olmalı, “düşmanlarımıza karşı aynı silahlarla karşılık veriniz” ilahi buyruğunu tam anlamıyla yerine getirmeliydik (Karakoç, 1995, s.96). Karakoç’un medeniyet savaşı çerçevesinde teknik ile ilgili bu düşüncelerinin Topçu’da karşılık bulmasının mümkün olmadığını, özellikle de bütün insanlığın varlığına tehdit oluşturabilecek silahların her ne sebeple olursa olsun Müslümanların elinde bulunması gerektiği fikrinin Topçu düşüncesinde herhangi bir karşılığının olmadığını söyleyebiliriz.

Karakoç’ta Topçu gibi ruh-madde ikileminde öncelik ruhi olandan yana tavır koyar ancak ne olursa olsun teknik ilerlemeyi batı medeniyeti karşısında verilecek savaş açısından çok önemli bir gereklilik olarak görür. Karakoç tüm İslam coğrafyası üzerinde Batı medeniyetine karşı başlatmak istediği savaş ve Topçu’nun da Anadolu üzerinden yürütmek istediği mücadeleyi düşünülünce, iki düşünürün tekniği ele alışlarındaki farklılığın hitap ettikleri coğrafyanın farklılığından ve bu coğrafyaya bağlı gerekliliklerden kaynaklandığını da söyleyebiliriz.

Karakoç’ta teknik ilerleme, verilecek hakikat savaşının zorunlu bir gerekliliği iken, Batı ile topyekun bir savaştan söz etmeyen Topçu için teknik, yukarıda da ifade edildiği üzere, ancak tarım toplumunun ihtiyaçlarına cevap verecek sınırlı bir gerekliliktir. Bundan da öte Topçu’ya göre Batı ile savaş için ileri bir tekniği gerekli görmek, bizi onlara benzetecek, insani varoluşumuzun anlamını ortadan kaldıracaktır. Bu anlamda Topçu’nun, Karakoç’un aksine asıl savaşın varoluşumuz adına ileri tekniğe karşı verilmesini savunduğunu söyleyebiliriz.

Karakoç’un teknik, medeniyet ve kültür kavramları ekseninde dile getirdiği bu yorumların, onun inşa etmeye çalıştığı “biz kimliği” ile birlikte değerlendirildiğinde düşünsel bir tutarlılığa kavuştuğunu söyleyebiliriz. Zira aşağıda görüleceği üzere bütün bir İslam coğrafyasını kapsayan bir birlikteliğin, Topçu’daki gibi sınırlı bir teknik gelişmişlikten ziyade her alanda daha yoğun bir gelişmişliğe ihtiyacı vardır.

Karakoç Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı Ekseninde “Biz Kimliği”

Karakoç düşüncesinde “biz kimliği” onun millet kavramını ele alışıyla yakından ilgilidir. O, milleti, İslam dininin ele aldığı şekli ile, yani ırk ve dil unsurları ile oluşmuş bir birliktelikten ziyade, inanç birlikteliği etrafında ele almaktadır. Karakoç, milleti “aynı inancı paylaşan insanların şuurlu topluluğu” olarak kabul ettikten sonra, bu milleti aynı medeniyet kaynağına bağlı bir topluluk olarak kabul eder. “Millet, İslam anlayışında bir medeniyetin halkına verilen addır” (Karakoç, 1986c, s.171-172). Burada medeniyet İslam medeniyeti olduğu gibi bu medeniyete bağlı millet ise İslam milleti olarak kabul edilir.

Milleti sadece inanç temelinde ele alan Karakoç, Topçu'dan farklı olarak bütün İslam coğrafyasını ve dolayısıyla bütün Müslümanları aynı bütünün içinde, herhangi bir coğrafi ve kültürel ayrım gözetmeksizin kabul eder. Bir başka ifadeyle, medeniyet ve kültürün temelini din ile temellendirdiği için, böyle bir ayrımın olamayacağını peşinen kabul eder. Böylelikle Topçu'da, Anadolu coğrafyası ve bu coğrafyaya bağlı toplumsal ilişkilerin tarihsel süreçte ortaya çıkardığı Türk milleti ile sınırlı millet tanımı, Karakoç'ta Türk milletini de içine alacak şekilde bütün İslam tarihi boyunca bir olduğu kabul edilen ve temelde Ortadoğu coğrafyasına yayılmış bir ümmet birlikteliği olarak ortaya çıkar. Böylece Karakoç, Topçu'da olduğu şekli ile İslam ile milliyetçilik arasında kurulan sıkı bağı, medeniyetçi bir bakış açısıyla daha Osmanlı ve ümmetçi bir forma sokma çabasındadır (Duran, 2013, s.292).

Karakoç, diriliş düşüncesini de temelde söz konusu bu İslam coğrafyasının bir olması ve bu birliktelikle birlikte ortaya çıkacak ve toplumun her alanını kapsayan bir ihya hareketi olarak tanımlar. "Mesele nedir? İslam insanını, İslam ülkesini, millet ve devleti ilerletmek, yükseltmek, çağda söz sahibi yapmak, ezilmekten korumak, tek kelimeyle ihya etmektir" (Karakoç, 1989, s.142). Ona göre İslam ülkeleri en kısa zamanda, yeni bir devlet, medeniyet, kültür ve ülke anlayışı modelini geliştirmek zorundadırlar. Zira "bu ufak ufak devletçiklerle, bu vaktiyle Avrupalıların, suni olarak adeta cetvelle çizdikleri uydurma sınırlı devletçiklerle" İslam dünyasının bir yere varamayacağını iddia eder. (Karakoç, 1996,s.92).

Karakoç söz konusu İslam birliği idealinin bir hayal veya ütopya olmadığını söyler. Ona göre İslam alemi için birleşmek, bir araya gelmek, artık var olmanın tek şartı haline gelmiştir (Karakoç, 1986b, s.92). Bu birlik hem İslam milletinin dünyada haysiyetli bir yaşamı sürmesi ve yıllardır süregelen kargaşalardan ve zulümlerden kurtulması için gereklidir hem de dünya barışının sağlanması için gereklidir. "Müslüman kendine bir çıkış yolu bulurken insana da bir çıkış yolu bulmuş olacaktır. Çağın derdiyle biz Ortadoğulu Müslümanların derdi aynileşmiş, eşleşmiştir" (Karakoç, 1989, s.510).

"İslam ülkelerinin, hele Ortadoğu ülkelerinin bir pakt veya bir blok etrafında toplanması kadar gerekli, realist, kazançlı ikinci bir dış politika projesi bulmak güçtür (...) bu devlet ve ülkelerin şu veya bu şekilde bir araya gelerek teknik, kültür ve ekonomi alanlarında güçlerini birleştirmeleri, hatta dış politikada ve askeri alanda da bir bütünlük göstermeleri, gerek her ülkenin savunması gerek bölgenin ortak problemlerinin çözülmesi, gerek sulhünün devamı, gerek milletlerarası kuvvet dengesi bakımından şarttır" (Karakoç, 1989, s.104).

Karakoç, "biz kimliği"ni İslam milleti fikri etrafında kurduktan sonra, bu milletin ötekisi olarak küfür milletini kabul eder (Karakoç, 1988, s.104). Burada küfür milleti olarak Müslüman olmayan bütün insan toplulukları tanımlanmakla birlikte, modern dönemde gerek Müslüman dünyada ve gerek dünyanın değişik yerlerinde bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülen Batı medeniyeti "öteki" olarak kurgulanır. Bu kurguda İslam medeniyeti "ak medeniyet", Batı Medeniyeti ise "kara medeniyettir" (Karakoç, 1986b, s.52) ve hakikat savaşı modern

dönemde bu iki medeniyet arasında yapılmaktadır. İslam dünyasının ise bu savaşı kazanması için birlikte ve beraber hareket etmesi, bütün güçlerini birleştirmesi gerekmektedir.

Karakoç'a göre, "İslam dünyası ufak ufak lokmalar halindedir. Batı kargası için. Ama lokmalar birleşir ve büyürse belki yutamaz veya biri boğazında kalır, o da boğulur gider" (Karakoç, 1986b, s.58). Asıl mesele Müslümanların birlik olmaları ve bu öteki karşısında yıkılmalarını önlemektir. Zira Karakoç'a göre, İslam medeniyetinin dirilişinin aynı zamanda dünya üzerinde bütün insanların dirilişine sebep olacaktır. O, İnsanlığın dirilişinin, orta doğunun dirilişiyle doğru, Avrupa'nın dirilişiyle ters orantılı olduğunu söyler (Karakoç, 1986b, s.50-51). Burada Karakoç söz konusu dirilişin gerçekleşmesi için İslam ülkelerinin batılılaşma sevdalarından vazgeçmelerinin de gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre, İslam ülkeleri için devrim, batılılaşma, kendi medeniyetine ihanetten başka bir şey değildir. Diriliş ise "batılılaşmaya paydos" değişidir. "İçeride doğru bir radikal değişimdir" ve "bir öze dönüş" değişimidir (Karakoç, 1978a, s.71). Görüldüğü üzere batılılaşma meselesini Topçu gibi Karakoç'ta "biz kimliği"nin ortadan kalkması veya aşınması olarak yorumlamaktadır. Batılılaşmak her iki düşünür için millet tanımları ne kadar farklı olsa da, "öteki" gibi olmak ve benliği kaybetmek şeklinde ele alınmaktadır.

Sonuç

Kültür ve medeniyet kavramları üzerinde çoğu zaman uzlaşa sağlanabilen kavramlar olmaktan uzaktırlar. Söz konusu kavramlar kimi zaman birbirlerinden ayrı, müstakil bir anlamı ifade edebilirken, kimi zamanda birbirleriyle eş anlamlı yahut birbirleriyle yakın ilişkili olarak kullanılmaktadır. Kültürün ve medeniyetin bu farklı ele alınış biçimleri şüphesiz her düşünürün kendi düşün dünyasında inşa etmeye çalıştığı tarih yorumuyla yakından alakalıdır. Tarihin ele alınışı ve yorumlanması ve bu tarih yorumundan hareketle inşa edilmeye çalışılan "kimlik", kültür ve medeniyet kavramlarının da ele alınışını farklılaştırmış görünmektedir. Bu nedenle Karakoç ve Topçu'nun kültür ve medeniyete ilişkin yorumları ve bu kavramlar üzerinden inşa etmeye çalıştıkları kimliğin, düşünürlerce kabul edilmiş belli bir tarih okumasının sonucu olduğunu söylemek gerekmektedir. Böylece hem bu kavramlar farklı bağlamlarda ele alınmış hem de bu kavramlarla ilişkili olarak inşa edilmeye çalışılan "biz kimliği" farklılaşmıştır.

Buna göre, Topçu'nun fikir dünyasında medeniyet ve teknik kavramları modern Batı medeniyeti üzerinden ele alınarak eleştiriye tabi tutulmaktadır. Topçu düşüncesinde teknik, ontolojik ve ekonomik açılımlarıyla ele alınmaktadır. Bu anlamıyla tekniğin, hem insanı varoluş gayesinden yani gerçek dindarlıktan uzaklaştıran bir pratik olduğunun üzerinde durulur, hem de kapitalist ekonomi ile eklemlenerek toplumlarda eşitsizliklere ve haksızlıklara yol açtığı savunulur. Medeniyet ise, söz konusu teknik ilerlemenin sonunda kurumlaşmış maddi olgular bütünü olarak tanımlanır ve teknik dolayısıyla getirilen eleştiriler aynı zamanda

medeniyet kavramını da içine alacak şekilde genişletilir. Topçu, medeniyet ve tekniğin karşısına ise kültür ile çıkar. Zira Topçu düşüncesinde kültür, ruhi olan ile bir tutulur ve toplumlara asıl kimliğini veren değerler bütünü olarak kabul edilir.

Buradan hareketle Topçu, modern teknik ile özdeşleştirdiği Batı medeniyetini “öteki” olarak konumlandırır. Bu ötekinin karşısındaki “biz kimliği” ise, kültürünün kaynağını İslam’dan ve Anadolu coğrafyasına özgü sosyo-kültürel ilişkilerden alan Anadolu Müslüman Türk kimliğidir. Topçu, Anadolu coğrafyasını aşan birliktelik çabalarının sosyolojik olarak mümkün olamayacağını çünkü ancak aynı kültür bütünlüğü içinde yaşayan insanların bir millet olabileceğini söyler. Ona göre, Anadolu coğrafyasının dışında Türklerin bir araya gelebileceği ve Türklerle aynı kültürel temeli paylaşan bir toplum yoktur. Bu nedenle Anadolu coğrafyasını aşan birliktelikler kurmayı hayal eden düşünceleri memleketin enerjisini boşa harcayan ve gerçekliği olmayan hayaller olarak görür.

Karakoç düşüncesinde ise medeniyet, kültür ve teknik kavramlarının ele alınışı tamamen İslam medeniyeti ve Batı medeniyeti karşıtlığına dayanmaktadır. İslam medeniyetinde, medeniyet ve kültür kaynağını dinden alır ve teknik ise ruhun emrine verilerek iyiliği tesis eden maddi aletler olarak kabul edilir. Aynı kavramlar, Batı medeniyeti mevzubahis edildiğinde, İslam medeniyetindeki işlevlerinin tam tersi bir pratiği ortaya koymaktadırlar. Bu anlamıyla İslam, medeniyeti, kültürü ve tekniği ile “iyi ve ak” olanı temsil ederken, Batı, medeniyeti, kültürü ve tekniği ile “kötü” ve “kara” olanı temsil eder. Karakoç’ta, Topçu’nun aksine teknik ontolojik açıklamaları ile irdelenmekten ziyade, kullanan medeniyete göre değerlendirilir. Aynı teknik gelişmişlik, İslam medeniyetinde “iyiliğe” hizmet edecek iken, Batı medeniyetinde “kötülüğe” hizmet etmektedir. Bu anlamıyla Karakoç düşüncesi bir ütopya düşünce olarak ele alınabilir. Zira Karakoç, olanla ilgilenmekten ziyade olması gerekenlerle ilgilenir ve ideal bir toplum/devlet düzeni kurmaya çaba gösterir. Böyle olunca kültür ve medeniyet kavramları ve bu kavramlara bağlı olarak ortaya konulacak insan edimleri, İslam’ın emrettiği yaşayış biçiminin dışında olmayacakmış gibi bir iyi niyetle, düşüncelerini serdede. Böyle bir toplum düzenin tarihin belli zamanlarında var olmuş olduğunu ve tekrar var olabileceğini iddia eder.

Bundan başka Karakoç düşüncesinde, modern Batı medeniyeti karşısında, inşa edilmeye çalışılan “biz kimliği”, Topçu’nun aksine Anadolu coğrafyası ile sınırlı olmayan, bütün İslam coğrafyasını içine alan ve dolayısıyla, hiçbir kültürel ve coğrafi fark gözetmeksizin bir ve birlikte kabul edilen İslam milletidir. Burada Karakoç, Topçu’dan farklı olarak inancın/İslam’ın, kültürün tek kaynağı olduğunu kabul etmesi nedeniyle, Müslüman toplumlar arasında herhangi bir farklılığın olamayacağını peşinen kabul eder ve bütün Müslümanları bir millet etrafında kabul eder. Böylece dağınık halde bulunan İslam milleti birleşebilecek tek devlet altında toplanabilecek ve İslam medeniyeti ihya edilebilecektir. Bu medeniyetin ihyası ise tüm dünyada barışın ve huzurun ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Baş, M. (2008). *Diriliş Taşları- Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*, İstanbul: Lotus Yayınları
- Bilge, M. (2006). Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı. *Hece Dergisi*, 109, 234-243.
- Birgül, M. (2013). Modern Olmayan Bir İslamcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü. İ. Kara & A. Öz (Ed.). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi* (s.257-288). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
- Duran, B. (2013). Türkiye İslamcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç'un Düşüncesi. İ. Kara & A. Öz (Ed.). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi* (s.257-288). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
- Gürbüz, F. (2010). *Toynbee'den Huntington'a Medeniyet Kavrayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli
- Karakoç, S. (1978a). *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1978b). *İslam'ın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1986a). *Düşünceler I*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1986b). *Günlük Yazılar III. Sur*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1986c). *Günlük Yazılar IV. Gün Saati*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1988). *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1989). *Günlük Yazılar II. Sütun*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1995). *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (1996). *Çağ ve İlham IV*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (2007). *Çağ ve İlham II. Sevgi Devrimi*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (2010). *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (2012). *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları
- Mollaer, F. (2008). *Türkiye'de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Öğün, S. (1992). *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Spengler, O. (1997). *Batının Çöküşü*. (çev. G. Scognamillo, N.Sengelli). İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (1998a). *Büyük Fetih*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (1998b). *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (1999a). *Var Olmak*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (1999b). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (2002). *İslam ve İnsan*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Topçu, N. (2008). *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergah Yayınları

Gadamer'in “Hakikat ve Yöntem” Kitabında Fenomenolojik Yöntemin Uygulanması Üzerine

Khayyam Jalilzada*

Öz: Descartes’le birlikte paradigma değişikliği yaşayan felsefenin, gündemini meşgul eden en esaslı sorunlardan birisi özne-nesne meselesidir. Yazımızda ele alacağımız Gadamer de özne-nesne meselesinin düşünceye konu olduğu dönemin filozofudur. Dolayısıyla bu mesele etrafında cereyan eden görüşler, Gadamer’in düşüncesinin teorik arka planını şekillendirmiştir diyebiliriz. Gadamer’i ortaya çıkartan felsefi arka planın, Husserl ve Heidegger tarafından şekillendirildiğini söyleyebiliriz. Felsefeyi kesin bilim olarak inşa etme niyetinde olan Husserl’in, özne-nesne meselesine epistemolojik yaklaşması, fenomenolojiyi; unutulmuş Varlık sorusunu yeniden sormamız gerektiğini söyleyen Heidegger’in ontolojik yaklaşımıysa, *dasein* hermenötiğini ortaya çıkarttı. Husserlci fenomenoloji ve Heideggerci hermenötik mirasın üzerine konan Gadamer’se asıl sorunun Varlığa/var olanlara metin olarak yaklaşıl(a)mamasından doğduğunu, dolayısıyla esas görevin yoruma dayalı felsefenin üzerinde yoğunlaşma olduğunu işaret etti. Gadamer açısından gerçekliğe ulaşamaz ama Husserl’in fenomenolojisinin ileri sürdüğü nesneyi “ihata etme”, farklı yorumlarla (aynı konunun sanatta, edebiyatta, felsefede vs. alanlarda ele alınmasıyla) sağlanmış olmaktadır. Husserl ve Gadamer arasındaki epistemolojik baği ortaya çıkarmaya çalışıldığı zaman nesnellik ve anlamın, kilit kavramlar olduğunu görülmektedir. Husserl’in özneler arasılığı nesnelliği, Gadamer’in katılma/iştirak görüşüyse anlamayı sağlamaktadır. Bunlara binaen Gadamer’in yorum felsefesinin ne derecede fenomenolojiyi ihtiva ettiğini tahlil etmeyi amaçlayan bu yazı, *Hakikat ve Yöntem*’i temel alarak, yaşam dünyası ve metnin dünyası, 3. şahıs perspektifi ve ufukların kaynaşması vs. benzeri kavramlar arasındaki fenomenolojik-hermenötik gerilimini de göstermeye çalışacaktır. Kullanılan yöntem daha çok yoruma dayalı olacak ve araştırma; Gadamer’in ne ölçüde/nereye kadar fenomenolojik yöntemi kullandığını ve hangi sebeplerden dolayı fenomenolojiyi aşma teşebbüsünde bulunduğunu; bunu başarıp başara(madığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ezcümle Gadamer’in eserinde fenomenolojik yöntemi nasıl kullandığını görebilmek için somut örnekler verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fenomenoloji, Hermenötik, Sanat, Nesnellik, Anlama.

Giriş

Fenomenolojinin İzinde Hermenötik Yolcusu Olmak: Gadamer

Kartezyen düşüncenin, modern dönem filozoflarının adeta önüne “fırlattığı” özne-nesne sorununun çözümüne yönelik geliştirilen teorilerin en belirgin özelliği belki de biri diğerini

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B013](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B013)

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı.
E-posta: xbextiyar@gmail.com

tamamen kabul etmediği gibi tamamen ret de etmemesidir. Yani ister modern, ister post-modern filozoflar, düşüncelerine konu olmuş özne-nesne meselesini çözüme kavuşturmak için Descartes sonrası oluşturulan yöntemleri benimsemişler. Nietzsche gibi belli bir çizgiye oturtulamayan filozoflarsa yine o yöntemleri “değilleme” üzerinden kendi görüşlerini sistematize etmişlerdir.

Gadamer ve Husserl arasında kilit ismin Descartes olduğu belirtilmişti. Gadamer açıkça Descartes’a karşıdır ve özne merkezliliğe karşı çıkar ama Husserl, Descartes’ın yolundan gidiyor. Husserl, Descartes eleştirisinde bulunmasına rağmen özne merkezli felsefe yapıyor ve kesin bilim projesinden vazgeçmiyor. Husserl, bunu kanıtlamak için, evrensel bir yöntemsel kuşku yoluyla ego cogitonun apodeiktik kesinliğini elde eden Kartezyen yöntemi izledi. (Gadamer, 2010, s. 299) Gadamer’se kesin bilim projesine karşıdır ve bu sebeple metnin kesin anlamını bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Husserl’in yöntemini kabul eden ama nesnesini değiştiren Heidegger, varlığın fenomenolojisi yaptı, buna karşın ...anlama süreci, ‘ben’in saf bilişsel bir etkinliği değil, aksine ‘anlayan ben’ ile ‘anlaşılan şey’in kendi ufukları dâhilinde katıldıkları bir ‘etkileşim’dir. (İşbir, 2013, s. 73) diyen Gadamer’se fenomenolojiyi metne tatbik etti. Fakat Gadamer’de bu tatbikat, bir yöntem işi değil, ontolojik çabadır. Nitekim Gadamer, hermenötik kuramının temel kavramlarından olan ‘anlama dairesini’ metodolojik bir daire değil, anlamının ontolojik yapısının unsurlarından birisi olarak değerlendirir. (Kılıç, 2010, s. 121)

Husserl fenomenolojisinde özne merkezli yapı var ve bu özne, nesnelerden bağımsız olarak düşünülmüyor. Zira ona göre özne, nesneyle kurduğu bağdan önce var değil. “Yönelme”nin ontolojik önceliği de buradan kaynaklanıyor. Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inde özne merkezliyetçiliği göremiyoruz. Bu Gadamer’de öznenin olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Husserl’i hatırlatacak şekilde Gadamer’de özne, metinle kurduğu bağdan sonra özneliğini elde eder. Husserl fenomenolojisinde özneyi betimleyen şey, özne olmayana açılmış halde olma durumudur. Buna paralel bir şekilde Gadamer’in yorum fenomenolojisinde metnin özneye açılmışlığı söz konusudur; ...okur metni değil, metin okuru yönlendirir. (Varlık, 2012, s. 180) Gadamerin yorum fenomenolojisinde metnin, özneye önceliğinin olması fikriyle Heidegger’deki atılmışlığın ontolojik olarak özneyi öncelediği görüşü paralellik arz etmektedir ama bu konuda hem Heidegger’i hem Gadamer’i yönlendiren, Husserl fenomenolojisindeki yönelimselliğin özneye olan önceliği fikridir. Fakat Husserl’de yönelimselliğin özneye ontolojik değil, epistemolojik önceliği vardır.

Fenomenolojinin Kafa Karışıklığı: Kesin Bilim mi Ahlak Projesi mi?

Husserl bilgi meselesine kafa yoruyor. Zira onun için bilimsel boyut önemlidir. Bu sebeple Husserl’in fenomenolojisinde yönelimselliğin dayandığı bir özne ve mantıksal kurallar var. Husserl’in düşüncesinde bilimsel felsefenin yöntemi olan fenomenoloji, nasıl oluyor da kitabı[n]ın yöntemi itibarı ile fenomenolojik olduğunu (Gadamer, 2008, s. LI) söyleyen Gada-

mer'in düşüncesinde ahlakî projenin oluşmasına hizmet ediyor? Bu sorunun cevabı her iki filozofun fenomenolojisinde "tecrübe"ye biçtikleri rolde saklıdır. Husserl, dolaysız tecrübe-ye geri dönüşmeli görüşünü ileri sürerek, maddî dünyayla bağ kurulmazsa kesin bilgi elde edilemez fikrine ulaşmaktadır. Yine fenomenoloji açısından değerlendirildiğinde, bütün bilgilerimizin doğruluğunun biricik kaynağının deneyim olduğu şeklindeki iddia, deneyime dayanmak zorundadır. (Küçükalp, 2006, s. 37) Ephoke yöntemi de dolaysız tecrübenin baş-ka ismidir. Gadamer'in yorum fenomenolojisindeyse tecrübenin farklı statüsü mevcuttur. Zira Gadamer "...deneyim/tecrübe kavramının, bilmenin sadece algıların gerçekleşmesinden ibaret bulunmayıp bir oluş, bir hadise ve bir karşılaşma olabileceği yere koyar (Palmer, 2008, s. 256) şeklinde düşünmektedir. Gadamer'in tecrübeyle ilgili görüşlerini en iyi şekilde kavrayabileceğimiz yer, aslında fenomenolojiyi konu edindiği bölümdür. Her tecrübenin zımnî önce ve sonra ufukları vardır ve sonunda, üniter bir tecrübe akışını şekillendirmek üzere önce ve sonrada mevcut tecrübelerin sürekliliğiyle kaynaşır. (Gadamer, 2008, s. 340)

Husserl'in egemen öznenin vazgeçme ve dış dünyaya öznenin açılma teşebbüsü epistemolojiktir. Özne kavramını da bu teşebbüse binaen yönelimsellikte anlamlandırıyor. İşe Kar-tezyen olarak başlayan Husserl, Descartes'ı yeterince radikal olmamakla suçluyor. Ona göre Descartes'ın felsefeyi kesin bilim olarak ortaya çıkaramamasının sebebi de sağlam bir yönteminin olmamasıdır. Fenomenolojinin felsefeyi kesin bilim olarak inşa etmede temel yöntem olduğunu savunan Husserl'in aksine Gadamer ön yargı kuramı gereği kesin bilim projesine karşı çıkıyor. Ona göre kesin bilgi arama kesinlikle ön yargı altında kalmanın sonucudur. Metnin açtığı ufka yönelme insana, kesinlik değil ahlaklı olmayı öğretir. Gadamer'in düşüncesindeki fenomenolojik yapıyı, hermenötiğinin hayatla bağlı olan fenomenlere yönelmesinde görebiliyoruz. Hermenötik bizzat insanın özsel varlığı ile onun zamansallığı, tarihselliği, sonluluğu, geleneği, dinî ve kültürü ile doğrudan ilgili bir alandır. (Topakkaya, 2007, s. 78)

Husserl için özlerin tecrübesinin ilkelerini araştırmaya yarayan fenomenoloji, Gadamer'in sisteminde insanın kendisini bulmada vasıtaya dönüşüyor. İnsan aklının bir bilinç olarak değil daha ziyade bu akliliğin bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece insan tefekkürünün kendi iç dünyasında derinleşebileceği ve kendini bulacağı farklı bir yol betimlemektedir. (Gadamer, 2004, s. 54) Gadamer'in mesajı ahlakîdir ve metafiziğe karşı olduğunu söyleyen Gadamer, "Hakikat yoktur." demenin bile hakikat iddiası olduğunu altını çiziyor. Hakikat ve Yöntem'in ahlakî mesaja yönelmiş fenomenolojik yapısını Gadamer'in sanat kuramında açık bir şekilde görmekteyiz.

Bütünlüğü Yakalama Girişimi: Öznelerarasılık ve Sanat Anlayışı

"Özne-nesne ilişkisinde nesnellik nasıl temin edilecek?" sorusu Husserl'in fenomenolojisinin temel soru(n)larından birisidir. Ephoke yöntemi sayesinde nesnesine yönelen bilinç, ulaştığı özün nesnel olduğunu diğer özneler sayesinde biliyor. Yani nesnellik 3. şahsın varlığı

sonucu ortaya çıkmaktadır. Fenomenolojik yönetime göre insan hep karşılaştığı nesneye bir perspektiften yönelir. Dolayısıyla nesnenin özne tarafından ihata edilmesi imkânsızdır. Fakat Husserl’in savunduğu görüşe esasen nesnenin, öznel arası fenomenolojik bakış açısından ihata edilmesi mümkündür. Tabir-i caizse “Ephoke’lerimizin ittifakı” bize hem nesnelliği garanti etmekte hem de nesnemizi ihata etmemize olanak sağlamaktadır. Fenomenolojinin ileri sürdüğü bu sav, Gadamer tarafından Hakikat ve Yöntem’de başka bağlamda uygulanmaktadır. Gadamer, mimesis anlayışına karşı çıkmakta ve resmin bir kopya olmadığını savunmaktadır. Gadamer’e göre sanat eseri temsildir ama orada olan şeydir. Temsilin aslın kopyası olmadığını söyleyen Gadamer, metheksis kavramına başvuruyor. Gadamer, bu temsil sorununu aşmak için Platon’la bağlantıyı neoplatoncu okuma önerisiyle, mimesis yerine “metheksis” yani iştirak kavramını kullanarak kurmakta ve böylece idealar dünyasıyla bu dünya arasında bir süreklilik olduğunu vurgulamaktadır. (Varlık, 2014, s. 42) Zira metheksiste ontolojik devamlılık var, asıldan kopma söz konusu değildir. Bu sebeple bir şeyin farklı resimlerinin yapılması Gadamer’in “fenomenoloji”si açısından önem kazanmaktadır. Örneğin Hz. Davut’un (a.s) varlığını ele alalım. Hz. Davut’un (a.s) varlığının ifşası için yüzlerce resim yapılmıştır. Farklı perspektiflerden çizilen resimlerin birleştirilmesi bize daha güvenilir bir Hz. Davut (a.s) görüşünü –her tür rasyonel ahlaki bilgi modundan farklı ve aslında her kavramsal bilgi modundan farklı, fakat yine de hakikati taşıyan bir bilgi modu (Gadamer, 2008, s. 135) - verir. Bu resimlere paralel olarak Hz. Davut’u (a.s) konu edinen heykellerin, ikonaların, şiirlerin, romanların, vs. şeylerin ortaya çıkmasıysa bizi daha da onun gerçekliğine yaklaştırmaktadır. Elbette, Gadamer açısından gerçekliğine ulaşamayız ama Husserl’in fenomenolojisinin ileri sürdüğü nesneyi “ihata etme” bu şekilde sağlanmış olmaktadır. Her sanat eseri ele aldığı konu hakkında bir ufuk sağlamakta ve aynı konu hakkındaki ufukların çokluğu bir o kadar anlamayı mümkün kılmaktadır. Burada kilit nokta, nesnellik ve anlama kavramlarıdır. Husserl’in öznel arası ilişkisi nesnelliği; Gadamer’in katılma/iştirak görüşüyle anlamayı sağlamaktadır. Ufukların bu şekilde kaynaşması, içerdiği bütün öğelerin karşılıklı olarak birbirini yeniden tanımladığı, belirlediği, birbirlerine yeni anlamlar yüklediği, kısır olmayan bir döngü, her an yeniliklerin söz konusu olduğu bir dairesel yapı olarak karşımıza çıkar. (Çelik, 2013, s. 131)

Fenomenolojik İndirgemenin Hermenötik Sonuçları

Yorumsama sürecinin fenomenolojisini yapan Gadamer, felsefi hermenötiği epistemolojik hermenötikten ayırıyor. Gadamer, Husserl’in aksine “Yöntem budur.” demektense “Hermenötik deneyimin farklı öğeleri nedir?” sorusunu cevaplamaya çalışıyor ve metinle buluşmada kontrol edemediğimiz noktayla ilgileniyor. “Var olanlar arasında metin de varsa, nasıl vardır?” sorusundaki “nasıllık” Gadamer’in hermenötik fenomenolojisinin temelini oluşturmaktadır. Anlama da bir fenomen olduğuna göre fenomenoloji, yorumsama faaliyetine içkin olmalıdır. Bu sebeple Gadamer, anlama fenomenolojisini yapmamız gerek-

tiğine vurgu yapar. Gadamer'in işaret ettiği "anlama" olgusu Husserl fenomenolojisindeki bir şeyin bilincinde olma olgusuyla paralellik göstermektedir. Zira "Husserl bilinç hakkın- da konuşurken, bilincin en temel özelliğinin bir şeyin bilincinde olmak (Consciousness of something) anlamına geldiğini söylemektedir yani bilinç, Husserl fenomenolojisinde daima bir şeye yönelmiş durumdadır ve eidetik indirgeme sürecini tamamlayan bilinç, bilincinde olduğu şeyi doğrudan tecrübe eder, yani bilir ve bu bilme neseldir. Fakat Ga- damer'in hermenötik fenomenolojisi nesnel bilgi iddiası taşımadığına göre bir yöntem sunmaz. Bu bağlamda Gadamer'de anlama, bilen bilincin kendisinin seçtiği nesneye yö- nelme ve onun bilgisine sahip olmaya yarayan bir metot değildir... Özetle anlama, amaç- lanıp gerçekleştirilmiş bir akt olmaktan ziyade bir "olay", bir "oluşumdur. (Eyim, 2006, s. 34) Peki, her iki filozofun da fenomenoloji yapmış olması neden aynı sonuçlara varmalarına sebep ol(a)madı? Bunun sebebi Gadamer'in Varlık ve Zaman sonrası dönemde yaşamış ol- masından kaynaklanıyor. Descartes'in ontolojik şüpheyne düşmesine rağmen epistemolo- jik kesinlikten vazgeçmemesi, Husserl'inse ontolojik kesinlikten yola çıkarak epistemolojik şüpheyne başvurmasına rağmen -yani her iki durumun da denenmesine rağmen- özne-nes- ne sorununa çözüm getirmemeleri Heidegger'in aslında gidişatın yanlış olduğunu ileri sürmesine sebebiyet vermiştir. Artık hakikat iddia etmenin hiçbir kıymeti kalmamıştır. Zira varlığa dair her hakikat iddiası epistemolojik iddia kesp ettiğine göre fırlatılmış olan sahne- den tek kurtuluş reçetesi otantikliğin tekrar elde edilebilmesidir. Gadamer, otantikliğin fır- latılmış olduğu sahneyi anlamak ve anlamlandırmakla elde edilebileceğini savunmaktadır. Böyle bir sahnede kesinlik iddiasından bahsedilemez. Kesinlik, bir şeyin diğer şey üzerinde tahakküm hakkını elde ettiği zaman ortaya çıkar. İçinde olunan sahnedeysen tahakkümden bahsedilemez zira beraber hukuklu öğelerden biriyiz. Vazife, diğer öğeleri yorumlamaktır, zira o öğelerle birlikte yaşam dünyası şekillenmektedir, bir öğe eksikse genel resim de ek- siktir, dolayısıyla bir öğenin diğer öğeye üstünlüğü söz konusu değildir. Elde olan tek vasıta "yorum" olduğu için karşıdaki "olan"/"oluş" metindir. Zira olup bitenle irtibat dil'le kuruyor, dil içine yaşıyor."Öyle ki, bizzat dilin kendisi en temel önyargımızdır. Dil, bu dünya içinde- ki varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur. (Çelik, 2013, s. 130) Dünyaya ilk yönelim, bir dili öğrenmekle gerçekleşir ve insanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dil aracılık eder. (Çelik, 2013, s. 131)

Husserl'in bilince atfettiği öncelik Gadamer'de dile getirilmiştir. Zira bir şeyin bilincinde olma bile dil olmadan imkânsızdır bir şeyin bilincinde olma o şeyin kavramsallaştırılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisindeki bilinç, ister eidetik indir- geme yapma öncesinde isterse indirgeme yapma sonrasında olsun hep bir şeyleri kavram- sallaştırır. Dolayısıyla saf özlere ulaştıran ephoke'nin yakaladığı şey, yakaladığı an artık bir saf fenomen değil kavramdır. Meseleye bu açıdan bakılırsa, Gadamer'in hermenötik feno- menolojisi, Husserl'in fenomenolojisinin hatalı ve eksik kalan taraflarını yakalamakta ve bu sorunların telafisini dil-metin periferisinde çözmeye çalışmaktadır.

Yaşam-Dünyası ve Önyargılarımız

Fenomenolojinin çok soyut bir uğraş olduğuna dair iddiaları ciddiye alması sonucunda yaşam-dünyası tabirini geliştiren Husserl, bu kavramıyla birlikte Gadamer'in ön yargı kuramının oluşmasına –her ne kadar Heidegger'in ön anlama görüşünün de etkisi olmuş olsa da- önyak oldu. Hatta yaşam-dünyası kavramıyla birlikte Husserl'in kelime hazinesinde Gadamer düşüncesi için de temel olan tarihsellik, gelenek gibi diğer kavramlar da etkinlik kazandı. Dolayısıyla Husserl'in yaşam-dünyası tabirinden Gadamer'in etkilenmesi de bir tesadüf değildir. Zira yaşam-dünyası kavramına paralel olarak, tarihsellik, üretimsellik, gelenek ve normallik gibi kavramlar geç dönem Husserl felsefesinde merkezî bir önem kazanmaya başladı. (Küçükalp, 2008, s. 144)

Yaşam-dünyası, paranteze alınma işleminde dış dünyaya dair bizdeki paranteze alınamayan kısımdır.

Husserl'de ephoke yöntemi, ilke olarak yaşam-dünyası sezgisel olarak verili, yani yalnızca kendi akışkan ve dalgalı ufkunun içerisinde verili olan bir dünyadır (Gadamer, 2010, s. 306) ilkesini göz önünde bulundurarak bilinci saf fenomenlere ulaştırıyor, buna karşılık Gadamer'de aynı mahiyette her anlamının kaçınılmaz biçimde bir önyargıyı içerdiğinin kabulü (Gadamer, 2009, s. 10) -zira Gadamer, bizim yargı gücümüzü önceleyen her şeyi... ön-yargı olarak adlandırır (Tatar, 2001, s. 279)- ilkesi de metninkendisini açmasını sağlıyor. Gadamer, ... Husserl'in yönelimsellik ve yaşam alanı kavramlarından etkilenmiş ve bunu felsefi hermenötiğinde önemli ölçülerde vurgulamıştır. (Ulukütük, 2008, s. 17) Husserl'de ve Gadamer'de benzer mahiyet arz eden yaşam-dünyası –ki verilidir ve indirgenmeye konu olmaz- saf fenomeni yakalamanın ön şartıdır ve önyargılar –ki bizdedir ve kurtulmamız imkânsızdır, ön yargılar" her şeyden önce anlamamızın, dolayısıyla da bir şeyi deneyimleyebilmemizin ön koşuludurlar (Yücel, 2004, s. 221)- daha fazla anlamı yakalamanın ön şartıdır.

Fenomenolojinin Gadamer Hermenötiğinde Uygulanması

Söz, Sesin Aktarılması Değil Ontolojik Bir Olaydır

Gadamer hermenötiğinde fenomenolojik yöntemin nasıl uygulandığı mesele üzerinde durmadan mevzumuzun nakıs kalacaktır. Bu sebeple bölüm başlığından da görüldüğü üzere fenomenolojinin Gadamer hermenötiğinde nasıl uygulandığı meselesi 2 örnek üzerinden ele alınacaktır. Bunlardan ilki "bizzat sözün, kelâmın" mahiyeti diğeriyse "kelâmın ihata olunamamazlığı"dır.

Söz, iç söz, zihnimizde oluşan düşünülen bir mevzudur. Bir şeyin mevzu keyfiyetini haiz olması o şeyin bütün olduğu anlamına gelmektedir. Hz. Peygamberimize (s.a.v) vahiy muhtelif şekillerde gelmiştir. Örneğin çingirak sesine benzer sesle vahyin gelmesini ele alalım. Metin yani kelimeler o çingirak sesindedir. Bir anlamda o çingirak sesi bütün bir mevzudur,

ayedir/lerdir. O sesin içselleştirilmesi ve söyleme dönüştürülmesi sonraki aşamadır. Yani kelâm, Jean-Luc Marion'un -her ne kadar Hristiyanlık için söylemiş olsa da- belirttiği üzere doymuş fenomendir. Zihin fenomenleri doymamış fenomenlerdir ve hiçbir şekilde dış dünyada mutabakat sağladıkları fenomenler tarafından doydurulamazlar. Ancak kelâm (ilahî söz) yegâne fenomendir ki zihin fenomenleri onu ihata etmede aciz/başarısız kalır. Zira kelâm, doymuş fenomendir. Dolayısıyla "söz"ün algılanışı ve "söz"e dair görüşler hep ikinci aşamayla ilgilidir zira alışık olunan durum bu şekildedir. Hâlbuki sözün ses olmadan evvelki aşaması mevcuttur ve bu aşama ontolojik bir olaydır. Hz. İsa'nın (a.s) kendisinin bizzat vahiy olması "söz"ün ontolojik olay olmasına dair örnektir. Hz. İsa (a.s) Kelâm'dır, bedendedir ve dolayısıyla fenomenolojik-ontolojik olaydır.

İlahî Sözün İhata Edilememesi ve Bu Sorunun Aşılma Girişimi

Gadamer'e göre ilk dönem Kilise babaları özellikle Augustine, ilahî sözün birliği ve bunun karşısında insanî dillerin çokluğu sorunuyla yüzleşmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle tek hakiki "söz"ü, verbum cordis'in bir tek insanî dile nasıl aktarılabilir? Kilise babalarının bu sorunun çözülmesine dair ileri sürdükleri görüşleri pek dikkate almayan Gadamer kendi önerisini ifade ediyor, ki kendi kuramının mahiyetine uygun bir tezi savunuyor denebilir. Ona göre bunun sebebi, "verbum"un yüzlerce dille bile ihata edilemeyen hakikat içerdiğiidir. Buna binaen sadece dil, "verbum"u açıklamada vasıta, vasat olamaz. Farklı dillerin mevcudiyeti, "verbum"un hakikatini anlamada diğer insanî vasıtaların da kullanılması gerektiğine işaret eder. Burada Gadamer'in Platon'un pay alma kuramına karşı geliştirdiği görüşünde yeni bir boyuta geçtiğini görüyoruz. Örneğin Hz. İsa'nın (a.s) varlığı ele alınırsa, ve bu varlığın ifşası için yüzlerce resim yapıldığını düşünülürse, farklı perspektiflerden yapılan resimlerin tabiri caize kaynaştırılması, birleştirilmesi daha sağlam bir Hz. İsa (a.s) görüşü sağlar. Ancak bir de resimlere paralel olarak Hz. İsa'yı (a.s) konu edinen heykeller, ikonalar, şiirler, romanlar, vs. şeyler yapılıyor. Bu Gadamer açısından muazzam bir sonuç doğurur: Ne kadar çok ufuk, o kadar fazla anlama.

Hâsıl-ı kelâm, her iki örnekte de görüldüğü üzere, Gadamer, kendisinden önceki hermenötikçilerin aksine ele aldığı meseleleri yorumlarken kaba bir tabirle, yargıdan daha fazla fenomenolojik betimlemeye üstünlük tanımıştır.

Sonuç

Husserl, fenomenolojik yönteminin amacının saf apaçıklığı veya kendi kendine verilmişlik çerçevesi içinde bütün verilmişlik biçimlerini ve tüm bağlaşımları araştırmak, sonra da hepsi üzerinde aydınlatıcı bir çözümlemeye girişmek (Husserl, 1997,s. 43) olduğunu söyleyerek aslında insanı anlamaya çalışır; Gadamer'in hermenötik fenomenolojisiyse "yorumlayan söz, yorumcunun dünyasıdır; yorumlanan metnin dili ve sözlüğü değil (Gadamer, 2009,

295) diyerek benzer bir şekilde irtibatla olduğumuz dünyanın anlamlandırma çabasıdır. Husserl'in fenomenolojisini yorumlayan bir yazıda Yunus Emre düşüncesiyle fenomenolojik yöntem arasında benzerliklere dikkat çeken Husserl'in "fenomenolojik reduktion" usulüne atfen denilebilir ki Yunus ve dolayısıyla mutasavvıflar bir iç arınma, bir ref-i teayyün (fenomenlerden arınma), bir estetik sezgi ve temaşa ile bu "saf şuur"a ulaşılabilmesine ve "Hakikat-i Mutlaka'nın içselleştirilebileceğine inanmaktadırlar. (Özkan, 2011, s. 142) ibarenin Gadamer'in anlama sürecinde gerçek bir ufukların kaynaşması olayı gerçekleşir. (Gadamer, 2009, s. 63) önermesini de dikkate alması gerekir. Yunus Emre'den alıntı yapılması dolayısıyla muhtevasına çok girmeden konuyla arazi irtibatının olduğu bir meseleye telmihte bulunmak gerekir. Batılı araştırmacıların fenomenoloji ve mistisizm arasında kurdukları irtibatlar da fenomenolojinin dinî kaynakları/dinden uzak olmadığı hakkında belirli tasavvurlar oluşturmaktadır. Tasavvuf düşünce geleneğindeki ref-i teayyün dikkate alınırsa fenomenolojinin düşünce geleneği nezdinde yeni bir "fenomen" olmadığı anlaşılmaktadır. Fenomenologların bazen "iffet" de dedikleri alçak gönüllülük ve dervişlik, dürüstlük ve saflık tını düşünülduğünde, bazı fenomenologların sonradan dindar olmalarına şaşmamak gerek. (Safranski, 2008, s. 119) Örneğin şu: İmdi kavrayıcı ve teorik olarak araştırmacı nazarlarımızı kendi Mutlak varlık alanı olan saf şuur'a yöneltelim. Böylece istenilen fenomenolojinin temel alanına intikal edilmiş olur; bu alan fenomenolojik Residium, yani arta kalan alandır. Tabii bu alan canlıları, insanı -bizzat kendimiz de dâhil olmak üzere- bütün dünyayı ve onunla ilgili her şeyi paranteze aldığımız hâlde arta kalmıştır. Bununla birlikte biz aslında, burada hiçbir şey kaybetmiş değiliz, tam aksine bütün mutlak bir varlık kazanmışızdır. Doğru anlaşılacak lazımla gelirse bu mutlak varlık dünya ile ilgili tüm transandantalları ihtiva etmekte ve onları kendi içinde kurmaktadır. (Özkan, 2011, s.141) alıntının derinden analizi, ki "derinden analiz'den kastedilen düşünce geleneğinin sunduğu çok şümüllü yorum imkanları, yabancı bir yöntemle yüz yüze olunmadığını ima etmektedir. Elbette fenomenoloji ve İslam düşüncesinin entelektüel kollarından olan tasavvuf metafiziği arasında irtibat kurma(k) her ikisinin de eşit olduğunu veya birbirinin aynısı olduğu anlamına gelmez, gelmemelidir. Zira fenomenoloji, bu alanla yakından irtibatlı olan araştırmacılar nezdinde -aynı zamanda tasavvuf metafiziğine de aşına olma özelliği taşıyanlar kastedilmektedir- tasavvuf metafiziği tarafından ihtiva edilir düzeydedir. Bu görüşle fenomenolojik düşünce daha aşağı düzeyde görülmez. Aksine fenomenolojik yöntemin epistemolojik mahiyeti bu yargıya varılmasına sebebiyet vermektedir. Zira tasavvuf metafiziğinin asli unsurlarından olan seyr-i sülûk -ki fenomenolojik yöntem ve tasavvuf arasında ilişki kurma teşebbüsü bu mefhumu baz alınarak yapılabilir- sadece epistemolojik mahiyet arz etmemekte, seyr-i sülûk'ü tamamlama, varoluşsal açıdan insanın Gadameryen tabirle yeni ufuklarla karşılaşmalarına vesile olmaktadır. Dolayısıyla seyr-i sülûk sonucunda ulaşılan "makam", ilahî âlemle hemhâllikten dolayı ontolojik muhteva da içermektedir. Daha doğru bir ifadeyle, fenomenolojik yöntem ontolojik muhtevayla yoğrulmuş seyr-i sülûk epistemolojisinde sadece belli bir "güzergâha,

momente" ulaşmak için aşılması gereken sürece ve o süreçte uyulması gereken kurallara denk düşmektedir.

Esas konuya dönülecek olursa, fenomenolojik indirgeme saf fenomenlerin -müellifin de tabiriyle- temasasını veriyorsa, Gadamer'in hermenötiği, St. Aquinas'tan ödünç aldığı kavramla dile getirilirse insanın karşısına "ayna" tutmaktadır zira kelime, içinde şeyin görüldüğü ayna gibidir. (Gadamer, 2009, s. 228) Kelimelerin ayna görevini icra etmesi, aynada kendimizi temaşa ettiğimize/edebilmemize göndermede bulunmaktadır. Bu durumu ifade etmek için Thomas Aquinas'ın "ayna" metaforunu bulduğuna dikkate çeken Gadamer, aynanın sınırlarının olduğunu ve dolayısıyla ona yönelen/yönlendirilen şey dışında başka şeyi yansıtmadığı olgusunun insanî söz, mevzubahis olduğu zaman da geçerli olduğunu söylüyor. Gadamer'e göre ilahî söz için böyle bir durum söz konusu değildir. İlahî sözün işaret ettiği şeyi tam kuşatmasından dolayı böyle bir farkın ortaya çıktığını unutulmamalıdır. (İlahî söz kuşatıcıdır, ihata edicidir, nesnesini kapsar.)

İnsanî söz eksiktir ancak bu eksiklik ne düşündüğümüzün bütünüyle sunulamaması anlamında bir eksiklik değildir. İnsanî söz ayna metaforunda olduğu gibi ona verilen malzemeyi tam şekilde sunuyor ama ilginç bir şekilde bütünüyle ifade edemiyor. Dezavantaj gibi gözükse de bu durum aslında hermenötik kuram özellikle Gadamerci kuram söz konusu olduğu zaman avantaja çevriliyor. Eğer insanî sözde eksiklik olmasaydı ve nesnesini (hem fiziki hem de manevi olabilir) tam şekilde ifade edebilseydi o zaman ufukların kaynaşmasından bahsedilemezdi. Dolayısıyla bu eksikliğin farkında olarak aynalarbirleştirmeli ki daha fazla anlaşılın ve daha fazla ifade edilsin.

Fenomenolojik yöntem Husserl'i reel olandan, real olana götürdüğü zaman değişen sahne değildi; indirgeme öncesi, indirgeme zamanı ve indirgeme sonrası hep aynı sahnede durur. Tıpkı, Gadamer'de olduğu gibi, ufukların kaynaşması ve metni icra ettiğimiz zamanki anlamının eş zamanlı şekilde ortaya çıkması gibi vakıalar farklı sahnelerde gerçekleşmez. Peki değişen nedir? İster Husserl'in fenomenolojik yönteminde isterse de Gadamer'in hermenötik fenomenolojisinde olsun değişen tek şey, insandır. "Aynanın farklı tekrarı" ifadesini sahnenin aynı kalarak, sahnedeki insanın her yorum faaliyetinde o sahneyi farklı anlayarak tekrar yorumlaması gibi ele alınırsa birçok şey kendiliğinden anlaşılmış olur. Dolayısıyla aynı sahnede değişen insan...O, artık evvelki gibi bakmamaktadır sahneye, zira o sahne artık onun sahnesidir...

Kaynakça

- Çelik, E. E. (2013). Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, 15, 127-144.
- Eyim, A. (2006). Husserl'in Felsefesinde Doğal Tavrın Gerekliliği: Fenomenolojik İndirgeme ve Özel Dil Üzerine Tartışma. *Kaygı*, 7, 31-39.
- Gadamer, H. G. (2004). *Felsefenin Bilimselliği Hakkında, Hakikat Nedir?*. (M. Beyaztaş ter.) İstanbul: Efkâr.

- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem I.* (H. Arslan, ve İ. Yavuzcan, ter.) İstanbul: Paradigma.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem II.* (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, ter.) İstanbul: Paradigma
- Gadamer H. G. (2010). Yaşam-Dünyası Bilimi. *Baykuş*, 6, 297-309.
- Husserl, E. (1997). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, ter.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- İşbir E. (2013). Provokatif Bir Düşünür Olarak H. G. Gadamer, *Kaygı*, 21, 71-93.
- Kılıç, M. (2010). Anlamların İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler*, 22, 117-126.
- Küçükcalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez.
- Küçükcalp, K. (2006). *Husserl*. İstanbul: Say.
- Özkan, S. (2011). Yunus Emre'nin Tefekküründe Metafizik Derinlik ve Felsefe. *Türk Yurdu*, 284, 137-145.
- Palmer R. E. (2008). *Hermenötik*. (İ. Görener, ter.) İstanbul: Ağaç.
- Safranski R. (2008). *Heidegger. Bir Alman Üstat*. (A. Nalbant, ter.) İstanbul: Kabalcı.
- Tatar, B. (2001). Hans-Georg Gadamer ve "Hakikat ve Yöntem" (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri. *OMÜFD*, 12-13, 277-306.
- Topakkaya, A. (2007). Felsefi Hermeneutik. *Felsefe*, 4, 75-92.
- Ulukütük, M. (2008). *Anlama ve Gelenek, Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Varlık, S. (2012). Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 27, 69-184.
- Varlık, S. (2014). Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı. *BSV Bülten*, 85, 42-43.
- Yücel D. (2004). Gadamer'iri Hakikat Anlayışının İki Kaynağı ve Hermeneutik'in Görevi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, 1, 219-230.

Levinas'ta Fenomenoloji ve Başkalık

Hatice Turan*

Öz: Husserl fenomenolojisine göre özne, bu dünyada verilen nesnelere doğru yönelmişlik durumundadır. Husserl'de bilincin, daima bir şeyin bilinci olması özne-nesne ilişkisini aşmaya çalışsa da bilinçte tecrübe edilenlerin anlamını, öznenin kendisinin oluşturduğu bir duruma işaret etmektedir. Bu da Husserl'de öznenin özne olarak edimlediği şeyin başkalığının yine öznenin kendi sınırları içerisinde kaldığını göstermektedir. Fenomenolojik refleksiyon da zaten bunu gerektirmektedir. Bütün bu eylemlerde etkin olan öznenin kendisidir; nesnenin bilinç nesnesi haline gelmesini ve bunun anlamının ne olduğunu özne faal bir biçimde kendisi gerçekleştirir. Başkası ile ilişkide özneyi edilgen olarak tanımlayan Levinas'ın katıldığı bir görüş değildir bu. Levinas'a göre bilincin yönelimselliğinde bilincin faal bilinç olarak nesnelere yöneldiğinde tekrar kendini bulması o nesnelerin başkalığının kaybolması demektir. Levinas'a göre Husserl'in fenomenolojisinde başka daima "aynı"nın içinden türetilmektedir ve Husserl'in bunu göstermiş olması yepyeni bir felsefenin doğmasına zemin hazırlamıştır. Husserl'in bilinç analizi öznenin mevcudiyetinin nesnelere aşkın olduğunu göstermektedir. Ama aynı zamanda dünyanın hem kurucu, hem de kurulan olması fikri fenomenolojiye yeni bir yön vermektedir. Levinas'ın Husserl'den miras olarak aldığı fenomenolojiyi farklı bir şekilde yorumlamasıyla bu felsefe, başkasının kabulünü gerektiren etik temelli bir felsefeye doğru gitmektedir. Levinas'a göre düşünce ve özne-nesne arasındaki ilişkinin aynı anda olması, ego tarafından içine alınmamış bir başkanın imkanını sunmaktadır. Yönelimselliği, "ego ve başkası arasındaki eşitsizlik" olarak tanımlayan Levinas, başkasının aşkını ortaya koyar ve yönelimselliğin radikal bir yorumunu yapar. Başkasının aşkını böylece hem etik bir imkan olarak açığa çıkarken, hem de fenomenolojinin sınırlarının ötesini işaret eder. Bu çalışmada, etkenlik-edilgenlik gerilimi içerisinde Husserl-Levinas çizgisinde yapılan fenomenolojik yolculuk ele alınacak, fenomenolojinin etik dönüşümü sorunsalı ile fenomenolojinin sınırları yeniden gündeme getirilip tartışmaya açılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fenomenoloji, Yönelimsellik, Levinas, Başkalık, Başkası, Arzu, Sonsuzluk, Etik, Yüz.

Husserl'de Görünürün Fenomenolojisi

Husserl'de Fenomenolojinin Kuruluşu

Fenomenolojinin Edmund Husserl'le başlayan yolculuğu Levinas'ta nasıl bir dönüşüme uğramış ve bu dönüşümün sonuçları ne gibi felsefelere olanak sağlamıştır? Bu bildirinin konusu bu iki soru ekseninde Husserl fenomenolojisini anlamak ve Levinas trans-fenomenolojisinin yerini belirleyerek –"belirlemek" ne derece mümkün olacak görülecektir- fenomenolojinin sınırlarını tekrar tartışmaya açmaktır. İlk bölümde Husserl fenomenolojisinin

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B014

* Mimar Sinan Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı.

E-posta: haticeturann@gmail.com

sınırları yönelimsellik kavramı çerçevesinde ele almaya çalışılacaktır. İkinci bölümde bunun Levinasçı dönüşümü incelenip son bölümde de Levinasçı özgün yorumun ne olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çağdaş Fransız düşünür Jean-Luc Marion'a göre Husserl fenomenolojisinin üç temel anahtarı vardır. Bu anahtarların ilki, şeylerin göründükleri kadar bilince verilmeleri fikridir. Nesnelerin bilinebilme koşulları onların bilinçte tezahürleri nispetinde oluşmaktadır. İkinci anahtar, bilincin önyargılarından kurtulup askıya alma eylemiyle şeylerin özüne dönmesidir, ki bu, özellikle bilim ve psikoloji eleştirisinde bir koşul olarak çıkmaktadır. Üçüncü anahtar ise en temel anahtar olarak nitelendirilebilir: Bilincin yönelimselliği. İdealizm-realizm, dolayısıyla özne-nesne ikiliklerini aşmak suretiyle bilincin yapısını tarif eden yönelimsellik kavramıdır. Bu da "her bilincin bir şeyin bilinci olması" durumunu ifade etmektedir. Ne şeyler kendinde şeydirler, ne de insan zihninde birer ideadılar. Bilinç ve şeyler arasında doğrudan doğruya orada bir ilişki en başından itibaren zaten vardır ve iki kutuptan da önemli olan bu ilişkidir. Fenomenolojik yöntem bu bağlamda bir anlam araştırması yapmaktadır (Purcell, 2006, s. 8-9).

Bu üç anahtar doğrultusunda anlaşılan Husserl fenomenolojisinin sınırları bu kadar net ve belirliken, incelediği şeyler, tezahürün yasaları ve kesin bir bilim olarak felsefeyi ortaya koymayı amaçlarken çizgileri muallak hale getirecek, sınırları hiçbir iz kalmayacak şekilde silecek olan düşünce bütün bu "belirli" resmin içinden nasıl kendine varlık alanı açacaktır? Husserl fenomenolojisi kendinden hareketle çıkılan yolda kendi çizdiği sınırları yine kendi kavram ve düşünce yapısıyla siliyor gibi görünmektedir. Öncelikle Marion'un saptamış olduğu bu üç anahtar üzerinden Husserl fenomenolojisinin çizili sınırları görülmeye çalışılacaktır.

Husserl, Descartes'ın Meditasyonlar'ında gelişmemiş bir şekilde kalmış olan "yönelimsellik" kavramının olup olmadığının araştırmasını yapar. Açıkça görülür ki Descartes'ta bir yönelimsellik fikrine rastlamak mümkün değildir. "Cogito"yu şeyler arasında bir şey olarak ele alan Descartes, "Düşünüyorum." alanından "düşünülenler" alanına geçemediği için yönelimsellik fikrini kaçırmıştır. Descartes'ın özneyi nesneden tamamen kopararak öznenin kesinliği üzerinden ortaya koyduğu felsefe, Husserl'e göre birçok önyargı ve ön koşul içermektedir. Husserl için düşünülen bir şey olmadan "Ben düşünüyorum." denemez. Yani cogito, bir şeyi düşünmeden, sadece düşünüyorum diyemez. Onun düşünürken nesneleri (cogitatum) vardır. Bu nesne dışsal olan fiziksel nesnenin, bilincin içindeki yerini temsil eder (Gülenç, 2014, s. 29). Husserl'in, hocası Brentano'dan alıp geliştirdiği bu kavram "her bilincin bir şeyin bilinci" olduğu anlamına gelir. Husserl'de özne olmak tam da bilincin bu özelliğiyle ilişkilidir: Özne olmak, bir nesneye doğru yönelmiş olmayı gerektirmektedir. Nesne ise ancak bir özneye verilmişken nesne olabilir. Özne ve nesnenin birbirlerine karşı konumları eş zamanlıdır. Böylece idealizm ve realizm ikiliği Husserlci anlamda aşılmış olur (Koestenbaum, 1975, s. xxii-xxix). Dolayısıyla Husserl fenomenolojisine göre özne, bu dünyada verilen nesnelere

doğru yönelmişlik durumundadır. Levinas'a göre yönelimsellik, yani nesneyle olan ilişki, bilinç ve nesne arasında gidip gelen bir şey değil, sadece bilinçle ilgili bir şeydir ve Husserl'in kendine has özelliği de bilincin bu özelliğini yakalayabilmesidir (Levinas, 1998, s. 13). Ancak bu nevi şahsına münhasırlığına rağmen Husserl'in yeterince ileriye gidememesi Levinas'a göre "başka" temelli etik olanakların önünü kapatmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri başka olanın aynıya indirgeme sürecinin Husserl fenomenolojisinde doğrudan gözlemlenebilir olmasıdır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, öznenin başkası karşısında olan edilgenliğinin üstünün örtülmesidir. Husserl'de bilincin merkezi rolü, öznenin faal olarak kurucu konumda bulunması başkalığın aynıda kaybolmasını beraberinde getirmektedir. Levinas etkenlik ve edilgenlik arasındaki bu gerginliği baz alarak kendi etik temelli felsefesini kuracaktır.

Yönelimsellik aşkın bir anlamı gerektirir. Çünkü yönelimsel olan bilinç, kendinden başka bir şeye yönelme durumundadır, bu anlamda kendini aşar (Levinas, 1995, s. 39). Bilinç ve nesne arasında bir köprü konumunda olan yönelimsellik, özne ve nesne arasındaki boşluğu doldurmak için değildir. Düşüncenin nasıl olup da kendini aşkın bir şeyi kavradığını araştırır (Levinas, 1998, s. 20). Bu anlamda o, bilince sonradan gelen bir özellik değildir; o bilincin bir varoluş modudur. Bilincin dünyada olma hali yönelimselliktir ve öznenin öznelliğini ima eder. Yani yönelimsellik, bilincin sadece bir özelliği değil onun aynı zamanda varlıksal bir durumudur. Bu yüzden ego, bilincin bir tözü değildir. Bu durum da yönelimsellikte özne-nesne ilişkisinin ötesine gidilmesine izin verir. Yönelimsellik, anlam verme eylemidir. Burada Husserl'in hareket noktası nesnenin gerçekliği değil, bu gerçekliğin anlamının ne olduğu fikridir. Bu anlamda nesnenin varlığı veya yokluğu realizmde olduğu şekliyle konu edilmez. Bilincin neyi düşündüğü bilinmese bile onun bir şeye yönelmesinin bir anlamı olduğu fikri felsefeye Husserl ile girmiştir (Levinas, 1998, ss. 59-60).

Nesnel dünyayı epoché ile askıya alan ve "transandantal ben"e ulaşan öznenin o durumdaki bilinci yönelmişliği içinde barındırmaktadır (Gülenç, 2014, s. 29). Her şeyi askıya alıp nesnel dünyanın önyargılarından arınmış olan "ben" in askıya alamayacağı tek şey "saf ben" dir. Husserl buna "transandantal öznellik" demektedir ve bu öznellik herkes için geçerli, nesnel olan şeydir. Descartes'ın yaptığı gibi merkeze "ego"yu koymaktan kaçınan Husserl, "psikolojik ben" i "transandantal ben" seviyesine çıkartır. Her şeyi bilen, dünyaya hakim, bastığı yerden emin olan "psikolojik ben" in yerini, indirgemeye birlikte dünyayla ilişkisine şüpheyle bakan "transandantal ben" alır. Ancak epoché'yle oluşan bu tavır değişikliği Husserl'de bilincin merkezi ve mutlak yerini yeniden kurmaktadır denebilir (Thompson & Zahavi, 2007, s. 75). Husserl'de bilincin daima bir şeyin bilinci olması, bilinçsel yaşantıların, yani bilinçte tecrübe edilenlerin anlamını öznenin kendisinin oluşturması şeklinde gerçekleştirmektedir. Saf egoyu "içinde aşkın" (trancendance in immanence) olarak tanımlayan Husserl, "ego" nun bir şey tarafından kurulmadığını yaşantı içerisinde aşkın bir şekilde verildiğini söylemektedir. Yani kısacası, hiçbir şey tarafından kurulmuş olmayan "transandantal ego", dünyayı

kendisi kurmaktadır (Gülenç, 2014, s. 26). “Transandantal ego”nun bu denli faal bir şekilde dünyayı kuruyor olması ve dünyayla ilişkiye bazı anlamlar veriyor olması Levinas’ın da tartıştığı bazı sorunları doğurur. Mesela bir kalemin bilinç nesnesi haline gelmesi, o kalemi tecrübe eden öznenin kendisiyle bir ilişki içine girmesiyle gerçekleşmektedir. Peki bu ne anlama gelmektedir? Bu durum, Husserl’de öznenin özne olarak edimlediği, tecrübe ettiği şeyin başkalığının yine öznenin kendi sınırları içerisinde kalıp aynılaştığını göstermektedir. Fenomenolojik refleksiyon da zaten bunu gerektirmektedir. Husserl düşüncesinde refleksiyonu bir zorunluluk olarak gören Levinas, onun bilincinin bilinebilmesi için eldeki tek araç olarak tanımlamaktadır (Levinas, 1998, s. 19-20).

Başkası Fenomeni

Bütün yaşantı edimlerinde ve eylemlerde faal olan öznenin kendisidir, nesnenin nasıl bilinç nesnesi haline geldiğini ve bunun anlamının ne olduğunu özne faal bir şekilde kendi gerçekleştirir. Peki nesneyi bu şekilde kuran özne diğer özneleri yani başkalarını nasıl kurmaktadır? Fiziksel bir nesnenin, mesela kırmızı bir kalemin tecrübe edilmesiyle, bir insanın tecrübe edilmesi eylemlerinin farklı olduğu aşikardır. Husserl de bunun farkındadır. Husserl, Kartezyen Meditasyonlar’ın beşincisinde “özneler-arasılık” kavramıyla birlikte bu konuyu ele almaktadır. Husserl’e göre “transandantal indirgeme”yle ulaşılan “transandantal ego”, “ben”i saf bilincin akışında sınırlar ve kurulanları aktüel ve potansiyel bir bütün olarak öne koyar. Bu bütünlük egodan ayrılabilir bir bütünlük değildir, egoda içkin bir şekilde vardır. Diğer egoların araştırmasını yaparken Husserl, egonun bu içkinliğinden hareketle başkasının aşkınlığına doğru yol alındığını söyler (Husserl, 1991, s. 89). Paradoksal bir şekilde “ego”nun hem dünyayı kuran, hem de başka egolar tarafından kurulan olması, egonun hem kendi kendini biliyor olması, hem de harici bir takım şeylerin içinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu da egonun kendi iç dünyasıyla dış dünya arasında ayırım yapabilmesini sağlamaktadır (Husserl, 1991, s. 99). Husserl’e göre ego, kendine sonsuz keşfedilmemiş ufuklar eşliğiyle verilmiştir ve kendine erişilebilirdir (Husserl, 1991, s. 101). Ancak başkasının da bir ego olmasına rağmen, iki ego arasında bu şekilde bir erişilebilirlik yoktur. Husserl bu durumu anlatırken egoları birer monad olarak ortaya koyar (Husserl, 1991, s. 105). Yani başka egolar “alter ego” olarak karşımıza çıkarlar.

Peki egoyu aşan bu alter egolar nasıl kavranır? Husserl, nesnel dünyanın kurulumunda bazı seviyeler olduğunu söyler, bunlardan ilki primordial dünyadır. Bu dünya içerisinde bir alan başka egoların transandantal ego tarafından kurulması için ayrılmıştır. Benim egomdan dışlanmış, benim egom olmayan egoların kuruluşudur bu. Bu egoların kuruluşu benim önümde sonsuz egolar alanı açmaktadır (Husserl, 1991, s. 107). Bir nesneyi tecrübe etmekle başka egoyu tecrübe etmek arasındaki en önemli fark Husserl için, ilkinin doğrulanabilir olmasıdır. Bir nesne, bir açıdan algılandığında o nesnenin görünmeyen açıları da algılanır aslında. Husserl buna appresentation (tam algı) demektedir. Bu doğrulanabilir bir şeydir. Ancak ego

için bu durum söz konusu değildir (Edith, 1974, s. 50). Başkası, gidip bakılabilen, kontrol edilebilen bir şey değildir. Egoların oluşturduğu ego toplulukları yani monadik topluluklar özdeş bir dünya kurarlar. Bu dünyada egolar, kendilerini tekrar psikolojik insanlar olarak sunarlar. Husserl'in buradan varmak istediği sonuç, nesnel dünyanın kuruluşunun monadların harmonik düzenini içerdiği sonucudur. Özneler arası dünya da bu nesnel dünyanın bir parçasıdır. Nesnel dünyanın kuruluşu bireyi başka egolara götüren bir adımdır (Husserl, 1991, ss. 107-108). Husserl'e göre başka egolara direk ulaşım olsaydı, onların başka bir ego-dan bir farkı olmazdı, hatta aynı ego olurdu. Husserl'e göre başkası tam algı analojisiyle tecrübe edilir. Algı alanına başkasının bedeni girdiğinde o ancak kendi canlı organizmanın bir versiyonu, bir benzeri olarak algılanabilir. Bu bir çeşit tam algı transferidir. Husserl bu transferin ya da bu analojinin çıkarım yapılabilecek bir analoji olmadığını altını çizer. Yani beden, egonun tecrübesiyle diğer bedenler ve egolar hakkında çıkarım yapabilmeye öz-gürlüğüne sahip olunmaz. Her tam algıda nesneler "ben"den önce ufuklarıyla "bana" verili durumdadırlar. Ve ancak bu önceden verilme durumuna göre tam algı transferi mümkünüdür. Burada Husserl'in "başka"yı aynı olandan ayırt etmeye çalıştığı görülmektedir ancak bu çaba sonuçsuzdur. Çünkü "analoji" gibi kendinden hareketle başkasını anlamayı gerektiren kavramlar tam da Levinasçı anlamda bir aynılık felsefesini gerektirir.

Başka egoların kurulumundan sonra Husserl, başkasını tecrübenin nasıl bir şey olduğunu araştırmaya başlar. "Ego" ve "alter ego" arasındaki bağları kurmaya çalışır. Ona göre ego ve alter ego her zaman ve zorunlu olarak orijinal birer çift olarak verilirler. Bu eşleşmede (pairing) iki ego birbirlerine sezgisel olarak verilirler ve fenomenolojik olarak bir benzerlik bütünüyle karşılaşırlar. Böylece de bu çiftlerden gruplar ve çoklukların kurulması mümkün olur (Husserl, 1991, s. 112). Husserl'e göre başkasının ulaşılabilirliğinin doğrulanamaz olması "ben"in, kendine ulaşabilen tek ego olarak, kendiliğine has özelliklerle analoji kurmasını gerektirir. Husserl buna "yönelimsel modifikasyon" ismini verir. Nesnelleştirilen ego baz alınarak başkasının fenomenolojik olarak "ben"in bir modifikasyonu kurulur (Husserl, 1991, s. 115). Yani başka ego, "ben"in bir değişimi olarak zuhur etmektedir. Burada başkasını tecrübe, ancak "empati" ile mümkündür.

Husserl özneler-arasılık kavramını nesnel bir alan olarak egoların birlikte yaşadıkları yaşam ufuklarını açıklamak için geliştirmektedir. Nasıl ki her egonun kendi yaşam ufku vardır, başka egolar da bu yaşam ufukları içerisinde yer alırlar. Yani egolar birlikte iç içe yaşamaktadırlar, ego hep başkalarıyla birlikte ve bir aradadır. İnsan tecrübesi, bu birlikte-olma sayesinde şekillenir. Her ne kadar Husserl fiziksel bir nesnenin tecrübesiyle başka egoların tecrübesini birbirinden ayırsa da özneler-arası kurulan "iç birliği"nin ilk adımı yine öncelikli olarak nesnelerin kurulmasını gerektirmektedir. Çünkü ancak nesnel dünyanın kurulumundan sonra egolara açılan ortak bir alandan bahsedilebilir. Bunun dışında egonun bir empati eylemiyle ya da bir çeşit modifikasyonla başka egoyu tecrübe etmesi ikisi arasındaki değişkenlik ve geçişkenliği gerektirir. Bu da öznenin, transandantal egonun, başka egoları kurma anlamın-

da tamamen faal bir rolü olduğunu gösterir (Gülenç, 2014, s. 36). Bu faallik “alter ego”yu, tamamen “ben”in dışında olan, “ben”den başkası olanı, “ben” olmayanı, “ben”le aynı yere koyar ve onu içselleştirerek kurar. Bir anlamda başka egoların var olması “ben”e bağlıdır ve “ben”in var olması da başka egolara bağlıdır (Gülenç, 2014, s. 37). Dolayısıyla Husserl’de başkası deneyimi derken, öznenin monadik yapısından kaynaklı bir “başka”yı “aynı”ya indirgeme süreci içerisinde bulunmaktadır.

Levinas’ta Fenomenolojinin Dönüşümü

Fenomenolojinin Dönüşümünde Heidegger’in Etkisi

Egoların birer monadik yapı olarak sunulması Levinas’a göre bir monad solipsizmidir ve bu solipsizm başkalarının varlığını inkar etmese bile, onların yalnızlanmış gibi ele alınmasını gerektirmektedir. Bu da öznenin bütün sosyalliğine rağmen sosyal ilişkilerinden arınabileceğinin göstergesidir. Levinas’a göre, Heidegger’le Husserl’in arasındaki bir fark da budur. Heidegger’de özne hiçbir zaman mutlak olarak kendine bilinebilir bir halde değildir, özne daima bir tarih, bir köken tarafından domine edilmiş ve belirlenmiş haldedir. Zaten “dünyada olma” da bunu gerektirmektedir (Levinas, 1998, s. 84). Bu anlamda, Levinas’ın Husserl okuması, Heidegger süzgecinden geçmiş bir okumadır. Burada Heidegger’in özneyi sosyal ağlar üzerinden, yani direk dünyada olmaklığından kurması karşısında Levinas tamamen ayrılabilen izole bir özne tanımlamıştır. Bu durum, Heidegger eleştirisi üzerinden Husserl’e bir geri dönüş olarak nitelendirilebilecek olsa da Levinas açıkça Husserl’in tamamen bilişsel olarak kurulan öznesine karşıdır (Batnitzky, 2004, s. 13). Ancak burada geç dönem Husserl’in yaşam dünyası ve öznel-arasılık kavramlarının hakkı verilerek okunmalıdır, zira bu kavramlar transandantal indirgemeye “transandantal ben”e ulaşan, önyargılarından arınmış “idealize” özneyi yeniden bir yaşanmışlık ve bir toplumsallık içerisine koymaktadır. Husserl’in daha çok Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji’de anlamlandırılmaya çalıştığı bu kavramlar, Heidegger’in Husserl’e yaptığı eleştirilere cevap niteliğindedir ve Husserl’in kendini bu eleştiriler karşısında kendini ifade edişidir.

Husserl’de başkasını ancak psikolojik düzeyde ortaya çıkaran öznel-arası dünya, Heidegger’le birlikte dünya içinde birlikte-olma haline dönüşür. Dünyada olmak Dasein’in varoluş belirlenimi olarak ortaya çıkar. Husserl’den farklı olarak Heidegger, Dasein’in yalnızlığının başkalarının varlığıyla ortadan kalkamayacağını öne sürer. Yani Husserl’de başkası olmadan kurulamayacak olan öznel-arası dünya, Heidegger’le birlikte fiili anlamını yitirir. Dasein, başkaları olmadan da başkalarıyla birlikte olma varoluş modunu koruyacaktır. Böylece Dasein’in yalnızlığı da yine dünyada birlikte olma modunu içerir konumdadır (Kartal, 2010, s. 173). Heidegger’de başkası vardır ancak başkasının varlığı Dasein’in varoluşsal yapısında eriyip gitmiştir. Levinas’taki gibi dışarıdan bir katkı ya da eksiltmede bulunamaz. Bu anlamda bütünlüklü bir yapı olan ontoloji, Levinas’a göre indirgemeci bir tutum sergiler. Yabancı

ve farklı olanı tanıdık ve özdeş olana indirger. Metafiziği başkalığa açılmışlık olarak tanım-
lamak yerine bütünlüklü bir varlık sorusunu sormayı unutan olarak onu eleştirmiştir. Baş-
kasıyla ilişkinin Varlık sorusu bağlamında ele alınması, metafiziğin ontolojiden önce geldiği
fikrini savunan Levinas'ı rahatsız eder (Zahavi, 2003, s. 5). Husserl'de ideal olarak kaldığı söy-
lenen yaşam dünyası Heidegger'de Dasein'ın imkânlar dünyasına dönüşse de başkasının
deneyimi ikisinde de başarısız olur. Başkasının deneyimi, Husserlci yönelimsellikte kurulan
başka ben'le nasıl başarısız olduysa Heidegger'in ortak kader olarak ortaya koyduğu Dase-
in'ın imkânlarıyla da başarısız olmuştur (Kartal, 2010, s. 180). Levinas'ın Dasein'ın analizinden
uzakta olarak tanımlanabilen öznesi nasıl tanımlanmaktadır?

Levinas'ta Öznenin Tasviri

Levinas, Husserl'deki transandantal indirgemeye ulaşılan transandantal ego yerine dün-
yayla ilişkisini ön plana çıkardığı bir "ayrık ben" (separated self) tanımlar. Husserl'de yö-
nelimsel edimleriyle dünyaya bağlanan "ben", Levinas'ta keyif alma ve arzuyla somutlaşır.
Yaşam dünyasıyla, dünyayla bağlarını meşru bir şekilde kuran "ben"e karşılık, başkasının
yüzüyle karşı karşıya gelen "ben" her türlü meşruluğunu sorgulayacak hale gelecektir. Yüz
yüze ilişki fenomenolojik açıdan tartışmalı bir konudur. Levinas yüzü betimlerken onu bir
kavram olarak değil de bir olay olarak ele alır. Bu da yüzün elle tutulur gözle görülür bütün
özelliklerini geride bırakır. Yüz hiçbir konuşmaya konu edilemez, hiçbir söylem bakımından
ifade edilemez olan olarak muammadır (Moran, 2000, s. 349). Bu anlamda yüzün trans-fe-
nomenolojisi ne derece mümkündür sorusu son derece yoruma açık bir sorudur. Ancak
Husserl fenomenolojisinin altında düşünüldüğünde görülür ki, yüz Husserlci anlamda ışı-
ğın altına getirilip bakılabilecek bir şey değildir. Bilincin yönelimselliği, yüzün karşısında
kurallarını terk eder ve kendine yeni kurallar belirler. Düşüncenin nesnesiyle upuygunluğu
bir upuygunsuzluğa dönüşmektedir. Başkasına doğru bir yönelmişlik hali olan arzu kavra-
mıyla Levinas, aşkınlığın yönelimselliğinin kendine has bir yönelimsellik olduğunun altına
çizer. Bütünlük ve Sonsuz'un yol gösterici gerilimi olarak sayılabilecek nesnellik ve aşkınlık
arasındaki fark, bunu ortaya koyar (Levinas, 1961, s. 49). Husserlci yönelimselliğin temsil
sayesinde nesneleştirici eylemi, Levinas'ta söz konusu olamaz. Başkası, aşkınlık olarak beli-
rirken hiçbir nesneleştirici eyleme konu olamamaktadır.

Levinas, anlatılan Husserlci özne anlayışının tam karşısında yer alırken, bir yandan da onun
yolunda gider ve monadik bir özne betimlemesiyle bilincin kendi kendinden çıkış imkânı-
nı gösterir. Bu Husserl'de solipsizmi aşma çabasının farklı bir tecrübesi olarak görülebilir.
Levinas'ta fenomenolojinin ötesine gitmek için fenomenolojinin alanında kalmak gerek-
tiği gibi başkasına giden yolda da "ben"in kendi kendiliğini tasvir etmek gerekir. Husserlci
sayılabilecek bu durum, Levinas'ta fenomenolojik bir yöntem olarak belirmez, ancak tam
da fenomenolojik bir harekettir. "Ben"den hareketle kurulacak olan başkası, teorik-pratik
bütün belirlenimlerin nihai başlangıcı olarak ortaya çıkacaktır. "Ben"den hareketle kurulan

başkası, kurucu rolü ben'in üstlenmesine engeldir. Levinas'ı Husserlci "ben"den ayıran da budur. "Ben", başkasına ona ihtiyacı olmaksızın yönelir. Levinas'ta "ben", tamamen tatmin olmuş, bütün ihtiyaçlarını gidermiş, başkası için hiçbir çıkar ve ondan bir fayda gözetmeyen bir ben'dir. Husserl'de bir sahiplenme olarak beliren aşkınlık aslında içkin olandayken, Levinas'ta gerçekten dışarıda olandadır. Husserl fenomenolojisinde bakışın çevrildiği şey bakışın çevrildiği şey olarak kalmaz. İçkinliğin sahiplenmesine direnemez. Oysa Levinas'ta aşkınlık, "ben"nin bir ayağının "ben"nin kendisinde kalırken, diğer ayağının kendi varlığını terk etmesi anlamına gelir. Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas'ın çabası, ben'in kendi kendiliğini muhafaza ederken bir yandan da özdeşlik tuzağına nasıl düşmeyeceğini göstermektir. "Ben"nin aşkınlık mefhumuyla kendini bir yandan kendinde tutup bir yandan da varlığının dışına çıkaran şey fenomenolojik olarak başkasının yüzüyle mümkün olacaktır (Direk, 2005, s. 142). Ancak bu çaba gösterecektir ki yüz, fenomenolojiyi sınıra getirecektir, o artık yüzün trans-fenomenolojisi olacaktır. Yüz bütün karşılaşılanlardan farklı olarak üzerinde hâkimiyet kurulamayandır. Işığın altında bir nesne olarak bakılamayan yüz, fenomenolojinin sınırlarını zorlayacak etik bir alana doğru evirilecektir.

Levinas'ın özneyi her şeyden ayrı olabilen bir ego olarak tanımlaması Husserl'e yaklaştığı bir nokta olarak ele alınabilir. Egolojik alan olarak nitelenen bu alanda ego her şeyden ayrılabilir şekilde kendi başınıdır. Husserl'in tarif ettiği monadik varoluşa benzemektedir bu ve özne burada yalnızdır. Bu yalnızlık başkasının yokluğundan kaynaklanmaz, bu yalnızlık egonun kendi kendisine kapatılmış olmasının yalnızlığıdır (Gözel, 2010, s. 83). Heideggerci özne anlayışının karşısında görünen bu görüş Husserl'e yakın olsa da Levinas bu egolojik alanda kalmayıp, bu alanı bütün etik ihtimallerin önünü kapatmış olarak görüp onu tamamıyla başkasının etiği alanına dönüştürecek (Batnitzky, 2004, s. 7). Başkayla olan yüz yüzelik işte bu etik alanın temelidir. Başkasının varlığının egolojik dünyaya ait olmaması başkasının yüzünün aşkınlığını göstermektedir. Oysa bu dünyayla ilişkim tamamen egolojik alanda kurulmaktadır (Gözel, 2010, s. 99). Levinas'a göre ego'nun kendi içselliğinden başkasının dışsallığına doğru olan hareketi uçuruma doğru bir harekettir çünkü sonsuz ve etik ilişki burada başlar. Dışsal olan "başkası"nın "ben"de içselleştirilmesi etik ilişkiye giden yolu hazırlar (Batnitzky, 2004, s. 18). İçselleştigi düşünülen, "ben"den farklı olan başkasının "ben"e yani aynıya indirgenemeyeceğini söyleyen Levinas "ben" ve "başkası" arasındaki eşitliği –eşleşmeyi– reddeder. Levinas'a göre Husserl'in hatası yönelenin yönelinene yeterli olduğunu varsaymasıdır, bu varsayım başkasını içselleştirerek, iç ederek, başkalığın üzerini örtmektedir. Oysa Levinas'ta sonsuzluğun karşılığı aynının başkaya olan yetersizliğidir. Ona göre Husserl'deki yetersizlik fikri yeterince radikal olamamıştır (Edith, 1974, s. 49).

Dolayısıyla şu söylenebilir: Husserl'de alter ego, ben'in bir diğeri olarak karşımıza çıkan başkası, Levinas'ta ben olmayan olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde Husserl'dekinden farklı olarak, başkası bana kendine has bir yolla verilmiş olmaktadır. Bu yol, başkasını empati yoluyla kurup, onu aynılaştırmamanın önünü kapatan bir yoldur (Edith, 1974, s. 50). Levinas'a

göre başkalık, ancak karşılıklı olmayan bir ilişki olarak kurulabilir. Fenomenolojik olarak, bu dünyada yaşama tecrübesi başkayı aynıya dönüştürme kipliğini içermektedir (Edith, 1974, s. 54). Ancak bunun geçerli olmadığı tek şey başkasının yüzüdür. Husserl'in kaçırdığı şey de budur. Levinas dünya ile ilişkiyi keyif alma kavramı üzerinden tanımlamaktadır. Keyif alma, egolojik alanda kendi kendine yeter ve yalnız olan özneliliğin esasını oluşturmaktadır, öznenin kendi kendine yeterliliğini temsil etmektedir. Henüz başkasıyla karşılaşmamış durumda olan özne bu yeterlilikle birlikte başkasıyla karşılaşmaya hazır bir hale gelir. Tatmin edilmiş halde olan öznenin başka özneye yani bir fazlaya doğru yönelmesi bir arzuyu var saymaktadır (Gözel, 2010, s. 168).

Levinas'ta Fenomenoloji ve Etik

Husserl Yönelimselliğinin Sınırlarını Aşmak

Başkası ile ilişkide özneyi edilgen olarak tanımlayan Levinas için, bilincin yönelimselliğinde bilincin etkin bilinç olarak nesnelere yöneldiğinde tekrar kendini bulması o nesnelerin başkalığının kaybolmasını gerektirir. Husserl'de yönelimsel bilincin zamansal anlamı, öznenin önünde ufuklar imkanı açmaktadır, ancak bu ufuklar kişinin kendi tecrübeleriyle sınırlı kaldığından başkası, diğer nesneler gibi bir nesne olarak algılanmaktadır. Husserl'in bilinç analizi öznenin mevcudiyetinin nesnelere aşkın olduğunu göstermektedir. Ama aynı zamanda dünyanın hem kurulan, hem de kurucu olması fikri fenomenolojiye yeni bir yön vermektedir. Levinas'ın Husserl'den miras olarak aldığı fenomenolojiyi farklı bir şekilde yorumlamasıyla bu felsefe, başkasının kabulünü gerektiren etik temelli bir felsefeye doğru gitmektedir. Levinas'a göre düşünce ve özne-nesne arasındaki ilişkinin aynı anda olması, ego (ben) tarafından içine alınmamış bir başkanın imkanını sunmaktadır. Husserl'in yönelimsellik ve özneler-arasılık gibi kavramlarından yola çıkarak geline bu nokta etik anlamı da mümkün hale getirmektedir. Yönelimselliği, "ego ve başkası arasındaki eşitsizlik" olarak yorumlayan Levinas, bu tanımlı yönelimselliği nesnelleştirmenin ötesine atılan radikal bir adım olarak görmektedir. Böylece "şeylerin özüne geri dönen" fenomenoloji, başkası ile ilişki söz konusu olduğunda sınırdan kalmıştır, çünkü bu ilişki ışıktaki görünen, kendini ifşa eden, kendini sunan bir ilişki değil, gizemli ve edilgenlik barındıran bir ilişkidir (Levinas, 2005, s. 24).

Levinas'ta merkeziyetini kaybeden öznenin bilincinin öteki yüz tarafından sorgulanması bilinci tamamen edilgen hale getirmektedir. Yüzün kendisini "ben'e dayatması, onun bütün düşünce ve varlığını sorgulatması, ona kendisini unutturması, bunların hepsi bilinci, merkezi konumdan çeker alır. Artık onun başka karşısında bir önceliği yoktur. Başka, böylece aynı'nın iktidarından kurtulmuş olur. Karşısında kendine has bir dille konuşmaya başlayan birine karşı koyamamak "ben"in bütün etkinliğini alt üst eder. Bilincin, kendisini sorguya çeken başka karşısında artık eli kolu bağlıdır (Levinas, 2003, ss. 138-139). Levinas'ta fenomenolojinin uçlara ulaşması da tam bu edilgenlik meselesi etrafında şekillenir. Fenomenoloji

ve etik arasındaki ilişkiyi güçlendirecek olan edilgenlik, Husserl fenomenolojisinin bilinç merkezli düşüncesinden tam bir kopuşa sebebiyet verecektir.

Edilgenlik, Levinas'ta öznenin her türlü mahiyetinden arınması ve biricikliğine kavuşması olarak ortaya çıkar. Çünkü söyleme, söyleyeni ön plana çıkararak onu her türlü yaralanmaya ve aşağılanmaya açık hale getirir. Savunmasız kalan özne şimdi daha da savunmasız hale gelmiş, edilgenliğin en üst sınırlarına ulaşmıştır (Levinas, 2006, s. 49). Kısacası öznenin öz-nelliği duyarlılık ve hassas olmaktır. Duyarlılık ise söyleme'deki edilgenliktir ve bu yüzden bir deneyimi mümkün kılabilir kendisi bir deneyime indirgenemez. Buradaki edilgenlik dilsel anlamda öznesi olmayan bir eylemi ifade etmez, o kendini bile varsaymayan bir ego sunar (Levinas, 2006, s. 54). Levinas'a göre duyarlılık, bir temsile, bir temaya, aynının bir benzeri olarak başkayı şimdiye indirgemeyele anlaşılamaz. Aynı şekilde o, bilgi ve bilme eylemi içeren bir şeyin bilinci de değildir. O, *başkası için olmanın* edilgenliğidir. Bu da ancak "ben"i yediği ekmeği başkasıyla paylaşmasıyla mümkün olur ve bu paylaşma, bu verme eylemi, verme güzel bir eylem olduğu için yapılmamalıdır. Bu verme eylemi gönüllü ve yürekten olmalıdır. Bu anlamda duyarlılık keyif almanın dünyevi nimetlerine de ihtiyaç duyar (Levinas, 2006, s. 72). Bedenin manevi bir şey sayesinde canlanmasıdır bu verme eylemi, bu da ancak başkası için olan bir öznellikte mümkündür. Verme, başkası için olma, onun için acı çekme ve bir daha dönmek üzere bir terk edıştır, bir vazgeçştir. "Ben", daha komşusu konuşmadan onun sesini duyar, bu geçmişle şimdiyi bağlayan her türlü deneyimin üzerinde bir yakınlıktır. Bu yakınlığın ne geçmişi hatırlanır, ne de şimdi olur; yakınlık, komşunun yüzüdür. Bir şeyin bilinci değildir bu, art-zamanlıdır; ne ortak bir geçmiş ne ortak bir şimdi vardır (Levinas, 2006, s. 88).

Levinas Bütünlük ve Sonsuz'un ön sözünde etiğin aşkın yönelimsel olduğunu yazar. Zaten buraya kadar anlatılanların özünde de Husserlci yönelimselliğin upuygunluğunu kıran bu etik fikri vardır. Etik aşkın yönelimsel olarak noema-noesis upuygunluğunu bozduğunda metafizik aşkınlık, mutlak başkasına ve hakikate giden yolu açar, onlarla ilişki kurulmasını sağlar. Levinas'a göre Husserlci fenomenoloji bu anlamda, etikle birlikte metafizik dışsallığı da mümkün kılar (Levinas, 1961, s. 29). Metafizik aşkınlık hiçbir zaman kontrol altına alınamayacak olan yüzün dışsallığını ifade eder. Deneyim olarak sayılamayacak yüzün deneyimi böylece radikal olarak belirir Levinas'ta. Yüzün buyur edildiği bu deneyim metafizik aşkınlık olarak ortaya çıktığındaysa metafizik artık ontolojiden de önce gelir, çünkü o etiğin alanındadır.

Başkasının yüzünde açığa çıkan etik ilişki anarşik bir ilişkidir, bu etik ilişkinin tematize edilemeyeceği anlamına gelir. O, kültürel, politik, tarihi, ne varsa hepsinden öncedir. Çünkü etik'e bürünerek gelen sorumluluk "ben"i kararıyla ortaya çıkmaz, "ben"i kuşatan sınırsız sorumluluk, özün öncesinde ya da ötesindedir. O, anarşik olandan yani bir kökeni bir zemin olmayandan gelir. Özneliliğin bir hükmü yoktur artık (Levinas, 2006, s. 10). "Ben" kendini

başkasına düğümlü olarak bulmuştur, "ben", başkası sayesinde başkası için olmuştur. Anarşik olarak kendini başkasında bulan ben'in öznelliği etik alanda temelsizleşir böylece. Etik, öznelliğe bir temel olmaktan ziyade, o tam da temellerin sarsılmasıdır; bir özü yoktur, bir şeylerin özü de değildir. Etik ilişki vicdan rahatsızlığıdır; bir düzen değil, bir senkroni değil; bir kaos ve diyakronidir (Bauman, 1993, ss. 92-93). O, başkasının yerinde olma olarak öznenin töz-süz-leşmesidir. Levinas buna "Rehin olarak öznellik" der. "Ben"nin kökeni, mevcudiyetinden önce başkası tarafından sarsılır. Ben'in konumu tam da bir konumsuzluktur, varlıkta direktme değil. "Ben", başkası tarafından suçlanır ve sorumlu tutulur, ne suçlamalara cevap verebilir ne de sorumluluğunu esnetebilir (Levinas, 2006, s.127). Etik öznellik de sorumluluğun tam bu anlamında kurulur ve bozulur. Özne kendini bir anda öteki olana bağlı bulur. Levinas'taki yerinde olma durumu Husserlci anlamda bir empati değildir. Tersine; öznenin kökensizliği, konumsuzluğu ve anarşikliğidir.

Etkin Öznenin Edilgen Özneye

Bu bölüme kadar anlaşılan şudur: Levinas'ta fenomenolojinin sınıra ulaşması başkasıyla birlikte yapısı kırılan yönelimselliğin, etik ilişki olarak somutlaşma durumudur. Etik ilişkiyle bütünlüğü kırılan ve sonsuzluğa açılan ben, kendini sorumlulukla kuşatılmış bulur. Öznelliğin radikal edilgenlik olarak yeni bir anlam kazandığı fenomenoloji, ilk felsefe olarak etiğin önünü açar. Sorumlulukla kuşatılan "ben", böylece saf bilinç olarak ulaşılan transandantal "ben"nin radikal bir yorumu olarak ortaya çıkar. Hatta yorumdan öte bilincin yeni bir tasviridir bu. Fenomenolojiyle önü açılan etik ilişki sonsuzluk olarak öznellik tanımını da değiştirmiş olur. Levinas'ta sorumluluk herhangi bir kendi bilincinden önce gelir. "Ben", başkasını algılayıp onu bir nesne haline getirmez, yüzün ifşasına cevap verir yalnızca. Zaten sonsuzluk bunu ifade eder. "Ben"nin, bütün deneyimlerin öncesinde ve ötesinde, kendini bir anda başkası karşısında buluşu, hatta haksız buluşu, etik ilişkinin temelini oluşturur. Etik ilişki dışsal olanla –ötede duranla- bir ilişki olarak bir deneyim sayılır. Bu başkasının "aynı"yı, yani "ben"i, aşip içsel ve bilişsel bir takım deneyimlere son vermesi demektir. Etik ilişki bundan dolayı her şeyi içinde barındıran üstün bir yapı değil, her binanın temeli olan öncel bir yapıdır (Levinas, 2012, ss. 144-145). Öncel yapı olan etik burada fenomenolojiden bağımsız düşünülemez. Fenomenolojiyle geline nokta fenomenolojiyi etik ilişkinin sarstığı zemin sayesinde yeniden yorumlamaktadır.

Levinas'a göre metafizik, etik ilişkide açığa çıkar. Dolayısıyla sonsuzluk da böyledir. Bütün fenomenliğinden sıyrılan başkası, "ben"nin karşısında çıplaklığıyla, soyutluğuyla durur. Bu duruş bir çağrıdır, "ben"i baştan aşağı hiç sorumlu ve ilgili olmadığı şeylerle sorumlu tutan bir çağrı. Somutluğun askıya alındığı ve soyutlukla yüz yüze gelindiği, tüm ruhsal ve zihinsel indirgemelerin ötesinde kurulan etik ilişki, sonsuz fikrinin de açımlandığı yerdir. Sonsuz fikri kendini etik ilişkide açık eder (Levinas, 1961, ss. 79-80). Levinas evrensel anlamda bir etik sistemi kurmaya çalışmadığını, sadece etiğin olası anlamlarını açığa çıkarmaya çaba-

ladığının üstünde durur (Levinas, 2003b, s. 329). Etik anlam, keyif almayla başlayıp arzuda, başkayla başlayıp başkasının yüzünde kırılan sonsuzluk fikrinin de içinde verildiği etik ilişkide kendini açık eder.

“En yüce edilginlik olan sevmek, bütün sığınakları terk ederek kendini ortaya koymak, kendini adamak ve boyun eğmektir, insanın Tanrı ya da Efendi olmadığı bir mertebeye ulaşmasıdır.” (Finkielkraut, 2012, s. 48) diye yazıyor Alain Finkielkraut. Edilgenliğin sahip olduğu negatif anlamları tersine çeviren Levinas bunu hangi anlamda fenomenolojik geleneğe borçludur? Sorumluluk sahibi kişinin mutlu ve güçlü olması gerekirken, tam tersi bir şekilde yaralanmaya açık ve başkasının yüzü karşısında tüm gücünü yitirmiş olarak ortaya konması faallığın şart olduğu konusundaki önyargıyı kırmıştır. Husserl’in bilinç fenomenolojisinin tersine dönmesi de tam olarak budur. Yönelimselliğin somutlaşmasıyla faal bilinç kendini tam zıttı olan edilgenlikle kuşatılmış halde bulmuştur. Temsil edilemeyen bir yönelimsellik olan başkasına doğru hareket, etik ilişki olup çıkmıştır. Etik böylece ilk felsefe olarak ortaya çıkmış ve epistemolojik ve ontolojik gelenekte tanımlanan birçok şeyin yönünü değiştirmiştir. Etik ilişkinin fenomenolojiye etkisi nedir? Levinas düşüncesinin dikkatli takibi sonucu görülür ki bir yandan fenomenolojik yöntemle varılan etik nokta söz konusudur, bir yandan da nihai anlamda ulaşılan etik ilişki fenomenolojinin yeni belirleyicisi olmuştur. Bu iki durumun bir paradoks halinde sürekli birbirini takip ediyor olması fenomenolojik bir etik mi yoksa etik bir fenomenoloji mi ortaya çıktığı konusunu daha da bulanıklaştırmaktadır. Fenomenolojik yöntemin aşkınlık, sonsuzluk, arzu gibi yeni kavramlara tatbik edilmesi, fenomenolojinin etik bir anlam kazanmasını sağlamaktadır. Ama aynı zamanda kazanılan bu yeni anlam fenomenolojinin kendi kurallarını sarsmaktadır. Zira muamma olarak yüz, bu kurallara direnmektedir. Husserl-Heidegger-Levinas çizgisinde bakıldığında Levinas’ın geldiği noktayı fenomenolojiden bağımsız bir yer olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı burada ele alındığı şekliyle de görülür ki Levinas’ın etik fenomenolojisi, Husserl’in bilinç fenomenolojisi ve sonrasında Heidegger’in varlık fenomenolojisinden ziyadesiyle beslenmektedir.

Etik ve fenomenoloji arasındaki bağ, nasıl bir bağ olarak açığa çıktı? Levinas’ın yönelimselliği farklı şekilde yorumlaması, yani onu sınıra getirmesi, fenomenolojinin etik dönüşümü açısından önemli noktalardan biri olarak arzuda somutlaşmıştır. Başkasına olan arzu, sonsuzluk olarak başkasının aşkınlığını ifade eder. Bu aşkınlık başkasının yüzünün el altında bir nesne olarak ele alınmasının önüne geçer. Fenomenolojik yöntemi başkalık bağlamında yüze tatbik eden Levinas, bu yöntemin bütün kurallarını alt üst eden etik temelli yeni bir düşünce ortaya çıkarmıştır. Yüz Levinas’ta bir fenomen değildir; Husserlci anlamda ışığın altında farklı ufuklardan bakılıp nesnel bir anlam verilebilecek bir şey değildir. Muamma olarak yüz, ışık altına getirilemeyecek kadar siliktir ve kayıptır. İnsanın karşısında beden olarak bütün kesinliğiyle duran bir şeyin aslında bu kadar bulanık olması, fenomenolojik anlamları da kısıtlar. Fenomenolojik bir hareketle ortaya çıkarılan yüzün aslında ne kadar da ortaya

çıkarılamayacak bir şey olduğu anlaşılmış olur. Böylece şeylerin özüne gidip farklı açılardan bakan fenomenolojik yöntem özüne gidemediği bir şeye rastlamış ve kurallarını değiştirmeye başlamış olur. Fenomenolojinin yüzün karşısındaki bu duraksaması yüzün aynı zamanda sorumluluk anlamına gelmesinden kaynaklanır. Fenomenolojinin "açığa çıkardığı" şeyde aslında görünmeyen olan şey yüzün ben'e yüklediği sorumluluktur. Yüzle karşı karşıya gelen ben, kendisini bütününüyle ondan sorumlu hâlde bulur. Bütün varoluşu, özgürlüğü ve hayatı başkası tarafından birden sorguya çekilir. Fenomenoloji de aynı şekilde, sağlam bir yöntem olarak temellerini sarsan bir kavramla karşı karşıya kalmış olur. Bu sarsıntı fenomenolojinin yıkımına sebep olacak bir sarsıntı değildir, aksine yeni bir yorumuna imkân sağlar: Etik bir fenomenoloji.

Sonuç olarak fenomenoloji yeni bir anlam kazanır. Görünür olanın değil, silik ve görünmez olanı tasvir etmeye ve onda gizli anlamları açığa çıkarmaya çalışır. Böylesine bir çaba elbette ki fenomenolojik yöntemle mümkün olmuştur. O halde fenomenolojik yöntemin görünmeyene tatbik edilmesi, sınıra dayanmış bir fenomenolojiyi de beraberinde getirmiştir. Yani transandantal olanın duyuşsal olana çekilmesi fenomenolojinin hala fenomenoloji sınırlarında anılmasına engel değildir. Yeni bir tür fenomenolojinin ortaya konduğu söylenebilir. Ama bu fenomenoloji, transandantal olana yeni bir tür kurallar getirerek değil, onun sınırlarını genişleterek oluşmuştur. Levinas fenomenolojiyle birlikte fenomenolojinin kurallarını bir gerilime sokmuş kendi düşüncesini de bu gerilimin sonucunda fakat aynı zamanda da dışında şekillendirmiştir. Levinas'ın Husserl fenomenolojisine olan mesafesi bellidir, onun temsil ve teoriyle olan ilişkisi bu mesafenin belirleyicisi durumundadır. Levinas, görünen bir şeyin fenomenolojisini yapmadığını kendi de belirtir. O, fenomenolojinin sınırlarını genişletmekte ve genişlettiği bu sınırlar içerisinde kendi düşüncesini sunmaktadır (Drabinski, 2001, s. 14). Sonuç olarak , Levinas'ın etik fenomenoloji olarak ortaya koyduğu düşünce fenomenolojinin sınırlarını silikleştirmekle beraber kendini bu bulanıklık üzerinde trans-fenomenoloji olarak göstermektedir.

Kaynakça

- Batnitzky, L. (2004). *Encountering the Modern Subject in Levinas*. *Yale French Studies* içinde (ss. 6–21). Yale University Press.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Etik*. (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Direk, Z. (2005). *Başkalık Deneyimi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Drabinski, J. (2001). *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*. Albany NY: State University of New York Press.
- Edith, W. (1974). *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Gözel, Ö. (2010). *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Gülenç, K. (2014). Edmund Husserl'de "Başkasının Beni" Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı. *Klikya Felsefe Dergisi*, (1), 19–39.
- Husserl, E. (1991). *Cartesian Meditations*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Kartal, O. (2010). Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi. *Baykuş Felsefe Yazıları*, (6), 159–183.
- Koestenbaum, P. (1975). *Introductory Essay. The Paris Lectures içinde (sayfa numarası)*. Netherlands: Springer.

- Levinas, E. (1961). *Totality and Infinity*. Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1995). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1998). *Discovering Existence with Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (2003a). Başka'nın İzi. İçinde Z. Direk & Gökyaran Erdem (Ed.), *Sonsuza Tanıklık içinde* (ss. 129–146). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). Etik ve Sonsuz. Z. Direk & Gökyaran Erdem (Ed.), *Sonsuza Tanıklık içinde* (ss. 295–344). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. (Ö. Gözel, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2006). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2012). Felsefe ve Sonsuz Fikri. Ö. Gözel (Ed.), *Levinas içinde* (ss. 133–151). İstanbul: Say Yayınları.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London-New York: Routledge.
- Purcell, M. (2006). *Levinas and Theology*. New York: Cambridge University Press.
- Thompson, E., & Zahavi, D. (2007). Philosophical Issues: Phenomenology. P. D. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson (Eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness içinde* (ss. 67–88). New York: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. (2003). Phenomenology and Metaphysics. İçinde *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology* (ss. 3–22). Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers.

Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük

Gülizar Hazal Saka*

Öz: Ölüm, ölümsüzlük, ölümden sonra hayatın nasıl olacağı, ruhun ölümsüzlüğü problemi ilkçağlardan beri felsefenin özellikle din felsefesinin belli başlı tartışma konularından birisidir. Günümüz dünyasında insanın ölümsüzlük arzusu teknolojinin gelişmesiyle hibernasyonel, yapay zeka, transhümanizm ve teknolojik ölümsüzlük gibi yeni yaklaşım tarzlarıyla boyut değiştirmiştir. Bu arayışlar geleneksel ölümsüzlük anlayışının tasvir edildiği ahirette dirilişin aksine, mevcut evrende insanın varlığını devam ettirmeyi amaçlayarak adeta ahiret hayatını bu dünyaya taşıyarak farklı bir ölümsüzlük anlayışı getirmektedir. Bilimin bize sunduğu yeni anlayışlardan birisi olan teknolojik ölümsüzlük; insanın belli bir yaşam süreci boyunca edindiği zihinsel ve ince motor becerilerinin aşama aşama bir robota veya bir bilgisayara aktarımı sonucu elde edilmeyi hedefleyen sonsuz yaşamı öngörür. Bu bildiride bilimin sunduğu yeni ölümsüzlük kavramları arasında ki ilişki ve ayrım, kişisel bilgi birikiminin robot ya da bilgisayara aktarımı sonucu oluşan ölümsüzlüğün yeniden diriliş olup olmadığı, ruh- beden düalizmi ve getirdiği problemler, ruhun materyalist bir yapıya indirgenmesi, aktarım sonucu ölümsüzlüğe ulaşan kişinin bir önceki kişilikle ilişkisi yani kişisel özdeşlik meselesi felsefi düzlemde tartışılarak bilimin getirdiği çağdaş sorunların içeriği incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Çağdaş Felsefe, Din Felsefesi, Teknolojik Ölümsüzlük, Yapay Zeka, Ruh-Beden Düalizmi, Kişisel Özdeşlik.

Giriş

İnsanın en büyük hayal kırıklığı yaşamı boyunca inşası ile uğraştığı her şeyin hiç beklemediği bir anda, aniden sonlanmasıdır. Geleceğe dair hayaller kuran ve bir düzen belirleyerek hayatını idame ettiren insan için tek gerçek olan ölümle karşılaşmak onda büyük bir şok etkisi yaratmaktadır. Varoluşundan bu yana ister bilinçli olsun ister bilinçsiz, insanın bir gayesi vardır, o da, hayal kırıklıklarını ve şok etkilerini ortadan kaldıracak bir ölümsüzlük formülü bulmaktır. Bugün sembolik ve gerçek ölümsüzlük anlayışları olarak felsefi temellendirmelerle kabul görmüş ölümsüzlük çeşitleri insanları tatmin eden nitelikte değildir. Öyle ki bu ölümsüzlük çeşitleri kelimenin tam karşılığı olan ölmek anlamına gelmemektedir. Ölüm sonrası, yeniden bir yaşama dair ölümsüzlük düşüncelerine dayanan doktrinlerdir. Öldükten sonra ne olacağına dair herhangi bir tecrübenin olmaması insanları dini ve felsefi tüm oto-

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B015](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B015)

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
E-posta: g.hazalsaka@gmail.com

ritelerin vâdettiği ölümsüzlük anlayışlarının aksine kendi çalışmaları sonucu elde edecekleri bir ölümsüzlük arayışına yönelmelerine neden olur. Bugün tıp ve bilim dünyasında meydana gelen birçok çalışma işte bu arayışın ürünüdür. Hibernasyon, yapay zekâ, transhümanizm ve teknolojik ölümsüzlük bu çalışmaların en iyi örnekleridir.

Söz konusu kavramlar açıklanacak olursa; “hibernasyon (Hibernation), Latince Hibernus kelimesinden gelir ve kış uykusu demektir. Hibernasyon iki tiptir: Doğal hibernasyon (doğal kış uykusu), yapay hibernasyon (yapay kış uykusu)” (Erdemir, 2011, s. 663). Doğal hibernasyon; kış aylarında beslenme olanaklarının daralmasıyla birlikte herhangi bir kimyasal kullanımı olmaksızın hayvanların kış uykusuna yatmalarıdır. Bu süre zarfında; harekette ve nabızda azalma, vücutta depolanmış olan karbonhidrat kullanımında azalma, protein kullanımında artış, solunumun yavaşlaması gibi fonksiyonel değişimler meydana gelmektedir. Yapay hibernasyon (yapay kış uykusu) ise; nörolojik ilaçlar verilmiş hastanın genel soğutmasıyla meydana gelen durumdur. 1798’de Dr. James Curie, soğuk suda bekletilen bir insan organizmasındaki değişimleri inceledi. 1905’e gelindiğinde yapay hibernasyon kavramı bugünkü şekliyle Simpson ve Herring tarafından ilk kez kullanıldı. 1923’te Dogliotti Frazer travmatik şoklarda deri altı morfin uygulamasıyla metabolik faaliyetlerde azalma elde ederek yavaşlamış hayatla tedaviye ulaşmayı amaçladı. Alanla ilgili çalışmaların ilerlemesiyle birlikte kanamaların fazla olduğu, ani şok durumlarındaki olumsuz etkileri en aza indirmek için beden ısısı azami seviyeye indirilerek tıp alanında operasyonlar gerçekleştirildi (Erdemir, 2011, s.663-664). Öyle ki hibernasyon “devasız bir hastalığa yakalanan bir kişinin öldükten sonra dondurulması için de kullanılabilecek bir metot olarak görülmüştür” (Erdemir, 2011, s.665). Metot birçok tartışmalara sebebiyet verse de ilk kez Amerika’da 1964’te ‘dondur, bekle, canlandır’ prensibiyle insan dondurma merkezi (Ölümsüzlük Derneği) kurulmuştur. İnsan bedenindeki dondurma, hayvanların kış uykusundan daha tehlikelidir. Çünkü “kış uykusuna giren hayvanlarda narkoz hali yoktur, bir tehlike karşısında, hayvan, hibernasyondan çıkabilir” (Erdemir, 2011, s.663). Oysa insan kendi isteği ile hibernasyondan çıkamaz. Ayrıca insanı, hücre yapısı nedeniyle dondurma durumu çok zor bir işlemdir. Biz işlemin bilimsel yönünden bahsetmeye yetkin olmamız sebebiyle konuyla ilgili ayrıntıya girmemeyi tercih ediyoruz. Fakat şunu belirtmeliyiz ki işlemi gerçekleştirmek isteyen bireyden geniş çaplı izinler alınarak kişinin ölümünün hemen ardından hücreler henüz canlı iken dondurma işlemi gerçekleştirilmektedir. Hastalığın tedavisi bulunduğu takdirde kişi tekrar canlandırılacaktır. Ancak bugün hiçbir donuk ölmüş canlandırılmamıştır. Bunun için hem tıp dünyası açısından hem de etik açıdan çalışmalar devam etmektedir, zira durum etik boyutlarda da problemler içermektedir. Söz konusu problemler, tıp dünyasındaki gelişmelere ve hastalıklara çare bulma ile paralel olarak gidildiğinde donuk ölmüşlerin canlandırılması muhtemeldir. Bu canlandırma gerçekleştiğinde etik sorunlar gün yüzüne çıkar. Donuk ölmüşlerin, dondurulmadan önceki toplumun sosyal yapısının paradigmalarıyla, canlandırıldıkları günkü değerler farklılaşacaktır. Öyle ki hali hazırda yaşayan insanlar bile hızla değişip

dönüşen dünya algısında etik problemlerle başa çıkamamaktadır. Kaldı ki donuk ölmüşler yeni değerlere adapte sorunları yaşamasın.

Henüz ölü donmuşların canlanması ile ilgili bilim ve teknoloji seviyesine ulaşılmamış olmanın verdiği bir tedirginlikten olsa gerek insan organizmasının iyileştirilmesi için çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların adı transhümanizmdir. “Transhümanizm insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin artırılması, yaşlanma ve hastalanma gibi arzu edilmeyen veya gereksiz görülen yönlerin ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren, uluslararası bir entelektüel ve kültürel harekettir” (Bilgen,2016). Bu hareketin temelinde felsefi bir akım olan hümanizm yer almaktadır. “Hümanizm, insanın değerini kabul eden; onu her şeyin ölçütü olarak tanımlayan, insanın doğasını, yetilerini, ölçüsünü (sınırlarını) ya da ilgilerini konu edinen bir felsefedir” (Abbagnano, 1992, s.763). “Bir açıdan bakıldığında transhümanizm, hümanizmin bir sonraki adımı olarak görülebilir” (Aksakal, 2016). İnsan, üst-insana dönüşecektir. Çünkü insanın ölümsüzlüğe ulaşmak için; zekâ seviyesinde artış ve hayatta kalma mücadelesi içinde evrenin bugün henüz ulaşılmamış noktalarını keşfetmesi gerekmektedir. Bunun için de şu an bulunduğu durumdan üst bir seviyeye ulaşmalıdır. Bu seviyeye ulaştığında insandan; “uzayda koloniler kurması, süper zeki makinelerle dönüşmesi, fiziksel varlığından sıyrılarak sanal gerçeklikte yeni bir hayata yelken açması gibi özellikler beklenmektedir” (Aksakal,2016). Böylesi bir dönüşüm için teknolojik olarak insan desteklenmelidir. Buradaki destekten kastımız insan organizmasının dışında yapay olarak üretilmiş ve organizmaların yerine geçecek olan teknolojik uzantılardır. Her bir ilerleme ve düşünce bir sonraki kavram ve bunun getirisi olan ürünleri doğurmaktadır. Transhümanizm kendini var etmesi açısından yapay zekâ teknolojisini meydana getirmiştir. Bu teknoloji daha önce bahsetmiş olduğumuz diğer iki kavramdan farklı olarak bugün kavramın karşılığını yansıtan teknolojik ürünlerin icadını gerçekleştirmiş durumdadır.

Bugünkü birçok bilimsel araştırmanın başlangıcı sayılan II. Dünya Savaşı yapay zekâ teknolojisinin de başlangıcı sayılsa da “yapay zekânın ciddi bir araştırma dalı olarak ortaya çıkması, ABD’de Darmouth Koleji’nde 1956’da yapılan Yaz Araştırmaları Projeleridir. Bu toplantıda o zamana kadar geliştirilmiş olan bilgiler sistemleştirildi ve bu çalışmaya yapay zekâ adı da Amerikalı bilim adamı John McCarty tarafından aynı toplantıda önerildi” (Doğan, 2002, s.44). Peki, nedir yapay zekâ? Bu konuda birçok tanım mevcut olsa da “kabaca; bir bilgisayarın ya da bilgisayar denetimli bir makinenin, genellikle insana özgü nitelikler olduğu varsayılan akıl yürütme, anlam çıkartma, genelleme ve geçmiş deneyimlerden öğrenme gibi yüksek zihinsel süreçlere ilişkin görevleri yerine getirme yeteneği olarak tanımlanmaktadır” (Nabiyev, 2005, s.33). Burada önemli bir ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Her teknolojik alete ya da robota yapay zekâ diyebilir miyiz? Örneğin evlerimizdeki çamaşır makinesi yahut mikser yapay zekâ örneği midir? Elbette ki her robot yapay zekâ olarak nitelendirdiğimiz robotlardan değildir. “Robotlar genellikle üç gruba ayrılır: Kendi kendilerini uyarlamayan birinci kuşak robotlar, çevresini algılamaya yönelik en az bir alıcısı bulunan ikinci

kuşak robotlar, kendi kendini uyarlama imkânı sağlayan bir yapay zekâyla donatılmış üçüncü kuşak robotlar. Bu robotlar serbest hareket edebilmektedirler” (Nabiyev, 2005, s.723). İlk iki kuşak robotlar “yapmaları gereken işleri sıra ile durmadan tekrarlarlar ve ‘zekâları’ yoktur. Buna karşılık yeni kuşak robotlar; giderek çevrelerini algılamaya ve hareketlerini planlamaya yönelik ‘zekâ’ ile donatılmışlardır. Ancak burada tırnak içerisinde gösterilen ‘zekâ’ kavramının ne derecede bu kelimeyi hak ettiği tartışılır” (Nabiyev, 2005, s.721). Bu konuya daha sonra tekrar değinilecektir.

İlk yapay zekâ cihazlarından biri, 1950’lerde yapılmış, W. Grey Walter’in ‘kaplumbağa’sı idi. Bu cihaz pilleri bitinceye kadar yerde dolaşıp durur, sonra pillerini doldururdu. Pilleri tamamen şarjlanınca, fişini prizden çeker, odanın içinde yürüyüşüne devam ederdi” (Doğan, 2002, s.65). Bugün ise en çok tanınan yapay zekâ teknolojileri Turing testi ve Asimo’dur. Alan Turing’in 1950’de ‘bilgisayarlar düşünebilir mi?’ sorusuyla hazırladığı bir makalede ‘bir taklit oyunu’ önerdi (Nabiyev, 2005, s.83). Bu oyun daha sonra ‘Turing testi’ olarak uygulanmaya başlandı. Uygulama genel yapısı itibarıyla bir insanın görmediği iki kişiye sorular yöneltmesi üzerine kuruluydu. Soru yöneltilenlerden biri insan diğeri yapay zekâyâ sahip robottu. Sorular daha önceden belirlenmiş ve cevaplar ayırım anlaşılmasını diye yazılı olarak ekranda belirlemekteydi. Eğer bilgisayar insan olduğuna dair karşısındaki insanı ikna ederse oyunu kazanmış oluyordu. Tabi ki bu oyun makinelerin zeki olduklarının ispatı sayılmasa da teknolojinin ulaşabildiği seviyenin ne kadar ileride olduğuna dair kanıtlardan biriydi (Nabiyev, 2005, s.84). Asimo ise; “120 cm’lik boyu ve 52 kg ağırlığında olup aldığı enerjiyle 30 dakika kadar ayakta kalabilmektedir. Asimo, konuşanı kısmen anlamakta, sesli birtakım isteği yerine getirmekte, dans yapabilmekte ve kablosuz olarak yürüyebilmektedir” (Nabiyev, 2005, s.730). Japonya’nın ulusal müzesinde sekreter ve kılavuz olarak çalışan robot, yapay zekâ uygulamalarının en iyi örneği olarak insanlığın hizmetine sunulmuştur. Fakat Asimo bile tam otonom değildir (Nabiyev, 2005 s.730). Öyle olmasına rağmen yapay zekâ birçok yönden insana tercih edilmektedir.

Yapay zekânın tercih edilme nedenleri şu şekilde sıralanabilir: “yapay zekâ daha fazla kalıcıdır, yapay zekâ kolaylıkla kopyalanabilir ve geniş kitlelere yayımlanabilir, yapay zekâ doğal zekâdan daha ucuza elde edilebilir, yapay zekâ bir bilgisayar teknolojisi olarak bütünüyle tutarlı sayılabilir, yapay zekâ belgelenebilir” (Doğan, 2002, s.61). Oysa insan zekâsı programlanmadığı için çabuk etkilenebilen, önceden neler yapabileceğinin tahmini zor ve pahalı olmak gibi birçok farklı özelliklere sahiptir. (Doğan, 2002 s.63). Fakat bugün halihazırda insanı birebir kopyalayabilen bir yapay zekâ üretimi mevcut değildir. Öyle ki olacağına dair inanç da çok yüksek değildir. Zira insan beyni, keşfi mümkün olmayan mucizevi bir kompleks haldedir. Bu mucize çözülsede dahi “Dr. V. Grey Walter’in incelemelerine göre, insan beynine benzeyebilen bir makinenin yapılabilmesi için 300 trilyon dolardan fazla para gerekmektedir. Böyle bir makinenin çalışabilmesi için de 1 trilyon wattlık elektrik enerjisine ihtiyaç vardır. Yine de hiçbir makine insan beyninin potansiyel gücünü aşamaz. Sayısal verilerden devam

edecek olursak bunun en iyi örneği, dört yaşındaki bir çocuğun evin mutfağıyla ilgili olarak bildiklerini, en gelişmiş bilgisayarın içine sığdıramazsınız. Beyin gerçekte kendi başına küçük bir evren” (Doğan, 2002, s.35-36). Tam da bu sebeplerden dolayı olsa gerek ki teknoloji, insana benzeyen robotlar yahut insanın tüm organlarının yapaylarını üretse bile insanı tam manasıyla elde edebilecek bir üretim gerçekleştiremeyecek. İşte teknolojik ölümsüzlük vâdi tüm bu imkansız inanışlara karşı insanlara yeni bir bilimsel yol göstermedir.

Teknolojik ölümsüzlük; insanın belli bir yaşam süreci boyunca edildiği zihinsel ve bedensel becerilerin aşama aşama bir robota veya bir bilgisayara aktarımı sonucu elde edilmesi hedeflenen sonsuz yaşam biçimidir. Kısacası insan beyninin yapay zekâ üretimi olan bir robota aktarımı ile elde edilecek yaşam formudur. Elde edilecek diyoruz, çünkü böylesi bir yaşama biçimi henüz dünya üzerinde gerçeklik kazanmış durumda değildir. Biz tam da bu sebepten ötürü konuyu bir ütopya olarak değerlendirmeyi tercih ettik. Ütopyanın; “gerçekleşmesi olanaksız görünen tasarım” (Timuçin, 2004, s. 488) tanımının aksine konuyla ilintili olarak “belli bir takım akli ve ahlaki ilkelere, insan ve tarih konsepsiyonlarına dayanarak ya da birtakım teknolojik imkânlar tasarlamak suretiyle, insani varoluşun mümkün en iyi şeklinin gerçekleşmesini sağlayacak alternatif dünyalar ortaya koyan eleştirel ve yaratıcı bir düşünce” (Cevizci, 2005, s.1684), tanımını kullanmayı uygun bulduk. Bu tanım ulaşılması mümkün olmayan bir dünya tasarısının aksine mevcut sorunlardan hareketle kötü ve bozuk olan düzenin düzeltilmesi amacını yansıtmaması bakımından insani yaşam standartlarının yükseltilmesinin yine insanın rasyonelliği sayesinde olabileceğinin vurgusunu yapar.

Teknolojik ölümsüzlük, insanların bedenlerinin yaşlanması ve çürümesi sorunundan hareketle bu sorunu teknolojinin de yardımıyla ortadan kaldırarak kişiyi ölümsüz kılmayı amaçlar. Üstelik bu amaç sanılanın aksine uzun yıllar sonra değil, otuz yıl gibi kısa bir süre içerisinde gerçeklik kazanacaktır. New York’ta düzenlenen ‘Küresel Gerçekler Kongresi 2045’de Ray Kurzweil ve Dimitry Itskov’un iddiaları tam da bu şekildedir. Ray Kurzweil; “Teknolojik gelişmelere bağlı olarak, insanlığın daha büyük ısrar ve iştahla cevabını aradığı ‘ölümsüzlük’ dijital dünyada gerçek olacak. (...) Her yıl kaydedilen teknolojik gelişme oranına bakıldığında, 2045’e gelindiğinde, teknolojinin insan beynini açacağını savundu. Bu sayede zekâ seviyemizin milyarlarca kat artacağını belirten Kurzweil, insan beyninin, tam anlamıyla bilgisayarlara yüklenebileceğini ve insanlığın dijital olarak ölümsüz olacağını ifade etti” Bu ölümsüzlük bedensel bir ölümsüzlük değil de zihinsel bir ölümsüzlüktür, çünkü amaç da zihnin işlevlerini makineye aktarmaktır. (Vatan Dış Haberler[VDH],2016). Bu iddia yıllar sonra birileri tarafından gerçekleştirileceğine inanılan bir iddia olmanın aksine 2011 yılından itibaren üzerine çalışılan bir konunun söze gelimidir. Dimitry Itskov, 2011’in Şubat’ında “Russia 2045 Social Movement and Immortality Corporation’ı (Rusya 2045 Sosyal Hareketi ve Ölümsüzlük Şirketi) kurdu. “Şirket; insanın ömrünü ve kabiliyetlerini radikal şekilde artırmak için sibernetik teknolojilerin geliştirilmesi ve yeni bir insani paradigma inşa edilmesi” amacıyla kurulmuştur. (Özkul, 2016). Bu yeni paradigma “mekanik bir beden inşasının

ötesinde insanlığı entelektüel, ahlaki, fiziksel, zihni ve spiritüel gelişimine yön verecek yeni bir teknoloji, değerler ve dünya görüşü sistemi ortaya çıkaracak” (Özkul, 2016).

Şirket dört aşamalı bir süreç halinde bu ölümsüzlüğe ulaşılacağını hedeflemektedir. İlk aşama 2015-2020 yılları arasında olacak beyin kontrolü ile yönetilen insan vücutlu robot kullanımı, ikinci aşama 2020-2025 yılları arasında ölen insanların beyninin avatlara (yapay zekâ) aktarımı, üçüncü aşama ise; 2030-2035’de ölen insanın tüm kişiliği yapay bir beyin sayesinde avatlara transfer edilebilecek. Böylece herkese sibernetik ölümsüzlük yolu açılmış olacak, insan da zaten baştan aşağı dönüşmüş olacak. 2040-2045 hologram şeklinde avatar (nam-ı diğer yapay ruh) ile yeniçağ başlayacak! Her şeyle girebilecek, maddeden bağımsız (bir nevi ana merkeze bağlı) hologramlar artık icap ederse gezegenlere, uzaya, her yere gidebilecek, her istenilen şeyle girilebilecektir. (Özkul, 2016). Belli aşamaların nasıl gerçekleşeceğine dair fikir yürütmek zor olmayacak. Zira bugün insan kontrolünde yapay zekâyâ sahip robotları günlük yaşamımız içinde kullanıyoruz. Diğer aşamaların nasıl olacağına dair fikirlerimizi ise bilim kurguya borçluyuz.

Tüm aşamaları ele almak elbette ki bu çalışmanın kapsamından daha geniş bir çalışmayı gerektirmektedir. Biz bu sebeple çalışmamızda yalnızca ikinci aşamayı ele alacağız. Çünkü ölen bir insanın beyninin nakledilmesiyle ilgili akıllarda beliren soruların cevapları bulunmadan diğer aşamaları konuşmak anlamsız olacaktır. Beyin transferi nasıl gerçekleşecek? Transferin gerçekleşmesiyle ölen kişi ile transfer sonrası kişi aynı olacak mı? Kişi/benlik dediğimiz şey yalnızca beyinden mi ibarettir? Sonuç olarak insansı özelliklere sahip yapay zekâ üretimi amaçlanan bir projede avatarın kendi benliğini fark etmesiyle diğer kişinin ölümü yeniden gerçekleşmiş olmaz mı? Bu ve bunun gibi sorunlar teknolojik ölümsüzlüğün felsefi temelde tartışılması gereken sorunları içinde yer alır.

Beyin transferi ilk anlamda tahayyül edilenden farklı olarak beyindeki nöronların bir robot ya da bilgisayara aktarılmasını amaç edinir. Söz konusu transferin ne şekilde olacağına bakılırsa: “Beynimizdeki her bir nöronu, bir robot içindeki bir transistörle değiştirecek bir beyin operasyonu geçirerek. Operasyon, biz beyni olmayan bir robotun bedeni yanında yatarken başlar. Bir robot cerrah, beynimizdeki her bir gri madde topağını alır, transistör her bir topağın ikinci bir kopyasını yapar, nöronları transistörlere bağlar ve transistörleri çıkarılan her bir nöron topağı elden çıkarılır. Bu nazik operasyon gerçekleştirilirken bilincimiz tamamen açıktır. Beynimizin bir parçası eski bedenimizin içindedir, ama diğer parçası, transistörlerden yapılmış olarak, yeni robot bedenimizin içindedir. Operasyon bittiğinde, beynimiz tamamen bir robotun bedenine transfer edilmiş olur. Yalnızca robot bir bedene değil, bir robotun bize sağlayacaklarına da sahip oluruz. Bu şekle mükemmel olan süper insan, bedenler içindeki ölümsüzlüktür” (Kaku, 2016, s.149-151). Beyin nakilleriyle ilgili ilginç varsayımları olan Shoemaker’ın kullandığı bir örnekte bir insan beyni başka bir insan beyniyle yer değiştirmektedir. İsimleri Brown ve Robinson olan iki kişi beyin tümörü hasta-

lığına sahiptir. Bu hastalığın tedavisi esnasında ikisinin de beyinleri yerlerinden alınmıştır. Fakat geri yerleştirilirken kişiler arasında karışıklık olmuş ve beyinleri farklı yerleştirilmiştir. Robinson ameliyat sonrası ölmüştür. Ama Brown'un beynine ve Robinson'un bedenine sahip olan kişiye uyandığında kim olduğu sorulunca Brown diye cevap verir. Ayrıca Brown'un eşini ve ailesini tanımakla kalmayıp tüm eski yaşantısıyla ilgili ayrıntıları da hatırlamaktadır. Oysa Robinson'a dair ise hiçbir şey hatırlamamaktadır (Aktürk, 2014, s.79-80). Fakat bu durum başta da söylediğimiz gibi yalnızca bir varsayımdır. Teknolojik ölümsüzlükte tıpkı bu örnekte olduğu gibi beyin transferi ile yok olan beden yerine mekanik bir bedenle ölümsüzlüğün sağlanacağı düşünülmektedir. Bu düşüncenin indirgemeci yaklaşımın sorunları olduğu aşikar. Transferde sağlanacak olan aktarım kişiyi kişi yapan ben ya da ruhu yok sayarak materyalist bir tutum sergilemektedir. Bu tutum bizlere meşhur Theseus paradoksunu hatırlatmaktadır. Kral Theseus, gemisiyle sayısız savaşa giriyor ve girdiği savaşlardan da zaferle ayrılıyor. Girit'ten de muzaffer dönen Theseus'un gemisi Atina'da hatıra olarak uzun süre muhafaza ediliyor. Belli bir süre sonra gemi eskimeye başlıyor. Önce dümeni, sonra çapası ve devamında birçok eskiyen parçası Kral'ın emriyle değiştiriliyor. Değiştirilen bu parçalardan yeni bir de gemi inşa ediliyor. Peki hangi gemi Theseus'un gemisidir? (Aktürk, 2014, s.71). Bu örneği teknolojik ölümsüzlüğe uyarlayacak olursak *ben* hangi bedendedir? Bir tarafta beynin olmadığı fakat bugüne değin bütün tecrübe ve hatıraları barındıran eskimiş ve belki bozulmuş bir vücut diğer tarafta yenilenmiş, sağlam ve hatta daha iyi olan ve beyni içine yerleştirdikleri bir vücut. Ben bedenden daha üst bir şeydir. Çünkü "ben ellerimle tuttum, ayaklarımla yürüdüm, dilimle konuştum, kulaklarımla işittim, bütün bu nesneleri hayal ederek tefekkür ettim. Böylece biz biliriz ki, insan bazı idrak ve fiilleri birleştirerek belli bir varlığa sahip olmuş oldu. Aynı zamanda bu idrak ve aksiyonlarının bedenle birleşmediğini de biliriz. Çünkü insan kulağıyla görmez, gözüyle işitmez, elleriyle yürümez, ayaklarıyla tutamaz. Ancak o bütün bu şeylerle birleşen kavramlar ve ilahi aksiyonlara sahiptir. Bu yüzden kişi kendi kendine *ben* diyerek bedeninin parçalarının bütünden farklı olduğuna işaret eder. *Ben* bedenin üstünde bir şeydir" (El-Ehvany, 1995, s.299). Bu bakımdan bedenin tek bir parçası olan beynin aktarımı sonucu *beni* elde etmiş olamayız. Oysa materyalist yaklaşıma göre "kişi kavramı fiziksel unsurlara referansla açıklanabilecek bir kavramdır. Bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren bir ruhun varlığını kabul etmeyen materyalist yaklaşıma göre ruh bilimsel gerçeklerle çelişen bir hadise olup elverişsiz bir postulatır. Bu yaklaşımlar nihayetinde zihinsel hadiselerle özdeşleştirdikleri için kişi olmanın da fiziksel temelli olduğunu savunmaktadırlar" (Aktürk, 2014, s.67). Buradaki sorun ise teknolojik ölümsüzlüğün materyalist bir yapı sergilemesine rağmen vücutta meydana gelen değişimin zamansal süreçteki değişimden farklı olarak vücudun tamamen değişmesidir. Birinin beş yaşındaki hali ile yirmi beş yaşındaki halinin aynı olmamasına karşın o kişinin hep aynı kişi olduğunu bilmekteyiz. İşte bu bahsedilen vücuttaki değişim, zamansal bir değişimdir. Teknolojik ölümsüzlüğün ruhu materyalist bir yapıya indirgeyerek bedenin *beni* var ettiğini var sayması başlı başına

bir sorunken ‘bedenin tamamen değiştirilmesi materyalist yaklaşımdan farklı olmasıyla da ayrı bir sorun oluşturur. Bu sorunların daha net anlaşılması için felsefe tarihinde tartışılmış olan ruh ve beden düalizmine değinerek *beni* neyin var ettiğine bakmak gerekmektedir.

Kişinin doğasını bütünüyle fiziksel bileşenlerle açıklayan materyalist yapının aksine düalizm, insanın fiziksel olan beden ve fiziksel öğeler içermeyen ruh denilen iki kısımdan oluştuğunu iddia eder. İnsanın birbiriyle ilişki içerisinde olan ruh ve bedeni, ontolojik olarak birbirinden farklı iki özelliği olmasına rağmen bu iki özelliğin toplamının *ben* olduğu düalistlerin temellendirmeye çalıştıkları şeydir (Aktürk, 2014, s.50-51). Descartes ve biraz daha geriye gidildiğinde Platon düalizmin en önemli temsilcileri sayılmaktadır. Her ikisi de *ben* denilen şeyin değişime uğramayan ruh olduğunu iddia ederler. Bu sebeple düalizm, materyalizmin karşısında kişinin doğasını ruha indirgemiş sayılmaktadır. Oysa düalistlerin de kendi içlerinde görüş bakımından ikiye ayrıldıkları genelde görmezden gelinir. Platon ve Descartes bu görüş ayrılığında bir taraf ise; Swinburne, Aquinas ve onlar gibi düşünenler diğer taraftır. Onlara göre bedenin *benin* bir parçası olmadığı iddiası yanlış bir iddiadır. Swinburne “ruhun beden ile olan birleşimi zorunlu bir durum olmamakla birlikte ruh, eylemlerini gerçekleştirmek için fiziksel bir zorunluluk olarak bedenle bir bağ kurmak zorundadır. Böylece ruhun varlığı zorunlu olarak bedene bağlı olmadığı halde eylemlerini gerçekleştirmek için bir bedene ihtiyaç duymaktadır” (Aktürk, 2014, s.55).

Ruhun ne olduğu veya var olduğuna dair ispatların zor olduğu elbette ki bilinmektedir. “Genelde duygu, his ve düşüncenin ait olduğu zihinsel işlevler ruha ithaf edilmektedir. Başka bir deyişle, zihinsel olguların gerçekleşmesi ancak zihinsel bir varlığa referansla açıklanabilir. Nasıl ki fiziksel hadiselerin kaynağı, insan bedeni gibi maddi parçacıklar ise, zihinsel hadiselerin kaynağı da maddi olmayan şeylerdir. Fiziksel hadiselerin fiziksel mekânda gerçekleşmesi gibi zihinsel hadiseler de zihinde meydana gelmektedir. Bu anlamda ruh zihinsel olgulara kaynaklık eden özne olarak ifade edilirken, beden de fiziksel hadiselerin gerçekleştirdiği yer olarak ifade edilebilir” (Aktürk, 2014, s.40). “John Hospers’ın da dediği gibi, insanın zihin ve beden olmak üzere birbirleriyle etkileşim içinde olan iki farklı kısımdan oluştuğunu kabul etmemiz gerekir” (Aktürk, 2014, s.40). Çünkü “Ben masamdan bir kitap alınca, bu hareketim tek ve bölünmezdir. Benim bu hareketimde bedenim ve zihnimin payları arasında bir çizgi çizmek imkânsızdır” (Korlaelçi, 1995, s.40). Sonuç olarak “*Ben*: İsteme ve hissetme kadar düşünmeyi de içine alan, insan tarafından yaşanmış hakikatlerin tümüdür” (Korlaelçi, 1995, s.31).

Peki beyin aktarımı gerçekleşince avatar düşünmeye başlayacaksa -iddia edilen bu- hissedilecek durumda da teknolojik olarak yeterli düzeye getirilecekse burada bizim ortaya koyduğumuz ruhu yok saymanın dışında başka sorun kalmıyor mu? Asıl sorun ve en önemli sorun aktarım sonucu ortaya çıkacak olan ben ile daha önceki ben’in aynı olup olmayacağı. Yani kişisel özdeşlik problemi. Özdeşlik kelime anlamı olarak; “bir şeyin kendisi olup başkası

veya başka bir şey olmamasıdır. Başka bir ifadeyle birbiriyle özdeş veya aynı olan iki şeyin olmamasıdır” (Aktürk, 2014, s.29). O halde kişi nedir dediğimizde yukarıda gösterildiği üzere kişi, ruh ve beden olmak üzere iki doğası olan bir varlıktır (Aktürk, 2014, s.16).

Kişisel özdeşliğin temel problemi ben dediğimiz şeyin kesintisiz bir süreklilik içermesi gerektiğidir. Bunun nasıl olacağına dair yaklaşımlar bedenın sürekli olduğunu savunanlar ve ruhun sürekli olduğunu savunanlar olarak daha önce bahsedildiği gibi iki gruba ayrılmaktadır. Konular arası tekrardan kaçınmak için zaten teknolojik ölümsüzlüğü vaat edenlerin ruhu hiçe saydıklarını göz önüne alarak ruhun kalıcılığını savunan görüşten bahsetmekten kaçınıyoruz. Burada ele almamız gereken konu ise kişiye bir beden vâdtmeleri bakımından bedensel özdeşliktir. Teknolojik ölümsüzlükte ortaya çıkacak olan yapay zekâ ve kişiye ait beynin bir araya gelmesiyle oluşan ben’in transfer öncesi ben’le özdeşlik sağlayıp sağlamayacağıdır. Bedensel özdeşliğe karşı geliştirilen en büyük eleştiri, bedenın zaman içerisinde gözle görülen değişikliğe tabi olmasının paradoksal yapısıdır. Öyleyse beden nasıl olur da ben’i oluşturur. Materyalist yaklaşım daha önce de söz edildiği gibi fiziksel yapıda benzerliğin ben’i oluşturduğunu savunur.

Materyalist yapının savunduğu bedensel özdeşlikte “sözgelimi t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı şahıs olması ancak ve ancak p_2 şahsının p_1 şahsıyla aynı bedene sahip olmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle şu anda kendisiyle konuştuğumuz ve x diye isimlendirdiğimiz kişinin geçen hafta kendisiyle konuştuğumuz ve x diye isimlendirdiğimiz kişiyle aynı olmasının temel ölçütü bunların aynı bedene sahip olmasıdır” (Aktürk, 2014, s.68). Yani materyalistlere göre zaman içerisinde meydana gelen değişime rağmen bedenın çoğunluğu bütünsel anlamda aynı kalmaktadır. Bu bütünsellik onu ben yapandır. Zaten ben olmadığını öne sürdüğümüzde; Williams’ın söylediğine cevap bulmamız gerekmektedir. Williams “kişi ile bedenini birbirinden ayırma düşüncesi bir çelişki içermektedir” der (Aktürk, 2014, s.71). Nitekim bedenden ayrılması gereken şeyin ne olduğu bilinmemektedir (Aktürk, 2014, s.73). Eğer bedenın özdeşliği kabul edilmeyecekse; öncelikle ayrılacak olanın ne olduğunun bulunması gerekmektedir. Bunun cevabı bulunmadığına göre; bedenın yok sayılması kişi özdeşliği düşüncesinden bütün içeriği kaldırır. Kısaca bedensel bir süreklilik olmaksızın bedensel özdeşlikten söz edilemez.

Bu felsefi görüş birçok eleştiriye maruz kalmış ve sorunlu bir görüş olmasına rağmen ruhu yok saydığımızda özdeşliği koruyacak tek unsurun beden olması zorunluluğundan dolayı teknolojik ölümsüzlüğün dayandığı tek görüş olarak kendini korumaktadır. Fakat burada en büyük sorun bedende zaman içinde meydana gelecek olan fiziksel değişimin aksine vücutta meydana gelecek olan komple değişimdir. Teknolojik ölümsüzlük vaat edenler, felsefi temelde hem ruhsal özdeşliği kabul eden bir tavırla hem de bedensel özdeşliği kabul eden bir tavırla hareket etmemektedir. Bu bağlamda özdeş olmayacağımız bir aktarım ben’in devamı olamayacağı için insan ölümsüzlüğe ulaşmanın çok uzağındadır. Kaldı ki beyin akta-

rımı sonucunda beynin tüm çalışma işlevlerini yerine getirdiği varsayılın. Burada robotun kendi benliğini fark etmesi gibi bir sorunla karşı karşıya kalındığında yine insan ölümsüzlüğe ulaşmayacak, ölümsüzlüğe ulaşmış olan yeni kişi yapay zekânın tam da kendisi olacaktır.

Teknolojik ölümsüzlük hakkında yapılan eleştiriler ışığında bir farklı sorunun açıklanması konunun önemi bağlamında gereklidir. Sorunun ortaya konması adına birkaç söylem geliştirilmelidir. Klasik ölümsüzlük de diyebileceğimiz ruhun ölümsüzlüğü anlayışında öte dünya olgusuyla açıklanan dirilişin var olduğu söylenmektedir. Söz konusu diriliş için madde olan bedenden ruhun ayrılması yani bedenli ölümünün gerçekleşmesi gerekmektedir. Ruhun ölümsüzlüğü felsefi boyutta düşünüldüğünde Sokrates'in Platon tarafından kaleme alınan konuşmalarında görülmektedir. Bu görüş ahiret inancı temelinde ortaya konmaktadır. Fakat ahiretin semavi dinlerin zihniyetinden farklı olarak anlaşılması gerekmektedir. İslam düşüncesinde diriliş hakkındaki görüşler bedenli mi yoksa bedensiz mi ya da bedeninin nasıl ne şekilde olacağı çerçevesinde tartışılırken Platon'un eserlerinde böyle bir tartışmaya yer verilmeden Sokrates'in anlattığı ve Platon'un olgunluk dönemi eseri Devlet'te er mitosu olarak nakledilen yazıda bedenli bir diriliş söz konusudur. Çalışma için önemli olan ve dikkat değer nokta ise ölümsüzlüğün ölümden sonra olması gibi paradoksal bir yapıya sahip olmasıdır. Söz konusu paradoksal yapı elbette teknolojik ölümsüzlük için geçerlidir. Dini perspektiften bakıldığında paradoks gibi görünen olguda aslında Tanrı'nın kudretini gösterdiği söylenilmektedir. Ölerек ölümsüzlüğü elde etmek haşır ve neşir olarak İslam'da yer almaktadır. Manası, "insanları yok ettikten sonra tekrar diriltmektir. Bu Allah-u Teâlâ'nın kudretindendir. Yoktan var ettiği gibi var ettikten sonra, yok edip tekrar var etmeğe kadirdir" (Gazâli, 2015, s.293). Teknolojik ölümsüzlükte dirilişin sağlanması amacıyla zihinsel aktarımın gerçekleşmesi bedeninin ölmesiyle meydana gelmektedir. Bu şekilde sağlanan ölümsüzlük, klasik anlamda düşünülen ölümsüzlükten farklıdır. Sorun bu noktada kendini ortaya çıkarır. Ruhun materyalist bir yapıya indirgenmesinde dahi ölüm bir şekilde gerçekleşir ve ölüm bedenseldir. Zaten bedensel ölümle ruhun da öldüğü –ki ruh indirgeyici anlayışla yok sayılmaktadır– yani bir ölümsüzlüğün elde edilmesinin imkansız olduğu böylece bir kez daha ortaya konmuş olur.

İnsanın ölümsüzlük arayışına duyduğu istek teknolojinin ve tıbbın gelişmesiyle birlikte daha da artmış ve ölümsüz olmaya karşı inançları güçlenmiştir. Söz konusu istek ve inançlar teknoloji ve tıp alanında daha fazla çalışmaların ve bu konu hakkında önemle durulmasına vesile olmuştur. Yazı boyunca bu gelişmelere ve getirmiş olduğu sorunlara değinildi. İnsanın öldükten hemen sonra henüz hücreleri bozulmadan dondurulmasıyla onların hastalıklarına çare bulunarak tekrar diriltilecekleri vâdedilir. Hibernasyon olarak ifade edilen olgunun imkanına dair düşünceler geliştirilmeden getirdiği etik problemler ortaya konmuştur. Bu olgunun sonraki aşamasında hastalıktan uzak bir yaşamın amaçlandığı ifade edilerek mükemmel bir insan tasavvurunun nasıl olduğunun anlaşılması için transhümanizm hakkında görüşler incelenmiştir. Hümanizm üzerine şekillenen transhümanizm anlayışından

yola çıkarak insana yardımcı olması bağlamında geliştirilen ya da insan gibi değerli görülen varlığın zekâ seviyesine benzer bir inşa, yapay zekâ hareketini doğurmuştur. Yapay zekâ çalışmaları ya da en iyi olan yapay zekâ henüz kendi çevresini yeni tanıyan dört yaşındaki çocuktan bile aşağı seviyede zekâ düzeyine sahip olacağı belirtilmiştir.

Teknolojik ölümsüzlük insanın beyninin bir makine ya da robota aktarılması sonucunda ulaşılan zihinsel ölümsüzlüktür. Beyin transferini temele alan teknolojik gelişmenin *ben* sorununu oluşturduğu ortaya konulmuştur. *Beni* materyalist yapıya indirgeyen teknolojik ölümsüzlük, maddi olmayan *beni* askıda bırakmıştır. Maddi ve maddi olmayan iki yapıya sahip olan *benin* tek yanlı düşünülmesi zihnin maddileşmesi problemini ortaya çıkardığı yazılarak, düalist düşünceye bakılmıştır. Belirtilen sorunlar bir tarafa bırakılarak ölümsüzlük vaadinin gerçekleştiği varsayıldığında dahi bir takım problemler olduğu anlaşılarak, kişisel özdeşlik bahsine dair görüşler irdelenmiştir. Ruhun maddileştirilmesi kişisel özdeşliğin de ihlali olduğundan kişisel özdeşlikten bahsedilemeyeceği ortaya konmuştur. Son olarak ise ölümsüzlük hakkında paradoksal düşüncenin ifşasıyla teknolojik ölümsüzlük vâdinin gerçekleşmeyeceği ve bu düşüncenin baştan problemlili olduğu ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Abbagnano, N.(1992), "Hümanizm". (Nesrin Kale Çev.). *Ankara Üniversitesi Dergileri*. 25 (2): 763-770.
- Aksakal, O. (16 Kasım 2012) "*Transhümanizme Giriş-1*", Erişim Tarihi: 26.02.2016. <http://her-an.org/2012/11/transhumanizme-giris-1/#sthash.OFPNYFEI.dpuf>
- Aktürk, E.(2014). *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Cevizci, A.(2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Doğan, A.(2002). *Yapay Zekâ*. İstanbul: Kariyer Yayınları.
- Bilgen, H. (10 aralık 2014) "*Biyoteknoloji ve İnsan Hakları: Transhümanizm Hukuk Alanına Nasıl Girdi?*", 26.02.2016.<http://www.medikalakademi.com.tr/biyoteknoloji-ve-insan-haklari-transhümanizm-hukuk-alanina-nasil-girdi>.
- El- Ehvany, A. F(1995), "Ruh Konusu Üzerine Bir Makale" Vahdettin Başçı-Ruhattin Yazoğlu (Çev.). *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 227-232.
- Erdemir, A. D.(2011). *Tıpta ve Etik Deontoloji*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri.
- İmam Gazali.(2015). *İhyâü Ulumi'd Dîn*. içinde (C.1). (Ahmet Serdaroğlu Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kaku, M.(2016). *Geleceğin Fiziği*. (Yasemin Saraç Oymak-Hüseyin Oymak Çev.). Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Korlaelçi, M. (1995). "İnsan Benliği", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 15, 30-41.
- Nabiyev, Y. V.(2005). *Yapay Zekâ*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Özkul, İ. S. (31 Mayıs 2013) "*2045 İnisiyatifinin ölümsüzlük projesi*", 26.02.2016, <http://her-an.org/2013/05/2045-inisiyatifinin-olumsuzluk-projesi/#sthash.Ep8aiuvD.dpuf>.
- Timuçin, A.(2004). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Vatan Dış Haberler,(20 haziran 2013). "Ölümsüzlük Çok Yakın!", 26.02.2016, <http://www.gazetevatan.com/olumsuzluk-cok-yakin--547559-dunya/>.

Mantık İlkelerinin Genel-Geçerliği Hususunda Üçüncü Şıkkın İmkânsızlığı İlkesi Ve Ferma Teoremi Örneği

Saliha Keleş Türkyılmaz*

Öz: Mantık, bir bilim olarak doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyma iddiasındadır. Bu kuralların belirlenmesinde mantığın temel aldığı akısal ön kabuller, onun ilkeleri sayılmaktadır. Buna göre mantığın ilkeleri Aristoteles'in isimlendirmesiyle 'özdeşlik', 'çelişmezlik' ve 'üçüncü şıkkın imkânsızlığıdır. Mantık ilkeleri özleri gereği birbirlerine bağımlı bir yapı arz etmektedir. Bir diğer deyişle her biri bir diğerini gerektirmektedir. Bu nedenle birinin geçersizliği diğerinin de geçersiz olması anlamına gelmektedir. Ancak modern dönemde üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine karşı Ferma Teoremi öne sürülmüştür. Bu teoremin ispatına dair ele alacağımız husus bağlamında üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin genel-geçer niteliğinin ortaya koyulmasıyla mantık ilkelerinin bütünsel geçerliliğine işaret etmeyi amaçlamaktayız. Aristoteles tarafından "bir şey ya vardır ya da yoktur" şeklinde tanımlanan üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, varlığa dair iki çelişik durum dışında orta bir halin imkânsızlığını ifade eden ilkedir. Buna göre bu ilke ile mantık, şeye dair mümkün kabul edilebilecek iki çelişik durum haricinde başka bir durumun söz konusu edilemeyeceğini öne sürmektedir. Ferma Teoremi ile ele almak istediğimiz husus, üçüncü bir şık ihtimaline dair ortaya konulmuş olan ve bu bağlamda bir mantık ilkesi olarak üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin geçersizliğine işaret eden matematiksel bir teoremin yakın zaman matematikçileri tarafından ispatının yapılması suretiyle sözü geçen mantık ilkesinin geçerliliğinin tekrar kabulüne dairdir. Bu bağlamda mantık ilkelerinin tüm bilimler için genel-geçer nitelik taşıyıp taşımadığı söz konusu örnek üzerinden tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mantık İlkeleri, Üçüncü Şıkkın İmkânsızlığı, Ferma Teoremi, Geçerlilik.

Giriş

Her bilgi edinme işlemi, bir önbilgiden hareket eder. Ya tümdengelim metodu gibi kabul edilmiş bir şeyden yola çıkma söz konusudur, ya da tümevarım ve analogi gibi tek olanın açıklığı dolayısıyla bir kabul söz konusudur. Ama her halükarda bir kabul edilen ve bu kabul edilenin kesinliği üzerine bir yargı ve doğruluk değeri analizi mevcuttur. Bilimde bu önsel kabulün ifadesi, aksiyomlardır.

Aksiyomlar genel kabul görmüş yargılardır. Yani, bir aksiyomun kendisiyle çeliştiği herhangi bir bilgidен söz edilememelidir. Bilginin denetleyicisi kabul edilen mantık ilminin en te-

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B016

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Mantık Ana Bilim Dalı.
E-posta: kelessaliha@gmail.com

melinde dayandığı ilksel kurallar ise aklın ilkeleridir. Bu manada akıl ilkeleri, her insan için düşünme evrenimizde bilinç dâhilinde olmasa dahi var olduğu anlaşılabilen ilksel dayanaklardır. O halde akıl ilkeleri birer aksiyomdur. Bu kapsamda akıl ilkelerinden biri olan üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin bilimsel geçerliliği tartışılmaz olmalıdır. Çünkü akıl ilkeleri ile öne sürülen formel doğruluk değerleri tüm bilimler için uygulanabilir ve geçerli olan doğruluğun dayanağı konumundadır. Ancak, ferma teoreminin doğru ya da yanlış olarak ispatlanamaması yani doğru oluşunun da yanlış oluşunun da bilinmiyor görünmesi, akıl ilkelerinin aksiyomatik yapısıyla çelişen bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Fakat daha sonra Andrew Wiles tarafından yapılan çözümlemesi ile ispat edilmesi, bu çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Buna göre, ferma teoremi doğru/yanlış olarak ispat edilebilmektedir. Teoremin ispatında akıl ilkelerinin rolünün anlaşılabilmesi açısından, ilkelerin doğrudan kendisiyle ilişkilendirildiği düşünme eylemi ele alınması gerekli bir husustur.

Bilgi Edinmede Düşünmenin Yeri ve Akıl İlkeleri

İnsanı diğer canlı türlerinden ayıran ve üstün kılan özelliği düşünme yetisi olarak ifade edilir. Bu nedenle düşünmenin neliği ve nasıllığı, insanı tanımlayan bir düzlemde yer alırken, aslında varlığı da tanımlamaktadır. İnsan, sahip olduğu düşünme gücü sayesinde varlığı anlamakta ve anlamlandırabilmektedir. Buna göre insanın varlığa yüklediği anlamsal değerlerin kaynağı, düşünmedir.

Düşünme, akılda gerçekleşmekte ve akılla yürütülmektedir. Akıl, insan için anlamlandırmanın aracı olmakla her şeyin temelinde bulunana dairdir. Her şeyin temelinde bulunmaktan kasıt, 'her şey'den söz edebilmenin yolunun akıldan geçmesidir (Fahru'd-Din er-Razi, 1996, s. 24-25, 28). Çünkü varlığa dair söylem, anlamlandırmanın ürünüdür. Anlamlandırma için de aklın varlığı, temel bir işlev yüklenmektedir. Akıl, en temelde yer almakla birlikte temelden sona giden sürecin her adımında da anlamlandırmanın yol göstericisi konumundadır.

Bilgi edinme eylemi, insan için varlığa dair bir anlamlandırma teşebbüsünün sonucudur. İnsan, düşünme gücünün kendisine sağladığı algılama, kavrama ve sınıflandırma yetisi ile varlığın neliği üzerine düşünce üretebilmektedir. Bu düşüncelerin ortaya koyulma sürecinde aklın takip ettiği belirli bir metodoloji yahut kendisine dayandığı temel ilkeler bulunması, aklın işleyişinin tutarlılığı açısından gereklidir (Kahveci, 2012, s. 64). Bu nedenle akli işleyiş ve bu işleyişe dair temel belirlenimlerin bilinmesi, bilimsel bir gerekliliktir.

Düşünme eylemindeki temel işlem, bir çıkarsamadır. Bu çıkarsamanın da sahip olduğu iki temel aşama bulunmaktadır. Biri çıkarımın kendisine dayandırıldığı ilksel kısım ve diğeri de tutarlı bir akıl yürütme sürecidir. Konumuz bağlamında ele alacağımız asıl husus, ilksel dayanaklar olmakla birlikte, esasında akıl yürütme sürecinin tutarlılığı da bu dayanaklardan bağımsız değildir. Nitekim sonucun doğruluğu akıl yürütme sürecinin doğruluğuna bağlı olduğu gibi akıl yürütme sürecinin doğruluk ve tutarlılığı da başlangıç noktasının doğruluğu ve kesinliğine bağlıdır.

Aklın hangi kurallar çerçevesinde düşünme eylemini gerçekleştirdiği, mantık ilmi kapsamında ele alınmaktadır. Akıl, düşünme eylemini gerçekleştirirken, Aristoteles'e göre onu çevreleyen temel üç kuralın dışına çıkamamaktadır. Bu kurallar düşünme eyleminin niteliği ve geçerliliğinden bahsedebilmenin de ön şartı konumundadır. Bu akli kurallar, tarih boyunca düşünmenin ilkeleri yahut aklın ilkeleri şeklinde anılmakla birlikte mantığın ilkeleri olarak da isimlendirilmiştir.

Mantık ilminde akıl ilkelerinin ele alınışı Aristoteles'in onları ortaya koyduğu şekil üzeredir. Bu nedenle akıl ilkelerinin tanımı, kapsamı ve geçerliliği Aristoteles'in görüşü çerçevesinde tartışılacaktır. Bu da, onun varlık ve bilgi görüşünün bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Aristoteles'te değişmez doğruluğun prensipleri olarak görülen akıl ilkeleri, onun hem varlık hem de bilgi anlayışının da temelinde yer alır. Akıl ilkelerinin sistematik şekilde ortaya koyulmasındaki temel etken varlığın hakikatine ulaşmanın belirli bir yöntem tabi olduğu inancıdır. Bu inancın çıkış noktasını ise, varlıkta bulunduğu öngörülen belirlilik ve nedencilik oluşturmaktadır. Bu bağlamda dış dünyadaki var oluşun kendi içerisinde var olduğu düşünülen düzen esas alındığında, varlığın bilgisinin de bu düzene tabi olması mümkün görünmektedir.

Akıl, varlığa ulaşma sürecinde, belli bir düzen ile yol almakta ve varlığı kaçınmadığı bir düzen ile kavramaktadır.¹ Bu bakımdan aklın, varlığı anlamlandırmada tabi olmak durumunda olduğu belli birtakım kuralların varlığı da anlamlıdır. Bu kuralların ifadesi olarak Aristoteles, doğru düşünmenin ilkelerini özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı şeklinde belirlemiştir. "Aristoteles'te akıl ilkelerini özel kılan ve onun adıyla anılmasına sebep olanın, akıl ilkelerinin sistematik şekilde düşünmeye dair kurallar olarak kendisi tarafından ortaya koyulmuş olması gösterilebilir. Aynı zamanda Aristoteles'te var olan akıl, varlık ve bilginin birbirine olan bağımlılığı ve gerçekliğinin birliği dolayısıyla akıl ilkelerinin hem düşünme hem nesne hem de dildeki eş düzey geçerliliği sebebiyle ontolojik ve epistemolojik temel ilkeler olarak anlaşılmaları düşünce tarihinde özel bir yere tekabül etmektedir" (Türkyılmaz, 2015, s. 30-31).

Konumuz bağlamında ele almak istediğimiz akli ilke, üçüncü şıkkın imkânsızlığı olmakla birlikte, akıl ilkelerinin birbirinden ayrıştırılamayan yapıları gereği üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin ele alınması özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinden ayrı olamamaktadır (Öner, 1969, s. 286). Bu nedenle akıl ilkelerinin kısaca tanıtılması ve aralarındaki ilişkinin tespiti konumuz açısından gerekli görülmektedir.

Akıl ilkelerinden özdeşlik ilkesi, varlık ve bilgi açısından kendisinin aynısı olmayı ifade eden ilkedir (Aristoteles, 2012, s. 193; Heidegger, 1997, s. 11). Sembolik olarak A, A'dır şeklinde

1 Burada düzen ile kastettiğimiz aklın varlığın bilgisine ulaşmada geçirdiği zorunlu süreçteki belirliliktir. Duyu verisi, algı, hafıza safhaları gibi.

gösterilen özdeşlik ilkesi, bir şeyin o şey olduğunun vurgulanmasıdır. Mantık ilmi açısından özdeşlik ile kastedilen, akıl yürütmelerde terimlere yüklenen anlamlar yani onların nelikle-rinin aynı kalması, değişmemesidir (Öner, 1969, s. 286). Terimlerin kendileri ile çelişmesinin inkârı ise, bu aynılığın pekiştirilmesidir, denebilir.

Çelişmezlik ilkesi, “aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır” (Aristoteles, 2012, s. 201-202, 1005b 19-20) şeklindeki en net tanımıyla bilinmektedir. Özellikle mantık ilminde ‘hiçbir önerme aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olamaz’ı ifade eder (Grünberg, 2003, s. 23). Sembolik olarak, ‘A, A olmayan değildir’ şeklinde tanımlanan ilkeye çelişmezlik denmesinin sebebi, bu ilkenin dışına çıkıldığında çelişmenin kaçınılmaz olmasından kaynaklanmaktadır. Çelişikliliğin inkârı olan çelişmezlik ilkesi ile ifade edilen, bir durumun kendisinin değillemesi ile birlikte var olamayacağıdır. Bir önerme ile bir şey hakkında olumlamada bulunulurken, diğer önerme ile aynı şey hakkında olumsuzlamada bulunmak şeklindeki çelişiklik, gerçekte var olması imkânsız olan bir hal ortaya çıkarmaktadır. Öyle ki, birbirini olumsuzlayan çelişik durumların aynı anda aynı şey için geçerli olması zihnimizin işleyişi gereği imkânsızdır. Çelişmezlik ilkesi ile sınırları çizilen düşünme evreni -bu evren matematiksel olarak A ve A olmayan kümesel ifadesiyle gösterilebilir- aynı zamanda üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini de ortaya koymaktadır.

Aristoteles tarafından “bir şey ya vardır ya da yoktur” (Aristoteles, 2012, s. 232) şeklinde tanımlanan üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, varlığa dair iki çelişik durum dışında orta bir halin imkânının imkânsızlığını ifade etmektedir. Bu imkânsızlık hali, şey’in nitelenebileceği iki çelişik durumun ‘ya, ya da’ kalıbıyla öne sürülmesiyle belirtilir. Aristoteles; “İki çelişik ifade arasında herhangi bir aracı bulunması mümkün değildir”; “tasdik veya inkâr gerekli olarak doğru veya yanlıştır” (Öner, 2008, s. 35) demekle üçüncü şıkkın imkânsızlığına vurgu yapmıştır. Buna göre, çelişmezlik ilkesi gereği düşünme evrenimizi iki temel çelişik alana ayıran akıl, ‘şey’in bu iki durumdan ancak biri için söz konusu edilebileceği; bu iki durum haricinde bir durumun söz konusu edilemeyeceğini öne sürmektedir.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ile vurgulanan çelişmezlik niteliği, bilimsel kanıtlamada önemli bir yere sahiptir. Örneğin, “Euklides’in en çok kullandığı mantık araçlarından biri reductio ad absurdum, yani çelişikiden yararlanan ispattır” (Singh, 2011, s. 62). Buna göre, ispatlanması gereken teorem doğru değil de yanlış varsayılır ve yanlışlanması üzerinden ortaya çıkacak mantıksal sonuçlar irdelenir. Bu sonuçların yanlışlığının ispatı teoremin doğru olması gerektiğini de kanıtlamaktadır. Aslında bu yöntem de göstermektedir ki, insanın sahip olduğu akıl yetisi gereği bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamamaktadır.

Akıl ilkelerinin düşünme üzerindeki işlevi neticesinde bir şeyin kendi kendisiyle aynılığının tasdiki, başka bir şey olmasının inkârı ve üçüncü bir ihtimalin reddi ile ortaya çıkan bazı ontolojik ve epistemik sonuçlar söz konusudur:

- var olmayan, var olan değildir,
- aynı şey, durum-zaman-mekân değişmeksizin hem var hem var olmayan olamaz,
- üçüncü bir hal, aynı şey için söz konusu edilemez (Gökalp, 2006, s. 93).

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus, bir üçüncü şıkka dair imkânsızlıktan bahsederken bunun iki değerli bir mantık sistemine oturtulmuş olduğunun unutulmaması gerektiğidir. İki değerli mantık ile kastedilen “doğru ile yanlıştan başka doğruluk değerine yer vermeyen mantık dizgesi”dir (Grünberg, 2003, s. 62). Yani, iki değerli mantık sistemine göre bir şey ya doğrudur ya da yanlıştır ve bunun dışında başka bir ihtimal bulunmamaktadır. Ancak doğru yahut yanlış olduğunun ispatlanamaması ile ferma teoremi bu kuralı ihlal eden ve akıl ilkelerinin geçerliliği hususunda şüpheye düşüren bir teorem olarak uzun süre tarihte yer almıştır.

Ferma Teoremi Örneği ve Akıl İlkelerinin Geçerliliği

Ferma teoremi, aslında bir denklem olarak oldukça basit görünen bir yapıya sahiptir. Yapısal anlamda Pythagoras (Pisagor) denkleminin kurulumuyla benzerlik gösteren teorem, aynı zamanda bu denklemi de kapsamaktadır. Pierre de Fermat (ö.1665), teoremini ortaya koyarken Pythagoras’ın bu denklemini esas almıştır (Singh, 2011, s. 76). Nitekim $n=2$ durumu için denklemin yapılabilen ispatı, Pythagoras’ın genel geçer geometri kuralı ‘dik üçgenin iki dik kenarının karesinin toplamı hipotenüsün karesine eşittir’ kuralına denk gelmektedir. Bu durumda ferma teoreminin $n<2$ ve $n>2$ durumları için oluşturulduğu hallere, Pythagoras denkleminin sayısal anlamda daraltılmış ve genişletilmiş versiyonları olarak bakılabilir. Bu noktada teoremin Pythagoras denklemi ile olan bağı dolayısıyla Pythagoras’ın sayıya ve matematiğe dair görüşlerine değinmek, Fermat’ın onun denkleminde hareketle geliştirmiş olduğu teoreminin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

Pythagoras’a göre sayılar, her şeyin temelinde olandır. Ontolojik anlamda ilksellik ve nedensellik atfedilmekle sayı, varlıkların sayılması amacının dışında kendi başına bir değer kazanmaktadır. Her şeyin temeli ve nedeni olması anlamında sayılar, sayısal bir mantıksallığın da ortaya koyucusu olmuşlardır. Sayıya dayalı bir doğruluk değeri fikri, elbette matematiği de doğruluğun temeline oturtan bir yapıya sahiptir. Bu sayede matematik, doğruluğu ortaya koymakla kendisi de en doğru olan olmaktadır.

Pythagoras’ın teorisinde sayılar, varlığın temelinde yani özünde yer almakla aslında evreni tanımlamaktadır. Onun bu bağlantıyı ortaya koyan önemli iddialarından biri de, ferma teoreminin kendisinden türetildiği Pythagoras denklemidir. Dik üçgenin kenarları arasındaki bağlantıyı tanımlayan bu denklem, evrenin üç boyutu arasındaki ilişkiye de bir atıf niteliğindedir. Şöyle ki, dik açı düşey olan ile yatay olanın dikey bağlantısını tanımlamakta ve bu birleşim de evrenin üç boyutuna işaret etmektedir. O halde denebilir ki, “matematik, dik açı kavramıyla içinde yaşadığımız uzayın temel yapısını belirlemektedir” (Singh, 2011, s. 35). Bu

anlamda geometri kelimesinin de 'yeryüzünü ölçmek' anlamına geldiği zikredilebilir (Singh, 2011, s. 25). O halde matematik ve geometri, varlığa dair ilimlerdir. Varlık ile ilişkilendirilmesi neticesinde matematik ilmi, varlığın temel ilkelerinden bağımsız olamaz. Bu yönüyle akıl ilkelerine bağımlı bir işleyişe sahiptir. Onun akıl ilkeleri ile olan zorunlu bağı, varlığı bakımından akli düzlemde yer alan bir düşünme eylemini konu ediniyor olmasıdır.

Akıl ile apaçık, doğru ve kesin bilgi hedeflenmektedir. Kesinlikten söz edilebilmesi noktasında aklın işlevi olan düşünme, bir analize tabi tutulmak durumundadır. Doğruluğun denetlenmesi aklı yönlendiren temel özellikleri konu almasıyla mantık ilminin işlevidir. "Mantığın bu denetlemede kullandığı en temel prensipler akıl ilkeleri olarak öncelenmektedir. O halde akıl ilkelerinden ve dolayısıyla mantıktan bağımsız bir doğru düşünmeden bahsedilemez" (Türkyılmaz, 2015, s. 27-28). Bu bağlamda matematiksel doğruluk değerlerinin de mantıksal doğrulukla onaylanması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Nitekim kesinlik, ontolojik ve epistemolojik bağlamda zorunlu bağıntıları gerektirmektedir. Zorunlu nitelik taşımayan bağlantılar, değişebilir olduklarından genel-geçer yargıların ifadesi olamazlar. Mantık bu genel-geçerliğin sağlayıcısı olma özelliğine değişmesi imkânsız olan temel yargıları ortaya koyan olarak görülmesiyle sahiptir. Ancak ferma teoreminin uzun yıllar süren bilinemezliği, mantık ve akıl ilkelerinin ortaya koymak istediği genel geçer doğruluk denetlemesinin istisna edilmesi demektir. Doğruluğunun yahut yanlışlığının ispat edilememesinden hareketle ferma teoremi, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin kendisinde gösterilemediği ve üçüncü bir şık olan bilinmeme ihtimalinin akıllarda canlandığı bir akıl yürütme olarak karşımıza çıkar.

Bu husus üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi hususunda bir problem olarak ilk kez Prof. Dr. Necati Öner tarafından zikredilmiştir. Buna göre, matematiksel bir denklem olan $x^n + y^n = z^n$ eşitsizliğinde n üst sayısının 2'den büyük olması durumunda denklemin sonuç vermeyeceği savunulur (Öner, 2008, s. 35). Ferma Teoremi olarak anılan bu denklemin ortaya koyucusu Pierre de Fermat, n sayısı 2'den büyük bir değerde ve x, y, z sayıları pozitif değerde iken denklemin ne doğru ne de yanlış olarak ispatlanamayacağını savunmuştur. Örneğin, $n=1$ için $x=1, y=2$ ve $z=3$; $n=2$ için $x=5, y=12$ ve $z=13$ sayısal değerleri denklemi sağlamaktadır. $n=1$ ve $n=2$ sayısal değerleri için çözümlenebilen denklem, $n>2$ için x, y, z değerlerinin sağlanamaması dolayısıyla çözümlenememiştir. Aslında Pierre de Fermat, $n>2$ için denklemin çözümlenemediğine dair kanıt bulduğunu ancak bunun, açıklamanın yer aldığı kitaptaki boşluğa sığdırılmasının olanaksız olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle $n>2$ için denklemin kanıtlanamamasının deliline dair arayışlar matematikçiler tarafından uzun yıllar ısrarla sürdürülmüştür.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi gereği bir şey ya doğru ya da yanlış olmak zorundadır. Bu noktada teoremin sonucundaki belirsizlik dolayısıyla Ferma Teoremi, belirtilmemiş haller kapsamında üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin yetersizliğine işaret eden bir kanıt olarak

görülmektedir (Öner, 1969, s. 291-292). Ancak ilkenin geçerliliğini ispatlaması muhtemel olan husus, teoremdaki belirsizlik halinin belirlenebilmesinin mümkün olmuş olmasıdır. Nitekim ferma teoremi, bir diğer matematikçi Andrew Wiles tarafından yakın tarihte çözümlenmiştir. Buna göre teoremda söz konusu olan denkleme dair n sayısının 2'den büyük olduğu durumda x , y , z sayılarının pozitif değerler alabildiği doğrulanmaktadır (1995, s. 445-446). O halde belirsiz yahut sonsuz durumların belirli ve sonlu hale gelebilmesi olasılığından söz edilebilir. Bu olasılık dolayısıyla üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin evrensel geçerliliği de savunulabilir.

Necati Öner, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine yöneltilen bu gibi eleştirilerin onun yanlışlığını değil, yetersizliğini ortaya koymakta olduğunu dile getirmektedir. Şöyle ki, insan zihni için çelişmezlik ilkesi gereği, mantıki anlamda çalışmanın bulunduğu her durumda üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi de zorunlu olarak bulunacaktır. Ancak sonsuzluk gibi belirsizlik ifade eden ve bir mantık ihtiva etmeyen durumlar için bu ilkenin uygulanması imkânsızdır (Öner, 1969, s. 298). Mümkün her önerme de belirsizlik ifade ettiği için bu kategoride değerlendirilebilir. Nitekim bir mümkün önerme hakkında söylenecek herhangi bir hüküm, doğru ya da yanlış diye nitelenemeyecektir. “Çünkü onlar doğruluk ya da yanlışlık arasında bir orta durum manasında değil de, henüz önsel bir şekilde belirlenmemiş anlamında *nötrdür*” (Rescher, 2013, s. 45-46). Ne doğru ne de yanlış diyebileceğimiz bu tür önermeler, esasında yine de zorunlu olarak doğru yahut zorunlu olarak yanlış önermeler olmaktadır.

Aynı hükmün aynı an ve aynı mekânda hem doğru hem de yanlış olması, akla ters bir durumdur. Çünkü bu durumda, doğru yahut yanlış terimlerini kullanmak bir anlam ifade etmemektedir. Şöyle ki, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi hiçe sayılarak bir önermenin doğru ve yanlış olabileceği kabul edilse, bu durumda önerme ne yanlış ne de doğru olacaktır. Herhangi bir şey hakkında hüküm vermek de imkânsızlaşacaktır. Bu durumda bilgidен söz etmek mümkün müdür? O halde, epistemik açıdan bakıldığında birinin varlığı diğerini nakzeden iki durumdan –doğru ve yanlış gibi- insan zihni için ancak bir tanesi geçerli olmalıdır. Bu doğrultuda “üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, düşünme sisteminin taksimini esas alan bir ilke olarak görülebilir. Akıl bu doğrultuda bir ‘şey’ hakkında kaç olasılık bulunduğunu tespit etmektedir. Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinde iki olası durum söz konusudur. Bu durumlar birbiri ile çelişik varoluşlardır. Var olmak yahut var olmamak gibi bu iki durum dışında herhangi başka bir durumun bulunamayacağı bu ilke ile kurallaştırılmaktadır. Bu doğrultuda iki değil de üç olası ihtimalin varlık hakkında geçerliliğinin bulunması durumunda Aristoteles’in ortaya koyduğu şekliyle iki çelişik duruma dair bir kural belirten üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, geçersiz bir ilke mi olmaktadır?” (Türkyılmaz, 2015, s. 55).

Ferma teoremi örneği, üçüncü şık ihtimalinin tekrar ikiye indirgenebilir olmasına dairdir. Nitekim çözülememiş olmasıyla olumlama ve olumsuzlamanın dışında bir üçüncü ihtimali akıllara getiren teorem, çözümlenebilmekle aslında bilinemezliğin sadece bilinemediği

noktada ihtimalin dışına çıkışına bilimsel bir örnektir. Bu durumda diyelim ki, iki değil de üç olası durumun varlık hakkında mümkün görüldüğü bir düşünmede üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, dördüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi olarak geçerliliğini korumaktadır. Bu durum, matematikteki n 'li sistemlere benzetilebilir. Şöyle ki, (n) sayıda olasılığın bulunması durumunda ilke, $(n+1)$ 'in imkânsızlığı ilkesine dönüşecektir (Taylan, 1994, s. 108-109). O halde, doğru ve yanlış ihtimallerinden ancak birinin doğruluğunun söz konusu olabileceği her durum için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleri zorunlu olarak geçerli olmalıdır (Von Aster, 1945, s. 121).

Düşünme sistemine dair alanın belirlenmesi, düşünmenin sınırlarının çizilmesi demektir. Belirli bir sınır içerisinde yer alamayan hiçbir düşünce için epistemik bir değerden bahsedilememesi, düşünme sistemindeki tüm olasılıkların ortaya koyulmasını zorunlu kılmaktadır. Bilim de, özünde doğru ve yanlış olanı saptamayı hedeflemesi bakımından bu belirlemeye uymak durumundadır. Çünkü doğru ve yanlış ihtimallerinin olasılığa dönüştüğü durumda bilgide kesinlik söz konusu edilememektedir. Bu nedenle varlıkta gerçek ve değişmez olanın bilgiyle özdeşleştirildiği bir anlayışın ortaya koyucusu olan Aristoteles'in, akıl ilkelerini bilimin temeline koyduğu görüşünde esas olan, kesin bilgidir. Onun anlayışına göre, temel bir epistemik prensibi ifade eden üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, evetleme yahut değillemeye dair yargıların bulunduğu her durum için geçerliliğini korumaktadır. Aynı zamanda ilke, çelişmezlik ilkesi ile bağlantılı yapısı gereği de ispatlamada vazgeçilmez bir unsurdur. Nitekim akıl, çelişik iki durumu aynı anda doğru ya da yanlış kabul etmemeye diğer ilkelerden daha yatkındır. Bu yatkınlık, ilkenin kabulünün şüphesizlikle sağlanabilmesinde oldukça önemlidir.

Kesin bir kabulün akılda oluşması, matematikçilerin ortaya koydukları tüm teoremlerde sağlamayı amaçladıkları bir husustur. Matematiksel ispatta söz konusu edilen aksiyomlar doğru oldukları varsayılmakla ispatlanmak yoluna gidilir. İspatın süreci akli çıkarsamaya dayalı bir yapı arz eder. Bu noktada akıl yürütme sürecinin tutarlılığı ve aksiyomun gerçekliği ile sonuç reddedilemezdir. Akıl yürütme sürecinin doğruluğu ve tutarlılığını sağlayan olması ile mantık/mantıksallık, matematiksel ispatta esas alınmaktadır. Bu bağlamda ispatın temel kanıtlayıcısı da aslında ispat sürecinin mantıksallığıdır, denebilir.

Matematik teoremler, mantıki bir akıl yürütme sürecine dayandıklarından bir kez ispatlanmakla bilimsel anlamda sürekli şekilde doğruluk değeri kazanmış olurlar. Bu nedenle ispat, matematiğin kalbi olarak görülür (Singh, 2011, s. 10). Aynı zamanda ispat, matematiği diğer bilimlerden de ayıran bir yöndür.

Matematikte hedeflenen ispat, mutlak bir ispattır. Yani bir hususa dair ispatın ortaya koyulmasıyla o hususun dışındaki diğer ihtimaller de epistemik manada bir değerle nitelenecektir. Bu durum, genel-geçer bir doğruluk değerinin tespitine işaret etmektedir. Tüm zamanlar için ispatlanmakla matematiksel teoremin değişmesi söz konusu edilememektedir. Burada-

ki amaç, matematiksel bir kesinliğin sağlanabilmesidir. Eğer kesinlik sağlanamazsa sürekli bir değişim ihtimalinin söz konusu edilebildiği herhangi bir teorem, üzerine bina edilecek diğer teoremlerin de değişebilme ihtimalini doğuracaktır. Bu nedenle mutlak doğruluğu ifade eden epistemik değer için zorunlu mantıksal nitelik, matematik bilimi için de zorunludur. Mantığın temel ilkelerinden üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi de bu manada matematiksel teoremlerin dayanağı olmaktadır. Buna göre, bir matematiksel teorem ya doğrudur ya da yanlıştır. Matematik bilimindeki değişmezlik niteliğini ortaya koyan bir söz İngiliz matematikçi G. H. Hardy tarafından söylenmiştir: “Diller ölü ama matematiksel düşünceler ölmez” (Singh, 2011, s. 19). Bu bağlamda matematik, düşünmenin en saf biçimlerinden biri olarak kabul edilir (Singh, 2011, s.9).

Bilimsel Anlamda Akıl İlkelerinin Gerekliliği

Kesin bilimsel sonuçları ortaya koyan bir bilim dalı olarak kabul edilen matematik bilimi açısından ele almaya çalıştığımız üzere, düşünmenin akıl temelli yapısı gereği akli düzlemde yer alan bilgiler her zaman duyumsal olandan üstün kabul edilirler. Bu yönüyle bilimsel kuramlar matematiksel kesinliğe ulaşamamış çıkarımlardır. Çünkü bilimsel olanda aranan doğruluk ve tutarlılık değerlerinden öte matematiksel olanda mutlaklık söz konusudur. Matematiksel olanın, bilimsel olanın elde edilme yönteminin çıkış noktası olan gözlem ve algıdan arı yapısı, ona akli ve değişmez olanı iddia etme hakkı vermektedir. Bu nedenle değişebilir olanın bilgisi, hiçbir zaman değişmez olanın bilgisiyle eşdeğer bir doğruluk değerine sahip görülemez. Mutlak kesinlik düzeyinde kanıtlama ancak akli ve mantıki düzlemde yapılır. Bu da matematik için mümkün olmaktadır. Bu noktada mantık ve onun akli temeli, duyumun değişime, yanılsamaya ve farklılığa açık yapısını yadsıyan bir yanılsızlık niteliği ile atfedilmektedir. Yani akli ve mantıki olana dayanan bilgide şüphe söz konusu olmamalıdır. Bu, tüm insanlarda ortak olan mantıki temel ile açıklanabilir. Ancak mantığa atfedilen bu kesinlik, bilimin ortaya koyduğu herhangi bir hususa uyum sağlamadığında nasıl düşünülmelidir?

Ferma teoremi, bu uyumsuzluğun tecrübe edildiği bilimsel bir değer olarak ele alınmıştır. Denklemin çözümlenememesinden kaynaklanan bilinemezlik, akıl ilkelerinin geçerliliğinin sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Öyle ki, bu husus önceki dönem mantık çalışmalarında da akıl ilkelerinin geçerliliği noktasında bir sorun olarak zikredilmiştir. Ancak ferma teoreminin yakın tarihte ortaya koyulan çözümü dolayısıyla bu uyumsuzluğun reddi ve akıl ilkelerinin genel-geçer geçerliliklerinin imkânı söz konusu tartışmanın kapsamıdır.

Bu tartışma mantığın düşünmenin denetleyicisi ve doğrulayıcısı olması üzerinden ele alınmıştır. Yani, akıl ilkeleri kanıtlamanın temel dayanakları konumunda kabul edilmektedir. Nitekim mantıkta her kanıtın ilksel temellere dayanması gerektiği öngörülmektedir. Bu manada Aristoteles ‘ilk’ ile ‘ilke’ terimlerini aynı manada kullandığını belirtmektedir (Aristoteles, 2005, s. 11, 72a 5-6; 2012, s. 234, V, 1012b 34). Ona göre, ilk olanın ilke ve ilke olanın ilk olma-

sı gerekir. Burada ilkeye dair bir öncelik hali söz konusudur. Akıl için önsel olan, kesinliği tartışılmaz olandır. Onun bilgisinden şüphe edilemez. Kesinlik de tartışılmaz şekilde geçerliliği gerektirmektedir. Bu manada genel-geçer bir kaidede bulunması gerekli birtakım nitelikler olduğu açıktır. Bu nitelikler, birkaç maddede şu şekilde özetlenebilir:

- mevcudiyetini sürekli olarak muhafaza eden
- insan yaratılışına uygun/akılla bağdaşan
- her durumda geçerliliği devam eden
- yanlışlanamayan (Ross, 1995, s. 42-44).

Buna göre her doğrunun temelinde yer alan belirli doğrular söz konusudur. Nitekim bu ilkel ve belirli doğruların var olması, ispatın yapılabilmesi için zorunludur (Aristoteles, 2005, s.9, 71a). İlkel bir dayanağın yokluğu kendisinden kaynaklanmanın sonsuza dek geriye gidişi manasına gelecektir ve bu durumda ispat da imkânsızlaşacaktır. O halde akıl ilkelere, epistemik bir varoluşun gereği olarak kendileri artık ispatlanamayacak temel nitelikteki varsayımlardır. Yani epistemik aksiyomlardır.

O halde, akıl ilkeleri epistemik aksiyomlar olmaları manasında zaman ve mekândan bağımsız olmalıdırlar. Çünkü bir yerde ya da bir anda var olmak, değişebilir olmak demektir. Fakat ilkeler değişmez olanlardır. Olduğu gibi olmak onun özünde bulunmalıdır. Bu nedenle ilkeler genel-geçer yargılardır (Aristoteles, 2012, s.149, 2, 994b 6-8). Çünkü ilke, sonsuza kadar değişmeden kalmakla zorunludur. Bu özelliğin ilkedeki mutlaklığı olay döngüsüne tabi olan varlığın gösterdiği hareketlerin ilke olamayacağının da kanıtıdır. Bu hareketleri temel alan olgu doğruları, empirik bilgiyi ortaya koymakla bilimin konusudur. İlkesel manadaki doğrular ise akıl doğrularıdır. O halde ilkesel belirlenimlere dayanan bir düşünme, bilimsel anlamda değişmez olanın bilgisini verendir.

Mantık ilminde ve diğer ilimlerde akıl ilkelerinin gerekliliği, bilimin terimlerinin belli tek bir anlamdan sapmaması ile akıl yürütmelerde sağlanacak tutarlılık ve bu akıl yürütmelerin işlevsel doğruluğu bakımından da ele alınmalıdır. Terimlerin işaret ettiği bireysel anlamlar hususunda akıl ilkelerinin eksikliği durumunda yola çıkılan noktadan sapılmış olmakla doğru bir düşünme süreci de sağlanamamış olacaktır. Akıl ilkeleri sayesinde nesnelere dair kavramların ifadesi olan terimlerin zorunlu neliği, epistemik olarak bir tutarlılığa düzlem oluşturur. Aynı zamanda kavramsal manada ele alınıyor olmaları ile de akıl ilkeleri, soyut bir düzlemde yer alırlar. Soyut düzlemdeki işlevsellikleri ile matematik ilmi gibi akli ilimlerde de yetkinliklerini ortaya koymaktadırlar. Bu doğrultuda örnek olarak ele alınan teoreme dair Wiles'ın ortaya koymuş olduğu ispatın mantığa dayalı yapısı ispatı kabul edilebilir kılmıştır (Singh, 2011, s.289). Bu suretle de denebilir ki, bilginin imkânı ve doğrulanabilirliği noktasında akıl ilkeleri ontolojik ve epistemolojik bir genel-geçerliğe sahiptir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Aristoteles. (2012). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Gökarp, Z. (2006). *Felsefe Dersleri* (A. Utku, & E. Erbay, Sad.). Konya: Çizgi.
- Grünberg, T. (2003). *Mantık Terimleri Sözlüğü*. (3. Bs.). Ankara: Metu.
- Fahru'd-Din er-Razi. (1996). *İslam İnancının Ana Konuları Mealimu Usulî'd-Din* (N. Macit, Çev.). Erzurum: İhtar.
- Heidegger, M. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım* (N. Aça, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Kahveci, K. (2012). *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*. Ankara: Berikan.
- Türkyılmaz, S.K. (2015). *Aristoteles'te Akıl İlkelerinin Epistemik Analizi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta Üniversitesi, Isparta.
- Öner, N. (1969). Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 285-303.
- Öner, N. (2008). *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi.
- Rescher, N. (2013). *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*. A. Kayacık (Ed.), Kayseri: Tez-Mer.
- Ross, S. D. (1995). *Aristotle*. (6. Bs.). New York: Routledge.
- Singh, S. (2011). *Fermat'ın Son Teoremi* (S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Pan.
- Taylan, N. (1994). *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi-Problemleri*. İstanbul: Marifet.
- Von Aster, E. (1945). *Bilgi Teorisi ve Mantık* (M. Gökberk, Çev.). İstanbul: M. Sadık.
- Wiles, A. (1995). Modular Elliptic Curves and Fermat's Last Theorem. *Annals of Mathematics*, (142), 443-551.

“Zihin Nedir?” Sorusu Karşısında Bilişsel Bilimler İçinde Felsefenin İşlevi Üzerine Bir Deneme*

Alper Eliş*

Öz: Neliği bakımından “zihin” kavramının yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey mi olduğu sorunsalının ele alındığı çalışmada bilişsel bilimlerin işlevi gösterilmeye çalışılmış ve zihin muammasını açıklama girişimlerinin yalnız deneye indirgenemeyeceği yapılan düşünce deneyi ile gösterilmek istenmiştir. Öte yandan zihin kavramını yalnız deneye açıklama girişiminin beraberinde, insan “özgürlüğü” ve “yaratıcılığı” kavramlarının reddedilmesi gerektiği gibi hatalara sürükleyeceğine dikkat çekilmiştir. Çünkü deneysel açıklama ilkece belli bir zorunluluk ve aynılık üzerine kurulurken yaşantı hayatı, insan zihninin başka türlü de eyleyebilen, özgür, dolayısıyla zorunlu olmayan ve yaratıcı; dolayısıyla aynılık göstermeyen bir yapı olduğunu gösteriyor. Bu iki kutuplu yapının öznel ve bilinemez yanı, insan özgürlüğü ve yaratıcılığının olanağı olduğu gibi öznelerarası ve –belli bir düzeyde- bilinebilir yanı ise insanların birbirini anlama ve anlaşmasına olanak sağladığı belirtilmiştir. Tüm bunlar sonucunda “zihin” denilen şeyin yalnızca deneysel araştırmaların nesne alanıyla sınırlı olmadığı, var olanların çeşit çeşit olmasından dolayı her nesne alanının bilinme yolu ve bilgi türünün de farklı olacağı, dolayısıyla “zihin nedir?” sorusuna açıklık getirme çabalarında felsefeye de en az pozitif bilimlere verilen değer kadar önem verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Zihin-Beden Problemi, Bilişsel Bilim, Davranışçılık, Özdekçilik, Elemeci Materyalizm, İşlevselsçilik, Bilişsel Psikoloji, Sicim Teorisi.

Giriş

Zihnin neliği tartışmaları antik çağda Platon’a kadar dayanmaktadır. Zihin muammasının bir çok sorunsalı mevcuttur. Bunlardan birkaçı şöyledir; zihin-beden ilişkisi problemi, diğer zihinlerin varlığı problemi, zihnimiz dışındaki dünyanın varlığı problemi, zihnin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey mi olduğu problemi gibi problemler. Biz bu sorunsallardan yalnız bir tanesini, “zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey midir?” sorunsalını ele alacağız. Kastedilen zihin de insan zihni olacaktır. Thomas Nagel’in deyişiyle;

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.4.B017

* Yüksek Lisans düzeyinde “Zihin Felsefesinin Temel Sorunları” isimli dersin bitirme ödevi olarak hazırlanan ve tez projesi olarak planlanan çalışmanın kısa özeti, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nde bildirimin sunulmak üzere kabul edilmesinin ardından, gözden geçirilmiş ve daraltılmış metnidir.

** T.C. Maltepe Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı. E-posta: alpereliss@gmail.com

Bir insan, başka birinin deneyiminin niteliğini bilebilir ya da dile getirebilir. Ne var ki öznel bir yönü de vardır, çünkü deneyime atfedilen nesnellik sadece atfı yapılan nesneye onun bakış açısını kullanabilecek kadar benzeyen biri için mümkündür –deyim yerindeyse atfı üçüncü kişiden olduğu kadar ilk elden de anlamak için. Deneyimi yaşayan kişi, diğer kişiden ne kadar farklıysa, bu girişimden beklenebilecek başarı da o oranda düşük olacaktır. (Nagel, 2015, s. 154)

Nagel’in da dikkat çektiği tür olarak varlıkların zihinsel yapı farklılığını da gözeterek inceleme alanımıza sınırlama getirmiş bulunmaktadır. Yani zihin felsefesinin temel sorunları bağlamında sadece “zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey midir?” sorunsalı ele alınacak ve zihinden kastedilen yalnızca insan zihni olacaktır. Bu sorunsalla ilintili olarak zihin felsefesi alanı içinde -daha çok deneysel türden açıklamalar getirilmeye çalışıldığı için- bilişsel bilimlerin zihnin neliğine dair getirmeye çalıştıkları cevapların işlevine değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Zihnin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey olduğu iddiasının, yaşantı hayatının bize gösterdiği bazı bulguları (özgürlük, yaratıcılık gibi) açıklamada yetersiz kaldığı, (çünkü deneysel açıklama zorunluluk ve aynılık ilkesi üzerine inşa edilirken yaşantı hayatı insan zihninin özgür; dolayısıyla zorunlu olmayan ve yaratıcı; dolayısıyla aynılık göstermeyen bir yapıda olduğunu gösteriyor.) dolayısıyla zihnin maddeden daha fazla bir şey olduğu¹ görülmüştür. Bu bağlamda zihin muammasının açıklanmasında felsefeye de en az diğer bilimlere verildiği kadar önem verilmesi gerektiğini gösterebilmek amacıyla panpsişizmden² esinlenerek oluşturduğumuz ve “bilincin fiziği sicim teorisi” adını verdiğimiz düşünce deneyini gerçekleştirdik. Adı geçen düşünce deneyimiz sonucunda gördük ki; zihin yalnızca pozitif bilimlerin nesne alanına hitap etmez. Var olanlar farklı farklı olduğu için, o var olanları bilme yöntemleri ve bilgi türleri de farklı olacaktır.

Var olanlar arasındaki yapısal farklılığı bu şekilde göz önüne almak hem bir filozofa hem de -ister doğa bilimleri ister beşeri bilimler söz konusu olsun- her bir bilim insanına sırf kendi alanına özgü bilgiye ulaşmanın olanağını, yöntemiyle birlikte sağlar. Başka bir deyişle, hem modern Avrupa felsefesinde uzun yıllar hakim olmuş olan, var olanı “idea” ya “düşünsel olana” veya “algısal” olana indirgeme hatasına düşmemizi hem de varlığın her alanında aynı ölçüde kesin-doğru-zorunlu bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını, Aristoteles’in deyişiyle “eğitim görmüş kişinin kesinliği her alanda aynı şekilde aramaması gerektiğini görmemizi olanaklı kılar. (Özcan, 2011, s.12)

Aristoteles’in var olanların yapısal ayrımlarına dikkat çektiği bu görüşleri doğrultusunda zihnin neliğine bakıldığında özneliği yalnız kendisinde olanaklı olan zihnin, öznelarasılı-

1 Çünkü özgür ve yaratıcı olma olanağı insanı doğanın üstüne çıkarır, bu olgu doğada olmayan ikinci doğa/tinsel alan/tarihsel varlık alanıdır.

2 Panpsişizm anti-materyalist bir tutumdur. Fakat biz düşünce deneyimizde panpsişizmden esinlenerek özdekçi bir açıklama getirmeye çalışacağız.

ğı ise yaşantı hayatı ile olanaklı gözükmektedir. Öte yandan bu iki kutuplu yapının öznel ve bilinemez yanı, insan özgürlüğü ve yaratıcılığının olanağı olduğu gibi öznelerarası ve –belli bir düzeyde– bilinebilir yanı ise insanların birbirini anlama ve anlaşmasına olanak sağladığı söylenebilir.

Çalışmanın Temel Kavramları

İmdi çalışmamızın anlaşılabilirliği açısından –ne kadar zor da olsa– öncelikle bu kavramlara bir tanım denemesiyle giriş yapmanın doğru bir başlangıç olacağı kanaatindeyiz. Bu kavramlar şöyledir; zihin, bilinç, bilişselcilik, deneysel açıklama, öznelerarasılık, öznellik, yaşantı hayatı. Esasen bu tanımları yapmak kolay bir iş değildir. Zaten tüm bir zihin felsefesi sorunsalları bu tanım gücünden çıkmamış mıdır? Fakat biz yine de bir ön bilgi verme açısından kısaca bu kavramların içeriklerine değinmeye çalışacağız.

Zihin kavramı içinde algı, düşünme, anlama, duygulanım, hayal, irade, bilinç, bilinçdışı, yönelim gibi kavramlar girmektedir. O halde zihin, mental fonksiyonlarımızın tümünü içeren bir kavramdır diyebiliriz (Günday, 2003, s.14).

Bilinç kavramı ise zihin kavramı içinde yer alan bir kavramdır. Zihnin bir işlevidir diyebiliriz. Zihin kavramı gibi bilinç kavramına da kesin bir tanım yapmaktan çok kavramın içinde neler barındırdığına değinmeye çalışacağız. Bilinçli olan ile bilinçli olmayanı kesin bir çizgi ile ayırmak çok güçtür. Ancak kesin bir çizgi çekemememiz uçlar arasında hiçbir fark olmadığı anlamına gelmez. Sonuç olarak bilinçli olmayanla olan arasında bir fark olduğu inkar edilemez bir gerçektir. On dokuzuncu yüzyıl psikoloğu G.T. Ladd, bilinci “şuurlu olma durumu” olarak tanımlamıştır (Shaffer, 1991, s. 25-26).

Felsefeciler “bilinç” teriminin kapsamı içinde şu öğeleri bulurlar: İçebakış ve onun sağladığı bir tür bilgi ya da haberdar olma, fenomenal deneyim ve yönelimsellik. Bilinç kavramımızdaki bu değişik bileşenlerin nasıl şeyler oldukları ve bilinç içindeki roller yeterince aydınlatıldığında, muhtemelen “bilinç” ve onunla çok yakından ilgili olan “zihin” kavramlarımız aydınlığa kavuşmuş olacaktır. (Sayan, 2004, s. 575)

Öyle sanıyoruz yalnız bilinçli bir varlık kanaatlere sahip olabilir desek, bu sav herkes tarafından kabul görür. O halde zihin, bilince nazaran daha kapsayıcı bir kavramken, zihnin bir işlevi olan bilinç ise bir şeyin farkında olma, onun bilgisine sahip olma anlamında kullanılmaktadır. Şimdilik bilinç kavramı üzerinde bu kadar durmanın yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Bilişselcilik ise “insanları etkileyen uyarılar ve onların buna karşılık olarak verdiği tepkiler arasında, bilginin dönüşümlerden geçirilmesi, ilişkilendirilmesi ve zenginleştirilmesi gibi zihinsel süreçlerin yer aldığını kabul eden yaklaşımdır” (Tekman, 2004, s. 633). Bilişselcilik, zihin-beden problemlerine bir çözüm önerisi olarak sunulan davranışçılığa karşı olarak ortaya çıkmış ve onun yerini almıştır. (s. 633) Bilişselci görüşün doğuşunda özellikle zihinsel

süreçlerde “insan bilişini” anlamaya yönelik çalışmalar etkili olmuştur (Kutlusoy, 2004, s. 596). Davranışçılar uyaranlar ile tepkiler arasında doğrudan gözlenemeyen süreçlerin varlığını reddeder ve bu süreçlerin bilimsel kuramlar içinde yer almasına karşı çıkarlar. Fakat ileride bahsedeceğimiz birtakım gelişmeler ile davranışçı görüş birtakım konuları açıklama zorluğu yaşamış ve yerini bilişselcilığe bırakmıştır. Bilişselci yaklaşımın temel varsayımları, dış dünyanın zihinde temsil edilebilir olduğu, bu temsillerin anlamlı şekilde yorumlanabilir olduğu ve formel olarak betimlenebilir işlemler tarafından işlenebilir olduğu varsayımlarıdır (Tekman, 2004, s. 633).

Deneysel açıklamadan kastedilen; belli bir zorundalık ve aynılık ilkesi üzerine inşa edilen açıklama çabalarının tümüdür. Öznelerarasılıktan kastedilen en az iki öznenin bir konuda birbirini anlaması ve anlaşmasıdır. Çalışmamız bağlamında öznellikten kastedilen ise; öznenin özgürlüğü; belirlenmişlik olmadan başka türlü de eyleme olanağı ve yaratıcılığı; yani aynılık gösterme zorunluluğu olmadan –her türden- yeni şeylerin üretilmesi anlamındadır. Yaşantı hayatından ise; insanlığın kendisinden kendi ürün olarak yarattığı tarih-kültür dünyası (Sözer, 1976, s. 6) olup gündelik hayatın gözlemlenmesi anlamına gelmektedir.

Zihin Felsefesinin Tarihsel Serüveni ve Düalist Görüşler

Klasik dönemde kabaca “ruh-beden problemi” olarak geçen sorunsal, modern dönemde Descartes ile “zihin-beden problemi” halini almıştır. İleride göreceğimiz üzere aynı problem günümüzde bilişsel bilim kapsamında bilinç-beyin ilişkisi haline dönüşecektir (Kutlusoy, 2001, s. 45). Ancak öncesinde Descartes’ın düalist görüşüne ve bu görüşün getirilerine daha yakından bakmanın faydalı olacağı kanısındayız.

“Bendeki insan ruhu, idesi -uzunluk, genişlik ve derinlikçe yayılımı olmayan ve cisme ait hiçbir nitelikten pay almayan, düşünen bir şey- elbette her türlü cisimli nesne idesinden karşılaştırılmaz derecede daha açık-seçiktir” (Descartes, 2014, s. 53). Ruh/zihin-beden ilişkisinde öyle sanıyoruz en net ayırım –Platon’a dayanan uzanımları olsa da- Descartes ile yapılmıştır. Descartes’a göre; beden maddi olup özü bir uzama sahip olması iken, ruh/zihin maddi olmayıp özü düşüncedir. İşte tüm bir zihin felsefesi tarihinin özünde bu ayırım yatmaktadır. Şu iki soru, bu ayrımı kabul etmekle birlikte doğal olarak gelecektir.

Bir insanın derisinin dışında, metrelerce, kilometrelerce uzaklıktaki fiziksel etkenler ya da uyarıcılar nasıl oluyor da kafatasımızın içinde zihinsel oluşumlara neden olabiliyorlar? Ya da nasıl oluyor da kafamızın içinde gerçekleşen kararlar, bizim kol ve bacaklarımızın devinimlerine yol açabilmektedir? (Ryle, 2011, s. 77)

Zihin-beden ilişkisine cevap verebilmek adına geliştirilen monist ve dualist görüşleri kısaca tanıtmaya çalışalım. Düalist yaklaşımlar; Gilbert Ryle’in benzetmesiyle, makinenin (bedenin) içinde bir hayaletin (zihnin) olduğuna inanan kartezyen etkileşimcilik, fiziksel olayların zihinsel olaylara yol açtığını, bir başka deyişle; zihnin özdeğin bir yan ürünü -gölgesi- ol-

duğunu savunan gölgeolguculuk/epifenomenalizm, zihin ile beden arasında bir etkileşim olmadığını, en baştan Tanrı'nın kurduğu bir saat gibi zihin ile bedenin uyum içinde hareket ettiğini savunan koşutçuluk/paralelizm, beden ile zihin arasındaki her etkileşim sırasında Tanrı'nın araya girdiğini ve bu etkileşimi sağladığını savunan aranedencilik/okasyonalizm olmak üzere dört başlık altında toplanabilir (Kutlusoy, 2001, s. 46-47). Bu dördü dışında bir de panpsişizm görüşü vardır. Düşünce deneyimizin esin kaynağı olan panpsişizmden ileride bahsedeceğimiz için tekrara düşmemek adına burada yalnızca ismini vermekle yetineceğiz. Monist görüşler ise idealizm, davranışçılık, tip özdeşliği ve elemeci materyalizm olarak yine dört başlık altında toplanabilir. Monist ve dualist görüşler dışında kendine has bir özelliği olan işlevselcilik konusuna da ileride ayrıca değineceğiz.

Bilinç dışında maddeyi reddeden “Berkeley’e göre biz objeler hakkında konuştuğumuzda gerçekte, onların görünümü, tadı, sesi, kokusu vb. hakkında konuşmuş oluruz. Ancak, bu saydığımız özelliklerin hiçbiri bizim dışımızda değildir. Öyleyse, maddi sandığımız objeler gerçekte birer zihinsel yaşantıdır” (Günday, 2003, s. 47). Fakat bu görüş doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir sav olmadığı için eleştirilmiştir. Bu görüş zihin muammasından hareketle dış dünyanın varlığı probleminde işaret eden bir açıklamadır.

Panpsişizm hariç olmak üzere düalist görüşlerin içeriğine kısaca değindikten sonra monist görüşlerden yalnızca, bilinç dışında maddeyi reddeden idealizm görüşünü tanıtmaya çalıştık. Bilişsel bilimlerin zihni açıklama çabaları daha çok özdekçi görüş çerçevesinde olması³ ve bizim incelemek istediğimiz konu “zihnin yalnızca bu tür deneysel çalışmalarla açıklanabilecek bir şey midir?” sorunsalı olduğu için zihni reddeden diğer monist görüşleri (davranışçılık, tip özdeşliği, elemeci materyalizm) -tekrara düşmemek adına burada değil- bilişsel bilim başlığı altında incelemenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bilişsel Bilimin Zihin-Beden Sorununu Bilinç-Beyin İlişkisine Dönüştürmesi

Bilişsel bilimin zihin/bilinç yaklaşımlarına girmeden evvel bilişsel bilimin ne olduğunu, neyi araştırma konusu edindiğini, bu araştırma konusuna yaklaşımındaki yöntemlerini netleştirmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında entellektüel ve bilimsel anlamda büyük bir gelişme gösteren bilişsel bilim, “insan bilişi/bilinci”ni anlama girişiminde, psikoloji, yapay zeka, sinirbilim, dilbilim, felsefe ve diğer disiplinlerin, bu olguya ilişkin görüşlerini, yaklaşımlarını bir araya getiren, birleştirici, bütünleştirici, kuşatıcı bir bilimsel etkinliktir. (Kutlusoy, 2001, s. 49)

- 3 Psikoloji, yapay zeka, sinirbilim dışında dilbilim ve felsefe de bilişsel bilimler çatısı altındadır. Fakat özellikle felsefenin pozitif bilimlerin popülerliği altında kalıp işlevsiz olduğu sanılmaktadır. Bizim çalışmamızın bir amacı da bu anlayışa bir tepki olarak felsefenin işlevini ve nesnesine nasıl yaklaştığını göstermeye çalışmaktır. Özetle pozitif bilimlerin zihnin mahiyetini açıklamada yeterli olmayacağını felsefi bir açıklamanın olması gerektiğini göstermeye çalışmaktır.

Birbiriyle yakından ilintili olan tüm bu gelişmeler zihne bakış açımızı değiştirerek onun enformasyon işleme sistemi olarak görülmesine sebep olmuştur. Böylece geleneksel anlayışımızdaki zihin-beden problemi, günümüzde bilişsel bilim çerçevesinde bilinç-beyin ilişkisi üzerinden incelenmeye başlandı. Biz, çalışmamızda ağırlıklı olarak bilişsel bilim çerçevesindeki felsefi yorumlar üzerinde duracağız. Kanaatimizce bu birleştirici bilimsel etkinlik içinde pozitif bilimlere verilen değer felsefeye verilmemektedir. Çalışmamızın bir amacı da pozitif bilimlerin tek başına zihnin mahiyetini bütünüyle açıklamada yetersiz kalacağını göstermek ve felsefi yaklaşıma en az pozitif bilimler kadar önem verilmesi gerektiğini belirtmektir. Bu sebeple bilişsel bilim çerçevesinde daha çok felsefi yorumlar üzerinde durup, zihnin neliği sorusu yalnız deneysel açıklama girişimine indirgendiğinde nasıl çıkmazlara varıldığını göstermek olacaktır.

Kanaatimizce bu felsefi yorumların temelinde hep şu soru yatıyor. Biz birinci-şahıs-izahı ile edindiğimiz açık-seçik bilgiye üçün-şahıs-izahı ile nasıl ulaşabiliriz? Bu sorunsal bağlamında biz özellikle insanların birbirini anlaması/anlaşmasının nasıl olanaklı olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşacağız. Bu sorunun ve insanların birbirini anlaması bağlamında önemi kanatimizce şurada yatmaktadır; her deneyim, deneyimleyenin kendi öznelliğini barındırıyor ise ve üçüncü-tekil-kişî perspektifinden bu öznelliğin bilgisine ulaşamıyorsak nasıl oluyor da insanlar birbirini anlayabiliyor/anlaşabiliyor? Öte yandan öznelliğin bilgisine –yalnızca deneysel türden açıklamalara bağlı kalarak- ulaşıyor isek tüm insanların aynı şekilde aynı şeyleri düşündüğü anlamı çıkar ki bu durumda özgürlük ve yaratmak nasıl olanaklı? İşte tam burada bir antinomi ile karşılaşmaktayız. Aslında bu antinomiyle, zihne yalnızca deneysel bir açıklama getirmeye çalışınca karşılaşıyoruz. Sebebi ise şundan ileri gelmektedir; deneysel açıklama getirme bir zorundalık ve aynılık ilkesi üzerine inşa edilmiş bir açıklama getirmek demektir. Bu durumda sanatsal bir resim çalışmasına bakan her özne aynı şeyi deneyimleyecek ve bu deneyim her seferinde aynı olacaktır demek zorunda kalırız. Yaşantı hayatı bunun hiç de böyle olmadığını gösteriyor. Öte yandan herhangi bir düzeyde aynılık veya benzerlik yok ise insanlar birbirini nasıl anlıyor ve anlayabiliyor? Bu çatışma durumu düşünce deneyi bölümünde daha detaylı incelenip sorunsala çözüm getirilmeye çalışılacaktır.

Bilişsel Bilim ve Zihni Reddeden Monist Görüşler

Davranışçılar, organizmanın içsel süreçlerine dayanılarak zihni anlama çalışmasının başarısız olacağını düşünüyorlardı. Böyle düşünmelerinin temelinde de şu üç görüş yatmaktadır. Sinir sisteminin fazlaca karmaşık olması ve gözlemlenmesi zorluğu⁴, nörolojik bir yaklaşım için bile davranış analizinin bir zorunluluk olduğu, sinir sistemi çalışmaları gelecekte daha gelişmiş düzeyde yapılırsa bile bunun doğru bir analiz şekli olmayacağı (örneğin bu makale-

4 Davranışçılığın ortaya çıktığı dönem göz önüne alındığında eldeki yöntemler ve veriler sinirbilim konusunda umut verici değildi.

deki yazıların mürekkebenin kimya analizini yapmak, okuyarak elde edeceğim bilgiyi vermez) (Tekman, 2006, s. 36). Psikolojide büyük etkiye sahip davranışçı görüşün açıklamakta güçlük çektiği bazı bulgular ortaya çıkmıştır. Bu bulgulardan biri Tolman'ın "zihinsel haritalar" kavramıdır. Tolman'ın çalışmasına göre canlı belli bir uyararla karşılaştığında belli bir tepki verirse, belli bir ikinci uyararla karşılaştığı inancı geliştirir (Tekman, 2006, s. 37-38). Bu durum bilginin zihinde temsili kavramını doğurur ki davranışçıları temelden sarsan gelişme de kanaatimizce bu olmuştur. Bir diğer bulgu ise türe özel davranış şekillerinin ortaya çıkmasıyla canlının doğuştan bilgiye sahip olmaması görüşünün tezatlıdır. Davranışçılığa belki de en büyük darbe ise Chomsky'nin dilbilim çalışmaları kapsamında yaratıcı dil bilgisi özelliği ile gelmiştir. Bir tümceyi, anlamını bozmadan fakat ifadeleri değiştirerek anlatmanın sonu yoktur. İşte bu dönüştürücü dil bilgisi özelliğinin uyarıcı-tepki şeklinde anlatılması zordur. Çünkü konuşma ve dil, pasif ve tekrarlanan örüntülerden ibaret olmayıp yaratıcı ve doğurucu bir sistemdir. Bir başka deyişle; sentaks değişse bile semantik aynı kalmaktadır. Dilbilimdeki bu bulgunun davranışçılık açısından önemi, dilin yapısındaki bu özelliğin "doğuştan bilgi" ve "bilginin zihinde temsili" kavramlarını gündeme getirmesinde yatar. Bunlar dışında ortaya çıkan alternatif düşünce şekilleri de davranışçılığın etkisinin azalmasına katkıda bulunmuştur (Solso, R.L. ve Maclin, M.K., 2007, s. 390-395).

Son olarak, Shaffer'ın üçüncü-şahıs-izahı ve birinci-şahıs-izahı yönünden davranışçılığa bakışına değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz (Shaffer, 1991, s. 28-43). Shaffer'a göre bir zihin halinin neliğine dair getirilen açıklamalarda unutulmuş nokta şudur: İç duyum. Şöyle diyor Shaffer;

Üçüncü-şahıs-izahında bu iç sebepten/duyumdan vazgeçilmektedir. Belirli davranış ya da davranma yatkınlıkları duyumlar için ne gerekli, ne de yeterli şartlardır. Gerekli değildir; çünkü hiçbir davranma istidadının bulunmadığı, felce uğratacak derecede büyük veya o derecede küçük ve önemsiz bir acı düşünebiliriz; burada kendilerini oldukça iyi eğitmiş ve bu tür her istidadın kökünü kazımış olan (heyecanlarını ve tutkularını yenmesini bilen) stoikleri göz önüne getirebiliriz. Yeterli de değildir; çünkü kendisine dikkat etme isteği, başkalarını aldatma veya acı çeken bir kimseyi taklit etme gibi başka sebeplerden kaynaklanan durumlar (disposition) düşünmemiz de mümkündür; ve hatta ansızın ve anlatılmaz bir şekilde, hiç de bir sebep yokken, surat asma, bağırma, zıplama arzusunun etkisi altında kaldığınızı dahi hayal edebilirsiniz.

Bu usamlama sonucunda Shaffer şu sonuca varıyor: "Hissetmek davranma istidadını ortaya çıkarabilir; fakat bunların özdeş olduklarını söyleyemediğimiz gibi, hatta birinin öteki için gerekli veya yeterli bir şart olduğunu da söyleyemeyiz."

Görüldüğü üzere davranışçılık, zihin hallerini davranışa indirgeyen özdekçi bir görüş sergiler. Zihne bir başka özdekçi yaklaşım tip özdeşliği teorisidir. Bu teori, zihin hallerinin beyindeki belli bazı nörofizyolojik hal türleriyle yüksek bir korelasyon halinde olmasından da öte zihin halleri ile beyin hallerinin aynı şey olduklarını iddia etmektedirler (Sayan, 2012, s. 44-

45). Bilişsel bilim bağlamında nörobilimi daha yakından incelemenin tip özdeşliği teorisini tanıtmak açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Burada özellikle vurgu yapmak istediğimiz yer “Beyin, zihin varlığını nasıl mümkün kılar?” sorusudur. Bilişsel bilim çerçevesinde nörobiliminin önemi bu soruda yatmaktadır. Tip özdeşliği teorisinin üçüncü-şahıs-izahı açısından önemi ise şuradadır. “Bu teoriye göre iki insan aynı türden bir zihin halinde iseler (örneğin baş ağrısı türüne giren bir zihinsel hali yaşıyorlarsa), onlar aynı türden bir beyin hali sergiliyorlardır” (Sayan, 2012, s. 44). Şimdi en başta sorduğumuz soruya geri dönersek; bu görüş, üçüncü-şahıs-izahı ile birinci-şahıs-izahında edindiğimiz bilgiye ulaşabileceğimizi iddia ediyor. Fakat bunun ilkece olanaksız olduğunu düşünce deneyi bölümünde göstermeye çalışacağız.

Tip özdeşliği ve nörobilimlerle ilintili olarak elemeci materyalizm anlayışından da kısaca bahsetmek arzusundayız. Elemeci materyalistler, halk psikolojisi kavramları ile kuramsal nörobilim kavramları arasında birebir bir eşleşmenin oldukça zor olduğunu düşünmektedirler. Çözüm olarak elemeci materyalistler şöyle der;

(...) eski kavramsal çerçevemizin olgunlaşmış bir nörobilim tarafından indirgenmesi yerine sadece bir elemeye tabi tutulmasını beklemeliyiz (Churchland, 2012, s. 69). Kısacası bugün zihin, zihin halleri ve bilinç dediğimiz şeyler zamanla “modası geçecek” olan ve gelecekteki ontolojimizde yer almamaya mahkum şeylerdir (Sayan, 2012, s. 50).

Yukarıda gördüğümüz davranışçı görüş ile tip özdeşliği teorisinin özünde şu sav vardır: Ben karşımdaki kişinin bilinci olup olmadığını, bana benzer davranışları olup olmadığına (davranışçılık) ya da benim beyin yapıma ya da biyolojik yapıma benzer yapıya sahip olup olmadığına bakarak anlayabilirim. Görüldüğü üzere iki görüş de, bir analogiden hareketle karşımdaki kişinin bilinci olup olmadığına kanaat getirmeye çalışmaktadır.⁵ Bu bağlamda makinelerle -özellikle yapay zeka alanındaki çalışmalarla- ilgilenildiğinde, zihne/bilince yaklaşımda bir diğer görüş olan işlevselcileri görmekteyiz.

İşlevselcilik

Erdoğan Sayan’ın tanımlamasıyla işlevselciler şöyle der;

“(...) bir varlığa zihin atfetmemiz için o varlığın beyin gibi spesifik bir biyolojiye sahip bir organı olması gerekmez. “Zihin” kavramımızın içinde mutlaka belli bir biyolojiye sahip olma yoktur” (Sayan, 2012, s. 45).

Görüldüğü üzere işlevselciler zihni bir işlev olarak tanımlaya çalışırlar. Öyle ki bir robotun dahi tıpkı insan gibi aşık olabileceğini söylerler. Ancak bu sentaks ve semantik bağlamında kafa karışıklığına sebep olur. Zaten, işlevselciliğe karşı ilerde bahsedeceğimiz tüm eleştiriler

5 Analogiye dayalı mantıksal çıkarımın geçerli bir çıkarım olmadığını da unutmamak gerekir.

lerde sentaks-semantik üzerinden olacaktır. Bu konudaki sorunsal şu: Sentaksa uygun davranan bir yapay zeka aynı zamanda semantiğe de sahip olur mu?

İşlevselcilerin ne dediğini daha iyi anlamak için Turing testinin ne olduğuna yakından bakmak yerinde olacaktır. Turing'in düşünce deneyine baktığımızda şunu görmekteyiz. Soruyu soran kişi, verilecek cevaplardan, hangi odada insan, hangi odada bilgisayar olduğunu anlayamaz. Bilgisayar, soru soran kişiye yanlış cevap verdirtmeye yönelik işlem yapmış ve gerçekten de bir insanın düşünme fonksiyonuna gayet uygun hareket etmiştir (Solso, R.L. ve Maclin, M.K., 2007, s. 600).

Peki insan gibi davranan bir sistem insan gibi düşünüyor diyebilir miyiz? İşlevselcilere göre deriz. Fakat özellikle John Searle gibi zihin felsefecileri bu görüşe katılmaz ve karşı çıkar. İşlevselcilere karşı argüman olarak Searle'in Çin Odası argümanına değinmekte fayda var.

Searle'in Çin Odası argümanı güçlü yapay zekanın imkansız olduğunu göstermeye yönelik bir argümandır. Şöyle ki; yalnızca Çin dilinin sentaksına (sözdizimine) sahip olan bir yapay zeka düşünelim. Sorulan sorulara kurallar sayesinde anlamlı cevaplar verebildiğini ve Turing testini geçtiğini düşünelim. Searle tüm bunları başaran yapay zekanın, yine de bir "semantiğe" (anlama) sahip olamayacağını söyler (Solso, R.L. ve Maclin, M.K., 2007, s. 602). Searle, işlevselcilerin, yapay zeka ile zihni anlama çalışmalarının karşısına, semantik problemini koymakla kalmamış, "Zihnin Yeniden Keşfi" isimli kitabında (Searle, 2004, s. 243-261) sentaksın fiziğe özgü olmadığını ve sayısal hesaplamalı kognitif (bilişsel) bilimin asla bir doğa bilimi olamayacağına dikkat çekmiştir. Sentaksın fiziğe özgü olmadığını şuna dayanarak söyler Searle; "(...) çünkü asıl önemli problem, söz diziminin temelde gözlemci-bağıntılı bir kavram olmasıdır. Hesaplı olarak denk işlemlerin farklı fiziksel ortamdaki çoklu gerçeklenebilirlik, sadece işlemlerin soyut olduğunun değil, ayrıca bu işlemlerin hiçbir suretle söz konusu sisteme özgü (içsel) olmadıklarının da göstergesidir. Bunlar dışarıdan bir yorumlamaya dayanır." Kognitif bilim, kognitif işlemleri beyindeki sayısal işlemler olarak görür. Peki sayısal işlemler dünyanın özgün bir niteliği midir? Searle'ye göre hayır. Çünkü sayısal işlemler gözlemcilere göre tahsis edilir. O halde sayısal hesaplamalı kognitif bilim, doğal dünyanın içsel olan özelliklerini keşfeden ve niteleyen doğa bilimi olamaz.

Bilişsel Psikoloji

Bakıldığında bilişi anlamaya yönelik tüm bilişsel disiplinler bilişsel psikolojiyi öyle ya da böyle etkilemiştir. Neisser'in bilişsel psikoloji tanımı şöyledir; "...Biliş terimi, duyuşal girdilerin dönüştürüldüğü, azaltıldığı, yeniden gözden geçirildiği, depolandığı ve kullanıldığı bütün süreçlere işaret eder. Açıkçası biliş, insanoğlunun yapabildiği her şeyi içermektedir ve her psikolojik fenomen bir bilişsel fenomendir" (Solso, R.L. ve Maclin, M.K., & Maclin, O.H., 2007, s. 2).

Bilişsel psikoloji özellikle 1960'da Bruner ve Miller'ın önerisiyle Harvard'da yapılan bilişsel bilim araştırmaları psikolojiye bilişsel bir nitelik kazandırmada büyük etki sağlamıştır (Kutlusoy, 2004, s. 604). "Zihni, bilgi üzerinde hesaplamalar yapan bir bilgi işleme süreci olarak kabul ettiğimizde, fiziksel modellere de ihtiyaç vardır. Bu nedenle, canlılar aleminin yanı sıra, elektronik sistemlerdeki çeşitli biliş biçimleriyle de ilgilenen bilişsel bilimler kapsamında zihin, kendisine kaydedilen programlar doğrultusunda hareket eden hipotetik bir makine olarak tanımlanmaktadır" (Er, 2004, s. 625).

Kanaatimizce en büyük hata, bulunan bir gerçekliğin tüm bir realiteye uygulanmaya çalışılmasından ileri gelmektedir. İnsan, var olanların bütününe yayılmış bir varlıktır. Buradaki var olanlardan kastedilen; anorganik, organik, ruhsal ve tinsel var olanlardır (Hartmann, 2010, s. 28). İnsan bu var olanların tümüne yayıldığı için söz gelimi insan zihnine dair organikliğinde bulunan bir özelliğini diğer tüm varlık alanına -ilişkin özellikleri yadsıyarak- indirgemeye çalışılırsa bir takım açıklanamaz olgular ve karmaşaların çıkacağı kaçınılmazdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere var olan çeşit çeşit olduğu için her var olanın bilgisine ulaşma yolu ve bilgi türü de farklı olacaktır. Kanaatimizce araştırma konusunu olan, bir başka deyişle; nesneleştirilen şey her ne ise onun ontik yapısal farklılıkları dikkate alınarak incelenirse, doğru bilgiye ulaşılabilir.

Bir Düşünce Deneyi Olarak: Bilincin Fiziği Sicim Teorisi

Eğer bir gün evrende hiçbir felsefi tartışma kalmayacaksa zihin ve madde özdeşleşmiş demektir. [Şeref Günday]

Görüldüğü üzere zihin hallerinin maddeye indirgenmesindeki tüm görüşlerin açıklamada zorluk yaşadığı yönleri vardır. Düalist görüşlerin ise doyurucu olmayan cevaplar vermeye çalıştığını görüyoruz. İmdi bu sorunsallar ve görüşlere kısaca değinip bilişsel bilimlere tatbik etmeye çalıştıktan sonra bu sorunsallardan yalnızca birine -zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey midir? sorunsalına- yoğunlaşmak arzusundayız. Bir düşünce deneyi ile zihne yalnızca deneysel türden bir açıklama getirmenin ilkece olanaksız olduğunu göstermeye çalışacağız. Biz bu düşünce deneyini aslında ruhu da kabul eden düalist bir görüş olan panpsişizmden esinlenerek oluşturduk. "Bazılarına göre, zihinsel olguları maddenin fiziksel özelliklerinden çıkarımlama ya da onlara indirgemenin imkansızlığı göz önüne alındığında panpsişizmden başka çıkar yol yoktur" (Sayan, 2012, s. 51). Peki nedir bu panpsişizm?

Biz panpsişizm tanımını araştırırken Erdinç Sayan'ın *Kaygı* dergisindeki bir makalesinden yararlandık (Sayan, 2012, s. 50-51). Öncelikle, panpsişizmin zihin ve bilinç hallerinin var olduğunu kabul ettiğini belirtmek gerekir. Panpsişist görüş, zihin hallerinin her türlü maddi parçacıkta çok cüzi miktarda mevcut olduğunu söyler. "Zihnin ve bilincin atomlardan, elektronlardan" nasıl ortaya çıktığı sorusuna "belirimcilik" ile açıklama getirir. Belirimciliğe göre atomların ve moleküllerin bireysel olarak zihinleri yoktur. Fakat madde, insan beyninde

olduğu gibi belli düzeyde organizasyon kompleksliğine ulaştığında zihin ve bilinç zuhur⁶ eder. Bunu bir örnekle somutlaştırmak gerekirse; su moleküllerinin, tek tek ele alındıklarında suyun gösterdiği –şekeri eritme gibi- özellikleri yoktur. Fakat bir araya geldiklerinde bu özellik ortaya çıkar.

Şimdi panpsişizmin açıklama gücünü çektığı konulara değindikten sonra bu gücünü düşünce deneyimiz ile ortadan kaldırmaya çalışacağız. Zihni açıklamada belirimciliğin rahatsız edici yanı şudur; azot, karbon, oksijen ve hidrojen gibi atomların etkileşiminden düşünce gibi, acı duyma gibi azota, karbona, oksijene fiziksel benzerlik açısından çok uzak görünen zihnin özellikleri nasıl çıkarılabilir? İşte bizim niyetimiz bu çıkarımı daha sağlam temellere dayandırmak ve “zihin” denen şeyin gizemini araştırarak bilimlere -belki- fizik bilimlerinin de dahil olabileceğinin en azından hayalini kurdurmak ve düşünce deneyi sonunda zihnin yalnız deneysel türden açıklanabilir bir şey olmasının ilkece olanaksız olduğunu göstermektir.

Tabi burada panpsişizmden esinlenerek oluşturduğumuz düşünce deneyinde panpsişizmin anladığı şekilde zihni kabul etmeyeceğiz. Panpsişizm maddi parçacıklarda çok cüzi miktarda zihnin halleri vardır derken buradaki zihinden maddi olmayan bir yapıya işaret etse de bizim düşünce deneyimizde maddi bir yapı kastedilmektedir. Söz gelimi bir “acı” zihnin halinde maddi bir yapıda olduğunu söyleyeceğiz. Maddi parçacıklarda çok cüzi bir miktarda bulunan yine maddi türden zihnin elementleri var, bu maddi türden zihnin halleri belli bir organizasyon kompleksliğine girdiğinde yine maddi türden zihnin halleri beliriyo diyeceğiz. Yine su örneği ile somutlaştırmak gerekirse düşünce deneyimizdeki iddiamız şu olacak; hidrojen ve oksijen kendi başına alındığında su değildir. İki maddi yapı (hidrojen ve oksijen) belli bir organizasyon kompleksliğine girdiğinde yine maddi olan su olma özelliği beliriyo. İmdi aynı örneği bizim düşünce deneyimize uygularsak; maddi yapıda olan a, c ve ı sicimi kendi başına alındığında yine maddi yapıda olan “acı sicimi/zihin hali” değildir. Fakat üç maddi yapı (a, c, ı sicimi) belli bir organizasyon kompleksliğine girdiğinde yine maddi yapıda olan acı sicimi/zihin hali beliriyo. Böyle bakıldığında, azot, karbon, oksijen ve hidrojen gibi atomların etkileşiminden düşünce gibi, acı duyma gibi azota, karbona, oksijene fiziksel benzerlik açısından çok uzak görünen zihnin özellikleri nasıl çıkarılabilir sorusu sorulamaz hale gelir. Çünkü bizim düşünce deneyimizin iddiasına göre beliren şeyin de maddi bir yapısı vardır.

İmdi bu açıklamaya şu itiraz gelebilir: Bu beliren zihin hali maddi yapıda ise nerede onlar ve neden duyumlanamıyor? Bu itiraza cevap verebilmek adına düşünce deneyimizin içeriğine daha yakından bakmamız gerekmektedir.

6 Zuhur, çok sayıda bileşenden oluşan bir sistemde, sistemin bileşenleri arasındaki nispeten basit ilişkiler sonucu ortaya çıkan karmaşık davranışlar veya biçimler için kullanılan genel bir nitelemedir. Düzeni oluşturan bileşenlerin büyük ölçekteki düzen hakkında bir bilgisi yoktur (Canan, 2015, s. 266-267).

Özetle söylemek gerekirse bizim iddiamız şudur; beynin etkileşime girdiği şeyler kendinden bambaşka şeyler olmayıp yine elektronlardır. Bu etkileşimde beliren şeyler de (zihin halleri) yine kendisinde çok da farklı şeyler olmayıp fiziksel yönü olan şeylerdir. Fakat fiziksel özelliği olan bu zihin hallerinin duyulanabilir nitelikleri o kadar uzaklardan gelmektedir ki, onların nesnel bir gerçekliği olmadığını, fiziksel dünyadan tamamen bağımsız şeyler olduğunu sanırız. Halbuki onlar sicim dünyasında vardırlar.

Bu özetle anlaşılması zor olabilecek konu şudur; “fiziksel özelliği olan zihin hallerinin duyulanabilir niteliklerinin çok uzaklardan gelmesi” ne demektir? Bunu anlayabilmek için sicim teorisini tanımak gerekiyor. Teoriyi tümüyle serimlemeye bizim matematik bilgimiz yeterli değildir. Fakat popüler anlatım biçimlerinden faydalananak kısaca tanıtmaya çalışacağız. Şunu da belirtmek isteriz ki; bu yorumun spekülative bir yorum olduğunun farkındayız. Sonuç olarak sicim teorisi henüz deneylenememiş bir teoridir. Fakat şunu hatırlatmakta fayda var; popüler ismi “Tanrı parçacığı” olan higgs alanı/bozonu 1964’te tıpkı sicim teorisi gibi bir matematiksel zorunluluktan doğmuştu. Yine tıpkı sicim teorisi gibi deneylenememişti. Fakat şimdi varlığı sergilendi.

Sicim teorisini tanıtmaya başlamadan önce son olarak şunu belirtmek isteriz ki, bizim düşünce deneyimizdeki amacımız; özdekçi görüşlerin ve bilişsel bilimlerdeki pozitif bilimlerin, zihnin neliğine dair getirdiği açıklamaların yeterli açıklamalar olup olmadığını göstermeye çalışmaktır. Yani, “zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey midir?” sorusuna bir cevap bulabilmektir.

Biz sicim teorisini kabaca tanıtmaya ve bir takım fizik bilimleri ile açıklamalar getirmeye çalışırken Stephen Hawking’in *Zamanın Kısa Tarihi* (Hawking, 2015) eseri ile Mehmet Bulgan’ın *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Bulgan, 2015) adlı çalışmasından yararlandık. İmdi sicim teorisine göre evrendeki her şey belirli bir biçimde titreşen iplikçiler, kütle ve yük gibi özelliklere sahip parçacıklar gibi davranabilen, bu sicimlerin⁷ birbirleri ile ilişkisi üzerine var olmaktadır. Doğal olarak insan bilisi de bu sicimler üzerinde olmaktadır. Yani etkileşime girerek algıladığımız her şey ve bu etkileşimden beliren her şeyin temelinde sicimler vardır. Ancak bu var olanlarda algıyabildiğimiz boyutlar dışında algılayamadığımız boyutlar da vardır. Algılayamadığımız boyutların olması onların maddi bir yapıda olmadığı anlamına gelmez. Düşünce deneyimizin savına göre; zihin halleri de maddi yapıdadır fakat algılayamadığımız bir maddi yapıda olduğu için biz onları madde dışı şeyler olduğunu sanıyoruz.

Algılayamadığımız bir boyut olduğunu nereden biliyoruz ve niçin algılayamıyoruz? Algılayamadığımız bir boyut olduğunu, kütle çekim kuvvetini diğer kuvvetlerle birleştirmeye çalışırken matematiksel bir zorunluluktan çıkartmaktayız. Teoriye göre bütün evren -uzay,

7 Bir sicimin bir atoma olan büyüklük oranı, bir atomun tüm bir -bilinebilir- evrene olan oranına eşittir.

zaman ve hatta kütle çekimi bile dahil olmak üzere- çok ufak sicim benzeri objelerden oluşmaktadır. Bunlar sadece farklı şekilde titreşim verdikleri için farklı objeler gibi görünürler.

Fizikçiler çokun, evrenin başlangıçta tek bir noktadan başladığını, bu noktanın bütünüyle aynı maddeden olan tamamen simetrik bir süper güç ve yoğunluğa sahip olduğunu düşünürler. İşte buna süper simetri teorisi denir. Yani var olan her şeyin ilk başta tek olduğu teorisi. Evrenin genişlemeye başlaması ile güç çatlamış ve simetri bozulmaya başlamıştır. Fakat süper simetri teorisinin her şeyin teorisi olması için "büyük patlama anında kütle-çekim gücü diğer güçlerle birlikte eşit haldeyken neden patlama anından sonra diğerlerine oranla bu kadar güçsüz kalmıştır?" sorusunun çözülmesi gerekiyordu.

Sicim teorisinde asıl fikir, aslında kütle çekim kuvvetinin o kadar zayıf olmadığıdır. Sadece zayıf görünür. O da evrendeki diğer güçler kadar kuvvetlidir. Fakat ekstra boyutlar yüzünden etkisi zayıflıyor olabilir. Bu durum gürültülü bir çevrede uzaktan gelen müzik sesi gibidir. Müzik kendi içinde güçlüdür. Müziğin sesinin büyük kısmı farklı yönlere dağılıyor, biz sadece tınısını duyuyoruz ve o sese çok zayıf diyoruz. Belki de bu yüzden kütle çekim kuvveti bu kadar zayıftır. Çünkü kütle çekim kuvvetinin büyük kısmı hiper uzayda uçuyor ve dağılıyor. Ekstra boyutları süzgeç gibi düşünebiliriz. Bu küçük boyutların yanında kütle çekim kuvveti güçlüdür, fakat uzaklaştıkça çok kısa sürede çok zayıflar.

Toplayacak olursak; sicim teorisi kütle çekim kuvvetinin evrenimizdeki bütün diğer güçler kadar kuvvetli olduğunu, fakat ekstra boyutlar arasında kendine yol aradığı ve hiper uzayda dağıldığı için zayıf olarak hissedildiğini söyler.

İşte tam bu noktada biz şöyle bir düşünce deneyi yapmak arzusundayız. Tüm zihin hallerini kütle çekim kuvveti gibi düşünelim. Fakat bu zihin halleri ekstra boyutlardan geçerken oldukça zayıflayarak ve dağılarak bize geldiği için onları -diğer duyumsanabilir şeyler gibi duyumsayamıyoruz, bu sebeple de bize onlar madde-dışı şeylermiş gibi gözüküyor. Onlar aslında - var olan her şey gibi- sicimlerden ibarettir.

Bu açıklamaya bir itiraz şöyle olabilir; çok güçlü hissedilen zihin halleri yok mudur? Söz gelimi diş ağrısı. Çok şiddetli bir diş ağrısının zayıf olduğu nasıl iddia edilebilir? Bu itiraza -teorimiz fizik bilgisi üzerine inşa edildiği için- yine fizik bilgisi ile cevap verebiliriz.

Şöyle ki; "Parçacık fiziğinde kuvvet ve etkileşim aynı anlama gelmektedir" (Bulgan, 2015, s. 418). İki parçacık arasındaki etkileşim ile ortaya çıkan kuvvet, etkileşime giren parçacıkların cinsine göre değişir. Aynı şekilde yine elementlerin cinsine göre kuvvetlerin menzilleri de değişir. Buradaki değişikliğin kaynağı elementlerin proton ve nötron sayılarının ve cinslerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Buradaki "güç" bir belirim ile ortaya çıkar. Bu nükleer kaynaşmaya füzyon adı verilir. İki çekirdeğin birleşerek ortaya çıkardığı bağ enerjisinin adıdır. Bu belirimin nasıl bir şey olduğunu somutlaştırmak gerekirse; beş portakalın tek başına alındığında her biri bir kilogram geliyor olsun. Beş portakalı birlikte ele aldığımızda beş

kilogram değil on kilogram gelmektedir. İşte o beklenmeyen fazla beş kilogram belirim halinde var olan, birleşim/etkileşim sonucu açığa çıkan güçtür. Bu gücün şiddeti ve menzilleri etkişime giren parçacıkların yapılarına göre değişiyor.⁸ İmdi bu bilgileri daha önce yaptığımız gibi düşünce deneyimize uyarlamaya çalışırsak kimi çok şiddetli ağrıların (diş ağrısı, baş ağrısı vb.) etkişime giren sicimlerin cinsi ve sayısına göre farklılık göstermesi olağan karşılanır. Tabi düşünce deneyimize uyarladığımızda buradaki kuvvet/etkileşim ismine -güçlü nükleer kuvvet, zayıf nükleer kuvvet, elektromanyetik kuvvet ve gravitasyonel kuvvet dışında- farklı bir ad vermek gerekir. Çünkü yapısı bakımından diğer güçlerden farklı gözükmektedir.

Acıyı Görmek Acıyı Anlatmak İçin Yeterli Midir?

Bir adım daha öteye gidip bu sicimleri gözlemleyebildiğimizi, hangi sicimlerle iletişime girildiğinde hangi zihin halinin oluştuğunun artık tespit edilebilir, deneylebilir, gözlemlenebilir olduğunu düşünelim. Leibniz, küçücük bir şey olup beynin içine girsek de düşünceleri göremeyeceğimizi söyleyerek zihin hallerinin madde dışı şeyler olduğuna işaret eder (Bochenski, 2011, s. 67). Fakat biz şunu soruyoruz: Sicim kadar küçük şeyler olup beynin içine girsek ve zihin hallerini gözlemlese, bu durumda zihnin ne olduğunu bütün mahiyetiyle ortaya koyabilir miyiz? Kanaatimizce hayır. Bunun ilkece imkansız olduğu kanaatindeyiz. Çünkü küçücük şeyler olup zihin hallerini gözlemlese, deneysel türden açıklama getirebilsek dahi, bu açıklama yalnızca fiziksel bir betimleme olarak kalacak, deneyimin öznel niteliğinin bilgisine ulaştığımızı iddia edemeyeceğiz. Öte yandan zihnin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey olduğunu iddia edersek, insan özgürlüğünü ve yaratıcılığını reddetmemiz gerekir. Çünkü deneysel bir açıklama bir zorunluluk ve aynılık üzerine kurulmalıdır. Fakat yaşantı hayatı gösteriyor ki insan zihni seçimler yapabiliyor. O halde bir zorunluluk barındırmıyor. Öte yandan aynı insan zihni yaratıcılık da sergileyebiliyor. O halde aynılık da barındırmıyor. Bu durumda zihni yalnızca deneysel türden bir açıklamaya indirgemek ilkece olanaksız gözüküyor.

Bizim, bilincin fiziği sicim teorisi adını verdiğimiz düşünce deneyimizdeki amaç zihin hallerini olgusal bir alana taşısak dahi zihne/bilince tam bir açıklık getirilemeyeceğini göstermekten ileri gelmiştir. Böyle bir açıklama girişiminde elimizde, öznelarası bilgi bağlamında olacak tek şey, yalnızca fiziksel bir betimlemeden ibaret olacaktır. Bochenski'nin de dediği gibi "(...) insanı insan yapan şey -psykhe, ruh, tin- elbette dünyadadır, ama dünyaya ait değildir" (Bochenski, 2011, s. 67).

Bu noktada Erdinç Sayan'ın zihin probleminin doğalcı ya da fizikselci çözümü için en az iki temel problemin aydınlatılması gerektiğine dair görüşlerini hatırlamakta fayda var. Bir

8 Örneğin gravitasyonel etkileşim ve elektromanyetik etkileşimin menzili sonsuz kabul edilirken zayıf etkileşim 10 üzeri -13, güçlü etkileşim 10 üzeri -15 olarak saptanmıştır.

örnekle çözülmesi gereken ilk probleme değinelim. Renksiz nesnelerden oluşan fiziksel evrenimizle, aynı şekilde renksiz bir nesne olan beyin iletişime geçtiğinde nasıl oluyor da renk diye bir şey beliriyor? Erdinç Sayan, bir doğalcı zihin felsefecisinin bu gizemi fizik biliminin veri ve bulgularıyla çözmek zorunda olduğunu belirtmektedir (Sayan, 2012, s. 51-53). Kanaatimizce spekülâtif olsa da "bilincin fiziği sicim teorisi" ile bu sorunun en azından bir kısmına açıklama getirmiş oluyoruz. Açıklamamız şu şekilde olabilir: Evrendeki her şey titreşen sicimlerden ibaret. Ancak bu sicimler farklı şekilde titreşim verdikleri için farklı objeler gibi görünürler. Renklerde falanca sicimler ile filanca sicimlerin etkileşimi sonucu beliren, tümüyle fiziksel dünyaya ait bir olgudur. Fakat biz bu olguyu, tıpkı kütle çekim kuvvetinin ekstra boyutlardan geçerken dağılarak ve oldukça zayıf bir halde gelmesi gibi geldiği için diğer duyumlanabilir olan şeyler gibi duyumlayamıyoruz. Bu olgunun algıladığımız titreşimi o kadar zayıftır ki, biz renk olgusunun fiziksel bir yönü olmadığını düşünürüz. Halbuki renk olgusu da diğer boyutlarda en az şu okuduğunuz fiziksel bir nesne olan kağıt kadar güçlüdür. Tabi buradaki renk olgusunun maddi temeli doğrudan bir renk değil sicimlerin belli bir organizasyon ile etkileşimi sonucu beliren yine maddi olan bir özelliktir (Su örneğinde olduğu gibi).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu açıklama öznelerarası fiziksel bir betimlemeden ileri gidemez. Renk "deneyiminin" mahiyetini ortaya koyamaz. Bu düşünce deneyinde cevap veremediğimiz diğer kısım "fiziksel zorunluluk" kısmıdır. Aslında bu soruya cevap veren herhangi bir pozitif bilim de yoktur. Bu sorun Joseph Levine'in taktığı isimle "açıklama gediği sorunu" olarak bilinir (Sayan, 2012, s. 51-53). Sorun kısaca şöyledir; a sicimlerinin etkileşiminde b sicimi beliriyor diyelim. C sicimlerinin etkileşiminde d sicimi beliriyor. Peki niçin tersi olmuyor? Ya da niçin a sicimleri etkileşince b sicimi belirmeli? Niçin böyle bir fiziksel zorunluluk var (Sayan, 2012, s. 51-53)?

Doğalcı zihin felsefecilerinin çözmesi gereken ikinci problem ise yönelimsellik problemidir. Yani nasıl oluyor da bazı sicim kümeleri ya da sicim etkileşimleri arasında bir şeyler hakkında olan, bir anlam taşıma vasfı olan, bir şeyleri temsil etme özelliği kazanan belirimler ortaya çıkabiliyor (Sayan, 2012, s. 51-53)? Düşünce deneyimizde bu soru da yanıtsız kalmaktadır. Bu soruya yanıt veremeyişimiz, bir kez daha zihne yalnızca deneysel türden bir açıklama getirelemeyeceğini gösterir. Düşünce deneyimizdeki bakış ile yine ancak ve ancak fiziksel bir betimleme yapsak dahi zihnin mahiyetini bütünüyle ortaya koyamayacağımız açıktır. Tekrar belirtmek isteriz ki deneyimin mahiyetinin bilgisi ancak ve ancak birinci tekil kişi perspektifinde kavranacak bir bilgi olarak gözükmemektedir. Deneyimlere öznelerarası fiziksel bir betimleme getirmek, o deneyimin özünün bilgisine ulaşıldığı anlamına gelmez. Bu da ilkece, zihinsel bir deneyimin özdekçi bakış açısıyla mahiyetini bütünüyle ortaya koymanın imkansız olduğunu açıkça göstermektedir. Thomas Nagel'in deyişiyle; "Bunun anlamı, kafanızdaki milyarlarca sinir hücresinden oluşan gri yığının sadece fiziksel bir nesne olmadığıdır" (Nagel, 2014, s. 23). Nagel'in bu konuyu ustalıkla anlattığı bölümü aynen alıntılanmak arzusundayız.

Çikolata tadı tam olarak bir nitelik değildir ve o nedenle görülemez. Bir an için siz bir çikolatalı gofret yerken beyninizi yalayarak çikolatayı tatma tecrübenizi gözlemlemeye çalışacak kadar çılgın bir bilim adamı olduğuna varsayalım. Her şeyden önce, büyük olasılıkla, beyniniz ona hiç de çikolataya benzer bir tat vermeyecektir. Eğer öyle olsaydı bile, bu bilim adamı, yine de zihninizin içine bakıp çikolatayı tatma tecrübenizi gözlemlemede başarısız olurdu. Zaten, siz de çikolatayı tadarken beyninizin öylesine değişip de başka bir insana çikolata gibi tat vermesinin yeterince tuhaf olduğunu hemen anlarsınız. O, kendi çikolata tadına siz de kendi çikolata tadınıza sahipsinizdir. (...) Sinir sistemiyle çalışan bedeninizden daha fazla bir şeye sahip olmalısınız (Nagel, 2014, s. 21).

Felsefesiz Bakış ile “Öznellik – Öznelerarasılık” Gerilimi

Görünen o ki; zihni yalnızca deney-gözlemle açıklamaya çalışmak, böyle bir indirgeme yapmak, yaşantı hayatının bize gösterdiği gerçeklerle uyuşmaz. Yaşantı hayatı bize zihnin madeden daha fazla bir şey olduğunu göstermektedir. O halde zihnin neliği araştırıldığında en az deneysel açıklamalar kadar felsefi açıklamalar da dikkate alınmalıdır. Kanaatimizce felsefi yaklaşımın kapsayıcılığı göz önüne alındığında edindiğimiz bilgiler daha yetkin hale gelecektir. Aksi halde eksik ve yanlış sonuçlara varmaktan kendimizi alamayız. Yaşantı hayatından ne kastettiğimizi biraz daha açarak felsefesiz açıklama girişimlerinin bizi nasıl eksik ve yanlış sonuçlara götüreceğini daha net bir şekilde ortaya koymak arzusundayız.

Bizim yaşantı hayatından kastettiğimiz şey; insanlığın kendisinden kendi ürünü olarak yarattığı tarih ve kültür dünyası olup günlük yaşamın gözlemlenmesidir (Sözer, 1976, s. 6). Kanaatimizce felsefi yaklaşımın bir özelliği de çok iyi gözlem yapmak ve var olanı “bütünüyle” incelemektedir. İmdi doğrudan yaşamın kendisini gözlemlediğimizde insan bilincinin ikili bir yapı olduğunu görüyoruz. Bu ikili yapıyı -en genel anlamda- özne yan ve öznelerarası yan diye iki başlık altında toplayabiliriz. Zihnin neliğini, bilinç-beyin ilişkisi bağlamında (yani deneysel türden) incelemeye kalkınca bu öznellik ve öznelerarasılığı ortaya bütünüyle koyamayacağımızı gözlemledik. Çünkü deneysel açıklama zorunluluk ve aynılık ilkeleri gerektiriyor. Ama yaşantı hayatı bize gösteriyor ki insan bilincinde bir zorunluluk ve aynılık yok. İnsan bilinci başka türlü de eyleme olanağına sahip ve her insan her şeyden aynı şeyi anlamıyor. Yani, “zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şeydir” diyen biri aynı zamanda “insan, özgür olmayan ve yaratıcılık barındırmayan bir şeydir” demektedir. İşte bu durum, felsefesiz bir açıklama girişimi sonucunda nasıl eksik ve hatalı sonuçlara ulaşılabileneğine bir örnektir diyebiliriz.

Öte yandan aynı yaşamı gözlemlediğimizde insan zihninin öznelerarası yönü olduğunu görüyoruz. Yani bazı konularda birbirimizi anlıyor, anlaşabiliyoruz. Pozitivist bir yaklaşımla bakıldıkta zihin yalnızca deneysel türden açıklanabilecek bir şey değilse “insanların birbirini anlaması bağlamında öznelerarasılık nasıl olanaklı?” sorusu sorulabilir. Bu soruya bilinç-beyin ilişkisinden hareketle deneysel türden bir açıklama getirmenin ilkece olanaksız oldu-

ğunu gördük. Bir başka deyişle; "zihni" yalnızca deneye indirgemek yetersiz bir açıklama çabasına girişmek olacaktır. Bu durumda zihnin mahiyetinin bilgisine bütünüyle ulaşmak için bilgiye ulaşma yolumuzu değiştirmek zorunda kaldık. Çünkü Aristoteles'in de bahsettiği üzere nesne alanı farklıydı ve farklı teknik gerektiriyordu (Özcan, 2011, s. 12). Şöyle ki; nesneleştirilen (bilgi konusu haline getirilen) zihni, beyinden değil (beyin ile deneysel türden açıklama girişimlerini kastediyoruz) –ama deneysel açıklamaları da kapsayarak- yaşantı hayatından hareket edildiğinde ve felsefi bir bakış ile bütünüyle görülebileceğinin farkına vardık. Yaşantı hayatından hareket ettiğimizde zihnin hem maddi hem madde dışı bir yönü olduğu, hem öznel (özgür, yaratıcı) hem öznelerarası (başkasını anlayan, anlaşılan) bir yönü olduğu bulgularına varmış olduk. Bu durumda şunu diyebiliriz; "ruhsal süreçlerin var oluşunu reddetsek de indirgenemez türden ruhsal özelliklerin var olduğunu reddemiyoruz" (Cornman, 1993, s. 25).

Sonuç

Çalışmamızda zihnin neliğine dair getirilen çeşitli görüşlerin ele alınıp zihnin neliği sorsun-salına deneysel yoldan getirilen açıklamaların -zihnin mahiyetinin bilgisini bütünüyle verebilmesi açısından- yeterli olup olmadığı incelenmiştir. Bu bağlamda, yalnız deneysel açıklamalara indirgenen zihin araştırmaları, yapısı gereği deneyimin öznel niteliğini, dolayısıyla insan zihninin özgür ve yaratıcı yanını reddetmek zorunda kalacaktır. Zihnin bu özelliklerinin yalnızca deneye açıklanmasının ilkece olanaksız olduğunu gösterdikten sonra ancak ve ancak felsefi bir bakış açısıyla zihnin mahiyetinin bilgisine bütünüyle ulaşılabilceği anlaşılmıştır. Felsefi bakış açısı göstermiştir ki; özneliği yalnız kendisinde olanaklı olan zihnin, öznelerarasılığı ise yaşantı hayatı ile olanaklı gözükmektedir. Öte yandan bu iki kutuplu yapının öznel ve bilinemez yanı, insan özgürlüğü ve yaratıcılığının olanağı olduğu gibi öznelerarası ve –belli bir düzeyde- bilinebilir yanı ise insanların birbirini anlama ve anlaşmasına olanak sağladığı söylenebilir. Felsefi bilgi de var olanlara bakıp onları bütünlüğünde ele alarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bilgi sunmaktadır. O halde "zihin nedir?" sorusuna açıklık getirme çabalarında felsefeye de en az pozitif bilimlere verilen değer kadar önem verilmelidir. Aksi halde eksik ve hatalı çıkarımlara varmaktan kendimizi alamayacağımız su götürmez bir gerçeklik olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Bochenski, J.M. (2011). *Felsefece Düşünmenin Yolları* (K. Dinçer, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Bulğan, M. (2015). *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Canan, S. (2015). *Kimsenin Bilemeyeceği Şeyler*. İstanbul: Tuti Kitap.
- Cornman, J.W. (1993). Zihin ve Beden Özdeşliği (V. Hacıadıroğlu, Çev.). *Felsefe Tartışmaları* (6.Kitap). İstanbul: Panorama Yayınları.
- Churchland, P.M. (2012). *Madde ve Bilinç* (B. Ersöz, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar* (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Er, N. (2004). Bilişsel Psikoloji. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C.2). İstanbul: Etik Yayınları.
- Günday, Ş. (2003). *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Hartmann, N. (2010). *Ontoloji Işığında Bilgi* (H. Tepe, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hawking, S. (2015). *Zamanın Kısa Tarihi* (B. Gönülşen, Çev.). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Kutlusoy, Z. (2001). 21. Yüzyıla Girerken Felsefe ve Bilişsel Bilim. *Felsefe Dünyası* 33, 45-54.
- Kutlusoy, Z. (2004). Bilişsel Bilim. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C. 2). İstanbul: Etik Yayınları.
- Nagel, T. (2014). *Her Şey Ne Anlama Geliyor?* (H. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nagel, T. (2015). *Zihin ve Evren* (Ö.Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSU Yayınları.
- Ryle, G. (2011). *Zihin Kavramı* (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Sayan, E. (2004). Bilinç. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C.2). İstanbul: Etik Yayınları.
- Sayan, E. (2012). Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi Kaygı Dergisi*, 19, 38-54.
- Searle, J.R. (2004). *Zihnin Yeniden Keşfi* (M. Macit, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Shaffer, J.A. (1991). *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi* (T. Koç, Çev.). İstanbul: İz Yayınevi.
- Solso, R.L., Maclin, M.K., & Maclin, O.H. (2007). *Bilişsel Psikoloji* (A. Ayçiçeği-Dinn, Çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi.
- Tekman, H.G. (2004). Bilişselcilik. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C.2). İstanbul: Etik Yayınevi.
- Tekman, H.G. (2006). Davranışçılık. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C.4). İstanbul: Babil Yayınları.

