şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il

9. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

KOCAELİ

Bildiriler Kitabı - II

(Felsefe, Hukuk, İktisat, İletişim, İDP Özel Oturumu, İşletme)

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı - II

(Felsefe - Hukuk - İktisat - İletişim-
İslamcı Dergiler Projesi (İDP) - İşletme)

İstanbul, 2021

ilem
ilmi etüdler derneği

Destekleyen

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mah., Türbe Kapısı Sok., No:13, 34672
Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Burak Yuvalı
Latif Karagöz
Taha Eğri

Tashih
Meryem Beyza Gümüşsoy
Sümeyye Cinisli

Tasarım ve Uygulama
Beyza Nur Onurcan
Mert Demirci
Zehra Elif Demirci

ISBN: 978-605-7824-21-9 **TAKIM NO**: 978-605-7824-17-2 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Kocaeli Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar
Kocaeli Büyükşehir Belediyesi

Onur Kurulu
Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Saadettin Hülagü, Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Rektörü
Tahir Büyükakın, Doç. Dr., Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Başkanı

Düzenleme Kurulu*
Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (Başkan) | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Burak Yuvalı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Latif Karagöz, Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Yunus Çolak, Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

A. Celil Çakıcı, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi | Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi** | Abdullah Karaman, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Abdullah Torun, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Abdürrahim Fahimi Aydın, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Adem Bölükbaşı, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi** | Ahmet Ayhan Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi** | Ahmet Karadağ, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ahmet Küçük, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ahmet Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Ahmet Türkan, Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi | **Akif Pamuk, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Alev Erkilet, Doç. Dr., İstinye Üniversitesi | **Ali Aktan, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Ali Cançelik, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi | **Ali Meydan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Ali Osman Karaoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Alper Aslan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Arif Bilgin, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Arif Sarıçoban, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi** | Ayhan Ak, Doç. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi | **Azmi Yalçın, Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi** | Banu Gürer, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bekir Buluç, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi** | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi** | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgehan Atsız, Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi** | Bilgin Güngör, Dr, Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Birol Bulut, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Cemil Öztürk, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Cengiz Dönmez, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi | **Emin Çelebi, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ender Akyol, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Eyüp İzci, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi** | Erdoğan Gavcar, Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | **Eren Yürüdür, Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi** | Erhan Tecim, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi** | Ertan Özensel, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten, Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi** | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi** | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi** | Ferruh Ağca, Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Gökhan Bozbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Gökhan Tuncel, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | H. Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi | **Hakan Hemşinli, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Hakan Özdemir, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Hamdi Çilingir, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi** | Handan Deveci, Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Hasan Topbaş, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Hasan Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Hikmet Zelyurt, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **İbrahim Aksu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İsa Korkmaz, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Aydoğuş, Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi** | İsmail Taş, Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi | **Kadir Ulusoy, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi** | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Levent Çıtak, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Karagöz, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Ulukütük, Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi** | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Metin Kırımhan, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | **Mevlüt Türk, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi**Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | **Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Muhsin Kar, Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi** | Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi** | Murat Sezik, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi | **Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Mustafa Arslan, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Nazmi Özerol, Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nihat Akbıyık, Doç. Dr. İnönü Üniversitesi** | Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | **Oğuzhan Göktolga, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi | **Osman Samancı, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi** | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Rahim Acar, Prof.Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Recep Karabulut, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Selahaddin Bakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Serkan Demir, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Süleyman Ekici, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Şahin Efil, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Şefika Gülin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi** | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Turgut Akyüz, Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi** |Ümran Ay, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Vehbi Bayhan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Yahya Başkan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Yunus Kaplan, Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi** | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Yusuf Sayın, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Yüksel Göğebakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi**

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Meryem Beyza Gümüşsoy, Sümeyye Cinisli, Rümeysa Altındiş ve Zeynep Tanrıkulu'na teşekkür ederiz.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM Çalışma Merkezleri faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi Katalog Projesi" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

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. Sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunların çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Dokuzuncusu 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 olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerinde düzenlendi. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. Kongrede, 120'nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 650 başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'ye kabul edilen 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe, Hukuk, İktisat, İletişim, İslamcı Dergiler Projesi (İDP) Özel Oturumu ve İşletme alanlarında sunulan 31 bildiriden oluşmaktadır.

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden başta Kocaeli Üniversitesi Rektörü olmak üzere kurumun tüm çalışanlarına ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin

kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkiriz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenleredir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı & Latif Karagöz & Taha Eğri

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

FELSEFE

Ayşe Gözel
Büyük Selçuklu Devri Siyâsetnâmelerinde Vezâret: Nizâmülmülk, Gazzâlî ve Keykâvus Örneği 15

Bahadır Musametov
İbn Sînâ'nın Burhânın İlimler Arası Taşınması Hakkındaki Görüşleri Üzerine İnceleme 35

Büşra Sunmez
İbn Haldun ve Immanuel Kant'ın Siyaset Görüşlerinde İktidar Kavramı Üzerine 55

Büşra Şener Basmacı - Abdullah Basmacı
John Searle'de Zihin-Beden Problemi ve Kartezyen Dualizm Eleştirisi 75

Hatice Bozkuş
İbn Sînâ Felsefesinde Varlık-Anlam İlişkisi 95

Kübra Bilgim Tiryaki
eş-Şifâ: el-Kevn ve'l-Fesâd Bağlamında İbn Sînâ'nın Kümûn Teorisine Yönelik Eleştirileri -Tarihsel Bağlam ve Görüşlerin Analizi- 107

Muhlise Yakşi
İbn Sînâ Düşüncesinde Birlik-Varlık 131

Ruveyda Aksel
İslam Filozoflarında İdealar Nazariyesinin Yansımaları 143

Salih Kılıçkaya
Davud El-Kayseri ve Mutlak Zaman Anlayışı 163

Şeyma Yılmaz
İnanç Ahlâkı: Faslu'l-Makâl Merkezli Bir Soruşturma 175

Umut Taştan
Kant'ın Matematiksel Nesne Anlayışı 193

HUKUK

Emre Soyer
Türk Hukuk Eğitiminde "Yeni" Bir Yöntem Olarak: Hukuk Klinikleri 215

Rıdvan Akın
İdare Hukuku İlkeleri Çerçevesinde Geçici Koruma Statüsünü Elde Edenlere Yönelik Sağlık Hizmetlerinin Sunumu 233

İKTİSAT

Büşra Doğan
Beşeri Sermayenin Ekonomik Kalkınmadaki Önemi: Türkiye ve Güney Kore Örneği 255

Muhammed Yurtseven
İbn Nüceym'in İktisadî İçerikli Risâleleri ve İslâm İktisat Düşüncesine Katkısı 275

Nazan Lila Kapıcı
Hanefi Mezhebinde Mudaribin Tazmin Sorumluluğu Meselesi Ve Katılım Bankacılığı Uygulamalarına Yansıması 289

Uğur Akgün
Beşeri Sermaye Birikim Sürecinde Eğitim Harcamalarının Önemi ve
Türkiye'de Eğitim Harcamaları İktisadi Büyüme İlişkisi (1980-2018) 303

İLETİŞİM

Cansu Dursun
Dijital Ebeveynin Dijital Çocukları: İlk Dijital Çocuk Kanalı Pepee TV Üzerinden
Ebeveyn-Çocuk İlişkisinin Dönüşümünün Değerlendirilmesi 333

Eyüp Al
Sözden Yazıya İletişimin Değişen Yapısı: Matbaa Örneği 345

Naz Melis Özdil
Modern Hayatta Kalma Uzmanı Ed Stafford'ın Kurtuluş Öyküleri ve
Ölüme Terk Edilmek Televizyon Programlarının Postmodern Ekoeleştirel İncelemesi 361

İSLAMCI DERGİLER PROJESİ (İDP) ÖZEL OTURUMU

Ayşe Ayten Bakacak
Aidiyet Kategorileri ve Adalet: İktibas Dergisi Örneği 383

Çiğdem Yaramışlı
Türkiye'de Kürt Sorunu ve İslamcılık: İktibas Dergisi Örneği 401

Emrin Çebi
Millet Düşüncesi: Ümmetçi ve Milli İslamcılığın Karşılaştırılması 423

Hatice Küçükkaya
Abdurrahim Zapsu ve Ehli Sünnet Dergisi 439

Hüseyin Aslan
Sebil Dergisinde Laiklik Tartışmaları 461

M. Mustafa Bilgili
İslamcı Dergilerde Doğru Tespit, Yanlış Taşlama: Theodor Herzl 475

Mehmet İlkay Çiftçi
Millî Mücadele Saflarından İstiklal Mahkemelerine: Eşref Edib ve Muhalefeti 489

İŞLETME

Abbas Çakır
Çevresel Duyarlılığın Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışına Etkisi 507

Merve Bayraktar
İçsel Pazarlama Uygulamalarının İçsel Markalamaya Etkisi 527

Nebahat Tuğçe Gümüş
Kişilik Özelliklerinin Hedonik Satın Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi: Düzce Örneği 547

Zeynep Kaya
Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Sosyal Problem Çözme Becerisine Etkisi: Düzce Üniversitesi Örneği 571

FELSEFE

Büyük Selçuklu Devri Siyâsetnâmelerinde Vezâret: Nizâmülmülk, Gazzâlî ve Keykâvus Örneği

Ayşe Gözel*

Öz: Toplumsal bir varlık olan insanın birlikte yaşama serüveni bir süreci gerektirdiğinden yönetim konusu tarihin her döneminde önem arz ettiği gibi İslam medeniyetinin de her daim gündeminde olmuştur. En genel anlamda yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin mahiyetine, düzeyine ve ideal haline değinen eserlere siyâsetnâme denmiştir. Siyâsetnâmeler, İslam dünyasında daha iyi bir devlet idaresinin sağlanması ile ilgili olarak yöneticilere, hükümdarlara, devlet adamlarına yol göstermek ve öğüt vermek amacıyla yazılan siyasi, ahlâkî ve edebî eserlerdir. Siyâsetnâmeler, daha ziyade hükümdarlar için kaleme alınsa da kamu görevlileri ve bilhassa vezirler için yazılanları da mevcuttur. Bu çalışmada da öncelikle vezâret kurumunun tarihî seyri ele alınarak geçirdiği evrelerden bahsedilmiştir. İslam öncesi dönemlerden itibaren, Türk-İslâm devletlerini de içerecek şekilde vezâret kurumu incelenmeye çalışılmıştır. Devamında Büyük Selçuklu devri siyâsetnâmelerinde vezâret kurumu incelenerek, siyâsetnâmelere göre vezirliğin şartları ve yetkileri, vezirlerin kişisel özellikleri, vezirlerin hükümdara ve halka karşı vazifeleri, vezirliğin devlet ve idaresi için gerekliliği gibi konular ele alınmıştır. Başlıca üç düşünürün siyâsetnâmeleri üzerinde durulmuştur. İlk olarak Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizâmülmülk ve onun *Siyâsetnâme* adlı eserinde vezâret kurumu incelenmiştir. Devamında Gazzâlî ve *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı siyâsetnâme türündeki eserinde vezâret kurumu incelenmiştir. Son olarak Selçuklulara bağlı Ziyârî emirlerinden olan Keykâvus b. İskender ve *Kābûsnâme* adlı siyâsetnâme türündeki eserinde vezâret kurumu incelenmiştir. Çalışma sonucunda eserlerde vezirlik ile ilgili birçok ortak nasihate rastlanarak bu kurumun devletler için gerekliliğinin önemine dair vurguların çokluğuna dikkat çekilmiştir. Siyâsetnâmelere göre vezirlerin, adil, bilge, akıllı, ölçülü, mütevazı, dirayet sahibi, soğukkanlı, cömert, dürüst, liyakati esas alan karakterde olmaları gerektiğine dair bulgular gözlenmiştir. Üç düşünürün de eserlerinde çizdiği ideal vezir portresinin örnek bir devlet adamı profiline denk düştüğü söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Büyük Selçuklu, Siyâsetnâme, Vezâret, Nizâmülmülk, Gazzâlî, Keykâvus.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Doktora Programı. İletişim: aysegozel91@gmail.com

Giriş

Türk -İslam Devletleri, tarihinin kadim devirlerinden itibaren devlet örgütlenmesini meydana getirmişler ve bu örgütlenme sayesinde tarih boyunca farklı coğrafyalarda güçlü devletler kurmayı başarmışlardır. (Taneri, 1997, s. 81) Türkler, devlet yönetiminde zaman zaman yüksek uygarlık düzeyine sahip milletlerin yöntemlerinden de faydalanmışlardır. Göktürkler (552-745) ve Uygurların (745-1209) Çin yönetim metotlarından faydalanmaları gibi Selçuklular da İran yönetim ve kültüründen faydalanmışlardır. Vezâret kurumu da bunlardan biridir (Taneri, 1997, s. 111).

Çalışmamızda Türk ve İslâm menşeinden gelen unsur ve müesseselerin katkısıyla kurulmuş olan Büyük Selçuklu Devleti (1040-1308) devrindeki siyâsetnâmelerde vezâret kurumu incelenecek ve siyâsetnâmelere göre vezirliğin şartları ve yetkileri, vezirlerin özela likleri, hükümdara ve halka karşı vazifeleri gibi konular ele alınacaktır.

Vezâret Kurumu

İslam Öncesi Türk Devletlerinde Vezirlik

Türk tarihinde danışma olgusu her dönem önemini korumuştur. Oğuznâme başta olmak üzere Türk tarihinin başlıca kaynakları bize bu olguyu sarih bir şekilde sunmaktadır. Öyle ki Hint seferi öncesinde, Buğra Han'ın yerine geçecek kişi hususunda danışma konusunun gündeme geldiği görülmektedir. Yuşi Hoca, Irkıl Hoca ve Korkut Ata bu danışma geleneğinin örnekleri olarak gösterilebilir (Togan, 1972, s. 19,22,26,43,49-52,64-66; Han, Şecere-i Terakime, s. 42,43).

Hunlara bakıldığında devlette vezirlik makamında görev yapanlar, başka milletlerden olabildiği gibi iktisadi, bürokratik ve diplomatik konularda kritik kararlar alabilen bir konumdaydı (Ögel, 1981, s. 547,548). Babadan oğula geçmeyen vezirlik makamı memurluk olarak görülüyor ve istenildiği takdirde değiştirebildiği için ileri gelenler tarafından pek de rağbet görmüyordu (Cöhçe, 1995, s. 102).

Göktürk Devleti'nde ise kağandan sonra gelen en yüksek makam "yabgu"luk idi. Göktürk Devleti'nin ilk zamanlarında devlette yalnızca bir tane yabgu vardı. Devletin sınırları genişledikçe ve ihtiyaçlarının artmasıyla yeni yabgular atanmaya başladı (Turan, 1995, s. 20). O dönemde vezir anlamında Aygucı, Yuğruş, Üge, Tarkan, İnanç gibi isimler de kullanılıyordu (Gumilëv, 2002, s. 404). Aygucı, Göktürkler döneminde Tonyukuk'un da unvanları arasında yer almış ve daha sonra da kullanılmaya devam etmiştir (Clauson, 1972, s. 271). Aygucı, Kaşgarlı Mahmud'un söylemek, sormak anlamında kullandığı, Kutadgu Bilig'de de demek anlamında kullanılan "ayt" veya "ayıt" sözünün fiil köküne "-gucı" eklenmesiyle mey-

dana gelmiştir (Mahmud, 1999, s. 55) (Hacib, 1999, s. 46) (Donuk, 1988, s. 2-3,54-55). Aygucılar hanedan dışından, kut sahibi olmayan, dirayet sahibi kişilikleri ile öne çıkan ve halk tarafından kabul gören devlet hizmetlileri arasından seçiliyordu (Kafesoğlu, 2005, s. 264). Uygurlar zamanında vezirlerin çoğalmasıyla birlikte baş vezire "ulığ aygucı" (büyük vezir) denmeye başlandı. Bu dönemi anlatan Karabalgasun yazıtlarına göre Uygur kağanları iç ve dış vezirlerin yanı sıra çok sayıda vezir bulunduruyorlardı (Sadettin Gömeç, 2009, s. 97-98). Aygucıların bu kadar çok söz sahibi olmasını Türk geleneği olarak görmek de mümkündür.

Eski Türk devletlerinde hükümdarlar gerek gördüklerinde devleti idare etme yetkisini vezirlerine bırakmışlardır. Buna göre de "kut"un fiilî kullanımının hükümdardan vezire geçmesiyle bir çeşit kuvvetler ayrılığı ilkesi ortaya çıkmaktadır (Arslan, 1987, s. 85-86).

İslam Devletlerinde Vezirlik

Vezir kavramı ve vezâret kurumu bu dönemde ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasında vezâret kurumunun ortaya çıkmasıyla ilgili olarak iki farklı görüşten bahsedilmektedir. İlk görüşe göre vezâret, Arapların kabilevî geleneklerinin ardılı olarak ortaya çıkmış olup vezir kelimesi de Arapça kökenlidir (Ayaz, 2012, s. 118). Erken dönem sözlüklerinde vezir kelimesi, sığınılacak yer anlamındaki "vezer" veya ağır yük, günah, sorumluluk gibi anlamlara gelen "vizr" ya da güç ve dayanak anlamlarına gelen "ezr" kökünden türemiştir (el-Ezherî, 2001, s. 3883) (el-Cevherî, 2008, s. 1136) (el-Mâverdî, 1978, s. 61-62). İkinci görüşe göre ise vezâret kurumu Sâsânî (226-651) devlet teşkilatından alınmıştır, kelimenin kökeni Farsça olup "vicira" hükmetmek, karar vermek kökünden türeyerek sonradan Arapçaya geçtiği ileri sürülmektedir. (Ayaz, Vezir, 2013, s. 90-92) Bazı araştırmacılara göre, İslâm devletlerindeki tefvîz veziri veya veziriâzamın konumu ile Sâsânîlerdeki hükümdarın mührünü taşıyan "wazurg-framâahâr" adındaki vekilin konumu tamamıyla aynıdır (Köprülü, 2002, s. 56). Muhammed Kasım Zaman, vezir kavramının ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de "Biz Musa'ya kitap verdik ve kardeşi Harun'u onunla birlikte vezir yaptık." (25/35) ayetinde geçtiğini bildirmektedir (Zaman, 2002, s. 185-188).

Sonuç itibariyle vezirlik müessesesi Sâsânî etkisiyle veya Arap kabile geleneğinden ilham alınarak teşkil edildiğini ileri süren araştırmacıların ortaya koydukları deliller kesin bir yargıya varmak için yeterli gözükmemektedir. Sourdel gibi bazı araştırmacıların vezâret kurumunun Sâsânî idare geleneğinin basit bir taklidi olmadığı ve Abbâsîlerin (750-1258) aynı idari ihtiyaçlara karşı benzer bir kurumsal yapıyla çare bulma arayışının sonucu olarak vezirliği teşkil ettikleri şeklindeki değerlendirmeleri tercihe şayandır (Ayaz, 2012, s. 122).

Vezîrlik müessesesi ile kâtiplik geleneğinin sıkı bir bağının olduğu da görülmektedir. Emevî (661-750) halifeleri kâtiplerine vezir lakabı vermeyip bunlara Kâtib demişlerdir (Haldun, 1988, s. 606). Abbâsîlerde ise ilk dönemlerde halifeye ait önemli ve gizli belgeler Kâtip

ismi verilen görevliler tarafından takip edilirdi (Clot, 2007, s. 22). Ebû Abdullah-ı Seffah'ın, kâtibi Ebû Selemetül-Hallâl'a vezir unvanı vermesi bu görevi vezîrlerin yürütmesine neden olmuştur (Kazvinî, 1913, s. 57). İbnü't-Tıktâka (ö.709-1309) vezirliğin asıl anlamda, usul ve kaideleri belirlenmiş olarak Abbâsîler döneminde ortaya çıktığını ve ilk defa bu devlet zamanında vezire "vezir" dendiğini belirtmektedir (Tıktâka, 1927, s. 121).

Abbâsîlerle birlikte vezîrlik kurumu kesin olarak ortaya çıkmış, bunda da Mansur döneminden itibaren bu makamda bulunan olan İran asıllı Bermekî sülalesi etkili olmuştur (Üçok, 1968, s. 48) (Barthold, 1990, s. 213). 9. yüzyılın ilk yarısında bürokrasinin güçlenmesi ile divânların sayısı artmış ve bu durum vezirleri güçlendirmişti. Bu durum halifelerin güçlü ve zayıf olmaları ile orantılıydı. Şöyle ki, Harun zamanında vezir, halifenin şahsi hizmetindeyken, yaklaşık yüzyıl sonra halifelik makamı baş vezirlerin aldığı kararları onaylayan bir mercii haline gelecekti (Barthold, 1990, s. 30) (Clot, 2007, s. 32-33).

Abbâsîlerde yetki ve sorumluluk bakımından iki ayrı vezirin olduğu anlaşılmaktadır. Para ve hutbelerde adı geçen vezâretü'l-tefvîz vezîri, idarî görevlerinin yanı sıra savaş zamanlarında ordu komutanlığı, hükümdar adına berat vermek, veliaht dâhil tayin yapmak gibi görev alanı vardı. İlmiye sınıfından seçilen vezâret olan vezâretü'l-tenfiz ise, hükümdarın emirlerini yerine getiren, halife tarafından verilmiş olan mührü onun adına kullanan, alameti divit ve sarık olan görevlilerdi (Üçok, 1968, s. 128). Vezir tayin edilen kişiye, halife huzurunda hil'at giydirilir ve kılıç kuşandırılırdı. Vezir, onaylama işinde halifenin mührünü kullanacağı zaman hürmet olarak mührü vururken ayağa kalkmakta idi (Uzunçaşılı, 1988, s. 7).

Abbasîlerin kuruluşundan itibaren şekillenmeye başlayan ve gelişen vezirlik müessesesi kavramsal bir çerçeveye de oturmuş, vezir kelimesi ıstılahî bir anlam kazanmıştır. Buna göre vezir, halife veya sultanın hemen hemen bütün işlerini yüklenen ve hükümdarlıkla ilgili meselelerde görüş ve idaresi ile ona yardımcı olan kimseye verilen isimdir (Efendi, 1304-1305, s. 142). En yüksek devlet memuru konumunda olan vezir, aynı zamanda icraî, teşrii ve kazaî salahiyetleri kayıtsız ve şartsız elinde bulundurarak hükümdarın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idare eden kimsedir (Kazıcı, 1991, s. 188).

Sâmânî (819-1005) devlet yapılanması da Abbâsîlerin etkisinde kalmış ve devlet kurumlarının çoğunu onlardan devralmıştı (Usta, 2007, s. 345). Vezîrlik divânı olarak adlandırılan divândan vezirin imzasıyla çıkan kararlar, hükümdarın fermanlarından sonra en geçerli belgeydi (Barthold, 1990, s. 246). İlmiye sınıfına mensup olan Sâmânî vezîrleri bu makamdan önce divânü'l-inşâda çalışmış, çoğu zaman başkan olarak görev yaparak daha sonra vezârete tayin olunmuşlardı. Vezâretü'l-tenfize mensup olan bu vezîrler hükümdarların devlet yönetiminde etkisiz kalması, çocuk yaşta başa geçen hükümdarın olması gibi olağanüstü durumlarda vezâretü'l-tefviz yetkilerini de kullanmaktaydı (Usta, 2007, s. 369-371, 373, 388).

Türk-İslam Devletlerinde Vezîrlik

Türk devlet teşkilatı, İslâm dininin kabul edilmesi ile önemli ve köklü değişimlere uğramıştır. İslâmiyet ile Türk devletlerinde, eski dönemlerde olmayan yeni uygulama ve müesseseler de doğmuştu (Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorlugu'nda Vezîrlik, 1967, s. 80).

Türk-İslam devletlerinden olan Karahanlılar (840-1212) döneminde vezir anlamında bu görevliye, akıl veren, danışılan, dengeleyici anlamında "kengeşçi/tengeci" denilmeye başlanmıştı. Göktürklerde "bilge" olan vezir Karahanlılarda "öge", "kengeşçi öge" halini almıştı (Mahmud, 1999, s. 451). Yenisey Kırgız Hanlığı'nda, kağanın başkanlık ettiği ve boylar arasında yaşanan anlaşmazlıkların, savaş durumlarının, önemli sorunların görüşülüp karara bağlandığı kengeş meclisleri vardı. Osmanlı Devleti (1300-1922)'nde ise "danışık ve kengeş" veya "kengeş ve meşveret" bu görevi adlandırılmıştı (Mahmud, 1999, s. 55) (Hacib, 1999, s. 46) (Donuk, 1988, s. 2-3,54-55). Karahanlıların İslâm'ı kabul etmesiyle birlikte halifeliğin de tesiri ile Abbâsî teşkilatlanmasından etkilendiği görülmektedir (Merçil, 1989, s. 1). Karahanlı ve Gazne (963-1186) devlet teşkilatlarında vezir unvanını taşıyan iki tür görevli bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi önemli eyaletleri yöneten kişilere verilen vezir unvanıydı. İkincisi ise hükümdardan hemen sonra devletin en yetkili kişisi olan ve "hâce-ı büzürg" olarak da adlandırılan vezirdi (Ayaz, Vezir, 2013, s. 311). Asilzâde bir aileden gelme ve Müslüman olma şartı aranan, kağanın yardımcısı olan baş vezirin, aslî görevlerinin başında, hükümdarın makamının güçlendirilmesi için çaba göstermesi gerekiyordu (Almaz & Anat, 2003, s. 82). Karahanlı Devleti'nde teşkilatlanmalardan birisi de halk arasından yetişmiş ve "yuğruş" unvanını alan vezîrlerin başkanlık ettiği bir devlet meclisi idi. Bu unvan İslamî dönemle birlikte eski "şad" unvanının yerine geçecek ancak "yabgu" unvanından üstün tutulan bir makam olacaktı (Donuk, 1988, s. 64) (Kafesoğlu, 2005, s. 357).

Sultan Mahmud Gazne tahtına geçerek Sultan olduktan sonra genişleyen Gazne topraklarında ciddi seviyede yönetim sorunları ortaya çıkmıştı. O dönemde Horasan divânında bulunan bir kısım memur burada göreve devam etti. Ancak bir kısmı ise Karahanlıların Maverâünnehir'i ele geçirmesinin ardından Gazne'ye gitti (Taneri, Türk Devlet Geleneği, 1997, s. 81). Gazneli vezâreti bazı zamanlarda malî konularda hayatî kararlar alabilmekteydi. Sultan Mahmud'un Hindistan Seferi için vergi toplanılması isteğinin vezir Ebu'l-Abbas Fazl b. Ahmed İsferâyinî tarafından kesin bir dille reddedilmesi buna bir örnek teşkil etmektedir (Köymen, 2004, s. 15-16).

Büyük Selçuklu Devleti, Sâmânî ve Gazneli devletlerinin siyasî mirasçısı olmasından ve ayrıca Karahan ve Oğuz geleneklerini de bünyesinde barındırmasından dolayı müessese bakımından çok sağlam bir yapıya sahipti. Bu sağlam yapı kendisinden sonra gelen Harzemşah (1097-1231), Türkiye Selçuklu (1075-1308), Eyyûbî (1171-1462) ve Memluklu/

Kölemen (1250-1517) devletlerine de etki etmiş ve bu devletlerde Selçuklu teşkilatı, uygulama ve yapısını sürdürmüştü. (Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorlugu'nda Vezîrlik, 1967, s. 81-82) Selçuklularda vezâret alameti altın divit, hil'at, destar/sarık ile taç veya külah olmakla beraber vezir "menşur-ı vezâret" denilen bir fermanla tayin edilirdi (Uzunçarşılı, 1988, s. 39, 46-47).

Büyük Selçuklu Devleti'nde, devlet merkezinde genel devlet işlerine bakan divân-ı sultan adı verilen büyük bir divân vardı. Kaynaklarda divân- ı âla ve divân-ı vezâret olarak da adlandırılan büyük divanın başında bulunan ve mesul âmiri konumunda olan görevliye vezir veya sahib-i divân-ı devlet ismi veriliyordu. Divâna, özellikle ilk zamanlarda bazen hükümdar başkanlık etse de hemen her zaman bu görevi vezir üstlenmekteydi (Sevim & Merçil, 2014, s. 508-509; Uzunçarşılı, 1988, s. 39-40).

Selçuklu devlet teşkilatında vezir, hükümdardan sonra gelen en yetkili ve devletin bütün işlerinden sorumlu olan kişiydi. Vezîre ender olarak "sahib-i divân-ı saltanat" ve "sahib" unvanları verilmişti. Ayrıca Selçuklu vezîrlerine zaman zaman "hâce" de deniliyordu (Uzunçarşılı, 1988, s. 46). Selçuklularda, vezîrlik görevine tayin edilen kişilerin büyük çoğunluğu daha önceden divânlardan ve idarî teşkilattan gelen kimselerdi (Aksarayî, 2000, s. 31, 46-47). Genel olarak kâtiplik görevinde bulunan bu görevliler divân-ı istîfâ ve divân-ı inşâdan geldikleri için malî ve diplomatik alanda bilgi sahibiydi (Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorlugu'nda Vezîrlik, 1967, s. 90-91; Uzunçarşılı, 1988, s. 39).

Barthold, Selçuklu Devleti'nde vezîrlik kurumunun büyük bir güç kazanmasını hükümdarların okuma yazma bilmemesine bağlamaktadır. Ona göre, geniş ülke sahibi bu sultanların karışık bürokrasiyi takip edemediklerinden vazifenin tamamıyla vezîrlik kurumunun eline geçtiğini bildirmektedir (Barthold, 1990, s. 329). Büyük Selçuklu Devleti'nde 23 vezirin görev yaptığını görüyoruz. Bu mevkinin İran kökenli olanların tekelinde olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu vezîrlerden yalnız biri Togan Bey Kaşgarî, Türk kökenli idi. Bu vezirin tayin edilme durumu büyük bir olasılıkla Türk olmasından da değildi. (Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorlugu'nda Vezîrlik, 1967, s. 84-86) Ayrıca Selçuklu devlet teşkilatı, eski Türk gelenekleri gibi sınıfsız bir yapıya sahipti. Mülkî teşkilat yapısında görev alacak olanlarda, zamanın orta ve yakın doğu sisteminde olan asalet olgusu değil, en alt kademeden en üst kademeye kadar çıkılabilen liyakat olgusu göz önünde bulunduruluyordu (Kazvinî, 1913, s. 95; Köymen, 2004, s. 93).

Harzemşahlarda ise en yüksek memuriyeti vezir ile kadı ve müstevfî oluşturuyordu (Barthold, 1990, s. 401). Harzemşah Devleti yapılanmasında her hanedan üyesi yöneticinin, bir vezîri olduğu da görülmektedir. Vezîrler saltanat makamı tarafından tayin edilmekte ve hatta hanedana mensup bir valinin idaresinde bulunan vilayette bu duruma daha hassas yaklaşılmaktaydı (Barthold, 1990, s. 401).

Büyük Selçuklu Siyasetnâmelerinde Vezâret

Türklerin tarih boyunca kurdukları devletlerin en önemlilerinden biri de Büyük Selçuklu Devleti'dir. Selçukluların soyu Oğuzların Kınık boyuna dayanır (Yazıcı, 2002, s. 206; Karadaş, 2003, s. 95). Selçuklular ataları Selçuk Bey zamanında Gök Tanrı dininden ayrılıp İslamiyet'i kabul etmeleri Selçuklu tarihinde de Türk-İslam devletleri tarihinde de çok önemli bir dönüm noktası olmuştur (Zeydan, 1974, s. 350). Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde varlık mücadelesi veren Selçuklular Tuğrul Bey'in önderliğinde Gazneliler ile yaptıkları Dandanakan Savaşı (1040) sonunda kendi devletlerini kurdular (Râvendî, 1957, s. 100). Tuğrul Bey (1040-1063) yeni kurulan devletin ilk hükümdarı oldu. Abbasi halifesine de fetihnameler göndererek bağımsızlıklarını ilan ettiler (Tekin, 2012, s. 107). Selçukluların ilk hükümdarı Tuğrul Bey adına hutbe okutup, sikke bastırmışlar, nevbet çaldırmışlardır. Bu gelişmelerin ardından da devletin bürokratik kurumlarını inşa etmeye başlamışlardır (Ersan & Alican, 2002, s. 41-42). Saltanat, vezâret, sadâret gibi idari yapılanmalarla devletin kurumsal yapısını hızla inşa etmeye başlamışlardır (Yazıcı, 2002, s. 324-325).

Bu dönemin en önemli özelliği İslam siyaset düşüncesini şekillendiren ve sonraki dönemler üzerinde de etkilerini hissettiren düşünürlerin ortaya çıkması ve onların yazdıkları siyâsetnâme/nasihatnâme türündeki eserleridir. Bu eserler yazıldıkları dönemin hükümdar ve devlet adamlarına tavsiyelerde bulunmak, nasihat etmek ve onlara adil bir idare ortamını sağlamak için fikirler veren siyasi, ahlâkî ve dini içerikli eserlerdir (Adalıoğlu, 2004, s. 3). Siyâsetnâmeler, genel olarak hükümdarlar için kaleme alınır. Fakat kamu görevlileri, vezirler için yazılanları da mevcuttur. Arapça "siyaset" ve Farsça mektup, risale anlamına gelen "nâme" sözcüğünden meydana gelmiş bir terkiptir (Canatan, 2014, s. 6).

Bu yüzyılda özellikle siyâsetnâme/nasihatnâme türünde eser veren isimlerden bazıları; Ebu Mansur es-Seâlibi (ö.429/1038) Âdâbü'l-mülûk, İmam Mâverdî (ö. 450-1058) el-A*ḥ*kâmü's-sul*ṭ*âniyye, Yusuf Has Hâcib (ö.469-1077) Kutadgu Bilig, Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458-1066) el-A*ḥ*kâmü's-sul*ṭ*âniyye, Nizâmülmülk (ö. 485- 1092) Siyâsetnâme, İmam Gazzâlî (ö. 505-1111) Nasihâtü'l-mülûk, Keykâvus b. İskender (ö. 475-1082) Kabûsnâme, İbn Miskeveyh (ö. 421-1030), İbn Hazm (ö.456-1064) Kitâbü's-siyâse ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478-1085) Gıyâs̱ü'l-ümem fî iltiyâs̱i'z-zulem'dir (Dinçer, 2019, s. 226). Zikrettiğimiz bu isimler ve eserler İslam siyaset düşüncesine ve devlet yönetim sistemine yön veren niteliktedirler. Biz bu çalışmamızda Büyük Selçuklu devrinden örneklem olarak Nizâmülmülk, Gazzâli ve Keykâvus b. İskender'i belirleyerek onların siyâsetnâme türündeki eserlerinde vezâret kurumunun ele alınışını incelemeye çalışacağız.

Nizâmülmülk

Selçuklu Devleti'nin en büyük vezirlerinden olan ve daha ziyade Nizâmülmülk unvanıyla tanınmış olan düşünürümüzün asıl adı Hasan bin Ali bin İshak El-Tusi'dir. Tus şehrinin Nukan

kasabasında, h. 408/1018'de doğmuştur (Harmancı, 1999, s. 47). Nizâmülmük, erken yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra dönemin meşhur âlim ve fakihlerinden dersler almıştır. 1040 yılındaki Dandanakan Savaşı'ndan sonra Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiştir (Özaydın, s. 194). Tuğrul Bey'in ölümünden sonra yerine geçen Alparslan Nizâmülmülk'ü yanına alıp 1063'te baş veziri tayin etmiştir. Gösterdiği üstün maharetten dolayı zamanın halifesi el Kaim bi Emrillah tarafından Nizâmülmülk ve Kıvam'üd-Devle ve'd-din unvanlarıyla onurlandırılmıştır. (Şirvani, 1965, s. 84) 485/1092 yılında Batinî bir fedai tarafından suikaste uğramıştır. Vefatının ardından aile üyeleri Selçuklu Devletine hizmet etmeye devam etmişlerdir (Yıldız, 1992, s. 140).

Nizâmülmülk devlet örgütlenmesinde Gazneliler ve Samaniler'in sistemlerini incelemekle birlikte eski İran geleneklerinden de etkilenmiştir. Nizâmülmülk'ün Selçuklu devlet idaresinde görev aldığı dönemde idari, adli, mali, sosyal ve kültürel sahada getirdiği yeni düzenlemeler, vezirlik kurumuna yaptığı katkılar, devlet bürokrasinin oluşması, devleti mezhep kavgalarından kurtarmak, ikta sistemini benimsemek gibi önemli icraatları olmuştur (Yıldız, 1992, s. 128-140-202).

Nizâmülmülk yalnızca iyi bir siyaset adamı değil aynı zamanda bir ilim ve düşünce adamıydı (Mehmet Altay Köymen, 2002, s. 270). Siyâsetnâme adlı eseriyle de bunu ispatlamıştır. Nizâmülmülk, idareciliği boyunca halkın hukukuna özen gösterilmesi hususu üzerinde ısrarla durur (Gordlevski, 1988, s. 276) bilhassa insanların zulme ve haksızlığa maruz kalmamaları için gayret gösterirdi. Nizâmülmülk üst mertebede bir devlet adamı olarak üstün ahlâk ve erdem sahibi bir portre çizmesi bakımından da oldukça dikkat çeker niteliktedir.

Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın isteği üzerine Nizâmülmülk, tüm bilgisi ve tecrübesine dayanarak Siyâsetnâme adlı eserini yazdı. Farsça yazılan Siyâsetnâme'de konular elli bir bölümde ele alınmıştır. Eserindeki mottolar da denebilecek asıl tavsiyelerini her bölümün başındaki girizgâh kısımlarında yapmıştır. Daha sonra Peygamber kıssalarından, evvelki devirlerde yaşamış adil hükümdarlardan, halife ve hükümdarların hayatlarından, Müslüman beldelerden, İslam öncesi devletlerden ve tarihlerinden örnekler vererek anlatımını zenginleştirmiştir. (Nizamülmülk, s. XXI) Siyâsetnâme, oldukça başarılı ve tecrübeli bir devlet adamının gözüyle siyaset sanatının ve idarenin tüm inceliklerini önümüze serer. Hem olanı hem de olması gerekeni anlatırken teori ve pratik arasında bir bağ kurar.

Nizâmülmülk'e göre temiz, ahlaklı bir vezir padişahın şanına şan katar ve onu muhteşem kılar. Dünyaya nam salmış, cümle aleme hükmetmiş, kıyamete kadar hayır dualarla anılacak her hükümdarın arkasında kat'î surette feraset sahibi bir vezir vardır. Ona göre bazı peygamberler için de bu kaide geçerlidir. Nitekim Hz. Süleyman'ın Asıf b. Berhiyası, Hz. Musa'nın kardeşi olan Hz. Harun'u ve Hz. Muhammed'in Ebubekir Sıddık'ı vardı (Nizamülmülk, s. 150). Nizâmülmülk bir vezirin padişah için önemini daha da abartarak şöyle bir benzetme

yapmıştır. Bir el parmaklarla nasıl değer kazanıp iş yapabiliyorsa; padişah da seçtiği vezir sayesinde iyi bir hükümdar olur. Vezir, adeta hükümdarın gözü gibidir (Râvendî, 1957, s. 126). Onun ele aldığı şekliyle vezir bir bakıma sultanın tüm kudretini paylaşmaktadır (Hassan, 1963, s. 753).

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme'de bir vezirde bulunması gereken özelliklerden bahsetmiştir. Ona göre padişahı uygun yol yordamdan haberdar eden, hükümdarların hayat tarzları hakkında okumuş ve hayat tecrübesine sahip, akıllı, maharetli, işleri tanzim ve takip eden, unvanları kaidesince tertip eden, sapkınlık ve kötü alışkanlıkları bertaraf eden, keskin kılıçlı biri olması gerekir (Nizamülmülk, s. 135; Râvendî, 1957, s. 126). Vezirin, itikadı temiz, Hanefi yahut Şafii mezhebine mensup olması, kifayetli ve iş bilir ve padişaha muhabbet eden biri olması gerekir. Vezirin bir vezir çocuğu olması daha iyidir. Çünkü Erdişi Bâbekan devirlerinden acem meliklerinin sonuncusu Yezdigird b. Şehriyar devrine ve kadar, padişahın padişah oğlu olması gerektiği gibi vezirin vezir oğlu olması lazımdı. İslamiyet ortaya çıkmadan önce kanun böyleydi (Nizamülmülk, s. 151). Nizamülmülk'ün bu cümlelerinden onun İslam öncesi devlet geleneklerine ne kadar bağlı olduğu açıkça görülmektedir.

Nizâmülmülk, vezirin yukarıda anlatılan özelliklere sahip olmasının temel sebebini de şöyle açıklamaktadır: Vezir iyi tabiatlı ve parla olduğu zaman o memleket kalkınır, ordu ve halk hoşnut ve huzurlu olur. Padişah da lüzumsuz kaygılardan kurtulmuş olur. Vezir kötü biri ise memlekette telafisi imkânsız hasarlar verir. Bu sebeple padişahın gönlü daralır, zihni bulanır ve memlekette karışıklıklar zuhur eder (Nizamülmülk, s. 20). Mülk, memurlar ve ordunun büyükleriyle düzene konur. Bütün amillerin mütesarıflarının başı ise vezirdir. Vezirin, kötü, hain, zalim ve hırsız olduğu her an, bütün mütesarıfları da öyle olurlar (Nizamülmülk, s. 148).

Vezir, meçhullere, asil olmayanlara, faziletsizlere memuriyet verirse, tanınmışları, faziletlileri ve asilleri işsiz güçsüzlüğe ve mahvolmaya terk ettikleri veya birine beş altı meşguliyet buyurdukları, iş adamı birine bir meşguliyet bile buyurmadıkları her zaman bilgisizliğe ve kifayetsizliğe delalet eder. Eğer vezir kifayetli ve alim olursa, alameti, mülk ve devletin zevalini, padişahın işlerinin fesada uğramasını istememesidir. On memuriyeti bir kişiye, on kişiye bir memuriyet buyurmadıkları zaman, o memlekette işsiz güçsüz ve mahrum bırakılan insanlar, memuriyet sahibi olur ve memnun olanlardan daha çok oldukları için en kötü düşmandırlar (Nizamülmülk, s. 143).

Gazzâli

11. yüzyılda İslâm siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden bir diğeri Gazzâlî'dir. Gazzâlî h. 450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde Tûs şehrinde doğdu (Çağrıcı, s. 530-534). Gazzâlî'nin yaşam evresindeki üç büyük olay Gazzâlî'nin eğitim yıllarından itibaren siyaset

meselesiyle ilgilenme sebeplerini anlamamızı sağlamaktadır: Bunlardan ilki, Gazzâlî'nin eğitiminin henüz başlarındayken fıkıh konusunda aldığı eğitim; ikincisi hocası Ebu-l-Ma'ali el-Cüveynî'den aldığı dersler; son olarak da Vezir Nizâmülmülk'ün onu himayesi altına almasıdır (Özkan, 2010, s. 4). Bu üç olay Gazzâlî'nin siyasetle ilişkisini göstermesi açısından önemlidir.

Gazzâlî siyasete ilişkin görüşlerini el-iktisad fi'l-itikad, el-Müstazhiri, İhya, et-Tibrü'l-mesbuk fi Nasihati'l-mülük adlı eserlerinde dile getirmiştir (Rosenthal, 1996, s. 56-57). Gazzâlî, el-Müstazhiri adlı eserinde halifelere bazı tavsiyelerde bulunsa da Gazzâlî'nin gerçek siyâsetnâmesi Nasihati'l-mülük'tur. Eser içerik ve üslubuyla, konuları ele alış sırasıyla, verdiği öğütlerle, delil olarak gösterdiği ayet ve hadislerle, aktardığı tarihi olaylar ve hikayelerle, filozofların düşünceleri ve hikmetli sözlerle klasik siyâsetnâmelerin özgün bir kalıbı kabul edilebilir. Kitabın sonunda hükümdarlara yakışan davranışlar ilkelerini, sultanların vezir ve halka nasıl yaklaşması gerektiğini öğütler (Gazzali, 2020). Gazzâlî'nin bu eserinde onun siyaset düşüncesinin geneline sirayet etmiş olan ıslah düşüncesi de göze çarpan hususlardan biridir.

Gazzâlî'nin vezâret konusuna dair söyledikleri Nasihatü'l-Müluk adlı eserinde yer alır. Gazzâlî'ye göre devletin emirine, görüş ve tedbirine itimat edilen bir başvezir mutlaka lazımdır (Gazzali, 2020, s. 119). Emirin, adil, dirayetli ve dürüst bir başvezirden dolayı kadri yükselir herkes tarafından güzel anılır. Hiçbir emir başvezirsiz devlet işlerini yürütemez; tek başına hareket ederse şüphesiz sapar. En üstün bir güce ve dereceye sahip olmasına rağmen yine de bilgili ve akıllı ashabıyla müşavere etmeyi kendine ilke edinmelidir (Gazzali, 2020, s. 115). Allah, Kuran'da (3/159) peygamberden arkadaşlarıyla istişare etmesini, onlara danışmasını istiyorsa aynı şeyi sultanların da yapması beklenir. Şayet emir, yapacağı işleri başvezirle görüşüyor ve bilgili kimseleri yanından uzaklaştırmıyorsa akıllı ve işlere vakıf olan biridir (Gazzali, 2020, s. 114). Emir, dürüst başvezirden özellikle iki noktada yararlanabilir. Ondan bilmediklerini öğrenir ve bildiklerini başvezirin verdiği bilgilerle teyit edip şüphesini giderir (Gazzali, 2020, s. 114).

Gazzâlî, fakirlerle zenginleri bir tutan, emirin direktiflerini yerine getirmekte kusur etmeyen ve insafı elden bırakmayan dürüst bir başveziri, devletin temelini kuvvetlendirecek olan kişilerden sayar (Gazzali, 2020, s. 137). Gazzâlî, dürüst bir başvezirden alınan bilgi ile devlet işlerinin daimî surette ileri gideceğini söyler ve bunun yönetimin devamlılığını sağlayan bir ilke olduğunu belirtir (Gazzali, 2020, s. 138). Gazzâlî, Allah'ın emire, dürüst, öğüt verici, yol gösterici bir başvezir vermesinin, emirin şerefinin yücelmesine ve saadetine sebep olduğunu söyleyerek bir hadis aktarır.: Hz. Peygamber: "Allah bir emire hayır dilediği zaman ona dürüst ve öğüt verici bir yardımcı verir. Unuttuğu zaman hatırlatır, yardım istediği zaman ona yardım eder." buyuruyor (Gazzali, 2020, s. 153).

Gazzâlî'ye göre başvezir, emirin icraatlarında ona yardımcı olmalı ve politikasını desteklemelidir. Başvezir, emirin kulağı, gözü, dili ve kalbi mesabesindedir. Gazzâlî'ye göre başvezir, emire dostluk göstermezse ve ona gereken yerde öğüt vermezse tam bir başvezir olamaz. Dostluk ve öğüt ancak tedbirli ve görüş sahibi olan bir başvezirden kabul edilir. Gazzâlî'ye göre emir, ne yapacağını bilmeyen ve dürüst olmayan kimseyi başvezir yapmamalıdır. Her şeyden habersiz bir başvezir her şeyin değerini kaybettirir. Nitekim tıp bilgisinden yoksun birine vücut teslim edilemeyeceği gibi, ehil olmayan birine de başvezirlik görevi verilemez (Gazzali, 2020, s. 114).

Başvezir halkın işleriyle ilgilenirken kusur etmemek için uğraşmalıdır. Emir, halkın işlerini ve davranışlarını bütünüyle kontrol edemezse, başvezir bu hususta ona yardımcı olmalı ve noksanlarını tamamlamalıdır. Dünyanın en mesud devletinin hükümdarı bile fakirlerin yararına olacak şeyi unuttuğu zaman hatrına getiren, hayırlı bir projeden bahsettiğinde, bunun tahakkukuna yardımcı olacak bir baş vezire sahip olmalıdır (Gazzali, 2020, s. 116). Başvezir, fakirlerin, tüccarların ve diğer sanayi kollarında çalışan kimselerin durumunu olduğu gibi emire bildirmeli ve müşkül durumda bulunanların durumlarını arzetmelidir (Gazzali, 2020, s. 153).

Gazzâlî, siyâsetnâmesinde şöyle bir örnek verir: Dürüst bir emir ile kötü karakterli bir başvezirin durumları, içinde timsah bulunan ve bu yüzden kimsenin yararlanamadığı temiz bir suya benzer. Böyle bir başvezirin korkusundan, halk isteklerini devletin vezirine iletemez. Bu yüzden halk kitlesi yıkılmaya doğru yüz tutar (Gazzali, 2020, s. 116). Dürüst bir başvezirin karakteri de bütün sözlerinde doğru olmasıdır. Çünkü emir, hastanın hastalığını muayene eden doktor mevkiinde, başvezir ise hastalara şifa veren vasıta (ilaç) yerindedir. Hasta ile doktor arasında vasıta olan kimse, doktorun verdiği ilaçtan başka bir ilaçla tedavi etmeye kalkışırsa hastayı ölüme doğru sürükler. Başvezir yalancı olursa, emirin verdiği direktiflerin hilafına hareket edecek ve dolayısıyla halkını perişan bir duruma getirecektir. Bu bakımdan başvezirin dindar, sözünde doğru, ahlakından emin ve halk işlerinde basiretle hareket eden biri olması şart koşulmuştur (Gazzali, 2020, s. 117).

Başvezir emanete riayet etmelidir. Devletin emiri, kötü karakterli birini bir bakanlığa getirmek istediği zaman münasip bir dille emiri bu konuda uyarmalıdır. Çünkü kötü karakterli biri kendi karakterinde olanları göreve getirecektir. Böyle bir durumda da devlet düzeninin sarsılacağı aşikardır (Gazzali, 2020, s. 117).

Başvezir, akıllı, bilgili olgun bir yaşta olmalıdır. Olgun bir vezir, zamanla birçok tecrübe de kazanmıştır. Emirin huzurunda nasıl hareket ediyorsa arkasından da öyle hareket etmelidir. Başvezir tertemiz bir ayna gibidir. Emir, güzelliğini başvezirin davranışıyla görecektir (Gazzali, 2020, s. 118,151).

Başvezir otoriter olmalıdır ki şakiler onun heybetinden ve şiddetinden korkarak Allah'ın hududundan dışarı çıkmaya cesaret edemesinler. Otoriter bir baş vezire sahip olmayan devletin emirinin ülkesine de önem verilmez (Gazzali, 2020, s. 118,119).

Başvezir bütün insanlara karşı merhametli olmalı, halktan zerre miktarı bile bir şey kabul etmemeli ve yapılan uyarılara kulak vermelidir (Gazzali, 2020, s. 119).

Başvezir vakarlı olup hafifmeşrep olmamalıdır. Hafif meşreplik başveziri halkın gözünden düşürür ve devlet işlerine de halel getirir (Gazzali, 2020, s. 120). Devletin emiri vakarıyla birlikte düzenli bir hayat yaşarsa bütün halk ona bakarak düzenli bir hayat yaşar. Şu husus unutulmamalıdır ki; her şey için bir afet vardır. Aklın afeti; arzuların arkasına takılıp gitmek, emirin helakiyse; kötü bir baş vezire sahip olmaktır. Böyle bir durum bütün işleri alt üst ettirir (Gazzali, 2020, s. 120). Başvezir, emirin ve idarenin süsüdür. Süsün pisliklerden arınmış, temiz ve düzgün olması gerekir (Gazzali, 2020, s. 151).

Başvezir şu dört şeye devam etmelidir: Emirle konuşurken dikkatli olmalı, konuştuğu şeyin gayesini düşünerek konuşmalıdır. Arkadaşına karşı alçakgönüllülük gösterip büyüklenmekten sakınmalıdır. Düşmanlarına karşı açıkça düşmanlık göstermemeli, gayet iyi bir çalışma ile onları darmadağın etmelidir. Bütün halka güzel muamele yapmalı, emirin şahsını değil, iyilik ve eserlerini halka övmeli, halkın bakışlarını emirin meydana getirdiği eserlere çekmelidir (Gazzali, 2020, s. 122).

Vezir, emirin huzuruna vardığı zaman, şayet o nazik bir ifade ile veziri karşılarsa onun da emir hakkında duada bulunması iyi olur. Birbirlerine karşı sahte ifadelerden her ikisi de kaçınmalıdır. Başvezir emirin her sözüne karşılık dua etmemelidir. Bu durum onun görgüsüz olduğu hissini verir. Fakat memleketin ileri gelenleri ve devlet adamları bir araya geldikleri zaman bütün halkın karşısında emir için dua yapmakta bir sakınca yoktur (Gazzali, 2020, s. 122).

Gayesi emire itaat olmayan, vezirlik mertebesini idrak edemeyen, dünya malını elde etme pahasına devletin kanunlarını düşünmeyen, halkın menfaatini hiç aklına getirmeyen, günden güne fitne ve fesada girişen başvezirin böyle faaliyetleri çok geçmeden ayağına dolanır (Gazzali, 2020, s. 122). Gazzâlî'ye göre, bütün halkın ve emirin rızasını gözeten bu uğurda kendini verip çalışan bir vezir her iki dünyanın saadetini elde etmiş olur (Gazzali, 2020, s. 123).

Vezir, emirin tebessümüyle gururlanmamalıdır. Şunu unutmamak gerekir ki emirlerde yakınlık ve sadakat yoktur. Menfaatleri olmadan başkasına saygı ve hürmette bulunmazlar. İlminden dolayı bir alime yahut kahramanlığından dolayı bir yiğide saygı gösterirler. İstekleri hasıl olduğu zaman da onlardan uzaklaşırlar (Gazzali, 2020, s. 123).

Emir, Allah'ın emrine aykırı bir direktif verirse vezir buna itaat etmemeli ve bağlanmamalıdır. Şurası unutulmamalıdır ki; Allah'ın ihsanı emirin ihsanından üstün, gazabı onun gazabından daha fazladır. Kula itaat edip de Allah'a isyan etmede bir fayda yoktur (Gazzali, 2020, s. 124).

Vezir, bir anda devletin emirinin önünde olanca marifet ve zekasını ortaya sermemeli, müteaddit görüşmeler yaptıktan sonra kendi seviyesini göstermelidir. Böyle olursa günden güne onun sevgisini kazanır (Gazzali, 2020, s. 124).

Şayet vezir kötü ahlaklı biri olursa kötü yollarla gayesine erişir, ortaya serdiği çirkin davranışlardan dolayı kendisini kurtarır. Bu karakterdeki başvezir daima yaptığı utanç verici işlere önem verir, kendisine yakın olanları başına toplar ve günden güne yaptıklarını emire güzel göstermeye çalışır. Böylece bütün halkı düzenli hayattan çıkarır (Gazzali, 2020, s. 124).

Halk ve devlet memurları hiçbir meseleye vakıf olmayan ve gayet ahmak olan başveziri kıskanmazlar, onu hayvan mertebesine indirirler. Böyle biri bulunduğu görevde devamlı olarak kalır. Fakat başvezirin düzenli bir hayatı olur, doğruluktan ayrılmaz, daimî surette emire öğüt verir ise işte böyle biri şayet emir akıllı ve dindar olmazsa çok geçmeden bulunduğu makamdan azledilir. Emir akıllı, uyanık ve dürüst olursa veziri hakkında ne söylenirse söylensin buna kulak asmaz (Gazzali, 2020, s. 124). Yol gösterici vezirin düşmanları ve çekemeyenleri onun vezire en yakın bir işte çalışmasını çekemediklerinden, her gün yapacakları düzenbazlıklarla emirin gözünden onu düşürmeye çalışırlar. Bu sebepten emirlere dürüst ve yol gösterici vezirler yaramaz. Kendi tabiatlarına uygun bir başvezir ararlar (Gazzali, 2020, s. 124).

Gazzâlî'ye göre emir, baş vezirini kendini görmekten alıkoymamalı ve onun söylediklerine kulak vermelidir. Ayrıca dürüst baş vezirinden sırlarını gizlememelidir. Baş vezir emirin sırlarının muhafızı, iç işlerinin tedbirlisi, şehirlerin ve hazinelerin imaretçisi, memleketin süsü ve asayişin koruyucusudur (Gazzali, 2020, s. 148).

Başvezir hayra yönelmeli, şerden kaçınmalıdır. Emire, güzel inançlı, halkına karşı şefkatli olduğu zaman her hususta ona yardımcı olmalı ve hayırlı faaliyetlerini artırmasını söylemelidir. Emir, kindar ve şefkatsiz ise başvezir tatlılıkla onu azar azar tertemiz bir yola koymaya uğraşmalıdır (Gazzali, 2020, s. 149).

Başvezir bütün işlerle ilgilenebilmek, faaliyetlerinin övülmesi ve iyi bir tutuma sahip olabilmek için şu beş şeye muhtaçtır: Güzel şeylerin kendisinde belirlemesi için ilim, hiçbir şeyden korkmaması için şecaat, doğru olmayan hiçbir işi yapmaması için sadakat, ölünceye kadar emirin sırrını saklaması, tutumunun iyi, nefsinin temizlenmesi için muttaki olmalı ve inanç bakımından güzel olmayan her şeyi nefsinden atmalıdır (Gazzali, 2020, s. 152).

Bütün emirlere, baş vezirleri sevimli, onlara şefkatlidirler. Başvezirin düşmanları dostlarından daha çoktur. Dostlarının çekememezliğine, düşmanlarının onu harcamak için yaptıkları çalışmalara ve hakkında çıkarılan dedikodulara emir kulak vermemelidir (Gazzali, 2020, s. 152).

Gazzâlî, vezirin ihtilafları barışçıl yollardan bir çözüme kavuşturması gerektiğini söyler. Savaş siyaseti ile ilgili olarak Nuşirevan'ın şöyle dediğini aktarır: Vezirlerin en kötüleri sultanı harbe çeken durum harpsiz halledilebileceğine rağmen onu savaş alanına sürükleyendir. Çünkü savaş ülkeyi fakirleştireceği gibi nice masum ve günahsız insanın da zayi olmasına neden olur. Bilgisiz bir vezire sahip olan sultan görünmesine rağmen yağmur vermeyen bulut gibidir. Vezir savaş çıkmaması için her türlü diplomatik teşebbüslerde bulunmalıdır (Gazzali, 2020, s. 153).

Başvezir orduyu her an çıkabilecek bir savaşa hazırlıklı bulundurmalıdır. Harp meydanında korkusuzca harp eden askerlerle ilgilenmeli ve onları diğer askerlerin önünde mükafatlandırmalıdır. Askeri mühimmatı depolamalı, silahları kahramanlara vermelidir. Onlara en güzel şekilde hitap etmeli ve sertlikten kaçınmalıdır. Geçmişte askerler tarafından öldürülen birçok başvezir vardır (Gazzali, 2020, s. 153).

Keykâvus b. İskender

Kabûsnâme adlı eseriyle tanınan Ziyârî hükümdarı Keykâvus, Kabûsnâme'yi yazdığı h. 475/1082 yılında altmış üç yaşında olduğuna göre h. 412'de doğmuş olmalıdır. Keykâvus, hükümdar olmadan önce Sultan I. Mesud'un kızı ile evlenmiş ve Gaznelilerle akrabalık ilişkisi kurmuştur. Sekiz yıl boyunca Sultan Mevdûd b. Mes'ud'un sarayında hükümdarın yardımcısı olarak bulundu. Sultan'ın h. 441/1049'de vefatının ardından Ziyârî tahtına geçti. Fakat sultanlığını Selçuklu Devleti'ne biat ederek devam ettirebildi. Kabûsnâme'yi kaleme aldıktan bir süre sonra da vefat etti (Kurtuluş, s. 357).

Keykâvus bu eserini devletin başına geçtiğinde nasıl davranması gerektiğine dair oğlu Giylanşah'ı bilgilendirmek maksadıyla kaleme almıştır. Kabûsnâme; Enderzname, Pendname, Kitabü'n-Nasihat, Nasihatnâme isimleriyle de bilinir. Kırk dört bab ve bir mukaddimeden oluşan eser döneminin siyasî, sosyal, iktisadî, ilmi, hukukî durumu, eğitim faaliyetleri hakkında bilgiler verir. Kabûsnâme, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'si ile aynı yüzyılda kaleme alınmıştır ve Farsça edebiyatın en nadide örneklerinden biridir. Eserde ele alınan konular, ayet ve hadisler, hikâyeler, hikmetli sözler, atasözleriyle zenginleştirilerek anlam kolaylığı da sağlanmıştır (Kurtuluş, s. 357). Kâbûsnâme gerçekte bir siyâsetnâme olmaktan ziyade babadan oğula verilen öğütleri içeren bir nasihatnâme görünümündedir. Ancak babanın hükümdar gözüyle yaptığı bu tavsiyeler gelecekte yönetime talip olan bir şehzadeye yöneliktir. Dolayısıyla bu eser siyasi bir anlam kazanır.

Kabusname'ye göre vezir, padişahın malını ve mülkünü zapt etmede muhasip olmalıdır. Kimden ne alınır, kime ne verilir bilmesi gereklidir. Vezir, padişahın hakkını koruyan ve gözeten olmalıdır. Kendisini vezir yapana karşı hep doğrulukla muamele etmelidir. Her daim padişahın iyiliklerini anmalı ve her ne buyurursa yerine getirmelidir (İskender, 2006, s. 216).

Vezir, kendi zenginliği ve kendi çıkarı için padişahın zararını gözlememelidir. Maaşının daha fazla olmamasını istememelidir ki maaşından mahrum kalmasın. Nitekim bunu isteyenler olmuştur: Men tamaa'l-külle fatehu'l-külle. Birkaç kişiye nasip olacak nesnenin hepsini kendisine isteyen tamamından mahrum kalır. Maaşın, payın hepsi benim olsun dememelidir çünkü tamamını vermezler. Eğer verirlerse de o makamın haberdarı çok olur, yalnızca vezire yedirmezler. Yerse de avuçla yemesin, ucundan yesin ki boğazına durmasın (İskender, 2006, s. 216).

Vezirler padişahın işlerine bakan memurların elini bir şey almasınlar diye sıkı sıkıya bağlamamalıdır. Yoksa iş o iş bozulup vezir padişahtan uzak tutulabilir (İskender, 2006, s. 216). Padişahın hakkına riayet eden vezir, halkın hakkına da riayet etmelidir. Oldukça ufak bir nesne için padişaha faydası vardır diyerek üzerine düşmemelidir. Zira diş arasından çıkan etle karın doymaz. Onun faydası açacağı zararı karşılamaz. Bu sebeple vezir kolay yoldan fayda için halkı kendine düşman etmemelidir (İskender, 2006, s. 216). Vezir, padişahın yararına çalışayım onun malını artırayım derse, memleketin viran yerlerini imar etmelidir. Vezir, mülkü padişah hazinesinden mamur isterse vezirliğinden saadet bulur ve azledilmez (İskender, 2006, s. 217).

Vezir, vezarette adil ve yapıcı olmalıdır. Herkesten sözü üstün olsun ve korkusuzca dirlik sürebilsin diye gönüller yapmalıdır. Eğer kendi faydasını gözeterek askerleri incitecek olursa onlar arasında ayaklanmaya sebep olur. Bu da muhakkak padişahın kulağına gider. Bu sebeple vezir, elini sipahinin yakasından kısaltmalıdır ki kendine el uzatmasınlar. Eğer böyle olursa vezir askerlere değil, kendine zulmetmiş olur. Bu iş umduğu gibi değil de ziyan ile sonuçlanır (İskender, 2006, s. 217). Vezirin çabası orduyu padişaha iyi göstermek ve padişahın onlara iyilik etmesine kılavuzluk etmek olmalıdır. Çünkü ordu mamur olursa padişah da mansur olur. Köyde kethüda iyi olursa köy şen olur ve sipahi kuvvetli olur. Öyleyse vezirin ahaliyi şen edip memleketi güçlü tutması gerekir. Memleketin gücü de ordu iledir. Ordunun gücü de akçe ve altın iledir. Akçe ve altın da şenlikten (bayındırlıktan ve memleketin canlılığından) hasıl olur. Bu şenlik de merhamet ve adalet dairesinde hareketten hasıl olur. Bir vezirin kuvveti merhamet ve adaletten ayrılmamasına ve her daim bu fikirde olmasına bağlıdır (İskender, 2006, s. 218).

Vezir, herhangi bir hıyanet içinde değilse padişahtan korkmamalıdır. Eğer ayruk kullardan ise o zaman padişahtan korkması gerekir (İskender, 2006, s. 218). Padişahın veya şehzadelerinin yaşı küçük olsa da vezir onlara çocuk gözüyle bakmamalı ve onları diğer

küçüklerle bir tutma gafletine düşmemelidir. Zira şehzadelerin misali su kuşlarının yavrusu misali gibidir. Şöyle ki kaz ve ördek yavrularına yüzmeyi öğretmek gerekmez. Onlar suya iner inmez yüzebilirler. Padişah çocukları da doğar doğmaz siyaset ilmine vakıftırlar. Eğer ki padişah mülk endişesine kapılırsa çok vakit geçmeden öğrenmesi gereken her şeyi öğrenir. Vezirin iyi işlerinden de kötü işlerinden de haberdar olur. Vezir iyi işler yaptıysa hoş karşılar, kötü işler yaptıysa onun vezaretinin tadını burnundan getirecektir. Bu genç padişah yetişip kemale erince ya akıllı ya da cahil olacaktır. Eğer akıllı olup her işten haberdar olursa vezirlerin hainliklerine razı olmayacaktır. Fakat akıllılığı sebebiyle de vezirin ayıbını halka göstermeyip veziri güzel bir vesile ile azledecektir. Ama eğer ki bu padişah cahil olursa veziri türlü rüsvalıklarla mağdur edecektir. Bu vezirin akıllı padişahtan sağ kurtulmasına imkân vardır ama cahil padişahtan kurtulması mümkün değildir. Vezir padişahın gençliğine aldanıp sonunu düşünmemezlik etmemelidir (İskender, 2006, s. 218).

Padişah nereye giderse gitsin vezir onun yanından ayrılmamalıdır. Çünkü vezirin düşmanları padişahı yalnız yakalarsa vezir hakkında asılsız iddialarda bulunabilirler. Onların söyledikleri yalan da olsa padişahta iz bırakabilir. Vezir gafil olmamalıdır, her zaman padişahın halinden haberdar olmalıdır. Padişahın kapısındakiler vezirin casusu olmalıdır. Padişahın yakınındakiler padişaha ne söylerlerse söylesinler vezirin bu konuda bilgisi olmalıdır. Eğer ki o esnada vezirden bahsedilmişse vezirin bu sözden ve bu sözü söyleyenden haberi olmuş olması ve dahi cevabını hazır etmiş olması gerekir (İskender, 2006, s. 218).

Vezir hem kendi padişahından hem yöresindeki beylerin durumundan haberdar olmalı hem de uzağındaki ve yakınındaki tüm padişahların hallerine vakıf olmalıdır. Kendi padişahının düşmanı ya da dostu olan bir başka padişahın kendi ilindeki davranışlarını bilmelidir. Vezir casuslarıyla kendi padişahının durumundan nasıl haberdar ise o padişahın durumundan da öyle haberdar olmalıdır ve padişahını haberdar etmelidir. Ta ki vezir de padişah da dost ve düşman kimdir anlasın. Asıl vezaret budur ve bu sebeple vezirin mertebesi de yücelir (İskender, 2006, s. 219).

Vezir her kime iş verirse onun miktarını bilerek vermelidir. Ehil olmayan birinin işine güvenmemeli ve zalime de iş vermemelidir. İflas etmiş ve aç kişiye de memurluk vermemelidir. Vezir, ehil olmayana iş verirse o bu işin üstesinden gelemez ve mal telef olur. Zalim olana iş verirse devlet yıkılır ve sonu yine zararla sonuçlanmış olur. Aç olana iş verirse o önce kendini doyurmadıkça devletin işine önem vermez. Vezirin bulacağı kişi işe hazır ve amade olmalıdır ki kendi işiyle meşgul olmayıp vezirin ona verdiği işlerle iştigal etsin. Bir kişi ekin sulamak isteyip bağ bostan sularsa ve eğer o su saldığı arka, önden su salınmış ise o sonra saldıkları su ekine, bağa ve bostana hızlıca erişir. Eğer arkı kuru olacak olursa, önce o ark kendini suya doyuruncaya kadar ekine ve bostana su varmaz. Ameldarlar işini de bundan kıyas etmek gerekir (İskender, 2006, s. 220).

Vezir, iki türlü ferman yazmayı adet edinmemelidir. Asla yalan yere ferman yazmasın ki iki buyruklu olmasın. Çünkü buyruk tek olursa ve herhangi biri buyruğuna hilaf ederse vezir onu katı bir şekilde cezalandırabilir. Diğerleri de bundan ibret alıp vezirin hükmünü yürütür. Zira vezir, dirliğinde kendini ulu ve hükmünü yürütmezse, hayatta iken buyruğu tutulmazsa öldüğünde hükmünü tutacak kimse kalmaz. Geçmiş vezirlerin buyruğuyla ne kadar amel ediliyorsa bu vezirin buyruğuyla da o kadar amel ederler. Padişahların ve vezirlerin sözü ve buyruğu aynı olmalıdır. Vezirin hükmü taştan bile geçmelidir ki ululuğunun haşmeti ve heybeti yerinde kalmalıdır ve her buyruğu tez elden yapılmalıdır (İskender, 2006, s. 221).

Vezir şarap içmeyle meşgul olmamalıdır. İçerse de az içmelidir. Çünkü çok şarap içmekle gaflet hasıl olur ve fitneye sebep olur. Eğer vezir şaraba düşkün olursa padişah da şaraba düşkün olur. Bu düşkünlükten ötürü mülke zarar gelir. Bu, padişahın ve vezirin sonunun yaklaştığına delildir. Vezir, kendini ve padişahını zarardan sakınıp korumalıdır (İskender, 2006, s. 221).

Sonuç

Tarih boyunca farklı adlandırmalarla tanımlanmış olsa da yetki ve görevleri farklılık arz etse de vezâret kurumu devlet teşkilatı içinde her dönemde varlığını korumuş bir kurumdu. Vezâret kurumunun devlet teşkilatı içindeki konumunun devletin içinde bulunduğu coğrafyayla ilgili olduğu söylenebilir. Örneğin Göktürk, Uygur gibi devletlerde vezirler hükümdardan sonra gelen mutlak güç konumunda değilken, Abbasî, Sâmâni, Selçuklu gibi devletlerde vezirlerin hükümdardan sonra mutlak güç oldukları görülmektedir.

Çalışmamızın konusu Büyük Selçuklu Devleti döneminde yazılmış siyâsetnâmelerde vezâret kurumunun incelenmesidir. Bu amaçla birbirlerinden farklı şartlar altında yaşamış üç düşünür ve onların siyâsetnâme türündeki eserleri ele alınmıştır.

Nizâmülmülk, Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirlerinden biri olarak devlet adamı kimliğiyle aktüel siyasetin uygulayıcısı konumundaydı. Fakat kendi dönemi ve sonraki dönemler için yazdığı Siyâsetnâme adlı eseriyle yalnızca pratik siyasetin uygulayıcısı olan bir devlet adamı olmadığı görülmektedir.

Gazzâli'nin içinde bulunduğu şartlar düşünüldüğünde dönemin siyasi arka planı sebebiyle Gazzâli'nin mevcut problemlere pratik çareler sunmaya gayret ettiği görülmektedir. Nasihatü'l-Mülûk adlı eserinde onun siyaset düşüncesinin geneline sirayet etmiş olan ıslah düşüncesi göze çarpmaktadır.

Bir hükümdar olan Keykâvus'un kaleme aldığı Kâbusnâme'nin dönemin siyasetine yönelik günlük bilgiler verdiği görülmektedir. Eser, doğrudan gelecekte yönetime talip olacak bir şehzadeye yazılmış olsa da içeriği itibariyle İslam siyaset teorileri için oldukça önem taşımaktadır.

Üç eserde de ideal devlet adamının özelliklerine dair bir portre çizilmeye çalışıldığı görülmektedir. İlginç olan nokta üç düşünürün de ideal bir devlet adamının sahip olması gereken nitelikler hususunda hemen hemen ortak özellikleri tespit edip vurgulamış olmalarıdır.

Ele aldığımız üç düşünürün eserinde de vezâret kurumu devlet yönetimi için hükümdarın yanında olmazsa olmaz olarak zikredilmektedir. Dirayet sahibi ve dürüst bir vezirin hükümdarın şanını yücelteceğinden söz edilir. Üç düşünürün üzerinde önemle durduğu bir diğer husus da hükümdarın vezirlerine mutlaka danışması gerektiğidir. Vezirler de padişaha öğüt verici, yol gösterici durumda olmalıdır. Vezir hangi özelliklere sahip olursa hükümdar da ona göre şekil alır.

Üç düşünürün de üzerinde durdukları bir diğer önemli husus ise, vezirlerin akıllı, bilgili kişiler olmaları, gaflete düşmemeleri ve davranışlarında bunları göstermeleridir. Üç eserde de vezirin sahip olması gereken nitelikler arasında itidallilik, tedbirli olma, uyanıklık, soğukkanlılık, alçak gönüllülük, hoşgörülülük, güzel ahlak sahibi olma, vakar sahibi olma gibi özellikler göze çarpmaktadır.

Üç düşünür de vezirlerin mülkün korunması ve hükümdarın iktidarının sağlamlığı için doğru kanunlar koymalarını, adaletten şaşmamalarını, doğruluk ve dürüstlükten ayrılmamalarını, zulmü ortadan kaldırmalarını tavsiye etmişlerdir. Vezirler halkın hoşnutluğu için hizmetler yapmalı ve devleti imar etme hususunda çalışmalıdır.

Her dönemde temel ilkelerden biri olan liyakat, işi ehline verme ilkesi üç düşünürün de üzerinde önemle durdukları bir husustur. Vezirin iş ve görev tevdi etmede bu ilkeyi benimsemeleri olmazsa olmaz olarak eserlerde karşımıza çıkmaktadır. İşlerin ehline verilmemesinin pek çok probleme yol açabileceği, devlet yapısının sarsılmasına neden olabileceği örneklerle izah edilmiştir. Vezirlerin adil olmaları ve adaletle hükmetmeleri en önemli ilkedir.

Üç düşünür de vezirlerin askeri/orduyu kontrol etme gibi bir görevi olduğundan söz etmektedir. Orduyu her daim savaşa hazır tutmalıdırlar. Bu da devlet adamında olması gereken ihtiyatlılığı göstermektedir. Üç düşünüre göre de vezirler emrindekileri kontrol etmeli ve işleri denetlemelidirler. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki üç düşünürün de eserlerinde çizdiği ideal vezirin örnek bir devlet adamı profili olduğunu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Adalıoğlu, H. H. (2004). Siyasetnamelerin klasik kaynakları. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, V*(2), 1-22.

Aksarayî, K. M. (2000). *Müsâmeretü'l-ahbâr.* (M. Öztürk, Çev.) Ankara: TTK.

Almaz, H., ve Anat, A. (2003). *Karahanlılar tarihi.* İstanbul: Oku Yayınları.

Arslan, M. (1987). *Kutadgu Bilig'deki toplum ve devlet anlayışı.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yyaınları.

Ayaz, F. Y. (2012). Abbasiler'den Mısır'da kurulan hanedanlara vezirlik müessesesi. *İslam Araştırmaları Dergisi*(28), 117-149.

Ayaz, F. Y. (2013). Vezir. *Diyanet İslam ansiklopedisi.* içinde

Barthold, V. (1990). *Moğol istilasına kadar Türkistan.* (H. D. Yıldız, Dü.) Ankara: TTK.

Canatan, K. (2014). *İslam siyaset düşüncesi ve siyasetname geleneği.* İstanbul: Doğu Kitabevi.

Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford: Oxford University Press.

Clot, A. (2007). *Harun Resid ve Abbasiler dönemi.* (N. Demirtaş, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Cöhçe, S. (1995). *Türk tarihine giriş*. Elazığ.

Çağrıcı, M. (t.y.). Gazzali. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt XIII). içinde

Dinçer, Ö. (2019). *Siyasetnameleri yeniden okumak- bir yönetim bilimci gözüyle geleneksel siyasi düşünce.* İstanbul: Klasik.

Donuk, A. (1988). *Eski Türk devletlerinde idarî-askerî unvan ve terimler.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Efendi, A. (1304-1305). *Kamus tercümesi* (Cilt II). İstanbul.

El-Cevherî, İ. b. (2008). *Es-Sıhâh.* (H. M. Şîhâ, Dü.) Beyrut : Dârü'l-ma'rife.

El-Ezherî, M. b. (2001). *Tehzîbü'l-luğa,.* (R. Z. Kasım, Dü.) Beyrut: Darü'l-Marife.

El-Mâverdî, E.-H. A. (1978). *Kavânînü'l-vizâre.* (F. A.–M. Dâvûd, Dü.) İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmia.

Ersan, M., ve Alican, M. (2002). *Selçukluları yeniden keşfetmek-Büyük Selçuklular* (1 b.). İstanbul: Timaş.

Gazzâlî. (2020). *Nâsihatü'l-mülûk* (2 b.). (O. Şekerci, Çev.) İstanbul: Büyüyenay.

Gordlevski, V. (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti* (1 b.). (A. Yaran, Çev.) Ankara: Onur Yayınları.

Gumilëv, L. (2002). *Eski Türkler.* İstanbul: Selenge.

Hacib, Y. H. (1999). *Kutadgu bilig.* (R. R. Arat, Dü.) Ankara: TDK.

Haldun, İ. (1988). *Mukaddime.* (Z. K. Ugan, Çev.) İstanbul.

Han, E. G. (t.y.). *Şecere-i terakime.* (M. Ergin, Dü.) Tercüman, 1001 Temel Eser.

Han, E. G. (t.y.). *Şecere-i terakime.* (M. Ergin, Çev.) Tercüman 1001 Temel Eser.

Harmancı, M. (1999). *İslam felsefesinde siyaset teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamü'l-Mülk, İbn Teymiyye'nin siyâsetnâmelerine göre)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Hassan, M. R. (1963). Nizam al-Mulk Tusî. M. M. Sharif (Dü.) içinde, *A History of Muslim Philosophy* (Cilt I). Wiesbaden.

İskender, K. B. (2006). *Kâbûsnâme.* (O. Ş. Gökyay, Dü., & M. Ahmed, Çev.) İstanbul: Kabalcı.

Kafesoğlu, İ. (2005). *Türk milli kültürü.* İstanbul: Ötüken.

Karadaş, C. (2003). Selçuklular'ın din politikası. *İSTEM*, 95-108.

Kazıcı, Z. (1991). *İslam müesseseleri tarihi.* İstanbul: Kayıhan.

Kazvinî, H. M. (1913). *Tarih-i guzide.* (E. G.-R. Nicholson, Dü.) Leiden-London.

Köprülü, F. (2002). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Köymen, M. A. (2004). *Selçuklu devri Türk tarihi.* Ankara: TTK.

Kurtuluş, R. (t.y.). Keykavus b.İskender. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 25). içinde

Mahmud, K. (1999). *Divanü lûgat-it-Türk* (Cilt IV). (B. Atalay, Çev.) Ankara: TDK.

Köymen, M. A. (2002). *Büyük Selçuklular veziri nizamülmülk ve tarihi rolü-Türkler* (Cilt V). Ankara.

Merçil, E. (1989). *Gazneliler devleti tarihi.* Ankara: TTK.

Nizamülmülk. (2018). *Siyaset-name.* (M. A. Köymen, Dü.) TTK.

Ögel, B. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu tarihi I.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özaydın, A. (t.y.). Nizamülmülk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt XXXIII). içinde

Özkan, İ. (2010). *Gazzali'de siyaset felsefesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Râvendî, M. b. (1957). *Râhatü's-südûr.* (A. Ateş, Çev.) Ankara.

Rosenthal, E. (1996). *Ortaçağ'da İslam siyaset düşüncesi.* (A. Çaksu, Çev.) İstanbul: İz.

Sadettin Gömeç. (2009). *Uygur Türkleri tarihi.* Ankara: Berikan.

Sevim, A., ve Merçil, E. (2014). *Selçuklu devletleri tarihi.* Ankara: TTK.

Şirvani, H. H. (1965). *İslam'da siyasi düşünce ve idare.* (K. Kuşçu, Çev.) İstanbul: İrfan.

Taneri, A. (1967). Büyük Selçuklu İmparatorlugu'nda vezîrlik. *AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*(V-VIII).

Taneri, A. (1997). *Türk devlet geleneği.* İstanbul: MEB.

Tekin, A. (2012). *Selçuklular tarihi* (1 b.). İstanbul: Kariyer.

Tıktâka, İ. (1927). *el-Fahri fi'l-adabi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslamiyye.* Mısır.

Togan, T. Z. (1972). *Oğuz destanı.* (Z. V. Togan, Çev.) İstanbul.

Turan, R. (1995). *Türkiye Selçuklularında hükümet mekanizması.* İstanbul: MEB.

Usta, A. (2007). *Samanizmden Müslümanlıga Türklerin İslamlasma serüveni.* İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti teskilâtına medhal.* Ankara: TTK.

Üçok, B. (1968). *İslâm tarihi Emevîler-Abbasîler.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yazıcı, N. (2002). *İlk Türk İslam devletleri tarihi.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Yıldız, H. D. (1992). *Doğuştan günümüze büyük İslam tarihi (1-14)* (Cilt VII). İstanbul: Çağ Yayınları.

Zaman, M. K. (2002). *"Wâzir", EI²* (Cilt XI). Leiden.

Zeydan, C. (1974). *İslam medeniyeti tarihi (I-V)* (Cilt IV). (Z. Megamiz, Çev.) İstanbul: İletişim.

İbn Sînâ'nın Burhânın İlimler Arası Taşınması Hakkındaki Görüşleri Üzerine İnceleme*

Bahadır Musametov**

Öz: Aristoteles, burhânın bir cinsten farklı bir cinse taşınmasını yasaklayarak her burhânî tikel ilmin sınırlarını çok sıkı bir şekilde belirlemektedir. Böylece bilimsel araştırma yöntemlerinin temelini oluşturmaya çalışmaktadır. İbn Sînâ, burhânın ilimler arasındaki caiz ve yasaklanan naklini açıklarken, genel olarak Aristoteles ile uyum içerisindedir. İbn Sînâ, Aristoteles gibi tüm ilimlerin kendi kompartmanlarında ve çoklu olarak tutulmaları gerektiği kanaatindedir. Çünkü her şeyi tek bir bütünlük içerisinde anlamanın ve her şeyi birbirine indirgemeye çalışmanın, o kompartmanlaşmış ilimlerin gelişimini engelleyeceğinden endişe eder. Burhânın caiz veya yasaklanan taşınmasından bahsedildiğinde genellikle onun bir ilimden konusu farklı diğer bir ilme taşınmasının söz konusu olduğu zannedilir. Böylece Aristoteles'in ve onun şârihlerinin metinlerinden burhânın nakliyle yalnızca ilimlerin birbirinden ayrımı veya sınıflandırılmasının kastedildiği görüşüne varılmıştır. Hâlbuki *es-Simâʿu't-Tabîʿî*'de başlayıp *Burhân* ve *Safsata*'ya değin devam eden doğrusal ve döngüsel çizgilerin orantısızlığıyla ilgili tartışmalar, yasaklanan taşınmanın, sadece iki farklı ilim arasında değil, bir ilmin kendi içinde de meydana gelebileceğini göstermektedir. Bu nedenle İbn Sînâ, bir ilmin herhangi bir ilkesinin bile o ilmin bütün meselelerini açıklamaya elverişli olmadığını söyler. Ne var ki yuvarlak yaralar meselesi, Aristoteles'in burhân sisteminin mükemmel olmadığına dair kuşkuları ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın burhânın taşınma alanını genişletmesine neden olmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda *Burhân* Kitâbı'nın içerisinde bile bu kurala her zaman uyulmadığı görüşü ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Burhânın Taşınması, Metabasis, Cinsler Arasında Geçişsizilk, İbn Sînâ, Zâtîlik, Zorunluluk.

* Bu bildiri metnini baştan sona okuyup düzeltme ve değerlendirmelerini paylaşan Emine Pınar Gevheroğlu'na ve ayrıca anonim hakeme şükranlarımı sunuyorum.

** İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe, Doktora Programı.
İletişim: bahodir.musametov@gmail.com

Giriş

Aristoteles, kendi bilimsel çalışmalarında belirli tartışmalara ve görüşlere itiraz etmek için burhânın bir ilimden diğer bir ilme uygun olmayan bir şekilde taşınmasını yasaklar. Onun yasaklama kuralı, düşüncesinin farklı aşamalarını gösterir ve Platoncu birleşmiş bir bilim anlayışından ayrılma ve çok sayıda bağımsız bilimi kurma olarak görülmektedir. Ayrıca bu yasaklama, bilimlerin biçimsel mantık ilkelerine göre inşa edilmesinde, burhânî ve zannî bilgilerin arasındaki ayrımın belirlenmesinde önemli yer tutmuş ve burhânî ilmin ilim olup olmadığını belirleyen bir ölçüt sayılmıştır (Fazlıoğlu, 1998, 118-119). Bu nedenle iki bin yıldan fazla bir süre boyunca entelektüel tartışmalarda baskın olan klasik bilim modelinin en önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla farklı cinsler arasında geçişkenliğin niçin yasaklandığını anlamak, Aristoteles'in bilimsel bilgi kavramına giriş noktasını temsil eder ve onun burhân teorisinin daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Metabasis yani *ötekine geçiş* yasağı diye bilinen bu doktrin, *İkinci Analitikler* (bundan sonra – İA)'in şerhi olan *Burhân* metinlerinde: "burhânları bir sanattan [diğer] sanata taşımak" (Fârâbî, 2014, 124), "burhânı bir ilimden [farklı bir] ilme nakletmek" (İbn Sînâ, 2015a, 116), "cinslerin arasında ilişkinin olmaması", "burhânı, ilimlerin bir cinsinden diğer bir cinse taşımak" (İbn Rüşd, 1984, 275), "bir cinsten başka bir cinse geçmek" (İbn Rüşd, 2015, 67) şeklinde zikredilir. Her üç filozof, burhânın caiz olan ve yasaklanan naklini açıklarken, genel olarak Aristoteles ile uyum içerisindedirler. Aristoteles'in Yeni Eflatuncu şârihlerinden farklı olarak İbn Sînâ ve İbn Rüşd, *Burhân* kitaplarında burhânın taşınması meselesini daha ayrıntılı incelemişlerdir. Ayrıca bu iki filozofa göre İA I.675a35-37 ve I.775a38-39 bir bütünlük içerisinde okunmalıdır. Bu durum, bizi cinslerarası yasaklanan geçişin, ancak burhânî kıyasın şartlarından mı kaynaklandığı sorusunu gündeme taşımamıza sevk eder.[1]

Bu nedenle araştırmamızda ilk önce İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yorumlarından hareketle yasaklama kuralının tanıtıldığı pasajı kendi metinsel bağlamı içerisine yerleştirerek yeniden incelemeye çalışacağız. Araştırmamızın ikinci kısmında burhânî kıyasın kurulum tarzını ve burhânın taşınmasını yasaklayan koşulları inceleyeceğiz. Ardından burhânın taşınmasına müsaade eden şartları ele alacağız. Burhânın caiz olan nakli, çok bilinen ilimler arasındaki hiyerarşik ilişkileri temsil etmesinden dolayı bu konudan ancak kısaca bahsedip ayrıntılı bir şekilde incelememeyi uygun gördük. Geometri içerisindeki tartışmalı konulardan olan

1 Aristoteles'in metabasis yasağı meselesiyle ilgili araştırmalar Batı'da neredeyse 1930'lu yıllarda başlamıştır (Scholz, 1930, s. 259-278). Fakat İslam felsefe-bilim tarihi açısından taşıdığı büyük öneme rağmen burhânın taşınması konusu, burhân araştırmaları içerisinde belki de en çok ihmal edilen alanlardan biridır. Aristoteles'in burhânın taşınmasıyla ilgili görüşlerinin incelendiği araştırmaların kapsamı hesaba katıldığında, İslam felsefe-bilim tarihi araştırmaları içerisinde burhânın taşınması ile ilgili birkaç doktora tezdeki kısa altbölümler (Fazlıoğlu, 1998, s. 117-121, 151-152, Birgül, 2013, 232-234, Kaya, 2013, s. 392-398) hariç herhangi bir müstakil çalışmanın bulunmaması, açıklanması gereken bir gerçektir.

doğrusal ve döngüsel çizgilerin orantısızlığıyla ilgili bahisleri ele alarak burhânın bir cinsin kapsamında da taşınamaması durumlarını araştırmaya çalışacağız. Arşimet ve onun çizgisini takip eden deneyci bilim adamları hariç İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofun bile zaman zaman yasaklama kuralına uymadığı ileri sürülür. Bu bağlamda çalışmamızın son bölümünde Aristoteles ve İbn Sînâ'nın kendi metinlerindeki sorunlu noktaları ele alarak *metabasis* yasağına *Burhân Kitâbı*'nın dahilinde bile her zaman uyum sağlanmadığı görüşünü öne süreceğiz. İbn Sînâ'nın burhânın ilimler arası taşınmasına ilişkin görüşleri üzerine giriştiğimiz inceleme, bu konuyla ilgili araştırmaların başlangıç zeminini inşa edecektir diye ümit ederiz.

İA. I.6$_{75a35-37}$ ve I.7$_{75a38-39}$'u Bir Bütünlük İçerisinde Okumak

Burhânın ilimler arası yasaklanan taşınmasından bahsedenlerin bir grubu, genelde "o halde, ispatta bir cinsten diğer cinse geçilemez: sözgelimi, bir geometrik önerme aritmetikle ispat olunamaz" (İA. I.775a38-39) cümlesine atıfta bulunurlar (do Nascimento, 2006; Cantu, 2010, 226; Tekin, 2017, 118; Koca, 2018, 209). Fakat araştırmacıların çoğu tarafından İA. I.7'nin bu ilk cümlesinin aslında I.6'nın sonuç cümlesi olduğu görüşü ileri sürülmüştür (Hintikka, 1972, 57; Livesey, 1982, 4; Barnes, 1993, 130). Ne var ki hiç kimse, Steinkrüger'in (2015) haklı bir şekilde beyan ettiği gibi eserin modern baskılarındaki bu kesintiyi ciddi bir biçimde araştırmamış, zâtîlik kavramının tartışıldığı I.675a28-37 parçasını I.7'deki düşünce çizgisinin uygun bir parçası haline getirmemiş ve buna uygun tamamlayıcı bir inceleme yapmamıştır (s. 41). O halde ilk önce yapılması gereken iş, *metabasis* yasağını anlatan bu metni kendi metinsel bağlamına oturtmaktır.

Steinkrüger (2015), I.775a38-39'un XVI. yüzyıl filozofu Jacopo Zabarella (1532-1589)'nın İA'ya yazdığı şerhin metninden hareket ederek I.675a28-37'nin devamı olduğunu söyler (s. 41). Çünkü Zabarella, I.675a28-37'yi I.7'ye dahil etmiştir. Steinkrüger'e göre bir tartışma, bir bütünlük olarak anlaşıldığı sürece bir bölümün nerede sona erip diğer bir bölümün nerede başladığından bahsetmek aslında felsefî açıdan uygun değildir. Bununla birlikte, eserin mevcut modern baskılarındaki bölümlendirme, Aristoteles'in düşünce zincirinin bütünlüğünü anlaşılmaz hâle getirme tehlikesine zemin oluşturmaktadır. Steinkrüger, mevcut bölümün yapısında bir değişikliğin yapılıp yapılmamasına rağmen I.675a28-37'nin I.7 ile bir bütünlük içerisinde okunmasının gerektiğini ve I.7'nin asıl içeriğinden bağımsız olarak, mevcut bölümlendirmenin garip bir editoryal karar olduğunu iddia eder. Ona göre Aristoteles'in eserlerinde bir bölüme önceki bölüme ait bir sonuç cümlesiyle başlanmasına neredeyse hiç rastlamayız. Dahası, "cins" kelimesinin zuhur etmesi, I.7'de çok önemli bir rol oynayan burhânın taşınması konusunun başlangıcı hakkında ipucu vermektedir. Steinkrüger, kendi görüşlerinin ispatı için örnek olarak aldığı Jacopo Zabarella'nın metninde I.7'nin "madem" kelimesiyle başlamasını normal bir durum olarak kabul eder. Steinkrüger, bu nedenle 75a28 ile başlayan cümlelerin ve günümüzde I.7 olarak söylenenlerin bütününün birbiriy-

le bağlantılı konu birliği oluşturduğunu ve dolayısıyla bu şekilde ele alınması gerektiğini düşünür (s. 41-42). Buradan hareketle Steinkrüger (2018), zâtîlikle ilgili olan kendi tezinin temelini oluşturmaya çalışır (s. 126-148).

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Burhân kitaplarına baktığımızda İA'nın modern baskılarındaki I.6. ve I.7 arasında gerçekten bir kesintinin mevcut olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz:

Ebû Bişr'in tercümesi:	İbn Sînâ:	İbn Rüşd:
فقد يجب إذن لهذا السبب أن يكون الأوسط موجودا للثاني أيضا و الأول للأوسط بالذات و ذلك أنه لا سبيل على هذا القياس أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس آخر مثل أن تنقل معاني الهندسة فتستعملها في صناعة العدد. (Aristoteles, No. 2346, vr. 199).	فإذا كان الأوسط للأصغر ذاتيا و الأكبر للأوسط ذاتيا لم يمكن أن ينتقل من علم إلى علم آخر بل يبين كل علم بمقدمات خاصة مثل الهندسيات ببراهين خاصة بالهندسة و العدديات بالعدد. (s. 101)	فيجب من ذلك أن يكون الحد الأكبر موجودا للأوسط بالذات و الأوسط للأصغر بالذات و إذا كان الأمر على هذا فغير ممكن أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس آخر مثل أن ينقل البرهان على أمر هندسي فيستعمل في أمر عددي. (İbn Rüşd, 1984, s. 275)

Zabarella'nın İbn Rüşd'ün çalışmalarından haberdar olduğunu (Gilbert, 2006, 865-867) hesaba alırsak, onun I.675a28-37'yi I.7'ye dahil etmesinin sebebi ortaya çıkar. İbn Sînâ ve İbn Rüşd, İA'nın modern baskılarındaki I.6'nın son ve I.7'nin başlangıç cümlelerini tek parça şeklinde okumamızın gerektiğini vurgular. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün şerhlerinden hareket ederek İA I.675a35-37 ve I.775a38-39'u bir bütünlük içerisinde okumak, burhânın konuları farklı ilimler arasında naklinin yasaklanmasının aslında zâtîlik kavramından kaynaklandığını açığa çıkarır:

Orta terim, küçük terim için zâtî olmalıdır.

Büyük terim de orta terim için zâtî olmalıdır (İA. I.675a36-37).

Bir ilimden diğerine geçmek mümkün değildir (İA. I.775a38).

Kıyas şeklinde tasarladığımız bu tablo, burhânî kıyastaki terimler ve dolayısıyla öncüllerin birbirleriyle zâtî ilişki içerisinde bulunmaları gerektiğini gösterir. Fakat bu üç terimin birbirleri için zâtî yani zorunlu bir şekilde mevcut olmalarıyla cinsler arasındaki geçişsizlikle ne tür bir ilişki içerisinde oldukları netleştirilmelidir. Yani I.675a36-37'nin metabasis yasağı-

na tam olarak nasıl değindiği ve I.775a38'in I.675a36-37'deki tartışmayla ne şekilde ilişkili olduğu gösterilmeli ve gerekçelendirilmelidir. Bu ise son derece hassas bir iştir. Bu nedenle bu pasajları kendi metinsel bağlamına oturtmak için ilk önce burhânî kıyasın kurulum tarzını İbn Sînâ'nın yorumlarıyla birlikte ve yasaklama kuralıyla ilişkilendirerek incelemek gerekmektedir.

Burhânî Kıyasın Kurulum Tarzı

Burhânî kıyas, Aristoteles'in temel icâdı olup yalnızca onun burhân teorisinin değil, tüm sisteminin de "çekirdeği" sayılır. Aristoteles, ispatı yalnızca basit bir "burhânî kıyas" olarak değil daha geniş bir anlamda yani "gerçekliğin temeli ve nesnenin bilgisi" olarak algılar (İA. I.272a25). Aristoteles'in üzerinde daha çok durduğu mesele, zorunlu bilgiyi veren kıyastır. Bu nedenle araştırmasının başlangıcında burhânı "zorunlu öncüllerden kurulan" (İA. I.473a24-25) ve "bilimsel bilgi veren kıyas" (İA. I.271b17) diye tanımlar. İslam filozofları da Aristoteles'i muteakiben burhânı kesin ve zorunlu öncüllerden kurulan kıyas olarak tanımlamaktadırlar (Fârâbî, 2014, 28; İbn Sînâ, 2015a, 28, 97; İbn Rüşd, 1984, 260-261).

Aristoteles, kıyasın sonucunun öncüllerden sonra oluşması için üç terim kuralını da ortaya koyar.[2] Burhânî kıyasta sonucun, öncüllerin ardından zorunlu bir şekilde ortaya çıkması için bu kıyasta zorunlu olarak orta terim ve doğal olarak en azından iki öncülün mevcut olması gerekir. Çünkü iki öncülden yalnızca biri alındığında kendisinden belirli bir şey zorunlu olarak çıkmaz. Bunun için en azından iki öncülün mevcut olması ve bu iki öncülün her birinin de orta terime sahip olması gerekir. Kıyasın birinci şeklinde orta terim, "kendisi başkasında bulunan, kendisinde ise başkasını bulunduran ve mertebe açısından da ortada olan terimdir" (BA. I.425b35-36). Bu orta terim mevcut olduğunda sonuç da zorunlu olarak çıkar (İA. II.1194a24-26). Aristoteles için orta terim, sadece her iki öncülde bulunup sonuçta yer almayan basit bir terim değildir. Analitik kıyasta bu terim, bâtınî bir sebebi de ifade etmelidir ki neticede kıyasın sonucunda büyük ve küçük terimlerin arasında ilişki kurulsun. İbn Sînâ'ya (2015a) göre ise orta terim, bir sonuç veren kıyasta, söze inanmanın ve onu tasdik etmenin illeti olup (s. 18) ifade ettiği kesinliği herhangi bir vakitte ifade eder (s. 38). So-

2 Ayhan Çitil'e (2017) göre insan düşüncesinin dolaysızca karşısına koyup kavrayabileceği ve idrak edebileceği şeyler, en fazla üç olabilir. Biz 4 ve 5'i çokluk olarak bilemeyiz değil, 4'ten itibaren kavramlara başvurmak, birebir eşlemeler yapmak, kavramsal şeyleri işin içine sokmak zorundayız. Çünkü dolaysızlık bakımından 0,1,2,3 ile 4 arasında aşılamayan bir sınır mevcuttur. Dolaysızca varolan çokluk fikri 3 ile 4 arasından geçer. 4 sayısı dolaysızca karşımızda yoktur. Bu nedenle Aristoteles, mantığı kurarken iki terim arasındaki bağıntılardan üçüncüsüne geçmekten söz eder. Çünkü akıl yani noesis fiili dolaysızca ancak iki tane şeyden üçüncüsüne geçiş yapabilir. Fakat dördüncüsünü işin içine kattığımızda aklın faaliyetinde dolaysızlık iptal olur. Bu nedenle Aristoteles'in ifade ettiği tüm geçerli kıyas şekilleri ve tüm mantık ilkeleri en fazla üç terimlidir. Akıl dolaysızca üç terim arasında ilişki kurmadığı sürece hiçbir zaman bir şeyi karşısına çıkarım olarak koyamaz (seminer: 4, dk: 01:01:15).

nucun zorunluluk niteliğini kazanması için terimlerin arasında zorunlu bir ilişki kurulmalıdır yani orta terim büyük terime, küçük terim ise orta terime arazî değil zâtî olarak ait olmalıdır (İA. I.675a35-38). Bir cinsin, herhangi bir şeyi kendinde zâtî olarak bulundurması ise o şeyin o cinste zorunlu olarak bulunduğu anlamına gelir. Bu nedenle bilimsel ispatlar, zâtî olarak bulunanlar üzerinedir ve zâtî öncüllerden oluşur (İA. I.675a29-30). Aristoteles ve İbn Sînâ'ya göre her üç terim aynı cinse ait olmalı ve öncüllerde cins ve tür ilişkisi bakımından yani zâtî olarak bulunmalıdır. Dolayısıyla yetkin kıyasta orta terim, yalnızca 'mertebesi açısından' değil, 'doğası gereği' orta terimdir. Yetkin kıyasın zorunluluk niteliğini taşıması, biçimsel şartlardan dolayı değil aksine, zâtî olanların arasındaki zorunlu (bâtınî nedensel) ilişkiyi ortaya çıkarmasından dolayıdır.

İbn Sînâ, Aristoteles'i muteakiben burhânın öncüllerinin, sonucun illetleri olduklarını söyler. İlletlerin de zât bakımından daha önce olmaları sebebiyle burhânın öncüllerinin zât bakımından daha önce olmaları zorunludur. Burhânî kıyasın sonucunun ancak bunlarla bilinip bu öncüllerin doğru sonuç vermeleri için doğru olmaları gerektiği yönünden öncüller, zaman ve bilgi bakımından sonuçtan önce olmalıdırlar. Bu öncüllerin illet olduklarına göre şu özellikleri taşımaları zorunludur:

- Sonuçla ilişkili olmaları,
- Sonucun bulunduğu bilginin bütünlüğüne veya
- O bilgiye ortak olan bir bilgiye dahil olmaları.

Bu öncüllerin burhânlarının ilkeleri de şu özellikleri taşımaları zorunludur:

- Kendiliğinden açık olmaları,
- Sonraki bütün öncüllerden daha iyi bilinen ve
- Daha önce olan öncüllerden olmaları.

Öncüller, bu koşullara uymadıklarında burhânî olamazlar (İbn Sînâ, 2015a, 53). Ayrıca burhânın öncüllerinin, değişmeyen bilgiyi ifade etmeleri sebebiyle onların bulundukları durumunun değişime uğraması mümkün değildir ve yüklemlerinin de zâtî olmaları gerekmektedir. İbn Sînâ, burhânın öncülleri arasındaki bu tür ilişkiyi 'zorunlu ilişki' olarak nitelendirmektedir (s. 67, 97).

Burhânın İlimler Arası Taşınmasını Yasaklayan Koşullar

Burhânî kıyastaki her üç terim, cinsdeş olunca doğal olarak burhânların öncüllerinin de zâtî olmalarının zorunlu olması ortaya çıkar. Fakat burhânların öncüllerinin zorunlu olarak birbirleriyle zâtî ilişki içerisinde bulunmaları, burhânın bir ilimden diğer bir ilme taşınmasını

nasıl imkânsız hâle getirebilir? Bu sorunun cevabı şu şekilde verilebilir: Zâtî arazlar demek, bir anlamda birbirine benzeyen ya da benzerlik niteliği taşıyan unsurlar demektir. Bu birbirine benzeyen unsurlar, "cins" diye adlandırılan bir küme içinde toplanırlar ve bu kümenin sınırlarını aşmazlar. Ayrıca farklı bir kümenin içinde yer alan yabancı unsurları da aralarına kabul etmezler, daha doğrusu kabul edemezler. Çünkü diğer bir kümeden alınan yabancı unsur, bu kümedeki düzeni bozma tehlikesini meydana getirir. Kanımızca Fazlıoğlu (1998), burhânın yasaklanan taşınmasını "cinslerin bağımsızlığı kuralı" (s. 3), Birgül (2013) ise "cinslerin kapalılığı ilkesi" (s. 232) olarak adlandırdıklarında büyük ihtimalle bunu kastetmişlerdir. Ancak belirli koşullar altında belirli unsurların, farklı kümelerin arasında gidip gelmelerine müsaade edilebilir. Bundan bilimlerin bir açıdan organik oldukları da tasavvur edilebilir.

İbn Sînâ (2015a, s. 116), burhânın şu şekilde taşınmasının imkânsız olduğunu belirtir: "Bir şey, bir ilimde öncül olarak alınır fakat onun burhânı başka bir ilimde olur. Böylece bu ilimde kabul edilir ve onun burhânı o ilme taşınır."

İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in burhânın bir cinsten diğer farklı bir cinse taşınmasıyla kastettiği şey, onun bir öncülünü A1 ilminden B1 ilmine taşımaktır yani iki farklı ilimdeki iki farklı öncülü bir yönle kullanmaktır. Burhânî kıyasın herhangi bir öncülünün o kıyasta kullanılan diğer öncülle aynı cinste olmadığı, aksine farklı bir ilimden olduğu takdirde o kıyasa farklı bir ilimden burhân aktarılmış olur. Yukarıda burhânî kıyasın öncüllerinin, neticenin sebebi oldukları için onların yüklemlerinin zâtî olmaları gerektiğini söylemiştik. Çünkü yüklem, herhangi bir öncülde zâtî olarak bulunmuyorsa o öncül yabancı bir ilimden taşınmış olur. İşte bir ilimden diğer bir ilme uygun olmayan bir şekilde geçişi önlemek için orta terim, küçük terim için; büyük terim de orta terim için zâtî olarak bulunmalıdırlar (İbn Sînâ, 2015a, 10).[3]

Orta terimin küçük terim için, büyük terimin de orta terim için zâtî olarak bulunmasının ne anlama geldiğini inceleyelim. İbn Sînâ'nın kendisi Burhân'da buna bir örnek verir; "üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması"nı orta terim, "üçgen"i küçük terim, "üçgenin açılarının, dörtgenin açılarının yarısı oluşu"nu ise büyük terim yapar (s. 39). Bunu bir kıyasa dönüştürürsek karşımıza şöyle bir kesin kıyas çıkar:

3 İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın mantık bölümünde Burhânın nakli ve ilimler arası ilişkiler adlı ayrı bir altbölüm ayırmasına (2015b, s. 72-73) rağmen bu altbölümde ve ona Fahreddin Râzî tarafından yazılan şerhte (1964, s. 351-355) yalnızca ilimler arası ilişkilerden bahsedilmektedir. Nasîruddin Tûsî (1992), söz konusu altbölümün Burhânın nakli olarak adlandırılmasına rağmen, burhânın taşınmasından hiç bahsedilmediğine dikkat çeker. Tûsî, tıpkı İbn Sînâ'nın Burhân'da ifade ettiği gibi 'burhânın taşınması' sözünün iki anlamının olduğunu ve burhânın yasaklanan taşınmasında bir ilmin, farklı bir ilimde açıklanan asl-ı mevzû'nun üzerine kurulmuş olduğunu söyler. Tûsî'ye göre böylece bu asl-ı mevzû'yu açıklayan burhân, o ilk ilme nakledilip ilmi tamamlar (s. 479-484).

Üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması, dörtgenin açılarının yarısını oluşturur.

Üçgen, açıları iki dik açıya eşit olan bir şekildir.

Üçgen, açıları, dörtgenin açılarının yarısını oluşturan bir şekildir.

İbn Sînâ'nın kendisinin verdiği örneklerden yukarıda oluşturduğumuz kıyastaki orta terim yani "açılarının iki dik açıya eşit olması", gerçekten küçük terim yani üçgenin zâtî özelliğidir. Aynı şekilde büyük terim yani "üçgenin açılarının dörtgenin açılarının yarısını oluşturması", orta terim yani "açılarının iki dik açıya eşit olması"nın zâtî özelliğidir. Dolayısıyla bu, kesin bir kıyastır. Bu kıyas ancak geometride incelenen üçgen şekliyle ilgili olup üçgenin zâtî özelliklerinin dışına çıkılmamaktadır ve aynı şekilde dışarıdan da üçgene, onun zâtî özelliklerinden olmayan bir şey katılmamaktadır. Ayrıca kıyastaki bütün öncüllerden yalnızca o öncüllere ilişkin sonuç ortaya çıkmaktadır. İspat da görüldüğü üzere sadece geometri içinde oluşturulmaktadır. Buradan da üçgen ve dörtgen şekillerinin arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür. Anlaşıldığı gibi burhânî kıyasta her üç terim, birbirlerine zâtî olarak ait olurlarsa incelemede zaten bir bilimin sınırlarının dışına çıkılması imkânsızdır.

Mesela yuvarlak yaraların doğrusal yaralardan niçin daha yavaş iyileşmesinin sebebini geometride aradığımızda yabancı bir ilimden olan öncülü tıbba taşımış oluruz (İbn Sînâ, 2018, 77-78). İbn Sînâ'ya göre tabibin, küreselin daha kuşatıcı olmasından hareketle yuvarlak yaraların daha zor iyileştiği sonucuna varması, aslında kıyasta sonuçla ilişkili olmayan doğru öncüllerin alınıp bunlarla doğru sonuçların çıkarılmasıdır. İbn Sînâ (2015a, 53) bu tür kıyası, öncülleri sonuçla ilişkisiz olduğu için gerçek burhân olarak kabul etmemektedir. Zira geometrik bir büyük öncül kullanılarak bununla doğa bilimlerinin alanına giren bir matlûbun açıklanması amaçlanmış ve ilişkili illet belirtilmemiştir. İlim sahasında "ilişkili olmak" ise kendisinde bulunan öncüllerin yabancı bir ilimden olmaması demektir. Çünkü yüklemlerin zâtî olmaları gerekir. Zâtî olanın ise bu ilmin aynısı olması veya bir tür mevzusunda ortak olan bir ilimden olması gereklidir. Çünkü burhânî öncüller, neticenin sebebidir. Sebep ise bir yönüyle sebebi barındıran şeyle ilişkilidir. Bundan dolayı tabip, "Yuvarlak yara, doğrusal olandan daha yavaş iyileşir. Çünkü daire, şekillerin en genişidir" dediğinde tıptan bir burhân getirmemiş olur (İbn Sînâ, 2018, 77-78). Ayrıca İbn Sînâ (2004, 49), salt geometrinin, meselelerde doğa bilimiyle ortaklık etmediğini vurgular. Çünkü doğal hükümlerin matematiksel vehimlerle ilgili yapılması, bilimin sınırlarının ihlal edilmesine neden olur (İbn Sînâ, 2005, 157).

Bu nedenle İbn Sînâ (2015a, 20), burhânî ilimlerde sanata dahil olan şeyden başka bir müfredin olmadığını, sanata dahil olan şeyin ise ya sanatın konusu ve konudan olan ya da konunun hükümleri olduğunu söyler. Bununla birlikte bir kısmı diğerinin altında olmayan farklı ilimlerin özel bir ilkede ortak olmaları kesinlikle mümkün değildir. Bu ilimlerden bir

terimin, iki ilimde o ilkede farklılaşan konu veya yüklem olarak ne (a) ortaya girmesi ne (b) üstünde ne (c) altında ve ne de (d) dışında olması mümkündür (s. 194). Ayrıca ilmî meselelerdeki konular ya ilmin konusunun cinsi ya da konunun bir türü veya ondaki zâtî bir araz olduğundan küçük öncüllerin herhangi bir şekilde ortak olan ilkelerden olması doğru değildir (s. 196). İbn Sînâ, böylece ilimlerin konularının farklılığını (a) hiçbir karışma olmaksızın mutlak farklılık, ya da (b) herhangi bir şeyde birinin diğerine ortak olması gibi bir karışma ile olduğunu söyleyerek ikiye ayırır (s. 109). Ortak oldukları şeyler dışında hiçbir ilme başka ilimde açıklanan veya uzak bir açıklamanın girmesi mümkün değildir (s. 101). Buradan hareketle denilebilir ki burhânlar, sadece konuların zâtî ilişenlerini inceler ve o ilişenler ise yalnızca o konularda ve konuların cinslerinde bulunur. Şayet bu zâtî ilişenlerin söz konusu konulardan ve konuların cinslerinden bir grupta herhangi bir varlığının olduğu reddedilirse onlar imkânsızlar arasına girer (s. 202).

İbn Sînâ (2015a, 79), ilimlerde kullanılan genel öncüller ve onların yüklemleri, tek tek her bir ilme özgü hâle getirilmediği takdirde ilimlerin birbirine gireceğini ve sonuçta bilimsel araştırmanın özel bir mevzuda değil mutlak varlıkta olacağını belirtir. Örnek olarak, aritmetikçi, nicelik olması bakımından da sayıya ilişenleri incelerse ya da geometrici nicelik olması bakımından ölçüye ilişenleri incelerse bu iki ilmin konusu, sayı ve ölçü değil nicelik olur. Aynı şekilde tıp ilminin konusu olan insan bedenine uzak bir araz, sözgelimi "mutlak hareket" insana doğal cisim olması bakımından ilişirse tıp tümel doğa ilminin aynı olur ve tikel bir ilim olmaz (İbn Sînâ, 2015a, 79-80).

O halde konuları farklı veya konuyu inceleme tarzları farklı iki ilmin, burhânın taşınmasının yasaklanan şeklinde birleşmeleri imkansızdır. Konular ve arazlar bakımından farklı iki ilmin araştırması birleşmemelidir; hiçbir ilim uzak arazları ve bir şeye kendi olmaklığı bakımından ilişmeyen arazları incelememelidir (İbn Sînâ, 2015a, 117). Örneğin, aritmetikte sayı, geometride ise ölçü en genel cins olarak vazedilir ve ötesine geçilmez (s. 94) yani her ilim kendisine özgü öncüllerle mesela geometrikler, geometriye özgü burhânlarla ve aritmetikseller, aritmetiğe özgü burhânlarla açıklanır (s. 101). Bu nedenle İbn Sînâ, geometrikleri aritmetiksellerden telif edip aritmetikselleri ise geometriklerin ilkesi yapan düşünürleri eleştirir (s. 133).[4]

4 Ayhan Çitil (2017), bunu aritmetik ve geometrinin farklı bağıntılara sahip olmaları nedeniyle diye açıklar. Geometrik nesnenin unsurlarının arasındaki bağıntılar, yanyanalığa tabidir. Bağıntılar cinsinden ifade edilen bağıntılar belli özellikleri sağlıyorsa o özellikleri sağlamayan başka bir bağıntı cinsinden onları anlamak ya da onu onlara indirgemek mümkün değildir. Sayı ise bu anlamda ardardalığa tabi olan bir şeydir. Dolayısıyla sayının varlığında sayılar arasındaki bağıntılarla simetriden bahsedilemez. Mesela A, B'nin ardışıysa B, A'nın ardaşılığı olamaz yani onların arasında tek yönlü bir ilişki vardır. Bu bağıntılar arasındaki farklılıklardan dolayı geometrik bir nesne, sayıya asla indirgenemez yani sayı cinsinden geometrik bir şeyi anlamak imkânsızdır (seminer: 9, dk: 00:13:30).

İbn Sînâ, "dokunma" ve "görme" güçlerinin orantısızlığı örneğini vererek aritmetik ve geometrinin orantısız ilimler olduklarını bir kez daha hatırlatır. İbn Sînâ'ya göre eğer "dokunma" ve "görme" güçleri, açık bir şekilde orantılı şeyler olsalardı, değiştirildiklerinde de orantılı olurlardı ve onları ispatlamaya ihtiyaç kalmazdı, tıpkı geometrik bir meseleyi ispat ettiğimizde aritmetik bir meseleyi ispatlamamıza ihtiyaç duyulmayacağı gibi. Ancak durum böyle değildir ve herhangi bir geometrik önermeyi ispat edersek edelim, bu önermede kullandığımız ispatı aritmetikte de aynı yönde kullanamayız ve aritmetik önermeyi ispatlamak için yeniden kesin bir burhânı kurmak zorundayız. Çünkü "dokunma" ve "görme"nin birbirine nispeti hakkında geometri ve aritmetikte kesin kanıt oluşturulduğunda, doğal şeyler hakkında kurulmuş olmaz ve geometri ve aritmetikte oluşturulan bu kesin kanıtların da kabul edilmesi gerekmezdi. Dolayısıyla oranın değiştirilmesi ancak hem asıl hâlinde hem de değiştirilme hâlinde oranın değişmeyip korunduğu tek bir cinsten olan ve tek bir anlam taşıyan şeylerde söz konusu olur ve ayrıca böyle şeylerde oranın da kendilerinde ortak hakikî bir akledileni olur (İbn Sînâ, 2010, 42-43).

Burhânın İlimler Arası Taşınmasına Müsaade Eden Şartlar

Burhânın taşınmasına müsaade eden şartlar, ilimler arasındaki hiyerarşik ilişkileri meydana getirir. Strobino (2017) ve Türker'in (2019b) bu konuya ilişkin ayrıntılı araştırmalarının mevcut olması nedeniyle bu konu üzerinde çok fazla durmadan kısaca değineceğiz.

İbn Sînâ, burhân, ancak şu şartlara uyum sağladığı takdirde taşınabileceğini dile getirir: "Bir şey, bir ilimde matlup olarak alınır, sonra onun orta terimi başka bir ilimden gelen burhânla kanıtlanır. Böylece kıyasın parçaları yani terimler, her iki ilimde bulunmaya elverişli olur" (2015a, s. 116).

İbn Sînâ'ya göre daha özel olan A1 ilminde incelenmekte olan meselenin illeti, daha genel olan A2 ilminde açıklanırsa bu iki ilim birbiriyle ortaktır yani burhânın nakli ancak iki ilimden biri, diğer bir ilmin altında olduğu zaman gerçekleşebilir. Mesela optikte göz konisinin geometrik bir burhân olarak getirilmesi böyledir. Koni, göze izafeten soyutlanmış olsa bile yine de bu burhânın aynısı olurdu. Bunun sebebi, orta terimin daha genel konuyu inceleyen geometriye, küçük terimin ise daha özel konuyu inceleyen optiğe ait olmasıdır (İbn Sînâ, 2018, 81). Böylece optik, çizgileri göze bitişmiş olarak alır ve onu konu olarak kabul edip çizgilerin zâtî arazlarını inceler. İbn Sînâ ayrıca mevcudun zâtî arazlarından olan "bilkuvvelik" örneğiyle kendi görüşlerini güçlendirir. Bilkuvvelik, metafizikten mevcudun altındaki şeyleri inceleyen ilimlere taşınır yani orta terim başka bir cinsten gelirse bunun daha üst bir cinsten olması ve ondan alttakine nakledilmesi gerekir. Çünkü orta terim, daha üst ilimde bizzâttır, bu nedenle illetleri ve zâtî sebepleri orada elde ederiz. Burhân, daha üst ilimden alttakine taşındığında alttaki ilme ondan olmayan şey yani illet katılmış olur

(İbn Sînâ, 2015a, 123-124). Dolayısıyla, burhân ancak genel ilimden özel ilme taşınabilir ve böylece genel ilim, özele illetini verir (s. 117, 116).

İbn Sînâ'ya (2015a) göre burhânî kıyastaki terimler arasında aşağıdaki gibi ilişki söz konusu olduğunda iki ilimdeki araştırma aynı olur:

I. Orta terim, 1) küçük terimin cinsi veya 2) kurucu faslı veya 3) kurucularından biri olursa ve büyük terim de 1a) o cinsin veya 2a) o kurucunun ilişeni olursa,

II. Orta terim, 1) küçük terimin zâtî arazı olursa, 2) büyük terim de başka bir zâtî araz veya 2a) ilişen bir cins veya 2b) küçük terimin faslı veya 2c) onu kâim kılan bir şey olursa (s. 117).

Tûsî'ye göre de bir şeyin bir ilimde mesele olarak alınıp onun burhânının hakkı gereği farklı bir ilimden olması, burhânın aktarılmasının ikinci anlamını ifade eder. Çünkü farklı bir ilimden o meseleyi açıklamak için nakledilir. Optik ve musiki ilimleri buna örnektir. Bu iki ilmin burhânları, geometri ve aritmetikten pay alırlar. Çünkü gözün ışığı ve sesin tonları hakkındaki meseleler söz konusuysa, bu meseleler aritmetik ve geometrideki meselelerle aynı olur. Tûsî'ye göre bu benzerlikten dolayı bu meselelerin durumları değişmez ve geometri ve aritmetikte kullanılan burhânlar, optik ve mûsîkîye de nakledilebilir. Tûsî (1992, 479-484), mûsîkînin bu sebeple doğa biliminin değil aritmetik ilminin altında yer aldığını söyler fakat ayrıntılarını açıklamaz.

Burhânın Bir İlmin Kendi İçinde Bile Taşınamaması Durumu: Doğrusallık ve Döngüsellik Ayrımı

İbn Sînâ'nın (2015a, 194-195) "bir ilmin herhangi bir ilkesinin bile o ilmin bütün meselelerine elverişli olmadığı"na dair sözleri, burhânın yasaklanan taşınmasının, sadece iki farklı ilim arasında değil, bir ilmin kendi içinde de meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Kanaatimizce geometri tarihindeki doğrusal ve döngüsel çizgilerin oransızlığıyla ilgili tartışmalar, bunun en iyi örneğidir.

İbn Sînâ'nın doğrusallık ve döngüselliği çizginin mütekabil zâtî özellikleri diye nitelemesi aynı zamanda Brison ve Antifon'un daireyi kareleştirmeye yönelik çabalarının eleştirisini de yansıtır. İbn Sînâ, Brison'un dairenin kareleştirilmesine yönelik çabasını eleştirirken, ilk önce onun önermesinin mantıksal açıdan yanlış olduğunu belirtir. Onun kullandığı "aynı şeyden daha büyük ve daha küçük şeyler birbirine eşittir" öncülünün uygun bir ilke haline getirilmediğinden dolayı geometriye değil, genel olarak niceliğe özgü olduğunu söyler. İbn Sînâ, ancak bilkuvve olarak daireye eşit bir dörtgenin (ya da çokgen) bulunmasının mümkün olduğunu söyler. Yani daireyi, kendi içindeki bilkuvve sonsuz şekiller ile onu kuşatan bilkuvve sonsuz şekiller arasında aracı bir şekil olarak varsaydığımız zaman şüphesiz bu

sonsuz şekiller arasında içeridekilerin hepsinden daha büyük ve dışarıdakilerin hepsinden daha küçük olan bir şekli bulmamız mümkündür. Sonuçta daire ile o düz çizgili şekil birbirine eşit olacaktır. Fakat şekilleri sonsuz olarak değil de belirli şekiller olarak tasavvur ettiğimizde, daireye eşit düz çizgili bir şekil bulunmayacaktır. Çünkü bu durumda dairenin içindeki ve dışındaki herhangi bir şekil, daireden ya küçük ya da büyük olacaktır. İçindeki ve dışındaki şekilleri, ancak bilkuvve sonsuz şekiller olarak varsaydığımızda daireye eşit bir doğrusal çizgili şekil bulunabilir.

İbn Sînâ, böyle bir yöntemle varsayımlı olarak daireye eşit bir çokgeni bulmaya ihtimal verir fakat bunun için geometriye özgü yöntem değil metafizik bilimine özgü yöntem kullanılmış olur. Daire veya dörtgenin alanını hesaplamak, metafiziğin incelediği bir mesele olmadığı için metafizik yöntemle bu işi yapmaya kalktığımızda geometriyle metafiziği birbirine karıştırmış oluruz. İbn Sînâ (2015a, 123) bu nedenle Brison'un kullandığı kıyasın, burhânî değil cedelî veya mantıkî olduğunu söyler ve onu "kendisinin geometrici olduğunu vehmettiren kimse" diye nitelendirir (İbn Sînâ, 2006, 41). Çünkü onun getirdiği kıyas, geometriye özgü bir konuyla ilişkili olmadığı için geometride mugalata yapmış ve geometrinin dışına çıkmıştır. Burhânî kıyas ise, incelenmekte olan meselenin cinsinden olup onunla ilişkili olmak zorundadır. Öncülleri sonuçla ilişkili olmayan ama kabul edilen kıyas ise cedele aittir (s. 27). Eski Yunan sofistlerinden Antifon, bir dairenin alanını çokgenlerle doldurma amaçlı bir yöntem kullanmıştır. Bu yöntemde bir çokgen, örneğin, bir kare bir dairenin içine çizilir; karenin her bir tarafında, tabanı olarak karenin taban kısmı ve yay üzerindeki tepe noktası ile bir üçgen oluşturulur; ortaya çıkan şekil, dairenin içine çizilen karenin kenarlarını ikiye katlar. Bu yöntem, Antifon'un iddiasına göre, daha sonra dairenin alanı tükenene ve çokgenin çevresi dairenin çevresiyle aynı olana kadar tekrarlanır. Bu noktada, dairenin içine çizilen çokgen, daire ile aynı alana sahip olur. İbn Sînâ, Antifon'un da bu yöntemiyle geometri biliminin konularına ve ilk ilkelerine muhalefet edip sanatın dışına çıktığını söyler. Çünkü Antiphon, çizginin noktalardan oluştuğunu vazetmiş veya doğrusal çizgilerin parçalarının döngüsel çizgilerle örtüşeceğini varsaymıştır (s. 42).

Dairenin alanını dörtgenle ölçmenin imkânsızlığı yalnızca daire ve dörtgenin farklı doğalara mensup olmaları hasebiyle değil bu şekilleri oluşturan doğrusal ve döngüsel çizgilerin zâtlarının da farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre doğrusallık ve döngüsellik çizginin doğasına öncelikli bir erişimle erişir. Doğrusal ve döngüsel çizgilerin her birindeki madde, kendisiyle doğrusal ya da döngüsel çizgi haline geldikleri bu nitelik üzere olmazsa bu çizginin kendisi mevcut olmaz (İbn Sînâ, 2005, 123-124). İbn Sînâ, nicelikteki bilfiil ve bilkuvve eşitlik bahsinde üçgen ile dörtgen arasındaki bilfiil eşitliğin, doğrusal ile döngüsel arasındaki eşitlikten farklı olduğunu vurgular. Çünkü üçgen, dörtgeni oluşturan kesitlere parçalanabilir ve böylece dörtgenin üzerine bileşimi mümkündür. Böylece

üçgen, dörtgene eşit ya da fazla olabilir. İbn Sînâ'ya göre bu yüzden 'üçgen, dörtgene eşittir' denilebilir (s. 132). Zâtîlik hakkında konuştuğumuz önceki sayfalarda üçgen ve dörtgenin arasındaki nispetten bahsetmiştik:

Üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması, dörtgenin açılarının yarısını oluşturur.

Üçgen, açıları iki dik açıya eşit olan bir şekildir.

Üçgen, açıları, dörtgenin açılarının yarısını oluşturan bir şekildir (2015a, 39).

Üçgenin açılarının, dörtgenin açılarının yarısını oluşturmaları nedeniyle üçgen, ikiye katlanınca dörtgenle örtüşecektir ve tek bir şekil olacaktır. Ne var ki doğrusallık, döngüsellikle üçgenin dörtgenle örtüştüğü şekilde örtüşemez ve döngüsel olduğu sürece bunun imkânı yoktur (İbn Sînâ, 2005, 132).

Bununla birlikte doğrusallık ve döngüsellik, doğrusallık adım adım döngüselliğe doğru ya da döngüsellik adım adım doğrusallığa doğru götürülmek suretiyle artmayı ve eksilmeyi kabul etmezler. Yani doğrusal olanın doğrusallıktan ayrıklığı ve döngüselliğe erişimi mümkün olsa bile bunun bir defada olması gerekir (s. 189). Bu, aynı zamanda İbn Sînâ'nın, daireyi dörtgenle ölçmek için tükenme yöntemini kabul etmediği anlamına geliyordu. Çünkü daire bilfiil parçalara ayrıldığında onun yüzeyinin birliği ortadan kalkar ve onun daire olması iptal olur. Çünkü daire bilfiil tek bir çizgi olmaktan çıkar pek çok çizgi olur (İbn Sînâ, 2013, 222). İbn Sînâ, Yahyâ en-Nahvî'den edindiği yay, kiriş, dar ve geniş açılar örneklerini vererek yayın, doğrusalla iki sonu örtüşecek şekilde bir örtüşmeyle birleşmesini ancak bilkuvve olarak mümkün olduğunu söyler. Böyle bir kıyaslama ise İbn Sînâ'ya (2005, 133) göre kesin değil uzak bir kıyaslama olacaktır.

Chios'lu Hippocrates ise hilâlsi şekilleri kareleştirerek sonuçta daireye eşit bir karenin bulunabileceğini iddia etmiştir. Hippocrates, kendi çözüm yöntemini doğrusal çizgiler üzerinden değil, ölçümler yani hilâlsi şekiller üzerinden kurduğu için Aristoteles, onun kullandığı yöntemin didişmeci olmadığını söyler. Çünkü Hippocrates, geometriye özgü ve geometrinin ilk ilkelerine muhalif olmayan bir yöntem kullanmıştır (Aristoteles, 2007, I.11172a3-6). Fakat buna rağmen onun yöntemi de burhânî değil, cedelîdir. İbn Sînâ, Aristoteles'i müteakiben Hippocrates'in genel şeyleri değil, geometriye özgü şeyleri kullandığı ve geometrinin kurallarını gözettiği için didişmeci olarak adlandırılamayacağını söyler. İbn Sînâ'ya (2006, 42-43) göre Hippocrates'in hatası, dairenin hilâlsi şekilde bölünmediğini fark edememesiydi.

Doğrusallık ve döngüselliğin karşılaştırılabilirliğini reddedenler sadece filozoflar değildi. Matematikçiler de eğrileri doğrusal hale getirme teorisi olmadığı için bunu kabul etmemişlerdir:

> Fakat döngüsel çizgilerin doğrusal çizgilere bir oranı mevcut değildir. Ayrıca ikisi, aynı cinsten değildir ve birbirlerinin üzerine artmayı kabul etmezler. Arşimet'in, çapın çevreye oranıyla ilgili olarak bahsettiği şey ise, doğruluğa göre değil tahminî olarak söylenmiştir. Fakat çizgilerin farklılığı, yüzeylerin orantılı olmasını engellemez. Zaten hilâlsi şekiller arasında doğrusal çizgilerden oluşan bir üçgene eşit olan şeklin olduğunu gösterdiğimiz hilâlsi şekiller hakkında bir inceleme yapmıştık (İbnü'l-Heysem, 1985, s. 379).

Burhanın Taşınma Alanının Genişletilmesi

Arşimet ve onun çizgisini takip eden deneyci bilim adamları için Aristoteles'in yasaklama kuralı itibari mahiyetteydi. Bu nedenle bu kurala her zaman uymamışlardır. Fakat Aristoteles'in kendi burhân sisteminde bile tutarsızlıkların olduğu görülmektedir. Livesey (1982, 19), bu tutarsızlığın Aristoteles'teki bilimin konusunun tam olarak ne olduğuyla ilgili belirsizlikten kaynaklandığını söyler. Hankinson (2005, 54), Aristoteles'in burhânın taşınmasına ilişkin görüşünün dağınık olduğunu, onun temel icadı olan burhânî kıyasın ise soyutlamacı ilimlere özgü argümanları şekillendirmek için kötü bir araç olduğunu ileri sürer. Judson (2019, 201-202) ise bu iddiayı bir adım öteye taşıyarak Aristoteles'in bilim ve felsefe görüşünün karışık olduğunu iddia eder. Farklı ilimler arasındaki ilişkiler gerçekten dağınık olup Aristoteles'in kendisi bile İA'da ileri sürdüğü metabasis yasağına uymamaktadır. Biz ise İA'nın içinde bile sorunlu noktaların mevcut olduğunu, bu sorunlu noktalardan en belirginin yuvarlak yaralar konusu olduğunu düşünmekteyiz. Çoğu zaman yuvarlak yaraların yasaklama kuralının istisnai durumu olduğu belirtilerek bu konuyla ilgilenmekten kaçınılır. Ne var ki yukarıda incelediğimiz gibi ilimlerin hiyerarşik bir ilişkide olmaları ancak yasaklama kuralının istisnai durumudur. Şayet yuvarlak yaralar meselesi, gerçekten istisnai durum olsaydı yasaklamayla ilgilenmenin zaten bir önemi kalmazdı. Aşağıda Aristoteles'in Yeni Eflatuncu ve İslam filozoflarının – özellikle İbn Sînâ'nın – bu sorunsal meseleyi yasaklama kuralına aykırı bir şekilde yorumladıklarını incelemeye çalışacağız.

Yuvarlak Yaralar Meselesi

Aristoteles, İA'da tıp ve geometri arasındaki ilişkiden bahseder: "Birbirlerinin kapsamına girmeyen ilimlerden pek çoğu, sözgelimi geometri ile tıp böyle ilişkilidir. Yuvarlak yaraların daha yavaş iyileştiğini bilmek tabibin işidir, bunun sebebini bilmek ise geometricinin işidir" (İA. I.1379a13-16).

Aristoteles'in söyledikleri bu kadardır ve meseleyi ayrıntılı olarak açıklamaz. Aristoteles'in bu örneği vermekten amacı muhtemelen dairenin, çevre uzunluğuna nispeten daha büyük alana sahip olmasıdır. Bu nedenle yuvarlak yaranın kapanma süreci yani iyileşmesi, kesik dar yaranın kapanma sürecinden daha uzun sürmektedir. Tabip, kendi tecrübe-

sinden yuvarlak yaranın diğer yara türlerine göre daha yavaş iyileştiğini bilirken, yüzeyin çevre uzunluğuyla olan ilişkisinin teoremini bilmez. Fakat bunun geometri-optik ve aritmetik-müzik ilimlerinde olduğu gibi kurallara uygun bağlılığı bulundurmamasının sebeplerinden biri, muhtemelen yaranın daireye nispetinin, ışık ışınının çizgiye olan nispetinden farklı olmasıdır. Işığın düz bir çizgi üzerinde yayılması, optiğin ilk sırada geometriye başvurmasını sağlar. "Yara" cinsi ise bu yolla "yuvarlak" suretine sahip olamaz. Yara ister elips ister dairesel ister dikdörtgen şeklinde olsun, tamamen arazîdir. Dolayısıyla "yara" cinsinin herhangi bir geometrik şekille ilişkisi ışığın çizgiyle olan ilişkisinden zayıftır. Fakat yine de yaranın yavaş iyileşmesinin sebebini nasıl bulacağımız sorusu yanıtsız kalmaktadır. Aristoteles'in kendi ifadelerinden hareketle tabip, bunun yalnızca varlığını bilir, geometrici de yalnızca yüzeyin çevre uzunluğuyla ilişkisine dair önermeyi bilir fakat yaralarla ilgilenmez. Aslında Aristoteles'in kendisinin de işaret ettiği üzere, bu durumda geometri-optik ilişkisi örneğinin aksine ontolojik bir ilişki mevcut değildir. Ancak yuvarlak yaraların diğer yara türlerine nispetle daha yavaş iyileşmesi, bütünüyle arazî de değildir. Aristoteles'in kendisi bu meseleyi ayrıntılı olarak açıklamadığı için kendi başına bunu açıklamaya girişen kişi için zorluk meydana gelmektedir (Steinkrüger, 2015, 115-116). Barnes (1993, 160), Aristoteles'in verdiği bu örneğin, onun kendisinin İA. I.7'deki zâtîlikle ilgili tezine tamamen aykırı olduğunu vurgular ancak onun sözü ilim camiasında pek yer bulmamıştır.

Aristoteles'in yuvarlak yaralarla ilgili pasajını yorumlayan Yahyâ en-Nahvî'ye göre eş çevreliler arasında en büyük alanı içeren şekil dairedir. Çünkü eş çevreliler arasında daha fazla kenarı olanları, daima daha büyük alanı içerir. Daire çokgenlerin sınırı olduğundan tüm şekillerin en büyük alanını içerir. Fakat bu neden doğruca ifade edilmemiştir. Çünkü biri düz kenarlara sahip ve büyük, ikincisi ise yuvarlak ama daha küçük alana sahip eş çevreli olmayan iki yara ele alındığında, yine de dairesel olanı daha yavaş kabuk oluşturacaktır. Bunun nedeni, sağlıklı parçaların birbirine yakın değil, birbirinden uzak olması ve bu nedenle doğanın bunları birleştirmekte zorlanmasıdır. Bu yüzden tabipler, şekli değiştirmek için bunun gibi yuvarlak yaraları keser ve açılar oluştururlar. Açıların olduğu yerlerde sağlıklı parçalar arasındaki mesafe kısa olduğu için doğa, sağlıklı parçaları birleştirebilir ve birbirinden uzak olmadıkları için bir kabuk oluşturabilir. Yahyâ en-Nahvî, tıp ve astroloji ele alındığında söz konusu iddia için farklı bir örnek daha vermenin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre tabip, yedinci günlerin kritik olduğunu söyler fakat neden kritik olduklarını bilmez; hâlbuki müneccim, bu durumun nedenlerini yani Ay'ın çeyrek şekillerini ve bunun gibi şeyleri bilir (Philoponus, 2012, 80).

Aristoteles'in kendisi bu meseleyi ayrıntılı olarak açıklamadığından İbn Sînâ zor bir duruma düşmektedir. Fârâbî'nin yaptığı gibi bu meseleye hiç değinmeden de bırakamamaktadır. "Öncülleri sonuçla ilişkisiz olduğundan gerçek burhân değildir." şeklinde ifade etmeyi

de yetersiz bulmaktadır. Çünkü Aristoteles'in ifadelerinden bunun sanki gerçek burhân olduğu zannedilmektedir. Ayrıca Aristoteles'i de bu meseleyi net olarak açıklamadığı için doğrudan eleştirememektedir. Sonuçta, Burhân'ın ilerleyen sayfalarında İbn Sînâ, önceki sayfalardaki görüşüne tamamen aykırı bir şekilde geometrinin yuvarlak yaraların yavaş iyileşmesinin gerçekten illetini verebilmesi için doğa ilmiyle geometriyi bir şekilde sentezleyerek durumu kurtarmak zorunda kalmaktadır. İbn Sînâ (2015a), bu tür bir sentezin ilimler arası ilişkilerin üçüncü şeklini ifade ettiğini, bu durumda bir ilmin tamamının veya belirli bir parçasının değil belirli bir meselesinin diğer bir ilmin altına gireceğini ve böylece ilmin konusunun, uzak bir ilişenin bitişmesiyle özelleşeceğini ve zâtî bir ilişeni gerektirmeye hazır hale geleceğini iddia eder:

> Doğa ilminden ve geometriden bileşen bir sebep verilerek iyileşme hareketinin genellikle ortaya doğru olduğunu göz önünde bulundurursak, bir açı bulunduğu zaman hareketin yönü belirlenir ve böylece buluşma kolaylaşır; bir açı bulunmadığında ise hareket bütün çevreye yayılır, parçalar direnir ve iyileşme yavaşlar (s. 153-154).

Bunu bir kıyas şeklinde tasarlarsak:

İyileşme hareketi ortaya doğru olduğundan bir açı bulunduğunda iyileşme kolaylaşır.

En kuşatıcı şekil olan dairede bir açı bulunmaz.

Dairesel yaralarda iyileşme hareketi kolaylaşmaz.

İyileşme hareketinin "niçin" ortaya doğru olduğu ancak ve ancak tıp ilminde araştırılması gereken bir meseledir. Bununla birlikte bu iyileşmenin yavaşlaması veya hızlanmasının nedenlerini de yine tıp ilminde aramak lazımdır. Sadece yuvarlak yaralarda değil, herhangi bir yarada bir açının bulunup bulunmaması, onların daha yavaş veya hızlı iyileşmesinin sebebi olabilir fakat bu sebep yakın değil uzak bir sebep olur. Ya da hiçbir şekilde sebep olmayabilir. Buradan tıbba hiç ait olmayan "En kuşatıcı şekil olan dairede bir açı bulunmaz" geometrik öncülü tıbba taşınmış olur. İbn Sînâ'nın Burhân, en-Necât ve es-Simâʿu't-Tabîʿî'de ileri sürdüğü görüşlerine tamamen aykırı gibi görünen yuvarlak yaralar meselesi ile ilimler arası ilişkilerin üçüncü bir şeklini ifade etmekteki amacı, büyük ihtimalle burhânın taşınma ve kullanım alanını genişletme yönelik çabasıdır. Ne var ki İbn Sînâ, el-Kânûn fi't-Tıbb'da bu meseleyi hiç ele almaz. İbn Sînâ, muhtemelen sonuçta bu meselenin tam olarak tıbba ait olmadığını ve daha çok karışıklığa yol açabileceğini düşündüğü için onu farklı bir alana taşımayı uygun görmemiştir.

Yuvarlak yaralar meselesi, tıbbın tam olarak hangi ilkeleri kullandığı sorusunu tekrar gündeme taşır. İbn Sînâ (1999), tıbbın dayanması gereken "gerçek ilkelerin" doğa biliminin kuralları olduğunu açıkça belirtir:

> Hekim, bu meselelerden bazılarını hekim olması bakımından yalnızca mâhiyeti açısından bilimsel tasavvur olarak tasavvur etmek ve doğa bilimcisi tarafından temelleri oluşturulup genel olarak kabul edilmiş meseleler olarak var olduklarını tasdik etmek, bazılarını ise kendi sanatında ispatlamak zorundadır. Bu meselerden ilkelere benzer olanları ise hekim hiç kuşkusuz kabul etmelidir. Çünkü tikel ilimlerin ilkeleri reddedilemez ve bu ilimlerden önce olan ilimlerde ispatlanır ve açıklanır. Böylece tüm ilimlerin ilkeleri metafizik denilen ilk hikmete ulaşana kadar devam eder. Hekim gibi davranan kimselerden bazıları, aslında doğa biliminin konusu olan unsurlar, mizaçlar ve onları izleyen benzer şeyleri ispat etmeye kalktığında yanılgıya düşer, çünkü tıp sanatına tıp sanatından olmayan şeyi dahil etmiş olur. Ayrıca bir şeyi açıkladım diyerek de yanılmış olur, çünkü aslında hiçbir şeyi açıklamamış olur (s. 15).

Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre Galen, tıbbın nazarî kısmı üzerine burhân oluşturmaya çalışırken bunu, hekim olması bakımından değil doğa bilimi hakkında konuşan bir filozof olarak yapmaya çalışmıştır. Benzer şekilde fıkıh âlimi, icmâya uymanın zorunluluğunu ispat ederken bunu bir fıkıh âlimi olarak değil kelâm âlimi olarak yapabilir. Fakat hekim olması bakımından hekim ve fıkıh âlimi olması bakımından da fakih, kendi ilimlerinin ilkelerini ispatlayamazlar. Çünkü bunu ispatlayabilselerdi kısır döngüye mahal verilmiş olurdu (İbn Sînâ, 1999, 15-16).

Bununla birlikte İbn Sînâ (1999, 13), tıbbın nazarî kısmı haricinde amelî kısmının da olduğunu belirtir. Bu amelî tıp ise belirli bir yöntemin niteliğini açıklayan faydalı görüşü içerir. Ancak İbn Sînâ, tıbbın bu kısmının, nazarî kısmının açıklayamadığı şeyleri aydınlığa kavuşturup kavuşturamayacağı hususunda sessizliğe bürünmeyi tercih etmektedir. Belki de İbn Rüşd'ün amelî tıpla ilgili açıklamaları, İbn Sînâ'nın ifadelerini berraklaştırabilir. İbn Rüşd, tıbbî akıl yürütmenin kesinlikle bilimsel olmadığını, uygulayıcının her zaman kuralın istisnaları olan belirli vakaların varlığına özen göstermesi gerektiğini ileri sürer. İbn Rüşd'e göre tıp, her durumda burhân yoluyla gerçeğe ulaşamaz. Çünkü tıbbın, deneyeim gibi kendi bilgi araçları vardır. Deneyim, hekimin başka türlü elde edilmesi mümkün olmayan bir bilgiyi edinmesini sağlar. İbn Rüşd (1999, 300), atmosferik koşullar nedeniyle insanın bedeninde meydana gelen değişiklikler konusunda şunları söylemektedir: "Bu değişiklikleri bilmenin tek yolu, deneyimdir, çünkü burhân yoluyla onları öğrenmek zor ya da imkânsızdır. Bu nedenle bu konuda eskilerin ifadelerini toplamak ve daha sonra sebeplerini vermek gerektir."

İbn Rüşd'ün bu ifadesinden yuvarlak yaraların yavaş iyileşmesinin nedenini tıbbın amelî kısmına başvurarak açıklamak mümkün gibi görünmektedir. Ne olursa olsun İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât'ta (2015b, 71) burhân oluşturan kişinin, azlıkla gerçekleşen bir mümkünün doğruluğunu intaç etmek istediğinde azlıkla gerçekleşen mümkünü de kul-

lanabileceğini belirterek burhânın taşınma alanını genişletmesi bu tür çelişkili meselelere esnek bir yaklaşım sağlamıştır.5

Sonuç

Aristoteles, insanların mantığın sınırları içerisinde yapılabilecek bir araştırmayla yetinmelerini, ilgilerini o mantığı kullanarak nesnelerin bilimine yöneltmelerini ve hiçbir şekilde Platon, Pisagorasçılar ve diğer eski Yunan düşünürlerinin söyledikleri gibi şeyleri akıllarına dahi getirmemelerini ister. Kendi isteğini gerçekleştirmek için ise ilimleri bağımsız cinsleri tarafından belirlenen geçirimsiz kompartmanlara ayırır ve bir kompartmanda olup biten şeylerin diğer kompartmanda caiz olmayan bir şekilde ortaya çıkmasını yasaklar. İbn Sînâ dâhil Meşşâî İslam filozofları, bu konuda Aristoteles ile hemfikirdirler ve burhânın caiz olmayan taşınmasının aslında ilimlerin konularını oluşturan unsurların zâtî özelliklerinden kaynaklandığını belirtirler. İşte yasaklama kuralının, mantık ilkelerinden hareket ederek ve onun imkanlarıyla tüm ilimlerin birbirinden ayırt edilmesini ve inşa edilmesini sağlaması beklenmiştir. Ne var ki Aristoteles'in kendi burhân sistemindeki çelişkili noktalar, İbn Sînâ'nın burhânın taşınma alanını genişletmesine neden olmuştur. 9. yüzyıldan itibaren İslam topraklarında gelişen matematiksel incelemeler sonucunda burhânın taşınma kuralının, artık itibari mahiyet edinmesine rağmen ilimlerin kurulması açısından, kuşkusuz, felsefe-bilim tarihinde bir dönüm noktasını temsil eder.

KAYNAKÇA

Aristotle. (1993). Posterior analytics (J. Barnes, Trans.). Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles. İkinci analitikler. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî'nin Süryanîceden Arapçaya çev.). L'Organon, la Rhetorique et la Poetique d'Aristote, et l'Isagoge de Porphyre içinde. Paris Nüshası, No. 2346. Erişim Tarihi: 12.04.2019, http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=FR&q=arabe+2346.

Aristoteles. (2007). Sofistlerin çürütmeleri üzerine (O. Özügül, çev.). İstanbul: Say.

Aristoteles. (2018). İkinci çözümlemeler (A. Houshiary, çev.). İstanbul: Yapı Kredi.

Birgül, M.F. (2013). İbn Rüşd'de burhân. İstanbul: Ötüken.

Cantu, P. (2010). Aristotle's prohibition rule on kind-crossing and the definition of mathematics as a science of quantities. Synthese, 174, 225-235.

5 Türker'e (2019a) göre herhangi bir konu hakkında yapılan araştırmaların her zaman tanımlanan anlamlarıyla zâtî özelliklerde cereyan etmediğini ve ilişkili olmanın geniş anlamından kaçınmanın çoğu durumda mümkün olmadığını dikkate almak gerekmektedir. Ayrıca herhangi bir konu hakkında burhân oluşturulması o konunun burhân oluşturulması yönden bile tam anlamıyla bilindiğini garanti etmez. Çünkü burhânın kapsamı 'konuyla ilişkili' şeyleri içerdiği ölçüde çok geniştir ve önemli derecede duyu verilerine bağımlı olan bu geniş alanın tamamında bir kesinlik bulunmamaktadır (s. 315, 331). Türker'e göre İbn Sînâ (2015a) bu nedenle Burhân Kitabı'nın iki yerinde (s. 77, 205) burhânın yalnızca zâtî özelliklerden kurulacağını iddia edenleri eleştirerek burhânın olduğundan fazla abartılmaması gerektiğini söylemektedir (s. 331).

Çitil, A. (2017). Aristoteles, metafizik okumaları. Seminer: 4. İstanbul: Klasik Düşünce Okulu. Erişim Tarihi: 15.02.2019, https://youtube.com/watch?v=ZOBHqpRwTFA&list=PLADMQ9VgSO5mo2Y50dRreFoKJIWymCo-2&index=5&t=0s

Çitil, A. (2017). Aristoteles, metafizik okumaları. Seminer: 9. İstanbul: Klasik Düşünce Okulu. Erişim Tarihi: 15.02.2019, https://youtube.com/watch?v=s667Aj5BUKY&list=PLADMQ9VqSO5mo2Y50dRreFoKJIWymCo-2&index=10&1=00

Fârâbî. (2014). Kitâbu'l-burhân / burhân kitabı (Ö. Türker, Ö.M. Alper, çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Fazlıoğlu, İ. (1998). Aristoteles'te nicelik sorunu. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gilbert, N.W. (2006). Zabarella, Jacopo (1532-1589). Encyclopedia of Philosophy, vol. 9 (Shaftesbury-Zubiri) (D.M. Borchert, ed.) Michigan: Thomson Gale, s. 865-867.

Hankinson, R.J. (2005). Aristotle on kind-crossing. Philosophy and the Sciences in Antiquity (R.W. Sharples, ed.). Aldershot: Ashgate, 23-54.

Hintikka, J. (1972). On the ingredients of an Aristotelian science. Noûs, 6(1), 55-69.

İbnü'l-Heysem. (1985). Kitâb fî hall-i şükûk-i kitâb-i öklîdîs fî'l-usûl ve şerh-i maʿânîh (F. Sezgin, M. Schramm, thk.). Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

İbn Rüşd. (1984). Şerhu kitabi'l-burhân li-Aristotolis (A. Bedevî, nşr.) Kuveyt.

İbn Rüşd. (1999). el-Külliyyât fi't-tıbb (M.A. el-Cabiri, thk.). Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

İbn Rüşd. (2015). İkinci Analitikler'in orta şerhi / Telhîsu kitâbi'l-burhân (H. Kaya, nşr., çev.). İstanbul: Klasik.

İbn Sînâ. (1999). el-Kânûn fi't-tıbb (M.E. Zanâvî, nşr.) c. 1. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Sînâ. (2004-2005). es-Simâʿu't-tabîʿî / Fizik I-II (M. Macit, F. Özpilavcı, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2006). Sofistik deliller / Safsata (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2010). Semâ ve ʿâlem (H. Kuşlu, M. Macit, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2013). Metafizik I-II (E. Demirli, Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2015a). İkinci analitikler / Burhân (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2015b). İşaretler ve tembihler / el-İşârât ve't-tenbîhât (M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli, çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2018). en-Necât / Felsefenin temel konuları (K. Şenel, çev.). İstanbul: Dergah.

Judson, L. (2019). Aristotle and crossing the boundaries between the sciences. Archive für Geschichte der Philosophie, 101(2), 177-204.

Kaya, H. (2013). İbn Sina'da bilimsel kanıtlama teorisi. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koca, E. (2018). Akıl ve hareket. İstanbul: Babil.

Livesey, S. J. (1982). Metabasis: The Interrelationship of the sciences in antiquity and the middle ages. (Unpublished doctoral dissertation). Los Angeles: The University of California.

do Nascimento, C. A. R. (2006). Aristóteles e a metábase. Scintilla: Revista de filosofia e mística medieval, 3(2), sayfaların numaraları yok.

Philoponus. (2012). On Aristotle. posterior analytics, 1.9-18 (R. McKirahan, Trans.). London-New York: Bloomsbury.

Râzî, F. (1384/1964). Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât (A. R. Nacafzade, thk.) c. 1.Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhangî.

Scholz, H. (1930). Die Axiomatik der Alten. Blätter für die Deutsche Philosophie, Band: 4, 259-278, İngilizcesi: (1975) The Ancient Axiomatic Theory. Articles on Aristotle 1: Science (J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, ed.) London: Duckworth, 50-64.

Steinkrüger, P. (2015). Aristotle's metabasis-prohibition and its Reception in Late Antiquity. (Unpublished doctoral dissertation). Leuven: Katholieke Universiteit.

Steinkrüger, P. (2018). Aristotle on kind-crossing. Oxford Studies in Ancient Philosophy, 54, 107-158.

Strobino, R. (2017). Avicenna's kitāb al-burhān, II.7 and its Latin Translation by Gundissalinus: Content and Text. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 28, 105-147.

Tekin, A. (2017). Varlık ve akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de burhân teorisi. İstanbul: Klasik.

Tûsî, N. (1992). Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât (S. Dünya, nşr.) c. 1. Beyrut: Müessesetü'n-Numan.

Türker, Ö. (2019a). İbn Sina'da metafizik bilginin imkânı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Türker, Ö. (2019b). İslam'da metafizik düşünce: Kindî ve Fârâbî. İstanbul: Klasik.

İbn Haldun ve Immanuel Kant'ın Siyaset Görüşlerinde İktidar Kavramı Üzerine

Büşra Sunmez*

Öz: Felsefi bir disiplin olan siyaset felsefesi, politik hayatı oluşturan kurumları konu alan, politik toplumları inceleyen bir alandır. İnsan, doğduğu andan itibaren toplum içinde varlığını sürdürmeye çalışır ve bu toplumun da belli kural ve normlarla oluşturulmuş kurumları vardır. Bu kurumlar ve yapılar içerisinde yaşamaya çalışan insan, bir süre sonra bu durumu anlamlandırma ve açıklama gayretine düşer. Siyaset felsefesinin temel problemi, toplum için ve toplum adına ortaya konan evrensel konu veya problemleri gözlemlemek ve bunları tutarlı bir biçimde açıklamaktır. Politik hayatın kendisi filozoflar açısından bakıldığında belli soru işaretleriyle meşgul olma, sorgulama ve aynı zamanda bunları felsefi anlamda meşrulaştırmaya da muhtaçtır. Bundan dolayı da siyaset felsefesine, çok farklı kültürlerde ve çok farklı biçimlerde rastlanılmaktadır. Bu ise bir değil birden fazla tartışılması ve sorgulanması gereken alanlar ve kavramlar ortaya çıkarmıştır. Immanuel Kant'ın siyaset felsefesinde ve İbn Haldun'un siyaset teorisinde de iktidar kavramına ilişkin bazı temellendirmeler bulunmaktadır. Toplumun oluşması ve iktidar mekanizmasının toplum üzerindeki işleyişi hangi adımlarla gerçekleşecektir? Toplumun oluşmasında bizi iktidara yönlendirecek olan unsurlar nelerdir? İktidar, kendi gücünü ve toplum içerisindeki desteğini nasıl oluşturacaktır? Toplum tarafından iktidara verilen desteğin ve ona duyulan saygının önemi nedir? Tüm bunları düşünürlerin eserlerinden yola çıkarak, özellikle de bazı kavramlar üzerine eğilerek bulmak mümkündür. Kant'ın 'antagonizma' kavramı ile İbn Haldun'un 'asabiyet' kavramı bu konuda gerekli desteği sağlayacaktır. Asabiyet ve antagonizma, çağdaş olmayan iki filozofu özellikle bu konuda bir araya getirecek kavramlardır. Bu çalışma, filozofların kavramları ele alışlarındaki benzerlikleri ve farklılıkları gösterecek, 'iktidar'ın siyaset felsefesindeki önemini bir kez daha gözler önüne serecektir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Devlet, Yönetim, Siyaset Felsefesi, Asabiyet, Antagonizma.

* Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, Yüksek Lisans.
İletişim: busra.sunmz@gmail.com

Giriş

Siyaset felsefesi genel olarak insanı, toplumu ve toplumdaki işleyişin insan ile olan bağını etkili biçimde kuran, anlamlandıran bir disiplindir. İnsanı ve toplumu anlama çabası, bazı sorgulamaların sürekli bir biçimde ele alınmasını gerektirir. İnsan ve toplum nedir, insan nasıl bir varlıktır, bir toplumu toplum yapan şeyler nelerdir, hak, özgürlük, eşitlik, adalet ve barış nedir, devlet nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır, devletteki işleyiş nasıl olmalıdır, ideal devlet nedir gibi birçok meseleyi epistemolojik, etik, metafizik, ontolojik alan gibi birden fazla felsefe disiplini çerçevesinde değerlendirerek bunları sosyal, siyasal, kültürel, dini ve ekonomik açıdan irdeleyip sunan çalışmalar bütünüdür. Başlangıç noktasını oluşturan konu ise insan ve onun politik eylemleridir.

İnsan ilk olarak bağını doğayla kurar ve kendini ona açar. Doğayı anlama ve anlamlandırma isteği, insanın çözümlenmesi zor bir işe girişmesini beraberinde getirir. Çünkü doğa ile insan arasında bir karşıtlık durumu söz konusu olmaktadır. İnsan toplum içerisinde var olan, kendini en iyi toplumda sunan bir varlıktır. Doğa, toplumsal olanı dışlar çünkü toplumsal olan ona yabancıdır. Doğa, toplumu bundan dolayı tam anlamıyla bağrına basamağından insan bu ikilem –doğa ile toplum ikilemi- arasında kalır. Ancak insan, yapıp etmeleriyle doğaya bir yakınlaşıp bir uzaklaşırken sürekli bu gelgitler arasında kendindeki anlamı çözecek ilkelere de ulaşabilecektir.

Felsefe tarihine bakıldığında da filozofların sorgulama alanı olarak ilk doğayı seçtikleri görülür. İnsan kendi dışında ilk olarak doğayı görür ve önce onu anlamlandırma gayretine düşer. Sonrasında ise Sokrates'le başlayan süreçte bir kırılma gerçekleşir ve insana yönelim söz konusu olur. Sokrates'in kaygısı, toplumdaki ahlaki çöküşün sebeplerini soruşturmak ve insanın doğuştan sahip olduğu ahlaki ilkelere yeniden bağlanmasını sağlamaktır. Çünkü Sokrates'in bu manada harekete geçmesine sebep olan, sofistler ve onların öğretileridir. Sofistler klasik öğretilerin dışında kalarak toplumu soruşturan; etik, ontolojik, epistemolojik hemen her açıdan felsefeyi tekrar bir sorgulama faaliyeti içerisinde ele alan filozoflardır. En önemli görüşleri erdemin öğretilebilir olması ve buna bağlı olarak da toplumun yapay bir birlikten oluşmasıdır.

Sofistlerin Yunan toplumundaki bu önemli işlevi, siyaset felsefesinde toplumun nasıl kurulduğuna dair geliştirilebilecek düşüncelerin açığa çıkmasında etkili olmuştur. Bu manada Platon'un Protagoras diyaloğunda geçen anlatının politik boyutu, bunu gözler önüne sermiştir. Anlatı genel olarak insanın nasıl dünyaya geldiğini, hayvandan ve tanrılardan farkını, hayata tutunma çabasını serimler. Bununla birlikte anlatının özü, doğanın hayvanlar için en ideal yaşam alanını oluşturması iken insanın doğada çırılçıplak kalmış olmasına dayanmaktadır. İnsan ancak ateş ve sanat bilgisi ile sonunda elde edeceği siyaset bilgisi

–utanma ve doğruluk- sayesinde hayatta kalacak ve toplumu bu sayede oluşturacaktır. Siyaset bilgisinin sadece belli insanlara değil tüm insanlara dağıtılmış olması da ayrıca önemli bir başka noktadır.

Sofistlerin genel olarak amaçladıkları şey, başından beri physei (doğa) ile nomoi (yasa) karşıtlığını sunmaktır. Siyaset felsefesindeki klasik görüş, insanın toplumsal bir varlık olarak dünyaya geldiği, toplumu kurmanın ve devleti oluşturmanın doğal bir süreçle gerçekleştiği görüşlerine dayanmaktadır. Sofistlerle birlikte non-zoon politikon (doğal olmayan siyasal canlı) olan insan gündeme gelmiştir. Physei-nomoi karşıtlığıyla doğadan yola çıkarak adaleti, dürüstlüğü, hakkı, hukuku oluşturmanın mümkün olmadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Doğa yasaya yani insanın sonradan oluşturmuş olduklarına karşıttır. Böylelikle yeni bir insan anlayışı açığa çıkmıştır. Doğuştan siyasal bilgilerle donanmamış olan, tamamen toplum içerisinde kendini kurmak zorunda kalan, toplumu yönlendiren ve potansiyelini en iyi biçimde sonradan açığa çıkaran insan söz konusu olmuştur.

İnsan, doğa ve toplum ilişkisi bağlamında yapılan böylesi bir giriş bu çalışmanın odak noktasını oluşturan asabiyet, antagonizma ve iktidar kavramlarının temelini teşkil etmektedir.

İbn Haldun (1332-1406, Tunus) ve Asabiyet

Bu çalışmada İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri referans alınmıştır. Eser hem çağının en iyi çalışmasıdır hem de bugüne ışık tutan önemli bir kaynaktır. İbn Haldun'un bu eserini umran ilmi'nin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Umran ilmiyle kastedilen medeniyetleri belli bir metotla inceleme ve araştırma faaliyeti olmasıdır.

İbn Haldun birçok araştırmacıya göre tarih ilmiyle meşgul olduğu düşünüldüğünden tarihçi olarak kabul edilse de umran ilmiyle daha geniş bir bakış açısına ve daha etkili bir üst bakışa sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü kendisinin ortaya koymuş olduğu veriler, bir tarihçinin tarihi olduğu gibi sunmasından da öte belli bir metoda sadık kalarak sistemli bir şekilde, felsefi bir izahla oluşturulduğunu gösterir.

Bu theoria (felsefi manada engin bir bakış açısı) için de tabiat olaylarıyla sosyal ilişkiler arasında kurulabilecek bir bağın İbn Haldun tarafından gerçekleştirildiği ortadadır. (Hassan, 2010, s. 132) Doğada nasıl ki madde üzerinden yapılan incelemelerle birçok yasa oluşturulabiliyorsa İbn Haldun açısından da toplumların incelenmesi ve faaliyetlerinin yorumlanmasıyla da bir ilim oluşturulabilir. Bu ilim de umran ilmidir.

İbn Haldun çağının tüm sosyal, insani faaliyetlerini çıplak gözle ve realist bir bakışla incelemiştir. Ümit Hassan'ın Rosenthal'dan aktardığına göre, İbn Haldun'un sosyal olaylara gerçekçi bir gözle bakmasının altındaki sebep, iktidarın insanların belli arzularla harekete

geçtiğini gözlemlemesi ve bunu ancak bir toplumsal bütünlük içerisinde değerlendirebilmesine imkân tanımasıdır. (Hassan, 2010, s. 50) Buradan da anlaşılmaktadır ki İbn Haldun'un yöntemi, teorilerini etkili bir biçimde sunmasına yardımcı olmuş ve bu yöntem sayesinde siyasal teorisinin yapıtaşı olan asabiyet kavramını felsefeye kazandırmıştır.

Bu çalışmada ve İbn Haldun'un siyasal teorisi nezdinde önemli bir kavram olan asabiyetin kelime anlamı nedir? Asabiyet, Arapça bir kelime olduğundan kökeni itibariyle şu şekilde açıklanmıştır:

> Aseb, asb, usb; vücuttaki sinirlere, bir kavmin eşrafına ve hayırlı kişilerine denir. İsâbe, isab, usbe; sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk demektir. Asabe, bir kimsenin babası tarafından olan akrabalarıdır. Aynı zamanda fıkıhta bir feraiz ıstılahı olup, biri nesebî, diğeri sebebi olmak üzere iki türlüdür." (İbn Haldun, 2016, s. 94)

Vücuttaki sinirlerin birbiriyle bağlantısı gibi bir topluluğun eşrafının da toplumsal manada sürekli bir ilişki içerisinde olması tek bir kavram kökü içerisindeki güzel bir yakınlaşmadır. Asabe'nin baba tarafından olan akrabalarla açıklanması, kavramın kan bağı anlamıyla ilişkisini açığa çıkarır. Asabiyet, İbn Haldun tarafından iki türlü olarak açıklanmıştır. Biri kan bağıyla kurulan yakınlık anlamında nesep asabiyeti ismini alırken, diğeri toplumsal manada ortak hedefleri olan insanların bir arada yaşamalarıyla kurulan bağ anlamında sebep asabiyeti olarak isimlendirilmiştir.

Süleyman Uludağ'a göre asabiyet, insanların aynı taraftar grubu içerisinde yer alırcasına birbirini koruyup kollamasıdır. Bu düşüncesi Rosenthal'ın 'group feeling' tanımlamasıyla da uyumludur. (İbn Haldun, 2016, s. 95) Belirli bir amaç uğruna benzer duygular içerisinde olan insanların duygudaşlığı olarak açıklanabilecek bu tanım, çalışmanın da İbn Haldun'un siyaset teorisi nezdinde de önemli bir noktası olan asabiyet kavramının basit bir soyut kavram olarak görülmesine sebep olabilir. Oysa kavram soyut değildir. Çünkü asabiyet, bir histen ziyade canlı bir varlık gibi hareket eden, kendi içerisinde sürekli yenilenendir.

Bu çalışma açısından bakıldığında da asabiyet, toplumlar arasındaki geçişi sağlayacak hareketle açıklanacaktır. Bu noktada Hassan da çalışmasında asabiyetin soyut bir duygu olmadığını ifade etmiştir. (Hassan, 2010, s. 195) Asabiyete bambaşka bir açıdan bakan Kamal Mirawdeli'ye göre ise asabiyet, özel, savunmacı ve agresif özelliklere sahiptir ve dahası aslında bu kavram, insanın kendini koruma içgüdüsü veya ben sevgisi ile açıklanabilir. (Mirawdeli, 2015, s. 89) Asabiyet, İbn Haldun'un siyaset teorisinde toplumun hemen her kademesinde, aşamasında esas olan etkendir. İnsanlar arasındaki toplumsal, kültürel, ekonomik, sosyal, siyasal ve dini tüm alanlarda meydana gelen gelişmelerin hareket ettirici nedeni, itici gücü asabiyettir.

Asabiyet kelimesinin köken anlamına geri dönüldüğünde kan bağı yani nesep birliği ifadesiyle karşılaşılır. Ancak sebep birliği denilen bağlarla da toplumda bir arada yaşam kurulabilir. Ancak her ne kadar aynı amaç birliğiyle kurulan bu bağın etkin olduğu söylense de birbiriyle sürekli bir yardımlaşma ve dayanışma durumu, hayat şartlarının değişmesiyle bir nevi toplumların evrimiyle azabilecektir. Bu noktada İbn Haldun'un umran ilminde önemli bir yer tutan Arap toplumlarını incelemesiyle açığa çıkan iki farklı toplum yapısından söz edilebilir. Bunlar bedevilik ve hadariliktir.

Asabiyette olduğu gibi bedeviliğin ve hadariliğin kelime kökenlerinin ne olduğuna bakmak faydalı olacaktır.

> Bedv-bedavet; zahir olmak, ortaya çıkmak, bir nesnenin ilk önce peyda olan tarafı… bedavet; sahrada oturmak…hadaretin zıddı, bedavi, bedevi; arazide ve kırda ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen, göçebe…" Hadar, hadaret, hudur, hadret; hazır olmak, gaybetin zıddı, kişinin civarı…, hadıra ve hıdaret; badiyenin zıddıdır… hadari; şehirde oturan… göçebe olmayan, yerleşik. (İbn Haldun, 2016, s. 103)

Bedevilik kırsalda yaşayan insanların yaşantısını işaret ederken, hadarilik ise şehirde yaşayan insanların yaşantısını ifade eder. İbn Haldun'un yaratmış olduğu ilmi umranda toplumu iki farklı toplumsal yapı içerisinde açıklaması modern birçok felsefi görüşün ve 19. yy sosyoloji biliminin düşünsel anlamda öncüsü olduğunu da göstermektedir. Bu anlamda Tönnies'in çalışmalarında sunduğu 'gemeinschaft-gesellschaft'[1] ayrımı buna iyi bir örnektir. İbn Haldun, umran ilminde bedevilik ve hadariliğin toplum için zorunluluğuna vurgu yaparak, aslında bunun tüm toplumlar için de geçerli bir ayrım olabileceğini düşünmüş olabilir. Bu evrenselleştirilebilir bir durumdur. Yine bu açıdan da bakıldığında çağının çok ötesinde bir düşünce sistemiyle geleceğe de bu manada ışık tutmuştur.

İbn Haldun'a göre bedevilik hadarilikten önce ve daha eskidir. Kendi sisteminde oturtmuş olduğu umran ilminin kökünü de bedeviliğe tahsis etmiştir. Çünkü bu iki toplum yapısının temeli, bir toplumun toplum olma vasfına yapılan vurguya dayanır. (İbn Haldun, 2016, s. 326) Çünkü bir toplum, ancak insanların bir arada yaşamalarında birbirlerine ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan bağlı olmalarıyla oluşur. En temel kaygı ise geçim kaygısıdır. Siyaset felsefesi tarihinde klasik birçok toplum görüşünün temeli de insanların birbirlerine ekonomik anlamda bağlı olmaları görüşüne dayanır. Platon ve Aristoteles gibi birçok filozof, toplumun ve devletin tüm bunlardan dolayı doğal oluşumlar olduğu görüşündedir.

İbn Haldun'un sisteminin tüm bu görüşlerden farkı, yönteminden kaynaklanan gerçekçi bir bakışla pratiğin teoriyi öncelemesinde yatar. İnsanlar önce temel geçim malzemelerini, yaşamlarının devamını sağlamaları açısından temin etmek durumundadırlar; sonrasında

1 Topluluk/toplum

kurulan toplumsallık sayesinde, örneğin ticaret gibi ekonomik faaliyetlere girişebilirler. İnsanın bu manada bir evrime tabi olduğu da söylenebilir. Marx'ın altyapı ve üstyapı kavramları ile artı değer yaklaşımıyla ilişkilendirilebilecek bu durum -kırdan kente yaşanan göç ve toplumda ekonomik faaliyetlerin bununla değişime uğraması- İbn Haldun'un dönemi açısından ortaya koymuş olduğu yine önemli bir düşüncedir.

İbn Haldun'un sisteminde bedevilik hadarilikten üstündür. Bunun sebebi bedeviliğin toplumsal yaşamın ilk aşamasını oluşturmasıdır. Bedevî hayat ile hadarî hayat arasında her ne kadar toplumun değişim ve dönüşümünde iki farklı aşama olarak bir bağ kurulmuş olsa da, bu iki toplum yapısı birbirinden kopuk veya bağımsız değildir. Yani biri doğduğunda öteki yok olmaz. Tarihi seyir içerisinde birlikte yol alınır. (İbn Haldun, 2016, s. 104) Bedevilik ve hadarilikte de asabiyet temel bir faktördür. Toplumların bir arada yaşama koşullarının belirleyicisi, bu iki yaşam şekli arasında geçişte de etkili bir rol oynamaktadır. Asabiyetin bu rolü, toplum yapısını çözümlemede ve anlamlandırmada da son derece etkilidir.

İbn Haldun hadari yaşamı bedavet açısından bir gaye olarak görür. O bedaveti kabalıkla, hadareti incelikle betimleyerek bu düşüncesini etkili bir tarzda sunmuştur. (İbn Haldun, 2016, s. 326) Çünkü bedeviler kırsalda yaşadıklarından tarımla geçimlerini sürdüren ve amaçları sadece hayatta kalmak olan insanlardır. Kaba görünüşleri ve ağır işlerde çalıştıklarından dolayı sert, dayanıklı ve güçlü olmalarıyla karakteristik özelliklerini ortaya koyarlar. Ancak bu yaşam sonsuza kadar bu şekilde devam etmeyecektir. Asabiyetin toplumları dönüştürücü 'ilerlemeye ve gelişmeye açık' etkisiyle, bedevilikten hadariliğe bir geçiş söz konusu olacaktır. Çünkü çalışmanın odak noktasını oluşturan iktidar, yani devlet gücü ancak kendini toplumların değişiminde açığa çıkaracaktır.

İbn Haldun'a göre asabiyetin gayesi mülktür. (İbn Haldun, 2016, s. 350) Bedevilikteki asabiyet, hadarilikteki asabiyetten daha güçlüdür. Bedevilikten hadariliğe geçişte asabiyet zayıflar ancak tamamen yok olmaz. Bunun sebebi, gayesi mülkü yani idareyi, iktidarı ele geçirmek olan asabiyetin her daim varlığını sürdürmek için çabalamasıdır.

Bedevilikte insanlar kendi hallerinde uyum içerisinde ve kaba bir yaşam sürerken, yani temel hedefleri sadece hayatta kalmak iken bir süre sonra hadarileşmeye meyilli duruma gelmektedirler. Bunun sebebi asabiyetin dönüştürücü doğasıdır. İnsanlar tarımla geçimlerini sürdürürken gelişime ve değişmeye daha fazla direnememişlerdir. Lüks ve konfor talebi insanları hadarileşmeye itmiştir. Bunun sonucunda kimi şehre gidip oraya yerleşip hayatlarını daha medeni halde sürdürürken, kimi de kırsalda kalarak yaşamlarını sürdürürler. Hadarileşmeyle birlikte insanlarda ciddi manada değişimler gözlenmiştir. İbn Haldun bu toplumsal değişimi şu sözleriyle etkili bir biçimde sunar:

> …ehlileşmiş geyik, yabani sığır ve eşekleri, (bunların vahşi ve yabani olanlarıyla) dikkatle mukayese ediniz, insanoğlunun arasında kalmakla vahşilikleri zail olup bol gıda alma imkânını buldukları vakit, yürüyüşlerine ve derilerindeki güzelliğe varıncaya kadar çevik, atak ve sert olma gibi halleri nasıl değişmektedir? (Şehir hayatına) alışan ve medenileşen vahşi insanın hali de böyledir. Bunun sebebi seciyelerin ve tabiatların sadece adetlerden ve alışkanlıklardan (avaid-me'lûfât) oluşmasıdır. (İbn Haldun, 2016, s. 349)

Aynı zamanda ruh halleri de değişen bu insanlar, bedevi yaşamdaki kendilerine has özelliklerinden kopmaktadırlar. İbn Haldun'a göre bedevi yaşamda insanlar, en temel ihtiyaçlarına sadık kalarak yaşamlarını sürdürürken, böylelikle aslında ruhsal manada da bünyelerini bazı bozulmalardan korumuş olmaktadırlar. Çünkü İbn Haldun'a göre lüks ve refahla insan ruhu kirlenir. Bedeviler bundan dolayı da hadarilere göre daha hayırlı kabul edilmiştir. (İbn Haldun, 2016, s. 327) Hadari yaşamdaki çürüme ve bozulmanın sebebi, Rousseau'nun siyaset felsefesinde yer alan toplumdaki eşitsizliğin kaynağına götüren sebeplerle benzerlik taşır. Çünkü çok çabuk gelişen ve değişen hayatlarda insanlar birbirleriyle sürekli bir rekabet durumunun içerisine girerler. Kimi daha çok malı olmasıyla övünürken kimi daha güzel olduğunun iddiasına düşer. İnsanların aralarındaki bu çekişme de toplumsal güvenliği tehlikeye düşürebilir. Bedevi yaşamdaki insanların kendi aralarında bunları yaşamamalarının temel sebebi ise yine basit ve sıradan yaşantılarıdır. Başkalarıyla herhangi bir kıyaslama durumu yaşamamalarıdır. Ancak bütün bu değişim veya dönüşümler, tarihsel açıdan bakıldığında insanlığın ilerlemesini de sağlayacak unsurlardır ve asabiyetin gücü burada da işlerlik kazanmaktadır. Süleyman Uludağ'ın dipnotunda ifade ettiği şu söz, değişimin başka unsurları da içinde barındırdığını gösterir: "Tabiat hissi geliştirirken, sun'î hayat aklı ve zekâyı geliştirir." (İbn Haldun, 2016, s. 329) Şehir hayatına tutunma çabası, bu manada hayatta kalmak için insanların doğaya ve diğer insanlara karşı direnme tutumlarını da değiştirmiştir. İnsanlar artık akılları ve ince zekâlarıyla yaşamak zorundadırlar.

İbn Haldun'un bedevilerin hadarilerden daha cesur olduklarına dair görüşü de insanlardaki bu değişim sürecinin devamlılığına yapılan bir vurgudur. İbn Haldun'a göre hadari yaşamda insanlar, silahlarını bırakarak bu konuda kendi güvenliklerini sağlayacak güç olarak sadece yönetim ve idareyi tanıdıklarından, rahata da alıştıklarından, aslında doğalarındaki savaşçı ruhu da zamanla kaybederler. Oysa bedevi yaşamdakiler dağ başlarında kendi hallerinde doğayla baş başa kaldıklarından cesaretlerinden de bir şey kaybetmezler. (İbn Haldun, 2016, s. 330) İşte hadarilikte bu kendinden üstün bir gücü tanıma durumu aslında tamamen cesaretsizlikle değil de aklın gelişimi ve ilerlemesiyle açıklanabilir.

Asabiyetin iktidarla olan ilişkisi bu manada açıklanmalıdır. İnsanların kendinden üstün konumda olduklarına inandıkları insanlar ise yönetimdeki kişilerdir. İbn Haldun "Nefs daimi surette, kendisine galip gelende, bir kemâl bulunduğuna itikad eder ve onun hizmetine girer." der. (İbn Haldun, 2016, s. 361) Aslında insanın kendine galip gelende bir 'kemâl' bu-

lunduğuna inanması durumu, hem bedevilik için hem de hadarilik için geçerlidir. Çünkü asabiyet, her iki yaşamda da mevcuttur.

Asabiyetin gayesi mülk olduğundan bedevilikte kabileler arası yönetimi sağlayacak olan güç yani iktidar, reislerdir. Bu kişiler kabile üyelerinden kendilerini üstün görmemekle birlikte onlara rehberlik ederler. Yani insan, bedevi yaşam gibi özgür bir yaşamda da kendisini yönlendirecek insanlara ihtiyaç duyar. Hadarilikte ise rahat ve konforun verdiği hazla insanların çoğalması ve toprakların genişlemesiyle toplumda daha zorlu bir yönetim söz konusu olacağından, hükümdar iktidar gücünü elinde bulundurur. Bu güç zora dayanmaktadır.

İbn Haldun mülkün riyasetin üzerinde bir güç olduğunu ortaya koyar. Ona göre mülk aslında hükmetme ve zor kullanma ile kendini gösterir. Toplum içerisinde insanlar arasında herhangi bir çekişme durumunun yaşanması halinde güç kullanarak çözüme ulaşmaya çalışan kişiye gerek vardır, bu da asabiyetin ulaştığı gaye olan mülkün sayesinde mümkündür. Riyasette ise durum çok başkadır. Çünkü İbn Haldun'a göre reis, sadece bir topluluğun başında bulunan kişidir. Toplumsal mevzularda istişare esastır. Kararı reis verir ancak bu karar istişare neticesinde edinildiği için reisin topluluğa rehberlik etmek dışında bir yetkesi yoktur. Mülkte ise zorla hükmetme hali mevcuttur. Herhangi bir istişare durumu söz konusu değildir. İnsanlar üzerinde ciddi anlamda baskı söz konusudur. (İbn Haldun, 2016, s. 350) İnsanlar açısından da bakılacak olursa, bedevilerde gönüllü birliktelik ve yönetimde kararların alınmasında da istişare söz konusu olduğundan, herhangi bir baskı durumunun yaşanmaması daha huzurlu bir yaşamı sunar. Bu durum, Hassan'a göre oldukça 'demokratik'tir. Barbarlıkta demokratik bir yönetim vardır. Kabilede ve daha yüksek örgütlenme biçimlerinde organizasyonun askerî olmasına karşılık, yönetimin niteliği demokratiktir. (Hassan, 2010, s. 181) Oysa mülkte zorla hükmetme durumu söz konusu olduğundan herhangi bir konuda insanların rızasına da başvurulmadığından sürekli bir huzursuzluk durumu da mümkün olabilir.

Bedevi yaşamda yönetimdeki reis, kendi konumunu, statüsünü kabiledeki rehberliği altındaki insanlara borçludur. Reis, kabiledeki insanlarla uyum içerisinde yaşamak mecburiyetindedir ve kendisine karşı yöneltilebilecek itirazları olgunlukla karşılamak durumundadır. Çünkü bedevilerin doğası kabadır ve kendi geçimlerini kendileri sağladığından bağımsızlıklarına düşkündürler. Hükümdar ise tebaasının iznine, rızasına ya da görüşüne muhtaç değildir. Zora dayanan bir üstünlükle gücünü elde ettiğinden 'kahren menetme gücü'ne sahip olmalıdır. Aksi durum söz konusu olursa yani hükümdar, böylesi bir gücü kullanmazsa, uzun süre yönetimde kalabilmesi mümkün olamaz. (İbn Haldun, 2016, s. 367) Asabiyetin etkinliği burada da göze çarpmaktadır. Herhangi bir topluluk üzerinde bu ister reis için ister hükümdar için geçerli olsun, asabiyetin insandaki hükmetme arzusunu pekiştirdiği ortadadır. Aynı zamanda bu durum, toplulukların ilerleme ve gelişimi için de son derece önemlidir.

İbn Haldun'un siyasal teorisinde iktidarla ilişkisi açısından bakıldığında asabiyetin bir de sürekli kendini yenileme ve farklı biçimlerde açığa çıkma özelliği mevcuttur. Arslan, bu noktada devam eden bedevi yaşamdaki kabile yönetimi içerisinde de asabiye sayesinde galip gelen bir reisin muhatap olabileceği başka asabiyelerin de mevcut bulunduğunu ve reisin bundan dolayı sürekli bir mücadeleyle bu asabiyelerle de etkin bir savaş vermek zorunda olduğuna dikkat çeker. (Arslan, 2014, s. 98) Bunun hadari yaşamda da -hatta günümüzde devletlerin ayakta kalma yolu olarak seçtikleri bir yöntem olarak- geçerli olduğunu söylemeye artık gerek yoktur. İstikrar iktidarı güçlendirir. Yıkılmasına engel olur.

İbn Haldun'a göre asabiyetin gayesi mülk olduğundan bir topluluk içerisindeki çeşitli asabiyetlere gücüyle galip gelen tek bir asabiyetin sağladığı mülkte iyi ve hayırlı işlerin yapılması zaruridir. Aksi söz konusu olduğunda mülkün yıkılışı da kaçınılmazdır. (İbn Haldun, 2016, s. 355) Bu durum aslında kendi içerisinde paradoksalmış gibi görünse de İbn Haldun'un umranı açısından bakıldığında aslında kaçınılmaz olgulardır. Bedavetteki iyi niyet ve hasletler, insanları, asabiyetin gücüyle riyasete sevk eder. Böylesi durumda insanlar, o iyi hasletlerini, yardımlaşma, dayanışma ruhlarını yitirmemişlerdir. Hadari yaşamda insanlar arasında gelişen kötü niyet, rekabet, çatışma durumlarının varlığıyla ve insanların doğalarının, ruhlarının değişimiyle yine bir mülk çatısı altında yaşamaları gerekmektedir. Bu durumda da hükmedenin diğerlerine karşı yine ikramda bulunması gerektiğinden bahsedilmektedir. Yardımlaşma, kaynaşma, dayanışma değişen hadari ruhla nasıl bütünleşecek, tek bir vücuda nasıl intikal edecektir? Bu durum her ne kadar paradoksalmış gibi görünse de İbn Haldun nezdinde öyle değildir. Çünkü hadari yaşamda mülkün kaybolmaması için yani iktidarın elindeki gücü yitirmemesi için yapacağı ikram durumu bir göstermelik eylemden ibarettir. Bundan dolayı her ne şekilde hadari toplumlarda iktidarla toplum arasında birliktelik durumu sağlanırsa sağlansın yapay olarak kalacak ve yıkılması da eninde sonunda mümkün olacaktır.

Devletin çöküşü ve yıkılması da İbn Haldun'un teorisinde bir zorunluluktur. Çünkü Haldun'a göre devletlerin de tıpkı insanlarda olduğu gibi bir ömürleri vardır ve bu ömür ise üç insan nesli kadardır. Dönemi açısından insanın yaşama süresinin uzunluğuna bakılacak olursa bu süre kırk yıllık bir yaşamın üç katı bir süreye, yani 120 yıla tekabül etmektedir. (İbn Haldun, 2016, s. 394) İnsan ile devlet arasında kurulan bu benzerlik bağı, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinde de mevcuttur. Fark ise yine temel kavram olan asabiyet kavramında açığa çıkmaktadır. Devlet de insan gibi doğar, büyür ve ölür. Tüm bu süreçlerde tek etkin güç ise asabiyettir.

Asabiyetin hem iktidarı sağlama hem de iktidarın dolaylı yoldan da olsa yıkımına sebep olma gibi kendi içerisinde paradoksal, ancak yine de çok güçlü bir düşünce yapısını oluşturduğu gözler önündedir. Asabiyet bu vasfıyla İbn Haldun'un umranını çağının çok ötesine

de taşımıştır. Makalenin iktidarla bağı bulunan diğer önemli kavramı olan antagonizma da siyaset felsefesi içerisinde asabiyetle benzer etkiyi yaratacaktır.

Immanuel Kant (1724-1804, Almanya) ve Antagonizma

Bu çalışmada Kant'ın birçok eseri referans alınmıştır. Özellikle İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı ile Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı yazıları çalışmanın şekillenmesinde etkili olan eserleridir. Kant bir sistem filozofudur. Epistemolojisindeki kritik felsefesi[2] ve etiğindeki kategorik imperatifiyle[3] felsefe tarihindeki birçok düşünce için dönüm noktalarından birini oluşturur. Sisteminde her şey kendi içinde bir bütün, her görüşü birbiriyle son derece uyumludur.

Kant, felsefesinde hep bir olması gerekene işaret eder. Başlangıcı hangi konuya, hangi sorgulama alanına dayanırsa dayansın tartışmanın sonunda hep bir erek olduğu aşikârdır, hatta bir erek (amaç) olması zorunludur. Çünkü onun sistemi ve düşünce yapısının gelişmişliği, ne salt yalın bir açıklamayı hedefler ne de çelişki ve tutarsızlıklar içerisinde karmaşayı temsil eder. O, bir şeyin herhangi bir şey için ya da herhangi bir şey aracılığıyla değil, kendinde şey anlamında ele alınmasını, bu yönüyle bir amaçsallığı salık verir. Bu düşüncesiyle de Alman idealizmine kaynaklık etmiştir.

Kant'ın politik felsefesinin ereği de Ebedi Barış'ı tesis etmektir. Çünkü insanı buna zorlayan doğadır. Doğanın amacı, zorunlu seyri içerisinde, insanların anlaşmazlıklarından bir uyum yaratarak ve bunu onların iradelerine rağmen yaparak sonunda bir barış çıkarmaktır. (Kant, 1960, s. 29) Kant'ın bu barış hedefi bir kehanet değil, sisteminde ahlak ile politika arasında kurmuş olduğu bir bağın yansımasıdır. Çünkü ona göre insan bir misyon üstlenerek bu dünyada var olur. Ahlak ile politika arasındaki bağı kurulabilecek tek canlı insandır. İnsanın üstlendiği bu misyon, başlangıcı itibariyle bilinçli bir eylemden ziyade bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde değinildiği üzere insan, kendini Tanrılar ve hayvanlardan farklı bir konumda tutmak zorundadır. O, hayatta kalabilmek için gereken gücü sadece kendinde bulabilecektir. Çünkü o, ancak yaratıcı zekâsı ve sanatıyla kendi kendini var edecek, politik anlamda da ebedi barış hedefine ancak kendi eylemleriyle ulaşabilecektir. Kant'a göre doğa, insana yalnızca ellerini vermiştir. (Kant, 1982, s. 119) Bu sözüyle Kant, insanın yaratıcı gücüne vurgu yaparak doğanın, insandan sadece yaratıcı eylemleriyle otonom bir

2 Bilginin kaynağı ve elde edilmesinde rasyonalizm (akılcılık) ile empirizm (deneycilik) arasında bir bağ kuran felsefedir.

3 Koşulsuz buyruk. Kant'ın etik alanda herkes için geçerli kılınabilecek tarzda geliştirmiş olduğu kurallar ve ilkeler bütünü.

varlık olmasını istediğini belirtmiştir. Deleuze ise buna 'insanın özgün ve sentetik bir etkinliği' der. (Deleuze, 2002, s. 92) İlk insanın kendi yalın eylemiyle salt hayatta kalma amacı bile sonunda ebedi barış gibi bir hedefe kapı aralamaktadır. Bundan dolayı Heimsoeth, Kant'ın doğal durumda insanı 'animal rationale'[4] olarak gördüğünü belirtir. Heimsoeth'e göre insanda bir ilerleme potansiyeli vardır ve bu hala sürüp gitmektedir. (Heimsoeth, 2014, s. 176) İnsanın evrimsel anlamda sürekli bir ilerlemeye tabi olması, aslında onun içinde bulunduğu koşullara ne denli gerçekçi ve çözüm odaklı yaklaşması gerektiğini salık verir gibidir.

Doğa durumu, felsefe tarihinde Kant ve öncesindeki birçok filozofun başvurduğu politik açıdan ele alınması gereken önemli bir süreçtir. Kant'a göre doğa durumu bir barış hali değildir. Hobbes ile benzer görüşe sahip olan Kant, aynı zamanda her an doğabilecek potansiyel bir savaş durumunun varlığı görüşüyle Locke'un bu konudaki gerçekçi bakış açısına benzer bir görüş ortaya atmıştır. Toplum durumunda barış ancak hukuki düzenle kurulabileceğinden Locke felsefesiyle bağı yine bu anlamda devam etmektedir.

Doğa durumu aslında toplumun nasıl oluştuğuna dair geliştirilebilecek fikirlerin bir çıkış noktasını oluşturur. Toplum, insanlarda doğuştan gelen –sanki içgüdüselmiş gibi insan isteğiyle açığa çıkan- bir yapı mıdır yoksa yapay bağlarla -yapay ilişkiler ağıyla insan eliyle sonradan- kurulmuş bir yapı mıdır? Kant -aslında çalışmanın da odak noktasını oluşturan antagonizma- 'toplumdışı toplumsallık' la bu iki görüşü harmanlamış gibidir ve sonunda açığa çıkan bu ifade yani antagonizma ile toplumun ilerlemesini sağlayacak en önemli güç de ortaya konmuş olur. İnsan yeteneklerinin gelişimi için doğa, antagonizmayı bir araç olarak kullanır. Bu noktada anlaşılan, insanın toplum halinde yaşama eğiliminin varlığı ile yani kendini sadece toplum içinde yaratabilecek bir varlık olması düşüncesi ile toplumu kendi elleriyle ve en önemlisi aklıyla kurması fikri birleşmiştir.

İnsanda toplumsal olma isteği kadar toplumdışı kalma arzusu da vardır ve bu ikisi sürekli bir çatışma içerisindedir. Kant antagonizmanın tanımını şu şekilde yapar: "…antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum." (Kant, 1982, s. 120) Antagonizma ile aslında insanın ilk durumdaki hayvani doğası, bu doğanın istemeleri ve sağladığı özgürlükle yaşamasının, büyük bir bireyselleşme isteğinin yanında bir arada olmaları sebebiyle, yine doğadan gelen, bir arada yaşamaktan kaynaklanan toplumsallaşma isteğinin çatışması anlaşılmaktadır. Bu çatışmanın ise ilerlemeye kapı açacağı unutulmamalıdır. Bu anlamda antagonizmanın etkisi ve anlamı ise şu sözlerinde açığa çıkmaktadır: "…doğal itilimler, bunca kötülüklere sebep olan toplumdışı kalmanın ve sürekli direncin kaynakları, aynı zamanda insanı, gücünü yeniden toparlamaya, doğal

4 Rasyonel hayvan

yeteneklerini daha da geliştirmeye teşvik eder. Bu itilimler, yaradanın görkemli işine karışan ve kıskançlıkla onu bozan kötü bir ruhun elini değil, bilge yaradanın düzenini gösteriyorlar." (Kant, 1982, s. 121) İnsanlar zor durumlarda kaldıklarında nasıl ki yaratıcılıkları daha da bir gelişmeye açık hale gelirse, toplumdışı olma isteği de, toplumsal olmaya sürekli bir teşvik sağlar ve gücüyle en iyi yaşama ulaşmayı hedefler. En güzel eserlerin savaş zamanlarında verilmesi gibi insan çabasının önemi burada yine gözler önündedir. Toplumda hiçbir sıkıntının olmaması insanların konfor alanlarından sıyrılmamalarının neticesidir ve bu manada bakıldığında geriye dönüş -hayvanlaşma eğilimi- yakındır. Platon'un şu sözü de antagonizmanın önemini gözler önüne serer: "…nasıl ki kuru ıslağı, soğuk sıcağı, acı tatlıyı, keskin körü, boş doluyu, dolu boşu ister; çünkü her şey kendi karşıtı ile beslenir; benzerin benzere hiç faydası yoktur." (Platon, 1961, s. 118) İnsanlar salt iyi varlıklar olarak yaşamış olsalardı onlarda gelişme, ilerleme toplumsal anlamda gerçekleşemezdi çünkü kötülüğün harekete geçirici etkisi vardır. Doğada her hareketin nasıl ki bir karşı kuvvetine zorunluluğu varsa ve bu köken, doğadaki düzen ve birliğe ulaşmayı sağlıyorsa tarihteki insan mücadeleleri çatışmalar, savaş, insanlık dışı nice olayların yaşanmış olması da insanları bir düzen ve birliğin sağlanmasına sevk eder. (Ulrich, 2015, s. 2) Burada klasik felsefi görüşlerde yer aldığı üzere barışın değerinin ancak savaşla anlaşılabileceğini salık veren görüşle benzerlik söz konusudur.

İnsan doğa durumunda içgüdüleriyle hareket eder ancak kendi akılsallığını içinde barındırdığından dolayı da toplumun oluşmasını sağlamıştır. İçgüdüleriyle hareket eden insanlar arasında her an çıkabilecek bir savaş durumu söz konusudur. İlk insanların yavaş bir gelişim süreci içerisinde almış olduğu yolda Kant, önemli bir ayrıma giderek insanları göçebe çoban halklar, şehirliler ve çiftçiler olarak sınıflandırmış ve bunlar arasındaki farkın hem ekonomik hem de toplumsal manadaki önemine değinmiştir.

Göçebe çoban halkı yerleşik bir yaşama sahip değildir çünkü sabit bir mülkleri yoktur. Bu, onların diğerleriyle olan ilişkisinde belirleyici olmaktadır. Çiftçilerle ekonomik anlamda yaşadığı kıyasıya rekabetin yanında göçebe çoban halkın kendi üzerinde otorite olarak sadece Tanrı'yı görmesi ile şehirlilerin ya da çiftçilerin bir insan olan efendileri tarafından yönetilmesi yine bir çatışma sebebi yaratmaktadır. Çünkü bu insanlar toplumda iç içe bir arada yaşamaktadırlar. Sonrasında bu göçebe çoban halkın diğerleriyle birlikte yaşamı, çoban halkın diğerlerine özenmelerine, onlardan etkilenmelerine, kültürel açıdan onlara adeta tabi olmalarına sebep olmuştur. Bu da toplumdaki yozlaşmayı artırmıştır. Aralarındaki savaş durumu son bulmuş ancak özgürlükleri yitip gitmiştir. (Kant, 2012, ss. 95-96) Ancak insan bu noktada kalmamalı, yitip giden özgürlüğünün peşine düşmeli ve onu akılla nasıl harmanlayabileceğini düşünmelidir. Çünkü bu noktada özgürlük de anlamını yeniden kazanacaktır. İçgüdülerin sağladığı özgürlük mü yoksa karşısındaki sonsuz yaşam çeşitliliği

içerisinden en iyisini seçme özgürlüğü mü? İnsan toplumsala kendini bu denli açmışken yani bu sorgulamaların peşine düşmüşken eski haline istese de dönemez. "…içgüdünün kuralı altındaki bir kölelik durumuna geri dönmek şu an onun için imkânsızdı." (Kant, 2012, s. 85) Toplumdaki sınıflar arası yaşanan mücadelenin ardında insan doğasından kaynaklanan güç (iktidar) isteğinin ve bir anlamda içgüdüsünün de yattığı düşünülebilir. Ancak bu durum insana ve insanlığa zarar verecek yapıdadır. Çünkü Kant'a göre "…iktidarda olmak, aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder." (Kant, 1960, s. 37) Bu söz iktidarın doğasını yeterince açıklamaktadır. Aklın kullanımının bozulması insanı bambaşka bir varlığa da dönüştürür. Aslında bu düşünce iktidarın sınırlandırılması gerektiği görüşünü de düşündürür. Çünkü hukukla ve aklın zaferiyle elde edilebilecek bir ebedi barış, yönetimin engeline takılmamalı, muhalefetine maruz kalmamalıdır. Antagonizmanın iktidarla ilişkisinde yine bir ilerleme durumu yaşanmakta, düşüncenin ilerlemesi pratikte yaşanabilecek güzelliklerin oluşmasına katkı sağlamaktadır.

İnsanlar kendi ün, şan, şeref tutkunluklarını toplum içerisinde karşılamaya çalışırlar. Antagonizmanın sayesinde bu durum farkında olmadan toplumların gelişimini ve ilerlemesini sağlar. Hobbes'un siyaset felsefesinde ele aldığı bir fikir olan insanın şeref, makam, mevki ve güç isteğinin bir toplum içerisinde tatmin edilebileceği görüşüne Kant da iştirak ediyor gibidir. İnsandaki toplumdışı olma isteği yani toplumsal olmama direnci aslında bu şan, şeref, makam, güç isteklerinin insanı yönlendirmesiyle saf dışı kalır ve böylelikle de kültüre geçiş gerçekleşmiş olur. Kültürle birlikte de toplum içerisindeki insan becerileri gelişir, beğeniler ve zevklerin açığa çıkmasıyla ilkel ahlaki görüşler toplumla birlikte bütünleşerek sürekli bir aydınlanma durumunun yaşanması söz konusudur. (Kant, 1982, s. 120) Tüm bunlar doğanın yarattığı şeyler olduğundan Kant ona şükranlarını sunar: "…doğaya kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı." (Kant, 1982, s. 121) Doğa, insanı daimi ilerleme yolunda bir başına bırakır ve iyiye ulaşması adına ona sürekli fırsatlar sunar. Kant doğa durumu ve toplum durumu arasındaki politik bağı şu şekilde kurar: doğa durumunda insanların politik işlevi kötünün yarattığı hayal kırıklığıyla tahrip edicidir. Toplum durumunda ise ahlaksallığın işleviyle politik alan ebedi barışa evrilebilir. (Hassner, 2010, s. 118) Kant'a göre ahlaki açıdan kötülüğün doğasında karşısında bir başka kötülüğü bulduğunda onunla çarpışması ve bu çarpışmadan da ağır ilerlemeyle geçen süreç içerisinde iyiliğe dönüşmesi yatar. (Kant, 1960, s. 48) Akılla ahlakın birleşimi insanı ideal politik insana dönüştürür. İnsan, insan olma onuruna ve şerefine böylelikle layık olur.

Bu noktada ahlakın politikayla ilişkisine bakmak faydalı olacaktır. "Politika 'yılanlar kadar ihtiyatlı olun der'; ahlak buna bir sınırlama koyar: 'ama kumrular kadar da saf." (Kant, 1960, s. 38) Kant'ın siyaset felsefesinde ahlak ve politika birliği gereklidir. Politika güvenliği

sağlamayı gerektiren bir güç olarak kabul edilirse –doğa da bu fikri destekler- ahlak da aklın yumuşatılarak hukuka bürünmesiyle karşılanabilir.

İnsan kendi mutluluğunu sağladığı ölçüde başkalarının mutluluğunu da önemsemelidir. Bu onun ahlak anlayışıyla yakından ilişkilidir. Tek tek insanların maksimleri politika aracılığıyla genele veya evrensele yayılmaktadır. Hukukun etkinliği de burada gözden kaçmamalıdır. "Politika hukukla aynı kökenden gelir; politikanın sebebi (dolayısıyla amacı), insanın (ve insanın mayasının) empirik niteliği yüzünden bir türlü kaçınamadığımız toplumsal çatışmaları, akılsal olarak düzenlemektir." (Gerhardt, 2010, s. 209) Ahlak, hukuk ve politika arasındaki bu bağ koptuğunda insanlık felaketlerle baş başa kalır.

Aklın her üç alandaki etkinliği insanlığı ayakta tutan bir güçtür. Özgür insan, aklını kullanma cesaretini gösterebilen insandır. "Aydınlanma insanın kendi kendisini vesayete maruz bırakmaktan kurtulmasıdır. Vesayet bir insanın bir başka insanın nezareti olmaksızın kendi idrak kabiliyetini kullanamama iktidarsızlığıdır." (Kant, 2005, s. 225) Aklını kullanma cesaretini gösterebilen insan, aslında insan olmanın onurunu ve hazzını fazlasıyla yaşamaktadır. Kant'a göre iktidarın yani siyasi iradenin de bu yönde hareket etmesi gerekmektedir. Çünkü politika genelin iyiliğine odaklanır ve ortak iyiyi tesis etmek amacını taşır. "…bu insanların (hürriyeti kullanabilme yeteneğine sahip olması) siyasi iradenin ilkelerini etkiler, ki siyasi irade, artık makineden fazlası olan insanlara, onurlarına saygı göstererek davranmayı kendi lehine bulur." (Kant, 2005, s. 230) Bu durum iktidarın lehinedir. İnsan haklarına saygı duyan bir siyasi irade varlığını ve istikrarını korur, tehlikeye atmaz.

Kant ahlak ile politika arasında zıtlık olduğunu düşünenlerin bu düşüncelerini onların bencil eğilimlerine dayandırmaktadır. Onun sisteminde ahlak ile politika arasında bir zıtlığın olmaması ya da barınamamasının temel nedeni, aklın bir ilerlemeye tabi olmasıdır. İnsan gelişir ve aklı da bu ilerlemede başrolü oynar. İnsanlardaki bencil eğilim ve istekler, ben sevgisiyle ilişkili olarak ele alınabilir. Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant, ben sevgisi hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: "Ben-sevgisinin maksimi (anlayışlılık) ancak önerir; ahlak yasası buyurur." (Kant, 2013, s. 66) İnsanın bu bencilliği üzerinden atması ahlak ve akıl arasında kuracağı bağ ile mümkündür. "Erdemin hakiki yüzünü görmek, ahlaklılığı duyusal olanın kattığı her şeyden ve ödülün ya da ben sevgisinin halis olmayan her türlü süsünden soyulmuş olarak serimlemekten başka bir şey değildir. O zaman onun, eğilimlere çekici görünen başka her şeyi nasıl gölgede bıraktığını herkes, hiç soyutlama yapamayacak kadar bozulmamış aklının göstereceği en küçük çabayla görebilir." (Kant, 2009, s. 43) Bu, aynı zamanda insana nasıl yaklaşılması gerektiğini de gösterir. İnsan amaç sahibi bir varlık olarak kendindeki bencil eğilim ve isteklerin üstesinden diğerlerine de amaç olarak yönelmesiyle kurtulacaktır." …insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse

başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir." (Kant, 2009, s. 45) İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı adlı yazısında Kant, insan ile hayvan arasındaki farkı araç ve amaç olma vasfı üzerinden açıklamış ve toplumun kurulmasında ne doğal bir eğilimin ne de sevgi bağının bir rol oynamadığını belirtmiştir. Ona göre toplumun kuruluşu sadece zorunlu olması hasebiyle öne çıkmaktadır. (Kant, 2012, s. 87) Kant'ın hayvanın araçsallığı üzerinden yarattığı karşıt zıttı olan insanın amaçsallığını ilke edinmiş olmasının sebebi aslında bunun ilerlemede, insanın gelecekte aklın yol göstericiliğinde sorumlu tutulabilmesini sağlamak ve böylelikle ilerlemede de bir payı olduğuna dair vurgunun öne çıkmasını sağlamaktır.

Amaçsallığın önemi antagonizmanın yaratacağı ilerlemede önemli bir rol oynayacaktır. "Vahşiliğin ereksiz durumu insanların doğal yeteneklerinin gelişmesini geri bıraktırmışsa da, sonunda onları, bulaştırdığı kötülükler sayesinde bu durumdan çıkmaya ve uyuyan yeteneklerinin uyanıp gelişebileceği bir yurttaşlık anayasallığına girmeye zorladı." (Kant, 1982, s. 125) İnsanlardaki toplumdışı olma eğilimi toplumsallığa sadece tek bir ülkede ya da tek bir toplumda evrilemez. Bunun için, insan için çok zor olan bir başka şeyin daha gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu da yurttaşlar topluluğudur. (Kant, 1982, s. 121) Çünkü kültürle birlikte insan, ahlaki birliğe kavuştuğunda ilişkisellik hasebiyle bunu tüm dünyaya yayması gerekecektir. İnsan sürekli bir başkasıyla ilişki içerisinde olan bir varlık olduğundan kendisinin tekrar eski haline dönmemesi, bunca çabanın yok olmaması için bir düzen içerisinde yer alması gerekir.

Ahlaki birlik insan faaliyetlerini belirli bir sistematik içerisinde yönlendirecektir. Bu durumu Kant bir benzetmeyle etkili bir biçimde ortaya koyar: "…bir ormandaki ağaçlar da, birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlarlar ve birbirinin yukarı doğru büyümelerine sebep olurlar. Böylece düz ve güzel büyürler; oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayrık koyveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır." (Kant, 1982, s. 122) Doğanın insanlık için hedeflediği bir dünya yurttaşlığı düşüncesidir ve düzenin devamı, sağlamlılığı için bundan da bir yasa oluşturarak dünya yurttaşlığı yasasına ulaşmaktır. (Kant, 1982, s. 123) Kant tek bir toplumun kurulması için bir araç olarak gördüğü antagonizmi bu sefer devletler arasında da kullanarak doğanın bu hedefini anlamlı hale getirmiş olur. Bu antagonizma devletler arasında yaşanan savaşlarla oluşur ve güvenlik ihtiyacı, aklın ve hukukun rehberliğinde devletleri birliğe sevk eder.

Kant'ın siyaset felsefesindeki antagonizma kavramıyla hedeflediği şey, evrensel yurttaşlık yasası ile ebedi barışı tesis etmektir. Saner, bunun Kant'ın siyaset felsefesinde bir yöntem olduğuna vurgu yapar. Werner Ulrich'in aktardığına göre Hans Saner, zıtlık ve birliği Kantçı düşüncenin temel sorunu olarak kabul eder. Burada zıtlık, çeşitlilik ve düzensizliği ifade ederken; birlik, düşünce ve eylemlerdeki düzenlilik ve tutarlığı ifade eder. (Ulrich,

2015, s. 2) Bu yöntemle teori ve pratik arasında kurulması gereken zorunlu ilişkinin ele alınması gerekmektedir. Teoride gerçekleşen –düşünülen- şey, her zaman pratikte uygulanabilir mi sorusuna Kant, uluslararası ilişkilerin hukuk temelinde gerçekleşmesi gerektiğini belirterek, bunun evrensele yayıldığında pratikte de gerçekleşebileceğini belirtir. (Kant, 2010, s. 56) Antagonizmanın da bu noktada insanları ve toplumları -doğal olarak ülkeleri- hareket ettirici gücü söz konusudur.

Antagonizmanın doğayla olan bağı göz önüne alınacak olursa ebedi barış gerçekleşemeyecek bir şey değildir. Çünkü Kant'a göre doğa, ebedi barışın teminatçısıdır. (Kant, 1960, s. 29) Bu düşünce aslında barışı aklın buyruğu olarak görmenin de bir ifadesidir. "Ebedi barış, boş bir fikir değil, fakat çözümünü yavaş yavaş elde eden ve gayesine her an biraz daha yaklaşan bir meseledir." (Kant, 1960, s. 56) İnsanlar ebedi barışın tesisi için doğanın planlı bir biçimde insanlığı buna yönlendirdiğine inanmak durumundadır. Çözümünü yavaş elde etmesi, politik anlamda antagonizmanın işlerliğiyle alakalıdır. Bundan dolayı antagonizmanın gayesi de ebedi barıştır denilebilir.

Sonuç

İnsan, doğa ve toplum arasındaki mücadelesini her daim sürdürmektedir. Doğanın toplumsal olana direnme durumu gibi, toplumsal olanın doğadan hareketle oluşması da insanın ahlaki, politik, ekonomik, sosyal ve kültürel yapısını etkilemekte ve onu aynı zamanda belirlemektedir. İktidar kavramı ise bu noktada merkezdedir. İnsanın gücü ve toplumun değişiminde esas olan faktördür. İnsan, toplumu oluştururken aynı zamanda onu biçimlendirir. Bu, doğanın ona sunduğu yönetme arzusu yani iktidar sahibi olma hevesi sayesinde mümkün olmuştur. Doğa-yasa karşıtlığından iktidar olma arzusu ile çıkılabilmiş ve toplum değişime uğramıştır. İnsan ise bu değişimden payını almıştır.

İbn Haldun'un siyaset teorisi ve Kant'ın siyaset felsefesinde odak noktasını oluşturan asabiyet ve antagonizma kavramları ile bu gidişatı benzer ve farklı yönleriyle ele alıp açıklamak ve bunu ortaya koyabilmek mümkündür.

Doğa ve yasa karşıtlığı, asabiyet ve antagonizma kavramları açısından bakıldığında benzer şekilde ele alınmaktadır. Asabiyette de antagonizmada da toplumların oluşmasını sağlayan güç söz konusudur ve bu iki kavram bunu insandaki iktidar olma isteği sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Asabiyet ve antagonizma toplumları, insanı ve dolayısıyla iktidarı harekete geçiren iki önemli güçtür. İbn Haldun ve Kant, bu iki kavramı siyaset görüşlerinin toplumu ve insanı anlamlandırma ve açıklama gayreti içerisinde araç olarak kullanmışlardır.

İnsanların toplum içerisinde bir arada yaşayabilmelerinin -toplumsal desteğin sağlanması anlamında- en önemli sebebi, İbn Haldun'a göre, bunun asabiyet sayesinde mümkün

olan bir şey olmasıdır. Toplum aynı zamanda bu asabiyet sayesinde bambaşka bir topluma da evrilecektir. Bedevilikten hadariliğe olan bu dönüşüm, Yeniçağ filozoflarının doğa durumu ve toplum durumu anlatılarını akla getirebilir. İbn Haldun açısından bakıldığında, insan doğasının vahşi yapısından dolayı bedevilik, doğa durumuna benzetilebilir. Kant'ın doğa durumu tasviri ise içgüdüleriyle, kendi istek ve arzularıyla, ahlakın ve dolayısıyla aklın herhangi bir ilkesinin işlememesi hasebiyle yaşayan insanların halini yansıtır. Antagonizma ile bunun aşılması söz konusu olacaktır yani bu insanların yaşam şekilleri itibariyle sürekli bir savaşa, kargaşa ve kaosa sebep olmaları antagonizmanın dönüştürücü etkisiyle ebedi barışa dönüşecektir.

İnsan doğasında yer alan iyi ve kötünün birlikteliği görüşü her iki filozof için de geçerlidir. Fark kötülükle nasıl mücadele edilebileceğinde yatar. Bu duruma Kant, içindeki ahlak yasasıyla çözüm bulmaya çalışır. İbn Haldun ise bir dini bir de akli yönetimle olmak üzere iki farklı çözüm yolu sunar. Hilafet bu ikisinin sentezidir.

İbn Haldun'a göre de ahlak, bir toplumda ilerlemenin ve gerilemenin sebebi olarak görülebilir. Ahlaki değerlerin yükselişiyle toplumdaki refah seviyesinin ve iktidarın istikrarının sağlam hale gelmesi gibi ahlakın çöküşe geçmesiyle bir devlet ayakta kalamaz ve çöküş süreci hızlanır. Bu durum yani aslında iktidar açısından bakıldığında politikanın ahlakla kurması gereken bağ, Kant'ın felsefesinin odak noktasını oluşturmaktadır.

Ancak burada önemli bir fark göze çarpmaktadır. Bu fark iki düşünürün de yönteminden kaynaklanmaktadır. İbn Haldun umran ilminde toplumları incelerken özelde Arap toplumlarının yaşantısını temel almıştır ve ilmini bu kaynakla beslenerek oluşturmuştur. Oysa Kant'ın sistemiyle vurgusu evrensele yöneliktir. Kant'ın fikirlerinin tüm insanlığı kuşatıcı yapısı bundan dolayıdır. İnsanın nasıl ele alındığı da bu noktada önem kazanmaktadır. İbn Haldun'un siyaset teorisinde toplumsal manada dönüşen insan (hadariler) hükümdarlarının istek ve emirlerine tabi olmak durumundadırlar. Bu öylesine açık ve ortadadır ki hükümdar, yani iktidarın gücü, insanın inancını bile belirleme cüretini gösterebilmektedir. İnsanların bazı şeyleri düşünmesine, bazı konuları ele alıp incelemesine, soruşturma ve irdeleme faaliyetlerini gerçekleştirmesine gerek yoktur. Çünkü iktidar, insanın isteklerini dahi belirleyen ve onu yönlendirendir. Kant açısından bakıldığında böylesine bir durum ancak iktidarın henüz dönüşmediği yani aklın ön plana çıkmadan ahlakın ve politikanın birlikteliğinin sağlanmadığı durumlarda söz konusu olmaktadır. Aklını kullanma cesareti gösterebilen insan, dönüşümü kendi elleriyle sağlar ve amacına ulaşabilir.

İbn Haldun'u sadece bir tarih filozofu olarak yorumlamak ne kadar hatalıysa, Kant'ı sadece bir ahlak filozofu olarak kabul etmek de o kadar hatalıdır. Ancak denilebilir ki İbn Haldun'un siyaset teorisinde tarih ve siyaset (kimliğinden ve işinden de kaynaklı) birlikteliği [umran-mülk-asabiyet] zaruridir. Çünkü umran, tarihteki medeniyetlerin gelişim seyirlerini

incelemek ve bunlardan belli başlı siyasal ilkeler çıkarmaktır. Kant'ta da ahlak ve politika birliği söz konusu olmak durumundadır çünkü ebedi barış, aklın içgüdü karşısındaki zaferi ile insan, politik ve hukuki birçok kuralları ahlaktan yola çıkarak oluşturmaktadır. İnsan kendinde amacı taşıdığından ve istemelerini ahlaki bir forma soktuğundan dolayı politikaya yön verebilecek yurttaşlar birliği ile ebedi barışı kuracaktır.

Bu iki filozof aynı çağın insanı olmadığı gibi aynı toplumun insanı da değildir. Aralarındaki bu farklılık onların düşüncelerine de yansımıştır. En genel anlamıyla bakılacak olursa, iktidarın, insanı ve toplumu dönüştürücü doğası, İbn Haldun'un duruma gerçekçi olmakla birlikte karamsar bir bakışla yönelmesi ile kötü bir sona evrilirken, Kant'ın umutlu ve son derece istekli bakışıyla iyi bir sona evrilmektedir. İbn Haldun'un siyaset teorisinde asabiyetle iktidarın statüsü sabit kalır, bununla birlikte ve aslında tam da bundan dolayı devletin yıkılışı vuku bulurken; Kant'ın antagonizmasıyla iktidar da değişime uğrar ve daha iyi bir son söz konusu olur, bu, yurttaşlar birliği ile ebedi barıştır. Felsefe hep bir olması gerekene işaret eder. Onun bu özelliğe sahip olmasının nedeni, insanı hep daha iyiye sevk etmek ve sevk edilen iyiye ulaşması için insanın bu uğurda çabalamasını sağlamaktır. İnsan geleceği inşa etmek durumundadır. Esas olan insanın çabasıdır ve insanın elinde en iyisini elde etmeye çalışmaktan başka bir şey yoktur.

KAYNAKÇA

Arslan, A. (2014). İbn *Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Deleuze, G. (2002). *Kant'ın eleştiri felsefesi*. (Portakal, H., Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Gerhardt, V. (2010). Eleştirel bir politika teorisi: Kant'ın ebedi barış taslağı üstüne. (Çörekçioğlu, H., Ed.). (Çörekçioğlu, H., Çev.). *Kant felsefesinin politik evreni,* içinde. 205-241. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Hassan, Ü. (2010). İbn *Haldun metodu ve siyaset teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hassner, P. (2010). Immanuel Kant: "Ahlâk ve Politika İlişkisi". (Çörekçioğlu, H., Ed.). (Çörekçioğlu, H., Çev.). *Kant felsefesinin politik evreni,* içinde. 81-124. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın felsefesi*. (Mengüşoğlu, T., Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İbn Haldun, (2016). *Mukaddime*. (Uludağ, S., Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kant, I. (1960). *Ebedi barış üzerine felsefi deneme*. (Abadan, Y., Meray, S. L., Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Kant, I. (1982). Dünya yurttaşlığı amacına yönelik evrensel bir tarih düşüncesi. (Nutku, U., Çev.). *Yazko Felsefe Yazıları*, 4, içinde. 117-129.

Kant, I. (2005). Aydınlanma Nedir? (Yayla, A., Çev.). *Liberal Düşünce, 38-39*(10), 225-230.

Kant, I. (2009). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. (Kuçuradi, İ., Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2010). Yaygın bir söz üstüne: Teoride doğru olabilir, ama pratikte işe yaramaz. (Teori ve Pratik). H. (Çörekçioğlu, H., Der.). (Çörekçioğlu, H., Çev.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni,* içinde. 17-56. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kant, I. (2012). İnsanlık tarihinin tahminî başlangıcı. (Bal, M., Ateşoğlu, G., Çev.). (Özlem, D., Ateşoğlu, G., Haz.). *Tarih felsefesi seçme metinler,* içinde. 80-100. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant, I. (2013). *Pratik usun eleştirisi*. (Eyuboğlu, İ. Z., Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Mirawdeli, K. (2015). Asabiyya and the decline of the state, 89-95. *Asabiyya and state*. Bloomington, USA: AuthorHouse.

Platon, (1961). Şölen. (Erhat, A., Eyuboğlu, S., Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ulrich, W. (2015). Kant's way to peace: a review of Hans Saner's Kant's Political Thought: Its Origins and Development, Chicago, IL: *University of Chicago Press*, 1973.

John Searle'de Zihin-Beden Problemi ve Kartezyen Dualizm Eleştirisi

Büşra Şener Basmacı*

Abdullah Basmacı**

Öz: Bilinç nedir? Beyinle nasıl bir ilişki içindedir? Zihinsel durumların yeri doğada neye denk gelir? Bir öznenin kendi zihinsel durumlarına ayrıcalıklı erişimi nasıl mümkündür? Başka varlıkların bilinçli olup olmadığına dair ne tip kriterler söz konusu olabilir? Çoğunlukla zihin-beden problemi içerisinde tartışılan bu sorular yirmibirinci yüzyılda da güncelliğinden ve canlılığından hiçbir şey kaybetmemiştir. Çağdaş zihin felsefecilerinin en önemli isimlerinden sayılan J.R. Searle, bugün zihin felsefesinin durumunu, yarım asırdır aynı davranış kalıbını tekrarlayan takıntılı, nevrozlu bir kişiye benzetir. Searle'e göre bu durumun nedeni; temelleri Descartes'e dayanan arkaik bir kelime hazinesi içinde sıkışıp kalmış olmamızdır. Zihin beden konusunda düşünmeye başlayan herkes için düalizm yahut materyalizm yegâne iki seçenektir. Gerçeği res cogitans (düşünen) ve res extensa (yer kaplayan) olarak iki varlık alanına ayıran Descartes, aynı zamanda zihinlerin bilimiyle cisimlerin bilimini de ayırmış oldu. Searle'e göre o dönem için bilime yol açması açısından pratik ve faydalı olan bu ayırım daha sonrasında bilinç ile ilgili çalışmaların ilerlemesinde büyük bir engel teşkil etmiştir. Zihin ve bedeni birbirinden tamamen bağımsız iki töz olarak ortaya koyan Kartezyen felsefe beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin ne olduğunu açıklamayı imkansızlaştırmıştır. Searle, kendi bilinç teorisini ortaya koyarken düalizmin yanı sıra içinden çıktığı materyalist felsefeyi de eleştirir. Gerçekliğin nesnel ve fiziksel olduğu tabusu, sağduyuya tamamen aykırı sonuçlar doğurmuştur. Öyle ki materyalist bir yazar, açıktan söyleyemese de bilinç ve qualia gibi zihinsel görüngüleri reddeder. İnsanlar örneğin yediği bir yemekten aldığı lezzeti, oturduğu sandalyenin verdiği hissi kısacası kendi deneyimlerini nasıl reddeder hale gelmiştir? Searle bu karmaşanın çözümünü, düalizmden tamamen kurtulmakta görür. Zira dualizmi reddetmek aynı zamanda materyalizmi, monizmi, özdeşlik teorisini vs. reddetmektir. Yaşadığımız dünyanın parçalarının birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair tutarlı ve genel teorilerin gerekliliğine inanan Searle, kendi bilinç kendi 'doğalcı bilinç teorisini' fiziksel dünyaya yerleştirir. Bir dualist olmadan zihnin indirgenemezliğini, bir materyalist olmadan bilincin yalnızca beyinde geçekleşen sebep sonuç ilişkileri olduğunu ortaya koyar. Searle, anti bilimselliği ve yetersizliği sebebiyle, düalizmi bugün konuşulmaya değer bile bulmaz. Daha çok içinden geldiği materyalist felsefeyi eleştirmiştir. Ancak son elli yılın içinde olduğu bu karmaşanın temelinde Descartes vardır.

Anahtar Kelimeler: John Searle, Descartes, Bilinç, Ruh, Biyolojik Doğalcılık, Kartezyen Dualizm, Zihin Felsefesi.

* Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: bsrnsr17@gamil.com

** Özel Avcılar Kozmos Yazılım Anadolu Lisesi Rehberlik Öğretmeni.
İletişim: basmaci195@hotmail.com

Giriş

Platon'dan günümüze süregelen zihin-beden problemi kuşkusuz benliğin doğasını anlama çabasının bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında bu konu üzerinde yapılan düşünme mesaisini çok daha gerilere götürmek mümkündür.

Kendimizi hatıralarımız, hayallerimiz, düşüncelerimiz ve duygularımızla mı tanımlarız? Yoksa biz sinirler, reseptörler, taşıyıcı sıvılar ve sinapslar mıyız? Kendimizi hangisine daha yakın buluruz? Fiziksel yapımız dağıldığında bilincimiz varlığını korur mu? Yahut çeşitli fiziksel unsurlar bir araya geldiğinde bilinç oluşturur mu?

Zihin ve beden arasındaki bu ilişkiyi anlamak adına zihin felsefesinin tarihî seyrinde üç temel yaklaşım gelişmiştir:

Zihinler gerçek dışıdır; yalnızca bedenler vardır.

Bedenler gerçek dışıdır; yalnızca zihinler vardır.

Birbirinden ayrı olarak hem bedenler hem zihinler vardır, ama bunlar bir biçimde bağlantılıdır (Thompson, 2012, s.180).

Bunlardan birincisi materyalizm, ikincisi idealizm, üçüncüsü dualizmdir. Her türlü gerçekliğin -yalnızca nesnel değil, ruhsal tinsel olan gerçekliğin de -özünü ve temelini özdeş gören başka hiçbir tözün bulunmadığını öne süren yaklaşım olan materyalizm (Akarsu, 1980, s.140), zihinler ile bedenler arasında bağlantı kurmanın getirdiği bütün yaklaşımlardan uzak durur. Maddecilik, zihin-beden ilişkisi konusunda, genel olarak zihinsel ya da tinsel olan her şeyin, geçerli bir felsefi analizle maddeye indirgenebileceği görüşüne karşılık gelen düşüncedir (Cevizci, 2011, s.210).

İdealizm; dünyayı ve varoluşu, bilinç ve düşünceye öncelik vererek açıklayan öğretidir. İdealistler, varlıklar arasındaki soyut ilişkilerin, duyularla algılanan nesnelerden daha gerçek olduğunu ve insanların var olan her şeyi düşünsel bağlamda, idealar aracılığıyla ve idealar olarak bildiğini savunurlar. İdealizmin birçok türü olmakla birlikte hepsinin paylaştığı bazı ortak ilkelerden söz edilebilir: Tümellerin varlığı, burada ve şimdi var olanın aşılması; varlıklar arasındaki ilişkilerin o varlıkları dönüştürebileceği varsayımı; çelişik bileşenleri bütünleştiren sistemler kurmaya yönelik diyalektik yaklaşım; zihnin, özellikle tinin maddeden önce sayılması (http://www.nkfu.com/felsefede-idealizm-nedir/) vb.

Dualizm; Varlık ve oluşun, idea ve görüngünün, beden ve ruhun, ben ve ben olmayanın, bilinç ve cisimler dünyasının birbirine karşıt ilkeler olarak var olduğuna inanan görüştür (Akarsu,1979, s.98). Genel olarak, herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz ya da ilke kabul etme tavrıdır. Platon'dan sonra düalizmin en büyük temsilcisi Descartes (1596-1650)'tır. Kartezyen düalizmde de, Platonik düalizmde olduğu

gibi kişi, bölünemez ve materyal olmayan ruhla bir ve aynı şeydir. Ruh, uzunluk, genişlik gibi ölçülere sahip değildir ve mekânsal bir varlığı yoktur; beden ise, aksine materyal ve bölünebilir olmasıyla mekânda yer kaplar. Ruhun bölünemezliği, onun ölümsüzlüğüne de kanıt olarak dile getirilmiştir.

Materyalist için, fiziksel bedenler/cisimler apaçıktır; sorun oluşturan, zihinlerdir. İdealist için fiziksel bedenler/cisimler sorun oluşturur, çünkü bildiğimiz her şey zihnin süzgecinden geçer. Searle, idealizmi çılgınca görür. Çünkü bedenlerimiz vardır ve onun varlığı apaçık bir bilgiyle başka bir ihtimale açık olmaksızın bilinir. Bu düşünceyle idealizmi çok fazla konu edinmeyen Searle zihin-beden problemini daha çok dualizm ve materyalizm üzerinden ele alır. Uzun yıllardır kabul görmüş olan bu görüşlerin yegâne iki alternatif gibi görülmesini bir terör olarak algılamış bu ikisinden bağımsız bir kanaat geliştirmenin çabasını vermiştir (Searle, 2016, s.79).

Zihin-beden probleminin çözümünün gayet açık bir durum olabilecekken bu kadar zorlaşması Searle için hayret vericidir. Bu yanlışlar zincirinin kaynağının Descartes ve Kartezyenler olduğunda ısrarcıdır. Bu görüşün zihin felsefesinde uzun zaman Ortodoks görüş haline gelmesinin sonuçlarına şöyle işaret eder:

> Eğer zihin felsefesinin son 50 yılını tek bir birey olarak farz edersek, bu kişinin takıntılı zorlayıcı nevrozlu bir kişi olduğunu ve nevrozunun sürekli aynı davranış modelini tekrarladığını söyleyebiliriz. Tecrübelerime göre, nevroz doğrudan bir müdahale ile tedavi edilemez. Sadece yapılan mantıksal hataları işaret etmek yetmez. Doğrudan çürütme, yalnızca nevrotik davranış kalıbının tekrarlanmasına yol açar. Yapmamız gereken, belirtilerin ötesine geçip, ilk etapta bu davranışa yol açan bilinçdışı varsayımları tespit etmektir. Bu meseleleri birkaç yıl tartıştıktan sonra şuna kani oldum ki, zihin felsefesinin günlük tartışmalarında yer alan tüm taraflar, bir iki istisna dışında belli kelime hazinesi dizilerinin esiri olmuşlardır. Onlar belirli bir terminolojinin mahkûmudurlar. Bu terminoloji en azından Descartes'a, belki de daha gerilere kadar uzanır (Searle, 2014, s. 52).

John Searle'ün Kartezyen Dualizm Eleştirisi

Searle'ün 17. Yüzyılın refleksleriyle varlığını sürdürdüğüne inandığı Kartezyen felsefe yüzyıllarca bambaşka problemler yaratarak varlığını sürdürmüştür. Searle bugünün birikimleriyle, çelişkilerden arınmış yeni bir bilinç tasavvuru ortaya koymak için yola koyulduğunda, tıpkı Descartes gibi epistemolojiyle işe başlar.

Kuşkuculuk Bilgi ve Gerçeklik

Kuşkuculuğu genel olarak, kesin ya da nesnel bilgiye erişmenin imkansız olduğunu savunan öğreti ya da yaklaşım olarak tanımlayabiliriz. Epistemolojik bir öğreti olarak kuşkucu-

luk, insanın çelişkilerle dolu olan görüşler dünyasını açarak gerçekliğin bilgisine erişmenin mümkün olmadığı inancı, bilgiye ulaşmanın araçlarını ve bilgi iddialarının yeterliğini sorgular (Cevizci, 2011, s.27).

Descartes bu anlamda bir şüpheciliği anlamsız bir boşluğa, bunalıma sebep olduğu için yerer. () Descartes'in şüphesi bir yöntem şüphesidir, doğru bilgiye varmada kullanılan bir araçtır. Bu yöntem daha önce bildiğimiz her şeyi yanlış saymayı gerektirir. Şüphe ilk olarak duyu bilgilerini sarsar. Descartes'ta duyularla elde edilen her bilgi doğru ve inanılmaya değer değildir. Görme, işitme, koklama, tat alma ya da dokunma yoluyla öğrendiklerimiz bizi zaman zaman yanıltabilmektedir. Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorsa sürekli olarak yanıltma olasılıkları da her zaman için vardır (Descartes, 2015, s.51).

> [H]ayatım boyunca rüya görüp görmediğimi bir yana bırakıp, zihnime ancak duyular yoluyla girdiğini sandığım bütün düşüncelerin, tıpkı uyuduğum zamandaki, gözlerim kapalı, kulaklarım tıkalı olduğu, özetle duyularımdan hiçbirinin ortada olmadığı zaman zihnimde oluşan düşünceler gibi, zihnimde kendiliğinden oluşup oluşmadığından kuşku duymaya başlayacağım. Dolayısıyla, dünyada siz var mısınız, yer var mı, güneş var mı diye kuşku duymakla da yetinmeyeceğim, ama gözlerim var mı, hatta sizinle konuşuyor muyum, siz benimle konuşuyor musunuz, diye de kuşku duyacağım, kısacası her şeyden kuşku duyacağım (Descartes, 2015, s.44-45).

Descartes, bu yöntemi gündelik hayat için pek de pratik görmez. Bilinen tüm şeyleri reddetmek, her şeyin bilgisini yeni baştan yazmak ve o yazılanlara güvenmek çileli bir iştir. Descartes kuşkuyu son sınırlarına taşırken aslında şüpheci argümanlarla baş etme çabasındadır. Duyu ve nesnelerin bilgisine güvenemiyorsam aklımın soyut kavramlarına güvenebilir miyim? Örneğin yaşadıklarımız ve yaşayacaklarımızın hepsi bir cin tarafından illüzyon olarak bize sunuluyor olabilir mi? Bu olasılığı ortadan kaldıracak herhangi bir kanıta sahip değiliz. Descartes, hayatı boyunca edindiği inançlardan duyuların onu kandırdığını düşünerek vazgeçme kararı alır. Bu düşüncesine gelen itirazları "Ben" tüm yaşanmışlıkları bir rüyada görüyor olabilirim diyerek cevaplar ve kötü cin örneğini verir.

Örneğin; biri siz farkında olmadan sizi çok gelişmiş bir sanal gerçeklik makinesine bağlarsa ve orada 2+2=5 şeklinde size telkinler verirse 2+2=5 olmadığına nasıl emin olabilirsiniz? Bu inanılması çok zor gibi görülebilir ama aldatılıyor olmamızın kuşkusunu ortadan kaldırmadıkça kıymetlidir. Descartes kötü cin örneği ile bize kesin inanca ulaşacağını söyler. Çünkü ona göre bu testten geçen, aklımıza yerleşen her şey hakikattir. Nitekim cogito ile bu temel atılmış olur (Warburton, 2016, s.101).

> …o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farz etmeye karar verdim. Fakat hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: düşünüyorum öyleyse va-

> rım hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim (Descartes,2015, s. 32-33).

Searle'e göre ise kuşkucu argümanlar daima aynı biçime sahiptirler. Belli bir alanda mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz. Fakat yine de fahiş bir hata yapıyor olabilirsiniz. Bir insanın davranışları hakkında mümkün olan en iyi bilgiye sahip olabilirsiniz ama yine de onun zihinsel durumları hakkında yanılıyor olabilirsiniz. Geçmiş hakkında mümkün olan en sağlam delillere sahip olabilirsiniz ama yine de gelecek hakkında yanılıyor olabilirsiniz. Kendi algısal deneyimleriniz hakkında mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz ama yine de dış dünya hakkında yanılıyor olabilirsiniz vs. Dahası bir rüyada yahut bir sanrının ortasında olmanız, kavanozun içinde bir beyin olmanız ya da kötü ruhlar tarafından aldatılıyor olmanız mümkündür (Searle, 2015, s.38). Bu tür bir kuşkuculuk en bilinen şekliyle Descartes' ta bulunur.

Descartes'ın şüpheden tamamen temizlenmiş bir bilgi türü peşinden koşarken şüphecilikle suçlanması ilk bakışta paradoks gibi görülebilir. Zira kesin bilgiye ulaşma onun en temel felsefi amaçlarından biridir. Bu yüzden Descartes için şüphe ile bilgi kesinlikle bir arada var olamaz (Esenyel, 2017, s. 246). Ancak kuşbakışı bir açıyla Descartes'çı söylem kesin bilgiyi inşa etme sürecinde duyularımızla edindiğimiz bilgilerden daha sağlam bir bilgi türüne erişebilmiş midir? Aynı başarıyla şüpheden arınmış bir ontoloji ortaya koyabilmiş midir?

Searle, sağduyuyla gayet net algıladığımız şeylerin şüpheye sürüklenmesini anlamsız bulur. İnsan nasıl olur da bir kitaba bakmakta olduğundan, bir sandalyede oturmakta olduğundan, ya da dışarıdaki ağaçların üzerine yağmur damlaları düştüğünden şüphe edebilmektedir?(Searle, 2015,s. 39).

Gerçeklikle ilgili ileri sürülen bütün bu şüpheci fikirlerin, epistemolojiyi merkeze almalarından kaynaklandığını ileri süren Searle, bizden tamamen bağımsız bir dünyadan bahsederken, gerçek dünyaya ait olup yalnızca insan uylaşımına bağlı olarak var olan bazı nesnel olgulardan da bahseder. Para, evlilik, hükumet, mülkiyet gibi... Bunlar yalnızca biz onların varlığına inandığımız için vardır (Searle, 2005, s.15).

Doğruluk ise "şeylerin dünyada bulundukları durumla örtüşüp örtüşmemelerine" (Searle, 2015,s. 24) bağlıdır. Reel dünyanın varlığı ve doğruluğun örtüşme teorisini bütünleyen Searle, buna 'dışsal realizm' adını verir.

Dışsal gerçeklik, akılcı yaklaşım, maddeci evren teorisiyle tam bir materyalist bakış açısına sahip olan Searle'ün zihinsel görüngülerin varlığı ve maddeye indirgenemezliği konusundaki fikirleri nasıl tutarlılık arz eder? İlk bakışta uyuşmayan bu öğeler, konumuz ilerledikçe Searle'ün kendi bilinç anlayışında yerine oturacaktır.

Zihnin İndirgenemezliği

Modern bilim anlayışının temelini oluşturan maddeciliğin 'gerçekliğin nesnel ve fiziksel olduğu' tabusu şöyle bir sonuç doğurmuştur: "Herhangi bir deneysel teori ve ilgili sınıflandırma, sınıflandırılan varlıklar temel bilimin daha iyi teorilerinin varlıklarına tür tür indirgemesi olmadıkça varolamazlar" (Searle, 2014, s. 73).

Çeşitli varyasyonlarıyla çağdaş maddeci yazarlar Searle'e göre özünde aynı şeyleri söylemektedir. Sözü yormalar, mugalatalar bunu gizlemeye yetmez (Searle, 2014, s. 19). Doğrudan söyleme konusunda isteksiz olsalar da onlar bilinç ve qualia(Bilinçli durumlar ve öznel deneyimlerin tümü) gibi dünyada indirgenemez herhangi bir zihinsel görüngünün varlığını reddetmek isterler. Peki, onlar neden bu kadar zihinsel görüngülerin varlığını reddetmek isterler? İnsanlar nasıl acılarının, sevinçlerinin, öfkelerinin, hayranlıklarının, aldıkları lezzetin ya da güzel bir kokunun var olmadığını söyleyecek hale geldiler?

Bu sorunun cevabı çok karışıktır. Öyle ki Searle'e göre, son dönem zihin felsefesinin halini göz önünde bulundurduğumuzda, çağdaş analitik felsefenin bu derece akla uygun olmayan başka hiçbir alanı yoktur. Biz insanların deneyimlerinin ortaya koyduğu apaçık olgularla uyuşmayan şeyleri söyleyebildikleri hale nasıl geldik?

Searle göre zihin felsefesini bu derece katı ve akıl almaz bir noktaya sürükleyen şey, materyalizmin dualizme refleks olarak doğması ve bu reflekslerle yaşamasıdır. O, maddeci yazarların motivasyonlarını kendi bağımsız düşünceleri olduğuna inanmaz. Kendi içinden çıktığı geleneğin davranışlarındaki temel dinamiği şöyle değerlendirir; "Kartezyen geleneğin iflası ve dünyadaki cevherlerin ve niteliklerin 'zihinsel' ve 'fiziksel' olmak üzere iki tür olduğu şeklindeki varsayımların saçmalığı, bizi öylesine tehdit etmekte ve sefil bir tarihe sahip bulunmakta ki, Kartezyenizmin kokusunu taşıyan herhangi bir şeyi kabul etmekte isteksiz kalıyoruz" (Searle, 2014, s. 39). Ancak buradaki hata kişinin materyalizm ya da dualizm arasında bir seçim yapmak zorunda bırakılmasıdır.

Maddeciler bilincin maddesel gerçekliğe indirgenebilir olması gerektiğinde ve bilincin indirgenebilirliğini inkâr etmenin bedelinin bilimsel dünya görüşümüzün tümünü terk etmek olacağında ısrar ederler (Searle, 2014, s. 153). Üstelik bu ısrarın hileye varan retorik ve stilistik araçları vardır. Searle bu durumu şöyle anlatıyor:

> Örneğin; hiç kimse (şimdi bile) 'hiçbir insan hiçbir zaman bilinçli olmamıştır' demeye teşebbüs edemez. Aynı şekilde, dünya tarihinde hiç kimsenin susadığı için su içtiğini ve acıktığı için yemek yediğini reddettiğini söylemek çok zordur. Fakat bir şeyi eğer 'halk psikolojisi' diye önceden etiketleyebilirseniz ona karşı olmak kolaydır. Bu manevraya isim verebilmek için, ona 'ona bir isim koy' mantığı diyeceğim. Hepsinden çok tutulan diğer bir manevra ise, 'bilimin kahraman çağı' diye adlandıracağım manevradır. Bir yazar ne zaman sıkıntıya düşse, kendi iddiasıyla geçmişin büyük

> bilimsel keşiflerinden bazıları arasında bir benzerlik kurmaya çalışır. Bu görüş saçma mı görünüyor? Peki. Geçmişin büyük bilimsel dâhilikleri de dogmatik ve önyargılı çağdaşlarına aptalca görünürdü. Galileo, tarihsel gözde bir benzetmedir. (...) Burada amaç şunu hissettirmektir; eğer geliştirilen düşünceye inanmıyorsanız Galileo'nin yaratıcılığına karşı Kardinal Bellarmine'i oynuyorsunuzdur (Searle, 2014, s. 20).

Zihin-beden konusunda birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan iki uçtan diğerine bakacak olursak, orada da aşılması güç meseleler vardır. Searle, saf zihinselciliğin de saf fizikselciliğin de, bu konu hakkında yazanlara başka seçenek bırakmadığı için çok kısır tartışmalara yol açtığı fikrindedir (Searle, 2014, s. 48-49).

Dualizmde bilinç ve zihinsel görüngüler, fizik, kimya ve biyolojinin sıradan fiziksel dünyasından tamamen farklı bir varlıkbilimsel alanda var olur (Searle,2016,s.78). Descartes'in bu töz dualizmi, "cogito" argümanının sonucudur. Bu düşünceye göre zihin, bedenden bağımsız bir varlığa sahip olması sebebiyle tanım gereği, ayrı bir töz olarak ortaya çıkar. Yine aynı anlayışa göre, her tözün doğasını karakterize eden bir özü, bütün diğer özelliklerinin kendisinden çıktığı temel bir niteliği, bir ana niteliği vardır. İnsanı meydana getiren iki tözden biri olan zihnin özü düşünme; diğer töz olan beden ya da daha genel olarak maddenin özü yer kaplamadır. Her tözün, özüne ek olarak kipleri, varlık tarzları, özlerini örnekleme biçimleri vardır (Esenyel, 2017, s. 250).

Descartes'ın bu ayrımının en önemli sonucu, zihinlerin bilimiyle cisimlerin biliminin çatışmasının, onların birbirlerinin alanlarına müdahale edebilmelerinin artık imkânsızlaşmasıdır. Bu sayede ilahiyatçıların bilim adamlarına, bilim adamlarının da ilahiyatçılara müdahale etmelerine bir tür önlem de alınmış olur.

Searle'e göre, beyin mekanizmalarının bilinçle ilişkisi bir tür nedenselliktir. Beyindeki işlemler bilinçli deneyimlerimize neden olur. Bu alt-üst biçiminde bir nedensellik olduğundan bir tür dualizmi kabul etmemizi gerektirmez. Çünkü ortaya çıkan sonuç bizzat beynin üst düzey bir niteliğidir yoksa ayrı bir cevher değildir (Searle, 2016, s. 78). Dualizm ise, tek gerçekliğin iki ayrı kategoriye ayrılıp çatallaşmasına neden olur ve o gerçekliğin açıklanmasını imkânsızlaştırır. Oysa şu an, bilincin beyin süreçlerinin neden olduğu bir biyolojik görüngü olduğunu bilecek kadar bilimsel bilgiye sahibiz. Bilinç ifade edilemez ya da gizemli olduğu için indirgenemez değildir. Aksine o birinci-şahıs varlıkbilimine sahiptir ve bu nedenle üçüncü şahıs varlıkbilimi ile ilgili görüngelere indirgenemez (Searle, 2016, s. 79).

Descartes ve Searle'de en büyük ve belki tek ortak nokta; zihnin öznel ve başka bir alana indirgenemeyecek özel bir yapı olduğu fikridir. Fakat Descartes'ta erişilemeyecek gizemli bir alanken, Searle'de biyolojik yapının bir parçasıdır. Bilinci doğallaştırmaya ve bilimin konusu yapmaya çalışan Searle, Descartes'ın zihnin (düşünen ruh) ölümsüz bir cevher olduğu fikrinin temellerinde dinî kabullerinin yattığını düşünür.

Dini Kabuller

Descartes ve Searle, bilincin kaynağı konusunda da farklı görüşlere sahiptir. Bir Katolik olan Descartes'ın bilinç teorisinde, ontolojik ve epistemolojik unsurlar haricinde teolojik dinamikler de söz konusudur. Mekanik ve matematiksel evren anlayışına hayvanlar ve insan bedeniyle birlikte tüm maddeyi dâhil eden Descartes, düşünen ruhu istisna tutar. Yalnızca rasyonel ruh mekanik yasalara tabi değildir. Parçalara ayrılıp yok edilemez; bu yüzden, o, Tanrının insan bedenindeki sureti olacak şekilde ölümsüzdür (Cevizci, 2011, s. 280).

Descartes, cogito ile var olduğuna dair açık ve seçik bir bilgiye ulaştıktan sonra Anselmus'un ontolojik argümanı ile Tanrı'nın varlığını ortaya koyar:

> [İ]çinde benden gelmiş olamayacak bir şey bulunup bulunmadığının irdelenmesi gereken tek ide olarak Tanrı idesi kalıyor […] Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün var olan şeylerin (böyle şeylerin olduğu doğruysa) yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum. İmdi, bu olumlu nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelersem, zihnimdeki onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine o kadar az inanıyorum. Dolayısıyla, daha önceki bütün dediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmak gerekiyor; zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim (Descartes, 2007, s.41).

> Searle, Descartes'ın Tanrı'nın varlığı ön kabulüne dayanan bu bakış açısını eleştirerek, kesinliğin dinsel inançla değil, sadece bilimle elde edilebileceğini savunur (Durakoğlu, 2012, s. 197). Bugün kimyanın ve fiziğin bize sunduğu gerçekliğin nihâî gerçeklik olduğunu söylemek iddialıdır. Ancak netice itibariyle bu gerçeklik dış dünyada var olanların gerçekliğidir. Eğer Tanrıya ait dış dünyada gözlemlediğimiz bir gerçeklik olsaydı o zaman nihaî gerçeklik Tanrı olurdu ve fizik ile geri kalan her şey Tanrı'ya bağlı olurdu. Ancak Searle için, bugünlerde Tanrı'nın varlığı sorununu ortaya koymak bile yakışıksızdır (Searle, 2015, s. 44).

Ona göre toplumun eğitimli olan bireyleri için dünya gizemli olmaktan çıkmış bir yerdir. Artık tuhaf olayları mucize dilinde Tanrı'nın söz edimleri olarak düşünmüyoruz. Tuhaf olaylar sadece henüz anlamadığımız olaylardır. Bu durumu şöyle örneklendirir.

> Dünyanın gizemden arındırılmasının yakın zamanlara ait bir diğer kanıtı, Turin'deki Kefen'in testidir. Üzerinde İsa'nın çarmıha gerilmiş cesedinin şeklini taşıyanı mucizevi kefen, kilise yetkilileri tarafından radyoaktif teste tabi tutulmuş sadece 700 yıllık bir kefen olduğu ortaya çıkmıştı. Daha sonraki kanıtlar ise, kefenin daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermişti. Gerçek tarihi konusunda hala şüpheler olabilir. Fakat burada önemli olan nokta şudur: Testlerin mucizeden daha çok inanılacak bir şey olduğunu niçin kabul ediyoruz? Tanrının mucizesi neden karbon 14 testine tabi olsun? (Searle, 2015, s. 47).

Searle, günümüzde dini esaslar hariç hiç kimsenin ölümsüz ruhsal cevherlerin varlığına inanmadığını savunur. Onun düşüncesinde ölümsüz zihinsel cevherlerin varlığını kabul etmek için, salt felsefi ve bilimsel bir sebep bulunmaz. Dinî açıdan motive edilmiş, dış dünyada hiçbir gerçekliği olmayan ölümsüz ruhlar inancının bugün konuşulmaya değecek bir yanı yoktur (Searle, 2014, s. 47).

Burada belirtmek gerekir ki bilim çevresinde materyalist görüş yaygın olmakla birlikte Nobel ödüllü nörobiyolog Sir John Eccles, bilim felsefecisi Karl Popper ve bilim ve din felsefesi ile ilgilenen Richard Swinburne gibi düalist isimler de bulunur. Bunlar içinde Popper bir agnostiktir. (Priest, 2018, s. 14)Tanrı'nın var olduğu yanlış olsa bile düalizm doğru olabilir ve düalizm yanlış olsa bile Tanrı var olabilir. Diğer bir deyimle düalizm ve ateizm birbiriyle tutarsız olmadığı gibi, düalizmin reddi ile teizm birbiriyle yine tutarsız değildir.

Bilinç Durumlarını Açıklamada Yetersizlik

Searle'e göre çağdaş dünya görüşümüz 17. yüzyılda gelişmeye başlamış ve halen gelişmeye devam emektedir. Tarihsel olarak, bu gelişimin anahtarlarından biri, bilincin 17. yüzyılda Descartes, Galileo ve diğerleri tarafından bilimin konusu olmaktan çıkarılmasıydı. Kartezyen görüşe göre doğa bilimlerinin 'res cogitans'ı (zihin) içermemesi gerekir ve sadece 'res extensa' (madde) ile ilgilenmeleri gerekir. 17. yüzyılda bilimlerdeki ilerlemenin büyük bölümünü kolaylaştıran, keşfe götürücü yararlı bir vasıta olan bu ayrım, 20. yüzyıla kadar bilincin doğal dünyadaki yerinin bilimsel olarak anlaşılmasının önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Searle, zihin üzerine yazdığı yazıların başlıca amacının bu engeli ortadan kaldırmak ve bilinci diğerleri gibi biyolojik bir görüngü olarak tekrar bilimin konusu yapmak olduğunu söyler (Searle, 2014, s. 118).

Descartes, kesin bir şekilde ayırdığı bu iki töz arasındaki ilişkiyi empirik bir şekilde açıklamış ancak açıklamaları bu ayrımdan doğan güçlükleri gidermeye yeterli olmamıştı. Kendi içlerinde kapalı olan bu dünyalardan her birinde olup bitenleri anlamak belki mümkündü. Fakat aralarındaki bağlantının nasıl kurulduğu, 'etkileşim sorunu' olarak felsefe tarihinde uzun dönem tartışılmış, hala da tartışılmaktadır (Derinöz, 2016, s. 200).

Bu konularda Descartes'la düzenli olarak mektuplaşan Bohemya Prensesi Elizabeth, bir fiziksel etkileşimin nasıl bir duygu yarattığına yahut bir düşüncenin bedeni nasıl harekete geçirdiğine dair sorular sorar. Descartes, Prensesin etkileşim konusunda yeterli açıklamada bulunmadığı eleştirisini haklı bularak bu soruları yanıtlamak için onunla yazışmaya koyulur. Hatta son eseri olan The Passions of the Soul'u (Ruhun Tutkuları) Prenses Elizabeth'in sorularına verdiği cevaplardan oluşur.

Descartes, bu yazışmalarda Elizabeth'e üç "çözüm" sunar:

1. Sorun uygun olmayan biçimde ortaya konulmuştur.
2. Zihin ile bedenin birliği zekâ ile kavranamaz.
3. Ruhun bulunduğu yer beyindeki epifiz bezidir.

Ancak bunların üçü de, aralarında Prenses Elizabeth'in de yer aldığı yorumcuların büyük bir bölümü tarafından büyük oranda yetersiz bulunur (Derinöz, 2016, s. 201).

Bu temasın sağlandığı yer Descartes'in kendi ifadelerinde şöyledir:

> Ruh her ne kadar bedene tümüyle kenetlenmiş olsa da, işlevlerini bedenin şurasında, burasında değil de, bir tek noktasında gerçekleştirir. Genellikle buranın beyin olduğu düşünülür, daha olmadı kalp. Beyin olarak düşünülmesinin nedeni duyu organlarının beyinle bağlantılı olmasıdır. Kalp olarak düşünülmesinin nedeni ise, duyguların bizzat kalpteymiş gibi hissedilmesidir. Ama meseleye daha dikkatli baktığımda, bedende ruhun işlevlerini doğrudan doğruya yerine getirdiği o yerin asla kalp olamayacağını açıkça görüyor gibiyim; hatta orası bütünüyle beyin de değil, beynin bölgelerinin sadece en iç kısmı. Çok küçük bir tür gudde bu, beyin dokusunun ortasına yerleşmiş ve beynin ön kovuklarındaki zerrelerin arkadaki zerrelerle iletişimini sağlayan kanalın üstüne [asılmıştır] (Descartes, 2015, s.47-48).

Descartes'a göre beden makinası ise şu şekilde çalışıyordu:

> Bu gudde ruhun etkisiyle veya herhangi bir nedenle böyle farklı şekillerde harekete geçtiğinde, guddenin civarındaki zerreler beynin gözeneklerine doğru sürülür ki, zerreler sinirler yoluyla kaslara iletilsin ve bu sayede kaslar da uzuvları harekete geçirebilsin (Descartes, 2015, s. 45).

Descartes etkileşim sorununa çözüm olarak zihinle beden arasındaki etkileşimi sağlayacak beynin arkasında bir yerde kozalaksı bir bez olduğunu iddia etmişti. Buna göre iki töz arasındaki etkileşim bu kozalaksı bez tarafından sağlanıyordu. Fakat Descartes'ın bu çözümü beraberinde çok daha fazla sorun getirdi. Sonuç olarak Descartes, tözler arasında etkileşimi tatmin edici bir biçimde açıklayabilecek bir teori geliştirmedi. Ancak onun özellikle yöntemi ve epistemoloji vurgusu kendisinden sonra gelen filozoflara yepyeni ufuklar açmıştır.

Churchlund'e göre Descartes'ın ayrımının temel ilkesi artık onun döneminde olduğu kadar akla yatkın değildir. Bu ilke bugün, 'maddeyi uzayda-yer-kaplayan-şey' olarak nitelemek bakımından ne uygun ne de kullanışlıdır. Örneğin; elektronlar madde parçalarıdır, ama hâlihazırdaki en iyi kuramlarımız elektronu herhangi bir uzamdan (hatta uzaysal bir konumdan) yoksun bir nokta-parçacık olarak betimlemektedir (Churchlund, 2016, s. 2).

Hasker de bugün bilim çevresince kabul edilen evrimci teoride yer alan türler arası geçişlerin Kartezyen dualizm açısından problem oluşturacağını düşünür. Her ruhun türe özgü

ve özgün olduğu düşünüldüğünde, her türler arası geçiş esnasında Tanrı, yeni bedene göre üst model ruhlar mı yaratmaktadır? Yoksa Tanrı, yeni ruhlar yarattıktan sonra, organizmaların da bu ruha uyum sağlaması için evrime rehberlik mi yapar? (Yılmaz, 2015,s. 99).

Bugün bu gibi sorulara karşı nörobiyolojinin verileri ve cevapları, zihnin bedenden (beynin-davranış) etkilendiğini son derece açık örneklerle ortaya koymaktadır. Bilimsel bilginin ulaştığı bu nokta sonuçları itibari ile dualizmle taban tabana zıt gerçeklerdir. Örneğin; Phineas Gage Vakası bize, beyin-davranış ilişkisine dair çok önemli bir veri sağlamıştır. 13 Eylül 1848 tarihinde gerçekleşen demiryolu kazasında bir demir boru Phineas Gage'in yüzünün yanından girip, sol gözünün arkasından geçmiş ve kafasının üzerinden çıkmıştır. Beyninin sol ön lobu neredeyse tamamen parçalanmış olmasına rağmen Gage, birkaç dakika sonra ayağa kalkmış ve konuşmayı başarabilmiştir. Herhangi bir sakatlık yaşamadan kurtulmuş olsa bile o eski düşünceli, çalışkan hali gitmiş yerine düzensiz, saygısız, kaprisli biri gelmiştir. Çünkü bu gerçekleşen hasar, sosyal davranışların düzenlenmesinde önemli rol oynayan beyin bölgesinde gerçekleşmiştir. Görüldüğü gibi beyin hasar gördüğü vakit, kişinin davranışlarında, eğilimlerinde ve doğal olarak ruh hallerinde de değişim yaşandığı görülmektedir.(http://www.tarihiolaylar.com/tarihi-olaylar/phineas-gage-vakasi-1249)

Buna benzer başka bir örnek ise "ayrık beyin" vakasıdır. Bilinçle ilgili akıl yürütmelerimizde sezgilerimize çok fazla güvendiğimize, oysa nörokimyasal vakalarla bu sezgilerin yanlış olduğunun gösterilebileceğine dair etkileyici bir örnektir. Kartezyen felsefede ise sezgiler doğruluğu kesin olan tek bilgi kaynağımızdır.

Sağ beyni sol beyne bağlayan sinir köprüsüne "corpus colossum" adı verilir. İleri derecede epilepsi hastası olan kişilerde bu sinir köprüsü tedavi amacıyla ameliyatla çıkarılır. Sağ beyinle sol beyin arasındaki bağlantı kesilince sol ve sağ beyinin birbirlerinden bağımsız olarak çalışmasına "ayrık beyin" denir. Kaliforniya Üniversitesi'nden V. S. Ramachandran da, ayrık beyin vakasını şu şekilde anlatır:

> Şimdiye dek insanlarda pek çok araştırma yapıldı. Ama ben kendime şöyle basit bir soru sordum: Tamam, burada iki insan yarattık; peki bunların kişilikleri nasıl? Kişilikleri aynı mı? Kişisel tercihleri nasıl? Biri esmerlerden diğeri sarışınlardan mı hoşlanıyor? Biri çikolata severken diğeri vanilya mı seviyor?' Burada ne oluyor merak ettik ve araştırmasını yaptık. İlk önce bizimle iletişim kurmasını sağlamak için sağ beyni eğitmemiz lazımdı. Sağ beyin basit kelimeleri, cümleleri ve komutları okuyabiliyor ve anlayabiliyor. Sağ beyine bir soru sorduk ve üç kutucuktan birine parmağı ile işaret etmesini istedik: Evet, hayır, bilmiyorum. (…) Örnek olarak sağ beyine Caltech Üniversitesi'nde olup olmadığını sorduk. Parmağı ile 'Evet' kutusunu işaretledi. 'Ayda mısın?' diye sorduk ve 'Hayır' kutucuğunu işaretledi. (…) Hasta erkekti, ama 'Kadın mısın?' diye sorduk, 'Evet'e işaret etti ve sonra kıkırdadı ve güldü. Sağ beynin espri anlayışı var. Şimdi sıra büyük soruya geldi: 'Tanrı'ya inanıyor musun?'. Ben de 'Tanrı'ya inanı-

> yor musun?' diye sordum. Sağ beyin hemen 'Evet'e işaret etti. Aynı soruyu sol beyine sorduk (…) o da 'Hayır'ı işaretledi. Yani şimdi bu insanın sol beyni ateist, sağ beyni ise Tanrı'ya inanıyor. (http://ateistdergi.com/yazi/ateist-dergi-20-sayi-aralik-2016/deneyimlerin-ve-bilincindualist-aciklamasinin-elestirisi)

Görüldüğü gibi, "corpus colossum" denilen sinir köprüsünün kesilmesiyle sezgilerimizin aksine iki farklı bilinç oluşabilmektedir. Yani bilinç, fiziksel olaylardan doğrudan etkilenmektedir. Bunlarla beraber Kartezyen düalizmin keskin zihin beden ayırımı, alkol tüketince niçin sarhoş olup bilincimizi kaybettiğimizi, beden yaşlanınca niçin bunayıp ne yaptığımızı bilmez hale geldiğimizi açıklamayı zorlaştırır.

Searle, bugün dualizmin bilimsel dünya görüşü ile uyumlu olmadığı gerekçesiyle, değil eleştirmek sorgulanıp ele alınmasını bile gereksiz bulur. Yine sağduyuya aykırı yönleriyle materyalizmin bu kadar tutulmasının sebebi de düalizmle birlikte anti-bilimci görüşlere tek alternatif gibi görülüyor olmasıdır.

Bugün akademik psikoloji ve çağdaş felsefenin bazı formlarının dahi geriden seyrettiğini düşündüğü hayvan zihinleri konusunu, Descartes'in mekanik dünya görüşünü de eleştirerek ele almıştır. Searle'ün Tanrı ve ölümsüz ruhlar konusundaki (müstehzi sayılmasa da kayıtsız) tavrını hayvan zihinleri konusunda da görürüz.

Hayvan Zihinleri

Descartes'in bilgi arayışında ulaştığı yer, radikal bir ontolojik uçurumdu. Beden fiziksel uzama ait tamamen mekanik bir yapı iken, zihin başka bir alana aitti. Düşünme yeteneğine sahip olmayan hayvanlar da mekanik evrenin bir parçasıydı. Dolayısıyla Searle'ün deyimiyle; nasıl yere düşüp parçalanan bir bilgisayara şefkat duymamız gerekmiyorsa, araba tekerinin altında ezilen bir köpeğe de şefkat duymamamız gerekirdi. Bu tuhaflık Kartezyen sistemin kaçınılmaz sonucu oldu.()

Searle'e göre bu karışıklıktan kurtulmanın tek yolu hem cevher hem de nitelik dualizmini tamamen reddetmektir. Ve eğer dualizmi tamamen terk edersek materyalizmi, monizmi, özdeşlik teorisini, işlevselciliği vs. terk etmiş olacağız. Çünkü bunların hepsi dualizmin bir biçimidir (Searle, 2014, s. 54).

Günümüzde pek az insan hayvanların bilinçten tamamen mahrum olduğunu tartışmaya gönüllüdür. Ancak hayvanların genel niyetlilikten mahrum olduğunu, bizdeki düşünme sürecine benzer bir düşünme tarzları olmadığını savunan düşünürler ve bilim adamları da vardır. En genel anlamda bu savununun ifadesi şudur:

> İnsan ve hayvan beyni arasındaki fark, insan beyninin düşünmeye ve niyetliliğe neden olup devam ettirmesi, hayvan beyninin ise bunu yapamamasıdır.(Searle, 2015, s. 11).

Searle'e göre bu spekülasyon akıl almaz bir sorumsuzluktur. Temelde bu iddiayı reddetmek için yeterli anatomik benzerlik mevcut olduğu gibi hayvanlarda (en azından şimdilik bazı türlerde) niyetlilik ve düşünme süreçlerini gözlemleyebiliriz (Searle, 2016, s. 77).

İnsanlar, köpekler ve şempanzeler... Hepsi işitsel, dokunsal, görsel ve kokusal verileri duyular aracılığıyla beyne iletir, beyne giden uyarılar niyetli eylemler biçiminde motor çıktılara dönüşür. Örneğin diğer tür hayvanlarda da sosyalleşmek, yemek yemek, oyun oynamak, mücadele etmek söz konusudur.

Searle, hayvan zihinleri konusunda Kartezyen felsefenin yol açtığını düşündüğü karmaşayı şu sözleriyle somutlaştırır:

> 17. ve 18. yüzyıllarda, Kartezyen devrimle canlı ve cansız arasındaki temel Aristocu dikotomi, zihne sahip olanlar ve zihne sahip olmayan şeyler arasındaki daha köklü bir dikotomi ile aşılmıştır. İnsanlar verebilecekleri herhangi bir felsefî yanıtın teolojik îmâlarına baktıklarında soru daha da ivedileşmiştir. Üst düzey hayvanların insanlar gibi bilinçli olduğu şeklindeki sağduyu anlayışı bu tür her hayvanın ölümsüz bir nefse (ruha) sahip olması sonucunu taşır. Çünkü Kartezyen teoride zihinsel olanın doğası ve zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ayrım, bilincin bozuluşa uğramayacağına işaret eder. Herhangi bir zihinsel cevher bölünemezdir ve sonsuza kadar devam eder. Ama eğer hayvanlarda bilinç varsa ölümsüz nefsleri de olmak zorundadır ve en hafif deyişle, ölüm sonrası çok fazla kalabalık olacaktır. Daha kötüsü eğer bilinç daha alt filogenetik ölçülere uzanıyorsa, ölüm sonrası çok sayıda pire, salyangoz, karınca gibi nefsler ile birlikte çok daha fazla kalabalık olabilir. Bu makul gelen felsefi bir doktrinin, nahoş bir teolojik sonucudur (Warburton, 2015, s. 245).

Bir başka teolojik problem de şudur; Eğer hayvanlar bilinçli ise ağrı çekebilirler. Bu Descartes'çı olmayan teologlar için dahi ortaya çıkan bir başka problemdir. Hayvanların günahları olmadığını ve muhtemelen hür iradelerinin de olmadığını doğru kabul edersek, eğer ağrı çekebiliyorlarsa çektikleri ağrılarının karşılığını nasıl alacaklar? Her şeyi gücü yeten ve lütufkâr Tanrı'nın var olduğunu acı çeken insan nüfusu ile uzlaştırmak için kullanılan deliller hayvanlar için işe yarayacak gibi görünmüyor. Kartezyenler de bu problemi aynı derecede gayri makul bir biçimde çözmüşlerdir; onlar için hayvanlar bilinçsiz otomatlardır (Searle, 2016, s.103).

İnsan ve hayvan kapasiteleri arasındaki en can alıcı nokta dildir. Kartezyenler de böyle düşündüler fakat onlar dilin öneminin epistemik olduğu konusunda yanıldılar. Searle, bu düşünceyi oldum olası karışık bulduğunu söyler. Bilincin varlığında şayet dil temel teşkil ediyorsa çocukların bilinçli olduğundan neden şüphe duymuyoruz? Biz biliyoruz ki küçük çocuklar konuşma yetisine sahip olmasalar da bilinçlidirler.

Searle bunun yanında insanların hiçbir türde olmayan bir dile sahip olduğunu belirtir. Buradan şöyle bir soruya geçiş yapılır; bir dil gerektiren niyetli durumlar nelerdir? Hayvanlar hangilerine sahip olamazlar?

Hangi niyetli durumların dil gerektirdiğine, hangilerinin gerektirmediğine dair bir ilke var mıdır? Bir dil gerektiren ve bu nedenle hayvanlar için imkânsız olan durumlar nelerdir?

Bu konuda temel bir ilke belirlememiş olan Searle, başlangıç olarak hayvanlar için imkânsız olan niyetli durumları;

1. Dil hakkındaki niyetli durumlar.
2. Olgunun kısmi kurucusu olarak dile sahip olan olgular hakkındaki niyetli durumlar.
3. Dil olmadan temsil edilemeyip hayvanın tecrübesinden çok uzak bir yerde ve zamandaki olguları temsil eden niyetli durmalar
4. Dil olmadan temsil edilemediğinde karmaşık olguları temsil eden niyetli durumlar.
5. Olgunun temsil tarzının, onu bir dil bilimsel sistemle ilişkilendirdiği yerde olguları temsil eden niyetli olgular şeklinde listelemeyi uygun görmüş ve bu listenin devam edebileceğini söylemiştir(Searle, 2016, s. 113).

İnsan ve hayvan beyinleri arasındaki farklılık bilinç ve yönelimsellikten değil yönelimselliği daha da ileri bir aşamaya götürüp götürememesinden kaynaklanmaktadır. Dil ancak bu noktada önemli bir rol oynar. Searle, dil olmadan da bilinçli ve kolektif davranışların ortaya çıkmasının mümkün olduğunu düşünür. Ancak insanlar kolektif yönelimselliği dil sayesinde sosyal olgulara dönüştürebilirler (Durakoğlu, 2012, s. 192).

Descartes ve diğer Kartezyenlere getirdiği genel eleştirilerden sonra Searle'ün kendi doğalcı bilinç teorisinde bilinci nasıl tanımladığı ve fiziksel dünyaya nasıl yerleştirdiği ele alınacaktır.

John Searle'ün Bilinç Teorisi: Biyolojik Doğalcılık

Searle'e göre: "bilinç; içsel, niteliksel, özsel duyarlılık ya da farkındalık durumları ve süreçlerden ibarettir."(Searle, 2016, s. 66). Başka bir yerde ise bilinci "öznel duyarlılığın veya hislerin veya farkındalığın niteliksel halleri" olarak tanımlar. Bu tanımlara baktığımızda Searle'e göre bilinç, uyanmakla başlar bilinçsiz olma (ölüm) hali vuku buluncaya kadar devam eder.

Rüyasız bir uykuya daldığımızda, genel anestezi altına girdiğimizde veya öldüğümüzde bilinçli durumlarımız kesilir. Bilincin dereceleri uyanık olduğumuz durumlarda da değişiklik arz eder. Örneğin; uyuşukluk durumu, uyarılmışlık, veya bıkkınlık durumlarında farklı bilinç derecelerine sahibizdir. Yahut insanlar farklı bilinç halleri yaşamak için madde kullanırlar. Rüyalar da daha az yoğun ve canlılıkta olsa da bilincin bir biçimidir (Searle, 2014, s. 115).

Searle bilinci genel dünya görüşü içinde tutarlı bir biçimde açıklamıştır. Bu görüşleri, bugün terk edilemeyecek derecede sağlam hakikatler olduğunu düşündüğü 'atomcu madde

teorisi' ve 'evrimsel gerçeklik' etrafında şekillenir. Bu açıdan bakıldığında ise bilinç; 'oldukça gelişmiş sinir sistemlerine sahip belli organizma türlerine ait evrimleşmiş bir fenotip' tir (Searle, 2014, s. 124). Bu durumu daha basit bir bütünlük içinde anlatmak istediğinde şöyle özetler:

> Bizim dünya tasavvurumuz ayrıntıya inildiğinde aşırı karmaşık görünse de, bilincin varlığını daha basit bir söylemle açıklamaktadır. Atom teorisine göre, dünya parçacıklardan oluşmaktadır. Bu parçacıklar sistemlere doğru düzenlenmişlerdir. Bu sistemlerin bazıları canlıdır ve bu canlı sistem türleri uzun zaman dilimlerinde evrimleşmektedirler. Bu canlı sistemlerin bazılarının evrimleşmesiyle neden olma ve bilinci sürdürme yeteneğine sahip beyinler ortaya çıkmıştır. Bu yüzden fotosentez, mitoz, sindirim ve üreme belli organizmalar için ne kadar 'biyolojik' bir özellik ise, bilinç de belli organizmaların o denli biyolojik bir özelliğidir (Searle, 2014, s. 125).

Evrimsel sürecin ürünleri olan organizmalar, hücrelerden oluşur. Bu organizmalardan bazıları da sinir hücrelerinin alt yapısını meydana getirir. Bu aşırı karmaşık sinir sistemleri ise bilinç durumlarına ve işleyişine neden olma ve onları sürdürme kapasitesine sahiptir.

Searle, geleneksel kategorilerin hepsini reddedip, biyolojik düzenin bir parçası olarak tutarlı bir biçimde ortaya koyduğu bilinç teorisini "biyolojik naturalizm" olarak tanımlar. Bilincin bilimsel araştırmanın konusu olmasının yolarını da açtıktan sonra genel bilinç teorisini geliştirerek yoluna devam eder. Birçok teorisyenin sessiz kalarak kabul ettiği 'yapıtaşı bilinç teorisini' eleştirerek 'birleşik alan' modelini ona alternatif olarak sunar.

Yapıtaşı modelinde düşünce şudur: Herhangi bir bilinç alanı, kırmızının görsel deneyimi, kahvenin tadı ve pencereden giren rüzgârın hissi gibi çeşitli parçalardan oluşur. Biz eğer bir yapıtaşını bile bilinçli yapan şeyin ne olduğunu anlayabilsek, bütün yapının anlaşılmasını sağlayacak anahtara sahip olabiliriz. Örneğin; görsel bilinci çözebilirsek bu bize diğer bütün duyumlar için ipucu sağlayacaktır. Eğer biz görmeyi sağlayan bilinçle ilgili nörobiyolojik bağlantıları (BNB) çözebilirsek duymayla ilgili BNB'yi de elde etmiş oluruz (Searle, 2016, s. 84).

Searle, büyük şeylerin küçük şeylerden oluştuğu fikrinin bilimin geri kalanındaki başarısının bizim bilince de bu algıyla yaklaşmamıza sebep olduğunu söyler. Bilincin de benzer biçimde küçük yapıtaşlarından oluştuğunu düşünmeye karşı koyamayız. Fakat Searle'e göre bu düşünce (varlıkbilimsel anlamda öznel ve indirgenemez olmasıyla da alakalı olarak) bilinç için geçerli değildir (Searle, 2016, s. 92).

Bilincin 'büyük nöron yığınlarının eylemlerinden doğan ve bireysel olarak nöronların eylemleriyle açıklanamayan bir beyin niteliği olarak' tartışılması gerektiğini savunur (Searle, 2016, s. 93). Bunlar beynin zuhur eden nitelikleridir.

Buradaki safça fikir şudur: bilinç, beyindeki nöronların davranışlarıyla ortaya çıkar; fakat bir defa ortaya çıktı mı artık kendine ait bir yaşamı vardır [yani artık hareketleri beyne bağlı

değildir. Katılık ve sıvılığın, moleküllerin sistemlerinin zuhur eden özellikleri olması gibi o [bilinç], nöronların belirli sistemlerinin zuhur eden bir özelliğidir. Bilincin varlığı beynin mikro seviyedeki elementlerinin birbirleri arasındaki nedensel etkileşimle açıklanabilir, fakat bilinç, nöronların arasındaki etkileşimlerin fazladan bir açıklaması olmadan, kendi başına sırf nöronların fiziksel yapısından çıkarsanamaz ya da hesaplanamaz (Warburton, 2015, s. 250).

Örneğin; şu an tuşlara basarken parmaklarımda hissettiğim baskı, arkamdan vuran ışığın gölgelere dönüşmesi, damağımdaki kahve kokusunu çeşitli küçük parçalardan oluştuğunu düşünmek yerine, bütün bunları çevresel nöron uçlarımın çeşitli dışsal uyarıcılar tarafından uyarılmasından sonra altta yatan temel bilinç alanının aldığı değişiklikler ve biçimler olarak düşünmeliyiz." (Searle, 2016, s. 93).

Searle nörobiyolojide çağdaş yazarlardan olan Llinas ve çalışma arkadaşlarını bu hususta başarılı bulur. Onların bilinç teorilerini şöyle izah eder:

> Llinas ve arkadaşlarına göre duyusal girdiler yeni bir bilinç yaratmaktan daha çok, önceden var olan bilincin niteliğini değiştirme görevini üstlenirler. Bilinç beynin içkin bir niteliğidir. Yalnızca duyusal girdilere 'tepki' değil. Yine onlar rüyalarla da ilgilenmişlerdir. Çünkü rüyada iken beyin bilinçlidir, fakat duyusal girdiler yoluyla dış dünyayı algılayamaz. Onlar (BNB)'in talamokortikal *(Beynin duyusal trafosu talamus ve beyin kabuğunun bir arada işlev görmesi ile oluşan bir yapıdır. Talamus, gelen duyusal uyaranları ilgili beyin kabuğu alanlarına gönderir. Hızlı bir istemdir.milisaniye ile saniye aralığında)* sistemde eş zamanlı salınımlı eylem olduğuna inanmaktadırlar.
>
> İşlevsel yığınlaşmanın farklılaşma ile birlikteki birleşimini bilinçle ilgili dinamik çekirdek (bellek) hipotezi olarak sunuyorlar. Büyük karmaşıklığın birleşik nöronal sürecinin dinamik çekirdeği (bellek) oluşturduğuna inanıyorlar. Ayrıca onlar, dinamik çekirdeğin beyinde yayılmış olarak bulunmadığına, ancak öncelikle talamokortikal bölgelerde, özellikle de algısal sınıflandırma ile ilgili olan Edelman'ın daha önceden incelediği türde yeniden giriş mekanizmalarını içeren bölgelerde bulunduğuna inanıyorlar (Searle, 2016, s. 95).

Yine basitçe ifade edildiğinde Searle, görsel bilincin görsel sistemde, işitsel bilincin işitsel sistemde bulunabileceğine değil; görsel, işitsel ve diğer yönleri içeren tek bir birleşik bilinç alanı bulacağımızı savunmaktadır." (Searle, 2016, s. 92).

Bilim adamlarına tavsiye vermenin bir felsefecinin haddi olmadığının düşünüleceğini de hesaba katan Searle, ortaya konan genel tezlerin, bilinç ve beyin arasındaki nedenselliği anlamamız açısından önemini ısrarla vurgular. Bilincin nesnel olarak incelenmesinin önündeki dualist ve materyalist etkileri bertaraf ettikten sonra, yöntem konusunda kafa yorar. Ona göre, bilinç araştırmalarında da bilim tarihinin tipik aşamaları uygulanmalıdır.

Bu üç aşama son derece basittir. Birincisi, bilinçle bağlantılı nörobiyolojik olaylar(BNB) belirlenir. İkincisi, bu bağlantının gerçek bir nedensel ilişki olup olmadığı sınanır. Üçüncüsü

ise nedensel ilişkileri biçimlendirecek bir teori geliştirilmeye çalışılır. Bu teori düzenli olarak doğrulandıkça yasalar haline gelir (Searle, 2016, s. 82).

Sonuç

Analitik felsefe geleneği içinde çalışmalarına başlayan John Rogers Searle, tüm felsefî çabasını dil, zihin/bilinç ve toplum felsefesi şeklinde üç ana kısımda sürdürmüştür. Bütün felsefî düşüncesi dışsal realizm etrafında tek bir bütün olarak örgütlenir.

Descartes'ta gördüğümüz şüpheciliği Searle, bir tür şovenizm olarak değerlendirmiştir. Ona göre (üzücü bir şekilde) en ünlü ve hayranlık duyulan filozoflar genel kabullerimize ve sağduyularımıza aykırı ve abes teoriler geliştiren filozoflardır. Bazı açıklıklardan faydalanılarak mevcut durumlara karşı yapılan tüm saldırılar anlamsızdır. Postmodern dönemde realizmi tehdit eden bazı gelişmelere rağmen Searle, aydınlanma düşüncesinin sıkı bir savunucusudur. Dışarıda bizden bağımsız bir gerçeklik vardır ve yeterli nedensel ilişkiler çözüldüğünde, bilinç dahil her şey kavranabilir.

Searle, bilim çevresince genel kabul görmüş atomcu evren teorisi ve evrim anlayışı çerçevesinde, bilimin verileriyle düşüncelerini bina eder. Her ne kadar materyalist bir gelenekten gelip, bu anlamda materyalist bir bakış açısına sahip olsa da bilinç hakkındaki fikirleriyle onlardan tamamen ayrılır. Searle'ün düşüncesinde bilincin indirgenemez bir görüngü olması gerçeğinin, evrenin madde temelli açıklanmasıyla çatışması için bir neden yoktur.

Descartes, zihin felsefesinde bir kırılma noktasıdır. Kendinden sonra gelen her düşünce ya Descartes'çıdır ya da Descartes'a karşı. Bu iki bloğun arasında üçüncü şıkkın imkânsızlığı, kısır ve köhne bir geçmişi yaratmıştır. Descartes'ın düalizmini temele aldığımız sürece zihinsel olanın fiziksel olanla ilişkisini anlamak imkânsızdır.

Searle tamamen doğal sınırlar içinde kalarak bilinci açıklamaya çabalar. Ona göre, bilinci (sindirim, mitoz, mayoz veya enzim salgılama kadar insanın biyolojik tarihinin bir parçası gibi kabul ettiği için) beyindeki nörofizyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkan beynin bir üst düzey niteliği olarak görmemiz gerekir. Bununla birlikte, Searle'e göre, öznellik, niteliksellik, birlik ve yönelimsellik gibi dört temel yapısal özelliğinden dolayı bilinç diğer biyolojik görüngülerin tamamından ayrılır.

Biyolojik düzenin bir parçası olan bilinç, nedensel olarak da, beyin gibi organik bir sistemi meydana getiren mikro öğelerin davranışlarıyla açıklanabilir. Fakat yine de, sistemi oluşturan mikro öğelerle veya alt düzey unsurlarla bilinç arasındaki ilişki, yalnızca nedensel bir ilişki olmaktan öteye gitmez. Bu yüzden, bilinci tamamen beynin alt düzey etkinliklerine indirgemek ya da sadece onu oluşturan öğelerin etkileşimleriyle açıklamak yanlış olacaktır.

Hâlihazırda yürütülen bilimsel bilinç araştırmalarında benimsenen yolu yapıtaşı modeli diye adlandıran Searle, bu yöntemle çalışmalarını sürdüren bilim adamlarının bilincin temel nitelikleri olan öznellik, niteliksellik ve bütünlüğü dikkate almadıklarını belirtir. Bilincin öznel niteliksel bir bütünlük içinde olduğunu savunan Searle, bilincin nörobiyolojik açıdan incelenmesi için farklı bir model olan birleşik alan modelini önerir.

Her ne kadar tutarsızlıklarından dolayı ilgilenilmeye değer görmese de materyalist ve dualist geleneği tüm ayrıntılarıyla ele almaktan kaçamamıştır. Bilinç sorununu çözümsüz kıldığına inandığı kavramsal çerçeveyi aşmak için Searle, biyolojik doğalcılık ile bir tek ontolojik alan varsayımına dayanan yeni bir kavramsal çerçeve önermektedir. Bütün bu özellikleri dikkate alındığında, Searle'ün bilinç teorisinin, yirmi birinci yüzyıl bilinç çalışmaları için giderek daha önemli bir yere sahip olacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Akarsu, B. (1980). *Felsefe terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2011). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Churchlund, P. (2016). *Madde ve bilinç.* (Ersöz, B., Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Derinöz, B. (2016). *Etkileşim sorunu ve kartezyen paradigma zemininde töz düalizminin bir eleştirisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Descartes, R. (2007). *İlk felsefe hakkında meditasyonlar.* (Birkan, İ., Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Descartes, R. (2015). *Duygular ya da ruh halleri.* (Dürüşken, Ç., Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Descartes, R. (2015). *Yöntem üzerine konuşma*. (Erşen, M., Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2015). *Felsefenin ilkeleri*. (Akın, M., Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.

Descartes, R. (2000). *Meditasyonlar.* (Yardımlı, A., Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Durakoğlu, A., Ay, V. (2012). Descartes ve Searle'de zihin problemi. *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi,13,* 187-200.

Esenyel, A. (2017). Descartes ve Hume'da 'şüpheli bilgi' fikri. *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, *24*, 243-263.

Priest, S. (2018). *Zihin üzerine teoriler.* (Dereok, A., Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Searle, J. (2018). *Bilincin gizemi*. (Karagöz, İ., Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.

Searle, J. (2016). *Bilinç ve dil.* (Macit, M., Özpilavcı, C., Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Searle, J. (2005). *Toplumsal gerçekliğin inşası*. (Macit, M., Özpilavcı, F., Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.

Searle, J. (2015). *Zihin dil ve toplum.* (Tural, A., Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Searle, J. (2014). *Zihnin yeniden keşfi*. (Macit, M., Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Thompson, M. (2012). *Din felsefesini anlamak.* (Atakay, K., Çev.). İstanbul: Optimist Yayınları.

Warburton, N. (2015). *Felsefenin kısa tarihi.* (Ateşoğlu, G., Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Warburton, N. (2016). *Klasiklerle felsefe*. (Yıldırım, A. F., Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Yılmaz, A. (2015). *Zihin beden ilişkisi bağlamında William Hasker'ın zuhur teorisinin değerlendirilmesi.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Elektronik Kaynaklar

http://www.nkfu.com/felsefede-idealizm-nedir/ (29.04.2019).

http://ateistdergi.com/yazi/ateist-dergi-20-sayi-aralik-2016/deneyimlerin-ve-bilincin-dualist-aciklamasinin-elestirisi (10.05.2019)

İbn Sînâ Felsefesinde Varlık-Anlam İlişkisi

Hatice Bozkuş*

Öz: Bu tebliğ, varlık-anlam ilişkisini onu idrakimize sunan izafetleriyle birlikte ele almaktadır. Varlık, bir anlam ve ona ilişen güçlü ve zayıf izafetlerden ibarettir. Bu hipotezi temellendirebilmemiz için öncelikle "anlam" ile ne kastettiğimizin ortaya koyulması gerekmektedir. Böylece konunun birinci problemi açığa çıkar: Şeye "o şey olma" anlamını veren nedir? Zihin, bir şeyi o şey yapan anlamı onun cins ve faslına ulaşarak düşünür. Fakat zihnin bu anlama ulaşmasının dayanağı, bilfiil suretin bilkuvve madde ile birleşerek dışta taayyün eden cevherî bir terkip oluşturmasıdır. Buna göre dıştaki madde-suret bileşiği, zihinde bir şeyi ne ise o yapan anlama yani mahiyete tekabül eden cins-fasıl bileşiğini temin eder. Peki bu anlamı zihin mi kurar yoksa anlamın kendisi dışta mı bulunur? Burada ikinci bir problem karşımıza çıkmaktadır: Bir şeyi o şey yapan anlam yani mahiyet, nerede bulunur? İlk akıl yürütmeye göre zihindeki cins-fasıl bileşiği, kimse onu akletmeden önce de dışta, madde ve suretten müteşekkil nesnede mündemiç olarak bulunmaktadır. Bu yönüyle mesele, bir tümelin dışta nasıl bulunabileceği sorununu doğurur. Bu soruna verilen cevap, tümelin müstakil bir varlık olarak dışta bulunduğu yönünde ise Platoncu idealar kabul edilmiş olacaktır. Platoncu ideaları kesin olarak reddeden İbn Sînâ, tümelin dışta arazlarla kuşatılmış bir şekilde bulunduğunu düşünür. Fahreddin er-Râzî de *Şerhu'l-İşârât*'ta bu yorumu destekler. Bu ise tebliğin "Bir tümel, idrakimize nasıl konu olur?" şeklindeki ana sorusu etrafında tahlil edilecektir. Var olmak, bir şey olarak taayyün etmektir. Taayyün, ister dışta ister akılda olsun bir şeyin zorunlu olarak bulunduğu mahallin gerekleriyle kuşatılmasıdır. Dışta var olduğunda nitelik, nicelik gibi kendisinde ortaklığı kabul etmeyen kategorik arazları; zihinde var olduğunda ise tümellik-tikellik gibi ikinci makul arazları yüklenen mahiyet, hiçbir seviyede salt anlam olarak bulunmaz. Bilakis ancak onu çevreleyen gereklerden soyutlandığında itibarî olarak salt anlam kavranabilir. Fakat anlamın bu gereklerle yüklenebilmesi için öncelikle var olması gerekir. Var olmak ise bir yönüyle birlik sahibi olmaktır. O halde bir anlama ilişen izafetler arasından varlık ve birlik, tüm mevcudatı kuşatan ve diğer arazî yüklemelerin temelini oluşturan ilkelerdir. Bu tebliğde şeylerin bütünlüklü algılarını oluşturanın nefsimiz olmadığı, aksine şeyin kendisinin dışta birlik sahibi nesneler olarak bulunduğu, fakat bu bütünlüğü oluşturan izafetler katmanının ancak ikinci bir teemmülle ortaya çıkarılabildiği, İbn Sînâ felsefesine işaretle ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Anlam, Mahiyet, İzafet, Birlik

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Doktora
İletişim: bozkushatice@hotmail.com

Giriş

İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât'ın "el-Vücûd ve İleluhû" bölümünde yalnızca duyulur olanların bilinebileceğini iddia edenlere karşı duyulurun kendisinden kalkarak şöyle bir argüman geliştirir: Duyulurlara, benzerlerin tamamını kapsayacak şekilde verilen adlar, belli bir anlamda ortak olmalarından kaynaklanır. Bu ortak anlamlar mekân, zaman, şekil gibi kendisinde iştirâki kabul etmeyen kategorik hallerle özelleşerek dışta muayyen fertler olarak karşımıza çıkar, duyulurları oluştururlar. Öyleyse fertleri özelleştiren arazî yüklemelerin atıldığı ve böylece özelden genele gidişin mümkün olduğu bir soyutlama faaliyetinde duyulurun kendisi, bize makul bir anlamı vermeye elverişlidir. Buna göre varlık yüklemine konu olan şeylerin tamamının somut mevcutlar olduğu düşüncesi vehimden kaynaklanan bir yanılgıdır (İbn Sînâ, 2015, s. 129). Böyle bir sunum, ilk bakışta İbn Sînâ'nın mantıkî tümelliği kabul ettiğini ve birinci makullerden ikinci makullerin türetildiğini, başka bir deyişle her mevcudun bir anlamı olduğunu ifade etmekten öteye geçmez. Fakat biz bu tebliğde yukarıdaki argümanı, "Var olan nedir?" sorusu üzerinden mahiyet teorisini, mahiyetin nerede bulunduğu tartışması üzerinden ise tümeller teorisini kapsayacak şekilde genişleteceğiz. Esasında Fahreddîn er-Râzî de ilgili pasajın şerhinde mahiyet ve tümel bahislerini konuya dahil etmiştir (er-Râzî, 2005, c. II, 335-341). Râzî'den farklı olarak bu tebliğin irdelemek istediği esas problem, dışta varlık kazanan tümel mahiyetin idrakimize nasıl yansıdığı yahut bizatihi dışta mevcut olmanın ne anlama geldiği yani bir anlam ve onun izafetlerini meseleye dahil etmek, bunun da ötesinde dışta ve zihinde karşımıza çıkan idrak nesnesinin nasıl olup da özelleştiğini ve kendisini "bir şey" olarak bize sunduğunu tartışmaktır. Bu nedenle bir yönüyle varlık-mahiyet ayrımı ve tümeller teorisini içeren mesele, varlık ve onun idraki bakımından birlik-çokluk bahsini de incelemeyi gerektirmektedir. Böylece varlık ile yüklenmiş her şeyin bir anlamının mı olduğu yoksa var olan her şeyin bir anlam mı olduğu arasındaki dakik ayrım ortaya çıkarılabilir.

Soyut ve tümel kavramların "başka bir şey olmamak şartıyla" tümel olmaları bakımından dışta var olduğunu yönündeki Platoncu idealları kabul etmiyorsak dışta varlık kazanmış her mevcudun tekil fertler olduğunu kabul ediyoruz demektir. Nitekim İbn Sînâ da tümel olması bakımından tümelin duyulurlardan ayrı olarak dışta var olmasını reddetmiş, tümellerin akledilmesini yukarıda işaret edildiği gibi duyulurların idrakine bağlamıştır (İbn Sînâ, c. I, 179 ve c. II, 55-57). Buna göre idrakin karşılaştığı varlık fertleri, hükümlerini ortaya çıkaracak şekilde dış varlıklar olan tek tek nesnelerdir. İdrak, dış-duyular aracılığıyla bu tikel nesnelerin duyumsanması, iç-duyular aracılığıyla gerekli soyutlama işlemlerinin yapılarak bunlarda içerilen makulün nefs tarafından elde edilmesidir. Böylece zihinde dıştaki tikellerden elde edilen tümel bir suret olarak birinci makul oluşur. Fakat bilgilerimiz bununla sınırlı değildir. Tam da bu nedenle İbn Sînâ'nın dediği gibi "bildiğimiz şeyler yalnızca duyulurlar-

la sınırlı değildir". Çünkü biz, birinci makullerden yola çıkarak yani birinci makulleri ikinci, üçüncü veya daha çok kere düşünerek cins, tür, fasıl gibi zâtî tümeller ile varlık, birlik ya da diğer kategorik yüklemler gibi arazî tümellere, diğer bir ifadeyle ikinci makul kavramlara ulaşırız. Öyleyse biz, hem somut bileşik cevherleri hem de basit soyut cevherleri bilebiliriz.

İbn Sînâ, mevcutlar hakkındaki tahliline tekil bir nesneyi madde ve suretine ayrıştırmakla başlar. Madde ve suretin pek çok ferde yüklenebilmesi bakımından tümel karşılıkları olarak cins ve fasıl, esasında şeye tanımını veren mantıksal mahiyettir (abstract quiddity). Her ne kadar muayyen fertlerden soyutlanarak elde edilmiş olması bakımından mahiyet zihinde bulunsa da dışta taayyün eden her fert öncelikle kendisi olma anlamına sahip olarak var olur. Bu nedenle mantıkî düzlemden ayrı olarak mahiyet (essence), tabiî ve yapay nesnelerin dışta mevcut olmasını sağlayan varlık yükleminin kendisine iliştiği soyut bir anlam olarak tüm taayyünleri önceler ve her bir taayyünün temelinde bulunur. Bu anlamıyla mahiyet, tekil mevcutlarda özelleşmeksizin dışta veya zihinde bulunamaz. Bu nedenle her bilme eylemi, gerçekte "bir şey"i yani muayyen bir ferdi bilmektir. Gerek bilgilerimizin temelini oluşturan ilk idrakimizde gerekse sonraki bilmelerimizin tamamında bilgi, bir şeyi "o, odur" (huve huve) şeklinde kendisine nispet ederek kavramanın türetilmiş formlarıdır. Zaten bilgiye konu olan nesnenin dışta veya zihinde mevcut olması, bulunduğu mahallin gereklerine uygun olarak etki-edilgi ilişkisine girmesinden ibarettir (Türker, 2019). Bu anlamda "şey" diyebileceğimiz her mevcut, çeşitli izafetlere sahiptir. İzafet, kategorik olarak daha az ve daha çoğu olmayı, sınırlanmamışlığı yani bilkuvve sonsuz nispeti ifade eder (İbn Sînâ, c. I, 185). Buna göre izafetlerle çevrili her mevcut, bilkuvve sonsuzdur. Fakat sonsuz olan kuşatılamayacağı ve kuşatılamayanın bilgisi mümkün olmayacağı için idrak, bilkuvve sonsuz imkana sahip şeyin bilfiil tahakkuk etmiş nispetlerini yani "bu tekil şey"i sahip olduğu anlam ve izafetler bütünlüğü –birliği- içerisinde kavramaktır. Bu anlamda idrakimiz, tekil mevcutlara yani çoka yönelirken bile onu bir tür birlikle kuşatılmış olarak algılamaktadır. Öyleyse insanî idrak, bir tümelin bilgisine ancak haricî veya zihnî fertleri vasıtasıyla ulaşabilir.

Peki bu izafetleri bir arada tutan ya da izafetlerin kendisine iliştiği şey nedir? Başka bir ifadeyle arazlarla yüklenerek şeyleşen ve böylece dışta veya zihinde mevcudiyet kazanan nedir? Bu soru bize, dış ya da zihinden bağımsız olarak bir şeyi o şey kılan itibarın kendiliğini yani kendinde mahiyeti verir. Suret, Meşşâî felsefede mantıktan epistemolojiye, fizikten ontolojiye tüm felsefî araştırma alanlarını birbirine bağlayan ortak bir kavramdır ve bununla kast edilen mahiyet yani anlamdır. Mahiyet, hakikat, suret, zât, cevher ve nihayet anlam, aynı şeyi farklı cihetlerden ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Temelde vurgulanmak istenen ortak nokta, bir şeyi çevreleyen ve ona ilişen geçici özellikler bir kenara bırakıldığında geride kalan o şey olma anlamıdır. Bilfiil suret, bilkuvve madde ile birleştiğinde –arazî yüklemlerle birlikte- dışta "bu tekil şey" olarak belirginlik kazanırken

zihinde ise bu tekil bireyden elde edilmiş cins ve fasıl anlamını oluşturur. Bundan dolayı madde ve surete mahiyetin ayrık olmayan illetleri denilir (İbn Sînâ, 2015, 126; Üçer, 2017, 301-26). İlk maddeye cisimlik suretinin yerleşmesiyle ortaya çıkan cisim terkibi, kendisine yerleşen bütün türsel suretlerle yeni türlere ayrılır. Tek bir türe ait fertlerin farklılaşması ise arazî suretlerle meydana gelir. Buna göre mahiyetin kurucu unsurları olmaları nedeniyle zihinde ulaşılan cins ve fasıl anlamı, nesnenin zâtını oluşturması nedeniyle dışta tahakkuk etmiş madde ve suretten müteşekkil cevherî terkibin aynına tekabül eder. Öyleyse tümel cins ve fasıl, dışta madde ve suret olarak tekil nesnelerde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle makul mahiyet seviyesinde çokluğun farklılaşması söz konusu olmazken nesnelerde tahakkuk etmiş mahiyet, sayı bakımından çoklukla muttasıftır (İbn Sînâ, 2015, 125).

Şeyin gayrı mufârık unsurları olarak madde-suret, dışta var olmak için kaçınılmaz olarak arazî yüklemlere konu olmalıdır. Çünkü var olmak, daha teknik bir tabirle fert olarak taayyün etmek, cins ve faslın dış dünyada algılanabilir niteliklerle teşahhus kazanmasını ifade eder. İbn Sînâ'nın el-İşârât'ın daha önce işaret edilen pasajında belirttiğine göre dışta bir fert ve şahıs olarak belirginleşmenin şartı, kendisinde ortaklık kabul etmeyen kategorilerle yüklenmektir. Bir mahiyet dışta varlık kazandığında ya cevher ya araz olmakla mutlaka kategorilerden birine ait olarak mevcut olur. Bundan sonra sayılabilir olmak ve çokluğun parçalarını oluşturmak anlamında nicelikle yüklenmiş olarak bulunur. Yine cisimsel mevcutlar nitelik, mekan, konum, zaman gibi diğer kategorilerle yüklenmeleri sonucunda algıya konu olur. Böylece "düşünen canlı" cins ve faslına sahip tümel insanlık anlamı, dışta mevcut olduğunda karşımda duran, "bu" diye işaret edebildiğim, uzun boylu, arkadaşım olan vb. özellikleri haiz tekil bir cevhere dönüşmekte ve insanlık anlamı onu çevreleyen yüklemlerle birlikte idrakime konu olmaktadır.

İnsanlık anlamının kendisine ulaşmak için sözü edilen yüklemlerin iliştiği mahiyetin kendi olması bakımından itibara alınması, başka bir ifadeyle duyulara yansıyan tikelliklerinden arındırılması gerekmektedir. Bu nedenle bir şeyin mahiyeti yani o şey olmaklık sureti, kendinde düşünüldüğünde soyut ve mutlak bir anlamdan ibarettir. Dışta veya zihinde bir şey olarak taayyün etmek, bir fert olarak belirginleşmek ve ayrışmak anlamına geldiği için mutlak bir anlamdan ibaret olan mahiyetin dışta mekan, zaman, konum, nitelik, nicelik gibi arazlarla nitelenmesi yani kendisini başkasından ayıracak sıfatları; zihinde ise zihinde olmak bakımından ilişen arazî özellikleri haizdir. Fahreddin er-Râzî, el-Mulahhas'da ayrışmanın (temeyyüz) varlığın sıfatlarından birisi olduğunu söyler. Ayrışma ise ortak türlük anlamına ilave lâzımlarla sağlanır. Bunlar bir mahiyete daima ve zorunlu olarak eşlik etmekle birlikte onun bir parçası değildir (Râzî, 2002, 50-51). Her ne kadar Râzî, zihnî varlığı reddetmesi nedeniyle zihnî gerekleri ademî olarak nitelese ve sadece haricî gerekleri kabul etse de İbn Sînâcı düşüncede zihne ait gerekler de varlık bildirir ve temeyyüz edebilirler. Böylece varlık,

birlik ve kategorilerin nesnede bilkuvve bulunuşunun sayısız formülasyonu içerisinden bilfiil tahakkuk etmiş bir tanesi bize kendisini sunmakta, akıl ise duyular aracılığıyla idrak ettiği izafetler ağı içerisindeki bu mahiyeti bir yandan arazlarından soyutlayarak makul hale getirmekte fakat bir yandan da bu makulün kendisine dair ikinci makuller üreterek yeni izafetler oluşturmaktadır. Bu bakımdan kendinde bir anlam olarak itibara alınmayan her mahiyet, bir takım izafet ve hükümlere sahiptir. Bu nedenle dışta veya zihinde hiçbir mahiyet, yalın ve tümel değildir. Öyleyse duyulur tikellerin, soyutlamalar sonucunda elde edilen tümel anlamı temin etmesinin dayanağı nedir? Söz konusu tümel ve soyut anlam orada bilfiil mevcut olduğu için mi onu gerekli süreçlerden sonra tikel nesneler aracılığıyla idrak ederiz yoksa dışta mevcut olan yalnızca tikelliklerdir de anlamlar sadece zihnî üretimler midir?

Geldiğimiz bu noktada meseleyi Fahreddin er-Râzî'nin Şerhu'l-İşârât'ta tercih ettiği gibi yalın ve tümel mahiyetin nerede bulunduğu tartışmasına taşıyabiliriz. Tümeller bahsini tartışmanın bize katkısı, mahiyetin dışta nasıl bulunduğunu ortaya çıkarmak olacaktır. Böylece mahiyet ve varlık-birlik ilişkisini açıklayabiliriz. Öncelikle biliyoruz ki soyutlama, dıştaki nesnenin duyular aracılığıyla algılanması, daha sonra terkip-tasfil işlemleriyle cins ve faslına tekabül eden tanımının zihinde bir makul olarak oluşturulması anlamına gelir. Peki bir şey zihinde cins ve faslına tekabül eden bir tanıma sahip ise ve doğru bir bilginin oluşması için dış ile zihin arasında mutabakatın kurulması zorunlu ise makul cins-fasıl, dışta nasıl bulunmaktadır? Cins ve fasıl mahiyeti oluşturan iki unsur ve iki parça olduğuna göre mahiyet bileşik bir şey midir? Bilindiği gibi türünün fertlerine ismini ve tanımını veren mahiyet, kurduğu şeylerin her bir ferdinde kendinde mahiyet anlamının düşünülmesi ve birden çok ferde yüklenmesi bakımından ortak ve aynı (abstract quiddity), fakat her bir fert ile dışta tahakkuk etmiş ve arazlarla yüklenmiş olması bakımından tikel ve sayıca çoktur (quiddity) (İbn Sînâ, 2013, c. I, 184-85). Bundan sonra İbn Sînâ'ya göre dışta hem tümel ve kendinde mahiyet hem de tikel ve belirginleşmiş mahiyet bulunur. Tümel mahiyetin dışta bulunması ise müstakil bir varlık olarak değil, arazlarla kuşatılmış tikel ve bileşik mahiyetin bir parçası olması şeklindedir (İbn Sînâ, 2013, c. I, 186). Buraya kadar Fahreddin er-Râzî de İbn Sînâ gibi düşünür; kendisi dışta var olmayan şeyin ilave özelliklerle dışta var olması mümkün değildir ve mahiyetin kendinde itibarı, dışta ve zihinde olması bakımlarını önceler (İbn Sînâ, 2013, c. I, 180-81; Râzî, 2005, c. II, 338). Şu durumda İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî, kendinde mahiyetin dışta bulunduğunda fert ile ilişkisini açıklamalıdır. Râzî, zihnî varlığı kabul etmediği için ona göre kendinde mahiyetin dışta bulunması ve tümelliğin nispette ortaya çıkması anlaşılırdır (Râzî, 2005, c. II, 238-39; Kaş, 2017, 108-13). Peki İbn Sînâ hem zihnî hem haricî varlığı kabul ettiği halde mahiyetin dışta ve zihinde kendi olması bakımından bulunuşunu nasıl izah edebilir? İbn Sînâ, hem dıştaki hem de akıldaki suretin aynı hakikate sahip olduğunu düşünür. Aynı hakikate sahip olmak, her seviyedeki özelleşmede kendinde mahiyet (essence) anlamının korunmasını gerektirir. eş-Şifâ:Metafizik'in beşinci makalesinde İbn Sînâ, ma-

hiyetin parçaları olan cins ve faslın dışta ve akılda bileşik olduğunu ima eder (İbn Sînâ, 2013, c. I, 191-92). Mahiyetin parçaları olan madde-suret ya da bunların akılda tasavvurları sonucu ulaşılan cins-fasıl ve bunlara eklenen arazların, dışta bir bütün olmaları onların bileşik olmadığını göstermez. Nitekim bütünlük, mutlak birlik ve bölünmezliği değil, parçalardan bir araya gelmiş olmakla birlikte bir yönüyle birliğe sahip olmayı gerektirir. Nasıl iki cevher olan madde ve suret, dışta bir bileşik oluşturarak nesneyi meydana getiriyorlarsa pek çok ferde nispet edilmeleri bakımından bunların paralelinde yer alan cins ve fasıl da mahiyetin parçalarıdır ve böylece mahiyet, hem dışta hem zihinde bileşiktir. Zaten Meşşâî felsefenin benimsediği madde-suretçi ontolojiye göre ne madde ne de suret dışta müstakil cevherler olarak bulunamaz, daima bir araya gelerek oluşturdukları cevherî terkibe nispetle mevcutturlar. Fakat dikkat edilmelidir ki bu anlamda bileşiklik, birlikle çelişmez (İbn Sînâ, 2013, c. I, 94). Zaten bir mahiyetin dışta bulunuş keyfiyeti tartışmalarını bu çalışmaya dahil etmemizin nedeni, birlikle muttasıf bir bileşikliğin tam da bir anlam olarak dışta nasıl bulunabileceğini göstermekti. Bundan dolayıdır ki soyutlama sürecinde yalnızca dıştaki madde-suret bileşiğinin sahip olduğu somutluklar kaldırılır, böylece kendisini tikelleştiren somutluklarından arındırıldığında cins ve faslın çok sayıda fertte bulunmaya elverişli bir anlam olduğu kavranır (Türker, 2014, 49). Bu nedenle anlam, gerçekte hem dışta hem zihinde mevcuttur.

O halde dışta madde ve suretten bileşerek cevherî bir terkip oluşturmuş her şey, anlamdır. Fakat anlam, dışta salt anlam olarak bulunamaz. Kaçınılmaz olarak arazî yüklemelere konu olmalıdır. Aksi takdirde idealar öğretisinde olduğu gibi tümel olması bakımından tümelin dışta mevcut olduğunu iddia etmek gerekecektir ki İbn Sînâ bu düşünceyi açıkça reddetmiştir. Buna göre bir anlama ilişen arazî yüklemeler, ilk etapta nicelik, nitelik, zaman, mekan gibi kategorik özellikleri akla getiriyor olsa da zâta sözü edilen kategorilerin yüklenmesinin kaynağı olan başka ilişenler de vardır. Şeyler ile ona ilişen kategoriler arasındaki nispet, kendisinde ortaklığı kabul etmezken kategorilerin mahiyetlere yüklenmesinin de imkanını sağlayan varlık ve birlik yüklemi gibi ortak nispetler de söz konusudur. Hatta daha doğru bir ifadeyle dışta varlık kazanarak dışın kendisini oluşturan her şey, gerçekte varlık ve birlik ile yüklenmiş anlamların nispetler aracılığıyla kendisini idrakimize sunmasından ibarettir (İbn Sînâ, c. I, 126-27; Gökgöz, 2019, 53-58). Bu nedenle biz, varlık ve birliği, tıpkı anlamın kendisi gibi dışta ayrık bir şey –bir ide- olarak değil, mevcutlarda mündemiç olarak kavrarız. Bu nedenle soyutlanmamış ya da nispetlerden oluşan araz katmanları yeterince soyulmamış bir anlam, el-İşârât'ın ilgili bölümünün başında da ifade edildiği gibi yalnızca duyulurdan ibaret bir nesne olarak algılanabilmektedir (İbn Sînâ, 2015, 124). Oysa nesnenin kendisi kadar onun temelinde yer alan anlam ve onu algımıza sunan nispetler de dışta bir hakikate sahiptir; böylece her bir yüklemin tekil fertlerde sonuçları ortaya çıkar. Bu nedenle şeylerin bütünlüklü algılarını oluşturan idrakimiz değildir. Bilakis şeyin kendisi, dışta birlik sahibi nesneler olarak bulunmaktadır.

Gerçekte idrakin temelinde şeylerin dışta sahip oldukları bu birlik yer alır. Çünkü birlikle muttasıf olmayan bir şey, sınırlanmamıştır. Sonsuz ise kuşatılamaz. Bu nedenle aslında dışta bir birlik oluşturmayan varsayımsal şeye, gerçekten şey demenin imkanı yoktur. "Bir, mevcut ve şey, eşkapsamlıdır"; mefhumları farklı olsa bile aralarında iltizam delaleti olması nedeniyle birinin düşünülmesi diğerinin varlığını zorunlu kıldığı için kapsamları aynıdır (İbn Sînâ, 2013, c. I, 29-30, 91 ve c. II, 48-49). Zira şey ve mevcut, ister dışta ister zihinde olsun zorunlu olarak bir belirlenimi ve birliği gerektirir. Öyleyse bir de şey ve mevcut ile aynı kapsama sahiptir. Bu nedenle mutlak mahiyetin insanî bilgiye konu olması için, bileşik şeylik/nelik anlamının birlik ile yüklenerek zihinde veya dışta var olması gerekir. Buna göre var olmanın ötesinde düşünülmenin de zorunlu gereği, birlik izafetidir. Böylece mutlaklık, çeşitli belirlenimlerle bilinebilir hale gelir. Buradan elde edilen sonuca göre bilme, aklın bir anlam ve onun bilfiil izafetlerini makul seviyede temsil etmesidir. Mutlak anlam ise henüz taayyün etmemiş bilkuvve sonsuz izafetleri ile aklın bilme kabiliyetine uygun değildir.

Bu nedenle hariçte cinslerin fasıllarla özelleşerek oluşturdukları türler yani mutlak mahiyetler salt kendileri olarak değil, bu türlerin cins-fasıl ve izafetlerden oluşan bir birliğe sahip fertleri olarak bulunur. Varlıktaki bu mahiyet-izafet katmanı, bilgi söz konusu olduğunda da geçerlidir. Şöyle ki dışta mevcut bir zâtın metafizik bilgisine ulaşmak için önce varlık anlamı ile mahiyet anlamının ayrıştırılması gerekir. Böylece bir şeyi kendisi kılan cins ve fasıl –ki bu türe delalet eder- ile onun varlıktaki eklentileri olarak arazları fark edilebilir. Böylece bir mahiyeti çevreleyen arazî eklentilerin ona ilişmedeki hiyerarşileri de ortaya çıkarılabilir ki İbn Sînâ'ya göre varlık yüklemi diğer kategorik arazlara göre ayrıcalıklı bir arazî nispettir. Çünkü zihinde ve dışta mahiyete her zaman eşlik etmesi zorunludur (er-Râzî, 2002, 50; Fazlurrahman, 2010, 13-16). Birlik yükleminin durumu da varlıkla eşdeğerlidir. Örneğin renk, nitelik kategorisinden bir arazdır. Rengin dışta mevcut olan bir mahiyete ilişmesi için öncelikle renk türü altındaki fertlerden birisinin söz konusu mahiyete ilişmesi gerekir. Böylece bir araba kırmızı olduğu için renklidir, renkli olduğu için nitelik sahibidir, nitelik de araz kategorilerinden birisi olduğu için muhakkak mahiyet arazlarla bir birliğe sahiptir. İnsanî bilgiye konu olduğunda bir fert olarak kırmızı araba, dış duyularca algılanır ve iç duyularda kırmızılık dolayısıyla renk, renk dolayısıyla nitelik ve araz anlamlarının atılmasıyla soyut bir makul olması bakımından arabalık mahiyetine ulaşılır. Öyleyse bilme, tahakkuktaki birliğin çözündürülerek anlamsal birliğe irca edilmesi, sonra bu birliğin zihindeki ikincil yüklemlerle tekrar tekrar kavranmasıdır. Böylece cisimsel bir cevher hakkındaki bilgi, bu bileşik nesnenin zâtî-arazî bütünlüğünü parçalayarak birliği çokluğa çevirmek sonra bu çokluğu zât anlamının kendisini oluşturacak birlikle tekrar idrak etmektir.

Kindî, Fî'l-felsefetü'l-ûlâ'da kategoriler ve diğer genel kavramları (umûr-u âmme) varlığa dair idrakimiz hakkında farkındalık uyandırıcı birer araç olarak kullanır. Kategoriler,

beş tümel, parça-bütün, kısım-toplam vb. küllî kavramların her birinde bir yönden birlik bulunmaktadır. Fakat bunlar "arazî bir" olduğu için tamamı birliğe yüklem olmakla birlikte hiçbirisi, zâtı ve birliği özdeş olacak yani birlik, bu şeylerin tanımını oluşturacak şekilde hakiki birliğe sahip değildir (Kindî, 1950, c. I, 123-130). Buna göre küllî kavramlarla yüklenmiş her şey, arazî bir birlikle var olmakta, böylece bilinebilir olmaktadır. İbn Sînâ da Metafizik'te birliğin şeylerde arazî bir yüklem olarak bulunduğunu, mahiyetin var kılınmasına bir katkısının olmadığını, aksine onun gereklerinden olduğunu ifade eder (İbn Sînâ, 2013, c. I, 94). Zaten burhanî bilgi, mevcutların ve illetlerin sonlu olması temeli üzerine kurulmuştur. Bu nedenle akıl, mevcutların zâtî anlamları ve arazî yüklemlerini kuşatabilirken Tanrı'yı yalnızca gerekleri ve lazımlarıyla bilebilir. Esasında Tanrı'daki levâzım da bir zâta ait izafetlerdir ve insanî idrak, yalnızca bu izafetlere yönelmektedir. Levâzımlarla bile olsa izafetlerin Tanrı'da dahi bulunması, var olanların tamamı hakkında şu çıkarımı yapmaya izin verir görünmektedir: Özdeşlik, bir şeyin kendine huve huve şeklinde yüklenmesi yani bir şeyin sadece kendisinden ibaret olmasını ifade eder. Öyleyse özdeşlikte dahi, bir şeyin kendine yüklemi ve kendi kendisine izafeti mümkündür. Bu nedenle evvelî bilgilerimizin temelini oluşturan ilk benlik/kendilik idrakimiz, anlamlıdır. Çünkü evvelî bilgilerimizin oluşmasının nedeni olan ilksel idraklerimiz, "Ben varım" önermesinde gizlenmiş özdeşlikte gördüğümüz kendilik anlamı ve kendilik anlamı dolayısıyla kavradığımız çelişmezlik anlamının yeniden fark edilmesinden ibarettir.

İbn Sînâ, şeyi o şey yapan anlamın anlam olarak dışta da var olduğu görüşünü el-İşârât gibi Metafizik'te de ifade etmiştir. Ona göre mutlak mahiyetin başka şeylerle birlikte olsa bile kendi olması bakımından düşünülmesi mümkündür. Böyle düşünüldüğünde fark edilecektir ki yalının bileşikten önce gelmesi gibi mutlak mahiyet de dış dünya ve zihindeki tümel mahiyetten önce gelir. Bu itibarda mutlak mahiyet, ne cinstir, ne fasıldır, ne şahıstır, ne birdir, ne de çoktur. Bilakis bu itibarda o, sadece kendisidir (İbn Sînâ, 2013, c. I, 177). Üçüncü halin imkansızlığı gereği bir şey ya var ya yok ya bir ya çok olmalıdır. Fakat mutlak mahiyet, varlıkla yüklenmediği için ne mantığın bu yasasına göre değerlendirilebilir ne de çelişiğin iki kısmından birisine dahil edilebilir. Öyleyse varlık, birlik, çokluk, tümellik vb. anlamlar zâta dahil değildir, zâta sonradan ilişerek onu bilfiil bir şey olarak niteler. Bu nedenle insan olması bakımından insan, bir zaman ve mekânda yaşamış A şahsı olarak belirginleşmese yani bu şahıs söz konusu şartlar içerisinde mevcut olmasını sağlayacak bir varlık yüklemiyle, çeşitli organlardan bileşik olduğu halde fiziksel bir bütün oluşturması bakımından birlik yüklemiyle, insan türünün tahakkuk etmiş bir ferdi olması bakımından tekillikle nitelenmediğinde bile insanlık anlamını düşünmeye imkân vermektedir. Öyleyse varlık da dahil olmak üzere arazî hiçbir izafet, zâta dahil değildir. Çünkü izafetler kaldırıldığında hala bâkî kalan bir anlamdan bahsedebilir; bu nedenle başka bir şart olmaksızın soyut canlı anlamının dışta bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira kendisine ilişen tüm izafetlere rağmen bir şey kendi ol-

ması bakımından düşünülebilir. Bu nedenle de dışta var olduğunda Eflâtuncu ideler gibi ayrık olması gerekmez (İbn Sînâ, 2013, c. I, 179). O halde her şeyin zihinde kavranan bir anlamının olmasının ötesinde var olan her şey, hem zihinde hem de dışta özdeş anlamlar olarak bulunur.

Tebliğde çeşitli cihetleriyle ele alınan temel sorunu şu şekilde tekrar sormak mümkündür: İzafetler olmaksızın anlamın kendisi herhangi bir düzlemde var mıdır ya da bilinebilir mi? Daha önce varlık ve birliğin kapsamları bakımından eşit olduğunu ve bir mahiyetin var olmak ve düşünceye konu olmak için bu iki ilişenle birlikte birtakım arazları yüklenerek bulunduğu mahalde diğer mahiyetlerden ayrışması gerektiğini ifade etmiştik. Buna göre varlık ve birlikle dahi nitelenmeyen mutlak mahiyetin, var olmaması bir yana düşünülememesi de gerekecektir. Çünkü kendinde mahiyet ne bir ne çok, ne var ne yok, ne tümel ne tikeldir; sadece kendisi olan bir anlamdır. Aksi halde bu nitelikler, mahiyetin tanımına dahil olur ve hiçbir şekilde ondan olumsuzlanması mümkün olmazdı. Oysa bir mahiyeti düşünmekle varlık anlamının kendisini düşünmek farklı şeylerdir. Buna göre mahiyetin tanımında varlığın yer almaması gerekir (İbn Sînâ, 2013, c. I, 173-74). Bu durumda İbn Sînâ'nın mahiyetin kendinde anlamının düşünülebilmesi için bir yol bulması gerekmektedir. İnsanî bilginin bir şeye taalluk etmesi için o şeyin çoklukta tahakkuk etmiş olması gerekir ki böylece nefs, o şeyi soyutlayarak kendisi de soyutlanabilsin, diğer bir deyişle ilahî feyzi almaya kâbil hale gelsin. Bu nedenle var olduğu bütün durumlarda arazlarla birlikte bulunan –var olmanın kendisi de arazî bir yüklemdir- kendinde mahiyet, haricî varlığa sahip olduğunda dışta bulunmanın gerektirdiği arazları, zihnî bir varlığa sahip olduğunda ise zihinde bulunmanın gerektirdiği arazları içerir. Peki mahiyete nispet edilen bu mutlaklık seviyesi, dış ve zihinden farklı bir düzlem midir yani bir mahiyetin dışta veya zihinde teşahhus etmediğinde bulunduğu mahal bu mutlaklık seviyesi midir? Esasında tartışmanın dönüp dayandığı nokta, bir mahiyetin kendi olmaklığının dış ve zihinden bağımsızlaştırılarak yeni bir düzlem içerisinde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bir şeyin kendi olmaklığı dışta veya zihinde bulunmasına bağlı olarak değişmez. Örneğin "Parça bütünden küçüktür" önermesi, dışta bir nesnede meydana geldiğinde de zihinde düşünüldüğünde de bütünün bütün olmak bakımından birden çok parçadan meydana gelmesini ve böylece parçanın daima bütünden daha küçük bir birim olmasını gerektirir. Öyleyse bir şeyin kendi olmaklığı, tahakkuk edeceği ayrı bir mutlaklık seviyesine ihtiyaç duymaz. Bilakis önce dışta veya zihinde arazlarla birlikte bulunan mutlak mahiyet, daha derin bir teemmülle kendi olması bakımından düşünülebilir. Buna göre mutlak mahiyet, mahza kendisi olması bakımından asla bir "şey" olarak var olamaz; yalnızca dıştaki veya zihindeki bulunuşundan yola çıkılarak yapılan soyutlamalarla bir "itibar" olarak kavranabilir. Bu nedenle İbn Sînâcı mutlak mahiyet -meselenin mahiyetlerin mec'ullüğü ile ilgili bir başka boyutuyla- varlığın metafizik illet tarafından kendisine yüklendiği bir "şey" olarak kullanılsa da henüz varlığın kendisine yüklem olmadığı durumda

"var, bir ve şey eşkapsamlıdır" ilkesi gereği yoklukta sâbit olamaz. Nihayet mutlak mahiyetin bir itibar olması bahsiyle ilişkili olarak dışta tahakkuk etmiş A şahsındaki insanlık anlamıyla B şahsındaki insanlık anlamının, insanlık anlamı olması bakımından aynı olmasına rağmen sayıca bir ya da tümel olduğu söylenemez. Çünkü insanlığın kendilik itibarı, birlik-çokluk ya da tümellik-tikellik gibi yüklemleri dikkate almaya izin vermez. Bununla birlikte arazların kendisine iliştiği kendinde mahiyet, dışta arazlarla birlikte teşahhus etmiş tabiî mahiyetin bir parçası olduğu ve ona anlamını verdiği için kendinde mahiyet, dışta da tabiî mahiyeti zâtı/itibarı bakımından önceler.

Değerlendirme

İbn Sînâ sonrası tümelller bahsinin ele alınmasında ve mahiyetin bulunuşu tartışmalarında esas problem, mutlak mahiyetin bir şey mi yoksa bir itibar mı olduğudur. Bu nedenle haricî ve zihnî varlık tartışmaları, bir yönüyle bilginin neliği bahsini diğer yönüyle ise bilinenin gerçekte ne olduğu bahsini içermesi bakımından tümeller meselesinin ontolojik uzanımında yer almıştır. İbn Sînâ mutlak mahiyetin dışta ve zihinde özdeş olduğunu, her iki düzlemde de çeşitli arazlarla birlikte bulunduğunu, ancak mutlaklığı bakımından ne dışta ne zihinde bir mahallinin olmadığını düşünür. Râzî ise İbn Sînâ'yı Şerhu'l-İşârât'ta zihnî varlık görüşü nedeniyle eleştirirken mutlak mahiyetin nesnelerde arazlarla muttasıf olarak bulunması bakımından onunla aynı görüştedir.

Sonuç olarak idrak ettiğimiz her şey, bir anlam ve onu çevreleyen arazî yüklemlerden ibarettir. Biz bu anlamı yani kendinde mahiyeti ancak soyutlayarak cins ve fasıldan müteşekkil bir bileşik olarak zihnimize aldığımızda anlam olması bakımından bilgimize konu ederiz. Fakat o, biz onu bilmezden önce de her ne kadar saf anlam olması bakımından duyumsanamıyor ve kendisine işaret edilemiyor olsa bile madde ve suret olarak dışta nesneye mündemiç ve onun kurucu unsurları olarak bulunmaktaydı. Bununla birlikte salt cins ve fasıldan ibaret mahiyet, dışta taayyün edemeyeceği için onun varlıkla yüklenmesi gerekir. Var olmak ise bir şey olarak belirlenmiş olmaktır. Öyleyse mahiyet yahut anlam, varlıkla yüklenmediğinde belirsiz, mutlak ve taayyünden uzaktır. Onun bir şey olarak var olmasının dayanağı, birlik ile yüklenmesidir. O halde varlık-mahiyet ayrımında örtük olarak varlık hanesine yazılması gereken bir birlik ilkesi de içerilir. Bu nedenle "Var olan her şey, birdir" önermesi doğrudur ve ister zihinde ister dışta olsun tahakkuk etmiş olmak, bir olarak var olmak anlamına gelmektedir. Böylece varlık ve birlik, diğer arazî yüklemelerin temelini oluşturan ilkeler ve izafetlerdir. Buradan da izafetlerin kendi içinde zâtîden arazîye ve bunların içerisinde de en güçlüsünden zayıfına doğru ilerleyen bir hiyerarşisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre sonuç cümlesini şu şekilde yeniden kurmak mümkündür: Varlık ve birlik, bir anlama ilişen en güçlü izafetlerdir.

KAYNAKÇA

el-Kindî. (1950). *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye.* (M. A. Ebû Rîde, Dü.) Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî.

er-Râzî, F. (2002). *el-Mulahhas.* (A. F. Karamâlikî, & Â. Asğarînizâd, Dü) Tahran: Dânişkâh İmam Sâdık.

er-Râzî, F. (2005). *Şerhu›l-İşârât ve›t-tenbîhât* (Cilt I). (A. R. Necefzâde, Dü.) Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.

er-Râzî, F. (2005). *Şerhu›l-İşârât ve›t-tenbîhât* (Cilt II). (A. R. Necefzâde, Dü.) Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.

Fazlurrahman. (1958). Essence and existence in Avicenna . *Mediavel and Renaissance Studies, IV*, 1-16.

Gökgöz, Z. (2019). *İbn Sînâ›da izafet kategorisi.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: (yayımlanmamış yükseklisans tezi).

Kaş, M. (2017). *Seyyid Şerîf Cürcânî'de zihnî varlık.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: (yayımlanmamış doktora tezi).

Sînâ, İ. (2013). *Kitabu'ş-şifâ: metafizik* (Cilt II). (E. Demirli, & Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera.

Sînâ, İ. (2013). *Kitabu'ş-şifâ: metafizik* (Cilt I). (E. Demirli, & Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera.

Sînâ, İ. (2015). *İşaretler ve tenbihler.* (M. Macit, A. Durusoy, & E. Demirli, Çev.) İstanbul: Litera.

Türker, Ö. (2014, Ekim). Varlık ve anlam: bilgi ve bilinenin özdeşliği üzerine –Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinden hareketle bir değerlendirme-. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 1*(1), 35-50.

Türker, Ö. (2019, Nisan). İdrak ve anlam: dünyayı kavrayışımız üzerine. *Sabah Ülkesi* (59), 42-45. https://www.sabahulkesi.com/2019/04/26/idrak-ve-anlam-duenyayi-kavrayisimiz-uezerine/ adresinden alındı

Üçer, İ. H. (2017). *İbn Sînâ felsefesinde suret, cevher ve varlık.* İstanbul: Klasik.

eş-Şifâ: el-Kevn ve'l-Fesâd Bağlamında İbn Sînâ'nın Kümûn Teorisine Yönelik Eleştirileri: Tarihsel Bağlam ve Görüşlerin Analizi

Kübra Bilgin Tiryaki*

Öz: İbn Sînâ'ya göre oluş (*el-kevn*), bir konu (*mevzu'*) tarafından taşınan unsurlara ilişkin niteliklerin farklı etki-edilgi ilişkileri içerisinde birincil (*imtizâc*) ve ikincil karışımlarının (*mizâc*) oluşması sonucunda ortaya çıkan ve surete ilişkin bir hazırlık durumunu ifade eden "yetkin ve tam bir istidad"a özgü suretin gelmesiyle nesnenin tikel cevher olarak tahakkukunu ifade eder. Dönüşüm (*istihâle*) ise özel anlamı itibariyle "cevherde gerçekleşen niteliksel dönüşüm"ün adı olsa da *eş-Şifa: el-Kevn ve'l-Fesâd*'da oluş-bozuluşa konu olan basit unsurların (ustukussât) birbirlerine dönüşmesi anlamında "cevherî dönüşüm" için de kullanılmaktadır. *el-Kevn ve'l-Fesâd*'ta İbn Sînâ, madde-suret merkezli oluş teorisini açıklamadan önce ayrıntılı bir şekilde kendisinden önceki oluş ve dönüşüm teorilerini ele alır. Bu noktada oluş ve dönüşüme dair Pre-Sokratik filozofların, Platoncu-Pythagorasçı yaklaşımların, Bağdatlı Meşşâîlerin ve Mu'tezile kelamcılarının teorileri incelenmekte ve onlara dair eleştiriler yöneltilmektedir. Bu çalışmanın amacı *el-Kevn ve'l-Fesâd* bağlamında İbn Sînâ'nın kümûn teorisine yönelik eleştirilerinin muhataplarını tespit etmek ve bu teorinin ne türden eleştirilere konu edildiğini tespit etmektir. Böylece sözkonusu incelemenin İbn Sînâ'nın kendi oluş ve dönüşüm teorisini ortaya koymasına nasıl imkan verdiği belirginleştirilmiş olacaktır. Metinde öncelikle İbn Sînâ'nın oluş ve dönüşüm teorilerine ilişkin tasnifi ele alınacak; ardından kapsamlı kümûn teorisi ortaya koyan Basra Mu'tezilesinden Nazzâm (ö. 231/845) ve kısmî kümûn görüşünü savunan Mutezilîlere yönelik İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirileri ve ulaştığı neticeleri incelenecektir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kümûn ve zuhûr teorisini detaylı bir biçimde ele almasının ve oluş-dönüşümü reddedenler olarak incelenecek görüşlerin başında zikretmesinin aslında, süreklilikçi cisim teorisini reddetmenin ne tür sonuçlar doğurduğunu gösterebilme amacına matuf olduğuna dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Oluş (*kev*n)- Bozuluş (*fesâd*), Dönüşüm (*istihâle*), Kümûn, Tedâhül/Müdâhale, Mücâvere, Nazzâm, Mu'tezile Ekolü.Hippokrates, İbn-i Sina.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, Doktora Programı.
İletişim: k.bilgin610@gmail.com

Giriş

İbn Sînâ'ya göre oluş (el-kevn), bir konu (mevzu') tarafından taşınan unsurlara ilişkin niteliklerin farklı etki-edilgi ilişkileri içerisinde birincil (imtizâc) ve ikincil karışımlarının (mizâc) oluşması sonucunda ortaya çıkan ve surete ilişkin bir hazırlık durumunu ifade eden "yetkin ve tam bir istidad"a özgü suretin gelmesiyle nesnenin tikel cevher olarak tahakkukunu ifade eder. Dönüşüm (istihâle) ise özel anlamı itibariyle "cevherde gerçekleşen niteliksel dönüşüm"ün adı olsa da eş-Şifa: el-Kevn ve'l-Fesâd'da oluş-bozuluşa konu olan basit unsurların (ustukussât) birbirlerine dönüşmesi anlamında "cevherî dönüşüm" için de kullanılmaktadır.[1] el-Kevn ve'l-Fesâd'ta İbn Sînâ, madde-suret merkezli oluş teorisini açıklamadan önce detaylı bir şekilde kendisinden önceki oluş ve dönüşüm teorilerini ele alır. Bu noktada oluş ve dönüşüme dair Pre-Sokratik filozofların, Platoncu-Pythagorasçı yaklaşımların, Bağdatlı Meşşâîlerin ve Mu'tezile kelamcılarının teorilerini inceler ve onlara dair eleştiriler yöneltir. Bu çalışmanın amacı el-Kevn ve'l-Fesâd bağlamında İbn Sînâ'nın kabul etmediği oluş teorileri içerisinde önemli bir yer tutan kümün-zuhûr teorisinin filozof tarafından ne tür eleştirilere konu olduğunu incelemek ve bunun kendi teorisini ortaya koymaya ne şekilde imkan verdiğini belirginleştirmektir. Metinde öncelikle İbn Sînâ'nın oluş ve dönüşüme dair teorilere ilişkin tasnifine yer vereceğiz. Ardından İbn Sînâ'nın "oluş ve dönüşümün mümkün olmadığı"nı düşünen görüşlerden birisi olarak zikrettiği ve Presokratiklerden Anaksagoras (m.ö.428), ilk dönem Basra Mu'tezilesinin önemli isimlerinden Nazzâm (ö. 231/845) tarafından savunulan "kapsamlı kümûn (gizlenme) teorisi" ile bazı Mutezilîler tarafından savunulan "kısmi kümûn teorisi"ne[2] İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirileri dikkate alarak onun nasıl bir yöntemle bunu yaptığını ve ulaştığı neticeleri inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'nın Oluş Teorileri Tasnifi

İbn Sînâ oluş ve dönüşümün ekoller tarafından hangi açılardan kabul edildiği yahut reddedildiği üzerinden dörtlü bir tasnif yapar: Açıklamalarının yapısı itibariyle 1) Oluş (kevn) ve dönüşümü (istihâle) reddedenler. 2) Oluşu kabul edip dönüşümü reddedenler. 3) Oluşu kabul etmeyip dönüşümü benimseyenler. Üçüncü görüşü savunanlar unsurlara dair tutumları sebebiyle kendi içinde üçe ayrılmaktadır: a) Dönüşümde tek bir unsurun varlığını kabul edenler. b) Dönüşümde birden fazla unsurun varlığını kabul edenler. c) Dönüşümde dört unsurun varlığını kabul edenler. 4) Oluş ve dönüşüme ilişkin bir açıklama getirip, ayırt edilmesi mümkün olmayan bir biçimde onları ayırmaya çalışanlar (İbn Sînâ, 2008, s.4-7).

1 İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığı ayrımı takiben cevherî dönüşüme mutlak oluş; niteliksel dönüşüme ise mukayyed oluş demektedir. Gerek basitlerin gerekse bileşik cevherlerin birbirlerine dönüşmeleri mutlak oluş iken; halihazırdaki cevher mevcut kalırken onun hallerinde gerçekleşen dönüşüm nitelikseldir. Bkz. İbn Sînâ, (2008, s. 45); Aristoteles, (2019, 318a24-318b18).

2 Kapsamlı kümûn teorisi ve kısmî kümûn teorisi kavramsallaştırmaları için bk. Demir, (2015, s.165, 169).

Birinci görüş; Geliştirdikleri açıklama ile oluş ve dönüşümü imkansız kılan kümûn ve zuhûr/bürûz savunucularıdır. Metnin devamında ayrıntılı olarak ele alacağımız bu gruptur.

İkinci görüş; oluş olduğu zannedilen şeyi kabul edip dönüşümü reddetmektedir. Bu görüşü savunan kişinin "Bağdat Hıristiyan ekolünü takip etmek suretiyle filozof geçinen birisi" olduğunu söyleyen İbn Sînâ, "oluş olduğunu zannettikleri şeyi kabul ettikleri" ifadesiyle aslında bu görüşün oluşu kabul etse bile gerçek anlamda bir oluş açıklaması geliştiremediğini ima etmektedir. Dönüşümü reddetmeleri ise şu örnek üzerinden açıklanır: Isıtıldığı zaman suyun artık su olarak kalması mümkün değildir. Çünkü zâtî olarak bir dönüşüme uğramıştır. Bu durumda ısınmış olan su, artık sıcaklık ile bir karışım (muhtelîd) halindedir (İbn Sînâ, 2008, s.5). Biz ona "ısınmış su" diyemeyiz ancak su ile sıcaklığın "karışımı" olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu görüş, niteliksel dönüşümü reddetmekte ve suyun ısınması durumunda onda özsel bir dönüşüm gerçekleştiğini iddia etmektedir.

Üçüncü görüş; oluşu açıklamayıp unsurların ve bileşiklerin dönüşümüne dair bir açıklama getirenlerdir. Üçüncü grubun savunucuları unsurlara dair tutumları sebebiyle üçe ayrılmaktadır[3]: a) Bu kabulü savunanlardan ilk grup unsurların i) ya ayrı ayrı ateş, su, hava olduğunu ii) ya da hava, ateş ve su arasında "orta bir şey (şey'un mutevassitun) olarak tek bir unsur" olduğunu söylemektedirler (İbn Sînâ, 2008, s.5).[4]

b) İkinci grup, ikili ya da üçlü olarak birden fazla unsurun varlığını kabul ederler. Bunlardan bir kısmı ateş ve toprağın varlığını kabul ederken; diğer bir kısım su ve toprağın, bir başka grup ise toprak, hava ve ateşin varlığını kabul ederler. Son görüş sahipleri suyu yok saymaktadırlar çünkü su onlara göre, yoğunlaşmış havadan ibarettir (İbn Sînâ, 2008, s.6).[5] İbn Sînâ arkhe meselesini sorgulayan filozofların görüşlerini tasnif eder. Nitekim üçüncü görüşün ilk grubu Presokratik filozoflardan oluşun temel unsurunun su olduğunu kabul eden Thales, hava olduğunu kabul eden Anaksimenes, ateş olduğunu kabul eden Herakleitos'tur. İkinci grup denilen görüş ise üç unsur arasındaki ilke olarak sonsuz/belirsizi (apeiron) kabul eden Anaksimandros'a aittir.

3 Dönüşümü dört unsurun farklı oran ve terkiplerle bir araya gelmesi ile açıklayan bu grupların temeli İyonya düşüncesinden gelmektedir. Denkel, (2011, s. 57).

4 *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta oluşu reddedip istihâleyi kabul eden bu görüşün aynı zamanda "bir kelamcı"nın görüşü olduğu ve İbn Sînâ tarafından iki şekilde çürütüldüğü söylenmektedir. Delillerin ilki şöyledir: Oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerin hepsi, cismin kendi mekanından çıkışını gerektiren "doğrusal harekete de konu olabilir". Nitekim doğrusal harekete konu olan her şeyin de oluş ve bozuluşa konu olabilmesi gerekir. İbn Sînâ'nın getirdiği ikinci delil ise şudur: Unsurlardan oluşan cismin belirli bir parçasının, bu cismin "doğal mekanının parçalarından belirli bir mekanda bulunması" o parçanın "sureti"nden kaynaklanmaktadır. Bu mekanda bulunmanın o parçanın suretine dayanması ise ancak o suret "sonradan meydana geldiğinde" yani suret olması bakımından suretin zatı bakımından değil; bir bileşik cevheri oluşturacak şekilde sonradan oluşa geldiğinde mümkün olabilir. Bu da cevherî olarak oluş ve bozuluşun olduğunun kanıtıdır. İbn Sînâ'nın bu açıklamasını veren Îcî, devamında her iki delili inceleyerek eleştirmektedir. Bkz. Cürcânî, (2015, C. II, s. 652-655).

5 Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş*'taki bu minval üzere olan pasajı için bkz. Aristoteles, (2019, s.75, 330b7-21).

c) Oluşu açıklamayıp unsurların ve bileşiklerin dönüşümüne dair bir açıklama getiren üçüncü grup ise dört unsurun varlığını kabul eder. Bu görüşü savunan Empedokles (ö. M.Ö. 435) ve onun takipçileri dört unsuru kabul ederek bunlar arasındaki dönüşümleri "sevgi (mahabbe)-uyuşma (ülfet) ve nefret-galebe" karşıtlığı üzerinden açıklamaktadırlar. İbn Sînâ'ya oluşu kabul etmemelerine rağmen sevgi gücü ile birleşen unsurların "küre" şeklinde bir cismi meydana getirmesi, nefret gücünün etkinliğiyle birleşen unsurların dörde ayrışması, onların oluşup bozulduğuna dair bir açıklama vermek anlamına gelir. Bu da onların kendi görüşlerinin iç çelişkisini yansıtmaktadır. (İbn Sînâ, 2008, s.6).

Dördüncü görüş, İbn Sînâ'nın oluş ve dönüşümü kabul etmelerine rağmen ortaya koydukları teori itibariyle onları birbirlerinden ayrıştıramayan "bölünmeyen parça (el-cüz ellezî lâ yetecezzâ')" görüşünü savunan atomcu/parçacıkçı ve yüzey görüşünü savunanlardır (İbn Sînâ, 2008, s.7).6 İbn Sînâ'nın parçacıkçı teoriyi temsil eden grup olarak işaret ettiği yaklaşım Antik Yunan atomculuğu ve kelâmî atomculuktur. Antik Yunan'da Leukippos ve Demokritos tarafından temsil edilen teori; Mu'tezile kelamı içerisinde ilk olarak Basra ekolünün kurucusu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?) tarafından ortaya konulmuş[7]; Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kelamın hakim fizik yaklaşımına dönüşmüştür. Oluş ve dönüşüm kabul etmekle birlikte onları ayrıştıracak bir açıklama getiremeyen diğer grup yüzey teorisi savunucularıdır. Bu grup oluş ve dönüşümün ilkesini sayılar olduğunu söyleyen ve her bir sayının da belirli yüzeylere tekabül ettiğini iddia eden Pytgorasçılardır.[8]

Esasında bu görüşlerden her gibi mevcutların nasıl meydana geldiği ve meydana geldikten sonra dönüşümün nasıl mümkün olduğu sorusunu sormuşlar ve bu sorulara cevap aramaya çalışmışlardır. Bunlar arasında sadece Parmanides'in başını çektiği Elea Okulu meydana gelme ve oluşu reddetmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ yukarıdaki görüşleri savunanların, geliştirdikleri açıklama biçimleri itibariyle oluş veya dönüşümü reddetme noktasına varan bir tavır sergilediklerini göstererek Aristotelesçi anlamda bir kevn ve istihâle açıklamasının dışında olduklara işaret eder. Yine burada bahsedilen oluşu ve dönüşümü, öncelikle basit unsurların varlığa gelişleri ve birbirlerine dönüşmelerine ilişkin bir açıklama olarak anlamak gerekir. İkinci olarak bileşik cevherlerin bir türden başka bir türe dönüşmeleri oluş-bozuluş; onların niteliklerinde meydana gelen değişimler ise niteliksel dönüşüm kapsamında değerlendirilir.

6 Presokratik filozofların oluş ve dönüşüme dair görüşleri hakkında Aristoteles'in *Metafizik*'teki değerlendirme ve eleştirileri için bkz. Aristoteles, (2017, s.122-137, 983b20-987a31).

7 Basra Mu'tezilesinin oluş ve dönüşüme ilişkin yaklaşımına dair bkz. Dhanani, (2020, s. 58-61).

8 Aristoteles, Platon'un duyulurlar ile onların varlığının bağlı olduğu idealar arasında "aracı gerçeklikler" olarak kabul ettiği matematiksel nesnelerin alanına dair yaptığı açıklamalarda Pytagorasçılar'ı takip ettiğini söyler. Bkz. Aristoteles, (2017, s.138-142, 987a29-987b18).

İbn Sînâ bu dört gruptan ilki olan kümûn ve zuhûr/büruz savunucularına özel bir önem atfeder ve onların görüşlerini çeşitli argümantasyonlarla çürütür. Bu noktadan itibaren kümûn görüşünün ayrıntılı incelenmesine ve yapılan açıklamaların İbn Sînâ tarafından değerlendirilmesine geçebiliriz.

İbn Sînâ'nın Kümûn Teorisine Dair Yaklaşımı: Çerçeve ve Eleştiri

İbn Sînâ öncelikle kümûn görüşünün temel iddialarını aktarır ve ardından görüşlerin değerlendirilmesi ve eleştirisine geçer. İbn Sînâ'nın temel iddiası, kümûn savunucularının oluş ve değişimi açıklayamadıklarıdır. Zira onlar ateş, hava, su, toprak gibi unsurların basit doğalara sahip olduğunu kabul etmemekte ve onların birbirlerine dönüşmelerini reddetmektedir. Kümûn teorisinde cismin içerisinde karışım (ihtilâd) halinde bulunan parçalar arasında baskın olan ve dolayısıyla ortaya çıkan hangisi ise cisim ona göre isimlendirilmektedir. Cisim kendisinde baskın olan parçalardan farklı, ona baskın parçalar barındıran cisimle karşılaştığında, ilk cisimde mağlup durumda olan parçalar, kendisine baskın olana yönelik bir mukavemet hareketi gösterir. Bunun neticesinde ilk cisimde mağlup durumda olan parçalar galip olur (yebruzü) ve görünür hale gelir (yazheru). Bu şekilde gerçekleşen hareket, mağlup ve galip olan parçaların toplanmasıyla (ictimâ') oluşan düzende (nizâm) bir değişiklik meydana getirir.

Duyu algısıyla şeylerdeki parçaların (el-eczâ') açığa çıkanları (bürûz) ve belirgin hale gelenleri (zuhûr) görülebilir. Mesela odunun yanması sonucunda onun tamamının içindeki baskın parça olan ateşe dönüştüğü zannedilir ancak ateşin cevherinden yayılan duman gibi parçaları gözlemlenemez. Duyu ancak ilkinden kalan artığı yahut ateşin külünü gözlemleyebilir. Oysa suyun cevheri asla ateş, ateşin cevheri de su olmaz. Sadece parçaları dağılıp duyu alanından çıkarlar ve açığa çıkarak (zuhûr) belirgin hale gelen (büruz) görülür ve onun bütünüyle dönüştüğü zannedilir (İbn Sînâ, 2008, s.4).

Kümûn Teorisinin Kökenleri ve İbn Sînâ'nın Problematik Bağlamı

Kümun teorisinin Antik Yunan felsefesindeki bağlamı ve onun İslam felsefe geleneğinin oluşumunu önceleyecek biçimde Mu'tezile kelamı içerisinde Basra ekolünden Nazzâm'ın (ö.231/845?) ortaya koyduğu versiyona olan etkisi literatürde tartışma konusudur. Kelamcıların gerek İslam düşünce ve pratikleri ile ortaya çıkan iç tartışmaları gerekse de farklı felsefe ve düşünce ekolleriyle etkileşimleri neticesinde yeni teoriler ortaya atılmıştır. Sistematik tercüme hareketlerini önceleyen dönemde (Halife Mansur dönemi-754-775) farklı dillerden Arapçaya çevrilmeye başlayan felsefe eserlerinin ilk elden ve organik muhatapları kelamcılardı. Tüm bu bilgilere rağmen metinsel ortaklıklar ve teorilerdeki etkileşimlerin boyutları netleşmiş değildir. Bu sebeple Antik felsefedeki görüşlerin kelâmî görüşlere etkisine dair

iddialara kuşkuyla yaklaşmak gerekmektedir. Mezkur dikkatle ilgili literatüre baktığımızda Nazzâm'ın kümûn teorisinin Pre-sokratiklerden Anaksagoras'tan (M.Ö. 5. yüzyıl), Stoa felsefesinden ve Aristoteles'in kuvve-fiil teorisinden kaynaklandığına dair üç iddia bulunmaktadır. Stoa felsefesine ilişkin iddia metinsel dayanakları ve ilişkilendirmeleri itibariyle oldukça zayıftır ve Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisini yansıtmaktan oldukça uzaktır. Aristoteles'in kuvve-fiil teorisi ise bir taşıyıcıyı (hypokeimenon) gerektirmesi, oysa hem Anaksagorasçı hem de Nazzâmcı anlatı itibariyle kümûn teorisinde taşıyıcı ve nitelikler ayrımı olmaması, niteliklerin de diğer cevherler gibi parça kabul edilmesi, Aristotelesçi anlamda cevher-araz ayrımının olmadığını göstermektedir. Ayrıca cisimdeki parçaların sonsuza kadar bölüneceği ve bir "en küçük parça"nın bulunmadığı fikri, cevherin temel bileşeni olan madde-suret fikrine ulaşmayı mümkün kılmamakta ve ne kadar bölünürse bölünsün nihayetinde ulaşılacak bir yapı olmaması durumunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla kümûn teorisinin kökeninin Aristotelesçi doğa teorisi olması mümkün değildir. Tüm bu açıklamalar olabilecek en muhtemel kaynağın Anaksagoras olduğunu göstermektedir.[9] Ancak Nazzâm'ın Tanrı ve kozmoloji anlayışı ile Anaksagoras'ın ilk varlığa sadece hareket veren Nous'u arasındaki açık farklılık, teorilerinin gayeleri ve açıklamalarının sonuçları itibariyle birbirlerinden ayrıştıklarını göstermektedir. (Mekin, 2019, s. 223-224; Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi I, 299, 304).[10]

İbn Sînâ oluş ve dönüşümü kabul etmeyen görüşlere dair yaptığı tasnif ve açıklamalarında Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş'taki eleştirilerini dikkate alır. Ancak gerek kapsam gerekse de muhatap olduğu görüşlerin çeşitlenmesi bakımından İbn Sînâ'nın eleştiri ve kendi oluş teorisine ilişkin açıklamaları önemli farklılıklar arz eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten devraldığı eleştirel yaklaşımı dikkate alarak kümûn teorisine yönelik değerlendirmelerinde Anaksagoras'ın açıklamalarını dikkate aldığını ancak eleştirilerinin merkezinde Nazzâm ve Mu'tezile kelamındaki bazı düşünürler tarafından ortaya konulan farklı kümûn açıklamaları bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu minvalde tartışmanın bağlamını ortaya çıkarmak açısından Anaksagorasçı kümûnun kendisine bağlandığı tartışmaya kısaca işaret edeceğiz.

9 Zikredilen üç görüşün sahipleri ve görüşlerine dair detaylar için bkz. Mekin, (2019, s. 221-230).

10 Mekin, Nazzâm'ın kümûn teorisinin Anaksagoras'ınki kadar kapsamlı olmadığını söylemektedir. Zira Nazzâm'ın Anaksagoras'ta olduğu gibi varlığın hepsinin tek bir seferde meydana gelip, devamında ortaya çıkan bütün varlıkların bu ilk varlığın içinde gizlenip, zamanı geldikçe ortaya çıktığı şeklinde kapsamlı kümûn teorisine sahip olmadığını iddia etmektedir. Oysa hem Anaksagoras hem de Nazzâm'ın kümûn teorisindeki bağlam meydana gelmenin sonsuz olarak kabul edilen en alt birimlerini-her ne kadar bu birimlere inmek teorik olarak imkansız olsa da- tahlil etmek üzerine kuruludur. Nitekim İbn Sînâ'nın eleştirileri de bu noktalar üzerine yoğunlaşır. Her ne kadar metinsel bağlam itibariyle böyle bir çıkarım yapmak zor görünse de Anaksagoras'ın bütün gizlenme ve açığa çıkmaları tek bir varlığa irca etmesi ile Nazzâm'ın madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara ilişkin türsel ayrımı kabul edip, gizlenme ve açığa çıkmada türsel ayrımlaşmayı dikkate aldığı kabul edilse dahi, buradan Nazzâm'ın teorisinin kapsam itibariyle Anaksagoras'tan ayrıştığını söylemek zor görünmektedir. Bkz. Mekin, (2019, s. 223). Anaksagoras'ın "her şeyin her şeyle karışmış olarak bulunduğuna" ilişkin yaklaşımı temelde evrenin ilk varlığa geliş durumundaki kaosa işaret eder. Türlerin ortaya çıkışında ise bu durumun hala sürmekte olduğuna ilişkin imaları belirginlik ifade etmez. Buna dair açıklama için bkz. Arslan, (2013, s.291-293).

Parmanides'in öncüsü olduğu Elea Okulu'nun dönüşümü yadsıyan iddialarına karşı çıkan Anaksagoras, "Hiçbir şey varlığa gelmez ve yok olmaz" şeklindeki Parmanidesçi ilkeyi devam ettirir ve bununla çelişmeyecek biçimde oluş ve dönüşümü açıklamaya çalışır.[11] Aristoteles de dört unsurun varlığını kabul eden Empedokles ile Anaksagoras'ın birbirine zıt görüşler iddia ettiğini, Anaksagoras'ın unsurlar yerine her şeyin kendilerine benzeyen "parça"-lardan meydana geldiğini kabul ettiğini aktarmaktadır (Aristoteles, (2013, s. 86); Aristoteles, (2012, s. 23).[12] Anaksagoras'ın bu görüşe ulaşmasının arka planında Parmanidesçi "Nesne ve nitelik ayrımsızdır" ilkesi yer almaktadır. Bu özdeşlik her bir nesneyi ve niteliği, açıklamanın bir parçası kılmaya imkân vermiştir. Böylelikle Anaksagoras teorisini üç ilkeye dayandırır: 1. Var olan her şey başından beri burada vardır ve bunların yok olması mümkün değildir. Bu ilke İbn Sînâ tarafından oluşu reddetmek olarak değerlendirilmiştir. 2. Her cisimde her şeyden bir "parça" vardır. 3. Cisimlerin dıştaki görünümleri kendilerinde "baskın" olan parçaya göre ortaya çıkar (Denkel, 2011, s.57).[13] Bu bağlamda Anaksagoras'a göre dönüşüm, bir niteliğin yitirilerek bir başka niteliğin kazanılması değildir. Görünüşte bu şekilde olsa da gerçekte "değişen şeylerde kaybedilip kazanılıyor gibi duran nitelikler aslında nesnedeki parçaların birinin baskın olup diğerinin geri kalmasıyla alakalıdır (Denkel, 2011, s.66). Bu fikri kabul edenler odunun yanıp ateşin ortaya çıkması durumunda bunun sonradan meydana gelme değil, bir ortaya çıkış (zuhûr) olduğunu düşünürler. Bu bağlamda dönüşümü (istihâle) de kabul etmezler. Su ve ateş örneği verilecek olursa suyun ısınması ateşten dolayı değil; ona ateş parçalarının karışması ile olur. Dönüşümün olduğunun zannedildiği ilk anda duyu tarafından ayırt edilemeyecek şekilde yakıcı parçalar soğutucu parçalarla karşılaşır. Duyu algısı burada şiddetli sıcak ve şiddetli soğuk arasında "ılıklık"ı tahayyül eder. Ateş parçaları fazla olursa yakma derecesine ulaşır (İbn Sînâ, 2008, s.4).

Tıpkı Anaksagoras'ta olduğu gibi Nazzâm ve Mu'tezile kelamı içerisindeki diğer kümûn teorisi yaklaşımları ana kaynakları üzerinden değil; kendilerinden sonraki kelamcıların aktarımları üzerinden günümüze ulaşmıştır. Bu sebeple hem Nazzâm'ın kümûn teorisine ilişkin ayrıntılar hem de kümûnu kabul ettiği söylenen diğer düşünürlere ilişkin klasik kelam metinlerindeki aktarımlar farklılık arzetmektedir. Mu'tezile kelamı bağlamında kümûn teorisi, müdâhale yoluyla kümûn ve mücâvere yoluyla kümûn olmak üzere iki temel yaklaşıma sahiptir. Müdâhale yoluyla kümûnda her şeyin her şey içinde bulunduğu, o şeye ait bütün niteliksel parçaların iç içe geçmek suretiyle (müdâhale) bir arada olduğu kabul edilir.

11 Aristoteles *Oluş ve Bozuluş*'ta Anaksagoras'ın bir yerde oluş ve bozuluşu başkalaşma ile aynı kabul ederken, başka bir yerde ise tıpkı diğer doğa filozofları gibi öğelerin birden fazla olduğunu kabul ettiğini söylemektedir. bkz. Aristoteles, (2019, s. 11).

12 .Aristoteles'in bu kabulünü Simplikios da aktarmaktadır: Simplicius, (2011, s. 86, 177,1. 15-20).

13 Simplikios Anaksagoras'ın görüşlerini vererek Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender tarafından ona yöneltilen eleştirileri ele alır. bkz. Simplicius, (2011, s. 73-87).

Mücâvere yoluyla kümûn ise, kısmî kümûn teorisi olarak mütalaa edilmektedir. Buna göre şeylerin içindeki parçaların bir arada bulunması iç içe geçme şeklinde değil, yan yana bulunma (mücâvere) şeklindedir. Bu kabul cisim olarak kabul edilen her bir parçanın hacimleri sebebiyle birbirleriyle geçişken bir ilişkiye sahip olmadığı üzerine kuruludur. Nitekim kısmî kümûnda her şeyin her şey içinde bulunmasından ziyade zeytin ve susamda yağın, taşta ateşin bulunduğu söylenir. (Mekin, 2019, s. 133, 136-137).

Kapsamlı kümûn teorisi olarak değerlendirilecek olan müdâhale yoluyla kümûnun temsilcisi Nazzâm'dır. Mücâvere yoluyla kümûnu savunanların kimler olduğu ise literatür içinde farklılık arz eder. Eş'arî'nin aktarımı dikkate alındığında Hişâm bin Hakem (ö.179/795), cisimlerin arazlardan meydana geldiğini söyleyen Dırâr bin Amr (ö. 200/815?), Bağdat Mu'tezilesi öncüsü Bişr bin Mu'temir (ö. 210/825), mana teorisyeni Mu'ammer bin Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Basra Mu'tezilesi'nin öne çıkan ismi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849-50?), Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) kısmî kümûn olarak mütalaa edilen mücâvere yoluyla kümûnu savunmaktadır. Ancak bilhassa Dırâr bin Amr'ın kümûnu reddettiğine dair başka kolektif kabuller bulunmaktadır. Nitekim Câhız (ö. 255/869), Kâ'bî (319/931) ve İbn Hazm (ö. 456/1064), Dırar'ın kümunu reddettiğini söylemektedir (Mekin, 2019, s. 130-132). Câhız'ın kümûnu kabul edip etmediği hususu da ikincil literatürde tartışma konusudur. Demir ve Mekin'in belirttiği üzere Câhız'ın hocası olan Nazzâm'dan yaptığı kümûna ilişkin anlatıyı ne ölçüde benimsediği belirsizdir. Buradan yola çıkarak Câhız'ın kümûnu kabul ettiğini söylemek güç görünmektedir (Demir, 2015, s.171; Mekin, 2019, s. 135-136).

Bütün bu bağlamı dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın kümûna ilişkin yaklaşımı ve eleştirilerini Nazzâm'ın temsil ettiği müdâhâle yoluyla kümunû ve temsilcileri tam anlamıyla netleşmiş olmasa dahi mücâvere yoluyla olan kısmî kümûnu dikkate alarak yaptığını varsaymaktayız. Ancak kümûn teorisinin ana yapısının anlatıldığı kısımlarda ilgili meselenin Anaksagoras tarafından nasıl anlaşıldığına atıfta bulunulacaktır.

İbn Sînâ'nın Kümun Teorisine Yönelik Eleştirileri

İbn Sînâ kümûn teorisinde nesne ve niteliklerin ilişkisine dair iki yaklaşım bulunduğunu söyler. İlk yaklaşımda, bir ateş parçası ve ondaki sıcaklığın arasında taşıyıcı (hâmil) ve taşınan (mahmûl) ilişkisi olmadığını ve sıcaklığın tıpkı ateş gibi kendisiyle kaim bir parça olduğu savunulur. Anaksagoras, Parmanidesçi "Nesne ve nitelik ayrımsızdır" ilkesini takip ederek nesne ve niteliğin ayrı ayrı olduğunu ve dolayısıyla nesne ve niteliğin her birinin parça olmak bakımından eş-düzey olduğunu düşünür (Denkel, 2011, s.63). Dolayısıyla Anaksagorasçı kümûn birinci yaklaşımın altında değerlendirilmelidir. Zira nesne olan ateş ile onun niteliği olan sıcaklık ayrımı bulunmamakta; ikisi de ayrı parçalar olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde Nazzâm da niteliklerin latif cisimler olduğunu ve ateşteki sıcaklığın onda bir

parça olarak bulunduğunu söylemektedir (Mekin, 2019, s. 136-137). Kümûnu kabul edenlerin diğer kısmı ise bir ateş parçasının hem taşıyıcı hem de taşınan olduğunu ve taşıyıcının yapısı gereği taşınanın ondan hiçbir surette ayrılamayacağını düşünürler (İbn Sînâ, 2008, s.5).[14] İkinci yaklaşımda bir taşıyıcı-taşınan ayrımı bulunmakta, bu sebeple cevher ile nitelik arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Bu görüş, Mu'tezile içerisinde mücâvere şeklinde kümûnu savunan yaklaşımın kabulü olarak görünmektedir. Zira onlar sonsuz sayıdaki nesne ve niteliklerin birbiri içerisine girecek (müdâhâle) şeklinde ortaya çıkmadığını, nesneye özgü niteliklerin ona bağlı olarak ortaya çıktığı ve ondan ayrılmayacağını düşünmektedirler (Mekin, 2019, s. 133).

İbn Sîna kümûn teorisinde nesnenin niteliklerindeki değişimin nasıl açıklandığını ise, onların verdiği bir örnek üzerinden ele alır. Buna göre bir saç teli kendiliği bakımından siyah ya da beyaz olamaz. Saçtaki besinden dolayı görünüşte siyahlığın baskın olduğu parçalara beyazlık karışarak siyaha galebe çalar ve saç beyazlaşır. Kahverengi ise siyah ve beyazın ortası olarak değil, bu iki rengin karışımı olarak meydana gelir. Siyah ve beyaz parçaların karışması neticesinde kahverengi açığa çıkar (bürûz eder). Fakat duyuda bu parçaların karışması ve kahverenginin bu şekilde ortaya çıktığı duyumsanamadığı için bunların toplamı tek bir renk zannedilir (İbn Sînâ, 2008, s.5). Duyu algıları tarafından ayrıntıları incelenemeyen hadiseler, aslında istihâle olmayıp birtakım parçaların bir araya gelmesini yahut birinin diğerine galip gelerek öne çıkmasını açıklamaya matuf olarak ortaya çıkar (İbn Sînâ, 2008, s.4).

İbn Sînâ'ya göre kümûn teorisyenlerini böyle bir görüşü savunmaya sevk eden, "bir şeyin 'şey olmayandan' meydana gelmesinin imkânsızlığı" ilkesidir. Yukarıda da geçtiği üzere bu ilke, Parmanides düşüncesinden gelen ve Anaksagoras tarafından da kabul edilen "Yoktan hiçbir şey var olmaz, var olan hiçbir şey de bütünüyle yok olmaz" kabulüne dayanmaktadır. Buna göre "şey olmayan (lâ-şey)" hiçbir şeyin konusu (mevzû) olamaz. Eğer oluşan şey varlığa gelmişse, onun oluşumu "bir şey-den (an-şey)"dir. Bu durumda bu şey, kendisinden gelen şeyin meydana gelmesinden daha önce olmuş olur. Oysa oluşan şeyin, oluşumundan önce mevcut olması mümkün değildir. Bu durumda oluşan şey, oluşandan başkası olmuş olur. Bu da çelişkidir (İbn Sînâ, 2008, s.10). Bu akıl yürütmenin sonucunda gelinen noktada oluş ve bozuluştan bahsetmek mümkün değildir. Ancak dış dünyaya baktığımızda şeylerin meydana geldiğini ve değişime uğradıklarını görmekteyiz. Bu durumda çokluğu ve dönüşümleri nasıl açıklayacağız? İşte oluş ve dönüşümü açıklama isteği, kümûn teorisyenlerini oluştuğu zannedilen şeylerin "oluşan" bir şey olmayıp "kümûn (gizlilik)" durumundan "bürûz (açıklık)"a çıkma anlamına geldiğine dair bir yaklaşıma götürmüştür.

14 Bu görüş niteliklerin araz değil cevher olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Niteliklerin araz olduğuna dair İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki yaklaşımı ve bu bağlamda kümûn teorisine yönelik eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, (2004, C.I, s.120-125).

Kümûn görüşünde olanların bir kısmı, sonsuz oluşlara istidatlı[15] olan unsurların da sonsuz olmasını gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple de maddenin sonluluğunun oluştaki akışı kesintiye uğratmaması için, maddede sonsuz parçaların olmasını sağlayan "benzer parçaların (el-eczâu'l-muteşâbihe)" varlığını kabul etmektedirler (İbn Sînâ, 2008, s.10). Anaksagoras'ın oluşun ve dolayısıyla unsurların sonsuz olduğunu kabul etmesi, "bölünebilirliğin sonsuz olması" gerektiği fikrine dayanmaktadır.[16] Zira her şeyde her şeyden bir parça varsa ve yalın unsurlara erişme imkânı bulunmuyorsa bunun zorunlu sonucu olarak sonsuza kadar bölünmenin olması gerekmektedir. Eğer bölünebilirlik bir sınırda dursaydı en yalın olan parçaya kadar gidilmesi gerekirdi. Ancak her geriye gidişte her şeyde her şeyden bir parça olmaya devam edecektir ve asla "en küçük parça"ya ulaşılamayacaktır. Anaksagoras tarafından bu durum şöyle ifade edilir: Öyleyse "Küçüğün 'en küçük'ü yoktur" ve geriye doğru gidildikçe her zaman bir "daha küçük" bulunmaktadır. Çünkü var olanın yok olması mümkün değildir. Büyüğün de her zaman bir "daha büyük"ü bulunur ve bu küçük olana eşittir. Zira her şey bulunduğu duruma göre göre hem büyük hem de küçüktür" (Simplicius, 2011, 164, 1. 15-20; Denkel, 2011, s. 67). "Bütün her şey böyle ayrıldığında her şeyin ne az ne de çok olduğu ve her şeyin –nicelik bakımından- eşit olduğu bilinmelidir" (Denkel, 2011, s. 67). Buradaki eşitlik "parçaların" kendilikleri itibariyle eşit olması olarak anlaşılmalıdır. Bu teoriye göre bir şeyin kendisi itibariyle büyük yahut küçük olmasından bahsedilemez. Büyüklük ve küçüklük daima parçanın kendisi dışındaki başka bir şeye kıyasla ortaya çıkar.

İbn Sînâ'ya göre, oluş ve dönüşümün "gizli olanın açığa çıkması" olduğunu düşünen kümûn taraftarlarını böyle bir teori geliştirmeye sevkeden iki temel kabul bulunmaktadır. İlk kabul; bir şeyin "şey-olmayandan (lâ-şey)" meydana gelemeyeceği ilkesini kabul etmeleri nedeniyle her şeyin doğal olarak (bi'tab') "benzerinden[17]" oluşması gerektiğini söylemeleridir. İkinci kabul ise, "şey olmayanın (lâ-şey)", bir şeye konu (mevzû) olmayacağı kabul edildiğinde onun "şey olmayan-dan" meydana gelmesini imkânsız zannetmeleridir (İbn Sînâ, 2008, s.17). Bu iki temel yargıyı tespit etmesinin ardından İbn Sînâ, her iki kabule göre oluşturulacak kıyasın nasıl yanlış sonuç vereceğini gösterir.

Buna göre ilk kabulü dikkate aldığımızda, bir şeyin "şey olmayan"dan oluşmamış olması onun "doğal olarak benzerinden oluşması"nı gerektirmez. Aksine bir şey, tür (nev') bakımından onun gibi olmayan, doğa bakımından da onun "benzeri" olmayan bir şeyden

15 İstidâdın buradaki kullanımı İbn Sînâcı bir perspektifte ele alınmamakta; ilgili görüşü anlatmak için kullanılmaktadır.

16 Aynı şekilde Nazzâm da nesneleri oluşturan unsurların sayıca sonsuz olduğunu söylemektedir. bkz. Câhız, (1969, V, s. 11-12).

17 Bu ifade Aristoteles tarafından parçaları birbirine benzer olan şey, eş-türsel nesne manasına gelen "*homoiomereia*" ile ifade edilmekte ve Anaksagoras düşüncesinden geldiği söylenmektedir. Ancak Anaksagoras'tan bugüne intikal eden önermelerde bu kavram yer almamaktadır. Bkz. Denkel, (2011, s. 69, 17 no'lu dipnot).

oluşabilir. Bu durumda yine o şey'in "şey-olmayan"dan oluşmadığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ, ilk öncülün doğal olarak bir nesnenin benzerinden oluşmasını gerektirecek bir neticeye götürmeyeceğini, dolayısıyla bir şeyin türsel olarak ona ortak olmayan ve doğa açısından benzerlik taşımayan bir şeyden oluşmasının mümkün olduğunu söyleyerek kıyasın neticesinin zorunlu olmadığını belirtir. Bu durumu el ve ayak ile ev ve sandalyenin meydana gelmesi örnekleri üzerinden derinleştirebiliriz. Kümûn görüşünde olanlar, bunların "şey-olmayan"-dan oluşmasını kabul etmeyecekleri için ikinci seçenek olarak bu nesnelerin "şey-olandan" oluştuğunu düşünelim. Bu durumda "şey-olandan" oluşan nesne, onun benzeri midir yoksa değil midir? Yüz ve sandalye örneğinden devam edersek yüzün yüzden, sandalyenin ise sandalyeden oluştuğu gerçek anlamıyla değil olsa olsa arazî olarak söylenebilir. Bu durumda nesne, bir benzerinden ortaya çıkmamış olur ve İbn Sînâ şu soruyu sorar: Peki, bir şeyin bir şeyden oluştuğunu söylemenin başka bir yolu var mıdır? Sandalyenin ahşaptan oluşması örneğinde olduğu gibi bir şeyin bir şeyden oluştuğu söylenebilir fakat sandalye ahşabın "benzeri" değildir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre konunun (mevzû) yani ahşabın, kendisi ve "sandalyelik sureti"nden bileşik olana (sandalyeye) benzer olması mümkün değildir. Sandalye, "sandalyelik sureti"ni kabul ederek ortadan kalkan bir nesneden, mesela kapıdan oluşmuş olabilir. Bu durumda da sandalyenin kapıya "benzer" olduğunu iddia edemeyiz (İbn Sînâ, 2008, s.17-18).

Kümûn savunucularının böylesi bir teoriyi ortaya koymalarını gerektiren ikinci kabul "Şey olmayanın (lâ-şey)", bir şeye konu (mevzû) olmayacağı kabul edildiğinde, bir şeyin "şey olmayan-dan" meydana gelmesinin imkânsız olduğu" şeklindedir. İbn Sînâ şöyle der:

> Şimdi diğer öncülü inceleyelim. Bu öncül de "şey olmayanın (*lâ-şey*)" bir şey olana konu olmayacağıdır. Bu "şu (*şey*) ondan olmuştur ve o da (şeyin kendisinde) mevcuttur" denildiğinde doğru olur. Fakat durum bir şey "şey olmayan-dan (*min lâ-şey*)" olduğunda, yani "şey olmayan-dan" sonra olduğunda, "şey olmayan" "şey olana" konu olmuş olmaz. Bu durumda daha uygun olan, bu şüphenin oluşmaması için, "bir şey olmayan-dan (*min lâ-şey*)" yerine "bir şeyden değil (*lâ-an şeyin*)" demektir. Çünkü "bir şey bir şeyden oldu" sözümüzün çelişiği (*nakîzi*) "bir şey bir şeyden olmayan-dan oldu" ya da "şeyden olmayan-dan oldu" değil; "bir şey bir şeyden olmadı"dır. Bu, "şey"den bizzat belirli bir durum kastedildiğinde böyledir. (Şey) bizzat belirli bir durum olarak değil de belirsiz olarak (alındığında, onun hakiki çelişiği yoktur. Şayet (şey) genel anlamda olursa –ki bu durumda sanki o "Her şey bir şeyden oluşur" demiş olur- bunun çelişiği "Şey bir şeyden oluşmaz" değildir. Bu (durum) bunun anlamının "Her şey bir şeyden olmaz" olmasından dolayıdır. Bu öncül birincinin zıddı olup çelişiği değildir (İbn Sînâ, 2008, s.18).

İbn Sînâ burada "şey olmayan"ın bir şey olana konu olamayacağı öncülünü inceleyerek başlamaktadır. Bu öncül "şu şey ondan oluşmuştur ve o da şeyin kendisinde mevcuttur" denildiğinde doğru olmaktadır. Ancak durumun tam tersini düşündüğümüzde yani

bir şey "şey olmayan-dan" olduğunda, "şey olmayan-dan" "sonra" meydana gelmiş olur. Bu durumda "şey olmayan" "şey olana" konu (mevzû) olmuş olmaz. Böyle bir durumun ortaya çıkmaması için "bir şey olmayan-dan (min lâ-şey)" demek yerine "bir şey-den değil (lâ-an şey'in)" demek daha doğru olur. Zira "bir şey bir şey-den oldu" sözünün çelişiği "bir şey 'şey-den olmayan'dan oldu" yahut "şeyden olmayan-dan oldu" değil; "bir şey şeyden olmadı"dır. Bu çelişiklik ancak "Bir şey bir şeyden oldu" ifadesindeki şeyden "belirli bir durum (emran bi-aynihî)" kastedildiğinde böyle olur. Cümledeki ifade belirsiz bir durumu ifade ettiğinde ise onun hakiki çelişiği yoktur.

Eğer şey genel anlamda kabul edilip "her şey" dikkate alınarak ifade edilirse "her şey bir şey-den oluşmuştur" denilmiş olur. Bu ifadenin çelişiği ise "şey bir şey-den oluşmamıştır" değildir çünkü mevzu değişmiştir. Çelişiği, "Her şey bir şey-den oluşmamıştır"dır. Bu öncül birincinin zıddı olup çelişiği değildir. Dolayısıyla burada "şey olmayan-dan" meydana gelecek bir oluşun imkansızlığının kabul edilmemesinin çelişki ortaya çıkaracağına ilişkin kabul doğru değildir.

İbn Sînâ yukarıdaki iki temel önermeye dayanarak kümûn teorisi içerisinde yürütülen kıyası çürütmenin meselenin (matlûb) kendisini çürütmek anlamına gelmediğini, kıyasın içeriğinin yanlış olduğunu gösterebilmek için her bir görüşün tek tek ele alınıp incelenmesi gerektiğini söyler. Zira ancak bunun neticesinde oluş ve bozuluşa dair kendi kabul ettiği açıklamaları yapmak mümkün olacaktır (İbn Sînâ, 2008, s.24). Bu yöntem aynı zamanda İbn Sînâ'nın oluş ve dönüşüme dair reddettiği diğer teorilere dair geliştirdiği genel yaklaşımı ifade eder.

İbn Sînâ öncelikle cisimlerin oluşumu meselesini ele alır. Buna göre kümûnu savunanlar her cisimde sonsuzca gizli (kâmin) parçalar içeren bir karışım (mezc) olduğunu iddia etmektedirler. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu "parça"lar ister cirm olsun ister olmasın; cirm olduğundaysa ister bu cirmlerin büyüklükleri eşit olsun isterse de farklı olsun, sonsuz parçalardan oluşan sonlu bir cismin mevcudiyeti imkânsızdır (İbn Sînâ, 2008, s.24).[18]

Kümûn teorisini benimseyenlerden biri, çözülme (intigâz) yoluyla suyun; ateş, toprak ve bunların dışında bir şey olabileceğini ve bunların "sonlu" olduğunu savunmaktadır. İbn Sînâ ise sudan sonlu ateşlik parçalarının çözülmesi halinde yine ortada suyun kaldığını, suyun ateşe dönüşmesi durumunda, sudan oluşan her ateşin çözülme (intigâz) ve ayrışma (temeyyüz) yoluyla meydana gelemeyeceğini söyler. İbn Sînâ'ya göre, suyun ateşe dönüşmesi, suluk suretinin giderek, maddedeki hazırlık sonucunda ateşlik suretinin gelmesi ile olmaktadır ve suyun ateş veya havaya dönüşmesinin onun bir özelliği (şe'n) olmadığının

18 Parçaların sonsuz olmasının imkansızlığına ilişkin Aristoteles'in açıklaması için bkz. Aristoteles, (2019, s.85, 332b31-52).

bilinmemesi[19] dolayısıyla bu görüşün hatalı olduğu ortaya çıkmaktadır (İbn Sînâ, 2008, s.24-25). Görüşü savunan kişi buradaki karışımın (el-ihtilât) tam bir ayrım (temyîz) olmadığını söylerse, bu durumda su ve havadaki bütün "ateşlik parçaları", suluk parçalarını sürekli gerektirmesi (mülâzemet) açısından ya ona eşit olur ya da ayrım için bazı parçalar daha sıkı bağlı, bazıları da ayrılmaya daha yatkın olur. Eğer parçaların tamamı daha sıkı bağlı olma yahut ayrılma hususunda eşitlerse, bu durumda bir parça ayrılırsa diğer parçaların tamamı da ayrılır. Zira bir arada olma ve ayrılma açısından parçalar arasında eşitlik vardır. Ancak ayrılma bazı parçaların özelliği değilse ve bu durum "ateşlik doğası"ndan kaynaklanıyorsa, diğer parçalar bu doğaya tabi olur. Eğer şeyin kendisine ilişen bir doğadan dolayı ise bunun başka bir yanılgı olduğunu söyleyen İbn Sînâ, böyle bir kabul durumunda sudan bir parçada, bu parçanın ateşe dönüşmeyip su olarak kalmasını sağlayan ayrılmaz özellikler bulunduğunun söylenmesi gerekir ki öyle bir şey parçalar arasındaki eşitliği bozacağı için mümkün değildir (İbn Sînâ, 2008, s.25).

İbn Sînâ kümûn tartışması bağlamında iki grubu muhatap aldığını söylemektedir. Birinci grup, "dönüşüm (istihâle)" olarak isimlendirilen durumları, gizliliklerden (kevâmin) ortaya çıkmayı (zuhûr/bürûz) "iç içe geçme (tedâhül/müdâhale)" üzerinden açıklayanlardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kapsamlı kümûn teorisi olarak adlandırılan bu görüşün temsilcisi Basra Mu'tezilesinden Nazzâm'dır. Nazzâm, "iki cisimden birinin diğerinin mekanına (hayyiz) girmesi" anlamındaki tedâhül görüşünü kullanarak kâmin olanın zuhûr etmesini açıklamaktadır (Güdekli, 2015, s.149-150). İkinci grup ise mücâvere yoluyla kümûnu temsil ederek kısmî kümûn teorisini savunan Mu'tezile kelamcılarıdır. Suyun ateşin yakınında (mücâvere) bulunması sonucunda ısındığında, ateşin suya nüfuz ettiğini ve böylece yakın olan ateşten (en-nâru'-l-mücâvere) parçaların suya girerek onu ısıttığını söylemektedirler. Mücâvere görüşüne göre cismin parçaları/cüzleri birbirlerini çevrelemek" suretiyle yani yakınlık durumlarına göre bir araya gelirler (Güdekli, 2015, s.133 İbn Sînâ'ya göre buradaki iki görüşün ortak olduğu husus şurasıdır: Su, ısıtıldığı zaman "sıcak bir su"ya dönüşerek niteliksel bir dönüşüm geçirmemekte; ısıtıldığı zaman suya ateş parçaları "karışmak"tadır. İki görüş arasındaki fark ise şudur: Nazzâm'ın savunduğu şekliyle müdâhale yoluyla yapılan kümûn açıklamasında, ateşin suyun içinde gizli (kâmin) bir şekilde bulunduğu ve dıştan gelen ateşlik parçalarının sudaki parçalara tedâhülü ile gizli olanın açığa çıktığı iddia edilmekteyken; mücâvere şeklinde yapılan kısmî kümûn açıklamasında ateşin orada olmadığı ancak "şimdi" ona karıştığı savunulmaktadır (İbn Sînâ, 2008, s.25).

19 Ateş ve hava, sahip oldukları her iki nitelik itibariyle suyun niteliğinden farklı oldukları için su doğrudan ateş yahut havaya dönüşemez. Su, "soğukluk" niteliği bakımından ortak olduğu toprağa "aracısız olarak" dönüştükten sonra hava ve onun ardından ateşe dönüşebilir. Bu sebeple suyun, doğrudan ateş ve havaya dönüşmesi mümkün değildir. Bkz. Aristoteles, (2019, s.77-79, 331a6-36).

İbn Sînâ ilk olarak birinci görüşü ele almakta ve ikinci görüş ile karşılaştırarak ilerlemektedir. İbn Sînâ göre öncelikle gizlilik halinin (kâmin olma) anlamı üzerinde düşünmek gerekmektedir. Eğer Nazzâm'ın ortaya koyduğu teoride olduğu gibi kümûn görüşü cisimlerin tedahülü yani birinin diğerinin mekânına girmesiyle açıklanırsa burada imkânsız bir durum ortaya çıkar. Zira bu durumda yeni meydana gelen şeyin hem onun içerisinde gizli olduğunu hem de dışarıdan ona tedâhül ettiği söylenmiş olacaktır. Kısmî kümûnda olduğu gibi tedâhülü reddedip, ortaya çıkan yakınlık (mücâvere) ve karışım (muhâleta) dikkate aldıklarında ise gizli olan (el-kâmin), cismin parçaları arasında içe gizlenmiştir. Bu durumda değişimi meydana getiren parça, yakınlığı dolayısıyla cisme dışarıdan karışır. İbn Sînâ bu durumda cismin bilgisini elde edemeyeceğimizi düşünür. Çünkü cismin içine hasredilen kâmin parça, cismin yüzeyinden ve dışından farklılaşır. Bu da cismin bütünlük/bitişiklik ve sürekliliğine zarar vereceği için cisim hakkındaki bilgiyi ortadan kaldırır.[20] Zira cismin içinde saklı olan parça ile yakınlığı dolayısıyla cisme dışarıdan dahil olan parça arasında; iç-dış ayrımı ortaya çıkmakta ve içte gizli olan ile cismin çeperinde bulunup yakınlığı sebebiyle cisimdeki parçaya karışan parça arasında bir yabancılaşma meydana gelmektedir. Bu da cisimsel bütünlüğü ortadan kaldırdığı için onun hakkındaki bilgiyi imkansız kılar.

Suyun ısınması örneğinden devam edecek olursak su ısıtıldığında onun içi, gizli (el-kâmin) ateşlerin mekânı olur. Bu mekânın niteliği, "ısıtma" özelliği ondan açığa çıktığı için (bürûz) suyun niteliği olur. İçte olan ısınmış parçaların diğer parçalardan daha sıcak olması gerekir. Çünkü sıcaklık içe hasredilince, dışta bulunan parçalara göre bunlar daha toplayıcı ve muhafaza edici bir özelliğe kavuşur. İbn Sînâ'ya göre bu görüşün doğruluğu yahut yanlışlığını görmek için duyu algılarına başvurmak gerekir. Biz suya temas ettiğimizde hangi parçası olursa olsun onun dışının ve içinin benzer bir doğaya sahip olduğunu müşahede eder ve aynı sıcaklığı hissederiz (İbn Sînâ, 2008, s.26). Duyusal tecrübe kümûn görüşünün bu açıklamasını geçersiz kılmaktadır. Aynı açıklamayı cisimlerin niteliksel dönüşümleri üzerinden inceleyen İbn Sînâ, siyah, beyaz, acı, tatlı ve benzeri niteliklerin zıddına dönüştüğünü söylediğimizde, bu yeni durum bir şeyin açığa çıkması (bürûz) ve onun zıddının içte gizlenmesi (kâmin) ile olmaz. Çünkü duyu algılarının bize verdiği bilgi doğrultusunda tecrübe ettiğimiz üzere soğuk bir şeyin dışı ısındığında içi de ısınır. Gizli olan (el-kâmin) parça tedâhül için yeterli olsaydı, sıcak soğuktan soğuk da sıcaktan ayrılmaya varıncaya değin dağıldıklarında, bu ikisinin bir arada olması çok daha büyük bir mekânda yer kaplamalarını gerektirecekti. Ancak böyle bir şeyden bahsetmemiz mümkün değildir. Zira sıcağın, soğuktan ayrılarak meydana gelmesini sağlayan dağılma (infikâk) cisme eklenerek onun genleş-

20 İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştiriyi Aristoteles nesneye dair bilgi açısından ele alır. Aristoteles *Fizik* I'de Anaksagoras'ın görüşüne göre nesnelerin ilkelerinin sayıca ve türce sonsuz kabul edilmelerinin bu ilkelerden kaynaklanan nesneleri bilme imkânını ortadan kaldırdığını söylemektedir. Bkz. Aristoteles, (2012, s. 23).

mesini gerektirir. Çünkü her bir soğuk parçanın içinde sıcak parça, sıcak parçanın içinde ise soğuk aranacak ve bu geriye gidişin bir sonu olmayacaktır. Bu parçalar iç içe geçmiş kabul edildiği için de bir hacim genişlemesi varsaymak gerekmektedir. Oysa soğuğun ortaya çıkmasını sağlayan ayrışma da cismin yoğunlaşmasına yani onun hacminin azalmasına neden olur. Dolayısıyla çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır.

Başka bir değerlendirmeyle eğer soğuğun ortaya çıkması aşırı müdâhaleyi ve müdâhale de daha çok gizliliği gerektirseydi, açığa çıkma gizlenme ile özdeş olurdu. Oysa müdâhale her iki girişene (mutedâhileyn) aynı hükmü gerektirmektedir ve bu sebeple o iki taraftan her birinin hükmü, diğeriyle aynı olmayı zorunlu kılar (İbn Sînâ, 2008, 26). Zira aralarındaki birliktelik (maiyyet) ilişkisi bunu gerektirmektedir. Yani müdâhil olan taraf eğer açığa çıkan ise, tedâhül olunan taraf da açığa çıkmalı, müdâhil olan taraf gizli olacaksa (kâmin) tedâhül olunan taraf da gizli olmalıdır. Oysa sıcağın içindeki soğuğun ortaya çıkmasından bahsediliyordu. Halbuki tedâhülün bir tarafı gizli parça olduğunda diğer tarafı da gizli olması gerektiğinden soğukluğun ortaya çıkmasından hiçbir şekilde bahsedilemeyecektir.[21] İbn Sînâ'nın bu eleştirisinin kökeni esasında Dırâr bin Amr'ın Nazzâm'ın "iki şeyden birinin diğerinin mekanına girmesi" üzerine kurulu olan tedâhül görüşüne yönelttiği eleştiridir. Kısmî kümûn teorisini kabul edip etmediği belirsiz olmakla birlikte Dırâr, "susamda gizlenen susam yağı, zeytinde gizlenen zeytinyağı ve üzümde gizlenen üzüm suyu" gibi nesnelerde kâmin olan şeyler bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak bu, Nazzâm'ın taşta gizli olan ateş ve bunun benzeri şekilde verdiği örneklerde görüldüğü üzere "iki şeyden birinin diğerinin mekanına girmesi" anlamındaki müdahâle yoluyla gerçekleşen kümûndan yaklaşım olarak farklıdır (Demir, 2015, 169-170). Dırâr'ın kısmî kümûnu kabul ettiğini nakleden görüşleri dikkate aldığımızda onun arazları/parçaları cismin nihai unsurları olarak gördüğünü, cismi oluşturan arazların/parçaların "mücâvere yoluyla yani birbirlerini çevreleyerek" biraraya geldiklerine dair kanaat serdettiği söylenebilir (Güdekli, 2015, s.133).

21 Şerhu'l-Mevâkıf'ta tedâhülün imkânsız olduğunu söyleyen Îcî, öncelikle tedâhülün anlamı üzerinde durur. Buna göre tedâhül, cevherlerin "mekân, konum, hacim miktarı bakımından bir olacakları şekilde" bir kısım cevherin diğerinin mekânına girmesi anlamına gelmektedir. Bu ise imkânsız bir durumdur. Cürcânî ve Îcî'ye göre buradaki imkânsızlık, Mu'tezile tarafından iddia edildiği gibi cevherî yer kaplamanın bir sonucu olarak değil; "bedihî bir zorunlulukla cevherin zatı"ndan kaynaklanır. Zira eğer cevherlerin tedâhülü mümkün olsaydı, tek bir cismin birçok cismin içiçe geçmesinden olduğunun, bunun da tüm âlemin bir hardal tanesinin mekânında iç içe geçmesi (tedâhül etmesi) anlamına geleceği kabul edilmiş olur. Aynı zamanda bir hardal tanesinin mekânından onda bulunan âlemlerin ayrılması ancak ama o mekânın olduğu haliyle kaldığı kabul edilmiş olur ki böyle bir şey imkânsızdır. Îcî'ye göre Nazzâm'ın tedâhül görüşünü kabul ettiği hususunda net bir görüş bulunmamaktadır. Eğer Nazzâm'ın tedâhül görüşünü kabul ettiğini varsayarsak cismin sonsuz sayıdaki parçalardan oluştuğunu söylediği kümûn-zuhûr görüşü, onu tedâhül görüşünü kabul etmek zorunda bırakmıştır. Zira cismin sonsuz parçalardan meydana geldiği ve her bir parçanın da her bir cisimde bulunabileceği söylendiğinde bunun kabul edilebilmesi için öncelikle cevherler arasında tedâhülün bulunduğunun kabul edilmesi gerekir. Bkz. Cürcânî, (c. II, s. 1172-1173).

İbn Sînâ cisim ve niteliklerinde meydana gelen değişimlere dair mücâvere yoluyla olan kısmî kümûn teorisinde ortaya konulan yaklaşımı analiz eder. Yakınlık yoluyla kümûnda gizli olanın kendisine ait bir mekanı (hayyiz) olmalıdır. Böyle olduğunda da gizli olanın ayrı bir hayyizi –yani cismin içinin– ve cismin dışının da ayrı bir hayyizi olur. Bu durumda biri içte biri dışta olan iki mekan birbirinin zıddı olur. Çünkü kâmin olanla halihazırda dışta mevcut olan cismin nitelikleri birbirlerinden farklı olmak durumundadır. Bu noktada İbn Sînâ yukarıdaki örnekte de belirttiği gibi böyle bir şeyin duyusal algı ile örtüşmediğini söyler. Filozofa göre, suda gizli olarak bulunan hava ortaya çıkmak istediğinde, suda bulunduğu halden daha fazla bir "mekân"a ihtiyaç duymaktadır. Daha önceki hacmi ve miktarına sahip olsaydı yine ancak suyun içinde gizli olduğu mekân kadar bir mekâna sahip olacaktı. Oysa böyle olmamakta ve havanın ortaya çıkma durumunda daha geniş bir mekâna ihtiyaç duyduğundan bahsetmekteyiz. Bu durumda havanın daha büyük mekâna duyduğu ihtiyaç nereden gelmektedir? İbn Sînâ bu noktada üç ihtimal sıralar: Ya havanın "parça"ları hacim olarak artmaktadır ya yeni bir hava oluşmaktadır ya da "boşluk (halâ')" meydana gelmektedir (İbn Sînâ, 2008, s.27). İlk ihtimali göz önünde bulundurursak eğer hava hacim olarak artarsa bu onun "ısındığı" anlamına gelmektedir. Bu durumda parçaların tamamında bir farklılaşma olmaksızın edilgi (infiâl) ilişir. Havanın hacmindeki artışın ona ilişen veya ona mukarin olan bir infiâle tabi olarak ortaya çıkması burada dönüşümün (istihâle) meydana geldiğinin ispatıdır ancak bildiğimiz üzere kümûn görüşünde dönüşüm reddedilmektedir. İkinci ihtimaldeki gibi havanın daha geniş bir mekâna duyduğu ihtiyaç "yeni bir hava"nın meydana gelmesine bağlanırsa bu durumda hava bir oluşun (hads) eklenmesiyle daha büyük olmuş olur. Bu durum da dönüşüm ile birlikte oluşun (kevn) kabulünü gerektirmektedir. Havanın daha geniş bir mekâna duyduğu ihtiyacın boşluğun meydana gelmesinden kaynaklandığına dair üçüncü ihtimal ise kümûn teorisinin kabullerine göre bütünüyle reddedilmektedir (İbn Sînâ, 2008, s.27). Zira bu teoride parçalar arasında boşluk olmadığı kabul edilmektedir.

Yukarıda suyun içinde bulunan havanın ortaya çıkmak istediğinde daha geniş bir mekâna ihtiyaç duyacağını söyleyen ve bu durumda ortaya çıkacak üç ihtimalden ikisini eleyen İbn Sînâ, üçüncü olarak daha geniş bir mekâna ihtiyacı olan hava için "boşluğun meydana gelmesi" ihtimalini zikretmektedir. Fakat boşluğun varlığı görüşünün kümûn içerisinde reddedildiğini söyleyerek kâmin olma anlamını soruşturmaya farklı örnekler üzerinden devam etmektedir. Buna göre mesela şeffaf olan suyun toprak ya da toprak cinsinden olanın katı bir taşa dönüştüğünü (istihâle) gözlemleyebiliriz. Bunu kümûn açıklamasını dikkate alarak inceleyelim. Eğer katı parçalar suda gizli (kâmin) olarak bulunsaydı, suda taşı ufalamak suretiyle o taş için hazırlayıp buharlaşmış ve damlamakta olan "saf su"dan bir miktar eklemenin meydana getirdiği "koyuluğun (el-hasûra)" kat kat fazlası olması gerekirdi. Karışım (mezc) çoğalıp parçalar küçüldükçe suyun koyuluğu artar. Bu durumda ilk suyun –yani içerisinde katı taş parçalarının kâmin olduğu haldeki suyun- dışında yahut

içinde katı parçaları ona karıştırdıktan sonra ortaya çıkan koyulaşmadan daha az olmayan bir koyulaşmanın bulunması gerekirdi. Çünkü taş parçalarının suda gizlenmiş olduğu varsayılmıştı (İbn Sînâ, 2008, s.27).

Bu örneğin tam tersini düşündüğümüzde sıcak suların taşları, suya dönüştürmesi mümkündür.[22] Zira madde hem su olmaya hem de taş olmaya dönük "ortak bir kâbillik (muşteriketun kâbiletun)" taşımaktadır. Peki bu dönüşümde akıcı olan parçalar taşın neresinde bulunur, içinde mi yahut dışında mıdır? Gizli olarak (kâmin) bulunan suyun, "mağlup" durumda olduğu kabul edildiğine, dönüşüm (istihâle) ve oluş (kevn) de kabul edilmediğine göre su parçaları nasıl "gâlip" duruma gelerek ortaya çıkıyor? Eğer yaş parçalar hacim bakımından daha az (mağlûb) miktarda ise, yeni hiçbir şey ortaya çıkmadan, taş olan yerlerin çözülmesi (inhilâl) anında miktar olarak nasıl gâlip hale geldi? Eğer biz sıcak suyun parçaları ile taş parçalarının eşit ve denk olduğunu kabul edersek, dışta gâlip durumda olan sıcak suyun karşısında taş parçaları "mağlup" durumda olduğunda, neden onun içte de "gâlip" olduğunu söylemiyoruz? Yine içte bulunan ateş, içte bulunduğu haliyle yakmayan ve ısıtmayan bir cisimdi ancak daha sonra suyu aşıp, gâlip olup yakıcı ve ısıtıcı olarak ortaya çıktıysa, içte bulunan suyun niteliği soğuk ve soğutucu olduğu için, onun bu ateş ile "sıcak su"ya dönüştüğünü (istihâle) kabul etmek gerekir. Zira su, soğuk halde soğukluk niteliğini taşırken, ısıtıldığı zaman sıcaklık niteliğini taşır hale geldi. İbn Sînâ'ya göre bu durum, kümûn fikrini reddedip sıcaklık niteliğinin bir "hareket" sonucunda ortaya çıktığını yani niteliksel dönüşümü kabul etmelerini gerektirmektedir (İbn Sînâ, 2008, s.28).

İşaret ettiği sorun alanlarının ardından İbn Sînâ, kümûn teorisine dair soruşturmasını "parça"ların mahiyetine ilişkin bir inceleme ile devam ettirmektedir. Karışımdaki (halît) yalın parçalardan her biri ya nokta gibi aslen "bölünemeyen parça"lardan oluşur ya da yalın parçaların her birinin "cisim" olduğu kabul edilir. Eğer parçaların, "bölünemeyen parça"lardan oluştuğu kabul edilirse, onların biraraya gelmesi nesnede bir süreklilik (ittisâl) ortaya çıkarmaz. Zira "bölünemeyen parça"ları kabul etmek parçacıkçı yaklaşımın temel postülası olan boşluğu kabul etmek anlamına gelir. Bu da kesintisiz ve sürekli bir şekilde devam etmesi gereken kümûn ve zuhûr kabulünü ortadan kaldırır. Çünkü "bölünemeyen parça" kabulü, geriye doğru gidildikçe gizlenme ve ortaya çıkmanın bir noktada durmasını gerektirir.

22 Îcî, *Mevâkıf*'ta suyun toprağa yahut toprak cinsinden katı bir taşa dönüşmesi yahut sıcak suyun taşı suya dönüştürmesi örneklerini su ve toprağın her birinin diğerini "aracısız olarak dönüşmesi"ni izah etmek için vermektedir. Bu unsurların birbirlerine aracısız olarak dönüşmelerinin nedeni, kuruluk ve yaşlıkta farklılaşsalar bile "soğukluk" niteliğinde ortak olmalarıdır. Buna göre *hiyel* (mühendislik) erbabı taşları akışken sulara dönüştürmektedir. Mühendisler sıcak suların içerisine katı taş bloklarını atarlar ve sıcak suya maruz kalan taşlar suya dönüşür. İkinci durumun örneği ise suyun katı taşa dönüşmesidir. Merağa yakınlarındaki Sihkuh pınarının suyunun, mermere dönüştürdüğü söyleyen Cürcânî, buna benzer başka pınarların da olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Cürcânî, (2015, C.II, s.992-993).

İkinci ihtimal olarak parçaların "cisim" olduğu kabul edilirse, cisimlik bir "şekil"i gerektireceği için her parçanın şekli olması elzemdir. Zira her doğal cismin bir doğal şekli vardır ve buradakiler basit parçalar olduğu için şekillerinin "dairesel" olması gerekir. Ayrıca yalın olan parça edilgen bir durumda olamaz ve onun şekline etki edilemez. Tüm bu ilkeler çerçevesinde yalın parçaların şekillerinin dairesel olduğu kabul edildiğinde, dairesel olan şeylerin aralarında "boşluk"un varsayılması gerekmektedir. Çünkü dairesel olan şeylerin aralarında kaçınılmaz bir biçimde boşluklar ortaya çıkar. Oysa boşluk kümûn görüşü tarafından reddedilmektedir (İbn Sînâ, 2008, s.28). Görüleceği üzere her iki ihtimal de teori içerisinde reddedilen boşluğun kabulünü gerektirdiği için "parçanın mahiyetine" ilişkin bir açıklama olamaz. Mevâkıf şerhinde Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) İbn Sînâ'nın yaptığı eleştiriyi takip eder ve kümûn içerisindeki parça fikrinin kaçınılmaz olarak "bölünmeyen parça (el-cüz'üllezi lâ yetecezzâ) görüşünü savunan parçacıkçı teoriyi kabul etmek durumunda bıraktığını söyler. Zira cismin sonsuza kadar bölünebileceği kabul edildiği durumda bilkuvve mevcut ile bilfiil mevcudun arasını ayırmak mümkün değildir. Bu nedenle de Nazzâm, cisimdeki bölünmelerin bilfiil sonsuz olduğunu düşünerek cisimde bilfiil mevcut olan "sonsuz parça"ların bulunduğunu iddia etmiştir. Her bölünme "cisimde bilfiil meydana gelmişse, cisimde gerçekleşmemiş bölünmelerin cisimde meydana gelmesi imkânsızdır". Bu nedenle cismin parçaları bölünmeyi kabul etmez. Bu da Nazzâm'ı "bölünemeyen parça" görüşünü kabul etmek durumunda bırakır (Cürcânî, 2015, c. II, s. 772-775). Oysa kümûn ve parçacıkçı teorinin uzlaşması ve ortak bir sonuca varması mümkün görünmez.

Parça kabulüne ilişkin sorunları ele almasının ardından İbn Sînâ, gizli (kâmin) olmanın ne anlama geldiğine dair sorgulamayı derinleştirerek gizli olanın açığa (büruz) çıkmasını gerektiren şeyin ne olduğunu sorar. İbn Sînâ öncelikle açığa çıkmayı sağlayanın, gizli olana ait "doğal bir kuvve (kuvvetun tabî'iyyetun)" olup olmadığını sorgular. Ancak eğer o doğal bir kuvve olsaydı, belirli bir zamana kadar gecikme olmaksızın kâmin olanın ortaya çıkması gerekirdi. Peki, gizli olanı ortaya çıkaran "dışarıdan bir sebep" olabilir mi? Eğer dışarıdan gelen sebebi kabul eder ve bunun "hareket" olduğunu varsayarsak, üç ihtimal ortaya çıkar: Bu hareket i) ya onda bir etki (eser) doğurur ii) ya onda bir "hareket kuvve"si meydana getirir. Neticede bu etki yahut hareket, gizli olan üzerinde bir hareket ve atılma (inbiâs) meydana getirir. Bu durumda kâmin olan "eserden etkilendiği" için edilgin olmuş olur. Bir etki karşısında edilgin durumda bulunması ise dönüşüme (istihâle) uğradığı anlamına gelir ki bu da kümûn savunucularını, reddettikleri dönüşümü kabul etmek zorunda bırakır (İbn Sînâ, 2008, s.28).

iii) Üçüncü ihtimalde ise hareket, hareket ettirenden (muharrik) hareket ettirilene (muteharrik) geçen "esersiz bir hareket" olur. Fakat hareket "esersiz" olarak değil; ancak çekme (cezb), itme (def') yahut taşıma ve döndürme yoluyla (Aristoteles, 2012, s.311) ger-

çekleşir. Çekme ve itme şiddetli olursa "dışa doğru hareket eden" cismin içine nüfuz eder ve bunun neticesinde de ortaya çıkan (yebruzu) bütün gizli parçalarla karşılaşır. Bu durum dışa doğru yani bürûz etmeye doğru hareket eden şeyin, cismin içinde bulunan tüm parçalarla tek tek karşılaşması anlamına gelir. Bu etkinin gücü sebebiyle gizli olan, çeken ve itenin ona dokunmasını (mumâse) dahi gerektirmeyip, belli bir yakınlık (mücâvere) sonucunda ortaya çıkar ve nesnenin hacminin büyümesine sebep olur (İbn Sînâ, 2008, s.29). Biz duyusal olarak sıcak olana yakınlığın ısıttığını, soğuk olana yakın olmanın ise soğuttuğunu müşahede ederiz. Yakın olanın şeyin ısınması veya soğuması durumunda, kâmin parçayı gizleyen birçok kuvve vardır ancak gizli olan zuhûr ettiğinde bunlar azalır. Eğer ortaya çıkan şey (mubrâz) "benzer olana yakın (mücâviratu'ş-şebîh)" ise bu nasıl olur? Eğer kısmî kümun savunucularının söylediği gibi zuhûrun sebebi, benzer olana yakınlık (mücâvere) olsaydı, "birbirine yakın olan aynı cinsten gizli parçalar"ın meydana gelmesi için hareket etmesi gerekirdi ancak öyle olmadı. Çünkü gizli olanı gizleyen kuvvelerin bir kısmı zuhûr esnasında azalır. İbn Sînâ burada ikinci bir ihtimali sorgular: Eğer aynı cinsten olan, sadece aynı cinsten olmasından dolayı "zuhûr"un sebebi değil; "zuhur etmiş aynı cinsten olma"nın kendisi sebep ise, ortaya çıkan cinsdeş, aynı cinsten olana doğru hareket eder ve onun yakınına (mukârebe) doğru yönelir. Gizli (kâmin) olanın kendisine en yakın gizli parçayı yanına çekilmesi, kâmin olanla onun diğer zıddı arasına giren "yakındakine (mücâvere)" çekilmesinden daha evladır. Burada şöyle bir dizge varsayabiliriz: K – K – K - Z. Birinci kâmin, kendisine en yakın olduğu için ikinci kâminin yanına çekilir. Çünkü zıddı olan zuhûr edenin yani dördüncü ile ikinci kâminin arasında olan üçüncü kâmin birinciye daha uzaktır. Bu durumun iki sebebi olduğu söylenebilir: Birincisi; zuhûr etmiş olan zıddın, zıddın yönünün aksine uzaklaşması. İkinci sebep ise; diğer gizli olanın, uzaklaşanın zıddı olan benzerine doğru "intikal etmesidir". Bu durumda zuhûr edenin gizli olandan uzaklaşması gerekir. İbn Sînâ, daha baskın olanın daha çekici kılınmasının bir istisna olduğunu söyler. Bir cisme tek bir yönden yaklaşarak doğrusal olarak ona doğru hareket edenin, ona benzer bir şey olması gerekir. Sonrasında nesne ayrışıyorsa, onun dışında olandan farklılaşmış olur. İkisi arasında ayrışma gerçekleştiği için yakınlık arttığı zaman kuvvelerin de arttığı söylenemez. Zira iki şey arasındaki "benzerlik" ortadan kalkmıştır. Bu durum dönüşümdür (istihâle). Dönüşümü dikkate aldığımızda zıttan şu şekilde bahsederiz: Dönüşümde zıt olan gizlenir. Ancak dönüşen şey, zıddına baskın gelerek onunla karışır. Dönüşen şey, ikinci bir defa dönüştüğünde çözülmek suretiyle, ilk dönüşenin dışından yahut hem dışından hem de içinden ayrılır ve bu durumda diğer zıt saf olarak kalır (İbn Sînâ, 2008, s.29). Bu saf olanın da çözülmesi sonucunda ya zıddı onun yerine geçer ya da geçmez. Zıddının onun yerine geçmemesi durumunda, her dönüşen şeyin hacminin azalması veya her dönüşenin genleşip şişmesi gerekir (İbn Sînâ, 2008, s.30). Oysa bu şekilde değildir, dönüşümün olduğu şeyin her durumda hacminde bir değişiklik olması gerekmez.

Aynı durumu mücâvere yoluyla kümûn açıklamasına tatbik eden İbn Sînâ, "Eğer dönüşen şey zıddının meydana gelmesi ortaya çıkma (bürûz) ile değil de, "dışarıdan gelme yoluyla" olmuşsa, sıcak olup da soğuyan şeyin hacmi neden azalmaktadır?" sorusunu sorar. Burada bir dışarıdan ekleme sözkonusu ise her durumda cismin hacminde bir artış olması gerekirdi. İbn Sînâ "sıcaklığı çözülüp soğukluğu ortaya çıkan şeyin zıddının o şeyin yerini almamış olduğu için hacminin azaldığı yahut tam tersi düşünülüp soğukluğu çözülüp bunun yerini sıcaklığın alması durumunda hacminin arttığı" yönünde bir açıklamanın zorlama olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda soğuk olan şey bir daha ısınmakta ve sıcak olan bir daha soğumaktadır. Sıcaklık niteliği yerini soğukluğa; soğukluğun sıcaklığa bırakması durumunda onların birbirinden tamamen ayrı olarak bulunduğunu değil; birinin etkin diğerinin edilgin olarak birlikte bulunduğunu söylemek gerekir (İbn Sînâ, 2008, s.30).

İbn Sînâ yukarıda zaman zaman müdâhale yoluyla kümûn ile karşılaştırarak mücâvere yoluyla kümûnu ele alsa da ikinci grubun görüşlerini ayrıca incelemeye tabi tutar. Filozof bu görüşün esasında Nazzâm'ın temsil ettiği kümûn teorisinin eleştirdiğini, ancak kabulleri itibariyle kümûn teorisine benzediğini söyler. Nitekim bu yaklaşımda da dönüşüm (istihâle) kabul edilmez her türlü değişimin "cisme dışarıdan bir şeyin karışmasıyla (min hâric mâ yuhâliduhu)" gerçekleştiği söylenir. Mesela sıcak bir şeyin soğuması, dışarıdan soğuk olan bir şeyin ona karışması ve neticede onda soğuğun baskın olması ile gerçekleşir. Bu karışımın gücü ve baskınlığı karışan miktarda da farklılaşmayı gerektirir. Buna bağlı olarak bazı cisimler nitelik açısından "güçlü bir kuvveye" sahip olurlar. Bu sebeple de onlardan az bir miktarda "karıştırılması" bile büyük bir kuvve ortaya çıkartabilir. Bu duruma örnek olarak az bir toprağın çok miktardaki kerpice karıştırılarak onu kahverengiye boyaması örneğini veren İbn Sînâ, toprağın hacmi az olmasına rağmen tesirinin (eser) büyük olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2008, s.30). Söz edilen karışmanın nasıl anlaşılması üzerinde duran İbn Sînâ buna dair farklı durumları sıralar. İlk durumda orada bulunan şeye ilave edilen, kendi zıddını uzaklaştırabilir. İkinci durumda, "miktar" olarak kendisine "eşit" olan şeyi yahut kendisinden daha fazla veya daha az olan şeyi uzaklaştırır. Üçüncü durumda, hiçbir şeyi uzaklaştırmaz bilakis "fazlalık" getirir. İbn Sînâ bu ihtimallerin sonuç vermediğini sağduyuya dayalı bir örnekle gösterir: Bir lambadaki alev kadar küçük bir ateş parçasının hızlıca dokunup uzaklaşmasıyla kükürt dağının tamamı tutuşmaktadır. Eğer bu görüşü savunan kişilerin söylediği gibi dönüşüm, ateşin yakınında olan bir şeye mesela kükürt dağının "karışması" olsaydı, o dağın üzerine eklenen "ateş"in, ilk anda ona değen küçük alev parçasından daha fazla olmaması gerekirdi. Çünkü bu küçük alev parçasının kükürt dağına "karışmasından" ancak dağın çok az bir parçası etkilenebilir ve böylesi bir karışma kükürt dağının tamamının tutuşması için yeterli olmaz. Peki, bu durumda kükürt dağının diğer parçalarının "ateşe dönüşmesi"ni nasıl açıklayacağız? Neticede bu görüşü kabul edenlerin müdâhale yoluyla kümûn yahut istihâleyi kabul etmelerinden başka seçenekleri bulunmadığını söyleyen İbn Sînâ, kükürt

dağının bütün parçalarının tek bir alev parçasına tedâhül etmesi anlamında Nazzâmcı kapsamlı kümûn reddedildiği için geriye dönüşümün (istihâle) kabul edilmesi kaldığına dikkat çeker (İbn Sînâ, 2008, s.30-31).

Bu görüş yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere az bir ateşin büyük bir şeyi yakması durumunu, ateşteki yakma "gücü" ile şiddetli bir şekilde ısıtma ve yakmasına bağlamaktadır. İbn Sînâ bu kabul üzerinden devam ettiğimizde nasıl bir açıklamaya ulaşacağımızı araştırmayı derinleştirerek gösterir. Eğer çok az bir ateş, güçlü olması sebebiyle şiddetli bir ısıtma ve yakma meydana getiriyorsa, bu şeyin soğuması da iki şekilde olur: Birincisi; soğuma bu "az ateş"in o şeyden ayrılması ile gerçekleşecektir. Soğuyan şeyin hacmi küçüleceği için, hacmin ancak ayrılan şey kadar küçülmesi gerekir. İkinci ihtimal olarak eğer soğuma "soğukla karşılaşma" nedeniyle gerçekleşirse, soğuğa dönmek için o az ateşe baskın olması gerekir ve ateşi "dışarıya çıkarması" için zorunlu olarak daha fazla soğuğa ihtiyaç duyar. İkinci durumda "dışarıdan bir şeyin karışması" ve dolayısıyla onun fazlalaşması değil, karşılaşma söz konusu olduğu için soğuğun fazlalaşmasından değil "korunmuş" olduğundan bahsedebiliriz. Ancak "ateşlik sureti"nin cisimden ayrıldığında büyük bir hacmi de götürdüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Artık sıcak olmayan bu şey tekrar ısınıp saf hale geldiğinde, sıcaklığa eşlik eden incelik (er-rakîku'l-mustashib) orada bulunmaz. Peki bu durumda hacmin eski haline geldiğini nasıl söyleyebiliriz? Bunu donmuş bir şeyin üzerine konan bir cismin soğuması örneği üzerinden ele alan İbn Sînâ, donmuşun üzerine konan şeyin soğumasının, donmuş olan şeyin parçalarının çözülmesi ile olduğunu varsayar. Bu durumda donmuş şeyin soğuğu, üzerine konan diğer şeye karışır. Soğuyan şeyin donmuş olana karışan parçaları da kendisi kadar hacmi uzaklaştırırsa hacmin "korunması" nasıl olacaktır? Eğer donmuş şeyin kendisinden fazla bir miktarda hacim uzaklaşırsa, sıcakla karışmış ilk duruma dönen hacim katılan soğuktan daha fazla olmalıdır. Bu durumda sıcak "güç bakımından" soğuktan daha zayıf olmuş olur. Oysa onlar görüşleri gereğince çok az bir "ateşlik"in çok güce sahip olduğunu söyleme ihtiyacı duymaktadırlar (İbn Sînâ, 2008, s.31). Bu kabulle birlikte İbn Sînâ, sıcak olan parçaların kendisine yakın (mücâvir) cihette olan sıcak parçalardan ayrışmasının, soğuk parçaların ise aynı şekilde kendisine yakın (mücâvir) olan soğuk parçalardan ayrışmasının sebebinin ne olduğunu sorgular ve eğer böyle bir ayrışmanın sebebi "doğal hareket" ise onun tek bir yöne sahip olması gerektiğini söyler. Ancak burada soğukluğun gereği olarak "aşağı"ya ve sıcaklığın gereği olarak "yukarı" yöne olmak üzere iki farklı hareket görülmektedir. Eğer parçaların ayrışmasının sebebi, o parçaları yerlerinden zorla çeken "dışarıdan bir durum" yani kasrî bir hareketse, onları cinsinin dışından çekip alması daha uygundur. Peki bu durumda niçin "yakın olandan" çekip almıyor da, tam tersine oraya yerleşiyor ve sonrasında "aslı"ndan çekip alıyor? Bu noktayı örnekler üzerinden açan İbn Sînâ, "havanın salt hareketle nasıl ısındığı" sorusunu sorar. Aynı minval üzere suyun kaynatıldığında fokurdaması hadisesinde fokurdamadaki "parçalanma"dan dolayı suyun hacminin nasıl arttığını

sorgular. Yukarıda geçtiği üzere burada parçaların birbirinden ayrılmasını açıklamak için geliştirilen "dışarıdan gelen bir etkiyle" gerçekleşen bir parçalanmadan da söz edilememektedir. Çünkü biz fokurdayan cismin, bir şey ona eklenmek/nüfuz etmek istediğinde o şeyi uzaklaştırabilecek yahut da ona mukavemet edecek şekilde "tek yönlü" değil; her yönden uzaklaştırdığı görülecek şekilde genişleyerek "merkez odaklı" olarak hareket ettiğini görmekteyiz. Bu durumda bir cismin, dolu olup kendisini savunan diğerine –ki bu durumda fokurdayan su olmaktadır- nüfuz edebilmesi ve bileşimini (ittisâl) "ayırabilmesi" için o cismin bulunduğu yerdeki gücünden daha fazla bir güce sahip olması gerekir. Fokurdamakta olan suyu ise, durumu bu hal üzere olan hiçbir şey kuşatamaz zira onu kuşatabilmesi için ondan daha fazla bir güce sahip olması gerekir (İbn Sînâ, 2008, s.31-32).

Bu noktada suyu ısıtan ateş üzerinden devam eden İbn Sînâ, ateşin suyu kaynatması ve fokurdaması neticesinde suyun hacminde meydana gelen niceliksel artışın sebebinin buradaki görüş sahiplerinin iddia ettiği gibi "ateşin o suya eklenmesi" olup olmadığı sorgular. İbn Sînâ'nın cevabı elbette olumsuzdur. Yukarıda verdiği örnekle böyle bir "eklenme"nin imkânsız olduğu ve dolayısıyla hem niceliksel hem de niteliksel dönüşümün kabul edilmesi gerektiği sonucuna varır. Buna göre normal şartlarda kendisiyle herhangi bir şeyin ısıtıldığı ateşin direnci zayıftır ve en ufak bir güçle ortadan kalkabilir. Peki nasıl oluyor da ateşin parçaları katı bir kapta birikmiş olan cismi yani suyu yarmaya ve suyu hareket ettirmek suretiyle ona nüfuz edip karışmaya güç yetirebiliyor? Aynı şekilde katı bir cisim olan kabın bütününe mukavemet edecek şekilde fokurdayarak katı olan cismin genleşmesini sağlıyor ve genleştiği ölçüde de katı olan kabın içerisine girebiliyor? Bu durumda ateşin ya orada bir "boşluk"a ya da kendisi için başka bir cisimden boşalttığı mekâna girdiğinden söz edilebilir. Kap dolduğunda ise ona girmez ve bu durumda da "çatlama" ya sebep olmaz. Çünkü kabın çatlamasının sebebi, kaptaki "doluluk"tur; kabın genişlemesi ve bu doluluğa başka bir şeyin "girmemesi" değildir. Bundan sonra kap çatlamadıkça içine başka bir şey girmesi mümkün değildir. Dahası kabın içerisine bir şey "girmediği" için onda bir genişleme de olmaz. Çünkü iten, kabın içerisine "giren" şeyi itmektedir. İbn Sînâ burada kaptaki genleşmenin bir itme sonucunda ortaya çıktığını, bir şey girmediği zaman da bir genleşmenin olmayacağını söylemektedir. Eğer öyleyse iki durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır: Ya kabın içerisindeki azaltılacak ya da "giren" şey sebebiyle kap genleşmeden dolayı çatlayacaktır. Muhtemelen kabın içerisindekini azaltmak, demirden yahut tunçtan yapılmış olan kabın çatlamasından daha kolaydır. O halde neden azalmıyor da tam tersine girişinden başka bir yerden kabı çatlatıyor? (İbn Sînâ, 2008, s. 32). Buna göre kabarcıkların, kaynayan sudan ayrılarak yukarı doğru itilme ve art arda havada yayılma ile meydana geldiğini düşündüğümüzde, bunların bütününün hacmi (yani kaynayan suyun ve onun kaynamasından meydana gelen kabarcıkların tamamının hacmi) "büyük bir oran"a ulaşır. Ancak hacimdeki bu artışın suyun kaynaması sebebiyle ona eklenen ateşin hacmi olmadığını biliriz. Peki bu durumda

kabarcıkların hacminin nereden geldiğini söyleyeceğiz? (İbn Sînâ, 2008, s.32-33). Yukarıdaki argümantasyonlarla İbn Sînâ, mücâvere yoluyla kümûn görüşünün geçersiz olduğunu ortaya koyarak kaynayan suyun hacmindeki artışın ateş parçalarının suya girmesi sebebiyle olmadığını söyleyerek, bunun bir niteliksel ve niceliksel dönüşüm olduğunu ifade eder.

Sonuç

İbn Sînâ'nın el-Kevn ve'l-fesâd bağlamında kümûn teorisine yönelik eleştirileri kendisinden önceki literatürde bulunmayan bir kapsam ve ayrıntı barındırır. Nitekim Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş ve diğer eserlerinde Anaksagoras'a yönelttiği eleştirilerde de böylesi bir ayrıntılandırma görülmez. İbn Sînâ'nın eleştirilerinin temel iddiası, oluş-bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) ve dönüşümü (istihâle) kabul etmeyen ve her iki değişimi de kümûn-zuhûr yoluyla açıklayan teorinin, nesnelerin meydana gelişini ve mevcud nesnelerdeki niteliksel ve niceliksel dönüşümleri açıklayamadığıdır. Bu bağlamda filozof, görüşün temel iddialarını ele alır ve ardından görüşleri hem temel postülaları üzerinden kurdukları kıyasın formu hem de içeriği açısından incelemeye tabi tutar. Kümûn görüşünün kökenleri Pre-sokratiklerden Anaksagoras'a uzansa da burada meselenin ele alındığı bağlam ve içeriği, Mu'tezile kelamı içerisinde ortaya çıkan kümûn teorisidir. Nitekim İbn Sînâ kümûn görüşünü savunan yaklaşımın ilki olarak Nazzâm'ın müdâhale yöntemi ile ortaya koyduğu kapsamlı kümûn teorisini ele alır. Ardından Mu'tezile içinden mezkûr isimlerin temsil ettiği, Nazzâm'ın tedâhül görüşünü eleştirerek mücâvere yöntemi üzerinden ortaya koydukları kısmî kümûnu inceleyerek iki yaklaşımı karşılaştırır. İbn Sînâ'ya göre bu iki görüşün ortak olduğu bir nokta vardır: Oluş ve dönüşüm, niteliklerin etki ve edilgi durumlarına geçişi ile değil; değişimin gerçekleştiği nesnede gizli olanın açığa çıkması veya dışarıdan bir şeyin karışması ile gerçekleşir. Bu kabul İbn Sînâ'nın cismi "zâtı itibariyle bitişik bir cevher (cevherun vâhidun muttasılun bi'z-zât)" olarak tanımladığı süreklilikçi cisim teorisine bütünüyle aykırıdır. Nitekim kâmin olan parça, ister nesnenin içinde bulunsun isterse de dışarıdan yakın olan (mücâvir) parça olarak cisme dâhil olsun, cisimsel bütünlük bozulmakta; oluş ve dönüşümü açıklamak bu sebeple mümkün olamamaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. (2013). *Gökyüzü üzerine (De Caelo)*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.

Aristoteles. (2012). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Divan Kitap.

Aristoteles. (2019). *Oluş ve bozuluş*. (G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Arslan, Ahmet. (2013). İlkçağ *felsefe tarihi: Sokrates* öncesi *Yunan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Câhız. (1969). *Kitâbü'l-hayevân*. (Abdüsselâm Muhammed Harun, thk.). Beyrut: Dârü *İhyâi't*-Türâsi'l-Arabî.

Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-mevâkıf*. (Ö. Türker, Çev.). c.2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Demir, O. (2015). *Kelâmda nedensellik: İlk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Denkel, A. (2011). İlkçağda *doğa felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Dhanani, A. (2020). *Kelâmın fizik kuramı: Basra Mu'tezilesi kozmolojisinde atomlar, Uzay ve Boşluk*. (M. Bulgen, *Çev*.). İstanbul: Klasik Yayınları.

Güdekli, H. N. (2015). *Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsı.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

İbn Sînâ. (2004). *Metafizik (eş-Şifâ: el-İlâhiyyât)*. (Ö. Türker, Çev.). c.1. İstanbul: Litera Yayınları.

İbn Sînâ. (2008). *Oluş ve bozuluş (eş:Şifâ: el-Kevn ve'l-fesâd)*. (M. İskenderoğlu, Çev.). İstanbul: Litera Yayınları.

Kandemir, A. M. (2019). *Mu'tezilî düşüncede tabiat ve nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Simplicius. (2011). *On Aristotle physics* 1.3-4. (P. Huby & C. C. W. Taylor, İng. Çev.). London: Bloomsbury Publishing.

Wolfson, H. A. (2001). *Kelâm felsefeleri*. (K. Turhan, Çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

İbn Sînâ Düşüncesinde Birlik-Varlık

Muhlise Yakşi*

Öz: Bu çalışma İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* adlı eserinde varlık ve birliğin eşkapsamlı kavramlar olduğuna dair iddiasından hareketle, varlık ve birlik kavramlarının hem ontoloji hem de epistemoloji boyutlarında ne tür anlamlar barındırdığını incelemektedir. Çalışmada öncelikle, İbn Sînâ öncesi İslam filozoflarının düşünce sistemlerinde birlik kavramının konumuna dair bir giriş sunulmaktadır. Nitekim birlik ve kısımları ile Kindî Tanrı-alem başkalığını tesis etmiş; Fârâbî ise Tanrı'nın bütün yönlerden bir olduğunu iddia etmiştir. Bunun akabinde çalışma, varlıkla eşkapsamlı görülen birlik kavramının kuruluşu ve işlevini; varlık-mahiyet ayrımı bağlamında birliğin nasıl bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Böylece İbn Sînâ düşüncesinde birlik kavramının, varlıkla eşkapsamlı bir kavram olması hasebiyle, nesnenin kendisinde bulunan; ancak mahiyete zait olan ve dolayısıyla mahiyetin tahakkukunu sağlayan bir anlam olduğu iddia edilmektedir. Diğer taraftan birlik-varlık ilişkisi bağlamında, çokluğun incelenmesi de çalışmanın amaçlarındandır. Çünkü birlik, çokluğun hem ilkesi hem de parçasıdır. Bu iki kavram arasında ise tekabül ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla bir konunun aynı veçheden birlik ve çokluk ile nitelenmesi mümkün değildir. Buradan hareketle çok olması bakımından çokluğun, var olması ancak bir olmaması gerektiğini dikkate alacak olursak, varlık ve birliğin eşkapsamlılığının geçerli olmadığı bir mahalle karşılaşmaktayız. Dolayısıyla çalışmada, varlık-bilirk eşkapsamlılığı ile beraber çokluk-birlik mukabilliğinin savunulmasının imkanını sorgulamaktayız. Bu sorgulamanın neticesinde ise, çokluğun izafi bir kavram olduğu ve dolayısıyla varlık-birlik ilişkisinde eşkapsamlılığın, yani özdeşliğin savunulması gerektiği iddia edilmektedir. Bu tartışmadan hareketle idrak eden öznenin, değişim içerisinde ve çokluk olarak bulunan dış dünyayı duyumsayarak, birliğe ve varlığa nasıl ulaştığı meselesi de gündeme getirilmektedir. Yukarıda zikredilen tartışmalar neticesinde çalışma, varlık için geçerli olan her şeyin birlik için de geçerli olduğunu; başka bir deyişle varlık-birlik özdeşliğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Birlik, Varlık, Özdeşlik, Çokluk, İbn Sînâ.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Doktora Programı.
İletişim: muhlisekz@gmail.com

Giriş

İslam düşünce geleneğinde birlik kavramı hem Tanrı tasavvuru hem de varlıkla ilişkili olması hasebiyle metafiziğin temel meselelerindendir. İslam filozoflarından başta Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere birçok filozof birliğin ontolojisinin ne olduğunu ve onun kısımlarını belirlemeye çalışmışlardır. Öncelikle İslam dünyasında şekillenen birlik tasavvurunun en temel kaynağının Yeni-Platoncu düşünce olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim Kindî, Yeni-Platoncu geleneğin kurucu filozofu olan Plotinos'un Bir'e dair oluşturduğu düşünceyi tevarüs etmiştir (Şenel, 2017, s. 133). Plotinos tesis etmekte olduğu ¨Bir¨ kavramını Tanrı ile özdeştirmektedir (s. 49). Ona göre hakiki Bir Tanrı'dır ve dolayısıyla mevcudatın ilkesi de birliktir. Başka bir ifade ile Plotinos, birliğin göreceli olmadığını, aksine onun gerçekliğinin bulunduğunu iddia etmektedir (Plotinos, 2008, s. 156). Bu anlamda birlik, varlığın mevcudiyeti için zorunluluk ifade etmesi açısından aşkın bir anlama sahiptir. Plotinos'un birliğe atfettiği anlamdan hareketle onun Tanrı-alem ilişkisini varlıktan ziyade birlik kavramı ile kurduğu anlaşılmaktadır.

Felsefî düşüncede Plotinus tarafından yeniden anlamlandırılan birlik kavramı, Kindî'nin felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Kindî düşüncesinde Tanrı-alem ilişkisi birlik kavramı ile tesis edilmektedir. Buna göre bütün mevcudat belirli bir birlik yönüne sahiptir. Ancak bu birliğin ilkesi şeyin kendisi değildir. Dolayısıyla Kindî, mevcudattaki birliği sağlayan ilkenin, yani hakiki Bir'in ne olduğu sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır.

Kindî'ye göre hakiki anlamda bir olan asla bölünmeye tabi değildir. Dolayısıyla birlik ile nitelenen ancak herhangi bir şekilde bölünmeye tabi olan bütün mevcutlar mecazi anlamda birdirler. Kindî'nin hakiki bire dair benimsediği diğer ilke ise, onun çokluktan elde ediliyor olmamasıdır. Bu sebeple birlik ile beraber çokluğun kendisine yüklendiği bütün nesneler mecazi birlik kategorisine dahil edilmektedirler. Kindî hakiki bire dair ileri sürdüğü bu iki ilkeden hareketle, mürekkep olandan basite kadar bütün nesnelerin birlik yönlerini tahlil etmiş ve böylece mevcudata birlik yönünü veren ilkenin Tanrı olduğunu iddia etmiştir. Nitekim ona göre hakiki birlik Tanrı'dır. Ondaki birlik ne bölünür ne de çokluk içerir. Dolayısıyla Tanrı mutlak Bir'dir (Türker, 2019, s. 62-83).

Kindî'nin birlik tasavvurundan anlaşılacağı üzere onun birlik kavramına dair yaptığı bütün açıklamalar mevcudata değil Tanrı'ya yöneliktir. Bunun için Kindî, mevcudattan hakiki birlik anlamını değillemek suretiyle hakiki bir ile Tanrı mefhumlarını özdeşleştirmektedir. Kindî'nin bu şekilde bir birlik tasavvuru oluşturmasının esas sebebi onun metafiziğin konusu olarak Tanrı'yı belirlemesidir. Dolayısıyla ona göre metafizik, özel anlamıyla, Tanrı'nın birliğinin ispatı işlevini gören bir disiplindir. Bu anlamda Kindî düşüncesinde birlik kavramının işlevi, bütün çokluğun hakiki birliğe irca edilmesini ifade eden bir Tanrı-alem ilişkisi

tesis edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında Kindî'nin birlik felsefesi Plotinos'un düşünceleri ile paraleldir. Ancak Kindî, yoktan var eden bir Tanrı anlayışına sahip olması bakımından Plotinos'tan farklılaşmaktadır. Dolayısıyla birlik varlığın ilkesi değildir; Tanrı-alem mübayenetini sağlayan bir kavramdır. Sonuç olarak Kindî'nin düşüncesi ile, Tanrı'ya mahsus bir şekilde olsa bile, birlik olmak bakımından birliğin, yani bu kavramın ontolojisinin zemininin oluşturulduğunu söylemek mümkündür.

Fârâbî söz konusu olduğunda ise o, bir düşüncenin felsefî olması için o düşüncenin oluşturulmasında kullanılan kavramların felsefî düzeyde anlamlandırılması gerektiğini düşünen bir filozoftur. Bu sebeple o, Harfler Kitabı adlı eserinde ontolojinin bütün kavramlarının gündelik dildeki anlamlarını aşacak şekilde felsefileştirilmesinin zaruri olduğunu göstermektedir (2008, s. 62). Bu düşüncesi ile irtibatlı olarak Fârâbî, her bir kavramın barındırdığı bütün anlamları açık hale getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Fârâbî, fi'l-Vâhid ve-'l-Vahde adlı eserini ¨birlik¨ kavramının delalet ettiği bütün anlamları sıralamak ve böylece nesnelere yüklenen birlik anlamının hakiki mi yoksa göreli mi olduğunu belirlemek adına ele almıştır (1989).

Fârâbî'nin sahip olduğu birlik tasavvuru Kindî'nin düşüncesinin aksine Tanrı merkezli değildir. Ona göre birlik, Tanrı da dahil olmak üzere bütün mevcutlara ilişen bir anlamdır; dolayısıyla birliğe dair araştırmanın varlıkta olduğu gibi bütün mevcudatı kapsayacak şekilde şekillenmesi gerekmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı, onun metafiziğe atfettiği işlevden kaynaklanmaktadır. Nitekim o, metafiziğin konusunun Tanrı değil, bütün mevcutlara ilişen varlık anlamında mutlak varlık olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla metafizik, mevcudatın varlık yönünü araştıran bir disiplin haline gelmiştir. Fârâbî'nin bu düşüncesine paralel şekilde birlik de, bütün mevcutlara ilişmekte; bu sebeple birlik araştırması mevcudatın sahip olduğunu birlik türünü belirlemeyi amaçlamaktadır. Şu halde Fârâbî zihinde veya dışta olsun, bütün mevcutları kapsayacak şekilde kurgulanan bir birlik tasnifi sunmaktadır.

Fârâbî elinde birlik kavramı farklı anlamlar kazanmıştır. Bunlardan en önemlisi sayısal birin ifade ettiği anlamdır. Zannedildiğinin aksine sayısal bir, Fârâbî'ye göre nicelik işareti değildir. Sayısal bir, dış dünyadaki tek tek fertlere tekabül etmektedir (1989, s. 37-51). Başka bir deyişle, sayısal bir dış dünyada fertlerin teşahhus etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda çokluğun tek tek birliklerden oluştuğunu dikkate alacak olursak, çokluktan hareketle kazanılan bütün birlik anlamların zemininde de sayısal birlik bulunmaktadır. Dolayısıyla birlik türlerinden sayısal bir, yukarıda zikredilen anlamları ve işlevlerinden dolayı, en genel ve hakiki anlamıyla birliği ifade etmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî, birlik ile varlık kavramlarının neredeyse özdeş olduğu bir mahalle işaret ederek birlik kavramını dakikleştirmiştir. Bu birlik türü mahiyetle birliktir. Mahiyetle bir olanın birlik yönü sahip olduğu mahiyettir ve bu mahiyet çokluk ile meydana gelme-

mektedir. Diğer taraftan mahiyetle birin mukabili çokluk değildir. Çünkü ondan birlik yönü nefyedildiği durumda, çokluk oluşmamaktadır; nesne ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla mahiyetle birin mukabili varlıkta olduğu gibi yokluktur (Fârâbî, 1989, s. 73-74). Buradan hareketle, Fârâbî düşüncesinde bir nesnenin mahiyetle bir olmasının, o nesnenin var olması ile neredeyse özdeş anlama geldiği görülmektedir. Fârâbî'nin vücud-mevcud ayrımını dikkate alacak olursak, bir nesnenin mahiyetle bir olması onun vücuduna delalet etmektedir. O nesnenin mevcudiyeti ise, sayısal birlik anlamı, yani teşahhus iledir. Şu halde Fârâbî, birliğe dair yaptığı tahlil ve taksimler neticesinde, hem bu kavramın bütün anlamlarını ortaya koymuş hem de özel anlamıyla birliği varlık kavramı ile aynı anlamda kullanmıştır. Fârâbî'nin bu yaklaşımı, birliğin ontolojisine ile ilgili yeni bir yön katmış ve böylece İbn Sînâ'daki birlik-varlık özdeşliğinin zeminini oluşturmuştur.

Kindî ve Fârâbî felsefesini kapsayan düşünce tarihi sürecinde birlik kavramının varlık ve çokluk kavramları ile beraber değerlendirildiği görülmektedir. Her ne kadar Kindî mevcudatta bulunan birliği mecazi olarak nitelemiş ise de onun birlik kavramına dair yaptığı tahlil ile, hem bölünebilen hem de çokluğu içeren bütün nesnelerin sahip oldukları birlik yönü belirlenmiştir. Fârâbî ise birlik kavramını varlık ile doğrudan irtibatını kurmuştur. Böylece birliğin en genel anlamıyla varlık ile benzer olduğu vurgulanmıştır. Birliğe dair bu tahliller, İbn Sînâ'nın birlik-varlık ve birlik-çokluk ilişkisine dair tasavvurunun zeminin oluşturmuştur.

İbn Sînâ Düşüncesinde Birliğin Ontolojisi

İbn Sînâ birlik kavramına dair düşüncelerini Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik, el-İşârât ve't-Tenbihât ve en-Necât adlı eserlerinde aktarmaktadır. Bu mezkur eserlerde birliğin felsefî anlamları ve kısımları anlatılmış; varlık ve çokluk gibi kavramlarla ilişkisi kurulmuştur. Bunun yanı sıra İbn Sînâ birlik kavramını sayı ve dolayısıyla nicelik kategorisine dair tartışmalarda gündeme getirmiştir. Ayrıca birlik kavramına, zorunlu varlığın tek olduğunun ispatı meselesinde de başvurulmuştur. Yukarıda zikri geçen eserlerde mevcut olan pasajlardan hareketle İbn Sînâ'nın birliğin hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlardaki mahiyetini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Başka bir ifade ile birlik kavramının bir taraftan mevcudatla ilişkisi kurulmuş; diğer taraftan bilgi teorisi açısından konumu belirlenmiştir.

Birliğe dair tahlilin ontoloji boyutu ile ilişkili olarak İbn Sînâ, mevcudu tahlil ederken varlık kavramında da olduğu üzere birliğin mahiyet ile ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Epistemoloji meseleleri açısından ise birlik, varlığın ve dolayısıyla bütün algılanan nesnelerin tanımlanmasında temel bir kavram olması hasebiyle merkeze alınmıştır. Nitekim bir nesnenin cinsinin, türünün veya faslının bilgisi, o nesnenin cinste, türde ve fasıldaki birliğini algılamak ile mümkündür; dolayısıyla birlik algılanan nesnenin tanımını inşa etmektedir.

Birlik-Mahiyet İlişkisi

Birlik kavramının en genel anlamıyla nasıl bir manaya tekabül ettiğini İbn Sînâ'nın şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

> Sonra bir ve mevcut, bazen şeylere yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan "o mevcuttur" denilen her şeye bir açıdan "o birdir" demek mümkündür. Her şeyin bir tek varlığı vardır. Bu nedenle bir ve mevcuttan anlaşılan şeyin de (bunların mefhumunun da) bir olduğu zannedilmiştir fakat böyle değildir. Aksine bir ve mevcut, konu bakımından birdir (2017, s. 272).

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ varlık ve birliğin eşkapsamlı kavramlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre birlik, mefhumu açısından varlığın ifade ettiği anlamla örtüşmez. Bu iki kavramın örtüşmesi, yüklendiği konular açısındandır. Dolayısıyla mevcut olmakla nitelenen her şey aynı zamanda birlikle de nitelenir. İbn Sînâ en-Necât adlı eserinde zikrettiği ¨kendisi hakkında mevcut dememizin doğru olduğu her şeye bir dememiz de doğru olur¨ iddiası da varlık-birlik eşkapsamlılığını destekler mahiyettedir (2018, s. 199). Başka bir deyişle varlık ve birlik, konuları bakımından özdeştirler ve dolayısıyla varlığın yüklendiği her şeye- ister zihinde olsun, isterse dış dünyada olsun -birlik yüklenir. Bu sebeple söz konusu iki anlam arasında zorunluluk ilişkisi bulunmaktadır. Ancak bu kavramlar, mefhumları bakımından farklılaşırlar; bir nesnenin mahiyetinin hükümlerini tahakkuk edecek şekilde bulunması onun var olmasına işaret ederken, o nesnenin bölünmeyen bir bütünlüğe sahip olması onun bir olması anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ düşüncesinde birlik ve varlık kavramlarının özdeşliğine delalet eden bir diğer mesele ise, onun birlik-mahiyet ilişkisine dair getirdiği açıklamalardır. Ona göre birlik, varlık gibi mahiyete zait bir anlamdır (2018, s. 209). Dolayısıyla birlik, mahiyetin kurucu unsuru değildir; bu sebeple şeylerin tanımına da dahil değildir (s. 209). Aksine mahiyetin gerektirdiği bir şey olması sebebiyle birlik, varlık gibi nesnenin tahakkuk etmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla birlik, nesnenin bütünlüğünü sağlar ve böylece o nesnenin kendiliğini ortaya çıkarır. Buradaki bütünlükten kasıt parçaların bütünlüğü değildir. Birliğin sağladığı bütünlük, nesnenin kendiliğini oluşturan bir anlamdır. Zihin ise, mahiyetin gerektirdiği birliği ve varlığı kavrayarak, mahiyet ile birlik ve varlık arasında bir ayrıştırma gerçekleştirir. Ancak dış dünyada mahiyetten ayrı mevcudiyeti bulunan birlik ve varlık bulunmamaktadır. Birlik ve varlığa dair bu tahlilden anlaşılacağı üzere bu iki anlam, mahiyetle ilişkileri ve zihin tarafından algılanma ciheti açısından özdeş kavramlardır.

Birlik İbn Sînâ düşüncesinde mahiyetin kurucusu olmadığı gibi şeylerin tabiatını da oluşturmaz (2018, s. 210). Çünkü birlik, bir şeyin tabiatına dahil olsaydı, o şeye hiçbir şekilde çokluğun ilişmesi mümkün olmazdı. Oysa birlik ve varlığın mahiyetle özdeş olduğu ve dolayısıyla çokluğun bulunmadığı tek mahal Tanrı'dır. Tanrı dışındaki bütün mevcutlarda birlik

ve varlık mahiyetin bir gereğidirler. Bu sebeple birliğin mahiyetten bağımsız bir mevcudiyeti mümkün değildir (İbn Sînâ, 2017, s. 95). Zira birliğin mahiyetten bağımsız müstakil bir varlığının olduğunu varsaydığımızda, o birliğin yine bir mahiyeti olması gerekir. Mahiyeti olan her şeye ise birlik ilişir. Dolayısıyla birlik her zaman bir mahiyetin gereği olarak var olmaya devam etmektedir. Ayrıca birliğin nesnelerden bağımsız bir şekilde soyut bir varlığı olduğu takdirde, onu nesnelere yüklemek mümkün olmazdı. Çünkü soyut varlık diğer mevcutlardan ayrışmış bir varlık türüdür; dolayısıyla mevcudatın ondan pay alması imkan dahilinde değildir. Şu halde birlik açısından bakıldığında, onun mahiyetten ayrılması imkansızdır.

Diğer taraftan birliği olmayan bir mahiyeti tasavvur etmek de imkansızdır. Çünkü nesnenin mahiyeti ister dışta isterse zihinde tahakkuk etmiş olsun, birlik olmaksızın bir bütünlüğe sahip olamaz; dolayısıyla o mahiyetin teşahhusu da gerçekleşmez. Bu ise, esasında, o mahiyetin var olmadığına delalet etmektedir. Dolayısıyla varlık ve birlik, mahiyetin tahakkuku ve teşahhusu için zorunlu olan anlamlardır. İbn Sînâ'nın birlik-mahiyet ilişkisine dair düşüncelerinden hareketle, onun varlığa dair tahlillerinin birlik için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim varlık da mahiyetin lazımıdır; onun zihinde veya hariçte tahakkuk etmesi için gerekli bir anlamdır (İbn Sînâ, 2013, s. 131). Bu anlamda varlık ve birlik, mahiyetle ilişkileri bağlamında da aynı şekilde tahlil edilmektedir.

İdrak Nesnesi Olarak Birlik

Birliğin insan zihni tarafından idrak edilmesine gelinince, öncelikle birliğin varlık gibi bedihi bir kavram olduğunu zikretmek gerekmektedir. Dolayısıyla birlik kavramı, nesnelerin bilgisinin imkanını sağlayan bir zemindir. Ancak birliği oluşturan ilke akıl değildir; birlik nesnelerin kendisindedir. Zira idrak edilen nesnede birlik ciheti olmasaydı o nesnenin zihin tarafından algılanması ve ona yine zihin tarafından birliğin yüklenmesi mümkün olmazdı. Başka bir ifade ile insan aklı birliği idrak eder; ancak birlik akılda meydana gelen bir anlam değildir. Çünkü bütün mahiyetler mutlaka birliği gerektirirler. Mahiyetlerin sahip olduğu bu birliğin kavramsallığı akılda ortaya çıkmaktadır.

Birlik, insan zihni söz konusu olduğunda, nesnenin kendisinden bağımsız olarak tasavvur edilebilen ve onların tanımına girmeyen bir kavramdır. Ancak nesneler, birlik cihetleri algılanmadan tanımlanamazlar. Zira, bir nesnenin cinsteki, fasıldaki veya arazdaki birliği bilinmeden onun tanımını oluşturmak imkansızdır. Dolayısıyla birlik nesnelerin tanımına sirayet eden ve onların zihindeki mevcudiyetini sağlayan bir zemindir.

Yukarıdaki tahlillerden anlaşılacağı üzere birlik, hem bilinen nesnenin kendisinde bulunması ile hem de bilen nesnede bedihi bir anlam olarak mevcut olması ise bilginin imkanını sağlayan ilkedir. Ancak birlik dış dünyadaki nesnelerde mahiyetten ayrı bir şekilde bulunmadığı için; akıl ise duyusal bir hazırlık olmaksızın bedihi anlamları bile algılamadığı

için, birliğin inşası mutlaka çokluk ile sağlanmaktadır. Daha doğrusu hem dış duyular hem de iç duyular çokluğu algılayarak ondaki birlik cihetine ulaşmadığı müddetçe akıl nesnelere birliği yükleyememektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ birliğin akılda, çokluğun ise tahayyülde meydana geldiğini dile getirmek suretiyle idrak sürecinde çokluğun önemine işaret etmiştir (2017, s. 93).

Buna göre insan zihni öncelikle çokluğu duyumsar; daha sonrasında iç idrak güçlerinden hissi müşterek bu çokluğu bir bütün haline getirir. Hayal ise, bu bütünü algılamakla beraber onu tahlil ederek bir çokluğa dönüştürür. Bunun akabinde vehim gücü, hayalde bulunan çokluğu yeniden bir bütün haline getirir. Son olarak akıl, iç duyuların nihai noktasına tekabül eden vehim gücü tarafından oluşturulan bütün ile sağlanan hazırlık neticesinde tümel anlamı idrak eder. Akıldaki bütün idraki, vehmin ulaştığı bütünün sınırını ortadan kaldıran aynı zamanda daha derinde yatan bütüncül anlamaktır. Bu ise aklın iç duyularda olduğu gibi bir bütün tasavvuruna değil; hakiki birlik anlamına ulaştığını göstermektedir. Çokluğun duyulara konu olması ile meydana gelen idrak sürecinden anlaşılacağı üzere, idrakin her bir seviyesinde nesne varlık anlamında olduğu gibi birlik anlamından ayrılmamaktadır.

Akıl bütün nesneleri kuşatan, aynı zamanda bu nesnelerin algılanması için bir zemin oluşturan birlik tasavvuruna sahiptir. Ancak, tümel anlamıyla birlik akıl tarafından idrak edilmesine rağmen, nesnelerin tek tek sahip oldukları birliğin bilgisi çokluk tahayyülü ile mümkündür (İbn Sînâ, 2017, s. 93). Çünkü çokluk birliklerden oluştuğu için, onun tahayyülü birlik anlamının nesnelerde nasıl bulunduğunun bilgisini vermektedir. Nitekim depo işlevini gören hafıza ve hayal güçleri, çokluğu akla sunması ile akıl bu çokluk içerisindeki birliği idrak edebilmektedir. Dolayısıyla iç duyularda bulunan çokluk, akılda bedihi olarak mevcut olan birlik anlamının hatırlanması ve onun ikincil bir farkındalık ile idrak edilmesini sağlamaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisi açısından birliğe dair tahlillerinden hareketle, onun nesnenin idrak edilmesinde varlık kavramına atfettiği anlamın, birlik için de gereçli olarak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ felsefesinde birlik, bedihi bir kavram olması; nesneleri kuşatan ve idrak edilmesi için zemin teşkil etmesi; idrakin bütün seviyelerinde nesneden ayrışmaması gibi işlevlerinden ötürü varlık ile özdeş anlam haline gelmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ düşüncesinde hem ontoloji hem de epistemoloji bahislerinde varlık için geçerli olan tahlillerin birlik için de uygulandığını söylemek mümkündür.

Çoklukta Bulunan Birlik Anlamı

Çokluk, İbn Sînâ felsefesinde, mevcudatın görünümü olması ve aynı zamanda birliklerden oluşması hasebiyle birlik kavramı ile beraber değerlendirilmiştir. Bu anlamda mevcudat kategorilere ve kuvve-fiil ilişkisine göre tasnif edildiği gibi birlik-çokluk ayrımına da tabi

tutulmuştur (İbn Sînâ, 2018, s. 200). Dış dünyada bulunan çokluğun, yani mevcudatın, birliğe göre tasnif edilmesinin ilkeleri aynılık, cinsdeşlik, uygunluk, eşitlik, benzerlik gibi nispetlerdir. Bunun mukabilinde mevcudat zıtlık, farklılık, çeşitlilik ve değişik gibi yönler ile çokluk anlamı altına dahil edilmektedirler (İbn Sînâ, 2017, s. 273). Mevcudat bu şekilde tahlil edildiğinde, çokluk üzerinden birliğin kısımları ortaya çıkmaktadır.

Birlik İbn Sînâ'nın taksimine göre, öncelikle bilaraz-bizzat ayrımına tabi tutulmaktadır (2017, s. 94). Eğer birlik nesnenin kendisi değil de birden fazla şeye ortaklık eden anlam ise bilaraz olarak yüklenir. Ancak eğer birlik cevheri bir birliğe tekabül ediyor ise bizzattır. Buna göre bizzat bir olanlar (i) beş tümel ile bir, (ii) ilişki bakımından bir, (iii) konu bakımından bir (iv) sayı bakımından bir olanlardır (İbn Sînâ, 2017, s. 86-87).

Birlik türleri nesnelerdeki özdeşlik cihetine tekabül eder. Dolayısıyla nesneler arasındaki özdeşlik cinste, türde ve hassada ise bu nesnelerin ilişkisi sırasıyla mücaneset, mümaselet ve müşakelettir. Mevcutlar arasında izafette özdeşlik münasebet, nitelikte özdeşlik müşabehet, nicelikte özdeşlik ise müsavat ilişkisini doğurur. Bu tür özdeşlik ile sağlanan birlik türlerinin mukabilinde çokluğun ifadesi olarak mevcudat arasında başkalık, farklılık ve diğeri olma gibi ilişkiler meydana gelmektedir. Bu ilişkilerden en genel anlamıyla özdeşliğin mukabili başkalıktır. Farklılık ise nitelikte başkalığı ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2017, s. 273-274).

Nesnelerin birlik cihetleri İbn Sînâ öncesinde, Kindî ve Fârâbî gibi filozoflar tarafından da detaylı bir şekilde sıralanmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu filozofların oluşturdukları birlik taksiminden daha farklı bir yol izlediğini söylemek mümkün değildir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın birlik türlerine dair anlatısı, onun birliğin ontolojisi hakkındaki düşünceleri ile beraber değerlendirildiği müddetçe farklılık arz etmektedir. İbn Sînâ birliğin türlerini ve bu bağlamda çokluk cihetlerini sıralamak ile, insan zihnine çokluk olarak görünen mevcudattaki birliğin nasıl idrak edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu ise, duyulara temas eden mevcutların algılanması ve en nihayetinde tanımlanması için zaruri bir süreçtir. Dolayısıyla birlik türlerinin belirlenmesi ile insan zihninin, mutlak varlıkta olduğu gibi, bütün nesneleri kuşatan ve onlara zemin sağlayan mutlak birlik anlamını idrak etmesi mümkün hale gelmektedir.

Birlik-Çokluk Mukabilliğine Dair Bir Sorgulama

Birliğin çoklukla ilişkisine gelecek olursak, bu iki kavramın mütekabil oldukları savunulmuştur. Burada birliğin mukabili olan çokluk, mutlak anlamdaki çoluktur. Çünkü izafi anlamdaki çokluğun mukabili azlıktır. Birlik ve çokluk arasındaki tekabül ilişkisi, bu iki anlamın tek bir konuya aynı yönden yüklenmesinin imkansız olduğu anlamına gelmektedir. Birlik, çokluğun ilkesi ve parçası olması nedeniyle bu iki kavram arasında bir zıtlık mevcut değildir. Ayrı-

ca belirli bir çokluğa birliğin atfedilmesi de mümkündür. Çünkü birlik çok olması bakımında çok'a değil de çok'un oluşturduğu belirli ve sınırlı çokluğa yüklenmektedir. Birlik-çokluk ilişkisinin zıtlık olmadığının bir diğer göstergesi de birliğin çokluk içermeyen olarak tanımlanabiliyor olmasıdır. Ancak, bu şekilde tesis edilen birlik-çokluk ilişkisi ile beraber, varlık ve birliğin eşkapsamlı olduğunu benimsemek tam anlamıyla mümkün değildir. Çünkü çok olması bakımından çokluk mevcut olmasına rağmen, onun birlikle nitelenmesi imkansızdır. İbn Sînâ'nın ifadeleri ile:

> Eğer bir'den anlaşılan bütün yönlerden mevcuttan anlaşılan olsaydı, çok olması bakımından çok, bir olmadığı gibi mevcut da olmazdı (2017, s. 272-273).

Dolayısıyla bu durum, çok olması bakımından çokluğun mevcudun konusu olması; ancak birliğin konusuna dahil olmaması nedeniyle varlık-birlik ilişkisinde savunulan eşkapsamlılık ilkesine engel teşkil etmektedir. Ancak İbn Sînâ düşüncesinde bir taraftan birlik-çokluk ilişkisinde mukabilliğin, diğer taraftan ise varlık-birlik ilişkisinde eşkapsamlılığın savunulduğunu görmekteyiz (s. 272). Bu hususta, bir çelişki ile karşı karşıyayız.

İbn Sînâ'nın bu husustaki açıklamaları, varlık ve birliğin özdeş olmadığına dair iddiasında ortaya çıkmaktadır. Ona göre varlık ve birliğin, mefhumları açısından farklı olmaları hasebiyle, her yönden özdeş olmaları imkansızdır. Aksi halde, çokluk bir olmadığı gibi mevcut da olamazdı. Ancak bu iddia, yukarıda zikredilen çelişkiyi ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü varlık ve birlik ilişkisinde eşkapsamlılık ile özdeşlik arasındaki farkı tespit etmek oldukça zordur. Dolayısıyla özdeşliğin inkarı, eşkapsamlılığın savunulamayacağına işaret etmektedir. Oysa İbn Sînâ, varlık-birlik ilişkisinde eşkapsamlılığı savunmaktan vazgeçmemiştir. Ayrıca, varlık-birlik özdeşliğinin imkansızlığın çokluk mefhumu ile temellendirilmesi de ikna edici gözükmemektedir: birlik hem çokluğun ilkesi hem de parçası olması açısından çokluğu oluşturur ve dolayısıyla kendisine hiçbir şekilde birlik atfetmediğimiz bir varlık alanından bahsedememekteyiz. Şu halde, varlık-birlik özdeşliğinin inkarı, başka bir ifade ile varlık-birlik ilişkisine dair hükümlerin daha esnek hale getirilmesi söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmamaktadır.

Yukarıda zikri geçen çelişkiye çokluğa yönelik bir şekilde iki tür izah getirmek mümkündür. Bunlardan biri çokluk kavramının göreceli olduğuna işaret etmek iledir. Diğeri ise birlik-çokluk mukabilliğinin hakiki olmadığını ortaya koymak iledir. Çokluğun göreceli bir kavram olduğundan hareketle bir açıklama yapacak olursak, öncelikle çokluğun ilkesi ve parçasının birlik olduğunu zikretmek gerekmektedir. Dolayısıyla çokluk mefhumunun zihinde oluşması da birlik olmaksızın gerçekleşemez. Nitekim çok olan nesnelerdeki birlik ciheti algılanmadan, çokluk kümesini oluşturmak mümkün değildir. Dolayısıyla çokluk, dış dünyadaki birliklere yüklenen ikinci makuldür. Buradan anlaşılacağı üzere çokluk algısı, dış dünyadaki birliğin görünümüne işaret etmektedir. Bu sebeple, çok olması bakımında çok-

luk mefhumu birliğin algılanmasına hizmet eden bir kavram olması hasebiyle, onun mevcudiyeti birlik ile açıklanır. Bu nedenle, birliğin dolayımı olmadan kendi başına tahakkuk edemeyen çokluk kavramı itibari bir kavramdır. Yine de çok olması bakımından çokluğun hem mevcut hem de bir olduğunu söylemek tam anlamıyla mümkün değildir. Çünkü çokluk, her ne kadar göreceli bir kavram olsa da dışta bir mevcudiyeti bulunmaktadır ve dolayısıyla onun varlığını bütün yönleri ile göreceli hale getirmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu şekilde çokluk kavramını arazi bir kavram haline getirerek mezkur çelişkiyi çözmek de mümkün değildir.

Daha önce zikri geçen izah türlerinden ikincisini dikkate alacak olursak, bu hususta birlik-çokluk mukabilliğinin hakiki bir tekabül olmadığını temellendirmek gerekmektedir. İbn Sînâ Kitabu'ş-Şifâ Metafizik adlı eserinin üçüncü makalesinin altıncı faslı bu mevzuyu açıklamaya yöneliktir. Onun ifadelerine göre birlik-çokluk mukabilliği hiçbir tekabül çeşidi ile uyuşmamaktadır. Tekabül çeşitlerine göre birlik-çokluk mukabilliğini tahlil edecek olursak, birlik ve çokluk zıt değillerdir. Çünkü çokluğun kurucu ilkesi birliktir; oysa bir şey zıttı ile kaim olmaz. Dolayısıyla bu tekabül türü birlik-çokluk ilişkisi için uygun değildir. Tekabülün adem-meleke ve çelişki türleri de birlik-çokluğa tekabül etmez. Çünkü bu ilişki türleri taraflardan birinin değillenmesi veya nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Oysa çokluk her zaman birlik ile var olmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ, birlik-çokluk mukabilliğinin zati olmadığını sonucuna ulaşmıştır (2017, s. 112-116). Ona göre bu mukabillik nesnelerin zatlarına arazi olarak ilişen bir durumdur. Şu halde, birlik-çokluk mukabilliği zati olmadığına göre, çokluğun hem var olması hem de bir olması mümkün hale gelmektedir.

Sonuç olarak, çok olması bakımından çokluk, bir mefhum olması bakımından ona birliğin yüklenmediği açıktır. Nitekim, birlik, varlık ve çokluk kavramları mefhum olmaları açısından özdeş değillerdir. Ancak çokluğu dış dünyadaki nesnelere tekabüliyeti açısından değerlendirdiğimiz zaman, ona varlıkla beraber birliğin de yüklenmesi mümkündür. Çünkü dış dünyada bir mevcudiyeti bulunan çokluk en nihayetinde birliklerden oluşmaktadır; ayrıca belirli bir çokluk olması hasebiyle de bir bütünlük, yani birlik ifade etmektedir.

Sonuç

Yeni-Platoncu düşünce ile Tanrı ile özdeştirilen ve varlığın ilkesi olarak belirlenen ¨Bir¨ mefhumu, İslam filozofları tarafından tevarüs edilmekle beraber yeniden yorumlanmıştır. Bu anlamda İbn Sînâ, birlik kavramının ontolojisini ortaya koymak ile söz konusu yeniden yorumlama işlemini yetkin bir şekilde gerçekleştirmiştir. Nitekim İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı, mutlak bir olmasıyla beraber, onun bir oluşu birlik kavramından ziyade zorunlu olması ile temellendirilmiştir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvuru, Kindî'nin benimsediği birlik felsefesinden farklılaşmıştır.

Fârâbî'nin tahlilleri neticesinde ayrıntılanan birlik kavramı sayesinde mahiyet açısından birlik tasavvuru ile varlık anlamının özdeşliği ima edilmiştir. Ayrıca Fârâbî, birliği bütün mevcutlara sirayet edecek şekilde tasarlaması bakımından, birliğin kısımları ve çoklukla ilişkisine dair düşünceler daha dakik hale gelmiştir. Bu süreçte İbn Sînâ'nın birliğe dair katkıları, onun birliği varlık için geçerli olan izahlara paralel bir şekilde incelemesinde zuhur etmektedir. Nitekim İbn Sînâ birliğin mahiyetin gereği ve dolayısıyla tahakkuku için zorunlu bir anlam olduğunu; insan zihninin idraki açısından bedihi bir kavram olmakla beraber idrakin her süredcinde nesneden ayrışmayan bir anlam olduğunu; son olarak hem dışta tahakkuk etmiş mevcutların hem de zihindeki makullerin zemini olduğunu iddia etmek suretiyle varlık ile yüklendikleri konu ve işlevleri bakımından özdeş olduğunu temellendirmiştir. Böylece birliğin, bütün izafi anlamlarından soyutlanarak, hakiki anlamda neye tekabül ettiği ortaya konmuştur.

Diğer taraftan İbn Sînâ'nın birlik tasavvuru ile, çokluğun sahip olduğu birlik veçheleri tespit edilerek birliğin türleri belirlenmiştir. Birlik-varlık eşkapsamlılığının dikkate alacak olursak, birliğin anlamlarının belirlenmesi önem kazanmaktadır. Çünkü varlık ve birlik arasında zorunluluk ilişkisi bulunduğundan, belirli bir birlik yönünün bozulması ona paralel bir şekilde varlığının da ortadan kalkmasına işaret etmektedir. Bu anlamda, bir nesne ittisal ile birliğe sahip ise, ondaki bitişikliğin bozulması, o nesnenin dış dünyada bitişik bir şekilde mevcudiyetinin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde nesnenin bir bütüne sahip mahiyet olması bakımından birliği ortadan kalktığı durumda, onun mahiyetinin tahakkuku anlamında mevcudiyeti de ortadan kalkmaktadır. Bu ise, varlık ile birliğin çokluk içerisinde bulunuşları açısından da özdeş olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın tesis ettiği birlik kavramı ile, hem ontoloji hem de epistemoloji bahislerinde nesneyi birlik ve varlık zeminleri olmaksızın tahlil etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Fârâbî. (1989). *Fi'l-vâhid ve-'l-vahde.* M. Mehdi (Nşr.) Cazablanca: Toubkal.

Fârâbî. (2008). *Harfler kitabı* (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2013). *İşaretler ve tenbihler* (M. Mahic, A. Durusoy, E. Demirli, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2017). *Kitabu'ş-şifâ metafizik*. (Ö. Türker, E. Demirli, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2018). *En-necât felsefenin temel konuları*. (K. Şenel, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Plotinos. (2008). *Enneadlar*. (H. Özden, Çev.) İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Şenel, C. (2017). *Yeni Eflâtunculuğun İslâm felsefesine yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türker, Ö. (2019). *İslam'da metafizik düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları.

İslam Filozoflarında İdealar Nazariyesinin Yansımaları

Ruveyda Aksel*

Öz: Platon, bilginin nesnesi olarak idealarla devamlı değişmekte olan, bir süre var olup sonra yok olan ve hakkında bilgiye değil sadece birtakım zanlara sahip olabileceğimiz duyulur tikel varlıkları birbirinden ayırmıştır. Böylece akledilir nitelikleri, yani ideaları asıl ya da gerçek, duyulur varlıkları ise bu gerçek ideaların eksik bir kopyası kabul etmekte, bunlardan akledilir ideaların duyulur tikellerinde ayrı ve bağımsız olduğunu, onlara indirgenemeyeceğini iddia etmektedir. Aristo ise, akledilirler gibi duyulur varlıkları da gerçek kabul etmiştir. Aristo'nun idealar konusunda hocası Platon'dan ayrıldığı ve onu eleştirdiği temel nokta, Platon'un aksine ideaların veya formların sadece tikellerde var olması, onlardan ayrı ve bağımsız bir form anlayışını kabul etmemesidir. Dolayısıyla ona göre idealar tikel duyulur varlıklardan zihinsel soyutlama yoluyla elde edilmiş formlardır; bu anlamda tikellerde ve onların soyutlanması sonucunda zihinde var olan formlar dışında bir üçüncü düzlemde, yani idealar âleminde, ayrı gerçeklikler olarak formlardan bahsedilemez. Aristoculuğun ve Plâtonculuğun bir bakıma ayıracı olarak görebileceğimiz idealar nazariyesine yönelik olarak İslam dünyasında üç tavra şahit olmaktayız; uzlaştırmacı tavır, karşıt tavır ve benimseyici tavır. Birinci tavrı İslam felsefesinin nispeten erken yıllarında sayılabilecek Fârâbî'de görmekteyiz. Fârâbî'den üç çeyrek yüzyıl sonra gelen İbn Sînâ sudur nazariyesi gibi bariz şekilde Yeni Plâtoncu bir fikre kendi felsefî sisteminde yer vermekle beraber idealar nazariyesini Platon'a nispet edip reddeder. Sühreverdî ise hem suduru hem de idealar nazariyesini benimser; bu anlamda o çok daha belirgin biçimde Plâtoncu'dur ve Aristo karşıtıdır. İbn Rüşd'e gelince o hem Aristo'ya ait olmadığı için suduru reddeder, hem de Aristo eleştirip reddettiği için ideaları eleştirip reddeder. Özetle söyleyecek olursak idealar nazariyesine yönelik olarak başlarda var olan ve kararsız gibi görünen yaklaşım zamanla kesinleşmiş, taraftar veya karşıt bir tavra dönüşmüştür. Platon idealar nazariyesiyle, Sofistlerin bilginin ve ahlakî değerlerin izafî olduğu iddialarına karşı çıkmıştır. O bu tavrıyla, İlkçağlardan Ortaçağlara ve hatta günümüze kadar Batı ve de İslam felsefesinde, idealar nazariyesi etrafında cereyan eden tartışmalara yol açmıştır. Bizde bu çalışmamızda, Platon'a ve idealar nazariyesine en sarsıcı eleştiriyi yapan öğrencisi Aristo'dan başlayarak İslam filozoflarında bu nazariyenin yansımalarını ele almaya çalışacağız

Anahtar Kelimeler: İdea, Platon, Aristo, İslam Filozofları, Farabi, İbn Sina, Sühreverdi, İbn Rüşd.

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hacı Bayram Veli İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: ruveyda.aksel07@gmail.com

Giriş

Platon'un varlık ve bilgi problemini temellendirmek maksadıyla kullandığı bu kavramın kökenleri, Sokrat'ın (M.Ö. 470-399) sofistlerce savunulan rölâtivist anlayışa karşı ahlâkî değerlere ait tümel tanımlara ulaşma isteğinde aranmaktadır. Platon'a göre ideler, değişime uğrayan fiziki nesnelere mukabil değişmez olan varlıklar alanını temsil etmek üzere epistemolojik bir önem taşımaktadır. Çünkü filozofa göre duyulur olanın ötesinde sabit ve süreklilik arz eden bir gerçeklik söz konusu olmadıkça bilgiyi temellendirmek mümkün olmayacaktır. İdealar akıl aracılığı ile bilinir; fakat insanın dünyadaki varlığından önce tanıdığı ideaları yeniden hatırlaması ya da aşk yöntemiyle idealara yönelmesi de bilme şekillerine dahildir. Ontolojik anlamda ise, idealar duyulur nesnelerin varlık sebebi olup fiziki nesneler idealardan pay alarak varlık kazanmaktadır. Yani her fiziki nesne, kendi ezeli ilk örneğinden sanatkârca bir taklitten çıkarılmış imgeden ibaret olup her biri en yüce sanatkâr olan Tanrı'nın eseridir. Duyulur nesnelerle arasındaki karşıtlığı ise idealara ait varlığın fizik ötesi niteliği olmasıdır. İdealar akledilir yerde, yani akledilir âlemde ezeli ve aşkın varlıklar olarak bulunur (Kutluer, cilt: 32, s. 149).

Bu bağlamda, görünüş veya fenomenin ideaya ontolojik ve epistemolojik bağımlılığına vurgu yapan Platon, fenomenler dünyası olmadan idealar dünyasının varlığını tasarlamanın, düşünmenin mümkün olabileceğini ancak bunun tersinin imkânsız olduğunu savunur. Platon'un gerçek felsefi bilgiden sadece epistemeyi, yani tüm zamanlar için zorunlulukla doğru olan bilgiyi anlaması söz konusu bilginin, nesnenin değişmez ve zorunlulukla var olan bir nesne yani idea olmasını zorunlu kılmaktadır (Cevizci, 2018, s. 90).

Platon gerçekten var olanın zihin ve idealar olduğunu, ideaların epistemolojik ve ontolojik açıdan önceliğe sahip olduğunu, bilginin gerçek konusunun idealar olduğunu savunmaktadır. Ancak o bunu söylerken zihnin maddeyi ya da maddi dünyayı yarattığını kastetmez. Bilakis o, düşünceyi düşüncenin nesnesiyle karıştırma yanlışlığına da düşmeyen idealist bakış açısıyla dış dünyanın zihne bağımlı olduğunu ileri sürer (Cevizci, 2017, s. 227).

İdealar düşüncesine ilişkin bu genel giriş cümlelerinden sonra, nazariyenin felsefe tarihindeki hikâyesine kısaca işaret etmek istiyoruz.

Platon'da İdea Nazariyesi

Antik Yunan filozofu Platon, yine kendisi kadar ünlü nazariyesi ile idealizmin kurucusu kabul edilir. Platon'un problemi, Herakleitosçu oluş nazariyesine dayanan Sofistlerin, bilginin imkânını reddederek ortaya çıkan görüşlerini aşabilmekti. Herakleitos, her şeyin aktığını ve evrende kalıcı hiçbir şey olmadığını ileri sürmüş, Sofistler de bunu temel alarak bilginin imkânını ve genel geçerliğini bütünüyle reddetmişlerdi (Arslan, 2016, s. 107).

Platon Atina toplumunda müşahede ettiği gerileme ve krizin bir yansıması olarak ahlâkî şüpheciliğin çeşitli ve aşırı biçimlerinin varlığından rahatsızlık duymuş, Sofistlerin bu olumsuz süreci güçlendirdiğini gözlemlemiş, dolayısıyla ahlâkî ilkelerin sağlam bir temele dayandırılması gerektiğini hissetmiştir. Bunu da değişmez ahlâkî idealların varlığını öne sürerek veya varsayarak yapabilirdi. Diğer yandan idealar fikri kesin bilgi için gerekli olan nesneleri temin ettiğinden, nazariye daha aşırıları bir yana, en azından Protagoras'ın "ölçü insan" anlayışının ifade ettiği genel ya da epistemolojik şüpheciliğe karşı çıkmak için kullanılabilirdi. Ahlâkî ölçütleri temin eden, kesin bilgiyi mümkün kılan gerçeklik olarak idealar, Platon tarafından varlık, bilgi ve değer alanlarının en temel kimi problemlerine çözüm getirmiş oldu (Cevizci, 2001, s. 285).

Platon, görüneni ya da doğayı açıklamak için doğanın ötesine gitmek anlamında metafiziği kuran filozoftur. Bu metafiziğin de kurucu yahut temel unsuru idealar öğretisidir. Onun sisteminin, genel anlamda karşı karşıya kaldığı problemler ya da ahlâkî ve siyasî krizler için geliştirdiği çözümler idealar nazariyesinde bulunur. Zira aynı krizi tespit eden hocası Sokrates bu krize çözüm olarak, bireyleri dönüştürecek ahlâkî reform projesi oluşturmaya çalışmıştır. Platon hocasının başarısızlığı karşısında çözümü, bireyi değil devleti dönüştürmekte aramıştır (Cevizci, 2014, s. 48-49). Nitekim devletin dönüşümü için çözümü de şudur: "Filozoflar bu devletlerde kral olmadıkça ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına." (Platon, 2019, 474d, s. 182).

Bu bağlamda "Filozof kimdir?" sorusu önem kazanmaktadır. Filozof, bilgeliği sevendir. Bu cevap yahut açıklama, etimolojiye uygundur; fakat bu, bilgiyi sevenle aynı şey değildir; meraklı bir kişinin de bilgiyi sevdiği söylenebilir, ama salt merak insanı filozof yapmaz. Bu nedenle tanım şöyle düzeltilmelidir: "Filozof hakikat görüsünü seven kişidir."Ne var ki güzel şeyleri seven, yeni resimler görmeye ve yeni müzikler dinlemeye önem veren böyle bir kişi de filozof değildir, çünkü yalnızca güzel şeyleri sever; oysa filozof başlı başına güzelliği sever. Yalnızca güzel şeyleri seven kişi rüya görür; oysa mutlak güzelliği bilen kişi tamamen uyanıktır ve ilkinin sadece sanısı vardır; ikincinin bilgisi vardır. Bilgi sahibi olan kişi bir şeyin, yani var olan bir şeyin bilgisine sahiptir; çünkü var olmayan, hiçtir. Bu yüzden bilgi yanılmazdır; çünkü yanılgısı olması, mantıksal olarak olanaksızdır, ama sanı yanılabilir. "Bilgi" ile "sanı" arasındaki fark da budur. Sanı, duyulara sunulan dünyaya ilişkindir; bilgi ise, duyuüstü, öncesiz-sonrasız bir dünyayla ilişkindir. Örneğin sanı tikel güzel şeylerle ilgilidir, ama bilgi kendi başına güzellikle ilgilidir (Russell, 2018, s. 229-232). Platon'un bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere, ona göre gerçek filozof kısaca idealların bilgisine sahip olan kimsedir.

Diğer taraftan Platon'un idealar nazariyesi kısmen mantıksal, kısmen metafiziktir. Mantıksal kısım genel sözcüklerin anlamıyla bağlantılıdır. Doğru bir biçimde "Bu bir kedidir" diyebileceğimiz çok sayıda bireysel hayvan vardır. "Kedi" sözcüğü bir şey ifade ediyorsa, şu yahut bu kedi olmayan, bir tür evrensel kedilik olan bir şeyi ifade eder. Ayrıca bu şey, tikel bir kedi doğduğunda doğmaz, öldüğünde ölmez. Aslında uzayda veya zamanda bir konumu yoktur; yani "öncesiz-sonrasız"dır. Öğretinin metafizik kısmına göre ise; "kedi" sözcüğü belli bir ideal kediyi, Tanrının yarattığı ve benzersiz "belirli kedi"yi ifade etmektedir. Belirli kedi gerçektir; tikel kediler sadece görünür olandır (Russell, 2018, s. 232).

Devlet'in X. Kitabında, idealar veya formlar öğretisinin çok net bir açıklaması vardır. Burada Platon, çok sayıda bireyin ortak bir adı varsa, ortak bir "idea"sı veya "form"u da olduğundan söz eder. Örneğin çok sayıda sedir ağacı olmasına rağmen, bir sedirin yalnızca tek "idea"sı vardır. Şöyle ki bir sedirin aynadaki yansıması "gerçek" değil yalnız görüntüyse, değişik tikel sedirler de gerçekdışıdır. Tek gerçek sedir olan ve Tanrı tarafından yapılan "idea"nın sadece kopyasıdır. Tanrı tarafından yapılan bu tek sedirin bilgisi olabilir, buna karşılık marangozların yaptığı çok sayıda sedire ilişkin sadece sanı olabilir (Platon, 598a-e, s. 339-340).

Platon'a göre ideaların yeri veya dünyası olan, "aklın erişebileceği bir yer" vardı. Her idea, tam tamına olma iddiasında olduğu şey olması açısından, hakiki bir var olandı. Örneğin; Güzellik İdeası baştan sona güzeldi. Hakiki biçimde güzel olandan pay alan ya da ona benzeyen birçok tikel şeyin hepsi de kusurludur. Onlardan her biri ne kadar güzel olursa olsun, başka bir bakımdan güzellikten eksikti. Yani birbiriyle çelişen özellikleri var olmasından dolayı hakiki gerçeklikle asla özdeşleştirilemez. Her ne kadar Platon duyusal şeylerin gerçekliğini, onları sadece sanının nesneleri yaptığı ve var olanla var olmayan arasında bulunan şeyler diye betimlediği için pek önemsemiyor gibi olsa da onların var oluşlarını inkâr etmez. Ayrıca onun tezi, sadece idealların var olduğu tezi değildir. Tam tersine Platon, Tanrı'nın, mekânı kendisine malzeme yapıp idealları model alarak fiziki dünyaya şekil verdiğine inanır (Cevizci, 2016, s.38-39).

Filozof idealar nazariyesini genel çizgileri itibarıyla Phaidon'dan (Platon, 74b-c, 2014, s. 282-283). Başlatsa da esas olarak Devlet'te (Platon, 479a-b, 523d, 2014, s. 211-212/ 242). geliştirir; epistemoloji ve metafiziğinin ayrıntılarını ortaya koyabilmek ve nazariyesini daha ayrıntılı olarak ifade edebilmek için üç ayrı benzetme ya da analojiye müracaat eder. Şimdi bu analojileri kısaca tasvir edelim:

Bölünmüş Çizgi Analojisi: Bu analoji evrenin ya da varlığın yapısını, insanın bilgisi veya kavrayışı açısından gözler önüne sermeyi hedefler. Bu amaçla analoji, bütün bir varlık alanını tek bir çizgiyle gösterir. Doğru veya çizgi, modern insanın "en son gelenin en iyi olduğu" pozitivist ön kabulüne benzer bir şekilde, Platon'dan başlayarak özellikle Ortaçağ kültüründe önemli bir nokta olan "en yüksekte olanın en gerçek ve en değerli olduğu" ön kabulüne

uygun olarak, dikey olmak durumundadır. Bu dikey doğru, analojinin temelindeki asıl-suret veya orijinal-kopya ilişkisini, yatay çizgiye göre daha iyi temsil eder. Diğer taraftan, çizginin tamamen dışında ve altında, "mutlak yokluk" dünyası, üstünde ise "varlığın ve bilginin ötesinde olduğu" ifade edilen iyi ideası bulunur. Ayrıca çizgi ikiye bölündüğü zaman, biri aşağıda diğeri yukarıda olan iki ayrı kesit elde edilir; bunlardan biri idealar dünyasına, diğeri duyular yoluyla algılanan görünüşler dünyasına karşılık gelen iki dünyalı metafiziğini oluşturmuş olur. Gerçeklik açısından gerçekten var olan idealar dünyasıdır, görünüşler dünyası ise onun bir yansıması, gölgesi ya da suretinden ibarettir. Çizgi analojisi yoluyla, bilinebilir olan şeylerin sanı veya kanaate mevzu olan, inanılabilir nesnelerden farklı olduğunu iddia eden Platon'a göre, sadece gerçekten var olan bilinebildiği için bir tek idealar, bilginin nesnesi olabilirler (Cevizci, 2001, s. 296-300).

Güneş Analojisi: Platon'un idealar nazariyesini daha ayrıntılı ortaya koyma çabası içinde müracaat ettiği ikinci analoji, Güneş analojisidir. Bu analoji, çizginin, yani varlık ve bilginin ötesinde yer alan, bundan dolayı mahiyeti rasyonel bir dille açıklanıp ortaya konulamayan, fakat Platonik sistemin en önemli unsurlarının başında gelen iyi ideasını, ışık unsuruyla açıklamayı amaçlar. Platon iyi ideasını, iyinin özünü tanımlayamayacağını, ama bir analoji yoluyla tartışabileceğini Sokrates'in ağzından ifade ettikten sonra, iyi ideasını Güneşe benzetir; akledilir dünyadaki iyi ideası, görünür dünyadaki Güneşe karşılık gelmektedir. Güneş gücüyle bu dünyadaki canlı her şeyin varlığa gelmesini ve aracılık işlevi gören ışığıyla bizim duyusal nesneleri görebilmemizi sağlar. Aynı şekilde iyi ideası, düşüncenin nesneleri olan idealların ve dolayısıyla akledilir dünyanın varlığının sebebi olması yanında, onları hakikatin ışığında bilmemizi mümkün kılar. Platon açısından iyinin hakikat yolunda sağladığı bu aydınlatma işlevi olmasaydı, bilginin öznesiyle nesnesi arasında hiçbir bağ kurulamazdı (Cevizci, 2001, s. 307-308). Platon Devlet'te bu analojiyi şu şekilde anlatmaktadır:

> "-Gözlerimizde istediği kadar görme gücü olsun, onları istediğimiz gibi kullanalım. Her şeyde istediği kadar renk olsun. Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez.
>
> -Nedir, bu demek istediğin?
>
> -Işık dediğin şey.
>
> -Doğru." (Platon, 2014, 508a, s.223).

Bu ifadelerde açıkça görüldüğü gibi, nasıl Güneş ışığı olmadan gözümüz ne kadar sağlıklı ve güçlü olursa olsun hiçbir şey göremezsek, benzer şekilde iyi ideası olmadan da ideaları göremeyiz.

Mağara Analojisi: Platon'un idealar nazariyesini daha ayrıntılı ortaya koymak ve daha anlaşılır hale getirmek için kullandığı bir diğer edebî ve felsefî araç, mağara analojisidir. Bu

analoji, diğer ikisine kıyasla genel düşünce tarihinde daha meşhur bir analojidir. Platon, burada bilgi ve gerçeklik anlayışını somutlaştırmıştır. O, insanın dünyadaki halini, genel durumunu anlatır ve insanları sadece gördüklerine inanmaya yönelten, onlara yanlış fikir ve değerler aşılamaya çalışan, yani insanları yanılsamalara mahkûm edecek şekilde yetiştiren kötü toplumları eleştirir (Cevizci, 2001, s.310). Devlet'in VII. kitabında geçen bu benzetmeyi şöyle özetleyebiliriz:

Dışarıya açılan bir kapısı olan ve içinde ateş yanan alacakaranlık bir mağara tasavvur edelim. Mağaranın içinde birtakım insanlar sırtları mağaranın kapısına dönük ve yüzleri mağaranın duvarına dönük olarak zincirlenmiştir ve dışarıda gerçekte neler olup bittiğini görememektedirler. Ateş de insanlar ile duvar arasında yanmaktadır. Bu haldeyken dışarıda mağaranın kapısının önünden gelip geçen insanların gölgesi duvara yansımaktadır. İşte insanların dış dünyaya ilişkin bilgisi bu gölgelerden ibarettir. Platon'a göre idealar mağaranın dışındaki insanları ve diğer varlıkları, gölgeler ise idealların bu dünyadaki yansımalarını temsil eder. Dolayısıyla bilgileri bu dünyadaki varlıklarla sınırlı olan kimselerin bilgisi, mağaradaki insanların dış dünyaya ilişkin bilgisi kadardır (Platon, 514a-c, 2014, s.231-232). Filozof bu ifadelerinde insanların günlük hayatında çeşitli meşgale ve engeller sebebiyle idealar âlemine ulaşamadıklarını ve ideaları göremediklerini, gördüklerinin idealların gölge ve yansımalarından ibaret olan görünüşler olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak Platon bir yandan âlemdeki oluşu açıklamak diğer yandan bilginin imkânını ve genel-geçerliğini ispatlamak için idealar fikrini geliştirmiş, dolayısıyla felsefesini temellendirmek için bu nazariyeye müracaat etmiştir.

Aristoteles'te İdea Nazariyesi Eleştirisi

İdealar teorisine en köklü ve sarsıcı eleştiri Platon'un öğrencisi Aristo'dan gelmiştir. Aristo'nun eleştirisindeki hareket noktası idealların birer form olarak Tanrı, gök akılları ve insana dışarıdan gelen aktif akıl hariç bırakılırsa maddeden ayrık bir cevhere sahip bulunmadığı düşüncesidir. Aristo'ya göre eidos (ide), madde ve sûretten oluşan bütün cevherlerin formel sebebi ve ayrıca bir var olanın akledilir özünü oluşturur. Bundan dolayı, bir şeyin bilinmesi onun eidos ile ifade edilebilen kavramsal gerçeği olmakla birlikte bu kavram zihin dışında bağımsız bir varlığa sahip değildir (Kutluer, cilt: 32, s. 149).

Platon gerçekliği ideaya ya da idealar dünyasına denk tutmuştu ve onun gözünde gerçekten var olan idealardı. Aristoteles ise gerçekliği idea veya forma denk tutmaya, eşitlemeye karşı çıkmıştır. Aristo'ya göre gerçekten var olan, şu diye gösterdiğimiz bireysel varlık veya tözleriyle bu dünya idi. Platon, idealar kuramını hem ontolojideki hem de etikteki problemleri aşmak amacıyla geliştirmiş olsa da, onu temelde epistemolojik problemi

çözmek ve belli özelliklere sahip bilginin mümkün olduğunu açıklamak için öne sürmüştü. Böylelikle, değişmezliği temele alan idealar kuramının, Aristoteles'e göre, değişmeyi açıklaması mümkün değildi. Çünkü idealları ayrı varlıklar olarak ele almanın, değişme problemini çözmekten vazgeçmek anlamına geldiği gibi ayrıca, entelektüel analiz ile ontolojik statüyü birbirine karıştırmaktan kaynaklandığı düşüncesinde olan Aristoteles, bundan dolayı Platon'un idealarının temel gerçeklikler olmadığı kanaatini değiştirmemiştir. Platon sadece tümel, kalıcı ve değişmez olan şeylerin bilgisinin nesneleri olduğu düşüncesindedir. Ona göre, tikel olan, değişen duyusal nesneler ancak inancın veya sanının nesnesi olup, gerçekte bilinemezlerdi ki, Aristoteles de Platon gibi bilginin her zaman tümelin bilgisi olduğunu savunmuştur. Ayrıldıkları husus ise, tümel olan, tikel olandan ayrı ve bağımsız olarak değil de, tikel olanda bilinebilir olmasıydı. Yani, Aristoteles için tümellerin, ayrı bir dünyada değil de, tikel şeylerde bulunduklarının vurgulanması gerekmekteydi. Bundan dolayı O, Platon'un ayrı bir tümeller veya idealar dünyası fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır (Cevizci, 2001, s. 369-371). Böylece Aristoteles, Plâtoncu aşkın form öğretisini reddederken kendisinin içkin formun benzer ölçüde madde-dışı doğası üzerinde ısrar etmiştir (Cevizci, 2001, s. 271).

Aristoteles, Platon'un idealara Sokrates'in tanımlarında aradığı ahlaki özleri tözelleştirmek suretiyle bilginin nesnesi olarak idealların varoluşunu kabul eder. İdeanın gerekli olmasıyla birlikte, duyusal dünyadan ayrılmasını kabul etmemektedir (Cevizci, 2014, s. 55).

Aristo, idealların nedensel yönden atıl güçler olup değişmeyi veya oluşu açıklayamayacaklarını düşünür. Ayrıca epistemolojik açıdan hiçbir işe yaramadıklarını öne sürer (Aristoteles, 991a, 2012, s. 130). Yine bu bağlamda özlerin şey veya fenomenlerin asli yönleri olmaları sebebiyle idealların özler olamayacaklarını, bundan dolayı kuramın boş bir metafordan başka hiçbir şey olmadığını savunmaktadır(Aristoteles, 991a-b, 2012, s. 130).

İslam Filozoflarında İdealar Nazariyesi

Farabi'de İdea Nazariyesi

Giriş bölümünde ele almaya çalıştığımız gibi, idealar nazariyesi antik çağ felsefesinin iki büyük temsilcisi olan Platon ve Aristo arasında tartışma konusu olmuştur. Platon bu nazariyeyi geliştirip savunmuş iken öğrencisi Aristo onu şiddetle eleştirip reddetmiştir. Bu nazariye İslam filozofları tarafından çeşitli şekillerde algılanmış ve farklı tavırlara muhatap olmuştur. Bu tavrın belirleyici unsuru filozofların Plâtoncu veya Aristocu eğilimlerinin yoğunluğudur. Çalışmamızda kronolojik sıraya uyarak idealar nazariyesinin İslam filozofları indindeki algılanışını ele alacağımız için ilk olarak Fârâbî'nin (ö. 950) yaklaşımına yer ver vereceğiz.

İslam felsefesinin kurucu isimlerinden kabul edilen Fârâbî, bundan sonra gelecek İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Rüşd'den farklı olarak, idealar nazariyesini Aristocu veya Plâtoncu

eğilimleri sebebiyle kabul veya ret etmekten ziyade, Aristo ve Platon arasındaki bu konudaki tartışmanın bir yanlış anlaşılmadan ibaret olduğunu ispatlamaya çalışır.

Felsefe tarihine baktığımızda Fârâbî'nin bu tavrının Yeni Plâtoncu filozoflarda benzerlerinin olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki Aristo külliyatı yeniden keşfedildikten sonra filozofların Platon ve Aristo'nun görüşlerinin uyumlu olduğunu iddia etmeleri anlaşılır bir durumdur. Çünkü bunu yapmalarının mantıklı gerekçeleri vardı:

- İki felsefi sistemin birbirini tamamlayıcı yönlerini kabul etmek.
- Aristo'nun bu âleme ilişkin sistematik felsefesini Plâtoncu metafiziğin
- tamamlayıcısı olarak kullanmak.
- Geç dönem antik çağının senkretizmden hoşlanması.

Özetle söyleyecek olursak, Aristo'nun eserlerine Yeni Platoncu şerh yazma geleneği eskilerin sonuncusu ve modernlerin ilki arasında bir uyum oluşturmaya yönelik bir çabadır (Walbridge, 2000, s. 118).

Felsefe tarihinde bu geleneği Porfiryus'un Platon ve Aristo'nun Okulunun Bir Olduğu Hakkında adlı eserle başlattığını görüyoruz. Platon ve Aristo'nun genel itibarla uzlaşı içinde olduğu, geç dönem Yeni Plâtoncuların baskın görüşüydü ve Ortaçağ düşüncesini etkilemeye devam etmiştir. Müslüman filozoflar için, özellikle ideolojik durumun hâlâ akışkan olduğu erken dönemde ihtiyaç duyulan şey, fikrî skandaldan uzak durmaktı. Felsefe, İslam dinine insanların ideolojik bağlılığına nispetle bir rakipti. Felsefenin otorite iddiası felsefe öğrencilerine âleme ilişkin gerçek bir bilgi verebilme kabiliyetine bağlıydı. Ancak felsefenin en büyük iki üstadının, yani Platon ve Aristo'nun böylesine önemli konular hakkında ihtilaf etmesi halinde bütün bir çaba ve plan tehlikeye girecekti (Farabi, 1405, s. 118-119).

İslam filozofları tabii ki kadim filozoflar arasındaki anlaşmazlıkları biliyorlardı; ama onları önplana getirmeyi genelde tercih etmiyorlardı. Bunun kısmî sebebi onların, filozofların geçerli ve en azından kısmen başarılı bir hakikat araştırması içinde olduklarına dair inançlarıydı. Bu yüzden onların her birinin inançlarının ve görüşlerinin doğru parçaları uzlaştırılmalıydı. Yine Fârâbî örneğinin açıkça ortaya koyduğu gibi, Müslüman filozoflar İslam dünyasındaki felsefe teşebbüsünün kırılgan olduğunun farkındaydılar. Derin iç anlaşmazlıklar ayıbını felsefenin düşmanlarına ifşa etmek bütün bir projeyi tehlikeye atabilirdi (Walbridge, 2000, s. 123). Bu yüzden Fârâbî'nin İslam felsefesine önemli bir katkısı, Platon ve Aristo'nun felsefelerini tek bir bütün içinde toplama çabası olmuştur. Bu bakımdan Fârâbî'nin girişimi, Porfiryus (ö.301), Syrianus (ö. 430), Simplicius (ö. 533) ve Damascius'un eklektizminde bir örneğini gördüğümüz Yeni Plâtoncu geleneğin arka planına bağlı olarak görülmelidir. Bu filozoflar, Aristo yorumlarında, Yunan düşüncesinin birliğini tahrip etme tehdidi arz eden

Platon'dan ayrılışları, yani Aristo'nun Yunan düşüncesinin birliğini tehdit eder mahiyette gördükleri Plâtoncu karşıtı görüşleri ortadan kaldırma ve giderme eğilimi göstermişlerdir (Farabi, 1965, s. 471).

Bu Yeni Plâtoncu şarihlerden; Müslüman filozofların ve fikir tarihçilerinin en iyi bildiği kişi Porfiryus'tur. Bu filozof Yeni Plâtoncucuğun İslam dünyasına geçişinde başlıca bağlantı noktası olarak dikkat çeker. O'nun Aristo yorumları Müslüman filozofları derinden etkilemiştir. Bu bağlamda Aristo'nun sahte Teoloji kitabının Porfiryus ile özdeşleştirilmesi çok önemlidir. Zira bu kitabın Plotinusçu kaynağı tamamen ihmal edilmesine ve bizzat Plotinus'un şahsiyeti Arapça kaynaklarda belirsizlik bulutuyla kaplanmış olmasına karşılık, bu önemli Yeni Platoncu derlemenin Porfiryus'un bir şerhinden oluştuğu açıkça ifade edilmiştir. Fârâbî sistematik Aristo'nun Felsefesi açıklamasında ve İlimlerin Sayımı'nda Esûlûcyâ / Teoloji adlı esere Aristo külliyatı içinde yer vermezken, bu eseri Kitabu'l-Cem'de Aristo'nun iddialarını desteklemek için zikreder. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Porfiryus'un bu şerhi Fârâbî'nin yüklendiği Platon ile Aristo'yu uzlaştırma görevini çok kolaylaştırmıştır. Ayrıca 10. yüzyılda yaşamış bir sözlük yazarı olan Suidas'a göre Porfiryus yedi kitaptan oluşan bir eser telif etmiştir. Bu eser İslami kaynaklarda zikredilmemesine rağmen, bildiğimiz kadarıyla ve Suidas'ın ifadesinden başka bu konuda bilgimiz olmamasına rağmen, bu kitabın kısmen veya tamamen İslam dünyasına ulaşmış olması ve Fârâbî ve halefleri tarafından Platon ve Aristo'yu uzlaştırma çabasında kullanılmış olması uzak bir ihtimal değildir. Bu varsayımı Kitabu'l-Cem'de Platon ve Aristo'ya nispet edilen görüşlerin başka daha sistematik eserlerde ortaya konulan görüşlerle tam olarak uyuşmaması, bunun yerine Simplicius, Syrianus ve Philoponus gibi sonraki dönem şarihlerinin Yeni Platoncu yorumlarıyla uyuşması güçlendirmektedir. Fârâbî'nin bu kitaptaki iddiası İslam tartışma arka planı dikkate alınarak öne sürülmüştür. Yunan Felsefesinin iki önemli temsilcisinin açık anlaşmazlığı bu ikisinin otoritesine ciddi bir tehdit olarak görülmüştür (Farabi, 1965, s. 472).

İslam felsefesinde idealar kavramının bir problem olarak ele alınmaya başlamasında Esûlûcyâ metninin belirleyici bir rolü olmuştur. Fârâbî, Platon ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için kaleme aldığı el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn adlı risalesinde Platon'a ait idealar nazariyesinin kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra Aristo'nun Metafizik adlı eserindeki itirazlara yer vermiştir (Kutluer, cilt:32, s. 149-150).

Fârâbî, hacim bakımından küçük ama konu ve muhteva itibarıyla çok önemli bu eseri yazmaktaki amacını dile getirirken kendi döneminde birçok kimsenin âlemin kıdemi, ilk yaratıcının ispatı, nefs ve akıl problemiyle siyaset, ahlak ve mantığa dair konularda Platon ile Aristo arasında çok derin görüş ayrılıkları bulunduğu kanaatinde olduğunu hatırlatarak kendisinin bu kitapta iki filozofun sistemleri arasında aslında bir farklılık olmadığını ortaya koymak ve bu filozofları okuyanların zihinlerinde oluşabilecek şüpheleri gidermek için iki

filozofun görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerini açıklığa kavuşturmak ve eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek amacıyla bu risaleyi yazdığını belirtmiştir (Kaya, cilt:7, s. 280).

Fârâbî, Platon'un Aristo'dan önce yaşadığını ve onun hocası olduğunu biliyordu. Platon'un yaratıcının varlığına ve Tanrının evreninde mahvolup bozulmayan, birbirinden ayrı idealların varlığına inanıyordu. Aristo ise hocasına bu konuların tümünde karşı çıkıyor ve âlemin kıdemine ve idealların bireylerinden ayrılmazlığına inanıyordu. Bütün bunlara rağmen Fârâbî, temel hususlarda bu iki filozofu "aynı görüşü paylaşıyor, aynı tavrı takınıyor" gibi göstermekten vazgeçmemiş, bu iddiasında da Aristo'nun Esûlûcyâ'sı olarak bilinen kitaba dayanmıştır(Cabiri, 2003, s. 60-61). Fârâbî Aristo'yu Platon'la uzlaştırmasında er-Rububiyye'ye (=Esûlûcyâ / Teoloji) dayanmasında yanılmış olabilir. Yoksa uzlaştırılması imkansız bir meselede uzlaştıklarını söylemez (Farabi, 2018, s. 17). Bununla beraber Fârâbî'nin bu konuda tereddütler içinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, el-Cem'de şöyle söylemektedir:

> "Görüyoruz ki Aristo Esûlûcyâ (Teoloji) diye bilinen er-Rubûbiyye kitabında ruhanî suretlerin (idealar) varlığını kabul etmekte ve bunların ilâhî âlemde mevcut olduklarını açıklamaktadır. İmdi görüşleri dikkate alınırsa bu fikirler üç ihtimalin birinden başkası olamaz. a) Ya birbirleriyle çelişmektedirler. b) Veya bir kısmı Aristoteles'e bir kısmı da başkasına aittir. c) Yahut da görünüşte her ne kadar birbirleriyle çelişiyorlarsa da hakikatte bunları uzlaştıracak bir takım anlam ve yorumlar mevcuttur. Bu derece uyanıklığa rağmen, onun katında idealları gibi değeri yüce olan bir konuda ve teoloji gibi aynı ilim dalında kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü iddiası, akla uzak ve kabul edilemeyecek bir husustur. Bu fikirlerin bir kısmı Aristoteles'in bir kısmı onun değildir, iddiası daha da uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu gibi düşünceleri dile getiren kitaplar, uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmışlardır. Geriye bunların tevil ve ayrı bir anlam taşıdıkları ihtimali kalıyor ki, şayet açıklığa kavuşturulursa şüphe ve şaşkınlık ortadan kalkar." (Farabi, 1984, s. 249).

Görüldüğü üzere Esûlûcyâ'nın yaygın şöhreti karşısında Fârâbî, onun Aristo'ya ait bir eser olduğuna kendini inandırmaya çalışmıştır. Aristo şarihi olarak bilinen İbn Rüşd ise bu sahte eserden hiç söz etmemiş ve ondan alıntı yapmamıştır (Kaya, 1983, s. 291).

Fârâbî, felsefeyi "eşyayı olduğu hal üzere bilmek" olarak tanımlar. Sadece felsefenin temellerini atmayan, aynı zamanda felsefeyi kemale erdiren ve evrensel olarak felsefenin iki önde gelen savunucusu sayılan bu iki filozof arasındaki anlaşmazlık şu sebeplerden birine râcidir:

Ya yukarıda zikredilen felsefe tanımı yanlıştır.

Ya bu iki filozofa gösterilen evrensel saygı temelsizdir.

Ya da onların temel konulardaki anlaşmazlığı onların öğretisinin tam olarak anlaşılmamasıdır (Farabi, 1965, s. 473).

Fârâbî ilk iki ihtimalin yanlış olduğunu düşündüğü için üçüncü ihtimalin doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Ancak Fârâbî'nin buradaki iddiasında birçok tuhaf özellik vardır. Zira Fârâbî'nin açıklamaları Platon ve Aristo'nun uzlaşı içinde olduğunu göstermekten ziyade ikisinin görüşünün de makul olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzden Fârâbî'nin idealar nazariyesine yaklaşımı burhanî olmaktan ziyade, cedelî/diyalektik veya hitabîdir/retoriktir, bir başka deyişle bir halkla ilişkiler çalışmasıdır. Fârâbî felsefenin ayıbını örtbas etmektedir. Bu ayıp ise felsefenin en büyük iki savunucusunun idealar nazariyesi ile ilgili olarak düşüncelerinin anlaşmazlık içinde olduğudur (Walbridge, 2000, s. 119).

Fârâbî idealar bağlamındaki Aristo-Platon anlaşmazlığını şu şekilde aşmaya çalışır: Platon'un hiyerarşik âlemlere yönelik mecazî işaretleri bizi yanlış yönlendirmemelidir. Platon Timaeus'ta ideaları; akıl âlemi ile tabiat âlemi arasında bir ara âlem olarak ele alır. Çünkü böylesi mecazî ifadeler literal anlamda anlaşılmamalıdır. Zira bunlar sadece Tanrı, Akıl, Nefs ve Tabiat'ın birbirlerine nispetle içinde bulundukları hiyerarşiye işaret ederler. Aristo'nun kendisi de Teoloji'de böylesi bir mecazi delil kullanmıştır; orada nefsin, aklî âlemin güzelliğini müşahedesinden bahseder. Ancak ne Aristo'nun kendisi ne de Platon nefse veya idealara mekânsal bir yer tayin etmemiştir. İdealar için tasarlanan rol, Tanrı'nın zihninde bulunan, yaratıkların ezelî örnekleridir. Çünkü aksi takdirde varlıklar ya salt keyfi biçimde ve rastgele, önceden var olan bir model olmaksızın var edilecekler, ya da idealar Tanrı'nın yarattığı tikellerle eşzamanlı olarak var edileceklerdir. Bu ikinci alternatif ise Tanrı'nın zatında bir değişiklik gerektirecektir ki bu da yanlıştır (Farabi, 1965, s. 471-476).

Fârâbî bu iki filozof arasında idealar nazariyesi konusundaki görüş ayrılığını ele aldığı bölümde ilk önce nazariyeyi tanımlar, akabinde Aristo'nun nazariyeye yönelik eleştirilerini özetler ve sonunda bu eleştirileri bir anlaşmazlık yokmuş havası içinde açıklamaya geçer.

İdealar nazariyesine ilişkin sözleri şöyledir: Platon ilahî âlemde varlıkların soyut suretlerinin, yani idealarının bulunduğuna işaret eder. Bazen onlara "ilâhî misaller" adını verir. Onların bozulup yok olmayacağını, ebedî olduğunu, bozulup yok olmanın şu andaki mevcut varlıklara özgü olduğunu söyler (Farabi, 1984, s. 248).

Görüldüğü gibi Fârâbî, Platon'a nispetle idealların iki temel özelliğini, yani içinde bulunduğumuz âlemde değil ilahî âlemde var olmayı ve yok olmamayı, yani ebedî olmayı zikretmektedir. Akabinde Fârâbî, Aristo'nun Metafizik adlı eserinin çeşitli bölümlerinde ilâhî âlemde bulunduğu ve bozulup yok olmayacağı iddia edilen misal ve suretleri, yani idealları savunanları suçladığını aktarır ve onun bu nazariyeyi, sebep olduğu şu imkânsız sonuçlar sebebiyle reddettiğini belirtir: İdealar âleminde çizgi, düzlem ve feleklerin olması, sonra da feleklerin hareket etmesi ve devirlerde bulunması gerekir. Ayrıca o âlemde astronomi, musiki, ahenkli ve ahenksiz sesler, tıp, hendese gibi bilimlerin bulunması; sıcak ve soğuk birçok şey; hülasa etken ve edilgen nitelikler, küllî (tümel) ve cüzîler (tikel), madde ve suretlerin mevcut olması gerekir (Farabi, 1984, s. 248).

Fârâbî, Yaratıcının yüceliğine dair negatif bir teoloji sunar, akabinde idealar nazariyesini doğru anlamanın bu teolojiyi anlamaya bağlı olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

> "Bize göre mademki Allah diri ve bu âlemde var olan her şeyi icat edendir; öyle ise – benzerden uzak olan– Allah'ın zatında, icad etmek istediği şeylerin suretlerinin (form) bulunması gerekir. Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki onun zatı bakidir, onda değişme ve başkalaşma olamaz. Öyleyse onun mertebesinde bulunanlar (idea) da aynı şekilde bakidir, eskimez ve bozulmaz. Eğer icat eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zatında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı, neyi icat edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bilmez misin ki fiil, hayat ve irade sahibi olan Allah'ta bu tasavvurların bulunduğunu inkâr eden kimsenin; Allah'ın, yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa böyle bir iddia çirkinliklerin en çirkinidir. Öyleyse bu durum karşısında ilâhî suretlerin (idealar) varlığını kabul eden filozofların görüşleri dikkate alınmalıdır." (Farabi, 1984, s. 250).

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, Platon ideaların varlığını zorunlu görmektedir. Zira yaratacağı şeylerin bilgisine önceden sahip olmasa, onları ya varlığa getiremeyecek, ya da bu mükemmellikte varlığa getiremeyecektir. Sonuç olarak Platon idealları Tanrı'nın varlıklara ilişkin ezelî bilgisi olarak anlamaktadır. Ancak Fârâbî, ideaların bu âlemin dışında ayrı mekânlarda ve cisim halinde var olmasının imkânsız olduğunun farkındadır. Zira böyle oldukları düşünülürse o zaman sonsuza dek sürüp giden bu âlem gibi âlemlerin bulunduğunu iddia etmek gerekir. Oysa Aristo tabiat ilimleri alanındaki kitaplarında birçok âlemin bulunduğunu savunanları bağlayıcı hususları açıklamış, şarihleri de onun görüşlerini gayet güzel izah etmişlerdir. Şu halde Platon idealarla ne demek istemektedir? Fârâbî'ye göre Platon tabii varlığa sahip bütün fizik olaylardan ve her türlü zıt niteliklerden uzak olan bu değerli kavramları, yani idealları fizik ve mantık terimleriyle ifade etmeye mecbur kalmıştır. Çünkü başka terim icat etmek ve kullanılanların dışında yeni baştan bir terminoloji sözlük yapılmak istense yine de idealları ifade etmeye ve o terimlerle duyu verilerinin dışında bir tasavvura ulaşmaya imkân yoktur (Farabi, 1984, s. 251).

Fârâbî böylece Platon'un "idea" terimini mecazî anlamda kullandığını ifade eder. Platon'un aynı mecburiyet sebebiyle bu yönteme müracaat ettiği Timaios adlı eserindeki başka bağlamlara işaret eder ve cümlelerini şöyle tamamlar: "İşte Platon'un sözle anlatılması güç olan bu ve benzeri ifadelerini böyle anlamalısın. O ifadeler bu şekilde yorumlandığı zaman bu konuda onunla Aristo'nun arasında görüş ayrılığı bulunduğu iddiasına yol açan şüpheler ortadan kalkmış olur."

Fârâbî aynı mecazî üslubu Aristo'nun nefsin, aklın ve teolojinin durumunu açıklamak isterken kullandığını iddia eder ve bu bağlamda Aristo'nun olarak nitelendirdiği –gerçekte Plotinus'un Enneadlar'ının dördüncü, beşinci ve altıncı kitaplarından yapılmış bir seçkiden ibaret olan– Esûlûcyâ'dan sözde Aristo'ya ait şu ifadeleri alıntılar:

> "Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kaldığım zaman, adeta cisimsiz cevher olurum. Benim dışımdaki her şeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de ben olurum. Şaşakaldığım sürece kendimde bir güzellik, bir seziş görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu âlemden ilâhî âleme yükselirim; orada adeta oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatmaktan, kulakların işitmekten aciz olduğu bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce âlemine inerim; düşünce âlemindeyken o nuru düşünmem engellenir. O zaman, akıl âlemine yükselen değerli nefs cevheri üzerinde araştırma yapmayı emreden kardeşim Herakleitos'u hatırlarım." (Farabi, 1984, s. 251).

Fârâbî bahsinin sonunda, niyetleri temiz ve dürüst olan kimselerin bu mecazî ifadeleri doğru anlayacağını, buna karşılık maksatları gerçeği bulmak değil, yan tutmak ve kusur aramak olan kimselerin, o zamandan günümüze kadar çok çaba harcadıklarını, bozduklarını, değiştirdiklerini; fakat bu kadar gayret ve çabaya rağmen yine de problemi açıklığa kavuşturamadıklarını ilave eder. Son olarak konunun hakikaten zor, hatta imkânsız olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez (Farabi, 1984, s. 252-253).

Sonuç olarak Farabi, Platon ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamış ve bazı konularda Platon' un bazı konularda ise Aristo'nun yanında yer almıştır. Aslında bu uzlaştırma çabaları Helenistik dönemden bu yana süregelmiş olmasından dolayı, Farabi'yi de bu geleneğin İslam toplumundaki bir devamı olarak görmek mümkündür (Kaya, cilt:7, s. 282).

İbn Sina'da İdea Nazariyesi

İbn Sina Aristoteles gibi idealar teorisini eleştirmiştir. Filozofumuz idealar nazariyesini Kitâbu'ş-Şifâ adlı ansiklopedik eserinin el-İlahiyyât (Metafizik) kitabında iki bölümde ele alır. Birinci bölümde eski filozofların idealar ve matematiksel şeylerin ilkeleri hakkındaki görüşleri; bu görüşü ileri sürmelerinin nedeni; sapmalara neden olan cehaletlerinin kaynağının ne olduğunu açıklar. İkinci bölümde ise matematiksel şeylerin ve idealların iptalinden bahsederek nazariyeyi eleştirir (İbn Sina, 2017, s. 279).

İbn Sina, idealar fikrini felsefi düşüncenin fizikten metafiziğe geçişinde yaşanan bir kafa karışıklığı yani her ilmin bir doğuşunun olması ve bu aşamada ilmin olgunlaşmadığı henüz ham olduğu düşüncesindedir. Ona göre bazı Antikçağ filozofları hissî şeylerden aklî şeylere geçerken veya duyusal tikellerden aklî tümellere ulaşırken oluşan bir kafa karışıklığı sonucu her türe ait iki sûret belirlemişlerdir: 1. Tikellerde bulunan ve bozulan duyusal sûret; 2. Aklî, ebedî, değişmez, ayrık sûret. Bu filozoflar ayrık sûretin duyusal tikellerden ayrı ve bağımsız bir varlığı olduğunu iddia etmekle birlikte bu varlığa "misal/ideal varlık" adını vermişler.

Çünkü onlar duyusallara ilişkin aklî idrâkimizin duyusalların artık sûretlerine dayandığını, böylece makullerin değişmez ve bozulmaz olmakla duyusalların değişip bozulduğunu düşünmüşlerdir (Uluç, 2014, s. 243-244). Filozofumuz; Sokrat ve Platon'un bu görüşünde aşırı bir biçimini benimsediğini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Platon ve hocası Sokrat bu görüşte aşırı gidiyorlar ve şöyle diyorlardı: İnsanlığın tek ve mevcut bir anlamı vardır ve bu anlamda fertler ortaktır; fertler yok olduğu halde o anlam varlığını sürdürür. İnsanlığın bu anlamı, çoğaltan ve fesada uğrayan duyulur anlam değildir. Öyleyse o anlam, ayrık akledilir anlamdır. Diğer bir grup ise, bu sûretin ayrık olmadığını bilakis onun ilkelerinin ayrık olduğunu düşündüler. Onlara göre tanım bakımından ayrık olan matematiksel şeyler, varlık bakımından da ayrık olmaya hak sahibidir. Doğal sûretlerden tanım bakımından ayrık olmayanlar, zat bakımından da ayrık değildir. Doğal sûretler, söz konusu matematiksel sûretlerin maddeye ilişmesinden doğmuştur." (İbn Sina, 2017, s. 280).

İbn Sîna'ya göre duyulur varlığın cevheri, bunun bilkuvve varlığı ve ferdileşmenin ilkesi olan maddeyle bilfiil varlığı olan sûretten meydana gelmektedir. Madde ve sûret her zaman birlikte bulunur ve duyulur varlıkların cevherlerini oluşturmaktadırlar. Bunların birbirinden ayrı varlıkları söz konusu değildir. İbn Sîna, bu düşünceleriyle Platon'dan farklı ve Aristoteles ile uygun bir şekilde, sûreti duyulur varlıklardan ayrı bir varlık kabul etmemekle birlikte sûretin yanı sıra, maddenin de bir varlığı olduğu düşüncesiyle, Platon'un sûretin tek gerçek olduğu ve maddenin varlığından bahsedilemeyeceği fikrine itiraz etmiştir (Demirci, 2012, s. 78).

Filozofumuzun üç madde de inceleyebileceğimiz eleştirilerinden ilk ikisi nazariyenin ayrık sûretler biçimine, üçüncüsü ise matematiksel şeyler versiyonuna yöneliktir. Birinci eleştirisinde İbn Sînâ, duyusal tikellerde var olanlar dışında ve ötesinde başka sûretlerin yani ayrık sûretlerin ya da idealların var olmadığını, aksine sûretlerin duyusal tikellerde bulunanlardan ibaret olduğunu düşünmektedir. Bu iddiasını ispatlamak için önce duyusal tikellerdeki sûretlerin varlığının zorunluluğunu sonrasında ayrık sûretlerin varlığının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci eleştirisinin ispatına gelince, ayrık sûretlerin var olduğunu kabul eder ve sonrasında şu soruyu sorar: Acaba ayrık sûretlerin tanım ve tabiatı duyusal sûretlerin tanım ve tabiatı ile aynı mıdır, yoksa onlardan farklı mıdır? Ayrık sûretler, tür sûretleri tikellerde dışarıdan bir fail sebebiyle bulunuyorsa ayrık olmayacaktır. Tanım bakımından ayrık ve duyusal sûret aynı kabul edilirse, kendilerinde sûretlerin bulunduğu tikeller ayrık sûretlere ya ihtiyaç duyar veya duymama gibi bir problem doğar. İhtiyaç duyması halinde ve bu ihtiyaç tabiatları gereği ise, ihtiyaç duyulan ayrık sûret de diğer bir başka ayrık sûrete ihtiyaç duyacaktır. Çünkü tikellerdeki duyusal sûretlerle ayrık sûretlerin tabiatının aynı olduğu kabul edilmektedir. Bu durum sonsuza kadar teselsül edecektir ve teselsül de bâtıldır. Bundan dolayı ayrık sûretlerin varlığı imkânsızdır. İbn Sînâ' nın idealar

nazariyesine yönelttiği üçüncü eleştiri de, nazariyenin doğal şeylerin ilkelerinin matematiksel şeyler versiyonuna yöneliktir. Filozofumuz nazariyenin bu şekline dair eleştirisi iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, noktanın çizgiden, çizginin yüzeyden ve yüzeyin doğal cisimlerden bağımsız bir şekilde var olabileceğini iddia eden görüşü reddeder. İbn Sînâ' nın asıl önemli eleştirisi doğal şeylerin ilkelerinin sayılar olduğuna dair öne sürülen görüşe yönelik eleştirisidir. Filozofumuz doğal şeylerin ilkelerinin sayılar olması durumunda türler arasındaki farkın azlık-çokluğa râci olacağını belirtir. Örneğin; insan ve at arasındaki fark insanın attan çok olmasına indirgenecektir ki, az olan çok olanda mevcuttur. Böylelikle at insanda mevcut olacaktır ki bu da muhal bir sonuçtur (Uluç, 2014, s. 245).

Sühreverdî'de İdea Nazariyesi

Sühreverdî, Platon' un ışıklar âlemini müşâhede ettiğini ifade ederek kendi ışıklar âlemi ile Platon' un idealar âlemini özdeşleştirmektedir (Sühreverdî, 2009, s. 155).

Filozofumuz, Işıklar âleminin aklî delillerle ispatlanamayacağını, aksine bu âlemin varlık ve mahiyetinin bedenden soyutlanarak o âleme yükselmeye ve onu müşahede etmeye dayandığını ileri sürmektedir (Uluç, 2014, s.248). Platon' un inancı bu tür hatabî delillere değil, bilakis keşf ve müşahedeye dayanmaktadır. Platon şöyle demiştir: "Bedenimden sıyrıldığımda ışıklı felekler gördüm." Onun sözünü ettiği bu felekler bir takım insanların kıyametlerinde müşâhede edecekleri yüce göklerin aynısı olacaktır (Sühreverdî, 2009, s. 159). "Bir gün gelecek, yer başka bir yere, gökler başka göklere dönüşecek(gördüğünüz her şey alt üst olacak) ve bütün insanlar dirilip o günün tek hâkimi olan Allah' ın huzurunda toplanacaklardır." (İbrahim Sûresi, 14:48). Sühreverdî, İbrahim Sûresinde geçen bu ayeti müşâhede edecekleri gökleri açıklamak için kullanmıştır.

Düşünürümüz, heykel ve tılsım efendilerinin ya da ideaların varlığının bilgisinin temelinde müşâhedeye dayandığını iddia etmekle birlikte bu konuda aklî delillerle de ispatlamaya çalışmıştır. Örneğin; büyüme ve beslenme gibi insan bedeni için hayatî faaliyetleri kimin düzenlediğini veya yürüttüğünü sorgular. Sühreverdî'ye göre bu fiillerin tanzim ve tedbiri nâtık nefsin eseri olamayacağı; çünkü bu fillerin büyük kısmı nefsin bilgisi ve iradesi dışında gerçekleştiğinden dolayı bütün bu bu fiiller türün zâtıyla kaim ve taşan efendisi tarafından icra edilmekte düşüncesine dayanmakla birlikte, filozofumuz diğer tabiat olayları da tılsım efendileri eliyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Örneğin; ateşin yağı çekmesi ateşle yağ arasında boşluğun olmaması ya da ateşin çekme özelliği sebebiyle değil, alevden sorumlu tür efendisinin tedbiriyle olmaktadır (Uluç, 2014, s. 249).

Sühreverdi'nin ideaların varlığını ispatlamak için "üstün mümkünlük ilkesi" olarak isimlendirdiği teorisine dayanmaktadır. İşrâkî kozmolojide bu teori, varlıkların Işıkların Işığı'ndan sudûr hiyerarşisini ifade etmektedir. Filozofumuza göre, Işıkların Işığı'ndan ilk olarak

En Yakın Işık, ondan da sırasıyla diğer dikey hükümran ışıklar sudûr etmektedir. Daha sonra bu ışıklardan heykel ve tılsım efendileri meydana gelmektedir. Heykel efendilerden felekler-in nefsleri ve cirmleri, unsurî varlıkların cisimleri ve nefsleri de tılsım efendilerinden sudûr etmektedir. Sühreverdi de, bu sıradüzenin en altında unsuri varlıklar var olduğuna göre, onların üzerinde heykel efendileri, yani idealar onlardan önce var olmuş olması gerektiği düşüncesi vardır (Uluç, 2014, s.249).

İdealaların varlığını sudûr hiyerarşisinin zorunluluğuna dayandıran filozofumuz, bu zorunluluğu ispatlamak yani üstün mümkünlük ilkesini kanıtlamak için şöyle bir çıkarım da bulunmaktadır:

> "Sıradüzendeki mertebesi aşağı olan bir mümkün var olduğunda, sıradüzeni onun üstünde olan mümkünün ondan önce var olmuş olması gerekir. Şu halde Işıkların Işığı birlik yönü ile mertebesi en aşağı olan karanlık berzahı gerektirseydi, ondan daha üstün bir varlığı gerektirecek yön kalmazdı. Bu üstün şeyin varlığa geldiği farz olunursa, varlığı, Işıkların Işığı' nınkinden daha üstün bir yön gerektirecektir ki o yön kendisini varlığa getirsin ki bu da muhaldir." (Sühreverdî, 2009, s. 154).

İbn Rüşd'de İdea Nazariyesi

İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek, Platon'un savunmuş olduğu idelerin, kavramların bağımsız olarak kendi başlarına var olabilecekleri iddiasını reddetmektedir.

Filozofumuz küllî-cüz'î bilgi ilişkisini baba-oğul ilişkisi gibi var oluşsal olup biri olmadan diğerinden bahsedilemeyeceği düşüncesindedir. Platon'un iddia ettiği külliler nefsin dışında kendi başlarına var olabileceği iddiasına karşı çıkmakta ve eğer külliler nefsin dışında kendi başlarına var olabilselerdi, kapsadığı cüz'îlerden bağımsız olarak var olmaları gerektiğini savunmaktadır. Yani küllilerin nefsin dışında bir varlıkları olmayıp, sadece kapsadığı dış dünyada gerçeklikleri bulunduğu düşüncesindedir (Arkan, 2015, s. 288-291).

Düşünürümüz, Aristo'nun Metafizik'ine yazdığı Büyük Şerh'inde, "Tümellerin nefsin dışında kendi zatları ile kaim olmaları mümkün müdür?" Sorusunu sorarak şu cevabı vermektedir:

> Bize göre; bu tümeller nefiste (zihinde) bulundukları şekliyle, nefsin dışında var olarak vazedildiğinde bu durum iki şıktan biriyle tasavvur edilebilir: Birincisi, duyulur fertlere hiçbir bağıntısı olmadan kendi zatıyla kaim olarak tasavvur edilebilir ki bu onların tanımına aykırı bir şeydir. Çünkü, belirtildiği gibi, tümellerin özelliği bir çok şeye yüklemelenir olmalarıdır. Tümellerin bu şekilde tasavvur edilmesi, nesnenin akledilirinin nesnenin kendisi olmamasını gerektirir ki tüm bunlar imkânsızdır. İkincisi ise, tümel, nefsin dışında fertte bizatihi var olan bir anlam olarak tasavvur edilebilir ki durumu bu mertebeye indirgediğimizde kolay bir düşünüşle bunun muhal olan saçmalıklar doğuracağı görülür. (İbn Rüşd, 2017, s. 48).

İbn Rüşd'ün bu düşüncesinin temelinde Aristo' nun 'canlı' gibi tanımı bulunan tümel manalar, ya nefsin dışında mevcut olamaz ya da nefsin dışında mevcut ise somut tekil anlamdan sonra geleceği düşüncesine dayanmaktadır (İbn Rüşd, 2016, s. 4). Aslında Platon gibi Aristo için de gerçek varlık tümel alandır ve Aristo'nun Platon'dan bu temelden sonra ayrıldığı bilinmektedir. Aristo'ya göre Platon idea felsefesiyle tümel ile tekil arasında bir bağ kuramamıştır. İdea dünyasıyla fenomenler dünyası birbirlerinden farklı iki dünyadır. Platon' daki bu iki ayrı dünya (idealar dünyası-duyu dünyası) giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi Aristo tarafından kabul edilmemiştir. Özetleyecek olursak; Platon için tümel yani idea, bilginin amacıdır ve tekil, aracılığıyla tümelin bilindiği şeydir ve tümel son konudur. Tekil tümelden aldığı pay ölçüsünde doğru kabul edilmektedir. Aristo' ya göre ise, bunun aksine tekil tümelin aracılığıyla bilinir. Yani asıl gerçek nesnelerin dünyasıdır. Platon'da ise gerçek idealar dünyasıdır (Şimşek, 2007, s. 7-8).

İbn Rüşd, nefsin (zihnin) dışında zatlarıyla kaim (kendiliklerinden var olan) tümeller bulunmuş olsaydı bilgide ve oluşta bunlardan vazgeçilemeyeceğini; çünkü bizzat oluşun, tikel ferdi bir durum olduğu düşüncesindedir. Metafizik Şerh' inde, Aristo' nun Platon'u arızî olarak var olan şeyin fâil ilkesini yani uzak ilkeyi bizzat var olan şeyin fâil ilkesi yani yakın ilkesi yapmasından dolayı eleştirdiğini ifade etmektedir (İbn Rüşd, 2017, s. 47).

Sonuç

İdealar nazariyesinin bir boşluk içinde değil, pek çok probleme cevap ve çözüm olarak ortaya çıktığını görürüz. Bu problemde felsefe tarihi bilgilerimize göre ilk kez Herakleitos (ö. M.Ö. 475) tarafından ortaya atılan oluş problemidir. Bu antik Yunan filozofu, her şeyin aktığını ve evrende kalıcı hiçbir şey olmadığını ileri sürmüş, Sofistler de bunu temel alarak bilginin imkânını ve genel geçerliğini bütünüyle reddetmişlerdi. Bundan dolayı Platon, Herakleitosçu oluş nazariyesine dayanan Sofistlerin, bilginin imkânını reddederek ortaya çıkan görüşlerini aşabilmek istemiştir. Platon'un bu nazariyesine en köklü eleştiriyi öğrencisi Aristoteles yapmıştır. Bu nazariye İslam filozofları tarafından çeşitli şekillerde algılanmış ve farklı tavırlara muhatap olmuştur.

Fârâbî, idealar nazariyesine Plâtoncu veya Aristocu, daha doğrusu idealar taraftarı veya karşıtı bir tavır takınmamış, bizzat bu tartışmanın kendisini İslam dünyasında felsefenin meşruiyet ve itibarına bir tehdit olarak görmüştür. O yüzden genel anlamda Platon ile Aristo'yu uzlaştırmak için, daha doğrusu Aristo'nun düşüncelerini Plâtoncu çizgiye yaklaştırmak için kaleme aldığı el-Cem'inde idealar nazariyesine ve konu hakkındaki Platon ve Aristo'nun tartışmasına yer vermiş, Aristo'nun eleştirilerini bir yanlış anlama noktasına indirgeyerek boşa çıkarmaya çalışmıştır. Onun son tahlilde Platon'un ideaların gerçekliği ile ilgili sözlerini mecaz olarak değerlendirdiğini görüyoruz.

Fârâbî'nin bu uzlaştırma çabasında dikkat çeken bir diğer unsur onun Aristo'ya nispet edilen ama gerçekte ona ait olmayan ve ait olmadığını da bildiğini tahmin ettiğimiz Esûlûcyâ'yı da kullanmış olmasıdır. Bu kitap bilindiği gibi Plotinus'un Enneadlar'ının dördüncü, beşinci ve altıncı kitaplarından yapılmış bir seçkidir; yazarının kim olduğu da bilinmemektedir.

Son olarak Fârâbî'nin bu uzlaştırma çabalarında ilk olmadığını, bu çabanın Helenistik dönemden bu yana olagelen bir süreç olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu uzlaştırma girişimini Helenistik geleneğin İslam toplumundaki bir devamı olarak görmek mümkündür olmaktadır.

İbn Sînâ, Fârâbî'ye göre idealar nazariyesi konusunda çok kesin bir tavır almış ve tamamen Aristocu bir çizgiyi temsilen ve yine Aristo'ya ait argümanlarla bu nazariyeyi eleştirmiştir. O bu nazariyeyi fizikten metafiziğe geçişte yaşanan bir kafa karışıklığının ürünü olarak nitelendirmiştir.

Onun bu konudaki temel eleştirisi idealların varlığına ilişkin elimizdeki delilin ne olduğunadır. Onların varlığına dair elimizde duyusal bir veri yoktur. Aklî olarak duyusallardan hareketle idealların var olduğunu söylersek, duyusallar ile idealar arasında bir benzerlik varsa, idealar da başka idealları gerektirecek ve bu süreç sonsuza kadar devam edecektir. Yani teselsül oluşacaktır. Teselsül batıl olduğuna göre idealar nazariyesi de batıldır.

Sühreverdî'nin idealar nazariyesiyle olan ilişkisi çok boyutlu ve oldukça komplekstir. Zira o idealara hem kendi ontolojisinde "yatay sıradüzenli ışıklar" olarak yer verir, hem de onlara ilişkin bilgisinin müşahedeye dayandığını söyler. Dolayısıyla onun felsefesi açısından idealar hayatî önemdedir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın İslam dünyasında idealar nazariyesinin eleştiricisi olarak nazariyeye yönelttiği eleştirilere cevap verir. İlk olarak şunu ifade edelim ki Sühreverdî kendisinin de başlangıçta idealları inkâr ettiğini, ama yaşadığı bir mistik tecrübe sonrasında onları müşahede ettiğini, kendisi gibi pek çok kimsenin bu âlemi müşahede ettiğini iddia eder. Dolayısıyla onun idealların varlığına ilişkin en temel delili kendisinin ve başkalarının yaşadığı müşahedelerdir. Ancak o yine de İbn Sînâ'nın delillerine aklî cevaplar vermeye çalışmıştır. Özetle söyleyecek olursak, İbn Sînâ idealar ile tikelleri arasında tam bir benzerlik tasavvur etmekte, buna dayanarak tikeller idealları gerektiriyorsa, idealar da başka idealar gerektirmelidir demektedir. Sühreverdî'ye göre de yanlış tam bu noktada yapılmaktadır, zira idealar ile idealları olduğu tikeller arasında tam bir örtüşme şart değildir. O buna dair İbn Sînâ'nın felsefesinden bazı örnekler getirir ve sonuçta idealar nazariyesini bütünüyle savunur. Ancak o da Fârâbî gibi idealarla ilgili olarak birtakım yanlış anlamaların olduğuna işaret etmeyi ihmal etmez.

İbn Rüşd ise İslam dünyasındaki en saf Aristocu olarak tahmin edileceği üzere idealar nazariyesini eleştirip reddeder. O, meseleyi Aristo'nun metafiziğine yazdığı şerhte ele alır,

eleştirir. Bu eleştirisi, Aristo'nun ve İbn Sînâ'nın kullandığı aynı argümana dayanmaktadır: İdealar başka ideaları gerektirir, bu da teselsüle yol açar. Teselsül ise batıldır, o halde idealar nazariyesi de batıldır.

KAYNAKÇA

Aristoteles,(2014). *Ruh üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Arkan, A. (2015). *İbn Rüşd psikolojisi.* İstanbul: İz yayıncılık.

Arslan, A. (2016). *Felsefeye giriş*. Ankara: BB101 Yayınları.

Aristoteles. (2012). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Altaş, E. (2015). *Fahreddin er-Râzî' nin* İbn *Sina yorumu ve eleştirisi.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Akkanat, H. (2016). *Klasik dönem İslam felsefesinde tümeller.* Adana: Karahan Kitabevi.

Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle. (1965). *The Journal of the History of Ideas, 26*(4).

Russell, B. (2018). Cilt: 1. *Batı felsefesi tarihi* (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.

Cevizci, A. (2018). *Bilgi felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2017). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2001). İlkçağ *felsefesi tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi.

Cevizci, A. (2014). *Platon*. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2016). *Metafiziğe giriş.* İstanbul: Say Yayınları.

Durusoy, A. (2012). İbn *Sina felsefesinde insan ve alemdeki yeri.* İstanbul: İFAV.

El-Fârâbî, Ebû Nasr. (1405). *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn,* (Elbîr Nasrî Nâdir, Edt) İntişârât-ı ez-Zehrâ: Tahran.

Farabi. (2018). *Mutluluğu kazanma, Platon felsefesi, Aristoteles felsefesi* (H. Atay, Çev.). Ankara: Atayy.

Farabi. (1984). *Eflatun ile Aristoteles' in görüşlerinin uzlaştırılması* (M. Kaya, Çev.). İstanbul.

Farabi. (2016). İdeal *devlet (el-Medinetü'l-Fazıla),* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İbn Sina. (1404). eş-Şifâ*, el-Mantık. (*Sa'id Zâyid, Edt). Kum: Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî.

İbn Sina. (2005). İşaretler ve *tembihler (el*-İşarât *ve't-Tenbîhât)*, (A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Çev). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Rüşd. (2017). *Metafizik şerhi (Telhîsu mâ ba' de't-tabîa'),* (M. Macit, Çev). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina. (2017). Şifâ, *Metafizik* (E. Demirli-Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Rüşd. (2018). *Felsefe ve din uyumu (Falu'l-Makal),* (M. Uyanık, A. Akyol, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.

Kutluer, İ.(2006). Cilt:35. Müsül. *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Kaya, M. (1983). İslam *kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.

Kaya, M. (1993). Cilt: 7. el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn, *TDV İslam Ansiklopedisi*

Muhammed Âbid el-Câbirî. (2003). *Felsefe mirasımız ve biz* (A. Said Aykut, Çev.). İstanbul: Kitapevi.

Demirci, M. F. (2012). İbn *Sînâ felsefesinde külliler meselesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Şimşek, O. (2007). İbn *R*üşd'ün İbn *Sina'yı eleştirisi.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Platon. (2019). *Devlet* (S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2014.) *Phaidon* (A. Cevizci, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2012). *Sokrates'in savunması* (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sokrates. (2013). Şölen, *Kriton, Sokrates'in savunması* (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Sühreverdî,Ş. (2009). İşrâk *felsefesi: Hikmetü'l-işrâk* (T. Uluç, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Şener, A., Sofuoğlu, C., Yıldırım, M. (2016). *Yüce Kur'an ve açıklamalı yorumlu me*âli. İzmir: Tibyan Yayıncılık.

Uluç, T. (2014). *Sühreverdî'nin* İbn *Sîna eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Ross, W.D. (2014). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Walbridge, J. (2000). *The Leaven of the ancients: Suhrawardi and the heritage of the Greeks.* Albany: State University of New York Press.

Davud El-Kayseri ve Mutlak Zaman Anlayışı

Salih Kılıçkaya*

Öz: Zaman problemi birçok alt başlığı içerisinde barındırmaktadır. Zaman gerçekten var olan bir şey midir yoksa psikolojik bir kavram mıdır? Zamanda bir akış var mıdır? An kavramı nedir? Zaman Cevher midir yoksa ilişkisel bir zamandan söz edebilir miyiz? Bizim bu makalemizin konusu bütün bu soruların tümüne birden cevap aramak değildir. Zaten bütün bu sorulara cevap bulmak makalemizin sınırlarını da aşar. Zamanı en temelde iki başlığa ayırmamız mümkündür; Zamanın başka bir şeye dayalı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğunu savunan nesnel zaman anlayışı ve zamanın maddi nesnelere ve bunlar arasındaki hareket, değişim vs. gibi ilişkilere bağlı olduğunu savunan ilişkisel zaman anlayışıdır. Bu tartışmalar İslam düşüncesinde de kendine yer bulmuş ve bu görüşleri savunan sufiler, kelamcılar, filozoflar ve ilim adamları ortaya çıkmıştır. Bu konu hakkında müstakil bir risale yazarak kendine has görüşlerini ortaya koyan isimlerden birisi de Davut el-Kayseri'dir. Davut El-Kayseri Nihayetü'l beyan fi Dirayeti zaman adlı risalesinde zaman ile alakalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Davud el-Kayseri risalesinde işe kendisinden önceki görüşleri ve teorileri değerlendirerek başlamaktadır. Geniş ölçekte mutlak ve ilişkisel zaman kavramlarını Davut el-Kayseri zamanı cevher ve araz olarak sınıflandırmış ve zamanı araz olarak gören filozofları eleştirmiştir. Bundan sonra zamanı mutlak olarak görenlerden de onu kendi zatıyla kaim cevher olarak görenleri eleştirmiş ve sonunda kendi görüşüne en yakın gördüğü Ebu'l- Berekat el-Bağdadi'nin zaman anlayışını ele almış ve O'nun görüşünü de ufak bir düzeltme ile zaman kavramını yeniden tanımlamış ve kendi zaman görüşünü ortaya koymuştur. Davud el-Kayserinin yukarıda kısaca işaret ettiğimiz zaman görüşleri oldukça özgün ve önemlidir. Bunun nedeni zaman kavramının bütün bir felsefi sistemi inşa ederken hepsini etkileyecek derecede bir öneme sahip olmasındandır. Bu sebepten ötürü bu makale Davud el- Kayseri'nin bu görüşlerini incelenmeyi, analiz etmeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Mutlak Zaman, Felsefe, Zaman Felsefesi, Tanrı, Nesnel Zaman, Davud el-Kayseri.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: salih52.sk@gmail.com

Giriş

Zaman günlük dilde kullandığımız şekliyle varlığı hiçbir şekilde şüphe götürmeyen bir kavramdır. İster zihinde olsun ister gerçekte bir varlığı olsun zamanın varlığı üzerine sağlanan bu mutabakat bu zamanın ne'liğini, niteliğini ve mahiyetini bilmeye çalıştığımızda ise yapılan bütün açıklama ve teşebbüslerin kesintiye uğrayacağı aşikardır. Aristo'nun gündeme almasından itibaren hem batı felsefesinde hem de İslam düşüncesinde farklı isimler tarafından farklı zaman tanımlamaları yapılmıştır. (Dağ, 2019, s. 25) Bu tanımlardan birisi de St. Augustine tarafından yapılan ve zamanın tanımlanmasının zorluğunu ortaya koyan şu ifadelerdir.

St. Agustine, "Zamanın ne olduğunu düşündüğüm zaman zamanı bilmiyorum. Zamanın ne olduğunu düşünmediğim zaman zamanın ne olduğunu biliyorum." (Augustinus, 2010, s. 73) demiştir. Zaman, ilk insanın yaratılışından itibaren, onlara yön veren, hayatlarını düzene sokan en önemli unsurların başında gelir. Tarihin en eski devirlerinden bu yana var olan bu kavram aynı zamanda üzerinde en çok kafa yorulan kavramların başında gelir. Ancak bu kadar uzun süredir tartışılmış olsa da kesin bir sonuca ulaşılamamış, ne olduğu tam anlamıyla ortaya konulamamıştır. Belki de bir sonuca ulaşılamamasının en büyük nedenlerinden birisi St. Agustine'nin zikrettiği gibi kavransa da açıklanamayan bir mesele olmasından dolayıdır.

Zaman problemi tarihsel süreç içerisinde birçok alt başlığı içeresine alarak tartışılmaya devam etmiştir. Zaman gerçekten var mıdır yoksa psikolojik bir kavram mıdır? Zamanda bir akış var mıdır? An kavramı nedir? Zaman Cevher midir yoksa ilişkisel zamandan mı bahsedebiliriz? Bu ve bunun gibi sorular ve sorunlar her dönem de farklı filozoflar tarafından tartışılmış ve üzerinde laf tüketilmiştir. Bizim bu makalemizin konusu bütün bu soruların tümüne birden cevap aramak değildir.

Zaman meselesi felsefi literatürde iki büyük problem etrafında tartışılmaktadır. Bunlardan ilki; zamanın insan zihninden bağımsız fiziksel bir gerçekliğinin olduğunu savunan mutlak zaman anlayışı, ikincisi ise; zamanın, insan zihninde yer bulan bir gerçekliği olduğunu iddia eden öznel zaman anlayışıdır. (Çoştu, 2018, s. 57)

Öznel zaman ve mutlak zaman ayrımı, felsefe dünyası içerisinde filozoflarla birlikte çeşitli şekiller kazanmıştır. Zikrettiğimiz bu başlıkları en genel başlıklar olarak düşünecek olursak bu iki ayrım da filozofların şekillendirmesi ile anlam çoğalmasına uğramıştır. Hem batı felsefesinde hem de İslam düşüncesinde hem bu iki görüşü hem de bunlardan ortaya çıkan anlam çoğalmalarının savunucuları fazlasıyla bulunmaktadır.

Mutlak Zaman

Mutlak zaman anlayışı, en genel anlamda, zamanın başka bir şeye bağımlı/dayalı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğu görüşü olarak tanımlanabilir. Ancak bu anlayışı savunan filozofların, zamanın "mutlaklığı" ve "kendi başınalığı" konusunda farklı görüşlere sahip olmaları ve tasavvurlarını farklı çıkış noktalarından hareketle temellendirmiş olmaları, "mutlak zaman" ifadesini tam manasıyla karşılayan bir tanımı ortaya koyma işini önemli ölçüde güçleştirmektedir. Bununla birlikte, mutlak zaman anlayışını savunan filozofların, zamanın, hareketten, değişimden, maddeden ve nihayetinde âlemden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu düşünme konusunda ortak bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin, bu tasavvurun en önde gelen savunucularından Isaac Newton'a göre, "zaman ve mekan, herhangi bir nesneden bağımsız olarak var olmaları anlamında mutlaktır, fakat bu onların bütünüyle ilişkisel olmayan bir tarzda var oldukları anlamına gelmez." (Craig, 2000, s. 41) Dolayısıyla, mutlak zaman anlayışına göre zaman, alemin yaratılmasından önce mevcut olduğu gibi, âlem yok olduktan sonra da varlığını sürdürecektir. Ancak bu düşünce, zamanın her anlamda mutlaklığından daha ziyade, madde ve harekete bağımlı bir varoluşa sahip olmadığını dile getirmektedir. Ancak burada, şunu belirtmek istiyoruz ki, her ne kadar "mutlak zaman" ifadesini kullanıyorsak da bu, zamanın her anlamda mutlak ve hiçbir şeye bağlı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesinden daha ziyade, zamanın yaratılmış varlıklardan bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu ifade etmektedir.

İslam felsefesinin en temel alanlarını oluşturan fizik, metafizik ve hatta ahlak tartışmalarının arka planını kabul edilen zaman olgusu oluşturmaktadır. Öyle ki 'zaman'ın var olup olmadığı veya ne olduğu filozofun felsefi sistemini baştan sona etkileyen bir anahtar gibidir. Tanrı-alem tasavvuru oluştururken; varlığı araştırırken; özgür irade, sebeplilik, bilgi, mucize gibi alt başlıkları ele alırken bize yön veren ön kabullerden biri de zaman üzerinedir. Dolayısıyla zaman teorileri, sadece bir kavram analizi oluşturmakla kalmıyor, ayrıca daha kapsamlı felsefi problemlerin çözümü için bir ilk adım oluşturuyor. Kur'an'da zaman kavramı üzerinde durulan ve dehr (Kur'an 76/1), sermed (Kur'an 28/71) gibi kelimelerle tanımlanan oldukça önemli bir meseledir. Bunlardan dolayı bu kelimler İslam felsefesinde ve kelamında önemli birer kavram haline gelmiş ve dehrden türetilen "dehriyye" ise kelâm ve İslâm felsefesinde materyalist-ateist bir akımın adı olmuştur. (Kutluer, 2013)

İslam felsefesine antik yunandan tevarüs eden bu tartışma filozoflar arasında ekseriyetle Aristo ve Eflatun'un görüşleri çerçevesinde şekillenmiş ve tartışılmıştır. Bunun yanı sıra

kendi özgün görüşlerini de ortaya koyan isimler de ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi de mutlak zaman anlayışının İslam düşüncesindeki en önemli temsilcisi olan, bizim bu makalemizin konusu olan ve zikrettiğimiz özgün bakış açısının önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz Davud el-Kayseri'dir.

Davud el-Kayseri ve Zaman Anlayışı

Osmanlı devletinin ilk müderrisi olan Davud el-Kayseri (ö.751/1350) Kayseri'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini ailesinin yanında aldıktan sonra bu eğitimine Konya'da devam etmiştir. Daha sonra Mısır'a giderek eğitimini burada tamamlamasının ardından Anadolu'ya dönerek sırasıyla Niksar'da ve Konya'da müderrislik yapmıştır. Orhan Gazi'nin İznik'e Osmanlının ilk medresesini inşa etmesinden sonra buraya baş müderris olarak tayin edilmiş ve burada on beş yıl bu görevi ifa ettikten sonra yine aynı yerde vefat etmiştir. (Kılıç, 2017, s. 897) Davud el-Kayseri çok farklı alanlarda görüş bildirmiş çok yönlü bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi tasavvuf alanında ön plana çıkmış bir kişidir. Davud el- Kayseri hem İbn-i Arabi'nin Osmanlı devrindeki en önemli temsilcilerindendir hem de önemli bir Fususu'l-Hikem şarihidir. (Vural, 2011, s. 125) Bütün bunların yanında Davud el- Kayseri'nin özel olarak ilgi duyduğu kavramlardan birisi de zaman kavramıdır. Davud el- Kayseri Nihayetü'l-beyan fi dirayeti'z-zaman adlı müstakil bir risale yazarak görüşlerini ortaya koymuş ve kendi zaman felsefesini oluşturmaya çalışmıştır. Davud el-Kayserinin bu eserini 1336 yılından sonraki bir zamanda İznikte yazdığı tahmin edilmektedir. (el-Kayseri, 2012, s. 18) Davud el-Kayseri bir meseleyi ele aldığı zaman uyguladığı yöntem olarak işe öncelikle kendisinden önce bu konu hakkında görüş zikreden filozofları ve kelamcıları tenkit ederek başlamıştır. Bunun ardından filozof kendi görüşlerini ortaya koymuştur.

Davud el-Kayseri kendisinden önceki filozofların zaman hakkındaki görüşlerini üç başlık altında toplamıştır. Bunlardan birincisi, zamanın ruhani bir cevher ve bizatihi zorunlu olduğunu kabul eden Platoncu görüştür. İkincisi ise, zamanı araz ve hareketin ölçüsü olarak kabul eden Aristotelesçi ve Meşşai görüştür. Sonuncusu da zamanın varlığın ölçüsü (miktarı) olduğunu söyleyen Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin görüşüdür. (Alper, 2016, s. 45)

Davud el-Kayseri'ye göre birinci gruptaki zikrettiği filozofların ileri sürdükleri kanıt şu şekildedir:

> Eğer zaman mümkün olsaydı varlığından sonra yokluğa, yokluktan sonra da varlığa kabil olurdu. Buradaki sonralık ancak bir öncelikle birlikte tasavvur edilebilir. Bu durumda da zamanın bir önceliğe sahip olması gerekir ki, bu öncelik içinde zamanın yokluğu varlığına, varlığı da yokluğuna tekaddüm eder. Bu öncelik ve sonralığın varlıkta beraberce bir araya gelmesi mümkün değildir. Böyle olunca bu önceliğin varlık zamanı, sonralığın varlık zamanından önce gelmiş olur. Bu durumda da zamanın başka bir zamana sahip olması gerekir. Onun durumu da ilkinin durumundan farklılık arz etmeyecektir ki bu teselsülü doğurur. O halde zaman, ne cisim olur ne de başkasıyla kaim cismani bir araz olur. Aksine o, bizatihi zorunlu cevher olur." (Alper, 2016, s. 45)

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Kayseri birinci grupta olduklarını söylediği kişilerin isimlerini zikretmese de onların eşya ve olaylardan bağımsız mutlak ve ezelî bir zaman

anlayışını savundukları belli olmaktadır. Buna göre maddeye bağlı olan hareket ve değişim unsurlarından oluşan mevcut zaman, zorunlu bir cevher olması sebebiyle evrenden önce var olduğu gibi sonra da var olmaya devam edecektir. Ebubekir Zekeriyya er-Razi (ö. 313/925) de bu görüşü benimseyen filozoflarından birisidir. O Yunan filozoflarından çoğunun mutlak zamanın ezeliliğine inandıklarını kaydeder. Onlar zamanı başı ve sonu olan bir süre, müddeti ise başı ve sonu olmayan mutlak sonsuzluk olarak tanımlamaktadırlar. Müddet, göksel hareketten ve nefsten ayrı, ezelî, mutlak ve ölçülemeyen zamandır. Aynı cevherin başka bir açıdan ölçülmesine ve göksel hareketler tarafından bölünmesine ise zaman denir. Ebubekir Zekeriyya er-Razi, sistemini zaman ve müddeti ayıran bu felsefî düşünce üzerine kurmuştur. (Kaya, 2017, s. 90-91)

Davud el-Kayseri bu grubun görüşünü özetleyerek zikrettikten sonra zamanın manevi bir cevher olduğu görüşünü tenkid eder ve eleştirilerini sıralar. Davud el-Kayseri'ye göre, bizzat önceliğin varlığı zaman bakımından sonralığın varlığına tekaddüm eder. Öyleyse zamanın bir başka zamana sahip olması gerekmez. Ayrıca Davud el-Kayseri'ye göre öncelik ve sonralığın her birinin zamandan başka bir şey olan tek bir anda vaki olması da mümkün olabilir. Eğer an, zamanın bir cüzü olması bakımından zamanın varlığını gerektirir derlerse;

Davud el-Kayseri'ye göre bu durum zamanın zorunlu olması görüşünü çürütmektedir. Sebebi ise cüze sahip hiçbir şeyin zorunlu olması mümkün değildir. Zira ister farazî, isterse bilfiil olsun, cüzü olan bir şey zorunlu olmadığı için zaman da zorunlu değildir. Küllün cüze olan ihtiyacı sebebiyle hakiki cüzi olan bir şeyde bu durum daha da açıktır. Farazi cüzide ise bölünmeyi kabul ettiği takdirde bu mümkün olur. Bu sebeple faraza ya da bilfiil bölünen bir şey kaçınılmaz olarak mümkündür. (Alper, 2016, s. 46)

Davud el-Kayseri birinci grubun görüşünü reddettikten sonra ikinci gruba aldığı Aristo ve Meşşai filozofların zamanın harekete bağlı bir araz olduğu görüşünü ele alır ve Aristo, İbn-i Sina ve Nasıruddin Tusi gibi filozofların görüşlerini tahlil eder. Davud el-Kayseri'ye göre zamanın hareketin ölçüsü olarak belirlenmesi bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Hareket kendi içerisinde başlangıç ve bitiş unsurlarını barındırmaktadır. Bu başlangıç ve bitişin arasındaki ilişki nasıldır, bunlar birbirleriyle bitişik midir yoksa aralarında boşluk var mıdır? Hareketi başlangıç ve bitiş olarak tanımlarsak başlangıç var olmak bitiş ise yok olmaktır ki burada gerçek olan iki şeyi gerçek olmayan bir şeyle birleştirme çabası vardır ki bu da mümkün değildir. Bu birleşmenin zihinde gerçekleştiği kabul edilebilir. Fakat bu kabul de zamanın dış dünyada bir gerçekliğinin olmadığı fikrinin kabulünü gerektirir ki bu Aristo ve Meşşai filozofların savunduğu görüşün boşa çıkmasına sebep olur. (Alper, 2016, s. 47) Yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı da Davud el-Kayseri'ye göre zamanın harekete bağlı bir araz olduğu fikrinin reddi gerekir.

Bu gruptaki filozofların görüşlerini teker teker ele alacak olursak Kayseri zamanın zatının sabit olmadığı üzerine kurulan, bu durumda da bugünkü olayların geçmiş ve gelecekteki olaylarla birlikte olacağı sonucunu teslim etmektedir. Ancak geçmişteki olayların bugünkülerle birlikte ortaya çıkmasının, zamanın varlığının sabit olmasını imkânsız kılmayacağını söyler. Çünkü zamanın varlığının sabit bir miktarı olabilir ve bazı olaylar onun bir cüzünde gerçekleşirken bazıları da başka bir cüzünde gerçekleşir. Ayrıca varlığı sabit olan bir şeyin cüzleri varlıkta beraberdir ve onlar için geçmiş, şimdi ya da gelecek yoktur. Çünkü bu zamani bölümler insana nisbetle mevcuttur ve izafidir yoksa Allah için geçmiş ya da gelecek, sabah, öğle ve gece yoktur. Geçmiş denen cüzler zamanın sabit olmayan bir zât olduğunu vehmetmekten ya da onda gerçekleşen olayların artık yok olmasından kaynaklanır. Zaman onda gerçekleştiği düşünülen olaylar nedeniyle bölünür. Bu olaylardan dolayı da dikkate alınan zamani hakikat, kendisinden başkası değildir. (el-Kayseri, 2012, s. 271) Böylece Kayseri ileride yapmaya hazırlandığı varlık merkeze alan tanıma imkan sağlaması için onun sabit olmayan bir şeyin ölçüsü olduğu iddiasını da boşa çıkartır.

Kayseri'ye göre İbn Sina zamanı değişim ya da hareketin ölçülen niceliği olarak görse de bu nicelik ve ölçüm nihayetinde bir araya gelmesi söz konusu olamayan öncelik ve sonralığa bağlıdır. Çünkü İbn Sina'ya göre yoktan var olan her şeyin bir öncesi vardır. Ancak bu öncelik, önce var olanın sonra gelenle birlikteliği olmadığı gibi, burada önceleyen, yokluk ya da failin zatı da değildir. Bu öncelik, bitişiklik üzere sürekli yenilenen, akıp giden ve bölünen şeylerden oluşur. Yenilenme, halin değişmesi, o da bunu sağlayacak bir konu ile mümkün olduğuna göre bu bitişiklik de hareket ve hareketli yani değişim ve değişenle, özellikle de kendisinde bitişiklik olan ancak kesinti olmayan konumsal dairevi hareketle ilintili olacaktır. Ayrıca bu bitişiklik, öncelik ve sonralık sebebiyle ölçüme de uygundur. Bu ise değişimin ölçülen niceliği olup zamanın kendisidir. (el-Kayseri, 2012, s. 272) Davud el-Kayseri zaman hakkındaki bu görüşü de tartışmalı olarak değerlendirir. Ondaki her bir yenilenme, zaman tarafından öncelenen hadis bir varlık olduğu için zorunlu olarak anda gerçekleşecektir. Nasıruddin et-Tusi (ö. 672/1274) gibi zamanın, yenilenen ve geçip giden şeylerin kendisi olduğunu savunmak ve zamanın varlığı için anların birleşimine gerek olmadığına inanmak da yanlıştır. Kayseri burada Tusi'nin zamanı İbn Sina'dan farklı şekilde yorumladığına dikkat çekmektedir. Kayseri'ye göre yenilenen ve akıp giden önceliklerin ve sonralıkların bitişikliği, ancak peşpeşe gelme ve ayrılmama anlamında düşünülebilir. Bu açıdan zamanın zatının sabit olmadığı bile söylenebilir. O halde cüzleri birbirini takip ederek var olan şeylerin bitişikliği hayalidir ancak zaman gibi hakikî mahiyetler böyle lafızlarla açıklanamaz. Ayrıca hareket, yenilenen ve geçip giden bir şey olduğu için bu iki durum arasında gerçek bir bitişiklik de yoktur. (el-Kayseri, 2012, s. 273)

Ona göre İbn Sina ve Tusi gibi müellifler de bu konuda şüpheye düşmüşlerdir. Kayseri'de çözümü kolay olmayan, zamanı oluşturan cüzlerin başlangıcı ve bitişi yani geçip gitme ve yenilenme arasındaki ilişki üzerinde durur. Ona göre geçip gitme yok olmak, yenilenmek ise var olmaktır ve hareketin yok olan bir cüzü yine onun var olan bir cüzüyle ancak vehimde birleşebilir. Hakikî şeylerin zarfı olan zaman, hakikî bir durum olduğuna göre buna benzer bir bitişmenin zamanın mahiyeti olması da uygun değildir. Zamanı yenilenen ve geçip giden hareketlerden hasıl olan ve vehimde bitişen bir ölçü olarak görmek ise şimdiki ve gelecekteki zamanı yok saymaktır. Çünkü yenilenen ve geçip giden bu hareketler şimdide ve gelecekte henüz hasıl olmamıştır. Dolayısıyla hareketin sürekli yenilenen ve geçip giden cüzlerini dikkate alarak şimdi ve geleceğe zaman demek de ancak mecazî olabilir. Ayrıca bu durum hariçte hiçbir varlığın olmamasını gerektirdiği gibi zamanın hadiselere zarf olmasına da engeldir. Zaman ile yenilenme ve geçip gitmenin ölçüsü değil de kendisi kastedilirse bu da daha önce reddedildiği gibi zaman ve hareketi aynılaştırır. (el-Kayseri, 2012, s. 273-274) Kayseri bu görüş hakkında detaylı bilgi vermese de anın hariçte vücudunun ispatı üzerinde duran kelamcıları muhatap aldığı görülmektedir. Nitekim kelamcılar cevher-i ferd teorisi gereği zamanın da atomik cüzlerin kevn ve fesad içinde birbirini fasılalı biçimde takip etmeleri sonucu zihinde oluşan bir bitişme olarak gördüler.

Davud el-Kayseri ilk iki gruptaki zaman görüşlerini reddettikten sonra kendi görüşüne en yakın görüş olan Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin zaman görüşünü ele alır. Ve Onun kanıtını şu şekilde zikreder: Zaman içerisinde olan bir şeyin bekası, ancak sürekliliği olan bir zamanda düşünülebilir. Zamanda olmayan bir şeyin bekası için ise, zamandan bir ölçünün (miktar) olması gerekir. O halde zaman varlığın ölçüsüdür. (Alper, 2016, s. 49) Davud el-Kayseri kendi görüşüne en yakın görüş olarak Bağdadi'nin görüşünü görse de Onun "zaman varlığın ölçüsüdür" tanımını da yetersiz bulur. Davud el-Kayseri'ye göre varlık, varlık olması bakımından varlıktır. Onun için bir ölçü olması söz konusu değildir. Çünkü ölçü, uzanımı ve düzenli parçaları olan şeyler için tasavvur edilebilir. Öyleyse, zaman varlığın kendisinin değil bekasının ölçüsüdür.

Davud el-Kayseri Bağdadi'nin zaman tanımına beka kavramını ekleyerek düzenlemiştir. Ona göre varlık olması bakımından varlığın ölçüsünden söz etmek mümkün olmadığına göre en doğru ifade varlığın bekasının ölçüsüdür. Davud el-Kayseri burada varlık derken en nihai anlamda Tanrının varlığına atıfta bulunmaktadır. Davud el-Kayseri'ye göre Tanrı başlangıcı ve sonu olmayan yegane varlık olduğu için bize varlıksal bir ölçüyü mümkün kılmaktadır. Bu varlıksal ölçü, kendisi dışında var olan bütün varlıkların varlığa geliş süreçlerinin belirlenmesi için yegane dayanak olarak karşımıza çıkmaktadır. (el-Kayseri, 2012, s. 274) Bu noktada Davud el-Kayseri Dehrin Allah'ın isimlerinden bir isim olduğunu zikreden şu hadisi naklediyor: "Dehre sövmeyiniz! Çünkü Dehr, Allah'tır." (Buhari, Tefsir:45)

Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için şöyle bir örnek üzerinden anlatmaya çalışalım: Zeyd[1] X1 ve X2 aralığında yaşamış bir kişi olsun. X1 ve X2 zaman aralığında Zeyd var olmuştur. Zeyd'in varlığının var olmasından önce de varlığının yok olmasından sonra da mutlak varlığın bekasının ölçüsü olarak bir zaman mevcuttur. Bu mutlak zaman, Zeyd'in varoluş süresinin ne kadar sürdüğünü tespit etme imkanı sağlamaktadır.

Davud el-Kayseri zamanın varlığın bekasının ölçüsü olduğunu ortaya koyduktan sonra varlıkların varoluş şekilleri açısından zamanla ilişkilerini inceler ve bu ilişkiyi üç kategoriye ayırır:[2] Bunlardan ilki mahlukat denilen zamansal var olanlar ki zaman onları öncelemektedir: Bu varlıklar yaratılmış olduklarından dolayı yaratılmadan önce de içinde bulundukları bir zaman mevcuttur ve yine bu varlıklar yok oldukları zaman da zaman var olacaktır. İkincisi, mübdeat denen varlıklardır; yani sabit özler, maddeden ayrı akıllar ve nefisler gibi varlıklar ki bunlar zamanla eş zamanlıdırlar ve bu sebeple onlar ezeli ve ebedidirler. Üçüncüsü ise Tanrı veya Mutlak Varlık'tır. (Erdem, 2006, s. 21) Davud el-Kayseri mutlak zamana Allah'ın bir niteliğidir derken Allah zatı ile zamandadır demek istemez. Allah zat itibarıyla zamanın dışındadır. Allah sadece fiilleriyle zamanın içindedir yani Allah bir fiiliyle bir şey yaptığında o şey zamanda ve mekanda olur.

Davud el-Kayseri' ye göre zaman veya dehr, Allah'ın lazım bir ismi ve niteliğidir. Ancak Allah zamansal değildir. Zamanın hakikati ve varlığı mutlak hakikate bağlı olduğu için bir yönden zamanın da mutlaklığından bahsedilebilir. Ayrıca kendisi olarak zaman, bir cevher değildir; var olanlar açısından onlara arazsal gerekliliktir. Davud el-Kayseri, zamanı varlığın bekasının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlamasını ayrıca şu şekilde açıklamaktadır:

> 'Varlık' dışındaki her şeyin bekası, birinci zamandaki sübutundan sonra ikinci zamandaki sübutundan ibarettir. Varlığın bekası ise, zaman bakımından olmaksızın varlığın kendisi ile sürmesi ve sübutundan ibarettir. Aksi halde varlığın kaim oluşunun ve sübutunun zaman ile olması lazım gelir. Oysa varlık olarak varlık, bizatihi kaim olup hakikatte kendi zatından başka bir şeye muhtaç olmaksızın kendisiyle bakidir. Varlığın bekasının ölçüsü de böyledir. (Alper, 2016, s. 51)

Ancak, Hakkani varlık ve izafi varlıklar ayrı ayrı bekaları göz önüne alınarak incelendiğinde iki çeşit zaman ortaya çıkmaktadır. Birisi yukarıda açıkladığımız haliyle İlahi Zât'ın lazımı olan mutlak zaman ki o mutlak varlıkla birlikte; yaratılmışlardan bağımsız olarak, mutlak varlığın bekasının ölçüsü olduğundan daima vardır ve var olacaktır. (Erdem, 2006, s. 21-22)

1 Klasik İslam Düşüncesinde örnek verilmek istendiği zaman kullanılan isim olduğu için biz de Zeyd ismini kullanarak bu geleneği sürdürmeyi uygun bulduk.

2 Mehmet Bayraktar hoca bu ayrımı dört olarak zikrediyor ve psikolojik zaman (iç zaman) kavramını da ekliyor. Fakat Bayraktar hoca bu hissedilir zamandan Davud el-Kayseri'nin *Nihayetü'l-beyan fi dirayeti'z-zaman* adlı risalesinde değil Matla'nın muhtelif bölümlerinde zikrettiğini belirtiyor. Biz *Nihayetü'l-beyan fi dirayeti'z-zaman* adlı risaleden hareketle Davud el-Kayseri'nin zaman görüşünü incelediğimiz için bu risaledeki ayrımına sadık kalıyoruz.

Diğeri ise, alemle birlikte ortaya çıkan, gök cisimlerinin hareketine ve olaylara göre belirlenen, ölçülebilen fiziki zamandır. Ölçülebilen zaman; an, saat, gün, ay, yıl, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kısımlara ayrılmaktadır. Ancak bu şekilde zamanın ölçülebilirliği, doğrudan cisimlerin hareketinin sayımına bağlı değildir; akışkan olan mutlak zamanın olaylara ve cisimlerin hareketlerine bağlı olarak bölümlenen sürecidir.

Davud el-Kayseri'ye göre zamanla ilişkili varlıklar mahlukat ve mübdeattır. Mahlukat sonradan oluşan varlıklar oldukları için zaman itibarıyla başlangıçları ve sonları vardır.

Zaman onların varlığından önce olduğu gibi yokluğundan sonra da vardır. Mübdeat ise benzersiz yaratılan melekut alemine ait akıllar, nefisler ve feleki cisimler ise zamana yakındır ve onun tarafından geçilmemiştir. Varsayılan her an ve takdir edilen her zamanda bu ezelî ve ebedi varlıklar vardır. Her durumda bu varlıkların bekası ve devamı da ilahi varlığa bağlıdır. Dolayısıyla burada zaman dışı olsa da onunla ilgisi bakımından üçüncü bir varlık daha ortaya çıkmaktadır ki o da hem mahlûkat hem de mübdeatın kaynağı olan Allah'tır. İlâhî varlığın gereği olan bu hakikatler yani mübdeat sadece zatları bakımından O'ndan sonradır. Bu sebeple zaman (ed-Dehr) Allah'a isim olmuş, (Buhari) Allah'ın bu isimlerle nitelenmesi ise mahlukat ya da mübdeat gibi başka bir varlığın tesiriyle değildir. Allah tüm isim ve sıfatlarıyla O'ndan sadır olan tüm varlıklardan öncedir. O halde örfte zaman diye isimlenen hakikat, zatı gereği akıllardan, nefislerden, feleki cisimlerden ve diğer varlıklardan da öncedir. Bu sebeple ruhani veya cismani bir cevher olmadığı gibi zatla ilişkisi sebebiyle hareket ve miktar ya da bunların gereği ortaya çıkan bir şey de değildir. Mevcutla birlikte olan zamani hakikat zat bakımından tüm mübdeattan öncedir. Nitekim Allah da zatı gereği tüm isim ve sıfatlarından, ruhani ve cismani eserlerinden öncedir. Bununla birlikte isimler, sıfatlar ve tüm mübdeat varlıkta Hak ile beraberdir. (el-Kayseri, 2012, s. 277-278) O'nun hakikati, varlığın bekası ve devamıyla aynı olduğundan nesnel gerçekliği açık, zihindeki mahiyeti ise gizlidir. Zira varlık inniyyet bakımından her şeyden daha açıktır, mahiyet bakımından ise tüm eşyadan daha gizlidir. Onun mikdarı da böyledir. Zaman Allah'a ilişen arazi bir hakikattir, mahlukat ile mübdeatı kuşatan tüm mevcudatın varlık sürelerinin ölçülmesi için ilahi zattan sudur etmiştir. Varlık olarak sürekli bitişik bir nicelik olup harici varlığın zatı ile kaimdir. İçinde kevn ve fesadın hasıl olduğu birbirini takip eden ardışık anların olması ise varsayıma bağlıdır. (el-Kayseri, 2012, s. 279)

Kayseri sistemin tutarlılığı adına zamanla ilgili kavramları özellikle de anın mahiyetini açıklamaya özen gösterir. Buna göre hareket ve hadiseler tarafından belirlenen zaman ancak arazi olarak bölünebilir. Hareket, gün, hafta, ay ve sene gibi durumları, hadiseler ise geçmiş, şimdi ve gelecek algısını oluşturur. Bir olaydan önce gerçekleşen vücudi miktara geçmiş, sonra meydana gelene gelecek, olayın varlığına yakın olana da şimdi denir. Bunları zatları gereği değil olayların varlık ve yokluğuna nisbetle düşünülen kavramlardır.

Bunun gibi zaman ezel, ebed ve dehre de ayrılır. Geçmişin öncesiz olması ezel, geleceğin sonsuz olması ise ebeddir. Ezel ve ebedin arada fasıla olmadan birlikte düşünülmesi dehr; bu miktarın daimi, başı ve sonu arasında kesinti olmadan düşünülmesine ise sermed denir. (el-Kayseri, 2012, s.

280-281) Kesintisiz ve ölçülen bir durum olması hasebiyle varlığın bekasının ve devamının başı ve sonu olmadığı gibi o, sonsuza kadar da bölünebilir. Ancak bu bölünme vehimde ve hariçte iki farklı mazhar ortaya çıkarır. Vehmi bölünme zamanın farazi anlara ayrılmasıdır. Harici bölünme ise algılanması mümkün olan ve mümkün olmayan diye taksim edilir.

Hareketten kaynaklanan saat ve hafta gibi bölümler algılanabilir ancak küçüklüğü sebebiyle hareketin tüm cüzlerinin gerçekleştiği an algılanamaz. Mevcudu oluşturan zarf yok olamayacağı için zaman da onun bir parçası olan ân da mevcuttur. Art arda gelerek mevcut miktarı oluşturan ancak algılanmayan bu harici bölümlerin akarak zamanı oluşturdukları vehmedilir. O halde hareket ve onun anla örtüşen cüzlerini de zaman ve an ilişkisi gibi düşünmek mümkündür. Bitişik ve sürekli olan şeyler realitede gerçekleşen taayyünlere bağlı olarak taayyün ederek bölünürler. Dolayısıyla vakıada hareket gibi belirli şeylere örtüştüğü için an da ayrılma ya da kopma şeklinde olmadan taayyün eder. (el-Kayseri, 2012, s. 279)

Sonuç olarak, bunlar zamanın tabiatından kaynaklanan nesnel ölçüler değildir, aksine ölçülebilir zaman, mutlak zamana bağlı olması açısından tamamen izafidir.

Sonuç

Öznel-Nesnel zaman ayrımı kendi içerisinde savunucularını barındıran farklı iki zaman yaklaşımı olarak karşımıza çıkıyor. Nesnel zaman anlayışının İslam dünyasındaki önemli şahsiyetlerinden birisi olan Davud el-Kayseri'nin yukarıda zikrettiğimiz zaman anlayışı özgünlüğü ve zamanın mahiyeti üzerine geleneksel Aristocu görüşten farklı bir yaklaşım sergilemesi oldukça önemlidir. Bu geleneksel Aristocu yaklaşımda zaman hareketin ölçüsüdür ve bu tanım da hareket ve değişime bağlı olmayan Tanrı zamansız ve zamanın dışında bir varlık olarak tasavvur edilmektedir.

Bu yaklaşıma karşılık Davud el-Kayseri ise ortaya koyduğu zaman görüşü ile zamanı Tanrıdan ayrı bir olgu olarak değil tam aksine zamanı Tanrı'nın bir sıfatı olarak görmektedir. Mutlak zaman, Davud el-Kayseri'ye göre Tanrı'nın bir niteliği olduğu için zamanın bu şekliyle bir varlığa sahip olduğu söylenebilir. Bizdeki zaman kavramı da bu niteliğin bir yansımasıdır. Varlığın varlığa geliş süreci olan ve ölçülebilen zamanın kendi başına bir varlığı yoktur. Onun varlığı varlığa veya varoluşa bağlıdır. Burada hem fiziki alemde bir zamandan söz edilebilir iken hakiki anlamda bu sanal zamanın da tabi olduğu Tanrı'nın bir sıfatı olan mutlak bir zaman vardır ki bu da ahiret inancımızı bile etkileyecek bir yaklaşımı karşımıza

çıkmaktadır. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi zaman kavramını nasıl anlamlandırdığımız meselesi bütün felsefi sistemimizi etkilediği için Davud el-Kayseri'nin zaman hakkındaki özgün ve farklı yaklaşımı onun ahiret, Tanrı, metafizik hakkındaki yaklaşımlarını da etkilemektedir.

Klasik Meşşai görüşte zaman mekanla eşleştirildiği yani fiziki alemin bir olgusu olarak görüldüğü için metafizik alemle alakalı ve fiziki olmayan varlıklarla alakalı durumlar için zamandan söz edilemez. Tanrı ve diğer gayri cismani varlıkların zamandan münezzeh bir tanımları yapılıp felsefi sistemleri bu şekilde inşa edilirken bunun karşısında Davud el- Kayseri'nin Tanrı ile özdeş zaman anlayışı bize metafiziki, değişmeyen ve bütün varlıkları içine alan felsefi bir sistem kurma yolu açıyor. Bütün bunlardan dolayı Davud el-Kayseri'nin özgün zaman anlayışı ardı sıra özgün bir Tanrı tasavvuruna, özgün bir ahiret inancına ve özgün bir metafizik inşasına imkan verdiği için fazlasıyla önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Alper, Ö. M. (2016). *Osmanlı felsefesi.* İstanbul: Klasik Yayınları.

Augustinus. (2010). İtiraflar. (Ç. Dürüşken, Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Craig, W. L. (2000). *The tenseless theory of time.* London: Kluwer Academic Publishers.

Çoştu, F. C. (2018). Özne *ve nesne zaman.* Ankara: Elis yayınları.

Dağ, M. (2019). *Zaman* öğ*retisi.* İstanbul: Endülüs.

el-Kayseri, D. (2012). *Vahdet-i vücud felsefesi. (*M. Bayraktar, *Çev.). İ*stanbul: İfav.

Erdem, E. (2006). İlahi *ezelilik ve yaratma sorunu.* Ankara: Ankara Üniversitesi.

Kaya, M. (2017). İslam *filozoflarından felsefe metinleri.* İstanbul: Klasik Yayınları.

Kılıç, A. İ. (2017). Davud-ı Kayseri. (İ. H. Üçer, Edt). İslam *Düşünce Atlası.* İstanbul: İlem Yayınları.

Kutluer, İ. (2013). Zaman. *TDV* İslam *Ansiklopedisi*, *44*.

Vural, M. (2011). İslam *felsefesi sözlüğü.* Ankara: Elis Yayınları.

İnanç Ahlâkı: Faslu'l-Makâl Merkezli Bir Soruşturma

Şeyma Yılmaz*

Betül Günay**

Öz: İnanç ahlâkı epistemoloji, etik, zihin felsefesi ve psikolojinin kesiştiği noktada bir sorular kümesini ifade etmek için nispeten yeni ortaya çıkmış bir araştırma alanıdır. Bu araştırma alanının temel konusu, insanın inanç oluşturma, devam ettirme veya terk etme sırasında etkili olan bazı normların var olup olmadığını incelemek ve bilgi-inanç arasındaki karşılıklı etkileşimin (varsa) tekrarlanan kalıplarını ortaya çıkarmak. Bunun yanında, 'İnsan neye ve niçin inan*malı*dır?" sorusuna odaklanan bir soruşturma bizi doğrudan inancın ahlâkî boyutuna, yani ahlâkî ve sosyal yararları bakımından yarattığı etkilere, dolayısıyla inanç aktını takip eden sürece götürmektedir. Diğer taraftan, zamansal olmasa da ontolojik olarak inanç aktını önceleyen soruşturmalar da bu araştırma alanına dâhil edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse epistemik açıdan rasyonel veya pratik açıdan faydalı olan her türlü inancın sahiplenilmesinin her durum ve şartta ahlâkî açıdan geçerli sayılabilmesinin imkânı var mıdır? Bu çalışmamızda inanç ahlâkı olarak takdim edilen araştırma alanını ve temel problemlerini sunduktan sonra, ortaya çıkan soruların genel olarak İslam felsefesine de yöneltilebileceği anlaşılmaktadır. Ancak araştırmayı daha sınırlı hale getirmek için inanç ahlâkı bakımından İslam felsefesinin en içerikli metni sayılabilecek olan İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserini seçmeyi uygun bulduk. İbn Rüşd bu eserinde inancın (iman) oluşumu, tedriciliği ve içeriksel değişkenliği gibi konuları uzun uzadıya ele almaktadır. İnanç ahlâkı açısından önemli sayılan diğer bazı meseleler de *Faslu'l-Makâl*'de önemli yer tutmaktadır. Bunların başında icmânın (konsensüs) kapsamına dair değerlendirmeler, ilahî ilim gibi teorik konularda bilgi-inanç etkileşimi, genel olarak dinî olanda rasyonel öncüllerin ve pratik sonuçların dengelenmesi gibi noktalar zikredilebilir. Dikkatli bir okumadan sonra, İbn Rüşd'ün inanç ahlâkı bakımından kanıtçılık veya ılımlı imancılık olarak değerlendirilebilecek bir pozisyonu tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Ahlâk, Kanıtçılık, İmancılık, Ilımlı İmancılık, Faslu'l-Makâl.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Yüksek Lisans Programı. İletişim: ylmz9520@gmail.com

** İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Yüksek Lisans Programı. İletişim: betul3171@hotmail.com

Giriş

İnanç kavramı hem felsefenin hem de dinin kapsamına girer. İnanılan şey ile inanan arasındaki ilişkiyi ifade eden inanç kavramını (Işık, 2009) kendi konumuz bağlamında ele alacak olursak, doğru ve geçerli inancın rasyonel olup olmadığı, bilgi ve inanç arasında nasıl bir ilişki kurulduğu gibi temel sorular bağlamında inancın ahlâkiliği konusunu inceleyeceğiz. Burada belirtmek isteriz ki düşünürler "Niçin inanmalıyım?" sorusunu değerlendirirken farklı fikirler sunmuşlardır. Bazıları epistemik açıdan rasyonel olan inançların makul olduğunu savunurken bazıları da rasyonel olmasa da inancın kişi için makul olduğu görüşünü benimsemiştir. Özellikle Clifford'un üzerinde ısrarla durduğu ve delil ile temellendirilmeyen inançların ahlâkî olmadığını söylemesi bu soruya verilen cevaplardandır. O, akla uygun olduğu sürece inancın makul olduğunu ifade ederken, inancın rasyonel temele ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. W.James'in pratik açıdan faydalı olduğu için inancı makul görmesi de bu anlamda sunulan görüşlerden bir diğeridir. Çalışmamızda daha çok üzerinde durduğumuz ve inanç ahlâkı bakımından değerli bilgiler içerdiğini düşündüğümüz İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makâl metni çerçevesinde bu soruya filozofumuzun verdiği cevapları bulmaya çalışacağız. Zira İbn Rüşd için bilgi ve inanç dinamik bir ilişki arz etmektedir; yani bir konuda bilgi sahibi olmak/bilgilenmek o konuya dair inancımızı (iman) azaltır. Bunun yanında konu ile ilgili bilgimiz azaldığında da konuya dair inancımız artmaktadır. Eserde bu konu uzunca anlatılmaktadır. İbn Rüşd'ün inanç oluşturma noktasında her insanda eşit derecede bir durumun olmadığını söylemesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o, insanların farklı bilgi seviyelerine sahip olmasından ötürü avâmın inancının farklı, havâssın inancının ise daha farklı şekilde oluştuğundan bahseder. Bu düşüncelerini anlatırken tasdik yollarının farklılığına binaen fikirlerini sunar. Biz de öncelikle inanç ahlâkı konusundaki temel sorunlara değindikten sonra İbn Rüşd' ün fikirlerine yoğunlaşacağız. Bu konuda verilen cevapları ele almış olduğumuz "Kanıtçılık", "İmancılık" ve "Ilımlı İmancılık" görüşleri ile açıklamaya çalışacağız. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün bu görüşlerden hangisine daha yakın olduğunu veya belli durumlarda insanlar için bu yaklaşımlardan birinin geçerli olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle Kant'tan bahsedecek olursak onun epistemolojisinde "bilme", "inanma" ve "sanma" kavramlarının önemli yer tuttuğunu söylemek isteriz. Ona göre eğer bir hüküm hem sübjektif hem objektif açıdan yetersiz ise "sanma" olur. Eğer sübjektif bakımdan yeterli, objektiflik açısından yetersiz ise "inanma", hem sübjektif hem objektif açıdan yeterli ise "bilme" olur. Dolayısıyla inanç konusunda objektifliğe bağlı olarak öznel durumlar meydana gelebilir. İnancı bilgiden ayıran en önemli şey ise, doğru olduğu ortaya çıksa bile, nesnel olarak doğrulanamıyor veya gerekçelendirilemiyor olmasıdır (Tüzer, 2003).

İnançların, insan hayatı üzerinde etkisi ve kazanılış şeklini dikkate alarak kısaca iki sınıfa ayırabiliriz: Olgusal inanç ve dinî inanç. Olgusal bir inançla dinî bir inanç arasındaki en

bariz fark, dinî inancın toptan bir bağlılığı gerektirmesi ve hayatın her alanını en uç noktalarına varıncaya kadar derinden etkiliyor olması, olgusal inancın ise hayatın her alanına etki etmemesidir. Örneğin arkadaşıma güvenebileceğime, bana ihanet etmeyeceğine ya da kötü olan şeylerin her zaman düzeleceğine inanabilirim. Bu durumlar tüm hayatımı etkileyip, toptan bir inanışa yönelmemi gerektirmeyecek şekilde, kişi veya durumlarla sınırlı inanışlarım olacaktır. Bu şekilde olgusal inançlar bir kere kabul edildiğinde hiçbir şekilde hayatın her alanını etkilemezler ve toptan bağlılığı gerektirmezler. Oysa dinî inanç bizi Tanrı merkezli bir ben-sen ilişkisi içerisinde hayatın tüm alanına etki edecek, belki de en sağlam temeller üzerine dayanan birçok şeyin bu inançlar adına riske atılacağı ya da birçok şeyden mahrum olmaya bizi götürecek, varoluşsal olan gelişim ve değişimi toptan şekilde etkileyecek bir anlayışa götürmektedir. İnanan bir kişi için artık Tanrı hayatı anlamlandıran, onu çevreleyen her şeydir. İnanma ile ilgili ikinci kısım ise özellikle pragmatist filozofların ısrarla belirttikleri davranışlardan kopuk, soyut bir zihnî faaliyet olmayıp, bizi eyleme hazır kılan ve ona yönlendiren bir kabul olmasıdır. İnanma kendi yapımıza bir alışkanlığın yerleşmesi ve bu alışkanlığın davranışlarımıza da etki etmesidir. O zaman inanç davranış üzerinde etkiye sahip ise inancın hayat üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunun incelenmesi gerekir.

Buradan hareketle inanç konusunda birden çok felsefî görüş olmakla birlikte konumuzun sınırlılığı açısından temelde üç görüş üzerinde durup açıklamalarda bulunacağız.

Kanıtçılık/Temelcilik (Evidentializm) – İmancılık (Fideizm) – Ilımlı İmancılık/Ilımlı Fideizm

İnanç konusu epistemolojik olarak ele alındığında oldukça farklı görüşler dile getirilmektedir. Filozofların farklı düşünce yapıları tabii olarak fikirlerine de yansımaktadır. İnanç ahlâkı konusunda da farklı görüşler söz konusu olup, inancın rasyonelliği bağlamında söz söyleyenler olduğu gibi bu konuda rasyonel bir durumun mümkün olmadığı görüşüne sahip olanlar da vardır. Konumuzun sınırlılığı açısından mevcut görüşlere sahip filozofların tamamını vermek imkân dâhilinde olmadığından bu konuda daha çok öne çıkmış olan isimler üzerinde durulacaktır.

Işık'ın açıklamalarında geçtiği üzere H. Özcan'a göre hem "bilgi" hem de "iman"ın temeli olan inanç, zihnî bir faaliyet sonucunda elde edilen bir hükmün bulunduğu, dolayısıyla süje ile obje arasında, süje ile kesin bir ilişkinin kurulduğu bilme ve kavrama ile ilgili zihnî durumu ifade etmektedir. Bilgi hem objektif hem de sübjektif açıdan kesinliği ifade eder. Fakat sadece sübjektif açıdan kesinlik söz konusu ise inanç olur. Dolayısıyla "inançta veya inançsızlıkta yani bir şeyi red veya kabulde az ya da çok 'sübjektif yeterlilik' durumu içerisinde hareket ederiz" (Işık, 2009). Bu da bize inanmada öznel birtakım durumların (tecrübeler, hisler vs.) olabileceğini göstermektedir. Fakat yine de tüm bunları yaparken kişi aklından bağımsız hareket etmez. Hakikatin araştırılması konusunda akıl varlığını hep sürdürecektir.

İnanmada veya inanmamada kişinin kanıta ihtiyaç duyması gerektiğini savunanlar olduğu gibi herhangi bir kanıta ihtiyaç duymaksızın inancın olabileceğini savunanlar da mevcuttur (Işık, 2009). İnancın rasyonelliği bağlamında mevcut fikirleri sunan düşünürler temelde iki farklı kanadı oluşturmaktadır. Daha bilimsel ve objektif bir tutumu ifade eden 'Temelcilik' ya da farklı isimlendirilse de aynı görüşleri ele alan 'Kanıtçılık', 'Delilcilik' ve bu görüşün karşısında yer alan daha teslimiyetçi ve bir bakıma faydacı bir tutumu temsil eden 'İmancılık' ya da 'Fideizm' kanadı yer almaktadır (Özcan, 1999).

İnanç konusunda kanıtlamanın gerekli olduğunu savunan ve (bizce) Kanıtçılık kanadının en önemli temsilcilerinden William Kingdon Clifford'un bu konudaki fikirlerine değinilecektir. Epistemik açıdan inanç konusunda kişinin karar veremediği ancak inanç seçeneği ile karşı karşıya kaldığında "tutkusal doğa"sına dayanarak inanabileceğini savunan (Tanış, 2006) ve bu düşünceleri ile Clifford'a itirazlarda bulunan, bu fikirleri ile imancı kanatta yer alan William James'in fikirleri çerçevesinde kanıtçılık düşüncesine yapılan itirazlar ele alınacaktır. Clifford'a William James "The Will to Believe" (İnanma İsteği) isimli makalesinde itirazlarda bulunmuştur. Ona göre karar verilmesi mümkün olmayan gerçek bir karar ile karşı karşıya kalındığında önermelerden herhangi birini tercih etmek duygusal anlamda sadece meşrû bir hak olmayıp, tercihin yapılması zorunlu bir durumdur. Nitekim tercihte bulunmayıp 'tercihte bulunmayın ve sorunu tartışmaya açık bırakın' demek de bir tercihtir ve bu da doğrunun ispatlanamaması kadar risk taşımaktadır (Uslu, 2006). İki düşünce arasında yer aldığını düşündüğümüz ve önemli temsilcileri bulunan "Ilımlı İmancılık" da bu iki epistemik yaklaşım kadar önemli görülebilmektedir. Felsefede belli ölçüde kabul gören ılımlı kanıtçılık; akıl ile iman arasında dengeli bir ilişkinin varlığı esasına dayanmasından dolayı oldukça fazla ilgi gördüğü söylenebilir (Özcan, 1999). Ayrı kanatlarda yer alan bu düşünceler incelendiğinde aynı zamanda inancın ahlâkîliği konusu da aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Kanıtçılık ve W. K. Clifford

Kanıtçı kanadın en önemli temsilcilerinden biri olan Clifford'a ait olan "İnanç Ahlâkı" isimli makalesi bu konuda sahip olduğu fikirleri sunan en önemli eseridir. Bu makalede W. K. Clifford, herhangi bir inancın ahlâkî veya gayr-ı ahlâkî olmasını sağlayan "epistemik unsurları" sunmaya çalışmıştır (Uslu, 2006).

"Makul" veya "Rasyonel olma" bir delile dayanmak ile mümkün olmaktadır. W. K. Clifford, yetersiz bir delile dayanarak bir inancın kabul edilmesini rasyonellik değil anormallik olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla bir konu hakkında rasyonel bir hüküm verilecekse öncelikle hükmün delile uygun olması gerekir. Eğer hükmün lehinde veya aleyhinde deliller varsa ve bu deliller eşit derecede güçlü ise o zaman hüküm vermekten kaçınılır, konu inanç ise o zaman da ne inanmak ne de inanmamak söz konusu olur. Bu durumda ortada durulmuş

ve bu şekilde de rasyonel bir tutum sergilenmiş olur. Böylece her problemin delil ışığında ele alınması ve delilin gücü ile sınırlı olan çözüm tarzına kanıtçılık (delilcilik) denir (Özcan, 1999). Burada İbn Rüşd' ün benzer bir görüşüne değinmek isteriz. Şöyle ki, İbn Rüşd bir konuda ne inanmak ne de inanmamak daha doğrusu konu ile ilgili herhangi bir hükmün verilemeyeceğini savunmaktadır ki o da "İlâhî İlim" hakkındadır. Allah'ın ilminde varlık ortaya çıkmadan önce var oldukları gibi miydi yoksa O'nun ilminde var olmadan önceki şeklin dışında var oldukları andaki bilgi gibi miydi? Allah'ın bilgisi (İlâhî İlim) değişir mi? İlâhî ilim ile ilgili bir kanıya varabilir miyiz? Bu sorular bağlamında konunun önemli olduğu görüşünde olan filozofumuzun kendi çabası nispetinde konuya açıklık getireceğini şu ifadelerinden anlamaktayız:

> (96) Dikkatli incelemeniz sizi, sonradan olan şeylerin onunla ilgisi olmasına rağmen kadim olanın bilgisi –Onu tenzih ederiz- konusunda ortaya çıkan şüpheyi anlamaya yöneltti. Hakikati teslim etmek ve sizi bu şüpheden kurtarmak için buna dair tespitleri söyledikten sonra bu şüpheyi çözmemiz gerekir. Çünkü bağlamayı bilmeyen, çözmeye de güç yetiremez.[Uyanık ve Akyol, 2019].

İlâhî ilim konusunda neden şüphe duyulduğunu anlatmakla başlayan İbn Rüşd bu konuda ileri sürülebilecek itirazları ve bunlara karşı verilebilecek cevapları sıralar:

> (97) Şüphe kaçınılmaz olarak şöyle ortaya çıkar: Şayet bunların hepsi Allah Subhanehu'nun onlar olmadan önce bilgisinde ise, O'nun ilminde bu nesneler onlar var olmadan önceki şeklin dışında var oldukları sıradaki halin bilgisi gibi miydi? "Bu şeyler var olmadan önce O'nun bilgisinde olduğundan farklı bir şekilde var olduğu andaki şekil üzere Allah'ın bilgisindedir" dersek kadim bilginin değişken olması gerekir. Bu, yokluktan varlığa çıktığında olur, böylece ilave bir bilgi ortaya çıkar ki o da ezelî/kadim ilim için imkânsızdır. Şayet O'nun bilgisi her iki durumda da birdir denilirse, ona şöyle denir: O kendisinde midir? –Bununla var olmadan önce var oldukları şekil üzere sonradan var olanları kastediyorum.- Bu durumda şöyle demek gerekir: O var olduğu andaki şekil üzere var olmadan önce kendisinde değildir; yoksa var olan/mevcut ve yok olan/madum bir olacaktır.
>
> (98) Karşı görüşe sahip olan bunu kabul ederse, ona şöyle söylenir: Gerçek bilgi, varlığı olduğu şekil üzere bilmek değil midir? Eğer evet derse, ona şöyle cevap verilir: Şey, kendisindeki bilgiyle farklı olursa, o da farklı olur. Aksi takdirde o olduğu şekilden başka bir şekil üzere bilinir. Bu durumda iki şeyden biri gerekir: Ya kendisindeki kadim bilgi farklıdır, ya da sonradan olanlar ona bilinir olmaz. Her iki durum da Allah Subhanehu için imkânsızdır/müstahildir [Uyanık ve Akyol, 2019].

İbn Rüşd Faslu'l-Makâl'de bu düşüncelerini ifade eder ve devamında bu duruma kelamcıların ve Gazzâlî' nin verdiği cevaplara ve bu cevapların ikna edici olmadığına değinir. İbn Rüşd tüm bunları söyledikten sonra şüpheyi çözüme kavuşturma yolunu gösterir. Onun bulduğu çözüm tam da yukarıda Clifford' un temas ettiği nokta ile ilgilidir. Buna göre İbn

Rüşd İlâhî ilim ile insanın sahip olduğu bilginin aynı olmadığını ve insanın bilgisi için geçerli olan şeylerin İlâhî ilim için düşünülemeyeceğini, bu ikisinin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre kadim bilgi, sonradan olanın bilgisine ilişkin sıfatlardan farklı bir niteliğe -ilişkisizlik kastedilmiyor- sahiptir. Filozofumuzun konu ile ilgili açıklamaları ise şöyledir:

> (103) Bize göre bu şüpheyi çözüme kavuşturacak olan şudur: Var oluş açısından ezelî bilginin durumu, var oluş açısından sonradan olanın bilgisinden farklıdır. Bu, var olanın bir illet olması ve bilgimizin de bir sebebi olmasıdır. Kaldı ki kadim/ezelî bilgi, var olan için illettir ve var olanın sebebidir. Kadim ilimde sonradan ortaya çıktıktan sonra, var olan varlığa çıkarsa bu ilave bir bilgidir. Tıpkı sonradan olanın bilgisindeki sonradan olan gibidir. Kadim bilginin var olanın malulü olup illeti olmaması gerekirdi. Bu durumda sonradan olanın bilgisinde ortaya çıktığı gibi burada bir değişiklik olmaması gerekir.
>
> (104) Bu hata, kadim bilginin sonradan olan/muhdes bilgiyle kıyaslanmasından kaynaklanır. Bu da görünenin görünmeyene kıyası gibidir. Bu kıyas türünün de fasit/bozuk olduğu anlaşılmıştır. Bu tıpkı, var olanın/mefulün var olması sırasında failde bir değişim olmaması gibidir. Bundan önce olmayan değişimi kastediyorum. Aynı şekilde kadim bilgide kendisinden bilinenin var olması sırasında –O'nu tenzih ederiz- bir değişim olmaz [Uyanık ve Akyol, 2019].

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün İlâhî ilmin farklı nitelikte olduğu için onun hakkında kesin bir hükme varılamayacağı sonucuna vardığını ve bu görüşü ile de bir yönüyle kanıtçı olduğunu söyleyebiliriz.

Clifford inançlarımızın rasyonelliği ve ahlâkîliği konusunda "akla uygunluğu" ölçüt olarak almaktadır. Ona göre Tanrı inancı için de bu ölçüt geçerlidir. Onun inanç ahlâkı için koymuş olduğu bu ölçüt daha sonra agnostisizmin mihenk taşı olacaktır (Uslu, 2006). Buradan hareketle birçok düşünür tarafından akla uygunluk ilkesi ölçüt alındığında Tanrı'nın varlığı hakkında yeterli kanıt bulunmadığı düşünülmektedir. Laedriye olarak bilinen ve "Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddiaların doğrulanamaz, bilinemez ya da tutarsız" (Duran, 2019) olduğunu ileri süren agnostik düşünürlere göre Tanrı'ya inanmanın inanç ahlâkı açısından hatalı olduğu sonucuna varmaktadırlar. Buradan hareketle ilâhî bir erdem olarak kabul edilen Tanrı'ya iman, ahlâkî bir erdem olarak görülmek bir yana gayr-ı ahlâkî olarak addedilmiştir (Uslu, 2006).

Clifford'un delilcilik anlayışına göre bir önermenin rasyonel olmasını sağlayan unsur yeterli epistemik gerekçeye bağlıdır (Tanış, 2016). O kanıtçılık düşüncesini gemi örneğini vererek açıklamaya çalışır. Hikâye şöyledir:

> Vaktiyle gemi sahibi bir tüccar kendisine ait bir mülteci gemisini denize göndermek üzereydi. Gemisinin eski olduğunu ve başlangıçta sağlam inşâ edilmediğini de biliyordu. Yine biliyordu ki, gemisi nice diyarlar ve denizlerde bulunmuş ve pek çok kez

> onarım görmüştü. Şüpheleri ona geminin denize açılmak için pek de elverişli olmadığını telkin etmekteydi. Bu şüpheler zihnini meşgul etti ve keyfini kaçırdı. Kendisini büyük bir malî külfet altına sokacak olsa da, "belki de gemiyi baştan aşağı bakıma alıp, onarmam gerekiyor" diye düşündü.
>
> Fakat gemisi denize açılmadan bir süre önce bu kasvetli düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. Kendi kendine, "Bu gemi, şimdiye kadar pek çok seferi güvenle tamamladı, pek çok fırtına atlattı, öyleyse bu seferden de sapasağlam dönmeyeceğini düşünmek yersiz" dedi. Bunun yerine kadere güvenmeyi seçti. Bunun, başka memleketlerde daha iyi bir yaşam için anavatanlarını terk ediyor olan o mutsuz aileleri korumada işe yarayacağından emindi. Gemi yapımcılarının ve yapım şirketinin dürüstlüğü ile ilgili tüm kötümser düşünceleri zihninden uzaklaştırdı. Bu yollarla gemi sahibi, gemisinin tamamıyla güvenli ve denize açılmaya elverişli olduğu konusunda samimi ve rahatlatıcı bir inanca kavuştu. Endişesiz bir kalple ve mültecilerin gidecekleri yeni yurtlarında başarılı olmaları için en iyi dilekleriyle geminin limandan ayrılışını izledi. Sonra, gemi okyanusun ortasında battığında sigortadan parasını aldı ve hiçbir dedikodu da yapmadı [Uslu, 2006].

Clifford bu noktada gemi sahibinin insanların ölümünden suçlu olup olmadığını sorgular. Ona göre elbette ki gemi sahibi suçludur. Her ne kadar gemisinin sağlam olduğu konusunda içten bir inanca sahip olsa da bu onun suçsuzluğunu göstermek için yeterli olamaz. Çünkü "elindeki gibi delillerle inanmaya onun hiçbir hakkı yoktur." İçtenlikle sahip olduğu bu inancını herhangi bir araştırma sonucu değil, şüphelerini bastırarak elde etmiştir (Uslu, 2006).

Clifford bu noktada hikâyeyi biraz değiştirir ve konuyu başka bir yönden ele alıp değerlendirme yapar.

> Düşünün ki, her şeye rağmen gemi batacak kadar çürük değildi; o seferi ve ondan sonraki pek çok seferi güvenli bir şekilde tamamladı. Acaba bu durum, sahibinin suçunu azaltır mı? Hayır, bir parça bile azaltmaz. Bir defa bir eylemde bulunulduğunda, artık o ebediyen ya iyi ya da kötüdür; onun iyi veya kötü sonuçlarıyla ilgili rastlantısal hiçbir başarısızlık bunu değiştiremez. Bunu yapan kişi masum olmuş olamaz, yalnızca suçları ortaya çıkartılamamış olabilir. Doğru ya da yanlış ile ilgili soru, onun inancının ortaya çıkışıyla ilgilidir, konusuyla değil; inancın ne olduğuyla değil kişinin onu nasıl elde ettiğiyle ilgilidir; inancın doğru mu yanlış mı çıkacağıyla değil, kişinin elindeki gibi delillerle inanmaya hakkı olup olmamasıyla ilgilidir [Uslu, 2006].

Clifford makalesinde, bu hikâyenin devamında yeterli bir araştırma sonucu şüphelerin giderilmesi ile gerçeğin bulunduğu bir olayı örnek verir. Her iki örneğin sonunda ise yanlış olarak nitelenen şeyin inanç değil onu takip eden eylem olduğunu söyler. İnanç sabit olsa da inancın gerektirdiği eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmemek bir tercih meselesi olur. Dolayısıyla kişi sağlam bir inanca sahip olduğuna inansa da onu sorgulamaktan çekinmemelidir. Fakat şu bir gerçektir ki inancı eylemden ayırmak mümkün değildir. Yapılan eylemin

yanlış olduğunu düşünüp inancın doğru olduğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla dürüst bir araştırma üzerine inşâ edilmeyen bir inancın varlığı, kişiyi engeller. Eylem üzerinde etkisi olmayan inanç da gerçek bir inanç olamaz (Uslu, 2006). Clifford tam da bu noktada konumuz açısından önemli açıklamalarda bulunmuştur. Zira ona göre yeterli kanıt olmadan bir şeye inanmak gayr-ı ahlâkîdir. İnancın eylemler üzerindeki etkisi ile bağlantılı olarak kişide var olan inanç yetersiz kanıtlara dayanıyor ise bu kişi ahlâkî bir tutum sergilememiş olacaktır. Clifford'un verdiği örneklerde yetersiz deliller ile bir şeye inanmanın yanlış bir tutum olduğu sonucuna ulaşılır.

Clifford, Russell ve Hume gibi inançta delilci kanadı oluşturan düşünürler açısından inanç aklî bir temele dayanmıyorsa irrasyonel, dolayısıyla yanlış bir inanç olup, aynı zamanda etik olarak ahlâksızlık ve insanlık suçu olacaktır (Tüzer, 2003). Burada hem epistemik bir yargı hem de etik bir yargı ile karşı karşıya kalmaktayız. Yeterli kanıtla desteklenmeyen inanç için 'yanlışlık' ifadesinin kullanılması ahlâkî meşruluğu da zedelemektedir. Bu ise yalnızca kişiyi değil aynı zamanda toplumu da ilgilendiren bir konudur (Tanış, 2016). Clifford' un makalesinde en çok değindiği noktalardan birisi de sahip olunan yanlış inancın topluma zarar vereceği konusudur. O bu konuda şöyle der:

> İnsanların inançları hiçbir zaman sadece kendini ilgilendiren kişisel bir konu değildir. (…) İrademizin kararlarını harekete geçirici kutsal bir yeti olan ve varlığımızın tüm yoğunlaşmış enerjisini uyumlu bir çalışma içerisinde birleştiren inanç yetisi bize ait olsa da, bizim kendimiz için değil bilakis tüm insanlık içindir [Uslu, 2006].

Clifford' un "Bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır" ifadesi kanıtçılık düşüncesinin özeti mahiyetindedir. O, makalesinin sonunda delile dayanmaksızın inanç sahibi olan kişiler için âdeta eleştirircesine şu ifadeleri kullanır:

> Biri, 'Fakat ben meşgul bir insanım; benim belli bir soruyla ilgili ne yeterli düzeyde bir yargıya ulaşmak ne de o konuda ileri sürülen kanıtların yapısını anlayabilmek için gerekli olan uzun çalışmayı yapmaya zamanım var' diyecek olursa, onun inanmak için de zamanı olmamalıdır [Uslu, 2006].

İmancılık (Fideizm) ve W. James

Rasyonellik ölçütünün inanca uygulanamayacağını yani daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak, inanç konusunda kanıtlamanın gerekli olmadığını, inancın bir epistemolojik meseleden çok iman meselesi olduğunu savunanlar ise "İmancılar" olarak isimlendirilmektedir. "İmancılık"a göre, dinî inançlar rasyonel ölçütlere göre değerlendirilemezler. İmanın aklın desteğine ihtiyacı yoktur ve her türlü delil de imanı zedeler niteliktedir. İmancılar bu konuda delile dayanmanın bir sonu olmayacağını söylemektedirler. Samimî bir mümin bizzat inanç sisteminin içerisinde inanması için gerekli olan her şeyi bulur. Bu da sırf önermeleri

doğrulamak yerine Tanrı'nın bizzat kendisine güvenmeyi ve teslim olmayı ifade eder. Önermeler inanmak için bir engel teşkil etmektedirler (Özcan, 1999). Fideist anlayış içerisinde değerlendirebileceğimiz bu görüşlerin rasyonalist düşünürlerin tam karşısında yer aldıklarını söyleyebiliriz.

Dinin rasyonel olarak eleştirilemeyeceğini göstermek için bir tür fideist anlayış geliştirmiş (Tüzer, 2003) olan bu düşünürler arasında William James' in konu ile ilgili düşüncelerine yer vereceğiz. İnanma iradesi argümanını Clifford'un düşüncelerine karşı geliştiren James, "bir inancın rasyonelliği için zorunlu görülen nesnel kanıt şeklindeki delilciliğin özünü oluşturan düşünceyi eleştirmektedir" (Tanış, 2016). James'in bu konuda yapmış olduğu eleştiriler daha sonra imancı kanadın en önemli temsilcilerinden olmasını sağlayacaktır. İnanç ve bilginin farklı alanlarda yer aldığı ve aynı kritere tâbi tutularak incelenmesinin yanlış olduğu konusu imancılar tarafından savunulmaktadır.

"İmancılar" a göre, dinî inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı gibi dinî önermeleri kabul edişimiz de, herhangi bir delile veya akıl yürütmeye dayanmaz" (Işık, 2009). Dinî inançlar rasyonel kriterlere bağlı olarak değerlendirilmemelidir. Bu, inancın doğru veya sağlam olmasını sağlamak bir yana inancı sarsan bir duruma yol açabilmektedir. Burada da İbn Rüşd'ün benzer görüşleri olduğunu belirtmek isteriz. Nitekim o da insanların geneli için dinin öğretilmesinde zahirî anlamın esas alınması gerektiğini düşünür, çünkü her insanın bilgi seviyesi aynı değildir ve herkes araştırma yapma yeteneğine sahip değildir. Genel için geçerli olan yöntem herkesin anlayabilmesini sağlayacak olan en basit yol olmalıdır. Filozofumuzun bu konudaki fikirleri ise şöyledir:

> (67) (…) Şeriatten/dinden kastedilen gerçek ilmi/bilgiyi ve gerçek ameli/eylemi öğretmektir. Öğretim de iki türlü olur: Kelam ilmiyle uğraşan ilim ehlinin açıkladığı üzere bu, tasavvur ve tasdikten ibarettir. İnsanlar için mevcut tasdik yolları üç tür olup bunlar, *burhanî*, *cedelî* ve *hitâbî*'dir. Tasavvur da iki şekilde olur; bu da ya bir şeyin kendisiyle ya da misaliyledir. İnsanların tamamı tabiatları bakımından burhanları/delilleri veya *cedelî* sözleri kabul etmeye uygun değildir. Kaldı ki salt burhanı ele alacak olursak, *burhani* sözleri öğrenmek zordur. Onu öğrenmeye yetenekli olanın da uzun süre gayret etmesi gerekir. Şeriattan maksat, herkese öğretilmesidir. Tasdik yollarının ve tasavvur yollarının bütün çeşitlerini şeriatin içermesi gerekir.
>
> (68) İnsanların çoğu için genel olan tasdik yollarına gelince, -yani tasdikin bunlar vasıtasıyla gerçekleşmesini kastediyorum- bunlar *hitâbî* ve *cedelî*'dir. *Hitâbî cedelî* olandan daha geneldir. İnsanların çok azına has olanı *burhanî* olandır. Şeriattan ilk kastedilen, seçkinleri/havassı uyarmayı ihmal etmeksizin çoğunluğu dikkate almaktır. Dolayısıyla şeriatta açıklanan yöntemlerin çoğu, çoğunluk için tasavvur ve tasdikin gerçekleşmesinde ortaklaşa kullanılan yollardır" [Uyanık ve Akyol, 2019].

Bize öyle geliyor ki İbn Rüşd'ün bu düşünceleri ile imancıların dedikleri aynı doğrultudadır. Filozofumuzun bu düşünceleri imancıların görüşlerini destekler niteliktedir.

Tanış imancı kanatta yer alan James'in inanma iradesini açıklarken şöyle söylediğini aktarır:

> Epistemik açıdan önermenin doğruluk veya yanlışlığını mevcut kanıtlar ışığında tespit edebiliyorsak, o zaman inanma iradesine başvuramayız. Mevcut kanıtlara sahip olunmadığında ise meşru olarak inanabileceği durumlar söz konusudur [Tanış, 2016].

O tutkusal doğamızın delil yetersizliğinde meşru bir delil olarak kullanılabileceğini savunur. Fakat burada James epistemik yetersizliğin olduğu durumlarda inanma iradesini devreye sokmaktadır. James kanıt yetersizliğinde inanma iradesine başvurmayı gerekli görür. Oysa Kierkegaard'a göre inanmaya geçiş, bir 'kişisel olma' durumundan bir başka şu veya bu 'olma durumu'na bir sıçrayış, bir tür yeniden doğuştur. Burada rasyonellik durumu olamaz çünkü burada inanma, delil ve ispat standartlarında değildir (Işık, 2009). İnanma durumunda delil ve ispata gerek yoktur. İmancılıkta akıl ve aklî faaliyetten kaçış söz konusudur. Çünkü Tanrı başta olmak üzere inanılması gereken bütün konular gerçekliğini gösterir nitelikte konular değildir (Özcan, 1999). Kanıtın işe yaramadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda kanıtın ötesine geçerek inanmanın mümkünlüğü dile getirilir. İnanma iradesi argümanında dile getirilen tutkusal doğa, akıldan daha ziyade iradeye dayalı bir inanç edinimini ifade eder. İnançların biçimlendirilmesinde irade önemli bir etkide bulunur. Epistemik açıdan karar verilemeyen inanç örneklerinde tutkusal doğanın devreye girmesi ile karar verilir (Tanış, 2016).

Hasan Tanrıverdi eserinde fideizmin (imancılık) temel iddialarını sıralamaktadır. Buna göre: i) İnanç akıldan daha üstündür, akıl yürütmeden önce gelir. ii) Akıl kesin bilgiyi sağlayamaz, kesin bilgiye ancak inanç aracılığı ile ulaşılabilir. iii) Tanrı'nın varlığı akıl ile temellendirilebilecek bir mesele değildir. Metafizik alanda akıl pozitif hükme ulaşamaz. Akıl ile Tanrı'nın ne var olduğu ne de var olmadığı kanıtlanabilir (Tanrıverdi, 2012). Fideistlerin akıl ile inanç arasında yapmış oldukları bu kesin ayırım onların bu konudaki görüşlerinde ne kadar kararlı olduklarını gösterir niteliktedir. Tanrı'nın varlığını yalnızca inanç ile bilinebileceği bize delilin bulunup bulunmadığına bakmaksızın sadece "inanmak için inanmak" (Özcan, 1999) gerektiğini göstermektedir. Niçin inanmak gerekir? Sorusu yöneltildiğinde inanan kimse genellikle "dinî öyle istediği için…" ya da "inanmak istediği için" inandığını söyleyebilir. W. James'in verdiği cevap bunlardan biraz farklıdır. Ona göre, bir inanç kişinin hoşuna gidiyorsa ve onun için önemli ise o zaman kendisine şu soruyu sormalı: "onu kabul edecek miyim yoksa onsuz mu olacağım?" İnanılacak şeylerin doğru olmaması bir risk olarak görülecek olursa, inanmayan aslında bu durumda korkak olacaktır. James hata riski var diye inanmanın nimetinden faydalanmamayı korkaklık olarak ifade eder. Korkaklıktır, çünkü inancın doğru olması olasılığı göze alınmamış ve kaçılmıştır. James'in "faydacılığın motive ettiği inanma isteği" inanmanın inanmamadan daha avantajlı olduğunu ifade eder. Bu da

kanıtçılıktan kaynaklanan agnostisizmin belli ölçüde aşılmasını, imanın iradeye dayandırılması ve imanın iradedeki rolünün haklı hale getirilmesini sağlamaktadır. İradenin imanda vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu ve imanın aslî bir unsur olarak görülmesini zorunlu kılmaktadır (Özcan, 1999). Son olarak imancı kanatta yer alan ve bu konuda iddialı fikirlere sahip Kierkegaard'ın değindiği birkaç noktayı değerlendirmek isteriz. Tüzer'in aktardığına göre Kierkegaard der ki:

> …Risk yoksa iman da olmaz. İman kesinlikle, bireyin içselliğinin sınırsız tutkusu ile nesnel belirsizlik arasındaki tezattır. Eğer Tanrıyı nesnel olarak kavrayabiliyorsam, bu durumda inanmıyorum, ancak kuşkusuz Tanrıyı nesnel olarak kavrayamayacağım için inanmalıyım. Eğer kendimi iman halinde tutmak istiyorsam nesnel belirsizlikle sürekli sıkı fıkı olmaya niyetli olmalıyım [Tüzer, 2003].

Kierkegaard, risksiz iman olmaz derken tıpkı James'in dediği inanmamanın korkaklık olduğu meselesine değinmektedir. "Ne kadar risk o kadar iman; ne kadar çok nesnel bilgi o kadar az içsellik, ne kadar az nesnel bilgi o kadar çok yoğun içsellik." O, imanın bilgi meselesi olmadığına değinir ve hiçbir nesnel bilginin olmadığı, belirsizlik ve güvensizlik durumunda imanın cesaret işi olduğunu söylemektedir. Bilme ayrı bir eylem inanç ise apayrı bir eylemdir. İnanç doğrulanabiliyorsa o zaman bilme olur. Ancak metafizik alanda rasyonel doğrulama mümkün değildir. Rasyonalistlerin yaptığı en büyük yanlış tam da bu noktada, inancın epistemik bir eylem olarak ele alınmasında ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard imanın ana kavramlarını "cesaret", "özgürlük" ve "içsellik" olarak belirlemiştir. O imanın objesinin saçma olduğunu da belirtir. İnanç tek anlamda doğrudur: Öznel olarak (Tüzer, 2003).

Ilımlı İmancılık/Ilımlı Fideizm

Akla gereken önemi vermek ile birlikte inanç konusunda aklın yetersiz kaldığını savunan ve böylece imancılar ile kanıtçılar arasında bir yerde duran "Ilımlı İmancılık (Ilımlı Fideizm)" iki uç noktadan birinde durmak yerine orta yolu tercih eden düşünürler tarafından ilgi gören bir anlayıştır. Hem akla hem de inanca gerekli önemi vermekle birlikte inanç konusunda aklı aşan bir durumun olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada imancılar ile aynı görüşleri savunmakla birlikte aklın inancın üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini savunmaları bu iki yaklaşım arasındaki temel fark olarak gösterilebilir. Nitekim ılımlı imancılar aklın inançları anlama gibi bazı konularda belli bir noktaya ulaştığını kabul etmekle birlikte imanın oluşmasında etkisinin olmadığı tezini savunmaktadırlar.

Ilımlı imancılığın en belirgin özelliği inancın, tabii teolojideki deliller ile doğrulanmasını kabul etmemesidir. Bu da insan aklının Tanrı hakkında bilgi sahibi olma konusunda tek başına yeterli olmamasını ifade etmektedir. Bu yetersizlik aklın günaha bulaşması gibi teolojik sebeplere veya çeşitli epistemolojik anlayışlara dayandırılır (Özcan, 1999). Fakat burada

tekrar belirtilmelidir ki inancın akıl ile tamamen ayrı noktalarda olduğu ifade edilmemiştir. İnancın teolojik temellerle delillendirilmesi mümkün görülmemiştir. "Onlar inancın rasyonel temellere dayandığını savunmakla birlikte, dinin istediği imanın bu temellerin sınırını ve gücünü aşan bir kabul ve teslimiyetin gerektirdiğini savunmaktadırlar" (Tanrıverdi, 2012). İman ile akıl arasındaki ilişkiyi açıklayan ve felsefede önemli bir yere sahip olan Augustinus' un konu ile ilgili açıklamaları onun bir ılımlı imancı olduğunu gösterir niteliktedir. O, imanın hakikatlerini kabul etmeden önce belli bir aklî çalışmanın olmasını gerekli görmektedir. İnanılan şeyler akılla ispatlanamıyor olsa da bunlara inanmanın makul olduğu ispatlanabilir. İman ancak akıl ile anlaşılır. Bu da Augustinus'un imandan önce de imandan sonra da aklın gerekli olduğunu savunduğunu göstermektedir. Nitekim vahyedilen şeyleri anlamak da yine akıl ile sağlanacaktır. Tanrı ile ilgili her şey ise imandan sonra akıl ile idrak edilecektir. Bu idrak iman edenin ulaşabileceği en son noktadır. Onun bu düşünceleri; "iman etmek için anla (intellige ut credas)" ve "anlamak için iman et (crede ut intelligas)" söylemini oluşturmuştur (Işık, 2009). Bu da Kierkegaard'ın savunduğu tezde imanın objesinin saçma olduğu görüşüne bir anlamda cevap oluşturacak niteliktedir. 'Saçma olduğu için değil, akla uygun olduğu için inanıyorum' diyebileceğimizi göstermeye çalışmaktadır.

Pascal ılımlı imancılık kanadında yer alan bir diğer önemli düşünürdür. Onun inanç ve akıl ile ilgili açıklamaları "Pascal'ın Bahsi" şeklindeki meşhur söylemi oluşturmuştur. O, "Saçma olduğu için inanıyorum" demek yerine "bilmek için inanıyorum" demektedir. Bu da onu Kierkegaard'dan ayırır ve o saçma olduğu için değil rasyonel olduğu için inanır (Tüzer, 2003). Akıl, doğal düzen içerisinde tek otoritemiz olabilir, fakat doğal düzenin sınırında acizliğini kabul etmeli ve teslim olmalıdır. Pascal'a göre inancın rasyonelliği akıl yürütme ile değil Tanrı'nın kendisinde görülmektedir. Kişi aklını inanma iradesinin boyunduruğuna almalı ve daha sonra da Gizli Tanrı'nın kendisini ifşa etmesine şahit olmalıdır. İman sahasına ulaşmanın tek yolunun kâlp olduğunu savunan Pascal, Tanrı'nın hakikatleri önce kâlbe aktardığını sonra da bu hakikatlerin akla geçtiğini düşünmektedir (Tüzer, 2003). Ona göre iman akılda değil kâlpte olur. Akıl ile kâlp arasındaki ilişkiyi kurarken imanı, Tanrı'nın akılla değil, kâlple bilinmesi şeklinde tanımlar ve "kâlp" diye ifade ettiği şeyi özel bir meleke değil aklın sezgisel ve mistik kavrayışını dile getiren sembolik bir ismi olarak ifade eder. Onun, "iman, Tanrı'nın kâlple bilinmesidir" ifadesi imanda rasyonellikten uzaklaşma olarak değil, kâlp ile akıl arasındaki ince ayrımın dile getirilmesini amaçlamasındandır (Özcan, 1999). Son olarak ılımlı imancı Augustinus'a ait olan ve akıl ile iman arasındaki ilişkiyi anlamamız açısından yardımcı olacağını düşündüğümüz ifadeleri Işık'ın aktarımıyla vermek isteriz:

> "Akıl hakikati yaratmaz fakat onu keşfeder (…) Gerçekte sadece imanla değil, güvenilir akılla ruh yavaş yavaş faziletli yaşama alışkanlığına ve daha mükemmel bir hayata yönelir [Işık, 2009].

İbn Rüşd ve Faslu'l- Makâl

Buraya kadarki kısımlarda epistemik açıdan inanç ahlâkı konusunda açıklamalar yapmaya çalıştık. Bundan sonra ise İslam dünyasının önemli filozofları arasında yer alan İbn Rüşd ile ilgili kısaca bilgi vereceğiz. Konumuz ile bağlantılı olan Faslu'l-Makâl isimli eseri hakkında bilgiler verdikten sonra inanç ahlâkıyla ilgili filozofumuzun değinmiş olduğu temel noktaları ve kendisinin bu konudaki düşüncesini tespit etmeye çalışacağız.

İbn Rüşd, Endülüs'ün önemli filozoflarından biridir. Tam adı Ebu Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan İbn Rüşd Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim ve siyaset çevrelerinde şöhret bulmuş seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da (Cordoba) 520/1126 yılında dünyaya gelmiştir (Sarıoğlu, 2018). Dedesinden ayırt edilebilmesi için "Hafid", Aristoteles felsefesini muhafaza edip şerh ettiği için "Şarih", Latin dünyasında ise "Commentator" olarak tanınmış, Batıda ise İbn Rüşd adının tahrif edilmesi şekliyle "Averros" olarak anılmıştır (Karlığa, 1999). Dedesi ve babası gibi hukukçu olan İbn Rüşd aynı zamanda matematik, tıp ve felsefe eğitimlerini de almıştır. İbn Rüşd'ün hayatındaki dönüm noktası İbn Tufeyl ile tanışmasıdır. Muvahhid hükümdarı İbn Tufeyl'den Aristoteles eserlerini anlamakta zorlandığı için şerh etmesini ister fakat İbn Tufeyl yaşının ilerlemesi sebebiyle bu görevi kabul etmez. Bunun üzerine İbn Tufeyl filozofu 1169 yılında Muvahhid hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf İbn Abdulmü'min'e takdim eder. Felsefe ve özellikle de Aristoteles'e ilgi duyan hükümdar Aristoteles'in eserlerini şerh etmesini kendisinden ister. Bu olaydan sonra İbn Rüşd Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye başlar (Uyanık ve Akyol, 2019). İbn Rüşd'ün İslam dünyasında meşhur olmasının en temel sebebi kendisinin Aristoteles'in Politika hariç tüm eserlerini şerh etmesindendir. Birçok ilim alanında çalışma yapmış olan İbn Rüşd'ün birkaç eserine değinecek olursak, el-Keşf adlı eseri kelama yöneltilmiş bir eleştiri mahiyetindedir. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife adlı eserine karşı kaleme almış olduğu Tehafütü't-Tehafüt ise bir reddiye mahiyetindedir. Konumuz açısından önemli gördüğümüz eseri Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şer'a mine'l-ittisâl ise felsefeye yöneltilen eleştiriler bağlamında din-felsefe uyumunu ele almaktadır. Eserde akletmenin gerekliliği üzerinde durulmakta ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerden hareketle akletmeyi, tefekkür etmeyi, tezekkür etmeyi emretmesi konularını önemle açıklamaktadır (Uyanık ve Akyol, 2019). Eserden hareketle İbn Rüşd'e göre dinin amaç ve işlevinin insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd gerçek bilgi ile Allah'ı bilip tanımanın yanında metafizik varlıklar başta olmak üzere tüm varlıkları içine alan bilgiyi kastetmektedir. Bu bağlamda insanı mutluluğa ulaştıracak her fiil doğru davranış sayılacaktır. Din, bir taraftan insanı doğru davranışa yönlendirmeye çalışırken, diğer taraftan da erdemli olmayan davranışları yasaklar. İbn Rüşd açısından bütün bunlar insanın gerçek mutluluğunu sağlayacak olan ilim-amel bütünlüğünü amaçlayan hususlardır (Sarıoğlu, 2018). İbn

Rüşd'ün yapmış olduğu açıklamaların genelinde bu bütünlüğü açıklamaya çalıştığı görülebilir. Aynı zamanda başkadılık görevinde de bulunmuş olan filozofumuz Faslu'l-Makâl'in bazı yerlerinde din- felsefe ilişkisine değinirken fıkıh ilminden de örnekler vererek açıklamalarda bulunmuştur. Yine eserde inançlarımız konusunda aklı kullanmanın gerekliliğine değinmiş, din-felsefe uyumu hakkında tahliller yapmış, felsefenin meşruluğunu temellendirmeye çalışmıştır. Şeriat ile hikmetin hak olduğuna işaret edip buradan hareketle de ikisinin çatışmayacağından söz etmiştir (Uyanık ve Akyol, 2019). Fakat konumuzun bağlamı dışına çıkacağını düşündüğümüz için burada din-felsefe ilişkisini ayrıntılı vermek yerine filozofumuzun iman açısından tasdikin insanların tabiatına göre farklılık gösterdiğine ve bu sürecin devamında tevil yapma yetkisinin kimlerde olduğuna, bu kişilerin ele aldığımız konu bağlamında kanıtçılık, imancılık ve ılımlı imancılık açısından görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız.

İbn Rüşd'e göre "dinde zahir ve bâtının ortaya çıkması, insanların bilgi seviyeleri, öğrenme yetileri ve adetleri bakımından fıtratlarının farklı olması, tasdik konusunda da yeteneklerinin farklı olması sonucunu doğurmaktadır" (Uyanık ve Akyol, 2019). Bu farklılık İbn Rüşd açısından tabii bir durumdur. Tasdik konusunda farklı yeteneklere sahip olan kişilerin inanç ahlâkı bağlamında İbn Rüşd'ün ele aldığımız eserinde ilgili pasajları vererek incelemeler yapacağımıza değinmiştik. Bunun için öncelikle inancın oluşma sürecindeki tasdik yollarından biraz bahsedelim. İbn Rüşd insanların inançları konusunda tasdiklerinin üç yolla oluşacağını ifade eder. Bunlardan ilki olan burhân metodundan başlayacak olursak, İbn Sînâ burhânı "kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyas" diye tarif etmektedir (Yavuz, 1992). İbn Rüşd bu tasdik yönteminin havâsa ait olduğunu söyler. İkincisi cedelî yöntemdir. Cedel, "meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas" demektir. Tartışmada rakibi susturma yöntemi anlamında kullanılan mantık, felsefe ve kelâm terimi olarak bilinmektedir (Yavuz, 1992). İbn Rüşd bu gruba cedelcileri/kelamcıları almaktadır. Son olarak hitâbî yöntem ise, "Zarurî bilgi ifade eden kesin aklî delilleri (burhân) anlamaktan âciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla kurulan hatâbî kıyaslar, insanların çoğunluğu veya bir bölümü tarafından kabul edilen hükümlere ve söylediklerinin doğru olduğu düşünülen âlimler ile mürşidlerin sözlerine dayanan öncüllerden oluşmaktadır (Yavuz, 1997). İbn Rüşd bu kısma havâsın yolunu takip etmesi gereken avâmı koymaktadır.

Devam edecek olursak, İbn Rüşd'ün eserinde konuya başlarken inancın oluşmasında aklı kullanmanın gerekliliğini vurgulaması, aslında felsefenin dindeki meşruiyetini belirleme çabasını göstermektedir. Bunu yaparken de yer yer Kur'an-ı Kerim'de geçen " Göklerin ve yerin hükümranlığı ve Allah'ın yarattıkları hakkında düşünmüyorlar mı?" (7/Araf, 185); "Deveye bakmazlar mı o nasıl yaratıldı ve göğe bakmazlar mı o nasıl yükseltildi?" (88/Ğaşiye, 17,18) ayetlerine işaret ederek Kur'an-ı Kerim'de aklî ve şer'i kıyasın birlikte kullanılma-

sının zorunluluğunu gösteren, tezekkür ve tefekkür ayetlerine değinmektedir (Uyanık ve Akyol, 2019). İbn Rüşd eserinde aklın gerekliliği konusuna uzun uzadıya yer vermekte ve ayetlerden yola çıkarak imanın oluşmasında aklı kullanmanın, aklen inceleme yapıp, araştırmalarda bulunmasının zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca aklı kullanmanın bütün insanlar için geçerli olmadığını, bu zorunluluğun ilimde derinleşmiş olan ve bu doğrultuda eğitimini tamamlamış, yeterli donanıma sahip, topluma yön vermede önemli bir konumda olan kesimin yani havas ehli diye nitelendirdiği bir grubun üzerinde olduğunu söylemektedir. Dinin zâhirî yönünü anlayıp, batınî yönünü anlayabilme kabiliyetine sahip olmayan insanlar için dinin batınî yönünü tevil edecek burhân ehli hakkında şöyle söylemektedir:

> (73) Velhâsıl, tevili yapılan bütün hususlar, ancak burhanla anlaşılabilir Dolayısıyla bu tevili yapmak da seçkinlerin vazifesidir. İnsanların geneline/cumhura düşen ise her iki açıdan da –yani tasavvur ve tasdik bakımından- zâhirine *göre anlamaktır. Çünkü onların doğasında bundan fazlası yoktur* [Uyanık ve Akyol, 2019].

Üzerinde durduğu ikinci bir grup ise tevil yapanların üstünlükleri bakımından burhân ehlinden sonra gelen kelamcılar/cedelcilerdir. Bunlar tevilin delilini zâhirî delilinden daha ikna edici bir metot olarak kullanırlar. Bu insanların teorik düşünme yetisi cedelî/diyalektik yetiye ulaşanlardır. Örnek olarak Mutezile ve Eş'ârîlerin durumu böyledir (Uyanık ve Akyol, 2019).

Üçüncü kısımda ise fıtratları gereği burhân ya da cedel ehli olamayan gruptan bahsetmektedir ki bunlar avâmdır. Onlara düşen fıtratlarının anlamaya uygun olmaması sebebiyle zâhiriyle amel etmektir. Neticede bir toplumda herkesin doktor ya da mühendis olamayacağı gibi toplumdaki tüm insanların ilimle uğraşmasının mümkün olamayacağı ortadadır. Bu duruma İbn Rüşd eserinde şu sözlerle değinmektedir:

> Şunu kesin olarak biliriz ki, eşyanın hakikatini bütün insanların dinen bilmelerine gerek olmadığını âlimler her dönem söylemişlerdir [Uyanık ve Akyol, 2019].

Bahsi geçen araştırmanın da bilinenden bilinmeyene gitmek şeklinde olacağına, bununda ancak kıyas ya da kıyas vasıtasıyla mümkün olacağına değinmektedir. Bizi ilgilendiren asıl kısımda burasıdır ki İbn Rüşd kıyas çeşitlerine değindikten sonra inancın oluşması sürecinde daha önce de değindiğimiz gibi her insanın çeşitli sebeplerle fıtratı gereği aynı yollarla inanmalarının mümkün olmadığını ve bu sebeple farklı tasdik yollarına ihtiyaç duyduklarını şu pasajda dile getirmektedir:

> (19) İnsanın tabiatı tasdik etme süreci bakımından farklılık gösterir. Onlardan biri burhan yoluyla tasdik eder; diğeri –tabiatı daha fazlasını kaldırmadığı için – burhân sahibinin tasdik ettiğini cedelî diyalektik sözlerle tasdik eder. Bir diğeri de burhân sahibinin burhânî sözlerle tasdik ettiğini hitabî/ retorik sözlerle tasdik eder [Uyanık ve Akyol, 2019].

Verdiğimiz bilgilerden hareketle sonuç olarak İbn Rüşd için inancın oluşması noktasında tek bir tercih olmadığını söyleyebiliriz. Yani bu yol sujenin mahiyetine göre tercih edilir. İbn Rüşd için önemli olan inancın oluşmasındaki yoldan ziyade ibtidaî imanın ötesine gidebilmektir. Onun tasnifinden hareketle burhân ehli olarak nitelendirdiği grubun aksine hitâbî yolla inançlarını oluşturan avâmdan şöyle bahsetmektedir:

> (75) Hitâbî *sözlerden daha fazlasına güç yettiremeyen halkın geneline gelince, onu zahirine göre anlamaktır* [Uyanık *ve Akyol, 2019]*.

Bu insanlarda ilgili pasajdan da anlaşıldığı gibi inanmak için bir kanıta ihtiyaç duymadan tasdik gerçekleşmektedir. Bu insanlar inanmak için herhangi bir kanıta ihtiyaç duymazlar. Daha teslimiyetçi ve bir bakıma faydacı bir tutumu gösteren gruptur (Özcan, 1999). İnanmak isteyen kişi imanı peşinen kaynak olarak almayı ve Allah ile mutlak teslimiyete dayalı sübjektif bir ilişki kurmayı seçmek durumundadır. Bu grup için imana ulaşma konusunda akıl yürütme ve delillerle temellendirmeye çalışılacak olursa, insan fıtratı gereği inancı rasyonel bir zemine dayandırması zaman alacaktır. Yani iman konusunda sürekli bir tetikte olma hali olacaktır. Bu karar aşamasında kesinlik söz konusu olamayacağı için imanın oluşması kesinlik gerektirdiğinden bu grubun yapması gereken dinin zahirine göre hareket etmektir. Burhân ehli için konuştuğumuzda ise inancın bilişsel ve rasyonel bir temele sahip olup olmadığı meselesinin sorgulanması gerekmektedir. Avâm için ise olması gereken koşulsuz bağlılıktır. Onların manevi olarak mutluluğa ulaşması bu şekilde olacaktır. Bu sebeple bizce İbn Rüşd avâm için imancılık kanadına yakın bir yol izlemektedir. Diğer bir taraftan cumhurun içinde olan cedelcilere gelecek olursak -ki bu grubu İbn Rüşd kelamcılar olarak nitelendirir- onların fıtratları gereği burhân ehli kadar olmasa da belli bir duruma kadar inançlarını delillerle temellendirirler. Biz bu yönüyle onların ılımlı imancılarla paralel bir yol izlediğini düşünmekteyiz. Yine inancın oluşması sürecinde kanıtçılar kanadından daha öncede kendisinden bahsettiğimiz Clifford'un "Ne zaman ve nerede olursa olsun, bir kimsenin yetersiz kanıta dayanarak herhangi bir şeye inanması yanlıştır." (Büyük, 2013) sözüne paralel olarak İbn Rüşd'de burhân ehlinin aynı şekilde delilsiz hareket etmemeleri gerektiğini, araştırıp öğrenmenin felsefecilerin fıtratına uygun olduğunu söyleyerek avâma nispetle ariflerden sayılan bu kesim konusunda bize göre kanıtçılık kanadına yakın bir yol izlediğini düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Aydın, M. (1987). *Din felsefesi.* İzmir: İzmir İlahiyat.

Duran, R.(2019). Laedriye. *İslam felsefesi sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları.

Işık, A. (2009). *İnanç krizi.* İstanbul: Ötüken.

İbn Rüşd (2019). *Faslu'l-makâl* (M. Uyanık, A. Akyol, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.

Özcan, H. (1999). Birbirine zıt iki epistemolojik yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, *40*(1), 157-176.

Tanış, A. (2016). İnanma İradesi: William James'in imanın pragmatik savunusu üzerine bir değerlendirme. *Dinî Araştırmalar, 48,* 179-203.

Tanrıverdi, H. (2012). *İnancın rasyonelliği sorunu*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi.

Tüzer, A. (2003). Epistemolojik ve etik açıdan inanç (Batı felsefesi çerçevesinde). *Dinî Araştırmalar, 16,* 87-110.

Sarıoğlu, H. (2008). İbn Rüşd: Bir denge filozofu. (M. C. Kaya, Ed.). *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-* içinde. İstanbul: İsam Yayınları.

Uslu, F. (2006). İnanç ahlâkı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1*(9), 125-136.

Yavuz, Y. (1992). Burhan. *TDV* İslam ansiklop*edisi* içinde, *6*(1).

Yavuz, Y. (1993). Cedel. *TDV* İslam ansiklopedisi içinde, *7*(1).

Yavuz, Y. (1997). Hatabî. *TDV* İslam ansiklopedisi içinde, *16*(1).

Kant'ın Matematiksel Nesne Anlayışı

Ümit Taştan*

Öz: Alman filozof Kant, 18. yüzyıl sonlarına doğru yazdığı birinci kritiğiyle metafiziğin felsefi söylemin dışına atılması gibi çok önemli bir devrimi gerçekleştirmiştir. Kant bu eserinde klasik metafiziğin yerine, transendental felsefe üzerinden geliştirdiği yeni metafizik anlayışını bir bilim olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için de sentetik *a priori* önermelerinin imkânını ortaya koyması gerekmiştir. Dolayısıyla Kant'ın birinci kritiğinin en temel iddiası sentetik *a priori* önermelerinin imkânını ortaya koymaktır. Kant bu imkânın anlaşılabilmesi için de saf matematiğin, saf doğa biliminin ve nihayetinde bir bilim olarak metafiziğin imkânının ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Kant, *The Critique of the Pure Reason* isimli birinci kritiğinde tezahürlerin (Alm. *Erscheinungen*) bir ve bütün halde bir nesne olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Burada bizim çalışmamız için esas önem teşkil eden tartışma ise saf matematiğin hem tezahürlerin inşasında hem de matematiksel nesnelerin inşasında oynadığı birincil roldür. Tezahürlere konu olan nesnelerin ve matematiksel nesnelerin bir ve bütün halde bir nesne olarak inşa edilebilmesi için bir ve bütün olmayı temin eden *nicelik* kategorisinin şeması olan *sayı*nın temellendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu yazıda Kant'ın nesne anlayışının zemininde olduğunu düşündüğümüz nicelik kategorisi ve onun şeması olan sayının temellendirmesini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sentetik a Priori, Nicelik Kategorisi, Sayı, Yargı Yetisi, Matematiksel Nesne.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, Doktora Programı.
İletişim: umit16tastan@gmail.com

Giriş

Büyük sistemler kurmuş filozofların fikirlerini birbirinden ayrı ve bağımsız biçimde ele almak mümkün değildir. Bu durum, felsefede Kopernik Devrimi'ni gerçekleştirdiği söylenen İmmanuel Kant için de geçerlidir. Kant'ın kritik projesi olarak da bilinen, en temel görüşlerini ortaya koyduğu üç adet kritik eserini bu çerçevede ele almak gerekmektedir. Ayrıca Kant'ın ikinci ve üçüncü kritiğini üzerine bina ettiği birinci kritiği kurucu bir eser olarak ele almak ayrıca önem arz etmektedir. Bu yöntemi daha da özelleştirirsek Kant'ın birinci kritiğini belirleyen en temel problemin ne olduğunu sormamız gerekmektedir.

"Arı usun asıl sorunu şu soruda kapsanır: A priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır? Metafiziğin şimdiye dek öylesine zayıf bir pekinsizlik ve çelişki durumunda kalmış olmasının nedeni yalnızca bu sorunun, ve belki de analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımın daha önce düşünülmemiş olmasına yüklenebilir" (Kant, 2008, s. 66).

Kant metafiziğin esas sorununun sentetik a priori yargılar sorunu olduğunu ifade ettikten sonra bu sorunun da şimdiye kadar analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımın pek düşünülmemiş olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Kant, analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrıma aslında David Hume tarafından dikkat çekildiğini fakat Hume'un bu ayrımı sadece etki ile neden arasındaki sentetik ilişkiden ibaret sayarak problemi daha bütünlüklü biçimde ele alamadığını dile getirmektedir. Bilindiği üzere Hume, nedensellik ilkesinin insan tecrübesindeki benzer olgu durumlarının (İng. matters of fact) tekrarlanmasına bağlı bir alışkanlıktan kaynaklandığını ve dolayısıyla psikolojik bir kavram olan alışkanlığın nedensellik ilkesine mantıksal bir zorunluluk atfetmeye imkan vermediğini düşünmektedir.

> Hume'un nedensellik problemini ele alışında ortaya koyduğu en önemli sonuç Kant açısından şuydu: Tüm nedensel yargılar geleceğin geçmişe uygun olup biteceği sayıltısına dayanır; yani ateş bugüne kadar hep yaktıysa bugünden sonra da hep öyle yapacaktır, ya da sular hep yukarıdan aşağı aktıysa yarın da faklı olmayacaktır, türünden bir beklentiye. Bu sayıltının kaynağını araştıran empirist Hume'un şaşırtıcı sonucu şudur: bu sayıltı deneyden kaynaklanıyor olamaz, çünkü her türlü deney bu sayıltıyı zaten varsaymak zorunda – başka deyişle, bu sayıltı olmadan deney mümkün değildir (Reyhani, 2010).

Hume böylece doğada karşılaşılan olgu durumları arasındaki neden-etki ilişkisine zorunluluk atfedilemeyeceğini ve bu ilişkinin insanın psikolojik bir beklentisine dayandığını düşünmektedir (Hume, 2007). Kant, Hume'un deneyimin nasıl gerçekleştiğine ilişkin bu sorgulamasından etkilenmekle birlikte deneyimin bu şekilde psikolojik bir şekilde açıklanamayacağını, daha sağlam bir zemine oturtulması gerektiğini düşünmektedir. Bu zemin herkesin bileceği üzere saf felsefeye dayalı anlama yetisinin a priori zeminidir.

> Eğer sorunumuzu evrenselliği içinde göz önüne almış olsaydı, hiçbir zaman bütün bir arı felsefeyi yok eden bu tutumu öne sürme durumuna düşmeyecek, çünkü o zaman kendi uslamlamasına göre bir arı matematiğin bile açıkça *a priori* sentetik önermeler kapsadığı için olanaklı olamayacağını görecekti (Kant, 2008, s.67).

Kant böylece Hume'dan farklı olarak nedensellik ilkesini ifade eden önermenin sentetik olmasının yanında a priori olduğunu ve saf matematiğin olanağı düşünüldüğünde bu gerçeğin daha açık bir biçimde göründüğünü ifade etmektedir. Kant'ın sentetik a priori yargıların mümkün olduğuna ilişkin görüşü, nesnelerin a priori bilgisini elde etmek için saf aklın kullanımına gerek duyulması anlamına gelmektedir.

Kant, saf aklın kullanımı vasıtasıyla sentetik a priori önermelerin imkânının anlaşılması için üç temel sorunun cevaplanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu sorulardan ilki, bizimde çalışmamızla ilişkili olan, saf matematiğin nasıl mümkün olduğu sorusudur. İkincisi ise saf doğa bilimi nasıl mümkündür sorusudur. Üçüncü cevaplanması gereken soru da bilim olarak metafiziğin nasıl mümkün olduğu sorusudur (Kant, 2008, s.67).

Kant'a göre sentetik a priori projesinin gerçekleşmesi bu üç sorunun cevaplanmasına bağlı olmakla birlikte biz burada Kant'ın matematiksel nesneler hakkındaki görüşlerini ele alacağımız için sadece ilk soruyla ilgileniyoruz. Dolayısıyla saf matematiğin ve matematiksel bir nesne olarak sayının nasıl temellendiği sorusunu cevaplandırmaya geçebiliriz.

Kant, The Critique of the Pure Reason (Kant, 2009) isimli birinci kritiğinde tezahürlerin (Alm. Erscheinungen) bir ve bütün halde bir nesne olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Duyusal çoklunun ya da tezahürlerin bir ve bütün halde bir nesne olarak inşa edilebilmesi için bir ve bütün olmayı temin eden ve nicelik kategorisinin şeması olan sayının temellendirilmesi gerekmektedir.

Kant'ın ampirik nesnelerin kuruluşunu açıklayabilmek için matematiksel nesneleri açıklamaya ihtiyaç duyduğunu söylemek mümkündür. Çünkü matematiksel nesneler empirik olmadıkları için deneyimden türetilmezler. Bu özellikleri onların transendental düzeyde saf görüde ortaya çıktıkları anlamına gelmektedir. Kant, matematiğin deneyimden türetilmediğini, tam tersine saf görüde a priori olarak türetilip deneyim alanına uygulandığını ifade etmektedir.

> Eğer bu uzay tasarımı *a posteriori* kazanılan bir kavram olarak genel dış deneyimden türetilebiliyor olsaydı, o zaman matematiksel belirlemenin ilk ilkeleri algılardan başka bir şey olamazdı. Böylece algının tüm olumsallığını da taşırlar ve iki nokta arasında tek bir doğru çizginin bulunduğu olgusu değil, ama yalnızca deneyimin bunu her zaman böyle öğrettiği zorunlu olurdu (Kant, 2008, s.81).

Kant yukarıdaki ifadelerini örneklendirmek için "bir üçgende bir arada alınan iki kenar üçüncü kenardan daha büyüktür" önermesini geometrik bir ilke olarak göstermektedir. Bu-

radaki geometrik ilkenin hiçbir zaman çizgi ve üçgen gibi genel kavramlardan değil, görüde a priori olarak türetildiğini ifade etmektedir. 'Çizgi' ve 'üçgen' gibi geometrik nesnelerin deneyimden kaynaklanmayıp saf görüde türetiliyor olmaları ve algının tüm olumsallığını da taşımaları deneyim nesnelerine belli bir öncellikleri olduğu anlamına gelmektedir.

Kant'a göre sadece geometrik nesneler için değil, empirik nesnelerin de imkan koşulları duyusallığın saf formları olan uzay ve zaman üzerinden kategorilere bağlanmaktadır. Yani kategorilerin tüm deneyimin imkan koşulu olduğu söylenebilir.

> Örneğin bir evin görgül sezgisini onun çoklusunun ayrımsanması yoluyla bir algıya çevirdiğimde, benim için uzayın ve genel olarak dış duyusal sezginin zorunlu *birliği* temelde yatar, ve bu evin şeklini bir bakıma uzaydaki çoklunun bu sentetik birliğine uygun olarak çizerim. Ama eğer uzay biçimini soyutlarsam, tam bu sentetik birlik yerini anlakta bulur, ve genel olarak bir sezgideki türdeşin sentezinin kategorisidir, e.d. *büyüklük* kategorisidir ki, ayrımsamanın o sentezi, e.d, algı, baştan sona ona uygun olmalıdır (Kant, 2008, s.194).

Burada bizim için stratejik öneme sahip olan kategori ise hem duyusal malzemesi itibariyle empirik görüye verilen empirik nesnelerin hem de saf görü üzerinden belirlenen matematiksel nesnelerin belli bir büyüklük (Alm. Größe) olarak algılanmasını temin eden nicelik (Alm. Quantität) kategorisidir. Böylece nicelik kategorisinin şeması olan sayının nasıl temellendirildiğini ve matematiksel nesnelerin kuruluşunu nasıl belirlediğini daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

Matematiksel nesnelerin kuruluşunu açıklamak için önce Kant'ın kavram - görü, analitik -sentetik gibi ayrımlarını, daha sonra da sentetik a priori önermeler ile ilgili görüşlerini ele alacağız. Bir sonraki bölümde ise sentetik a priori önermelerin matematiksel nesneleri kavramada nasıl bir işleve sahip olduğunu ele alacağız.

Kavram-Görü Ayrımı

Kant'a göre klasik metafiziğin kalkış noktası, insanın dış dünyayla dolaysız bir biçimde ilişki kurduğu aklî görü anlayışından kaynaklanmaktadır. Kant'a göre bu yanlış bir varsayımdır ve böyle bir dolaysız ilişki mümkün değildir çünkü insan zihni ile dış dünyanın olguları arasında zihnin etkin olduğu bir inşa faaliyeti gerekmektedir. Bu yüzden Kant aklî görü anlayışının karşısına, ampirik alanla ilişkisi içinde işlev gösteren yeni bir görü (Alm. Anschaung) anlayışı yerleştirmektedir. Ancak bu şekilde nesneler üzerine nesnel bir bilme (Alm. Erkennen) faaliyeti söz konusu olabilir. Bu yüzden Kant, metafiziği insan bilgisinin mantıksal yapısına dayalı, bilimsel ve hesabı verilebilir bir zemine oturtmak amacıyla kritik felsefesini ortaya koymaktadır.

> SAE'nin iki temel ayak üzerine kurulduğunu biliyoruz: Hissetme yetisini inceleyen transandantal estetik ve düşünme yetisini inceleyen transandantal mantık. Transandantal estetik, görünün zemini olan saf görüyü, a priori görü formları olarak uzay ve zamanı araştırıyor. Transandantal mantık da, saf düşünmeyi konu alıyor ve transandantal analitik ve transandantal diyalektik olarak ayrılıyor. Transandantal analitik, kavrama yetisini (Verstand) ve onun ilkelerini; transandantal diyalektik, aklı (Vernunft) ve onun ilkelerini ele alıyor. Transandantal estetik, hissetme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını, transandantal mantık da, düşünme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırıyor (Gözkan, 2018, s.97).

Kant insan zihnini anlama yetisinin (Alm. Verstand) saf kavramları üzerinden, dış dünyaya ilişkin dolaysız farkındalığı ise hissetme yetisinin (Alm. Sensibilitat) kuşattığı görüsel alan üzerinden açıklamaktadır. Anlama yetisinin unsurları a pirori kavramlar olarak kategorilerdir. Bu a priori kavramlar ampirik bir içerik olmadan herhangi bir işlevde bulunamadığı için hissetme yetisi vasıtasıyla alınan görüdeki karşılığın inşası, saf şemalar cihetinden kategorilere dayanmaktadır. Görüsel karşılığın malzemesini veya içeriğini ise duyusal tezahürler oluşturmaktadır. Kavram ve görü arasındaki karşılıklı bağlılık Kant'ın meşhur ifadesinde şöyle dile gelir: "görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler ise kördür" (Kant, 2009 $^{s}s^{.193-194}$).

Bu yüzden Kant'ın nesne anlayışını kavram-görü ilişkisi üzerinden incelemek mümkündür. Kant nesne terimine karşılık gelecek şekilde Almancada Objekt ve Gegenstand olmak üzere iki ayrı terim kullanmaktadır (Gözkan, 2018, 4 numaralı dipnot, s.112). Bu terimler arasındaki ayrımın farkında olmak da bize kavram-görü ayrımının nasıl bir nesne anlayışı ortaya koyduğunu göstermektedir.

> O FS'de insan zihninin temel bir yetisi sayesinde insanın kendi temsillerini düşünce nesnesi haline getirmesinden ve kavramları da bu yetiden türetmesinden bahseder. Böylece katı bir cismin kavramı ne o cismin deneyiminden, ne onun rasyonel gerekliliğinden, fakat filozofun bu cisim olarak bilinen şeyi kendisine temsil etmesinden ve bu temsil üzerine derinlemesine düşünmesinden elde edilir. Düşünme dolaysızca bir şeyin özniteliği (İng. *attribution*) olarak bilinen şeyi alır ve bu öznitelik olmadan düşünülemeyen şeyi bulursa, onu şeyin kavramına dönüştürür. (Caygill, 2002, s.119)

Dolayısıyla ampirik herhangi bir nesne hakkında bir kavrayışa sahip olabilmenin ön koşulu, o nesneye karşılık gelecek olan kavrama sahip olmaktır. Burada Kant'ı farklılaştıran özellik, ampirik olsun veya olmasın her türden nesne hakkında sahip olunan kavramların nasıl elde edildiğidir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere kavramlar deneyim alanı üzerinden elde edilmediği gibi realist bir açıdan Platoncu düşünülürler (Yun. Noeta) yoluyla da elde edilmemektedir.

Böyle düşünüldüğünde Kant'ın kavram tanımı realizm ve ampirizm arasında çok farklı bir yerde konumlanmaktadır. Somut nesneye dair bir kavram o nesneyi meydana getiren

duyusal temsillere birlik verilmesi ve böylece bir kavram altında düşünülmesiyle mümkün olmaktadır. Nesneye dair bu kavrayışın Kant'ın inşa ettiği transendental felsefe zemini sayesinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın sahip olduğu iki temel bilgi yetisinden biri olan anlama yetisi, sahip olduğu a priori kavramlar sayesinde nesneye dair bilişi mümkün kılmaktadır. Tabi nesneye dair kavrayışın sadece anlama yetisi ve onun saf kavramları sayesinde gerçekleşmediğine yukarıda işaret etmiştik. Bu yüzden insanın diğer bir bilme kipi olan görüye başvurmak gerekmektedir. Çünkü anlama yetisinin kavramları görüsel olanın dışında herhangi bir içeriğe sahip değildir. Dolayısıyla hissetme yetisi vasıtasıyla alınan tezahürler ya görü yoluyla dolaysızca ya da a priori kavramlar yoluyla inşa edilerek dolaylı yoldan bilinmektedir.

Kant'ın ortaya koyduğu transendental felsefe zemini, görü anlayışı sayesinde mümkün olduğu gibi, sentetik a priori önermeler ve matematiksel nesneler dahi, aynı anlayış sayesinde mümkün olmaktadır. Bunların nasıl mümkün olduğunu anlayabilmek için önce Kant'ın görü ile neyi kastettiğine değinmemiz gerekir.

> Her ne şekilde ve ne anlamda olursa olsun, bir bilgi, dolaysızca ilişkili olduğu nesnelerle ilgili olabilir, ve bir araç olarak tüm düşüncenin dönük olduğu şey sonuçta görüdür. Ancak bu, yalnızca nesne bize verildiği ölçüde gerçekleşir; ancak bu yalnızca nesnenin zihni belirli bir yolla etkilediği sürece mümkündür. Nesneler tarafından etkilendiğimiz yolla temsilleri alma yetisi (alıcılık), duyumsama olarak adlandırılır (Kant, 2009 s.155).

Kant'ın duyumsama ya da hissetme yetisi diye bahsettiği yeti üzerinden gerçekleşen görüsel faaliyet, ampirik tecrübenin içeriğini oluşturan duyusal temsiller sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece Kant, insanın anlama yetisinin, çoklu manifold olarak ifade ettiği duyusal tezahürler ya da temsiller alanıyla görü faaliyeti üzerinden ilişki kurduğunu ifade etmektedir. Böyle düşünüldüğünde insanın anlama yetisi, kendisine temsil edebileceği duyusal temsiller alanına sahip olmadan muhakeme faaliyetine kalkıştığında nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır?

> Kant, transendental *Schein* olarak adlandırdığı bu kavramı şu şekilde açıklar: Akıl, deneyimden başka bir kullanım alanı olmayan ve dolayısıyla doğru kullanımları konusunda bir deneyimden başka bir ölçüte sahip olmadığımız ilke ve kavramları (kategorileri) deneyimi aşacak şekilde muhakemelerinde kullanırsa transendental *Schein*'a kapılmış olur (Çitil, 2012, s. 27).

Kant bu durumu aklın maruz kaldığı bir tür yanılsama (Alm. Schein) olarak ifade etmektedir. Ayrıca kendinden önceki metafizik anlayışın Ruh, Tanrı, Evren, Özgürlük gibi konularda bu yanılsamaya çok sık düştüğünü de ifade etmektedir. Çünkü görüsel bir karşılığı olmayan, saf ya da ampirik görüde (bu ayrıma ileride değineceğiz) temsil olunamayan konularda nesnel ve bilimsel anlamda bir bilgi mümkün değildir. Bu yüzden görü anlayışı

Kant'ın nesne anlayışını ve metafiziğini anlamakta son derece kritik bir yerde durmaktadır. Yukarı da Kant'ın da ifade ettiği gibi görü sadece hissetme yetisi üzerinden nesneler tarafından bir etkilenme sayesinde mümkün olmaktadır. Bu durum dikkate alındığında Kant'ın nesne anlayışında deneyim alanının ve bu alana dair görüsel faaliyetin işlevine daha fazla odaklanmak gerekmektedir.

> "Hiç şüphe yoktur ki bizim bilgimiz her ne olursa olsun tecrübeyle başlar. Aksi halde bizim bilme yetimiz işlevini yerine getirmek için nasıl canlanabilirdi? … Ancak her ne kadar bizim bilgimiz tecrübeyle birlikte başlasa da tecrübeden kaynaklanmaz" (Kant, 2009, s. 136).

Dolayısıyla Kant tüm bilgimizin tecrübeyle başladığını ifade ederek aklın Transendental Schein'a kapılmasının önüne geçmektedir. Fakat diğer taraftan da deneyimin tek başına nesne anlayışımıza dair bilgimizi kuşatamadığını da ileri sürmektedir. Kant bilginin deneyimle başladığını söyleyerek görüsel faaliyete, fakat deneyimin tek başına yeterli olmadığını söyleyerek de anlama yetisinin saf kavramlarına işaret etmektedir. Böylece kavram-görü birlikteliği sayesinde nesneye dair bilimsel kavrayış mümkün olmaktadır.

A Priori- A posteriori Ayrımı

Kant'ın tüm bilgimizin deneyimle başladığını fakat deneyimden kaynaklanmadığını ileri sürmesi, nesneler arasında ve bu nesneler hakkında ortaya koyulan yargılarda birtakım sınıflandırmalara gitmesine neden olmaktadır.

> "Öyleyse deneyden bağımsız olan ve hatta duyunun bütün izlenimlerinden bağımsız olan herhangi bir bilgi var mıdır yok mudur? Böyle bilgiye *a priori* adı verilir ve kaynakları *a posteriori* olan, yani deneyde olan ampirik [bilgiden] ayrılır" (Kant, s.136).

Bütün bilgimizin deneyle başladığını ama tamamının deneyden doğmadığını ifade eden Kant bu ayrımı daha da netleştirmek adına bilginin kaynakları olarak a priori ve a posteriori ayrımlarını yapmaktadır. A priori terimi; insanın herhangi bir duyusal içeriğe başvurmadan, sadece zorunlu mantıksal ilkelere başvurarak elde ettiği bilgiyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu terimin işaret ettiği bilgi türü deneye başvurmaksızın elde edilmektedir. Aynı zamanda zorunlu mantıksal ilkelere dayandığı için evrensel olarak doğrudur ve yanlışlanamaz (İng. İnfallible) bir bilgidir.

A posteriori terimi ise diğerinin tam tersine duyusal tecrübeye bağlı olarak olumsal (İng. Contingent) bir yapıya sahip ve değişime tabi olup zorunlu olmayan bilgiyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu terimin işaret ettiği bilgi türü ise deneye başvurarak elde edilmektedir. Duyusal tecrübenin olumsallığı üzerinden elde edilen bu bilgi türü zorunlu ve evrensel olmayıp, yanlışlanabilir bir karaktere sahiptir.

Kant bilginin kaynağına ilişkin bu ayrımını bir başka temel ayrım olan biçim (İng. Form) ve madde (İng. Matter) ya da içerik (Alm. İnhalt) ayrımı üzerinden de açıklamaktadır.

> Aschenbrenner, Kant'ta en genel terimlerin madde (matter) ve biçim (form) olduğunu söyler. Gerçekten de bu ikilik çeşitli şekillerde bütün *Eleştiri*'de dile getirilir. Örneğin Kant, uzam ve zamanın saf biçimler olduğunu söylerken genel olarak da duyumun onun maddesi olduğunu belirtir. Bu saf biçimleri de yalnızca a priori olarak bilebildiğimizi, onun maddesi olan ampirik görünün ise a posteriori bilgi olduğunu ifade eder (Dursun, 2015, s.36).

Kant'ın a priori - a posteriori ayrımı böylece madde ve form ayrımı üzerinden daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu ayrımı da duyusallığın evrensel koşulu ya da saf formu olan zamanın transendental belirlenimi üzerinden ele almak mümkündür. Zaman, duyusal temsillerin saf formu olduğundan maddeyi yani temsilleri öncelemektedir. Kant'a göre zamanın kendisi deneyimden elde edilmediği için a priori bir tasarımdır. Bu tasarım a posteriori bilginin maddesini ya da içeriğini oluşturan duyusal temsillerin olanaklılığının koşulu olmaktadır.

> Zaman tüm görülerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Duyusal temsiller açısından zamanın kendisini ortadan kaldıramayız, gerçi duyusal temsilleri zamandan uzak bir şekilde ele alabiliyor olsak da. Bu yüzden zaman *a priori* verilidir. Duyusal temsillerin bütün edimselliği (İng. *Actuality*) sadece onda olanaklıdır. Duyusal temsiller tamamen ortadan kalkabilir, fakat bu temsillerin olanaklılığının evrensel koşulu olarak zamanın kendisi ortadan kaldırılamaz (Kant, 2009, ss.178-179).

Kant'ın a priori - a posteriori ayrımı bilginin kaynağının deneyle ilişkili olup olmamasına dayanan bir ayrım olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Kant, a priori olarak bilinen bir bilginin insan bilgisini genişletmediğini fakat a posteriori bilginin ise bilgimizi genişlettiğini ifade etmektedir. Böylece metafiziği bir bilim olarak kurma projesinin amacının ise hem bilgimizi genişleten ama hem de a priori bilgi gibi kesin ve evrensel olan bir zemini oluşturmak olduğunu ifade etmektedir.

Analitik-Sentetik Ayrımı

Kant'a göre nasıl ki herhangi bir bilginin kaynağına dair a priori ve a posteriori bilgi ayrımı varsa bu iki kaynaktan yola çıkılarak oluşturulan yargılar için de benzer bir ayrım olmalıdır. Bu itibarla içinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin en genel anlamda düşünüldüğü analitik ve sentetik yargılar söz konusudur.

> İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda (yalnızca olumlu yargıları inceliyorum, daha sonra olumsuz yargılara uygulaması kolay olacaktır) bu ilişki iki farklı şekilde olanaklıdır. Ya yüklem B özne A'ya, bu A kavramında (gizli olarak) içerilen bir şey olarak aittir; ya da B, kavram A ile gerçekte bağlantıda olmasına rağ-

> men kavram A'nın dışında yatar. Birinci durumdaki yargılara analitik adını veriyorum, diğerlerine sentetik (Dursun, s.37).

Görüldüğü üzere Kant yargıları yüklemin özne de içerilip içerilmemesine bağlı olarak sınıflandırmaktadır. Eğer yüklem, öznenin kavramında zaten içeriliyorsa bu yargı analitik yargı olmaktadır. Çünkü Kant'a göre yüklemin içerildiği öznenin kavramı eğer analiz edilecek olursa zaten yüklemin kavramını orada elde etmek mümkün olacaktır. Kant analitik yargıların aynı zamanda evrensel ve zorunlu olduğunu ve bu yargıların olumsuzunun çelişki ilkesi gereği mümkün olmadığını ifade etmektedir. "cisim uzamlıdır" yargısı Kant'a göre analitik yargıya bir örnektir. Çünkü 'cisim' kavramının tanımında zaten uzamlı olma özelliği vardır. Dolayısıyla bu yargının yüklemi bize yeni bir bilgi vermemektedir.

Fakat bunun tersine sentetik yargılarda yüklem, öznenin kavramında içerilmediği için öznenin tanımını genişletmekte ve yeni bir bilgi vermektedir. Örneğin "masa yeşildir" yargısını buna örnek olarak verebiliriz. Burada yüklemin kavramı olan "yeşil", "masa" kavramında içerilmemektedir. Yani "masa" kavramını analiz yöntemiyle bileşenlerine ayırdığımızda "yeşil" kavramını elde edemeyiz. Diğer taraftan bu önermenin olumsuzu alındığında da herhangi bir çelişki ortaya çıkmamaktadır. Böylece sentetik yargılar evrensel ve zorunlu olmayıp, yanlışlanabilir bir karaktere sahiptir.

Yargı Yetisi

Yukarıda yargıları dilsel düzlemde analitik ve sentetik olmaları itibariyle ele aldık. Birde Kant'ın transendental mantık görüşü bağlamında yargıların nesne ile olan irtibatını ele almak gerekmektedir. Gerek a priori gerekse de a posteriori kavramlar üzerinden bir nesneye dair kavrayışa sahip olabilmek için o nesnenin idrak edilmesi, kavranması (Alm. Verstehen) gerekmektedir. Bir kavramın idrak edilmesini temin eden anlama yetisi, bu idraki gerçekleştirirken yargı yetisinin yargılama fiiline ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden Kant SAE'nde anlama yetisinin tüm fiillerinin yargı yetisine indirgenebileceğini ifade ederek anlama yetisini yargılama yetisi olarak düşünmektedir (Kant, 2009, s.205).

Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisi (Alm. Kritik der Urteilskraft) (Kant, 1963) adlı eserinin önsözünde yargı yetisini düşünme yetisine ait diğer iki temel yeti olan akıl (Alm. Vernunft) ve anlama yetisi (Alm. Verstand) arasında bir orta terim olarak geçiş işlevi gören bağımsız bir yeti olduğunu ifade etmektedir (Kant, 2006, s.14).

Aslında bağımsız bir yeti olarak ifade edilen yargı yetisinin anlama yetisi ile birlikte anılmasının bir sebebi bu iki yetinin işlevleri arasındaki tamamlayıcı özellikleridir. Böylece yargı yetisi, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler yoluyla temsilleri (Alm. Vorstellung) sentezleyip tek bir bilinçte kavranılır hale gelmelerini sağlamaktadır.

> "Saf Aklın Eleştirisinde yargı yetisi, anlama yetisinin saf kavramlarının tezahürlere nasıl uygulanacağını yönlendiren, sadece *yargı* için bir kural sağlayan yargı öğretisine adanmış olan *ilkelerin analiti*ğiyle, görüdeki manifoldla anlama yetisinin kavramlarını sentezleyen yetidir" (Caygill. s. 269).

Kant Yargı Yetisi'ni kritik öncesi yazılarında da başka herhangi bir yetiye indirgenemeyen temel bir yeti olarak ele almaktadır. İnsan ruhunun temel bir yetisi olan bu yeti sayesinde duyusal temsillerin bir kavram altına düşürülmesi sağlanmaktadır. Yani yargı yetisi, kavramlar sayesinde nesneleri düşüncede kendisine temsil edebilmektedir. Fakat yargı yetisi olmadığında da kavramdan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Çünkü kavram-nesne ayrımını yapan, anlama yetisinin kavramlarının ilkelerini belirleyen şey yargı yetisinin kendisidir.

> Eğer genelinde anlama yetisi kurallar yetisi olarak görülecek olursa, o zaman yargı-yetisi kurallar altına alma, bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisidir. Genel mantık yargı-yetisi için hiçbir kural kapsamaz. Çünkü bilginin tüm içeriğini soyutladığından, onun için geriye kavram, yargı ve çıkarımlardaki bilginin yalnızca biçimini analitik olarak ayrıştırmaktan ve bu yolla tüm anlama yetisi kullanımının biçimsel kurallarını ortaya koymaktan başka bir iş kalmaz. (Kant, 2009, s. 268).

Kant'ın yukarıdaki açıklamalarından anlaşılıyor ki genel mantık içerisinde yargı yetisinin faaliyeti ele alınamamaktadır. Çünkü genel mantık, anlama yetisi kullanımının sadece biçimsel kurallarını ortaya koyduğu için ister saf isterse ampirik olsun bilginin tüm içeriğini soyutlamaktadır. Dolayısıyla yargı yetisinin faaliyeti transendental mantığın kavramları sayesinde bilginin içeriğini de kuşatacak biçimde yargılar ortaya koyabilmektir.

Kant genel mantığın, ampirik nesnenin görüdeki bir karşılığı üzerinden kurulması sürecini açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir (Kant, 2009, s. 267). Bu sürecin ancak anlama yetisinin saf kavramları ile nesnenin bu kavramlar altında nasıl kurulduğunun transendental bir düzeyde açıklanması ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Nesnenin bir kavram altında kurulması söz konusu olduğunda Kant, bir nesnenin kurulup kavranmasını temin eden anlama yetisinin fiili olan yargı fiilinin türleri hakkında çok önemli bir ayrım yapar.

> Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi (üstelik aşkınsal yargı yetisi olarak, o evrenselin altına almanın yalnızca onlarla uyumlu içinde olanaklı olduğu koşulları *a priori* verse bile) *belirleyici*dir. Ama eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt *derin-düşünen*dir (Kant, 2006, s.28).

Kant, yukarıda bahsettiği tikelin evrensel altında kapsanmasında ortaya çıkan çift yönlülük üzerinden iki tür yargı yetisi olduğunu ifade etmektedir. Determinatif ya da belirleyici

(Alm. bestimmende) yargı yetisi ve reflektif (Alm. reflektierende) yargı yetisi olarak ifade edilen bu ayrım, nesnenin kavram altında tutulmasının iki yönüne işaret etmektedir.

Yargı yetisinin belirleyici olan türünde nesneleri belirleyen, kuran ve kurarak tecrübede temsil edilmesini sağlayan bir işlev söz konusudur. Belirleyici yargı yetisinin en temel özelliği olanaklı tecrübedeki nesnenin içeriğinden bağımsız, genel bir biçimde bilmeye konu edilmesidir. Örneğin nedensellik (Alm. Kausalität) ilkesinden ve tümel kavramından yola çıkılarak oluşturulan "her olayın bir nedeni vardır" yargısı belirleyici yargı yetisi kullanımına bir örnek olarak verilebilir.

> Belirleyici yargı yetisi yalnızca [tikeli] anlağın verdiği evrensel aşkınsal yasalar altına alır; yasa onun için *a priori* önceden belirtilir, ve öyleyse doğadaki tikeli evrenselin altına alabilmek için kendi için bir yasa üzerine düşünmesi gerekmez. Ama doğanın öylesine çoklu biçimleri vardır ki, ve bir bakıma evrensel aşkınsal doğa - kavramlarının arı anlak tarafından *a priori* verili yasalar yoluyla belirlenmemiş bırakılan öylesine çok değişkisi vardır ki - çünkü bu yasalar yalnızca genelde (duyunun nesnesi olarak) bir doğanın olanağını ilgilendirirler. (Kant, 2006, s.28)

Dolayısıyla evrenselden tikeli kuran belirleyici yargı yetisinden farklı olarak doğadaki tikelden evrensele yükselme yükümlülüğü olan reflektif yargı yetisi, tikel nesnenin kurulumu için birincil önceliğe sahip olmaktadır. Çünkü belirleyici yargı yetisi nesneyi sadece olanaklı tecrübeye konu olması bakımından, içerikten bağımsız genel bir biçimde ele alırken reflektif yargı yetisi böyle değildir.

Reflektif yargı yetisi, kurulan nesnenin bu şekilde kurulabilmesi için hangi kavramın altına düşmesi gerektiğini düşünen yetidir. Yani reflektif yargılar önce kavramı kurup nesneyi onun altına düşürmeyip, aksine nesne ile karşı karşıya iken o nesnenin hangi kavramın altında düşünülebilir olduğunu düşünmektedir. Böylece yargı yetisi, reflektif yargılarla kendisine bir kural verip bağlamakta ve söz konusu nesneyi sanki bir gayeye tabi olarak kavramaktadır.

> Temsiller (his ya da başka türden zihinsel şeyler olsunlar) bize sahici bilgi temin ederler; ancak, onlara neden olan nesneler için karşılık oluşturacak şekilde bir araya getirilmeleri ve söz konusu nesnelerin özelliklerini yükleyen hükümler verebilmemizi mümkün kılmak şartıyla. Elmanın kırmızı rengini, pürüzsüz dokusunu veya mayhoş tadını hissettiğim zaman, elmanın bilgisini ancak 'kırmızı', 'pürüzsüz' ve 'mayhoş' kavramlarının altına düşen özelliklerin 'maddi nesne' veya 'meyve' kavramları altına düşen bir şey olarak elmaya doğru bir şekilde yüklendiği hükmünü oluşturabilirsem edinebilirim. Fakat hislerim bana böyle hükümleri oluşturmakta kullanacağım kavramları doğrudan temin etmez (Wood, 2009, s.55).

Reflektif yargıyı tekil bir örnek olarak tecrübede karşılaştığımız belli bir tadı, kokusu ve kendine has bir şekli olan belirli (İng. particular) bir "elma" örneği üzerinden ele almak

mümkündür. Söz gelimi doğada kırmızı bir "elma" ile karşılaştığımızı düşünelim. Bu durumda karşılaşılan olanaklı nesne (Alm. Gegenstand) henüz "elma" olarak isimlendirilmemiş olan duyusal temsillerden ibarettir. Yargı yetisinin fiili, bu temsilleri nicelik kategorisine tabi kılarak sentezleyip belli bir bütünlük içerisinde kavramamı sağlamaktadır. Yani tekil bir nesne olarak "elma" nesnesi parça bütün ilişkisi içerisinde kendi bütünlüğüne, nicelik kategorisinin altına düşürülerek ulaşmaktadır.

Reflektif yargılar bu olanaklı nesnenin hangi kavram altına düşürülmesi gerektiğini ereksel olarak düşünüp "elma" kavramının altına düşürmektedir. Kant'ın doğanın erekselliği olarak ifade ettiği bu gaye ya da erek fikri, yargı yetisinin kendi kendisine verdiği ve başka bir yerden almadığı bir kural olarak ifade edilmektedir (Kant, 2006, s.29). Böylece yargı yetisi nesneyi temsillerden kavramlara doğru inşa etmek suretiyle belli bir sınıflandırmaya ve diğer olanaklı nesnelerden ayırma işlemine tabi tutmaktadır.

Sentetik *A Priori* Yargılar

Kant'ın bilginin kaynağına yönelik a priori- a posteriori ayrımını yapması bazı bilgilerimizin deneye dayandığını, bazısının ise dayanmadığını göstermek içindi. Deneye dayanan a posteriori kaynaklı bilgiler yargı haline geldiğinde sentetik yargıları oluşturuyordu. Deneye dayanmayan, deneye önsel olan a priori kaynaklı bilgiler yargı haline geldiğinde ise analitik yargıları oluşturuyordu.

Kant bilginin kaynağı ile yargı haline geldiği bu sınıflandırmalar arasında birtakım yeni sınıflandırmalara gitmektedir. Tekrar hatırlanacağı üzere analitik yargılar a priori kaynağa dayandığı için evrensel ve zorunludur fakat bilgimizi genişletmemektedirler. Sentetik yargılar ise a posteriori bir kaynağa dayandığı için olumsal (İng. Contingent) olup evrensel doğruluğa sahip olmayan, fakat bilgimizi arttıran (İng. Ampliative) yargılar olmaktadır.

Kant'ın birinci kritikte ki esas amacının metafiziği bir bilim olarak ortaya koymak olduğu hatırlandığında metafiziğin yargılarının nasıl ele alınacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Kant metafiziğin yargılarının hem zorunlu ve evrensel hem de bilgimizi genişletir mahiyette olması gerektiğini ifade etmektedir. Kant, bir yargının zorunlu ve evrensel olmasının onun a priori bir kaynağa dayandığı, bilgimizi genişletmesinin ise sentetik olarak kurulduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla metafiziğin yargılarının sentetik a priori yargılar olduğunu düşünmektedir. Kant bu yargılara örnek olarak geometri ve aritmetiği kapsayan saf matematiğin yargılarını göstermektedir.

Kant'ın matematiksel yargılara ilişkin görüşlerinin tüm transendental felsefesi için temel teşkil etmesinin başka bir sebebi de felsefe ile matematik arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır.

> Felsefi bilgi kavramlardan rasyonel bilgidir, matematiksel bilgi ise kavramların inşasından elde edilen rasyonel bilgidir. Fakat bir kavramı inşa etmek, onun görüdeki karşılığını *a priori* sergilemek demektir. Öyleyse bir kavramı inşa etmek, ampirik olmayan bir görüyü gerektirir ki bu görü olarak tekil bir nesnedir, fakat bir kavramın inşası olarak, aynı kavram altına düşen bütün mümkün görüler için evrensel geçerliği temsilde anlatması gerekir (Kant, 2009, 630).

Böylece Kant, matematiksel bilginin kavramların inşasından elde edilen bilgi olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda matematiksel bilgiye dayalı matematiksel düşünme, kavramların inşasını da mümkün kılmaktadır. Teorik fiziğin yargıları ampirik görü sayesinde mümkün olurken matematiğin yargıları ampirik olmayan, saf görü sayesinde mümkün olmaktadır. Fakat Kant'a göre ampirik olsun ya da olmasın bütün yargılar için saf görünün işlevi vazgeçilmezdir. Yani doğa biliminin yargılarının kurulmasında işlev gören ampirik görünün faaliyette bulunabilmesi için de saf görüye ihtiyaç duyulmaktadır.

> Kant'ın matematiksel düşünmenin benzersizliğini açıklamasının ana tezi, matematiksel bilginin, onun kavramlarının "inşasından" kaynaklandığı iddiasıdır; bir kavram inşa etmek, onun görüdeki karşılığını *a priori* sergilemek demektir. Örneğin, "üçgen" kavramı, üç düz çizginin (Öklid'in elemanlarında yapıldığı gibi) içerdiği doğrusal bir şekil olarak tanımlanırken, Kant'ın teknik anlamında, böyle bir tanım görüsel karşılığıyla, yani, üç taraflı şekilin tekil ve dolaysızca temsiliyle birlikte ele alındığında inşa edilmektedir (Shabel, 2018).

Kant, filozofların kavramları diskursif (Alm. diskursiv) bir akılla kullandıklarını, fakat matematikçilerin ise kavramların saf görüde inşasına dayalı görüsel bir akıl kullandığını düşünmektedir. Felsefeciler kavramların analizi yoluyla elde ettikleri analitik yargılarla, salt tanımların ötesine gidememektedir. Diğer taraftan da sentetik yargıları oluşturan kavramları bir araya getirerek de o kavramların karşılık geldiği nesnelerin deneyimsel bir açıklamasını da verememektedirler.

Kant felsefecilerin yapamayıp ta matematikçilerin yapabildiğini düşündüğü şeyi 'üçgen' kavramı üzerinden açıklamaktadır. 'üçgenin iç açıları toplamı dik açıya eşittir' yargısını elde ederken sadece analitik ve sentetik yargı anlayışının yeterli olmadığını iddia etmektedir. Kant'a göre bir filozof bu önermeyi anlamaya çalıştığında elinde üç doğru çizgi tarafından kapatılmış ve üç açısı olan bir şekil vardır. Bu filozof bu yargıyı analitik olarak düşünürse doğru çizgi kavramını ve üç açı kavramını analiz edebilmekte fakat bu kavramlarda bulunmayan başka hiçbir özelliğe ulaşamamaktadır (Kant, 2009, s.632).

Yargıyı sentetik olarak düşündüğünde ise üç çizgiyi ve üç açıyı ampirik görüde temsil edebilecek şekilde bir kağıt üzerine bunları çizebilir. Fakat yine de bu oluşan şeklin sadece niteliğine ve tanımına dayanarak yukarıdaki yargıyı elde edememektedir. Dolayısıyla Kant'a göre burada yapılması gereken şey, bu yargıyı oluşturan kavramların salt tanım-

larının ötesine geçmektir. Bu geçiş de nesnenin saf görüdeki karşılığını a priori olarak sergilemekten geçmektedir.[1]

> Ama nesneyi ya ampirik görünün ya da saf görünün koşullarına göre belirlemedikçe bu olanaklı değildir. İlki, hiçbir evrenselliği olmayan ve hiçbir zorunluluğu da olmayan ampirik bir önerme verecektir (açılarının ölçülmesi yoluyla), ve söz konusu olan böyle bir şey değildir. İkincisi ise matematiksel olandır; bu ise geometrik çizimdir ki, bu çizim aracılığıyla saf bir görüde, tıpkı ampirik görüde olduğu gibi genel olarak bir üçgenin şemasına ve dolayısıyla kavramına ait olan çokluyu birleştiririm. Evrensel sentetik yargılar şüphesiz bu şekilde kurulmalıdır (Kant, 2009, ss. 632-633).

Dolayısıyla 'üçgenin iç açıları' ile 'dik açıya eşit olma' kavramları arasındaki toplama ilişkisi bu kavramların oluşturduğu çokluya saf görüde a priori birlik verilmesiyle anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, üçgenin şemasını oluşturan; düz çizgi, iç açı ve dik açı gibi kavramların saf görüdeki görüsel karşılıklarının a priori sergilenmesi yoluyla yukarıdaki yargı sentetik a priori olarak kurulmaktadır. Kant sentetik a priori önermelere bir başka örnek olarak '2+5=7' önermesini vermektedir.

> Kant'ın argümanı, '7', '5' ve 'toplam' kavramlarının yargı haline gelmesinde '5' ve '7', tekil bir sayı da birleşik olarak düşünülür, fakat bu sayı '12' ye eşit değildir. Analitik-sentetik ayrımının semantik kriterine göre '12' kavramı '5' ve '7' nin toplamını gerektirmemektedir. Doğruluk koşulu kriterine göre de, '5' ve '7' toplamının '12' ye eşit olduğunu bilmek için çelişmezlik kuralını uygulamak yeterli değildir. Dahası, '5' ve '7' nin toplanmasının hesaplanması da gerekir. Hesaplama sentezlemeyi sağladığı için aritmetik yargılar sentetiktir (Engelhard & Mittelstaedt, 2008, s.251).

Dolayısıyla Kant, aritmetik yargıların analitik değil, sentetik olduğunu düşünmektedir. Sentetik olmasından kasıt ise daha önce de belirttiğimiz üzere yüklemin özne de içerilmemesidir. Kant'a göre '12' yüklemi '5' ve '7' kavramlarını semantik olarak içermemektedir. Başka şekilde söylenirse '12' kavramını analiz yöntemiyle bileşenlerine ayırarak '5' ve '7' kavramlarını elde etmek mümkün değildir. Burada kritik olan husus '5' ve '7' kavramları arasındaki '+' fonksiyonudur. Toplama işlemine işaret eden bu fonksiyon, Kant'a göre yukarıdaki yargının sentetik olmasını temin etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu fonksiyonun ortaya koyduğu hesaplama işlemi sentezlemeyi sağladığı için aritmetik yargılar sentetik olmaktadır.

Diğer taraftan da matematiğin yargılarının a priori olması, matematiksel nesnelerin ampirik nesne olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla 'üçgen' ve '7' gibi matematiksel nesneler saf görünün nesneleri olduklarından a priori karaktere sahip olmaktadırlar. (Engelhard & Mittelstaedt, s.250)

1 Kategorilerin duyusal tezahürlere uygulanmasını temin eden hayalgücü yetisi, bu geçişi sağlayan yeti olarak ileride incelenecektir.

Böylece aritmetik ve geometrik yargıların sentetik a priori yargılarla ilişkisini Kant'ın saf görüde inşa fikri üzerinden açıklamaya çalıştık. Kant, matematiksel düşünmeye bağlı olarak mümkün olan kavram inşa etme işleminin sadece saf görü zemininde gerçekleştiğini, aritmetik önermelerin de bu zeminde ortaya çıktığını düşünmektedir. Aynı zamanda saf görü de inşanın ampirik görüye de temel sağladığını ve bu yolla ampirik içerikli deney yargılarının kuruluşunun da zemininde yer aldığını ifade etmektedir.

Şimdi ki bölümde Kant'ın aritmetik yargıların ifade ettiği nesneleri saf görüde nasıl inşa ettiğini ele almaya çalışacağız. Bu doğrultuda çok önemli olan saf görüye temel teşkil eden uzay-zaman anlayışını, eşlerin örtüşmezliği görüşü, yanyanalık ve ardardalık bağıntıları üzerinden ele almaya çalışacağız.

Eşlerin Örtüşmezliği ve Yanyanalık Bağıntısı

Matematiksel nesnelerin saf görü zemininde a priori bir biçimde inşa edildiğini önceki bölümde ifade etmiştik. Kant "2+5=7" önermesinin nasıl oluştuğunun anlaşılması için '+' operatörüyle yapılan sentez işlemine odaklanmak gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla '2', '5', '7' ve'+' gibi nesnelerin saf görüdeki karşılıklarının sergilenmesi ve sentezlenmesi yoluyla söz konusu aritmetik önerme kurulmuş olmaktadır.

Kant matematiksel nesnelerin inşa edilmesini mümkün kılan saf görü anlayışını uzaya ilişkin temel bir tartışma yürüttüğü 'eşlerin örtüşmezliği' görüşü üzerinden daha açık bir biçimde temellendirmektedir. Bu görüş uyarınca Kant, geometrik nesnelerin kurulabilmesinin imkânının uzaydaki yönlülük sayesinde gerçekleştiğini iddia etmektedir. Nesnenin inşasında yönlülük fikrinin ne kadar önemli olduğu, Gegenstand teriminin anlamında da ortaya çıkmaktadır.

Gegenstand terimi sözlükte İngilizceye object olarak çevrilmektedir. Gegen teriminin İngilizceye karşılığı ise counter olarak çevrilmektedir. Stand terimi de bilindiği üzere İngilizceye stood, position gibi karşılıklarla çevrilmektedir. Bu durum dikkate alındığında Gegenstand teriminin 'karşıda duran', 'karşı yönde konumlanan' gibi anlamlara geldiği söylenebilir. (Waibl & Herdina, 1997, s.100).

Terimin sahip olduğu bu anlam Kant'ın saf görüde inşa olan nesne terimine karşılık gelecek şekilde kullanmasıyla uyumludur. Çünkü Kant, nesneyi görüsel karşılıkta sergilenen, duran şey olarak tanımlamaktadır. Burada ki 'karşılık' ve 'durma' kelimeleri belirli bir yönlülük ve konum anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde nesnenin mutlak uzayla olan ilişkisine de işaret etmektedir.

Kant 1768 yılında yayımladığı makalede (Kant, 1992) nesnenin mutlak uzayla ilişkisi içinde inşa edilmesi gerektiği görüşünü sağ el ile sol elin örtüşmezliği örneği üzerinden ele almaktadır.

> Sağ el ve Sol el, kendi içsel özellikleri bakımından, parçalarının birbirlerine göre olan konumları bakımından tümüyle birbirlerinin aynıdır, ancak yine de aynı mekânı örtemezler. Kant, diğeriyle tümüyle aynı özelliklere sahip olan, ama onun kapladığı mekânı örtemeyen cisme "örtüşmeyen eş" (inkongruentes Gegenstück) adını veriyor. Örtüşmeyen eşin aynadaki görüntüsü ise, diğeriyle tümüyle aynıdır: sağ elin aynadaki görüntüsü, sol eldir. Çünkü sağ elin kendi parçalarının konumuyla, birbirlerine olan uzaklıkları ve açılarıyla, sol elinki arasında hiçbir fark yoktur. Yani bu iki el, sadece içsel özellikleri dikkate alındığında biri, diğerinden ayırt edilemezdir, ama bunlar yine de örtüşmezler (Gözkan, 2018, s.77).

Bu makalede Kant'ın ele aldığı sorun, bir cismin sadece içsel özelliklerinden, yani cismin parçalarının birbirlerine göre olan konumundan yola çıkılarak açıklanıp açıklanamayacağı sorunudur. Böylece Kant, bir cismi diğer cisimlerden ayırt etmek için diğer cisimlerle karşılaştırmaya gerek var mıdır yoksa sadece cismin kendi içsel özellikleri yeterli midir sorusunun cevabını aramaktadır.

Kant'ın bu soruya cevabı, bir cismin kendi içsel özelliklerinden yola çıkılarak belirlenemeyeceği yönündedir. Çünkü bir cismin diğer bir cisimden ayırt edilebilmesi için yönlülük ve yanyanalık özelliklerini içerisinde barındıran mutlak uzayın da düşünülmesi gerekmektedir.

> Yani sol-el-olma diye bir özellik vardır, ancak bu özellik bir elin sadece parçaları arasındaki bağıntılar dikkate alınarak açık kılınamaz; çünkü, el, sağ ya da sol olsun, parçaları arasındaki oran, uzaklık, açı gibi özellikler bakımından bir diğeriyle tümüyle aynıdır. Yönlülük devreye girmeden de bu fark anlaşılamaz. Yönlülüğün devreye girmesi ise, onun uzayıyla girdiği bağıntıdır (Gözkan, s.79).

Yani Kant'a göre, mutlak uzay aklın bir ideası olduğundan, şeylerin kendilerinden yola çıkılarak tanımlanmaları mümkün olmadığı için mutlak uzayla ilişkileri içerisinde inşa edilmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla saf görü de inşa faaliyetinin Kant'ın uzay anlayışı çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir.

Kant'a göre uzay, dış deneyimden türetilen duyusal bir kavram değildir. Fakat deneyimi mümkün kılan a priori bir tasarım ve formdur. Belli duyumları yan yana tasarımlama imkânına sahip olmak için hali hazırda uzay formuna sahip olmak gerekmektedir (Kant, 2008, s. 80). Dolayısıyla "üçgen" kavramının görüsel karşılığının a priori biçimde sergilendiği zeminin 'uzay' olduğu ve bu yönüyle geometri yapmayı da mümkün kıldığı söylenebilmektedir.

Benzer şekilde zaman formu da belli duyumları ardarda tasarımlamayı mümkün kılan saf formdur. Zaman formu sayesinde duyumlar, eş zamanlı ya da ardarda (ardışık) zamanlarda ortaya çıkacak şekilde görüde temsil edilebilmektedir (Kant, 2008, s. 87) Bu yönüyle düşünüldüğünde zaman formu, "2+5=7" önermesindeki aritmetiksel nesnelerin görüsel karşılıklarının a priori biçimde görüde sergilenip sentezlenmesini mümkün kılmaktadır.

Eşlerin örtüşmezliği fikri üzerinden düşünüldüğünde mutlak uzayın nesneleri anlama da oynadığı birincil rol, Kant'ın transendental mantık anlayışı üzerinden matematik nesneleri inşa etmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü 2+5=7 önermesinde ki toplama işlemini gerçekleştiren sentez faaliyeti, saf görü anlayışı temelinde gerçekleşmektedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde saf görü de inşa faaliyeti gerek ampirik, gerekse de ampirik olmayan tüm nesnelerin kuruluşu için önemli bir rol üstlenmektedir.

Matematiksel Nesnelerin Kuruluşu ve Ardardalık Bağıntısı

Matematiksel nesnelerin anlaşılmasında uzay-zaman saf formlarının nasıl bir kurucu zemin teşkil ettiğine değindik. Geometrik nesnenin uzaydaki yanyanalık bağıntısı, aritmetik nesnenin de zamanda ki ardardalık bağıntısı üzerinden belirlendiğini söylemek, söz konusu nesnenin nasıl ortaya çıktığını anlamak için yeterli değildir. Kant'a göre tecrübede ortaya çıkan çoklu (Alm. Mannigfaltig), zamanın saf görüsüne ve onun birimlerinin ardarda belirlenmesinin birliğine tabi olarak kavranmaktadır. Saf görüde ki birimlerin ardarda belirlenmesi sürecinde ilk olarak hayalgücü'nün (Alm. Einbildunskraft) sentez faaliyeti işlevde bulunmaktadır. Bu sentez faaliyeti sayesinde hayalgücü yetisi, belli bir andaki bir şeyin resmini/imgesini bir sonraki anda yeniden üretebilmektedir (Alm. Reproduktion).

> Muhayyilenin faaliyeti sonucunda hissetme yetisi yoluyla edinilen malzemenin zaman formundan geçirilmesi neticesinde kalan izler *düşünselleştirilmekte* ve bu düşünselleştirilenin karşılığı olarak, hissetmeyle gelen izler, görüde gör(ü)selleştirilmektedir. Esasen düşünselleştirme, kavranılır hale getirme iken, gör(ü)selleştirme ise algılanır hale getirmedir. (Çitil, 2012, s. 115).

Hayalgücü yetisi, hissetme yetisi yoluyla edinilen tecrübedeki duyusal tezahürlerin zaman formundan geçirilmesiyle ortaya çıkan izlerinin (Alm. Sinn) görüsel karşılıklarını görüde temsil eden yetidir. Hayalgücü yetisi, zamanın saf görüsünde bulunan duyusal tezahürlerin izlerini belirli kurallar altında sentezleyerek algılanır ve kavranılır hale getirmektedir. Hayalgücünün duyusal izleri parça bütün ilişkisi içinde bir araya getirmesini mümkün kılan bu kurallar kategoriler ve şemalardır.

Kant'da kategoriler ve duyusal tezahürlerden sonra üçüncü şey olarak bilinen hayalgücü, kategorilerin tezahürlere uygulanmasını temin etmektedir. Kant'a göre bu aracı tasarım, bir taraftan saf ve zihinsel (İng. Intellectual) olmalıyken diğer taraftan da duyusal (İng. Sensible) olmalıdır. Kant, böyle bir tasarıma transendental şema adını vermektedir. (Kant, 2009, s.272).

Dolayısıyla tecrübede ki çoklunun zamanın saf görüsünde ardarda temsil olunmasını sağlamak için bu çoklunun bir ve aynı nesneyi temin edecek şekilde birliğe tabi olması gerekmektedir. Kant'a göre hayalgücü tarafından zamanın saf görüsünde ki çokluya birlik veren şey nicelik kategorisi ve onun şeması olan sayı kavramıdır.

> Tüm büyüklüklerin (*quantorum*) dışsal histeki saf imgesi/resmi uzaydır; genel olarak tüm duyuların nesneleri için ise zamandır. Öte yandan büyüklüğün (*quantitatis*) saf şeması ise müdrikenin bir kavramı olarak sayıdır. Sayı (türdeş) bir birimin bir diğerine ardarda eklenmesini bir araya getiren/özetleyen temsildir (A142-B182) (Çitil, s. 115).

Geometrinin nesnelerinin görüsel karşılığı uzayın saf görüsünde, aritmetiğin nesnelerinin görüsel karşılığı da zamanın saf görüsünde bir saf çoklu olarak icmal edilmiş, bütünlüklü biçimde yer almaktadır. Bu aşamada anlama yetisinin saf kavramlarından biri olan nicelik kavramı bu saf çokluyu belli cihetlerden kavrayıp birlik vererek sayı şemasına tabi kılmaktadır. Yani Kant'a göre her tür büyüklük ya da çoklu, zamandaki anların ya da birimlerin ardardalığının birliğini sayı şeması sayesinde elde etmektedir. Her tür büyüklüğün zamandaki anların birliği üzerinden kurulduğu düşünüldüğünde aritmetik nesnelerin kuruluşunun geometrik nesnelerin kuruluşunu öncelediği söylenebilir. İşte sayı şemasına bağlı olarak ortaya çıkan bu birlik, matematiksel nesneden başkası değildir. Dolayısıyla zamanın saf görüsündeki anlara nicelik kategorisi sayı şemasına göre bir birlik vererek matematiksel nesneleri inşa etmektedir.

> Bir çokluyu / bir nesne topluluğunu saydığımızı düşünelim. Yaptığımız şey şudur: sırayla çokludaki nesnelere dikkatimizi yöneltiriz ya da işaret ederiz ve her seferinde bir nesneye karşılık gelecek şekilde ve birden başlayarak numaraları sırayla aklımızdan geçiririz ya da söyleriz. Bunu yaparken her bir nesneyi bir ve yalnız bir kere dikkate aldığımızdan emin oluruz. Bu yolla numaraların belli bir kesimiyle nesneler arasında birebir bir eşleme yapmış oluruz. Çoklunun sayısı bu işlemde andığımız son numara olmak durumundadır (Çitil, s. 132).

Dolayısıyla sayma işlemi gerçekleşirken sayma kümesindeki her bir sayı, zamandaki anları ya da birimleri temsil etmektedir. Zamandaki anların hepsine ayrı ayrı bir sayı verebilmek için bu anların ardardalığının birliğine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu birliği temin eden şey ise sayı şemasıdır. Diğer taraftan da Kant, sayma işleminde her bir sayıyla bir nesnenin eşlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Birbiri ardına koyulan beş noktanın, beş sayısının bir imgesi olduğunu ve ancak bu şekilde bir sayının imgesini göz önüne getirmenin mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buna karşın genel olarak bir sayı ('yüz', 'bin' vb.) düşünüldüğünde ise bu sayının imgesini göz önüne getirmek ve kavram ile karşılaştırmanın zor olacağını düşünmektedir (Kant, 2008, s. 206). Buradaki zorluk, çoklunun temsil ettiği her sayıyı bir nesne ile eşleştirmekten kaynaklanmaktadır.

> Bu yüzden sayının temsili, görüye ve gerçekten de duyusal görüye ihtiyaç duymaktadır. Çünkü en azından bizim için belirli nesnelerin temsili ve dolayısıyla bu tür nesnelerin toplamı ve 'ne-kadar-olmaklığı', duyusal olarak etkileniyor olmamızı gerektirir. 7 sayısını temsil etmek için, sonuçta, keyfi de olsa, 7 algılanabilir şeyden oluşan belirli bir toplamı temsil etmeliyiz. 7+5 sayısını temsil etmek için de aynı şeyi yapmalıyız. 7+5'in toplamının zorunlu olarak 12 olduğuna karar verebilmek için, böyle keyfi bir toplamdaki şeyleri numaralandırmamız gerekmektedir (Young, 1992, s.167).

Daha önce verdiğimiz aritmetik önermemize dönecek olursak, "2+5=7" önermesindeki aritmetiksel nesnelerin görüsel karşılıklarının a priori biçimde görüde sergilenip sentezlenmesi işlemi artık daha anlaşılır hale gelmektedir.

"7 sayısı nedir? Zaman formundaki o akan şeylere bir birlik verip bunu resmediyoruz, bir şey oluşturuyoruz. Zaman kategorisinden olmayan bir şeyi nicelik kategorisindeki birlik kavramından yararlanarak bu anlamı veriyoruz. Dolayısıyla nesneyi yapıyoruz" (Koç, 1997, s.51).

Burada '2', '5' ve '7' nesnelerinin görüsel karşılıkları, henüz birbirinden ayrılmamış biçimde zamanın saf görüsünde bulunmaktadır. Hayalgücü yetisi bu saf çokluya ait ardardalıkları nicelik kategorisine tabi olarak '2', '5' diye birbirinden ayrı birimler olarak ayırmakta ve '+' fonksiyonunu yerine getirecek şekilde sentezlemektedir. "Toplamadan kastedilen, 5'i yaptığımız malzeme ile 7'yi yaptığımız malzemenin tamamına bir birlik atfedilmesidir" (Koç, s.51). Böylece nicelik kategorisinin tabi olduğu sayı şemasına bağlı olarak gerçekleşen bu sentezleme işlemi sonucunda 7 sayısı elde edilmektedir.

Sonuç

Kant'ın transendental felsefesinin temelinde yer alan saf görüde inşa faaliyetinin matematiksel nesnelerin kuruluşuyla olan ilişkisini incelemeye çalıştık. Ampirik nesneler söz konusu olduğunda duyusal tezahürlerin saf görüdeki görüsel karşılıklarının sentezlenmesi gerektiğini göstermeye çalıştık. Aksi halde saf görüye uğramadan ampirik nesneler hakkında herhangi bir bilme faaliyeti söz konusu olmamaktadır. Ampirik nesnenin saf görüdeki görüsel karşılığının birlik içerisinde tutulup bir kavram altına düşürülmesi için görüdeki bu saf çokluya nicelik kategorisi ve onun şeması tarafından birlik verilmesi gerekmektedir.

Ampirik nesnelerin belirlenmesinde rol oynayan saf görü anlayışının temelinde bir nesneyi birlik içerisinde kavramayı temin eden matematiksel düşünmenin rol oynadığını ifade etmeye çalıştık. Böylece matematiksel düşünme üzerinden ortaya çıkan matematiksel nesnelerin kuruluşunun ampirik nesnelerin kuruluşunun da zemininde yer aldığını ifade ettik.

Aynı zamanda matematiksel nesnelerin kuruluşunun Kant'ın sentetik a priori projesinin de zemininde yer aldığını ve bu projenin imkânı açısından kaçınılmaz olduğunu göstermeye çalıştık. Matematiksel nesnelerin kuruluşunu hem geometri hem de aritmetik temelinde incelerken, zamanın saf görüsündeki çokluya birlik verilmesiyle aritmetiğin, uzayın saf görüsündeki çokluya birlik verilmesiyle de geometrinin mümkün olduğunu ele aldık.

Böylece hem geometride hem de aritmetikte, anlama yetisindeki matematiksel kavramların görüsel karşılıkları olan Gegenstandların transandantal şemalar vasıtasıyla hayalgücü tarafından üretilerek anlama yetisinde bir kavram altına getirilmekte ve dolayısıyla nesne oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

Caygill, H. (2002). A kant dictionary. *The blackwell philosopher dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers.

Çitil, Ahmet A. (2012). *Matematik ve metafizik kitap 1: Sayı ve nesne*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Dursun, Y. (2015). *Felsefe ve matematikte analitik/sentetik ayrımı.* Ankara: İmge Kitabevi.

Engelhard, K. & Mittelstaedt, P. (2008). "Kant's theory of arithmetic: A constructive approach?" *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie,* 39(2).

Gözkan, H. B. (2018). Kant'ın *şemsiye*si: Kant'ın teorik felsefesi üzerine yazılar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hume, D. (2007). An enquiry concerning human understanding. New York: Oxford University Press,

Kant, I. (2008). Arı usun eleştirisi. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (2006). Yargı yetisinin eleştirisi. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (1963). Kritik der urteilskraft. Stuttgart: Philipp Reclam

Kant, I. (2009). Critique of pure reason. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1992). Concerning the ultimate ground of the differentiation of direction in space. *Theoretical philosophy 1755-1770* içinde. Cambridge: Cambridge University Press,

Koç, Y. (1997). Matematiğin ontolojisi bakımından Kant ile Frege karşılaştırması. *Felsefe Arkivi*, Sayı 30.

Reyhani, N. (2010) Sentetik a priori: Tarihsel arka planı ve bugün için anlamı, *Bilgi Felsefesi* içinde, ss. 211-251, İstanbul: Heyamola Yayınları.

Shabel, L. Kant's philosophy of mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (erişim tarihi, https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-mathematics/ internet adresinden 15.03.2020 tarihinde edinilmiştir.

Waibl, E. & Herdina. (1997). P. Dictionary of philosophical terms = Wörterbuch Philosophischer Fachbegriffe. Müchen New York: Routledge.

Wood, A. (2009). *Kant*. Ankara: Dost Kitabevi.

Young, J. Michael. (1992). Construction, schematism, and imagination. *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* içinde, 159-75, Synthese Library. Dordrecht: Springer Netherlands.

HUKUK

Türk Hukuk Eğitiminde "Yeni" Bir Yöntem Olarak: Hukuk Klinikleri

Emre Soyer*

Öz: Hukuk eğitimini tamamlayan yeni mezunlara, kıdemli meslek mensupları tarafından yoğun bir şekilde, fakültede öğretilen teorik bilgilerin uygulamada bir karşılığının olmadığı yönünde öğütler verildiği görülmektedir. Önemli bir problemin hatalı bir tespiti niteliğindeki bu öğütler hukuk eğitimini yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda yirminci yüzyılın ikinci yarısında ABD'de ortaya çıkmış bir hukuk eğitimi yöntemi olan hukuk klinikleri ülkemizde yeni bir gelişme olarak tartışılmaya ve uygulanmaya başlamıştır. Hukuk eğitimi devam ederken uygulama ile teması mümkün kılan hukuk klinikleri üniversite haricinde başka öğelerle iş birliğini gerekli kılmaktadır. Hukuk kliniklerinin yöntem, alan ve amaç farklılıklarından kaynaklanan birden çok modeli bulunmaktadır. Bu çalışmada Türk hukuk eğitiminde sınırlı sayıda yer bulan hukuk klinikleri örnekleri genel hatları ile incelenecek ve bunların etkinliği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk Klinikleri, Hukuk Eğitimi, Hukuk Uygulaması.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku, Doktora Programı.
İletişim: emresoyer111@gmail.com

"Halbuki hukuk bir iyilik ve hakkaniyet sanatıdır: Ars boni at aequi. Fakat hakikatte bu tarife uygunolanhukukdeğ il,mahkemeiç tihatlardır(giurisprudenza).Iç tihatlarınteessüs nehizmet etmeyen ve insanlar arasında adaletin en iyi şekilde tatbikini kendisine hedef yapmamış olan Hukuk beyhudedir. Aristokratik bir fikir yorgunluğundan başka bir şey değildir."

Mairano D'Amelio, 1936.

Giriş

"Şüphesiz, hukukçular ne ise hukuk da odur. Hukukçular ise, hukuk fakültelerinin onları ne yaptığıdır." [1] Türk hukuk eğitimi üzerine zaman zaman bilimsel toplantılar düzenlenmekte, müstakil çalışmalar yayınlanmaktadır. Bu yayınlarda ve toplantılarda ittifak edilen nokta hukuk eğitiminde bir reformun gerekliliğidir. Reformu gerektiren etmenler çoktur. Parça parça sayılacak olan eksiklikleri ele almadan evvel reformu gerektiren yegâne problemin bütüncül bir hukuk eğitimi anlayışının olmayışı olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Hem sanat olarak hem de ilim olarak hukukun (Ansay, 1969; 278) eğitimine yönelik bütüncül bakışın olmaması pek tabii hukuk eğitimi teorisinin olmadığını da göstermektedir. Bu köklü sorunun gölgesinde mevcut durum hakkında birtakım tespitler yapılacak, iyileştirme adına öneri olarak ileri sürülen klinik hukuk eğitimi ele alınacaktır. Klinik hukuk eğitimini ortaya çıkaran sebeplerle birlikte ele alma gerekliliği açıktır. ABD'de ortaya çıktığı kabul edilen bu eğitim metodunu doğuran sebepler Türk hukuk eğitimindeki ihtiyaçlarla örtüşmekle beraber aynı olduğu söylenemez. Bununla birlikte klinik hukuk eğitiminin mevcut hukuk eğitimine katkı sağlama potansiyeli bulunmaktadır. Bu potansiyeli olası risklerden arındırarak kullanmak önemlidir. Dolayısıyla risklere de dikkat çekerek mevcut eğitim anlayışına katkı sağlamak mümkün olabilir.

Çalışmanın kaleme alınma sebebi hukuk eğitimi konusunu gündemde tutmaktır. Hukuk eğitiminin kalitesi, sunulan adalet hizmetinin kalitesiyle doğru orantılıdır (Hatipoğlu Aydın, 2019; 285). Hukukçunun eğitimdeki noksanlığın tek sorumlusu elbette ki üniversite ve orada gerçekleştirilen eğitim değildir. Ancak hukuk fakülteleri hukuk alt sisteminin en önemli kurumudur (Ökçesiz, 2015, 30-31; Türkmen, 2018, 2). Çalışmanın amacı kendisine yöneltilen eleştirilerle birlikte yurtdışında artık yaygın olarak uygulanır hale gelen klinik hukuk eğitimi konusuna dikkat çekmek, tartışmaya açmak ve bu sayede hukuk eğitiminin ideal olana biraz daha yaklaşmasına katkı sağlamaktır. Zira ülkemizde hukuk eğitimi ve iyi yetişmiş hukukçu eksikliği Adalet Bakanı seviyesinde dahi dile getirilmektedir[2]. Çalışmanın

1 Harvard Hukuk Fakültesi Profesörü Felix Frankfurter'in Mr. Rosenwald'a 13 Mayıs 1927'de yazdığı bir mektuptan alınmıştır. (Edwards, 1992; Uyumaz ve Erdoğan, s. 465).

2 12.02.2020 tarihli 'Bakan Gül Hâkim ve Savcı Yardımcılığı Çalıştayı`na Katıldı' başlıklı haber için bkz. http://www.basin.adalet.gov.tr/Etkinlik/bakan-gul-hakim-ve-savci-yardimciligi-calistayina-katildi

kapsamı hukuk fakültelerinde gerçekleştirilen eğitim faaliyetiyle ilgisi ölçüsünde ele alınmıştır. Örneğin idari ve mali bakımdan üniversitelerin üst kuruluşu niteliğindeki kurum ve kurulların ile merkezi idarenin hukuk eğitimi konusundaki faaliyetlerinin tamamını irdelemek bu çalışmanın sınırını aşacağı tabiidir.

Türk Hukuk Eğitimine Genel Bakış

Ülkemizde hukuk fakültesi enflasyonu yaşanmaktadır[3]. Yüksek kontenjanlar, öğretim üyesi azlığı ve bir masa bir hoca ile kurulan hukuk fakülteleri, hukuk eğitimin kalitesine yönelik eleştiriler sıralamasında başta gelmektedir. Bunun yanında hukuk fakültesi kontenjanları sadece 2010-2018 yılları arasında yaklaşık olarak iki katına çıkmıştır. Hukuk bölümü mezunlarının iş garantisi olduğu varsayımından olacak ki tüm kontenjanlar dolmakta ve öğrenciler kayıt yaptırmaktadır[4] (Erkut, 2019, 7). Hukuk fakültesi mezunlarının iş imkanlarının doygunluğa ulaşması ve bu noktada ortaya çıkabilecek sorunları ve çözüm önerilerini bu çalışmanın konusu değildir. Hukuk eğitimini olumsuz etkilemesi açısından yüksek kontenjanların sonuçları elbette çarpıcıdır. En önemlisi, öğrenci ile öğretim üyesi ve ders içi öğrenci ile diğer öğrenciler arasındaki etkileşim ve paylaşım son derece sınırlı olmaktadır. Tartışma ve müzakere ortamının bulunmaması ise dersin öğretim üyesi tarafından öğrencilere bir takım teorik bilgilerin aktarılmasından ibaret 'kuru' anlatıma dönüşmesine sebep olmaktadır.

Ülkemizde hukuk eğitimi, teorik hukuk bilgilerinin öğrencilerine belletilmesinden ibaretmiş gibi uygulanmaktadır. Öğrenci ve öğretim üyesi sayısı ideal oranda olsa dahi hukuk eğitimi tartışmaları ders anlatımının yeterliliği düzeyine indirgenemeyecek boyuta ulaşmıştır (Hatipoğlu Aydın, 2019, 286). Gelinen noktada yalnızca teorik bilgi öğretimine dayalı eğitim terk edilmeye çalışılmaktadır. Teorik bilgilerin uygulama ile bağının kurulmadığı bir eğitim teori bilgini fakat uygulama cahili öğrencilerin yetişmesine sebep olmaktadır. Öte yandan mevzuata dayalı hukuk eğitiminin yine tek taraflı olarak öğretim üyesi tarafından öğrencilere öğretildiği gözlenmektedir. Bu şekildeki bir hukuk eğitimi anlayışı ise hukuk fakültesi mezunlarını hukukçu değil; muhakeme kabiliyeti gelişmemiş mevzuatçı ya da hukuk teknisyeni olması ile sonuçlanacaktır. Şu hâlde mevzuata dayalı, salt teorik bilgi aktarımı tarzındaki hukuk eğitimi; "kanun koyucunun üç yeni düzeltici kelimesiyle koca kütüphaneleri okkalık kağıt haline getirebilecektir" (Kirchmann ve Hermann, 1949, 198). Bunun yerine uygulama ile bağ kurmak ve mevzu hukukun ötesine odaklanmış bir eğitimle muhakeme yapabilir, etik değerleri içselleştirebilir hale getirecek eğitim metotlarına yönelmek gerekmektedir.

3 https://www.haberturk.com/gundem/haber/1036367-hukuk-fakultesi-enflasyonu Erişim: 19.02.2020.

4 *"Fakülte kontenjanı, öğretim üyesi sayısının 10 mislinden yüksek olmamalıdır. Amerikan Barolar Birliği öğrenci/öğretim üyesi standardı olarak 20 ve altını öngermekte, 30'un üzerini ise standartların çiğnenmesi olarak kabul etmektedir. Avrupa'da hukuk eğitiminde kabul gören öğrenci/öğretim üyesi standardı ise 25'tir."*(Erkut, 2019, 9).

Türk hukuk eğitiminde öğrenciler pasif durumdadır. Bilginin sahibi olarak dersin öğretim üyesi ders anlatmaktayken, öğrenciye düşen ise anlatılanı iyi dinleyip anlamaktır. Hukuk eğitimimiz, öğrencinin aktif katılımı ile öğrenmesine müsaade etmeyecek şekilde kurgulanmış veyahut da gelişen eğitim metotlarına ayak uyduramamıştır (Pekcanıtez, 2003). Bunun yanında öğretim üyeleri tarafından öğrencilere derste işlenecek konuyu önceden okuyup gelmesi öğüdü verilir ki derste anlatılan konuları öğrenci ilk defa duymasın ve anlamakta zorluk çekmesin. Dikkat edilirse öğrenci, derse konu hukuki meseleyi kavramak sürecinde daima pasiftir. Halbuki öğreten ile öğrenen arasındaki bu astlık üstlük ilişkisinin bizatihi kendisi öğrenmeye engel olabilir (Ranciere, 2016).

Yalnızca teorik bilgilerin ne'liğinin, şartlarının ve sonuçlarının sorulduğu steril kurgular olan pratik çalışmalarda biraz olsun bu durumun dışına çıkılmakta ve öğrencilere söz verilmektedir. Ancak her dersin pratik çalışması sınıfta yapılamaz. Öğretim üyesi tarafından aktarılan teorik bilgilerin tekrarı niteliğindeki pratik çalışma ise kusurlu bir metottur.

Hukuk eğitimiyle ilgili ele alınması gereken bir diğer nokta da derslere devam zorunluluğu konusudur. 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nun tanımlar başlıklı 3. maddesinde örgün eğitim tanımında "Öğrencilerin, eğitim-öğretim süresince ders ve uygulamalara devam etme zorunluluğunda oldukları bir eğitim-öğretim türüdür" hükmü yer almaktadır. Üniversitelerin[5] lisans eğitim öğretim yönetmeliklerinde de genelde %70 oranında devam zorunluğu şartı bulunmaktadır. Buna rağmen hukuk fakültelerinde devam zorunluluğunun aranmaması bir "teamül" haline gelmiştir. Bu durum öncelikle hukuk eğitiminin gerektirdiği ciddiyetle uyumlu değildir. Derse katılımın aranmaması derslerin takibinin yapılmamasına ve öğrencinin fiziki olarak derste bulunmayışını öğrencinin bu sefer zihni olarak da eğitim sürecinde bulunmayışı takip edecektir. Buna bununla birlikte fiziki imkân yetersizliklerine rağmen kurulmuş olan ve kontenjanın tamamının dersleri takip etmesinin fiziki olarak imkânsız olduğu hukuk fakülteleri bulunmaktadır. Bu açıdan fiziki imkanları göz önünde bulundurulmadan belirlenen kontenjanlar eğitimi bu noktada da geriye çekmektedir.

Hukuk eğitimindeki önemli problemlerden biri de öğretim üyelerinin ders saatleri dışında üniversitede fiziki olarak bulunmamasıdır. Asgari öğretim üyesi sayına ulaşamamış çok sayıda hukuk fakültesinin bulunmasının[6] yanında bir de öğretim üyeleri üniversitede

5 İstanbul Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği, m. 19 (1) *Öğrenci ilk kez aldığı veya devamsızlığı nedeniyle tekrarlayacağı teorik derslerin en az %70'ine ve varsa teorik ders dışındaki her türlü uygulama çalışmasının en az %80'ine devam etmek zorundadır.* Marmara Üniversitesi Önlisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği, m. 19 (1) *Bir dersten veya uygulamadan yarıyıl/yıl sonu ve bütünleme sınavlarına girebilmek için; öğrencinin teorik derslerin en az %70'ine, uygulamalı derslerin ise en az %80'ine devam etmiş olması gerekir. Yabancı dil ve Türkçe hazırlık programlarında en az %85 devam şartı aranır.*

6 *"2018 kılavuzuna göre, 67 hukuk fakültesinde toplam 1323 öğretim üyesi bulunmakla birlikte (ortalama 19.75), tam 33 fakültedeki öğretim üyesi sayısı 16'nın altındadır. kılavuza göre toplam öğretim üyesi sayısı 10'un bile altında*

bulunmaması öğrenciler açısından adeta yokluk içinde yokluktur. Bu halin farklı sebepleri olabilir. Örneğin hukuk fakültelerinde öğretim üyelerinin çalışmasına imkân verecek bir çalışma ortamının bulunmaması, üniversitenin kütüphanesinin yetersiz oluşu olabilir. Öte yandan öğretim üyelerinin ve hatta araştırma görevlilerinin de Avukatlık Kanunu'na aykırı olmasına rağmen şahsi bürolarında avukatlık ve danışmanlık hizmeti vermesi, hukuk fakültelerinde fiziki olarak bulunmalarına imkân vermemektedir. Öğretim üyelerinin ve araştırma görevlilerinin bu anlayışla hareket etmesi elbette ki hukuk eğitiminin kalitesini aşağıya çekmektedir.

Hukuk fakültelerinde ana derslerin dönemlik olarak açılıyor olması da dersin bütünlüğünü bozan ayrı bir unsurdur. Dönemlik olarak işlenen derslerde her bir dönem ayrı vize, final ve bütünleme sınavları yapılmaktadır. Örneğin borçlar hukuku dersi bütün olarak bir yıl boyunca sürmesi gereken bir ders iken bu bütünlük sınavlar dolayısıyla kesintiye uğramaktadır. Ders yılı başladıktan 7 hafta sonra vizeler yapıldığını düşünürsek vize öncesi ve sonrası sınav atmosferinde geçmektedir. Aynı durum final ve bütünleme sınavları için de geçerlidir. Bu hal hem öğrenciler açısından hem de öğretim elemanları açısından akademik faaliyetlere odaklanmayı eğitimini aldıkları hukuki bilginin yerleşmesini ve bu bilgi üzerine düşünmelerini zorlaştırmaktadır. Sonuç olarak aralıksız süren bu sınav maratonu eğitimin niteliğini olumsuz etkilemektedir.

Hukuk eğitiminde eleştirilmeye değer diğer bir nokta da ölçme ve değerlendirme yönteminin klasik tarda kalmış yazılı sınav odaklı olmasıdır. Kimi zaman test şeklinde de gerçekleştirilen bir ölçme değerlendirme yöntemi, bilginin sözlü olarak ya da uygulamalı olarak sunulmasına imkân vermediği için birçok noktadan eksiklik içermektedir. Tam olarak teorik bilgi aktarımı şeklinde kurgulanmış bir eğitim metodunun sonucu olduğunu ifade etmek gerekir. Evvelce uygulanan sözlü sınavlar yeniden tartışılmalı ve eğitim biliminin imkanlarından yararlanılarak program geliştirme ve akreditasyon çalışmalarına ağırlık verilmesi ve hukuk eğitiminde ölçme ve değerlendirilmede yeni arayışlara girilmesi gerekmektedir (Kavak vd., 2015; Türkmen, 3).

Türk Hukuk Eğitiminde Mevcut Eğitim Metoduna İlişkin Tespitler

Eğitim bilimleri alanında hukuk fakültesi öğretim elemanlarının görüşlerinden yararlanılarak hazırlanan bir araştırmada (Türkmen, 2018) mevcut eğitim modelinin öğrencilerin akademik gelişimine katkısına ilişkin tablo aşağıdadır:

olan 9 üniversite bulunmaktadır (Not: Kılavuz bilgisi eski olabilir. Örneğin tabloda 3 öğretim üyesi görünen Ondokuz Mayıs'ın sitesinde 1 Prof, 1 Doçent, 5 Dr. Olmak üzere 7 öğretim üyesi bulunmaktadır). Bu tablodan görülecegi gibi, bırakın 16'yı, hukuk fakültesi açmak ve öğrenci almak için gereken asgari şart olan 8 öğretim üyesine bile sahip olmayan üniversiteler vardır!" (Erkut, 2019, 8).

Katılımcıların Mevcut Eğitim Modelinin Öğrencilerin Akademik Gelişimine Katkısına İlişkin Görüşlerinin Frekans ve Yüzde Dağılımı

	Temalar	n	%
Mevcut Eğitim Modelinin Öğrencilerin Akademik Gelişimine Katkısı	Öğrenci sayısı çok fazla olduğu için akademik beceriler yeterince kazandırılamıyor.	8	28,6
	Yorum-muhakeme, analiz-sentez yapabilme becerisi yeterince kazandırılamıyor.	6	21,4
	Öğretim elemanları geleneksel eğitim metotlarını kullanıyor.	5	17,9
	Lisans derslerinde müfredat yoğun olduğundan en çok soru-cevap ve düz anlatım tekniği kullanılıyor.	4	14,3
	Teorik bilgiler pratik uygulamalarla somut olaylara aktarılmaya çalışılıyor; ancak sınıflar kalabalık olduğundan bu yeterince yapılamıyor.	3	10,7
	Bilgilerin, kazanımların öğrenciye ne oranda aktarıldığını ölçmek ve değerlendirmek zor.	2	7,1
Toplam		**28**	**100**

Araştırmaya göre mevcut hukuk eğitimine yöneltilen eleştirilerin temelinde öğrenci sayısının çokluğu ve eleştirel öğrenmeye, muhakeme yapmaya imkân sağlamayan düz anlatım tekniğinin kullanılmasıdır[7]. Yığın eğitimi uygulanan hukuk fakültelerinde miadını doldurmuş (Mialeret, 2001) düz anlatım tekniğine dayalı bir eğitim öğrencinin odağının kolayca dağılmasına ve sonuç olarak az sayıda öğrencinin dersleri takip etmesine sebep olmaktadır (Türkmen, 30).

Hukuk fakültesi öğretim üyelerinin katıldığı bir anket çalışmasında (Öztoprak, 2010) öğretim üyeleri %85 oranında lisans eğitiminin yeniden yapılandırılması gerektiğini; %62'si ise hukuk eğitimini "vasat" olarak nitelemiştir. Günümüzde hukuk fakültesi öğrenciler dersleri takip etmeden, kütüphaneye gitmeden, sınav sorumluluğu kapsamı dışında bir konuyu merak dahi etmeden yalnızca sınav öncesi ders notlarından çalışarak mezun olmaktadır. Mevcut durum öyle gösteriyor ki hukuk fakülteleri; ezberci, muhakeme kabiliyeti gelişmemiş, hukuki bir konuda kendi görüşü bulunmayan bulunsa dahi ifade etmekte zorlanan, kütüphane kültürü oluşmamış öğrencilerden (Pekcanıtez, 2003, 111) hukuk hizmeti alanına eleman yetiştiren bir diploma merkezine dönüşmüştür.

Hukuk eğitiminin en önemli amaçlarından biri hukuk öğrencisine araştırma ve muhakeme yetisi kazandırmak olmalıdır. Öğrenciler yalnızca teorik bilgiyle donandığı için hukuk alemine hazırlıksız yakalanmakta (Şentürk, 2015) ve bilgilerini uygulamaya nasıl yansıtacağını bilememektedir (Wortham, 2017; Türkmen, 3). Mevcut eğitim yöntemi bu amacı sağlamakta yetersizdir. Bunun yerine teorik bilginin kuruluğunu gerçek hayattaki yaşayan

7 Kalıcı öğrenmede en az başarısız teknik düz anlatım tekniğidir. (Kavak vd., 2015; Türkmen, s. 3)

hukuka öğrencilerin yönlendirilmesi ve böylece hukukun canlı bir şey olduğunu fark etmeleri sağlanmalıdır. Hukukçunun rolünü ancak olmuş ya da olan vakalar içine dahil olarak anlayabilecektir. Esasında hukuk eğitiminin hedefi ilkelere, kurumlara, kavramlara, kaynaklara hakimiyet ve problemleri zamanında görme ve doğru çözme yeteneğini kazandırmak ve geliştirmektir (Karayalçın, 1977, 8). İşte mevcut yapı ile gerçekleşmesi zor olan hedeflerin gerçekleşmesi için arayışlar sürmektedir. Arayışların bir durağı da klinik hukuk eğitimi metodu, diğer bir deyişle hukuk klinikleridir.

Öneri: Hukuk Klinikleri

Hukuk klinikleri hukukun yaşam içinde öğrenilmesini öneren bir eğitim metodudur. İlk olarak 1870'te (Minov, 2017; Hatipoğlu Aydın, 286) Christopher Columbus Langdell tarafından uygulandığı iddia edilmektedir (Winkler, 2013; Türkmen, 6). Ancak kavram olarak hukuk literatürüne girmesi yakın zamanda gerçekleşmiştir (D'Amelio, 1936, 70). İki yönü bulunmaktadır. İlki öğrencilere gerçek hayat tecrübesi edinmesi yoluyla hukukun öğretilmesi; ikincisi ise öğrencilerin gerçekleştirdiği faaliyetten ortaya çıkan hukuk ürününün topluma sunulmasıdır. Ortaya çıkış sebebini ve gelişimini her iki yönüne bakarak değerlendirmek gerekmek kanımızca isabetlidir. Örneğin 1970'lerde ABD'de toplumdaki sosyal ihtiyaçların karşılanması ve topluma ücretsiz olarak hukuki bilgi sunulması talebi veyahut da özel sektörün daha az yatırımla hazır hale gelecek hukuk mezunu ihtiyacının karşılanması da hukuk kliniklerinin yaygınlaşmasının sebeplerinden olabilir (Türkmen, 15).

Hukuk klinikleri deneyimsel öğrenme iddiasını içerdiği için tıp eğitimine benzetilmektedir (Frank, 1933, 917). Ancak tıp eğitimindeki klinik yöntemi ile hukuk eğitimindeki klinik yöntemi örtüşmez. Hukuk eğitiminin dışarıda kalan tarafları bulunmaktadır (İsmail Kıllıoğlu, kişisel görüşme, Şubat 2020). Tıp eğitiminde öğrenci yalnızca gözlem yapabilirken hukuk eğitiminde öğrenci bizzat zihni yeteneklerini kullanarak olayı yeniden kurgulayıp dahil olabilir. Hukuk eğitiminde tıptan farklı olarak olgudan bağımsız olarak vakalar yeniden düşünülebilir. Bu durum hukuk öğrencisinin yeni durumlar üzerinde düşünebilmesine imkân sağlar. Ancak bahsedildiği üzere tıp eğitiminde öğrenci ancak gözlem yapabilmektedir. Bu sebeple hukuk klinikleri ibaresi isabetli olmamakla birlikte yaygın olarak kullanıldığından biz de bu şekilde kullanacağız.

Hukuk kliniklerinin ortaya çıkış gayesi öğrencilerin soyut hukuki bilgilerini, somut ve karmaşık hayat olaylarına uygulayıp hukuki problemleri tespit etme ve çözme yeteneği kazandırmaktır. Kliniklerin öğrencilerin hukukun her bir süjesinin du˘ s˘ u˘ ncesini ve aralarındaki ilişkiyi doğrudan gözlemlemeye imkân sağladığı ifade edilmektedir (Hatipoğlu, 293). Ancak belli bir formu bulunmamaktadır. Bu amaca yönelik olarak yapılan her faaliyet hukuk kliniği olarak nitelendirilebilir. En yaygın olanları simülasyon, yerleştirme,

street law ve gerçek vaka kliniğidir. Bunların dışında bir de yasal reform projeleri bulunmaktadır (Azapağası vd., 2017, 95-96).

Simülasyon: Hukuk mesleğinin farklı görünümlerini (avukat, savcı, hâkim vb.) öğrencilerin canlandırması şeklinde uygulanır. En yaygın örneği öğrencilerin kurgusal dava uygulamalarında görev almasıdır.

Yerleştirme: Öğrencilerin adliyede, sivil toplum kuruluşlarının hukuk departmanlarında ve adli yardım bürolarında avukatlar yanında staj yapmasıdır. Street law: Halka açık hukuk okur yazarlığı (Grimes, 2017) olarak da ifade edilen bu yöntem aynı zamanda hukukun yaygınlaşmasına da hizmet etmektedir. Kamusal alanlarda temel hukuki bilgilerin insanlara öğrenciler tarafından aktarılmasıdır.

Gerçek vaka kliniği: Öğrencilerin toplumsal olarak dezavantajlı konumda yer alan ve hukuki yardıma ihtiyaç duyan kimselere bir avukatın yönetiminde hukuki tavsiye vermesidir[8].

Yasama kliniği: Öğrencilerin seçilen bir yasal düzenlemedeki aksaklıların düzeltilmesine ya da ihtiyaç duyulan bir alana ilişkin kanun öneri ve tekliflerinde bulunulmasıdır.

Klinik hukuk eğitimi mekânsal olarak üniversitelerde uygulamalı dersler olarak açmak şeklinde veyahut da kamu kuruluşları ve sivil toplum kuruluşları iş birliğiyle kurulan müstakil klinik merkezlerinde[9] gerçekleştirilmektedir.

Hukuk Kliniklerinin Dünyadaki Örnekleri

Ülkelerin hukuk anlayışları hukuk eğitimlerini de etkilemektedir. Örneğin Amerika'da öğrencinin aktif bir öğrenme süreci içindedir. Fakültede müvekkil ile görüşme ve danışmanlık, müzakere, dava becerileri gibi derslerin yanında çok sayıda seçimlik dersler bulunmaktadır. Sınavlar ise olay incelemesi olup bu davada müvekkilinize tavsiyeniz ne şekilde olurdu şeklinde yapılmaktadır (Gehringer, 2003, 162; Uyumaz Erdoğan, 474). Buna karşılık Almanya ise hukukun bir bütün olduğu ve tüm öğrencilere aynı şekilde sunulmasıyla ve öğrencilerin buna hakimiyeti ile ancak eğitimin amacına ulaşacağı kabul edilmekteydi (Oğuz, 2003). Son dönemde mevcut yöntemin hâkim odaklı bir eğitim olduğu ancak mezunların yaklaşık %80'inin avukat olduğunun göz önünde bulundurulmadığı eleştirileri yöneltilmiş ve 2003 yılında bir hukuk eğitimi reformu yapılmıştır (Uyumaz Erdoğan, 479-480). Reformdan kısa

8 http://www.evicisiddet.adalet.gov.tr/HUKUK_KLINIKLERI.html#%20%20%20%20Erişim%20Tarihi:%20 13.02.2020 Erişim: 13.02.2020.

9 Şanlıurfa'da UNHCR (Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü) ve Türkiye Barolar Birliği ortaklığıyla Şanlıurfa Hukuk Kliniği açılmıştır. https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/suriyeli-siginmacilar-icin-hukuk-klinigi-acildi-80143# Erişim: 13.02.2020

bir süre sonra 2010 yılında "Juristische Klinik" açılmıştır (Türkmen, 14). İngiltere'de (Oshundeyi, 2011) ise hukuk kliniklerinin simülasyon yöntemi yaygın olarak kullanılmaktadır (Türkmen, 16; Winkler, 2013).

Fransa'da teorik derslerin yanında haftalık çalışma gruplarına katılmak zorundadır. Çalışma gruplarında teorik derslerde ele alınan konular derinlemesine ele alınmakta, kompozisyon yazmakta ve karar analizi yapmaktadır. Öğrenciler her hafta ev ödevi yapmaları, yazılı ve sözlü sınavlarına hazırlık anlamına geldiği gibi hukuki metinler üzerine düşünmeyi ve çalışma yöntemini öğrenirler (Oğuz, 4-5).

Güney Afrika ise hukuk klinikleri bakımından dikkat çekici bir örnektir. 1970'li yıllarda hukuk fakültesi öğrencilerinin gerçek müvekkillerle görüşmesine izin verilmesiyle başlayan süreç günümüzde yılda 12.000 kişiye danışmanlık verilen bir merkeze dönüşmesiyle neticelenmiştir. Witwatersrand Ü niversitesi Hukuk Klinikleri yılda ortalama 900 müvekkilin dosyasına hukuki yardım sağlamaktadır. Ayrıca kliniklerde simülasyon yöntemi uygulanmaktadır (Du Plessis, 2015; Dass, 2017).

Hukuk Kliniklerinin Türkiye'deki Örnekleri

Türkiye'de ilk hukuk kliniği 2003 yılında Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde kurulmuştur. Onu 2005 yılında Ankara Üniversitesi, 2013 yılında ise Anadolu Üniversitesi takip etmiştir. 2020 yılının şubat ayı itibariyle bizim tespit edebildiğimiz, hukuk klinikleri kapsamında eğitim veren 21 adet hukuk fakültesi bulunmaktadır10. Bu kliniklerin açılması kanaatimizce iki motivasyonla mümkün ve hale gelmiştir. İlki hukuk fakültelerinin eğitim kalitesinin iyileştirilmesi, özellikle vakıf üniversitelerinin aralarındaki rekabette öne çıkma isteğiyle birlikte marka değerlerinin artırılmasıdır (Toprak ve Lonbay, 2015, 221). Diğeri ise Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı üniversitelere imkân sağlayarak[11] hukuk kliniklerinin yaygınlaşması ve tanıtılmasında raporlar[12], uluslararası toplantılar[13] düzenleyerek önemli katkılar sunmasıdır. Nitekim 2015 yılında yayınlanan Yargı Reformu Stratejisi'nde hukuk klinikleri 'uygulamaya kazandırılması gereken' bir kurum olduğu, üniversite ve baroların iş birliğiyle

10 İnternet sitelerinde hukuk kliniklerine ilişkin veri ve doküman bulunan üniversiteler: Bilgi Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Anadolu Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Özyeğin Üniversitesi, Kadir Has Üniversitesi, MEF Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, Medipol Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi, Çağ Üniversitesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TOBB ETÜ Üniversitesi, Atılım Üniversitesi, Türk-Alman Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi, İstanbul Kültür Üniversitesi, İbn Haldun Üniversitesi, Antalya Bilim Üniversitesi'dir.

11 http://www.sgb.adalet.gov.tr/Duyurular/arabuluculuk-hukuk-klinikleri-caglayan-adliyesi.html Erişim: 20.02.2020.

12 Adalet Bakanlığı (2013). Adli yardım ve klinik hukuk eğitimi Türkiye delegasyonu Güney Afrika ziyareti raporu. Adalet Bakanlığı Yayınları: Ankara.

13 http://www.sgb.adalet.gov.tr/ekler/yayin/hukuksemposyum.pdf Erişim: 21.02.2020.

bilinirliğinin artırılmasının hedeflendiği ifade edilmiştir14. Bakanlığın hukuk klinikleri konusunda kararlı olduğunu 2019 yılında yayınlanan Yargı Reformu Statejisi'nde de görülmektedir. Belgede fakültelerdeki eğitimin uygulama ile bağının kurulması için hukuk klinikleri önemli imkânlar sunduğu tespiti yapılmakta ve Türkiye'de klinik uygulamaları son yıllarda artış gösterdiği ifade edilmektedir15. Ayrıca Belgede, insan kaynaklarının nitelik ve niceliğinin artırılması amacını gerçekleştirmek başlığı altında, kontenjanların yeniden düzenlenmesi, mevcut akademik kadroların nicelik ve niteline ilişkin önlemler, analitik düşünme kabiliyetini geliştirecek bir müfredat, Türkçeyi etkili kullanma ve mesleki etik ile birlikte "Hukuk klinikleri uygulaması yaygınlaştırılacak ve öğrencilerin adli ve idari yargı birimlerinde staj yapmalarına imkân sağlanacaktır." ifadeleri de yer almaktadır[16].

Nitelikli hukukçu konusunda hissedilen eksiklik, hukuk fakültesinin ve mezununun sayısı artmaya devam ettikçe hukuk eğitimi meselesi de gündemde olmaya devam edecektir[17]. Bu bağlamda hukuk fakültesi enflasyonu içinde bulunan ülkemizde hukuk eğitimi için katkı sağlayacak bir yöntem olarak hukuk klinikleri ilk sırada yer almaktadır. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere çok sayıda üniversite hukuk kliniği çalışmaları yürütmektedir. Örneğin Sakarya Üniversitesi'nde Hukuk Klinikleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (SAHUKMER) isimli bir merkez kurulmuştur[18]. Çalışmalar incelendiğinde genelde hukuk klinikleri hukuk fakültelerinde seçimlik ders olarak müfredatta yer almaktadır. Bazı üniversiteler klinik derslerinin seçilmesine belirli bir sınıfta olma[19] şartı getirmişken bazıları da belirlenmiş dersleri alma[20] şartı getirmiştir.

14 Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yargı Reformu Stratejisi, Nisan 2015, s. 92. http://www.sgb.adalet.gov.tr/yargi_reformu_stratejisi.pdf Erişim: 13.02.2020.

15 Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yargı Reformu Stratejisi, Mayıs 2019, s. 40. http://www.sgb.adalet.gov.tr/ekler/pdf/YRS_TR.pdf , Erişim: 13.02.2020.

16 Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yargı Reformu Stratejisi, Mayıs 2019, s. 43.

17 Adalet Bakanı 12.02.2020 tarihinde katıldığı bir programda: "Yargının temel meselelerinden birisinin de iyi yetişmiş hukukçu eksikliği olduğunu anlattı. Bakan Gül, hukuk fakültelerine girişte 190 bin olan başarı sırasının 125 bine çekildiğine ve attıkları adımın meyvesini bu sene alacaklarına işaret ederek, şunları kaydetti: "Bir profesör, 8 yeni akademi dünyasına katılmış meslektaşımızın olduğu bir yerde hukuk fakültesi tabelasının asılması ve o tabelanın altından geçmek bizim için gerçekten üzücüdür. Buradan genç arkadaşlarıma söylüyorum; hukuk fakültesini tercih ederken lütfen kadrosuna bakın. Orada verilen eğitime, dersinize giren kişilerin hukukçu mu değil mi, kaç tane profesör ve doçent var, buna bakarak tercih edin. Bu sene üniversite sınavlarında daha nitelikli daha kaliteli bir tercihi görmeyi hep beraber umut ediyoruz." ifadelerini kullanmıştır. 12.02.2020 tarihli 'Bakan Gül Hakim ve Savcı Yardımcılığı Çalıştayı`na Katıldı' başlıklı haber: http://www.basin.adalet.gov.tr/Etkinlik/bakan-gul-hakim-ve-savci-yardimciligi-calistayina-katildi Erişim: 21.02.2020.

18 https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/04/20190429-5.htm

19 Örneğin Selçuk Üniversitesi'nde 4. sınıf öğrencileri tarafından alınabilmektedir. https://www.selcuk.edu.tr/hukuk/ozel_hukuk/bolum_dersleri/0401446/tr Erişim: 13.02.2020.

20 Örneğin Ankara Üniversitesi'nde hukuk klinikleri çalışmalarına katılabilmek için hukuk felsefesi dersini alma zorunluluğu bulunmaktadır. http://hukukklinikleri.hukukfelsefesi.org/hukuk-klinikleri/ Erişim: 12.02.2020.

Ülkemizde hukuk klinikleri uygulamalarının ilkel bir örneği olan pratik çalışmalardan sonra en yaygın örneği farazi dava uygulamalarıdır[21]. Üniversite binasının içinde bulunan bir salon mahkeme düzenine göre hazırlanmakta ve simülasyon yöntemine göre öğrenciler geçmişte yaşanmış gerçek bir vakayı veya kurgulanmış bir olayı mahkeme düzeninde ele alınmaktadır. Bunlar dışındaki hukuk kliniklerinin gerçekleştirilebilmesi için bir klinik yürütücüsü koordinatörlüğü gerekmektedir. Koordinatör, kliniğin niteliğine göre avukat ya da öğretim üyesi olabilir. Özellikle gerçek vaka kliniği açısından klinik koordinatörünün avukat olması zorunludur. Bu zorunluluk Avukatlık Kanunu'ndan kaynaklanmaktadır[22]. Örneğin gerçek vaka kliniği uygulamaları ancak avukatlar ile birlikte yürütülmesi gerekir. Bu nokta kimi üniversitelerin dikkatinden kaçmaktadır. Her ne kadar avukatlık hizmeti verilmediği, yalnızca hukuki tavsiye verildiği ifade edilse de bu husus da Avukatlık Kanunu'na aykırılık oluşturacaktır. Nitekim artık üniversiteler ile barolar protokol düzenlemekte ve gerçek vaka kliniklerini adli yardım bürolarında ortaklaşa yürütmektedirler[23].

Tematik klinik örnekleri ise; mülteci hukuk kliniği, tüketici hukuku kliniği, arabuluculuk hukuk kliniği, sağlık hukuku kliniği, yasama kliniği, bireysel başvuru kliniği, adli yazışma kliniği, kadın ve çocuk kliniği, hapishane kliniği, karar yazım kliniğidir.

Hukuk klinikleri alanında öğretim üyeleri üzerinde yapılan güncel bir çalışmaya (Türkmen, 37) göre, eğitim sistemimize göre hangi kliniğin daha uygun olduğuna dair sonuçlar şöyledir:

21 https://www.istanbul.edu.tr/tr/haber/hukuk-fakultemizde-durusma-salonu-acildi-7800580041003700440066 0052006B00330051004C0039007900700046006200610041004F003200370077003200 Erişim: 21.02.2020.

22 *Yalnız avukatların yapabileceği işler:* Madde 35 – (Değişik: 26/2/1970 - 1238/1 md.) Kanun işlerinde ve hukuki meselelerde mütalaa vermek, mahkeme, hakem veya yargı yetkisini haiz bulunan diğer organlar huzurunda gerçek ve tüzel kişilere ait hakları dava etmek ve savunmak, adli işlemleri takip etmek, bu işlere ait bütün evrakı düzenlemek, yalnız baroda yazılı avukatlara aittir.

23 Özyeğin Üniversitesi için bkz. https://www.ozyegin.edu.tr/tr/hukuk-fakultesi/hukuk-klinikleri Erişim: 13.02.2020; MEF Ünivesitesi için bkz. http://flaw.mef.edu.tr/tr/hukuk-klinikleri Erişim: 13.02.2020.

Katılımcıların KHE'nin Hangi Modelinin Ülkemizdeki Hukuk Eğitimine Daha Uygun Olduğuna İlişkin Görüşlerinin Frekans ve Yüzde Dağılımı

	Temalar	n	%
KHEnin Hangi Modelinin Ülkemizdeki Hukuk Eğitimine Daha Uygun Olduğuna İlişkin Görüşler	Dersin özelliğine göre her 3 model (hukuk kliniği, similasyon, yerleştirme –externship-) modeli de uygulanabilir.	5	20,8
	Pratik gerekçelerden dolayı similasyon modeli daha uygulanabilir.	5	20,8
	Gerçek müvekkilli hukuk kliniği modeline avukatlık kanunu engel oluşturuyor.	3	12,5
	Lisans sürecinde yerleştirme modeline uygun staj zorunluluğu getirilebilir.	3	12,5
	Yerleştirme modeli de uygulanabilir.	2	8,3
	Öğrenciler hukuki danışmanlık yapamaz.	2	8,3
	Bir model ötekisinden daha üstün değil.	2	8,3
	Dersin konusu ile ilgili mevzuat taslağı hazırlama, yürürlükteki mevzuatı analiz etme tekniği yapılabilir.	2	8,3
Toplam		**24**	**100**

Hukuk Kliniklerinde Ölçme Değerlendirme Yöntemi

Takrir yönteminden farklı olan hukuk kliniklerinin ölçme ve değerlendirme yönteminin de farklı olması beklenir. Öğrencinin derslik dışında katıldığı faaliyetler olan klinikler için; katılım oranı, sorumluluklarını ne düzeyde yerine getirdikleri, eleştirel düşünme kabiliyeti, analiz ve sentez yapabilme yeteneği ölçme ve değerlendirme kriterleri olarak kullanılabilir (Karaman ve Kepenekc˘ i, 2008). Türkmen'in (2018) yaptığı çalışmada sonuçlar şöyledir:

Katılımcıların KHE Uygulanması Durumunda Kazanımların Ölçme ve Değerlendirmesinde Ne Tür Teknikler Uygulanması Gerektiğine İlişkin Görüşlerinin Frekans ve Yüzde Dağılımı

	Temalar	n	%
KHE Uygulanması Durumunda Kazanımların Ölçme ve Değerlendirmesinde Ne Tür Teknikler Uygulanması Gerektiğine İlişkin Görüşler	Kazanımları ölçebilecek bir yöntem belirlenmeli.	4	39,2
	Aktif katılım hedeflendiği için katılımı ölçen yöntemler uygulanabilir.	3	25
	Uygulamaları ölçmek zor bir konu.	2	16,7
	Ön-Anket, Son-Anket uygulaması yapılabilir.	1	8,3
	Açık uçlu sorular sorulabilir.	1	8,3
	Derinlemesine görüşme yapılabilir.	1	8,3
Toplam		**12**	**100**

Yapılan ampirik çalışmada da kazanımların ölçülmesi için ayrı bir değerlendirme yöntemi belirlenmesi gereği ve bunun zorluğu ön plana çıkmıştır. Türkmen'e göre hukuk kliniklerinde kazanılacak yedi amaç bulunmaktadır (Türkmen, 11):

> Profesyonel sorumluluklar (etik, sosyal farkındalık, v.b.), yargılama ve analitik beceriler (karar alma, duruş ma taktikleri, tepkiler v.b.) maddi hukuk bilgisi, uygulamalı pratik beceriler(mu vekkilleiliş kiler,yargıkararlarınıtarama,v.b.)takımç alış masıveiş birlikç i o g renme ve topluma hukuk hizmeti sunmaktır. Son olarak yedinci amaçise o nceki sayılan ç ıktı ve amaç ların harmanlanmasıdır.

Hukuk kliniklerinde yığın eğitiminden farklı olarak her bir öğrencinin kazanımının gözleme dayalı ölçme ve değerlendirilmesini yapmayı gerektiği için her bir klinik için ayrı yöntemler belirlenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Hukuk kliniklerine dair olumlu önyargılara rağmen hem ülkemizde uygulanması açısından hem de metodun kendinden kaynaklanabilecek noktaları önceden dile getirmek gerekmektedir. Bu alanda nadir rastlanan bu kıymetli ampirik çalışmaya (Türkmen, 42) göre öğretim üyelerinin hukuk kliniklerin uygulanması halinde ortaya çıkabilecek sakıncalara dair düşüncelerine yer vermek isabetli olacaktır.

Katılımcıların KHE Uygulanması Durumunda Ne Tür Sorunların Yaşanabileceğine İlişkin Görüşlerinin Frekans ve Yüzde Dağılımı

	Temalar	n	%
KHE Uygulanması Durumunda Ne Tür Sorunların Yaşanabileceğine İlişkin Görüşler	Mevcudu büyük sınıflar küçük gruplara bölünmezse model başarısız olur.	6	27,3
	Küçük gruplardan sorumlu süpervizörlük için öğretim elemanı sayısı sorun oluşturabilir.	5	22,7
	Avukatların pratik bilgisi daha fazla ve güncel olduğundan onların katkısı daha önemli.	2	9,1
	Öğretim elemanlarının pedagojik eksikliği için eğiticilerin eğitimi gerekir.	2	9,1
	Bireysel özellikleri yüksek olan öğrencilerin ön plana çıkma riski var.	2	9,1
	İyi bir organizasyon gerekli.	2	9,1
	Kurumlar arası işbirliği yoluna gidilmeli. (Adalet Bakanlığı, Barolar, Üniversite)	2	9,1
	Teorik bilgi tam verilmeden uygulamalar sorun oluşturabilir.	1	4,5
	Hukuk klinikleri Avrupa ve ABD'deki gibi avukat-müvekkil ilişkisine dönüşürse amacından sapıp piyasalaşma riski ortaya çıkacaktır.	1	4,5
Toplam		**22**	**100**

Hukuk klinikleri öğrencileri teorik bilgilerin sıkıcılığından kurtaran, hayatın içinden hukuk uygulamalarını henüz öğrencilik aşamasındayken tanımayı ve aşina olmayı sağlayan, öğrencinin hukukun faunasına girip orada nefes almasına imkân veren bir eğitim metodudur.

Hukuk kliniklerinin eğitim metodu boyutunun çıktısı olarak sunulan hukuku yardım ise ülkemizde adalete erişimin sağlanması bakımından önemli bir eksikliği giderme potansiyeline sahiptir. Özellikle hukuk kliniklerinin pro bono yapılması sosyal adaleti temin edici bir fonksiyonunun varlığının göstergesidir. Kabul etmek gerekir ki bu metot ağırlıklı olarak kitle eğitimini uygulayan ülkemizde uygulanması güçtür. Bu yöntem küçük gruplar halinde, öğrencinin aktif katılımına elveren bir uygulamadır (Türkmen, 7). Bunun yanında klinik yürütücüsü olarak öğretim üyesi yetersizliği ise başkaca önemli bir sorundur.

Gerçek vaka klinikleri açısından üniversiteler ile barolar iş birliği içinde çalışmaları gerekmektedir[24]. Avukatlar hukuk kliniklerinin sine qua non olmazsa olmaz bir parçasıdır. Ni-

24 TBB Başkanı'nın Şanlıurfa Mülteci Hukuk Kliniği açılışında yaptığı konuşma, avukatların kliniğe bakışını göstermektedir. "*Özellikle İstanbul›da birtakım üniversitelerde Avukatlık Kanunu'na aykırı olduğunu düşündüğümüz*

tekim hukuk fakültesindeki öğretim üyelerinin hukukun uygulamasıyla ilişkisi problemlidir. Bir kısmı üniversitedeki sorumluluklarını ihmal edecek seviyede danışmanlık yaparken bir kısmı ise uygulamadan bihaber teorik bilgi aktarıcısı durumundadır. Bu açmazın çözümünde avukatlar anahtar rolü üstlenebilirler. Öte yandan avukat eşliğinde gerçekleşmeyen gerçek müvekkil kliniklerinde müvekkillerin verilerinin gizliliği ve klinik tarafından verilen hukuki tavsiyeden kaynaklanan hukuki ve cezai sorumluluk konuları da henüz üzerinde düşünülmemiş ve tartışılmamış konulardır. Bu sebeple öğrenciler açısından riskli bir durum teşkil edeceği düşünülen bu risklerin azaltılması için üzerinde düşünülmesi gerekir.

Gerçek vaka klinikleri açısından kliniğe konu olabilecek vaka kriteri belirlenmiş değildir. Öğretimin parçası olacak vakanın taraf sayısı, tarafların niteliği, uyuşmazlığın konusu, uyuşmazlık konusunun değeri gibi kriterler henüz belirlenmemiştir.

Hukuk kliniklerinin kimi tipleri, özellikle yerleştirme/staj tipinde; öğrencileri hukuk eğitimleri devam ederken meslek hayatının içine dahil etmektedir. Bu tip her ne kadar mesleki gözlem ve uygulayarak öğrenme amacına matuf olsa da öğrencilerin karşılıksız çalıştırılma ve emek sömürüsüne dönüşme ihtimalini bünyesinde barındırmaktadır.

Hukuk klinikleri üniversite bünyesinde seçimlik dersler kapsamında uygulanmaktadır. Önceki açıklamalarımızdan anlaşıldığı üzere hukuk klinikleri profesyonel organizasyonu gerektiren bir faaliyettir. Bu bakımdan hukuk kliniklerinin ayrı bir merkez[25] olması seçeneği değerlendirilmesi gerekmektedir.

Hukuk klinikleri esasında daha hukuk eğitimi sırasında öğrencilerin uzmanlaşmasını amaçlayan bir metottur. Hukukçuların uzmanlaşmasından kaynaklanan bir problem olarak hukukun bütününe hakimiyetin güçleşmesi hukukçuların niteliğinde bir düşüşe sebep olabilecektir. Diğer taraftan piyasa ilişkilerine göre pozisyon alan ve eğitimin ona göre şekillendiği bir anlayış hukukun temellerini sarsma potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır (Arslan ve Taşpınar, 17 vd).

KAYNAKÇA

Ansay, T. (1969). Hukuk eğitiminde reform (Bir deneme). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *26*(1–2), 261–321.

Arslan, R. ve Taşpınar, S. (2004). Avrupa Birliği İsu recinde Türkiye'de ve Avrupa'da Hukuk Öğretimi ve hukukçu yetiştirilmesi ve Türkiye'nin bu gelişmelerden etkilenmesi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *53*(1), 1-26.

Azapağası, A., İnan, K., Yılmaz, J., Tokar Güneş, Z. (2017). *Uluslararası Hukuk Klinikleri Sempozyumu*. Ankara: Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı.

hukuk kliniği diye çeşitli çalışmalar yaptığını biliyoruz. Üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinin kendilerine başvuran kişilere hukuki yardım yapması onları sadece yanlışa sürükler" https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/suriyeli-siginmacilar-icin-hukuk-klinigi-acildi-80143#Erişim:13.02.2020

25 Sakarya Üniversitesi örneğindeki gibi.

Baş ğ zen,A.,İ yiler,M.(2010).Tü rkHukukEğ itimindeklinikeğ itiminbirtü rü olarakyenibiruygulama:«Lisansaş amasında ğ ğ renci stajı". *Dokuz Eylü l Ü niversitesi Hukuk Fakü ltesi Dergisi*, 11, 1481-1492.

D'Amelio, M., Akğ ü c, A. (1936). Hukuk kliniğ i, *İ stanbul Ü niversitesi Hukuk Fakü ltesi Mecmuası*, 2, 70-74,

Dass,D.(2017).*Tarihç evedü nyaç apındahukukkliniğ iğ itimingü nceluygulamaları.*(Azapağ ası,A.,İ nan,K.,Yılmaz,J.ve Tokar, G. Z. Ed.). *Uluslararası Hukuk Klinikleri Sempozyumu*. Adalet Bakanlığ ı Yayınları.

Du Plessis, M. A. (2015). Clinical legal education: Determining the mission and focus of a university law clinic and required outcomes, skills & values. *De Jure*, *48*(2), 312-327.

Edwards, H. T. (1992). The growing disjunction between legal education and the legal profession, *Michigan Law Review*, *91*(1), 34-78.

Erkut, E. (2019). *Yükseköğretimde kontenjan balonu*, TEPAV. https://www.tepav.org.tr/upload/mce/2019/haberler/erhan_erkut_degerlendirme_notu.pdf (13.02.2020)

Frank, J. (1933). Why not a clinical lawyer-school? *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register*, *81*(8), 907–923.

Gehringer,A.(2003).*ABD'dehukukö ğ retimi,hukukç ueğ itimivesorunları.Hukukö ğ retimivehukukç ununeğ itimi*,156-164. Ankara: Türkiye Barolar Birliği.

Grimes,R.(2017).*Yargıetiğ ieğ itimvehukukkliniğ ieğ itimindemeslekisorumluluk*.(Azapağ ası,A.,İ nan,K.,Yılmaz,J.TokarG. Z., Ed.). *Uluslararası Hukuk Klinikleri Sempozyumu*. Adalet Bakanlığ ı Yayınları.

Hatipoğlu A. D. (2019). Hukuk klinikleri: Beklentiler, uygulamalar ve KKTC hukuk fakülteleri açısından olanaklar. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *23*(3), 285-309.

Jacques R. (2016). Cahil hoca, zihinsel özgürleşme üzerine beş ders. (S. Kılıç, Çev.) İstanbul: Metis.

Karayalçın, Y. (1977). *Hukukda öğretim-kaynaklar-problem çözme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Kavak, Y., Seferoğlu, S. S., Kabasakal, K. A., Şen, Z., Uludağ, G. (2015). Eğitim alanındaki değişimler ve hukuk öğretimi: Bologna süreci'ne dayalı örnek inceleme. *Journal of Higher Education & Science/Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, *5*(1).

Kirchmann,V.veHermannJ.(1949).İ limolmakbakımındanhukukundeğ ersizliğ i,*AnkaraÜ niversitesiHukukFakü ltesiDergisi*, *6*(1), 181–212.

Mınow, M. (2017). Marking 200 years of legal education: traditions of change, reasoned debate, and finding differences and commonalities, *Harvard Law Review, 130*(9), 2279–2297.

Mialeret, G. (2001). Eğ itim bilimlerinin epistomolojisi ve metodolojisi. (S.Ö zsoy, S., Çev.). *Ankara Ü niversitesi Eğ itim Bilimleri Fakü ltesi Dergisi*, *32*(1), 317-330.

Oğ uz,A.(2003).Hukukeğ itimindekisongeliş melervekarş ılaş tırmalıhukukunhukukeğ itimindekirolü .*AnkaraÜ niversitesi Hukuk Fakü ltesi Dergisi*, *52*(4), 1-38.

Oshundeyi, M. (2011). The English Juridical System: Process of becoming legal professionals, *Ankara Bar Review* (1), 57-70.

Ö kç esiz,H.(2015).Ülkeminhukukunudüşünürken,(İ nancı,H.,Ed.)*Tü rkiye'dehukukuyenidenü ş ü nmek*.30-31.İ stanbul: İ letiş im Yayınları.

Ö ztoprak S. M. (2010). *Gü ncel geliş meler ışığında Tü rkiye'de hukuk eğ itimi.* Ankara: Tü rkiye Barolar Birliğ i.

Pekcanıtez, H. (2003). Hukukta aktif eğ itim. *Hukuk ö ğ retimi ve hukukç unun eğ itimi*. 109-117. Ankara: TBB.

Ş entü rk,Ö .(2015).*Hukukklinikleriv earabuluculuk eğ itimi.21.yü zyıldahukukeğ itimiuluslararasıkonferans*(Nuhoğ lu,A., Kathleen, M. B., Kü zeci, E., Toprak, M., Ed.). Ankara: Tü rkiye Barolar Birliğ i Yayınları

Toprak, M., Lonbay, J. (2015). Legal Clinics in Turkey, Lonbay, Julianand (Sarker, S. P., Ed.) *Clinical Legal Education and its Asian characteristics*. (215-227) New York: Palgrave MAcmillian Publish.

Türkmen, K. ve Balcı, A. D. (2018). *Hukuk eğitiminde yeni bir model olan klinik hukuk eğitimine ilişkin öğretim elemanlarının görüşleri.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Uyumaz, A, Erdoğan, K. (2015). Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda hukuk eğitimi ve hukuk kliniği. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *64* (2), 459-506.

Winkler, E. (2013) *Clinical legal education: a report on the concept of law clinics*. http://law.handels.gu.se/digitalAssets/1500/1500268_law-clinic-rapport.pdf. Erişim: 11.02.2020.

Wortham,L.(2017).Tarihc˘ evedu˘ nyac˘ apındahukukklinig˘ ieg˘ itiminingu˘ nceluygulamaları.(Azapag˘ ası,A.,I˘ nan,K.,Yılmaz, J. ve Tokar Gu˘ nes˘ , Z., Ed.). Uluslararası Hukuk Klinikleri Sempozyumu. Adalet Bakanlıg˘ ı Yayınları.

İnternet Kaynakları

Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yargı Reformu Stratejisi, Nisan 2015. http://www.sgb.adalet.gov.tr/yargi_reformu_stratejisi.pdf Erişim: 13.02.2020.

Adalet Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yargı Reformu Stratejisi, Mayıs 2019, s. 40. http://www.sgb.adalet.gov.tr/ekler/pdf/YRS_TR.pdf , Erişim: 13.02.2020.

http://hukukklinikleri.hukukfelsefesi.org/hukuk-klinikleri/ Erişim: 12.02.2020.
http://www.basin.adalet.gov.tr/Etkinlik/bakan-gul-hakim-ve-savci-yardimciligi-calistayina-katildi Erişim: 12.02.2020.

http://www.basin.adalet.gov.tr/Etkinlik/bakan-gul-hakim-ve-savci-yardimciligi-calistayina-katildi Erişim: 21.02.2020.

http://www.evicisiddet.adalet.gov.tr/HUKUK_KLINIKLERI.html#%20%20%20%20Erişim%20Tarihi:%2013.02.2020 Erişim: 13.02.2020.

http://www.sgb.adalet.gov.tr/Duyurular/arabuluculuk-hukuk-klinikleri-caglayan-adliyesi.html

http://www.sgb.adalet.gov.tr/ekler/yayin/hukuksemposyum.pdf Erişim: 21.02.2020.

https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/suriyeli-siginmacilar-icin-hukuk-klinigi-acildi-80143# Erişim: 13.02.2020

https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/suriyeli-siginmacilar-icin-hukuk-klinigi-acildi-80143# Erişim:13.02.2020

https://www.haberturk.com/gundem/haber/1036367-hukuk-fakultesi-enflasyonu Erişim: 19.02.2020.

https://www.istanbul.edu.tr/tr/haber/hukuk-fakultemizde-durusma-salonu-acildi-7800580041003700440066005200 6B00330051004C00390079007000460062006100410041004F003200370077003200 Erişim: 21.02.2020.

https://www.ozyegin.edu.tr/tr/hukuk-fakultesi/hukuk-klinikleri Erişim: 13.02.2020. http://flaw.mef.edu.tr/tr/hukuk-klinikleri Erişim: 13.02.2020.

https://www.selcuk.edu.tr/hukuk/ozel_hukuk/bolum_dersleri/0401446/tr Erişim: 13.02.2020.

İdare Hukuku İlkeleri Çerçevesinde Geçici Koruma Statüsünü Elde Edenlere Yönelik Sağlık Hizmetlerinin Sunumu

Rıdvan Akın*

Öz: Modern dünyada ulus devlet anlayışını egemen olmaya başlaması ve dünya savaşlarının patlak vermesi sonucunda büyük ve küresel çapta uluslararası göçler artmaya başlamıştır. Küresel çapta bu hareketlilik çeşitli sebeplere dayanarak kişinin menşei ülkesinden başka bir ülkeye olmuştur. İnsanların bu şekilde yer değiştirmesi gittikleri ülkede statü arayışına sebebiyet vermiştir. Bu statü arayışı 1951 tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi, 1967 tarihli New York Protokolü, 2001 tarihli Avrupa Birliği Geçici Koruma Direktifi, diğer uluslararası sözleşmeler ve bölgesel sözleşmeler ile giderilmeye çalışılmıştır. Konumuza dayanak teşkil eden Geçici Koruma (*Temporary Protection*) statüsünün ortaya çıkışı 1990'lı yıllarda yaşanan ve Avrupa açısından II. Dünya Savaşı sonrası en büyük kitlesel göç krizi olan Bosna Hersek iç savaşının sonrasına tekabül etmektedir. Sorunlara çözüm üretebilmek, statüye girecek insanların temel ihtiyaçlarını belirlemek amacıyla Avrupa Birliği Konseyi tarafından 2001 yılında Geçici Koruma Direktifi kabul edilmiştir. Ülkemizde de Geçici Koruma Direktifi esas alınarak 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunun 91.maddesi ile geçici koruma statüsü kapsam altına alınmıştır. Akabinde kanundan alınan yetkiyle birlikte Geçici Koruma Yönetmeliği çıkarılmıştır. Geçici Koruma kararının alınabilmesi için yabancının ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönememiş, acil ve geçici koruma amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelmiş veya sınırlarımızı geçmiş olması gerekmektedir.2011 yılında Suriye'de gerçekleşen olaylar neticesinde ülkemiz kitlesel akınla karşı karşıya kalmış ve Suriye'den gelenleri Bakanlar Kurulu kararıyla geçici koruma kapsamına almıştır. Ülkeye gelen Suriye'lilerin Göç İdaresi Müdürlüklerine başvuru yapıp kayıt olmaları ve buna bağlı olarak Geçici Koruma Kimlik belgesi almaları statü kazanmalarına sebebiyet vermiştir. Bu statü neticesinde kanunda ve yönetmelikte belirtilen hizmetlerin geçici korunanlara sunulması idarenin görevi olmaktadır. Sunulacak bu hizmetlerden birisi sağlık hizmeti olup Geçici Koruma Yönetmeliğinin 27.maddesinde düzenlenmiştir. .

Anahtar Kelimeler: Geçici Koruma Statüsü, Sağlık Hizmetleri, İdari Faaliyet.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku, Doktora Programı.
İletişim: rakin@fsm.edu.tr

Giriş

Suriye krizi öldürmeye ve kök salmaya devam ediyor.6.7 milyonu ülkesi dışında sığınma arayan, 6.2 milyonu ise ülkesi içinde yerinden edilmiş konumda olan toplam 13 milyon kadın, erkek ve çocuk iç savaşla ateşlenen olaylar neticesinde yerinden edilmiş konumdadır. Bu kişilerin çoğunluğu ise sığınma amaçlı gittikleri Ürdün, Lübnan ve Türkiye›de koruma altındadır. (Fröhlich,s.1; UN Human Rights Council,para.76) Bu bağlamda, Türkiye son dönemde hiç olmadığı büyüklük ve yoğunlukta kitlesel göç akını ile karşı karşıya kalmıştır. Misafirlik anlayışı ile açık kapı politikası izleyen Türkiye, 2011 yılındandın itibaren Suriye Arap Cumhuriyeti vatandaşlarını ülkeye almaya başladı. Bölgede ki olayların ateşlenerek devam etmesi ülkeye gelen kişi sayısında ciddi bir artışa sebep oldu.1994 tarihli "Türkiye'ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye'den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar ile Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılara ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında" Yönetmeliğe(Metinde bundan sonra 1994 Yönetmeliği olarak ifade edilecek) dayanılarak toplu şekilde sığınma amaçlı göç eden bu kişilere sığınma imkânı tanındı. 30.03.2012 tarihinde, İçişleri Bakanlığı tarafından "Türkiye'ye Toplu Sığınma Amacıyla Gelen Suriye Arap Cumhuriyeti Vatandaşlarının ve Suriye Arap Cumhuriyetinde İkamet Eden Vatansız Kişilerin Kabulüne ve Barındırılmasına İlişkin Yönerge" (62 no'lu Yönerge) yayımlandı. Bu yönerge kapsamında belirtilen kişilerin; geçici koruma altında olduğu adsız düzenleyici işlem ile ortaya konmuş oldu. Bir hukuki niteleme yaptıktan sonra İçişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan 95 sayılı Genelge ile yasal girişi olan Suriyelilere 1 yıl ikamet etme izni verilmiştir.(Eren,s.178;Sunata,s.170;Bostan,s.51) Genel düzenleyici nitelikte olan bu düzenlemelerin uluslararası koruma süreçlerinde etkisiz kalması kanuni düzenleme ihtiyacını doğurdu. 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu(Bundan sonra YUKK olarak ifade edilecek), Suriye'nin Türkiye'ye göçü sırasında uygulandı ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin içtihatlarından ve Avrupa Birliği'nin yükselişinin genel hedefi doğrultusunda şekillendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda Avrupa Birliği göç ve sığınma müktesebatıyla da uyumlu olarak 6458 sayılı kanun 2014 yılında yürürlüğe girdi. (Fröhlich,s.7)

6458 sayılı YUKK Türkiye'deki göç işlerinin idari yapısını yeniden şekillendirdi. Daha önce yetki ve sorumluluk, Emniyet Genel Müdürlüğü bünyesindeki Yabancılar Dairesindeyken; bu kanunla özel idari kolluk makamı olarak nitelendirilebilecek Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne geçmiştir.

Çalışmamızı iki ana eksende ele alacağız. Birinci bölüm uluslararası göç neticesinde ortaya çıkan koruma türlerinden bahsedip geçici koruma kavramını, statüsünü ele alacağız. Ardından geçici koruma kararını, statüsünü idari işlem teorisi bakımından ele alıp, geçici koruma statüsünü elde etme usulünden bahsedeceğiz. İkinci bölümde ise geçici koruma

statüsünü elde edenlere yönelik sağlık hizmetlerinin sunumunu idari faaliyetler bakımından değerlendireceğiz.

Uluslararası Göç ve Uluslararası Koruma

Dünyanın var oluşu ile başlayan tarihsel süreçte, insanlar çeşitli nedenlere bağlı olarak iradi veya zorunlu şekilde yer değiştirerek göçü yaşamışlar ve yaşamaya devam etmektedirler. Bu yüzden göçün yaşanmadığı bir dünya tarihsel süreç içerisinde olmamıştır.

Göç sadece fiziki bir nakil olmayı, hem ayrıldığı ülke toplumunun hem de gittiği toplumun katmanlarını doğrudan etkileyen çok dinamik bir süreçtir. Bu olgu, bu yüzden özü itibariyle "yer değiştirme hareketi" olarak görülse de hareketliliğin içerisinde farklı sebeplerin yer aldığı, sonuçları bakımından ise birçok farklı disiplini etkilediği bir süreci ifade eder. Kavramsal olarak göçü şu şekilde ele alabiliriz: bir kişinin veya bir grup insanın süresi, yapısı ve sebebi değişkenlik göstererek ister devletin sınırları içerisinde isterse uluslararası sınırı geçerek coğrafi olarak yer değiştirmesidir.(Uyas, 2019,s.6;Sağı, 2019,s.18). 20.yy sonlarına kadar göç konusu, devletler nezdinde daha çok ikili düzeyde ele alınırken, küreselleşen ve kapitalistleşen dünyada artık küresel ortamlarda ele alınıp tartışılmaktadır. (Uyas, 2019,s.6)

Uluslararası göçün sebeplerini ortaya koyarken hedef ülkedeki çekici etkenlerden ziyade menşei ülkedeki itici etkenleri dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Kişi fiziksel olarak yaşadığı ülkede devletin korumasını yitirmiş ve o orada çeşitli sebeplere dayanarak haklı bir korkuyla kalamıyor ya da kalmak istemiyorsa, kendisini güvende bulacağı ve koruma altında hissedeceği bir ülkeye göç etmesi uluslararası göç kapsamındadır. Uluslararası göçlerle birlikte sığınma talepleri gündeme gelmektedir. Bu duruma yol açan temel unsur devletin vatandaşlarını korumaması veya koruyamamasıdır. Uluslararası koruma niteliği gereği esas olarak geçici karaktere haiz olan ve vatandaşlık koruması yerine ikâme/vekil(surrogate/surrogacy) edilen bir koruma biçimi olup, mültecilere ve sığınmacılara statü tanınması ve bu statüye binaen de mültecilerin ve sığınmacıların birtakım haklara sahip olması, yükümlülüklere tabi olması şeklinde tanımlanabilir(Çiçekli,2016, s.215). Sosyolojik olarak mülteci ve sığınmacı kavramları benzerlik gösterse de hukuki ifadeleri birbirinden farklıdır. Uluslararası hukukta sığınmacı; kişinin menşei ülkesinden başka bir ülkenin sınırlarına girmiş olup da hukuki statü elde etmek için gittiği ülkenin idari makamlarına henüz başvurmayan ya da idari makamlara başvuruda bulunduğu halde o statüyü hâlihazırda kazanamamış kişidir. Mülteci ise; sığınmacı olarak sığındığı ülkede sığınma talebi idari makamlar tarafından kabul edilip, statü tanınan ve bu statü neticesinde birtakım haklara sahip olan ve devletin veya idari makamların sunduğu hizmetlerden faydalanan kişiyi ifade etmektedir. (Yavuz,2015,267.)

Türkiye "1951 Tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi"ni, 29 Ağustos 1961 tarihinde 359 sayılı Kanunla Türkiye Büyük Millet Meclisinde onaylayarak kabul etmiştir. 1 Temmuz 1968 tarihinde aynı şartla onayladığı bir başka uluslararası sözleşme, "1967 tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne Dair" Ek Protokolüdür.1967 Protokolünün 1. maddesi uyarınca bu Sözleşmenin; "ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ilkenin dışında bulunan ve bu ilkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen; yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ilkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen"[1] her şahsa uygulanacağı kuralı öngörülmüştür. Jeopolitik konum, göç hareketliliğin sıklığı v.s. gibi sebeplerle Türkiye Sözleşmenin 1. Maddesiyle coğrafi kısıtlamaya gitmiştir. Türkiye tarafından konan coğrafi kısıtlamaya göre; sadece Avrupa'dan ülkemize gelerek uluslararası koruma talep eden yabancılar ancak mülteci statüsü elde edebilme hakları bulunmaktadır.1951 Cenevre Sözleşmesi ile 1967 Protokolü, uluslararası korumanın sağlanmasında Türk hukukunda başlıca yasal düzenlemelerdi. Uygulamaya yön veren bir başka düzenleme 1951 Cenevre Sözleşmesi ile 1967 Protokolü uyarınca hazırlanmış bulunan 1994 tarihli yönetmelikti. 1994 Yönetmeliğinde geçici koruma kavramından doğrudan bahsedilmese de 8-26. Maddeler arasından ülke sınırlarına toplu bir şekilde gelen, topluca sığınanlardan bahsedilmekteydi.(Ekşi,2014,s.68) Öte yandan Türkiye bölgesinde mevcut olan sıcak gelişmeleri ve bunun sonucunda oluşan insan hakları ihlallerini göz önünde bulundurarak 11 Nisan 2013 tarihinde 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununu yasalaştırmıştır. Kanun ile birlikte uluslararası koruma türleri olarak üçlü bir tasnif yapılmıştır. Bunlar: "mülteci", "şartlı mülteci" ve "ikincil korumadır". Bu üç koruma türü dışında 6458 sayılı kanunun 91. Maddesi uyarınca bir koruma türü daha tanımlanmıştır. Bizim de çalışmamızın konusunu oluşturan bu koruma türü geçici korumadır.

Uluslararası Hukuka ve Türk Hukukuna Göre Geçici Korumanın Ortaya Çıkış Süreci, Tanımı ve Yasal Dayanakları

Uluslararası Hukukta Geçici Korumanın Ortaya Çıkış Süreci ve Geçici Koruma Kavramı

1930'lu yıllarda İngiltere ve Fransa'nın İspanyol iç savaşından kaçanlara geçici sığınma tanıması geçici koruma anlayışının ortaya çıkışının ilk örneklerini oluşturmaktadır. Bu olaylara takiben, Vietnam'da yaşanan sistematik insan hakları ihlalleri ve ekonomik zorluklar neticesinde yerinden edilmiş bir milyonu aşkın kişinin Endonezya, Hong Kong, Filipinler, Tayland

1 http://www.danistay.gov.tr/upload/multecilerin_hukuki_durumuna_dair_sozlesme.pdf

ve Malezya'da geçici olarak sığınma tanınması Kapsamlı Eylem Planı (Comprehensive Plan of Action) ile kararlaştırılmıştır. Bu kapsamlı eylem planıyla birlikte Güneydoğu Asya ülkeleri Vietnam'dan çoğunlukla deniz yoluyla kaçarak sınırlarına gelen binlerce kişiye, bu kişiler Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa gibi üçüncü ülkelere yerleştirilip orada sığınma hakkı elde etmesine kadar geçici bir süre sığınma imkânı sağlamıştır. 1990'lı yıllara gelindiğinde özellikle Yugoslavya'nın yıkılışıyla Bosna ve Kosova'da başlayan iç savaş, yaygın şiddet, insan hakları ihlalleri nedeniyle kaçan kişilere geçici korumaya ilişkin hususları gündeme getirmiştir. (Ciğer,s.65-66) 2001 yılında ise Avrupa Birliği yaşanan olayları da göz önünde alarak bir statü olarak geçici korumayı Avrupa "Geçici Koruma Direktifi" ile tanımış oldu. (Council Directive 2001/55/EC of 20 July 2001)

Uluslararası anlamda geçici koruma statüsü tanınanlar, 1951 Cenevre Sözleşmesi ve onun eki olan 1967 Protokolüne göre; mülteci kavramı, statüsü içerisinde değerlendirilebilecek kişilerdir. Bu yüzden geçici koruma kavramı, farklı türdeki mülteci grupları için toplu mülteci akışlarında acil koruma ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturulmuştur. Kısa vadeli bir acil durum önlemi olarak tasarlandığından, koruma standardı genel olarak uluslararası korumaya göre daha düşük olarak kabul edilmektedir. (Pirjola, s.425)

Bir statü olarak geçici koruma, savaş, silahlı çatışma, ayrım gözetmeyen şiddet, sistematik insan hakları ihlalleri durumunda ülkesini terk etmek zorunda kalan kişilerin kitlesel veya toplu bir şekilde sığınma başvurusunda bulunması ve bu başvuruya binaen sığınılan ülkenin idari makamları tarafından korumanın tanınmasıdır. Geçici Koruma statüsü tanınırken, bireysel sığınma usulleri askıya alınmaktadır. Buna gerekçe olarak ise, bireysel koruma statülerinin değerlendirme süreçlerini etkili ve verimli yürütülmesinin mümkün olmamasıdır. Koruma kapsamında sığınılan ülkeden sığınanların bekledikleri; acilen güvenli bir ortama intikal ettirilmeleri, geri gönderilmeme ilkesine(non-refoulement) riayet ederek geldikleri ülkeye gönderilmemeleri, acil ve temel ihtiyaçların gecikmeksizin giderilmesidir. (Çiçekli,2016,s.305; Pirjola, s.425-426)

Geçici Korumanın Uluslararası hukuk açısından unsurları ve usulün nasıl uygulanacağına ilişkin temel metinleri "Avrupa Birliği Geçici Koruma Direktifi" ve Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin "Geçici Koruma'ya İlişkin Rehber İlkeleri" olmaktadır

Geçici koruma" kavramı Direktifin 2 inci maddesinin (a) fıkrasında tanımlanmıştır. Buna göre; Geçici koruma, "üçüncü ülkelerden gelen ve menşei ülkelerine dönemeyen yerlerinden edilmiş kişilerin kitlesel bir akınla sığınması veya yakın bir kitlesel akın durumunda, özellikle de sığınma sisteminin bu akınla, etkili işleyişi olumsuz biçimde etkilenmeksizin başa çıkamayacağına dair bir riskin bulunması halinde ilgili kişilerin ve koruma talep eden diğer kişilerin yararına bu tür kişilere acil ve geçici koruma sağlayan" istisnai bir nitelikteki bir usulü ifade eder.

Geçici koruma kararı kapsamında yer alan kitlesel akın kavramı, evrensel anlamda uluslararası sözleşmelerde tanımlanmamış bir olgudur. Fakat Avrupa Birliği Geçici Koruma Direktifi ve uygulamaları kitlesel akın kavramını tanımlamaya çalışmıştır Bu Direktifin 2. maddesi kitlesel akını; "belirli bir ülkeden veya coğrafi bölgeden gelen çok sayıda yerinden edilmiş kişinin Avrupa Birliğine gelmesi" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Fakat, BMMYK'nın rehber ilkeleri doğrultusunda bir hareketin kitlesel akın olarak kabul edilebilmesi için aşağıdaki özelliklerin bir kısmına veya tümüne sahip olabilmesi gerekmektedir. Bunlar: (i) uluslararası bir sınırdan gelen önemli sayıda insan ; (ii) ülke topraklarına hızlı bir varışın gerçekleşmesi; (iii) ev sahibi devletlerde, özellikle acil durumlar söz konusuysa gelen kişi sayısını hazmedememesi ve müdahalenin yetersiz kalması; (iv) gelen kişi sayısının fazla olmasından ötürü bireysel sığınma prosedürleri ile başa çıkılmasının mümkün olmaması hâlleridir. (Conclusion on International Cooperation and Burden and Responsibility Sharing in Mass Infux Situations No. 100 (LV) – 2004)

Türk Hukukunda Geçici Koruma Kavramı

Cumhuriyet döneminin başlangıcından günümüze kadar çeşitli ülkelerden Türkiye'ye sığınmak amacıyla kitlesel akınla gelen göç akınları gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, 1989'da Bulgaristan'da komünizmin çöküşünden hemen önce Türk kökenli üç yüz binden fazla Bulgaristan vatandaşının kitlesel olarak gelmesidir. İkincisi ise 1990'larda Yugoslavya'nın dağılma sürecine girmesiyle birlikte gelen Müslüman kökenli Arnavut, Boşnak ve Makedon vatandaşların Türkiye sınırlarına varmasıdır. Üçüncü olarak, 1991'de Irak devletinden kaçan çoğunluğu ve Kürt kökenli olan yaklaşık yarım milyon Iraklının Türkiye'den kitleler halinde sığınma talep etmesidir.(Oba,2018,s.55). Son olarak da 2011 yılı itibariyle Suriye'deki olaylar neticesinde Türkiye sınırlarına giren ve 2021 yılı Haziran ayı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü verilerine göre de 3.678.521 kişinin bulunduğu kitlesel hareketliliktir. Türkiye'ye kabul edilen Suriye vatandaşlarına öncelikle, 'geçici koruma' sağlanarak çadırkent, konteynerkent ve diğer konaklama biçimlerinde barındırılarak koruma altına alınmaları sağlamak ve bunlara ilişkin işlemleri yürütmek için 30.03.2012'de 62 sayılı Yönerge hazırlanmışsa da, konuyla ilgili daha detaylı ve kapsamlı hukuki düzenlemeye ihtiyaç duyulmaktaydı.Yaşanan tüm olaylar neticesinde idarenin öngörme faaliyetini etkin bir şekilde işletmeyerek muhtemel kitlesel akını öngörememesi, öngörememeye bağlı olarak da göç hareketliliğinin kitlesel ayağını planlayamaması düşündürücüdür. 2011 yılına kadar ki süreçte bu alanın sadece genel düzenleyici işlemler mahiyetinde olan 1994 Yönetmeliği ve Genelgeler ile idare edilmesi ciddi eksiklik oluşturduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir.

Bunun üzerine Suriye'den kitlesel akınla gelen kişilerin Türkiye'de hukuksal kişiliklerinin tanınması ve statüsüz kalmaması amacıyla 6458 sayılı Yabancı ve Uluslararası Koruma

Kanununa 91. Madde ile "Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir." hükmü getirilerek "geçici koruma" bir hukuki statü olarak tayin edilmiş ve koruma türü olarak kanunda yer bulmuştur.

Fakat Kanunun 91. maddesi her ne kadar geçici koruma rejiminin devreye girmesindeki halleri belirterek müessesenin işlerlik kazanabileceğini ifade etse de aynı maddenin ikinci fıkrasında; bu kişilerin, Türkiye'ye kabulü, Türkiye'de kalışları, hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesi, Türkiye'den çıkışlarında yapılacak işlemler, kitlesel hareketlere karşı alınacak tedbirlerle ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar arasındaki iş birliği ve koordinasyon, merkez ve taşrada görev alacak kurum ve kuruluşların görev ve yetkilerinin belirlenmesi, yönetmelik ile düzenleneceği ifade edilmiştir.(Çelik,2015, s.70; İzmirli,2017,s.56.)

Kanun geçici koruma rejimi için temel ilkeleri koymadan ve çerçeveyi çizmeden yürütmenin düzenleyici işlemi olan yönetmeliğe sınırsız, belirsiz, geniş bir alanı bırakması Anayasa'nın 7. Maddesinde yer alan yasama yetkisinin devredilmezliği ilkesine aykırılık teşkil edecektir. Bununla birlikte yasal çerçevesi net olarak ortaya konulmamış alanda idareye her an değiştirilebilir nitelikte hukuksal tasarruflarda bulunma yetkisinin verilmiş olması hukuki belirlilik ilkesini zedeleyecektir.(D.10. D.E. 2011/9590 K. 2015/2815 T. 9.6.2015)

Türk Hukukunda Geçici Koruma Kararı Alınması

Geçici Koruma Kararının Unsurları

Geçici koruma kararının alınması bulunması gereken unsurlar, 6458 sayılı kanunun 91.maddesi ve ona uyumlu olarak da Geçici Koruma Yönetmeliği'nin 7.maddesi uyarınca belirlenmiştir. İlki, geçici korumadan yararlanacak yabancıların, kitlesel olarak ülkeden ayrılmaya zorlanmış olmaları gerekmektedir. İkincisi, ayrıldıkları ülkeye geri dönememeleridir. Üçüncüsü ise, acil ve geçici koruma ihtiyacı içinde olmaları gerekmektedir.(Elçin,s.33) İçişleri Bakanlığı tarafından ülkeye gelen yabancıların ülkesinden ayrılmaya zorlanmış oldukları, ayrıldığı ülkeye geri dönememelerinden ötürü acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak veya bu kitlesel akın döneminde bireysel olarak sınırlarımıza gelmiş veya sınırlarımızı geçmiş olduklarının tespiti yapılması gerekmektedir. Tesis edilecek geçici koruma kararının sebep unsurunu bu hususlar oluşturmaktadır. Bu kararın verilmesinde yetkili makam Cumhurbaşkanı olup, işlemin doğurduğu hukuki sonuç karara konu olacak yabancıların geçici koruma kapsamına alınmasıdır.

Geçici Koruma Kararında Yer Alacak Hususlar

Geçici Koruma Yönetmeliğin 10.maddesiyle Cumhurbaşkanı Geçici Koruma Kararının içeriğinde yer alacak hususları belirlemeye yetkili makam olarak tayin edilmiştir. Geçici koruma kapsamına alınacak kişiler, geçici korumanın başlangıç tarihi ve gerekli görülmesi halinde süresi, geçici koruma süresinin uzatılması veya sona erme koşulları, geçici korumanın ülke genelinde veya belirli bir bölgede uygulanıp uygulanmayacağı, geçici koruma kapsamında ülkemize kabul işlemlerinin sınırlandırılması veya durdurulmasıyla ilgili hususlar ve gerekli görülen diğer hususlar geçici koruma kararının içeriğini oluşturacak durumlardır. Görüldüğü üzere geçici koruma kararının içeriğinin belirlenmesi noktasında Cumhurbaşkanına takdir yetkisi verilmiştir. Cumhurbaşkanı bu yetkisini kullanırken hiçbir zaman mutlak ve sınırsız şekilde hareket etmemeli, kamu yararına uygun, gerekçeli biçimde hareket etmelidir.

Cumhurbaşkanı tarafından "geçici koruma kararının ülke genelince veya belirli bir bölgede uygulanıp uygulanmayacağına" yönetmelikten aldığı yetkiyle bir sınırlama getirilmesi Anayasa'nın 16. Maddesindeki hükme aykırıdır. Çünkü Anayasa'nın 16. Maddesi kapsamında yabancılar için temel hak ve hürriyetlere ilişkin getirilecek sınırlama milletlerarası hukuka uygun olarak kanunla getirilmesi gerekmektedir. 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nin 26.maddesi "Her Taraf Devlet, ülkesinde yasal olarak ikamet eden mültecilere, genel olarak aynı koşullardaki yabancılara düzenlemelerle sağlanan, toprakları üzerinde ikamet edeceği yeri seçme ve özgürce seyahat etme hakkının" tanınacağına dair hüküm yer almıştır. Taraf olduğumuz Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 4 No.lu Ek Protokolü ise , "Bir devletin ülkesinde yasal olarak bulunan herkesin bu ülke içinde serbestçe dolaşma hakkı ve ikâmetgâhını seçme özgürlüğünün olduğu, bu hakların kullanılmasına menfaati için gereken ve demokratik bir toplumda, ulusal güvenlik ve kamu güvenliği, kamu düzeninin idamesi, suçların önlenmesi, sağlık ve ahlâkın veya başkalarının hak ve hürriyetlerinin korunması için alınan ve yasaya uygun önlemler dışında başka hiçbir kısıtlama yapılamayacağı hüküm altına alınmıştır. Ayrıca bu hakların belirli alanlarda, yasaya uygun bir şekilde konulan ve demokratik bir toplumda, kamu yararının haklı kıldığı kısıtlamalara da konu olması gerektiği ifade edilmiştir. Cumhurbaşkanı geçici korunanlara yönelik getireceği yerleşme ve seyahat özgürlüğüne sınırlamayı yukarıda sayılan durumlarda kamu yararına uygun, kanunla düzenleme altına alınması gerekirdi. Kanunla böyle bir sınırlama getirilmemiş olması Anayasa hükmüne aykırılık teşkil etmektedir.(Koca, Kavşat, s.345-346)

Geçici Koruma Kararının Maddi Bakımdan Tasnifi

Geçici Koruma Kararı, Geçici Koruma Yönetmeliğinin 9'uncu maddesinde göre, İçişleri Bakanlığı'nın teklifi üzerine Cumhurbaşkanı tarafından alınacaktır.

Geçici Koruma kararının alınması için İçişleri Bakanlığının teklifi gerekmektedir. İçişleri Bakanlığının geçici koruma kararı üzerindeki bu teklifi; icrai niteliğe haiz olmayan görüş/düşünce/mütalaa belirten bir idari işlemdir. Görüş belirten işlemlerde, idare belli bir konu veya sorunla ilgili düşüncesini, niyetini ve tasarılarını açıklamaktadır. Görüş belirten işlemler ilgililerin talepleri doğrultusunda olabileceği gibi bizzat idarece de tesis edilebilirler. Bu işlemlerin dış dünyaya yansıması ise genel düzenleyici işlemler ile olabildiği gibi birel işlemler ile de olmaktadır.(Kaya, s.270) İçişleri Bakanlığının da geçici koruma kararının verilmesindeki şartlarının oluştuğuna dair teklifini Cumhurbaşkanı'na iletmesiyle geçici koruma kararının alınmasını sağlamaktadır. İçişleri Bakanlığının bu işlemi icrai nitelikte olmaması o işlemin idari bir işlem olmadığı anlamına gelmemektedir. İdari işlemin icrai olup olmaması iptal davasına konu olup olmaması bakımından önemlidir.2577 İdari Yargılama Usulü Kanununun 14. Maddesinde kesin ve yürütülebilir bir işlemin yani icrai nitelikte bir idari işlemin iptal davasına konu olabileceğini düzenlenmiştir. İcrailik, idarenin tek yanlı olarak yaptığı idari işlemlerin bireyler ve nesneler üzerinde hukuki sonuç doğurmasıdır. İlgililerin, hukuki durumlarında etki doğurmayan, hukuk düzeninde herhangi bir değişikliğe yol açmayan işlemler icrai nitelikte olmayan işlemlerdir.(Kaya,s.259) İcrai niteliğe haiz olmayan idari işlemler hakkında açılan iptal davaları ilk inceleme aşamasında usulden reddedilmektedir. İcrai olmayan idari işlemdeki hukuka aykırılıklar ancak kesin ve icrai işlemin iptali konusundaki istem ile birlikte ileri sürülebilmektedir.(Kaya, s.284) Bu yüzden İçişleri Bakanlığının teklifine dair idari işlemin hukuka aykırılığı Cumhurbaşkanın geçici korumaya ilişkin verdiği karar ile birlikte öne sürülebilecektir.

İçişleri Bakanlığının teklifi üzerine Cumhurbaşkanının geçici koruma kararı alması da bir idari işlemdir. İdari işlemler maddi bakımından genel işlemler ve birel işlemler olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel işlemler kendi içerisinde genel düzenleyici işlemler ve genel kararı olarak tasnife tabi tutulmakta, birel işlemler ise birel şart/koşul ve birel öznel/sübjektif olarak ayrılmaktadır. Cumhurbaşkanı kararı birel nitelikte olabileceği gibi genel düzenleyici nitelikte olabilmektedir. Bu noktada Cumhurbaşkanı tarafından alınan geçici koruma kararını maddi bakımından genel düzenleyici işlem olarak nitelemek doğru olacaktır. Çünkü Cumhurbaşkanı geçici koruma kararıyla, geçici koruma rejiminin sınırlarını çizerek ona gayri şahsi nitelik atfedecek, rejime tabi olacaklar açısından doğurganlık özelliği kazandıracak, karara dayanarak birel işlemler tesis edilmesi mümkün hale gelecek ve bu sayede uygulanmakla tükenmeyen bir işlem haline gelecektir.(https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=2015-2016-idare-hukuku-ders-notlari-teskilat-haric.pdf,s.54).Genel düzenleyici işlemde işlem orada durmakta olup farklı kişilere, nesnelere farklı zamanlarda uygulanması mümkün olmaktadır. İçişleri Bakanlığının geçici koruma kararının alınması için teklifte bulunması ve Cumhurbaşkanın geçici koruma kararını alması, teklifin genel düzenleyici işlem hukuki ve maddi âleme yansıdığını ortaya koymaktadır. Burada tartışılabilecek bir

husus; Cumhurbaşkanı geçici koruma kararı alırken korumadan yararlanacaklar için süre bakımından bir sınırlama getirdiğinde idari işlemin maddi bakımından niteliğinde bir değişiklik olup olmayacağıdır. Bu durumda kararın belli süreyle yürürlükte olması ve belli ya da belirlenebilir insan grubunu dikkate alması bakımından tesis edilen işlemin genel karar niteliğinde olduğu dile getirilebilir. Korumanın belirli süreyle sınırlandırılmış olmasına ve o süreye bağlı olarak kararın yürürlükte kalmasına rağmen o karara dayanarak birel işlemlerin yapılacak olması ve kararın doğurganlık niteliğinin ortadan kalkmayacak olması genel düzenleyici işlem niteliğin ağır bastığı söylenebilir.

Suriye Arap Cumhuriyeti Vatandaşları ve Suriye Arap Cumhuriyetinde İkamet Eden Vatansız Kişiler, Türkiye'ye kitlesel akınla gelmesi sonucu İçişleri Bakanlığının 62 sayılı Yönergesi ile geçici koruma kapsamına alındığını ifade etmiştik. İçişleri Bakanlığı düzenlemiş olduğu yönergeyle kitlesel bir akının varlığını tespit etmiş ve buna ilişkin karar alarak bir idari işlem tesis etmiştir. Yönerge adsız düzenleyici işlem kategorisindedir. Yönergeye dayalı olarak da alınan genel, objektif, kişilik dışı ve doğurgan nitelikteki bu geçici koruma kararı genel düzenleyici işlem içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Geçici Koruma Yönetmeliğinin yürürlüğe girmesiyle birlikte "1994 tarihli Yönetmelik" ve İçişleri Bakanlığı'nın 62 sayılı Yönergesi" yürürlükten kaldırılmıştır. Geçici Koruma Yönetmeliğinin geçici birinci maddesi geçici koruma kararı kapsamına alınacak olanlar konusunda yeniden bir değerlendirme yaparak hüküm altına almıştır. Maddeye göre; 2011 tarihinden itibaren kitlesel veya bireysel olarak ülke sınırlarına gelen ve ülke sınırlarını geçen Suriye Arap Cumhuriyeti vatandaşları, o ülkedeki vatansızları ve mültecileri, uluslararası koruma başvurusunda(mülteci, şartlı mülteci, ikincil koruma) bulunsalar dahi geçici koruma kapsamında olacakları belirtilmiştir. Bu ifade geçici koruma kararının genel düzenleyici işlem niteliğini değiştirmemektedir. Bu idari işlem ile Suriye Arap Cumhuriyeti vatandaşları, oradaki vatansızları ve mültecileri geçici korunanlar kategorisine girmişlerdir. Yönetmeliğin geçici birinci maddesinin ikinci fıkrasında; 28.04.2011 tarihinden önce Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde uluslararası koruma elde etmek için başvuruda bulunanlar talepleri halinde geçici koruma altına alınacağı ifade edilmiştir.

Avrupa Birliği ile imzalanan geri kabul anlaşması çerçevesinde, 20.03.2016 tarihinden sonra ülkemiz üzerinden düzensiz yollarla Ege adalarına geçmiş olan Suriye Arap Vatandaşlarından ülkemize geri kabul edenlere geçici koruma kapsamına girme yolu açılmıştır. Bu 07.04.2016 tarihli Resmi Gazetede yayımlanan 2016/8722 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile Geçici Koruma Yönetmeliğine Geçici 1.maddesine 6.fıkranın eklenmesiyle mümkün hale gelmiştir.

Türk Hukukunda Geçici Koruma Statüsü

Statü Verme İşleminin Maddi Bakımdan Tasnifi

Geçici Koruma Yönetmeliğinin 10/2 maddesi "Cumhurbaşkanınca geçici koruma kararı alınmasını müteakip geçici korumadan yararlananlar hakkında verilebilecek bireysel kararlar Genel Müdürlük tarafından" alınacağı kapsam altına alınmıştır. Buna göre, Cumhurbaşkanı tarafından geçici koruma kapsamında olacakların belirlemesi yapıldıktan sonra, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından geçici koruma statüsü tanınma işlemi maddi bakımdan birel şart/koşul işlemi olmaktadır. Çünkü birel şart/koşul işlemi; belirli bir kişi veya nesneyi önceden genel düzenleyici işlemlerle hazırlanmış bir statüye sokan veya o statüden çıkaran bir işlemdir. Geçici koruma çatısı içerisinde olacakların tespiti genel düzenleyici işlem kapsamında olan Cumhurbaşkanı kararıyla ilan edildikten sonra Göç İdaresi Genel Müdürlüğü yabancıları geçici koruma statüsü kapsamına almaktadır. Bu kapsamda Suriye Arap Cumhuriyeti vatandaşları, oradaki vatansızları ve mültecileri Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından geçici koruma statüsü altına sokacak idari işlem birel şart/koşul işlemidir.

Geçici Koruma Statüsünün Elde Edilme Usulü

Geçici koruma statüsünü elde edecek yabancıların Türkiye'ye kabul usulü diğer yabancılardan farklıdır ve Geçici Koruma Yönetmeliği ve İçişleri Bakanlığı'nın 29.11.2017 tarihi 2017/10 sayılı "Geçici Koruma Kapsamındaki Yabancıların İşlemlerine İlişkin Usul ve Esaslar" konulu Genelge("2017/10 sayılı Genelge" olarak adlandırılacaktır) de bu usul özel olarak düzenlenmiştir.

Geçici koruma kararı kapsamına alınanların, geçici koruma statüsünü elde etmek amacıyla yaptıkları başvuruda ve başvurunun incelenmesinde birtakım usuli işlemler öngörülmüştür.

Statü Kazanımı İçin Başvuruda Bulunma

Geçici Koruma kararının akabinde geçici koruma statüsü elde etmek için İçişleri Bakanlığı tarafından belirlenecek sınır kapıları ve sınır geçiş yerlerinden Türkiye'ye giriş yapmaları beklenmektedir. Geçici koruma kararının öznesini oluşturan yabancılar ülkeye giriş yaptıktan sonra kimlik tespiti ve ön kayıt yapılması için kolluk makamları tarafından sevk merkezlerine gönderileceklerdir. GK Yönetmeliğinin 17.maddesi uyarınca; Ülke içinde olup da geçici koruma kararıyla bu kapsama girenler, valiliklere(Valilik içerisinde teşkilatlanmış İl Göç İdaresi Müdürlüklerine) bizzat başvuru yapmaları durumunda kolluk makamların refakatiyle ön kaydın ve kimlik tespitinin yapılabilmesi için en yakın sevk merkezine yönlen-

dirileceklerdir.6458 sayılı YUKK'nun 65/4 maddesi uyarınca mülteci, şartlı mülteci ve ikincil koruma statülerinin elde edilmesi amacıyla makul sürede başvuru şartı öngörülürken geçici koruma statüsünü için ilgili mevzuatlarda böyle bir süre öngörülmemiştir.

Başvuranın Kimlik Tespiti Yapılarak Ön Kayıt İşleminin Gerçekleştirilmesi

Sevk merkezine gönderilen yabancıların kimlik tespitinin ve kaydının yapılmasına ilişkin işlemler Genel Müdürlük tarafından yapılacaktır.(GK Yönetmeliği madde 19/1) Yabancı, kayıt işlemlerinde esas teşkil edecek hüviyet belgesi, pasaport, sürücü belgesi, aile cüzdanı, diploma, askerlik belgesi gibi kimlik bilgilerini içeren belgeyle birlikte iletişim bilgilerini(iletişim adresi, ikamet adresi veya e-posta) İl Göç İdaresi Müdürlüğü'ne sunması gerekmektedir.(2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm B.4, C.3.) Yabancının burada yükümlülüğünde olan şey, kimlik bilgilerini doğru beyan etmesi, varsa kimliklerini ispata yarar belgelerini yetkili makamlara teslim etmesi ve bunun için yetkililerle işbirliği içerisinde olmasıdır(GK Yönetmeliği 19/3) Eğer yabancının kimliğini ispat edecek herhangi bir belgesi yok ise yabancı hakkında beyan esasına göre işlem tesis edilecektir. (2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm B.4)

Kayıt işlemleri beyana göre yürütülen yabancılar hakkında "Kimlik Bilgileri Beyan Formu" düzenlenecek ve GöçNet sistemine taranarak yabancının dosyasında muhafaza edilecektir. (2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm B.5)Kayıt işlemleri esnasında kimliğine veya beyan ettiği bilgilere ilişkin şüphe oluşan yabancılar, haklarında gerekli inceleme ve araştırma sonuçlanıncaya kadar 6458 sayılı Kanun kapsamında idari gözetim kararı alınarak geri gönderme merkezlerine sevk edilecektir. Haklarında şüphe oluşan ancak idari gözetim kararı alınmasına gerek duyulmayan yabancılara ise bildirim yükümlülüğü getirilerek gerekli tedbirler alınacaktır.(2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm B.6) Kayıt esnasında yürütülen tüm işlemlerde gizlilik esas olup bu amaçla valilikler tarafindan gerekli tedbirler alınacaktır. Kayıt işlemlerine dayanak oluşturan bilgi ve belgelerden gerekli görülenlerin, gizliliğe riayet edilerek ilgilinin dosyasında muhafaza edilmek üzere kayıt personeli tarafından kopyaları alınacak ve asılları ilgili yabancıya teslim edilecektir.(2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm B.7)

Kayıt Usulünün Tamamlanması ve Bağlanan Hukuki Sonuçlar

İl Göç İdaresi Müdürlüğünün yetkili personeli tarafından GöçNet parmak izi sisteminden yabancıların on parmak izi kaydı, fotoğraf ve demografik bilgileri alınacak ve işlem tipi "Geçici Koruma" seçilerek GöçNet parmak izi sistemine kayıt işlemleri tamamlanacaktır.(2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm C.1) Kayıt işlemi tamamlanan yabancılara kayıt işlemini yap-

tıkları ilde geçerli olmak üzere ülkemizde kalışlarını teminen, yabancının iletişim bilgilerini de içeren ve valiliklerce yetkilendirilen personel tarafından onaylanmış olan bulunan otuz gün süreli «Kayıt Belgesi» düzenlenecektir. (2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm C.6) Kayıt belgesinin verilmesinin akabinde, geçici korumayla ilgili süreç, statü başvurusu yapan kişilerin hak ve yükümlülükleri ile diğer hususlarda anlayabilecekleri dilde bilgilendirme yapılacak olup "Tebliğ Edilecek Hususlar" tebliğ edilecektir. 2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm C.7) Otuz günlük süre sonunda GöçNet sisteminde yapılan incelemede; haklarında "Kimlik Tespit İşlemleri" başlığının 2 nci maddesinde sayılan herhangi bir tahdit kodu bulunmayan ve bu süre içerisinde güvenlik ve istihbarat birimleri tarafından geri bildirim yapılmamış olan ve Geçici Koruma Yönetmeliğinde madde 8'de sayılan hususlarından birine girmeyen yabancıların kayıt belgesi teslim alınarak kendilerine yetkili personel tarafından soğuk damga ve mühürle onaylanarak imzalanmış "Geçici Koruma Kimlik Belgesi düzenlenecektir." (2017/10 sayılı Genelge Birinci Bölüm C.11, GK Yönetmeliği madde 8) Yukarıda da ifade edildiği üzere, yabancının geçici koruma statüsünü elde edip kimlik belgesi alması birel-şart işlem kategorisindedir. Çünkü yöneldiği kişi daha önceden belirlenmiş bir hukuki statünün içerisine dâhil etmektedir. Geçici Koruma kimlik belgesiyle bağlanan hukuki sonuç; geçici korunana yasal olarak Türkiye'de ikamet ettikleri ilde kalış hakkı sağlamasıdır. Fakat bu kimlik belgesi Türk vatandaşlığına başvuru ya da geçiş hakkı sağlamamaktadır.(GK Yönetmeliği madde 25)

Geçici Koruma Statüsünü Elde Edenlere Yönelik Sağlık Hizmetleri

Sağlık Hakkı

Devletin faaliyet alanını ve müdahalelerinin kapsamını bir ülkenin kendi anayasası-geniş anlamda ele alırsak hem anayasa metni hem de anayasanın anlayış ve uygulanışı- belirler. Devlet hizmetlerinin genişliği, sosyal devlet ve planlı kalkınma ilkelerinin benimsenmesi ve bu ilkelerin gelişme göstermesiyle sıkı irtibatı bulunur. Bu hizmetlerin sağlanması modern anayasaların birçoğunda, hem kişiler için temel hak, hem de devlet için ödev haline getirilmiştir. Türkiye Cumhuriyetinin sosyal bir hukuk devleti olduğunun kabul eden ve planlı kalkınma ilkesinin benimseyen 1982 Anayasası, devlete verdiği pek çok ödevlerle devletin faaliyet ve müdahalede bulunma alanını fazlasıyla genişlettiği gibi, sosyal devlet ilkesinin gereklerini de kişiler için bir temel hak olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda devlet sadece çeşitli alanlarda hizmet sunmaya yetkili değil, aynı zamanda ve daha çok hizmetlerin sunulmasında ödevlidir(Kıratlı, 1973, s.5)

1876, 1921 ve 1924 Anayasalarında açıkça sağlık hakkını düzenleyen bir hüküm yer almamasına rağmen bunun herkes için bir hak olarak tanınması ve devlet'e bir ödev olarak

yüklenmesi 1961 Anayasası 49. Maddesi ile olmuştur. Fakat devlete yüklenen bu ödevin ne şekilde yerine getirileceği veya bu ödevin sınırının ne olacağı konusunda bir kural getirilmemiş; yasa koyucuya geniş bir düzenleme alanı bırakılmıştır. 1982 Anayasası ise 56.madde ile bu hususu düzenleme altına alırken 1961 Anayasasının 49'uncu maddesinin aksine, maddenin başlığında değişikliğe gitmiş ve "Sağlık Hizmetleri" ibaresi kullanmıştır. 56'ıncı madde, sağlık hakkının tatbiki konusunda Devlete hem ödev yükleyen yaklaşım tarzı ortaya koymuş hem de Devlete bir regülatör görevi de yüklemiştir. Bu düzenleme ile devlet, hakkı bizzat tesis eden, bu hakkın yerine getirilmesini düzenleyen, denetleyen ve bu konuda kamu- özel kesim arasındaki işbirliğini sağlayan mekanizma konumuna gelmiştir. (Çakır,2015,s.10-11) Sağlık hizmetleri insanın en temel ve vazgeçilmez haklarından biri olan sağlıklı yaşam hakkı ile yakından bağlantılı olması nedeniyle de bireyler açısından önemi şüphe götürmez bir gerçektir. Bu hak, Anayasa'nın 56. maddesi ile anayasal koruma altına alınmış ve kanunlar ile birlikte bu hususta Devlete/idareye sağlık hizmetleri açısından kapsamlı, çeşitli ve etkin görevler verilmiştir. Bundan dolayı, idare, bireylere sunacağı sağlık hizmetini tıp biliminin kurallarına uygun olarak yürütmekle yükümlüdür. (Akgül, 2016, s274-275; Avcı,2012, s.125.)

Sağlık Hizmeti Kavramı

224 sayılı Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi Hakkında Kanun 2. Maddesiyle kişide sadece hastalığın bulunmaması değil, aynı zamanda kişinin bedenen, ruhen ve sosyal açıdan tam bir iyilik hali şeklinde kavramsal olarak sağlığı nitelemiş ve devamındaki fıkrada sağlık hizmetlerinin çerçevesi çizilmiştir. Bu maddeye göre sağlık hizmeti; insan sağlığına zarar verici muhtelif faktörlerin ortadan kaldırılması ve toplumun bu faktörlerin tesirinden korunması, hastaların tedavi edilmesi, bedeni ve ruhi kabiliyet ve melekeleri azalmış olanların rehabilite edilmesi için yapılan tıbbi faaliyetlerdir. Maddeden çıkarılacağı üzere sağlık hizmetlerini, koruyucu sağlık hizmetleri, tedavi edici sağlık hizmetleri ve rehabilite edici sağlık hizmetleri olarak üç başlık halinde tasnif edebiliriz. İdarenin faaliyetlerini ise, kamu hizmeti, kolluk, özendirme ve destekleme, regülasyon, öngörme ve alternatif belirtmek ve planlama şeklinde ifade edebiliriz. Geçici Koruma Statüsünü elde edenlere sunulacak koruyucu, tedavi edici ve rehabilite edici sağlık hizmetlerini idarenin faaliyetleri bakımından aşağıda ayrı başlıklar halinde değerlendirilecektir.

Geçici Korunanlara Yönelik Sağlık Hizmetlerin Yürütülmesinde İdarenin Faaliyetleri

Anayasa, Kanun ve ilgili mevzuatlar gereğince sağlık hakkına sahip olanlar ve sağlık hizmetlerinin sunumundan yararlanacak olanlar geçici koruma kararı kapsamına alınanlar ve geçici koruma statüsünü elde edenlerdir.

Kamu Hizmeti Faaliyeti Bakımından Ele Alınması

Devlet ve diğer kamu tüzel kişileri veya bunların gözetim, denetim ve kontrolleri altında özel hukuk tüzel kişileri tarafından toplumun genel ve ortak ihtiyaçlarını karşılamak ve tatmin etmek amacıyla kanun ile görev olarak verilen edim(mal ve hizmet) sunulan faaliyetler kamu hizmetidir.(Oder,Ayanoğlu,2017,s.3; https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=2015-2016-idare-hukuku-ders-notlari-teskilat-haric.pdf,s.133-143)Kamu hizmetinin organik unsurunu; idarenin kendisi veya özel kişiler aracılığıyla yerine getirebileceği faaliyetler oluşturmaktadır. Maddi unsurunu ise, genel ve kollektif gereksinimlerin karşılanması ve edim sunulmasıdır. Kanun ile idareye görev olarak verilmesi ise kamu hizmetinin biçimsel unsurudur. İdare tüm bu unsurlarla birlikte bir faaliyet gerçekleştiriyorsa bu faaliyet kamu hizmeti faaliyeti olarak nitelendirilecektir.

Kamu hizmetin egemen olan ilkeler ise süreklilik, değişkenlik veya uyarlama, eşitlik ve meccanilik ilkeleridir. Kamu hizmeti toplumun genel ve ortak ihtiyacının karşılanmasına yönelik olduğu içi, bu gereksinim sürdüğü müddetçe hizmet yürütülmelidir. Dolayısıyla hizmet kesilmemeli ve aksatılmamalıdır. Kişi sağlık hizmetlerine gereksinim duyduğu zaman sunulmalıdır bu yüzden sürekli olarak yerine getirilmelidir. Süreklilik ilkesini de tamamlayan ilke değişkenlik ve uyarlama ilkesidir. Kamu hizmetinin, karşılamaya yöneldiği kolektif genel gereksinimdeki değişikliklere uydurulmasını ifade etmektedir. Kamu hizmetlerinde eşitlik ilkesi mutlak bir eşitlik olmayıp aynı veya benzer durumda olanlara aynı veya benzer davranılmasıdır. Hukuken kabul edilebilecek nitelikteki farklılıklar, farklı uygulamayı haklı kıldığı gibi farklı uygulama yapılmasını bir gerek olarak da ortaya çıkarabilir. (Oder, Ayanoğlu, 2017(Kamu Hizmeti),s.17) Kamu hizmetinin bir diğer temel ilkesi meccaniliktir. Yani kamu hizmetinden yararlanacaklara temel ihtiyaçların karşılık alınmadan sunulmasıdır. Çünkü, kamu hizmeti bağlamında ortada genel ve ortak bir ihtiyaç var ve bu yüzden mali imkanları yeterli olmayan da o ihtiyacı karşılamak için verilen hizmetten yararlanması anlayışı vardı. Meccanilik ilkesi uzun süre kamu hizmetlerine egemen olan ilkelerden olmaya devam etmiştir. Fakat son dönemde bazılarının belirli bir kamu hizmetinden daha çok veya daha yoğun faydalanması, kamu hizmetinin tümüyle bedelsiz olması halinde, hizmetten doğan mali yük kamu hizmetinden yararlanmayanlar bakımında da bir yük getirmesi anlayışın değişmesine sebebiyet vermiştir.(https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=2015-2016-idare-hukuku-ders-notlari-teskilat-haric.pdf,s.143.) Günümüzde ise genel ihtiyacı giderilebilecek ölçüde bir ücret alınarak bütün toplumun, o ihtiyacı neyse o ihtiyacı giderebilmesine imkân tanıyacak derecede bir ücret alınarak hizmetin sunulması anlamındadır.

İdare veya onun denetimi ve gözerimi altında olan özel hukuk kişileri sağlık alanına ilişkin olarak kimi zaman kamu hizmeti faaliyeti gerçekleştirmekte kimi zaman da kolluk faali-

yeti yürütmektedir. İdarenin bir kimseyi tedavi edecek mekanizmalar kurması ve vatandaş veya yabancı ayırt etmeksizin her hastanın ortak ve genel ihtiyaç olarak tedavi olması bir kamu hizmeti faaliyetidir.

Kamu hizmetinin konusunu oluşturan tedavi edici sağlık hizmetleri; kişilerin fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklarına bağlı olarak herhangi bir sağlık kurumuna başvurmaları neticesinde gerçeklesen teşhis, tıbbî müdahale, tedavi ve gözetim kademelerinden oluşan hizmetlerdir. Bu sağlık hizmetleriyle ilgili olarak üç türlü tasnif yapılmıştır. Bunlar şu şekildedir: İlk başvurulan yerde ve ayakta tedavi yapılmasının mümkün olduğu birinci basamak sağlık hizmetleri, devlet hastaneleri, özel hastaneler gibi yataklı tedavi yapıldığı ikinci basamak sağlık hizmetleri son olarak da ileri tetkik ve özel tedavi gerektiren hastalıklarda uzman personelin ve ileri teknolojini kullanıldığı yerlerde yapılan üçüncü basamak sağlık hizmetleridir. Hastalanma ve kazalara bağlı olarak oluşan, kalıcı bozuklukları, en aza düşürmek, hastaların günlük hayata olan uyumlarını çabuklaştırmak gayeleriyle yapılan rehabilite edici faaliyetlerde sağlık kamu hizmeti kapsamındadır.(Ersöz, 2010,s.6.)

Geçici Koruma Yönetmeliğinin 27.maddesine göre geçici barınma merkezlerinin içinde ve dışında verilen sunulacak sağlık kamu hizmeti faaliyetinde yetkili makam Sağlık Bakanlığıdır. Faaliyetin sunulması, denetimi, kontrolü ve sorumluluğu Sağlık Bakanlığı bünyesindedir. Bu yüzden bakanlık hizmetin yürütücüsü niteliğindedir. Aynı yönetmelikte temel ve acil sağlık hizmetleri kapsamdaki tedavi ve ilaçlardan hasta katılım payı alınmayacağı; ikinci ve üçüncü basamak sağlık hizmetlerinde yararlanma bedelleri Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından belirlenen sağlık uygulama tebliğindeki bedeli geçemeyeceği düzenlenmişti. Sunulan sağlık hizmeti bedeli ise AFAD tarafından ödeneceği kararlaştırılmıştı. Ayrıca Geçici korunanlar acil ve zorunlu haller dışında özel sağlık kuruluşlarına doğrudan başvuramayacaklardır. 25.12.2019 tarih 30989 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan "Geçici Koruma Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik"in 12. Maddesi ile artık GK Yönetmeliği kapsamında temel ve acil sağlık hizmetleri ile bu kapsamdaki tedavi ve ilaçlardan Bakanlıkça belirlen tutar veya oran üzerinden katılım payı alınabileceği hüküm altına alınmıştır. Yine aynı yönetmelikte yapılan değişiklik uyarınca sunulan sağlık hizmetinin finansmanı AFAD'dan Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne geçmiştir.

Sağlık Bakanlığı Bünyesinde Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 21.01.2020 tarih, 23642684- 010.99 sayılı ve Geçici Koruma Kapsamındaki Kişilere Sunulacak Sağlık Hizmetleri konulu yazısı ile geçici korunanların sağlık kamu hizmetine ilişkin bedellerin götürü bedel protokolü kapsamında karşılanmaya başlandığı belirlenmiştir. Sağlık hizmetinin finansmanı bakımından Sağlık Bakanlığı, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'ne ayrıca bir tedavi faturası göndermeyecektir. Bu statü kapsamında sunulan ancak ilgili mevzuatlar doğrultusunda geri ödeme kapsamında olmayan sağlık hizmetlerine ilişkin tedavi bedelleri kişilerin kendisinden tahsil edilmektedir (Arpat,Nurdoğan 2020, s.235)

Toplumda bazı kişiler belirli bir kamu hizmetinden daha çok veya daha yoğun yararlanırken diğer yandan, bazıları ise kamu hizmetlerinden daha önce yararlanmaktadırlar. Hem yararlanmada ve yararlanabilme de, hem de mali yükü taşımada eşitliği bozan faktörler olarak ortaya çıkmaktadır. Kamu hizmetlerinden yararlanmayı esas alan bir katılım payı istenmesinin hem hukuksal hem de mantıksal gerekçeleri bulunmaktadır. Ancak bu katılım payı, her ne kadar vergi niteliğinde olmasa da, kamu giderlerine katılım olduğundan burada Anayasa md. 73/1'de bulunan "mali güce göre alınma" ilkesi geçerlidir.(Oder, Ayanoğlu,Kamu Hizmeti,s.18-19)Geçici Koruma statüsü kapsamında olan Suriyelilere ilişkin yönetmelik değişikliği öncesinde temel ve acil sağlık hizmetlerinin tedavi ve ilaçlarından hasta katılım payının uzun süre alınmaması mali yükü taşımada eşitliği bozan faktör arasında değerlendirilebilecektir.

Geçici Koruma statüsünü kazanmış kişilere birinci basamak sağlık kamu hizmetinin sunumunda yetkili makam Halk Sağlık Müdürlükleridir. (Geçici Koruma Altına Alınanlara Verilecek Sağlık Hizmetlerine Dair Esaslara ilişkin Yönerge 8.madde) Geçici Korunanların sağlık hizmetlerinden öncelikli olarak Halk Sağlığı Müdürlüklerine başvurmaları gerekmektedir. Birinci basamak sağlık hizmetleri kapsamında sunulacak faaliyetler, idarenin kendi araç gereç ve personeli ile kamu hizmetini gördüğü emanet usulü tarafından yerine getirilecektir. Birinci basamak sağlık kamu hizmeti bağlamında geçici korunanlara sunulacak hizmetler ilk kademe tanı, tedavi ve rehabilitasyon hizmetleridir. Geçici korunanlar arasında madde bağımlılığı veya psikolojik sorunları olduğu tespit edilenler hakkında da, rehabilite edici sağlık hizmetleri sunulacaktır.

Kolluk Faaliyeti Bakımından Ele Alınması

Kolluk deyince, bir faaliyetin iyi yapılması için gerçekleştirilen iç denetimi veya insanların kendi hayatlarındaki tutum ve davranışları değil, dış dünyaya yansıyan ve toplum düzenini etkileme potansiyeli taşıdığı düşünülen kısmına ilişkin denetim anlaşılmalıdır. (Gülan,2015,s.225) .Daha teknik tanımıyla kolluk, temel hak ve özgürlüklerin hakkıyla ve layıkıyla kullanılabildiği nizamı oluşturmayı ve "genel güvenlik, "dirlik ve esenlik" ve genel sağlık"gibi vazgeçilmez unsurları içinde barındırmayı ifade eden kamu düzenini tesis etmek, sürdürmek için yürütülen idari faaliyettir. Kolluk faaliyetinin belirleyici unsurlarından biri ve kamu hizmeti faaliyetinden ayrılan yönü kamu düzeninin tesisinde temel hak ve özgürlüklere müdahaledir (Oder,Ayanoğlu, 2017,s.14)

Tanımdan da anlaşılacağı üzere idare kolluk faaliyeti gerçekleştirdiğinde bu faaliyetle çok sıkı irtibatı olan kamu düzeni kavramı söz konusu olmaktadır. Kolluk faaliyetlerinin kamu düzenini sağlamak onu korumak ve bozulduysa düzeni yeniden tesis etmek şeklinde bir amacı bulunmaktadır.

Kamu düzeni, bireylerin ve toplumun huzur ve mutluluğunun sağlanabilmesi, öncelikle kişilerin toplum olarak yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli olan düzendir Kamu düzeninin üç ana unsuru olduğu kabul edilir. Bunlar; genel güvenlik, genel sağlık ve dirlik esenliktir. Genel sağlık, toplumun geneline yönelen bir sağlıklılık durumunun sağlanması için, toplum içerisindeki insanların beraber yaşamasını tehdit eden salgın ve bulaşıcı hastalıklardan korunmasını ve birlikte yaşam için sağlıklı bir ortamın yaratılmasını ifade eder. Sağlık kamu düzeninin sağlanması "kolektifin sağlığı"nın korunmasına bağlıdır. (Oder,Ayanoğlu, 2017,s.3)

Koruyucu sağlık, bulaşıcı ve yaygın hastalıkların önlenmesi, toplumun sağlıklı koşullar içinde yaşaması durumudur. Genel sağlığın korunması ve bozulmasını engellemek, hastalıklara neden olabilecek olan etkenlerin ortadan kaldırılmasını sağlamak adına yapılan koruyucu nitelikteki faaliyet kolluk faaliyetidir. Faaliyet kamu hizmetinden farklı olarak hastayı tedaviye yönelik olmayıp, kamu hizmeti gibi bir edim de sunmamaktadır. Toplum sağlığının bozulmasını engellemeye yönelik yapılan idari işlem, eylem ve sözleşmelerdir. Bu konuda faaliyetin yürütülmesi noktasında genel yetkili makam Sağlık Bakanlığıdır. Sağlık bakanlığının, genel sağlığı korumak, bozulmasını engellemek adına yürüttüğü faaliyet sağlık kolluğu olarak adlandırılır.

Geçici Koruma Yönetmeliğinin 27. Maddesinin birinci fıkrasının e bendine göre Sağlık Bakanlığının, bulaşıcı hastalık riskine karşı gerekli taramalar ve aşılar yapılarak her türlü önlem ve tedbir alması kolluk faaliyetinin yerine getirilmesinde alınacak önlemleri nitelemektedir. Geçici korunanlar arasında halkın sağlığını tehlikeye düşürebilecek potansiyel bir durum olması halinde profilaksi izolasyon/karantina gibi kolluk tedbirleri sağlık kolluğu vasfında olan Halk Sağlığı Müdürlüğü alacaktır.

Sonuç

Göç olgusu insanın dünyaya ayak basmasıyla birlikte var olmuş, bünyesinde ise her daim hareketliliği barındırmıştır. Bu olgu, sosyal hayatın her boyutunu etkileyen ve çok boyutlu bir etki alanına sahip olduğu için; hukuk, sosyoloji, antropoloji, tarih, coğrafya, siyaset bilim, ekonomi, demografi, kültür gibi birçok disiplinin ilgilendiği interdisipliner bir konu olmuştur. Son dönemde yaşanan Suriye kitlesel göçü de birçok alanı ilgilendirdiği gibi hukuk özelinde idare hukuku alanını da ilgilendirmiştir. .Bu kişiler Geçici Koruma kapsamına statüsü elde etme yolunda haklarında idareler tarafından idari işlem, idari eylemler yapılmıştır. Bunun yanında geçici koruma statüsünü elde edilmesiyle birlikte bu kapsamda olanlar hizmetlerden yararlanma imkânı elde etmişlerdir. İdareler ise geçici koruma statüsü kapsamında belli yükümlülüklere tabi tutulmuşlardır. Sağlık hizmetlerinin sunumu bu yükümlülüklerden birisidir. İdareler ise uluslararası sözleşmelere ve ulusal düzenlemelere

uygun olarak sağlık hizmetlerini yerine getirmekle yükümlü hale gelmiştir. Sağlık hizmetleri sunulurken idareler idare hukuku ilkeleri çerçevesinde hukuka uygun şekilde hareket etmelidir. Aksi takdirde idarenin yapmış olduğu işlem ve eylemlerden ötürü idarenin sorumluluğu gündeme gelecektir.

KAYNAKÇA

Akgül, A. (2016) İdarenin sağlık hizmetlerinden doğan tazmin sorumluluğu ve danıştayın yeni yaklaşımı. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. XX, Y., S. 1, s.269-302.

Arpat, B. & Nurdoğan, A. K. (2020). Geçici Koruma statüsündeki Suriyelilere sunulan sağlık hizmetlerinin değerlendirilmesi. *Güncel Sosyoloji Araştırmaları, İKSAD*, ss.205-238.

Avcı, M. (2012). Sağlık hizmetlerinde idarenin mali sorumluluğu. *Ankara Barosu Dergisi.* /1, s.105-140.

Ayas, M. T. (2019). *Ankara'da geçici koruma statüsü altında yaşayan 18-72 ay arası Suriyeli çocukların gelişim düzeyinin değerlendirilmesi*. (Tıp Fakültesi Uzmanlık Tezi) Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Bostan, H. (2018). Geçici koruma statüsündeki Suriyelilerin uyum, vatandaşlık ve iskân sorunu. *Göç Araştırmaları Dergisi*, *2*(4), 38-88.

Ciğer, M. İ. (2016). Uluslararası hukuka uygun geçici koruma rejiminin unsurları üzerine. *Göç Araştırmaları Dergisi*, *2*(3), 62-92.

Conclusion on International Cooperation and Burden and Responsibility Sharing in Mass Infux Situations No. 100 (LV) – 2004, https://www.unhcr.org/excom/exconc/41751fd82/conclusion-international-cooperation-burden-responsibility-sharing-mass.html

Çelik, N. B. (2015). "Türk hukukunda uluslararası koruma başvurusunda bulunan veya uluslararası korumadan yararlanan yabancıların hak ve yükümlülükleri", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı, 1*, 67-148.

Çiçekli, B. (2016). *Yabancılar ve mülteci hukuku (6458 sayılı kanunla güncellenmiş).* Seçkin Yayınları.

Ekşi, N. (2014). Geçici koruma yönetmeliği uyarınca geçici korumanın şartları, geçici koruma usulü sağlanan haklar ve geçici korumanın sona ermesi. *İstanbul Barosu Dergisi*,*88*(6), 65-89.

Ersöz, K. (2010). Türk İdare Hukuku açısından sağlık hizmetlerinden kaynaklanan sorumluluk. (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Elçin, D. (2016). Türkiye'de bulunan Suriyelilere uygulanan geçici koruma statüsü 2001/55 sayılı Avrupa konseyi yönergesi ile geçici koruma yönetmeliği arasındaki benzerlik ve farklılıklar. *TBB Dergisi*, *124*, 9-80.

Eren, E. Y. (2018). *Mülteci hukukunda geçici koruma*. Seçkin Yayınları Ocak

Fröhlich, C. (2018). Shrinking spaces of humanitarian protection, GIGA Focus, *Middle East*, *6*, 1-13.

http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=2015-2016-idare-hukuku-ders-notlari-teskilat-haric.pdf , 2015-2016 idare hukuku ders notları, Erişim Tarihi 20.02.2020

Kaya, C. (2004). Türk İdare Hukukunda icrai olmayan idari işlemler. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 9*, 253-284.

Kıratlı, M. (1973). *Koruyucu idari hizmetleri.* Ankara: TODAİE Yayınları,

Koca, S. Ç. - Kavşat, F.C. (2015). Geçici koruma yönetmeliği uyarınca geçici koruma kararının kapsamı, alınması ve sona ermesi", *Başkent Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1*, 329-366.

Ayhan İzmirli, L. (2017). Türkiye'deki Suriyelilerin hukuki durumuna ilişkin bir değerlendirme. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 4*(7), 43-66.

Oba, M. E. (2018). *Türk Hukukunda geçici koruma rejimi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Koç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Oder, B. Ayanoğlu R. Kolluk -1, 2017-2018 İdare hukuku bahar dönemi, Yayımlanmamış Ders Notları.

Oder, B. & Ayanoğlu T. Kamu Hizmeti, 2017-2018 İdare Hukuku Bahar Dönemi, Yayımlanmamış Ders Notları.

Pirjola, J. (1995) Temporary Protection as a Future Model. *Nordic Journal of International Law*, *64*, 423-427.

Sağı, M. (2019). Türkiye'de geçici koruma kapsamında bulunan suriyelilere yönelik politikaların sosyal hizmetler açısından değerlendirilmesi. (Yüksek Lisans Tezi). Bitlis Eren Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Bitlis.

Sunata, U. (2018). Suriyeli sığınmacıların emek piyasasına katılımı. (B. Kartal ve U. Manço Yay. Haz.). *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği* içinde. Transnational London Press, 169-195

UN Human Rights Council, Report of the ındependent ınternational commission of inquiry on the Syrian Arab Republic [A/HRC/40/51], 15 August 2019.

Yavuz, Ö. (2015). Türkiye'deki Suriyeli mültecilere yapılan sağlık yardımlarının yasal ve etik temelleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12*(30), 265-280.

İKTİSAT

Kadın Eğitiminin Büyüme Üzerindeki Etkisi: Türkiye Örneği

Büşra Doğan*

Öz: Eğitim; iktisadi gelişme için gereken işgücünün yetiştirilmesini sağlayan, toplumun yaratıcı gücünü ve verimliliğini arttıran, bireylerin yeteneklerine göre yetişmesine imkan veren önemli bir araçtır (Çalışkan, 2007). Bebek ölümleri, doğurganlık oranları, evlilik yaşının ertelenmesi, ailelerin ekonomik ve sağlık koşullarının iyileşmesi, başta kadının devamında ülkenin verimliğinin artması kadınların eğitim seviyelerinin yükselmesine bağlıdır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı Türkiye'de kadın eğitiminin ekonomik büyüme üzerindeki etkisidir. Çalışma da öncelikle kadın eğitiminin önemi ve karşılaşılan engeller incelenmiştir. Devamında Türkiye'de kadın eğitimi ve kadın eğitimi ile ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi ele inceleyen ampirik çalışmalardan bahsedilmiştir. Daha sonra yıllık kişi başı reel gayri safi yurt içi hasıla ve ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretimde kadınların eğitime katılımları değişkenleri seçilerek 1971-2019 dönemi Türkiye'si incelenmiştir. Öncelikle serilerin birim kök testleri aracılığıyla durağanlığı test edilmiştir. Devamında değişkenler arasındaki kısa ve uzun dönem ilişkisini görmek amacıyla ARDL sınır testi uygulanmıştır. Daha sonra kadınların eğitime katılımı ile ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi Toda-Yamamoto testi ile saptanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre yükseköğretim seviyesinde eğitim alan kadınlar ile kişi başına reel gayri safi yurt içi hasıla arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi vardır. Ayrıca kısa ve uzun dönemde sadece yükseköğretim seviyesinde eğitim alan kadınlar ile ekonomik büyüme arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır. Bu yüzden kadınların eğitime katılımlarını arttırmaya yönelik politikalar arttırılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kadın Eğitimi, Ekonomik Büyüme, ARDL Sınır Testi, Toda-Yamamoto Nedensellik Testi.

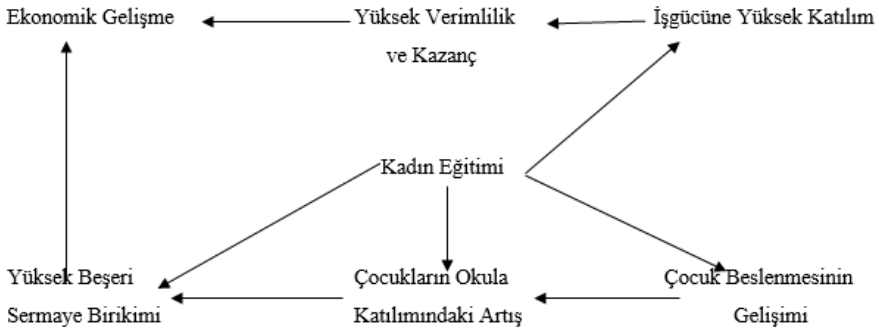
* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat, Yüksek Lisans
İletişim: korkmazayseegull@gmail.com

Giriş

Kadın Eğitiminin Önemi ve Karşılaşılan Engeller

Eğitim; iktisadi gelişme için gereken işgücünün yetiştirilmesini sağlayan, toplumun yaratıcı gücünü ve verimliliğini arttıran, bireylerin yeteneklerine göre yetişmesine imkan veren önemli bir araçtır (Çalışkan, 2007). İki farklı faydası vardır: bireysel ve sosyal. Bireysel faydalar sosyal faydaların içinde yer alır. Temel becerilerin edinilmesi, iyi bir meslek sahibi olma, bilgi birikimi, gelir ve kültür seviyesinin yükselmesi bireysel faydadır. Sosyal fayda ise yönetime katılma, sağlıklı ve uzun yaşam, kuşaklararası etki, suç oranlarının azalması, yenileşme ve ekonomik büyüme olarak özetlenebilir (Yeşilbağ, 2008).

Eğitim kadınlara özgürce karar alabilme imkanı tanımakta, özgüvenlerini, hareket ve girişim özgürlüklerini arttırmaktadır. Eğitimli kadınlar daima çocuklarının kendilerinden daha iyi eğitim almalarını istedikleri için fakirlik döngüsü kırılmakta dolayısıyla sürdürülebilir kalkınma yaşanmaktadır (Khorshid, 2009).



Şekil 1: Kadın Eğitimi ve Ekonomik Gelişme

Kaynak: Akhter, S., (2012), *Indirect Benefits of Women's Education: Evidence from Bangladesh*, Doctoral Thesis. University of Wollongong. s.32.

Şekil 2: Kadın Eğitimi ve Ekonomik Büyüme

Kaynak: Fouzia Z. S., (2016), *Gender Discrimination in Education and Its Impact on Economic Growth: A Cross Country Panel Study*, Master Thesis, Oregon State University, s.8.

Tablo 1: Kadın Eğitiminin Fayda ve Maliyetleri

	EKONOMİK	SOSYAL
Bireysel Aileler	**MALİYETLER** *Ders kitapları *Öğrenci üniformaları *Okul malzemeleri *Okul aidatları *Taşıma maliyetleri *Eğitim ücreti *Eğer evden uzaksa konaklama masrafları	**MALİYETLER** *Seyahat zamanı *Ev ödevleri zamanı *Psikolojik sıkıntılar
	FAYDALAR *Yüksek aile geliri	**FAYDALAR** *Sağlığın ve beslenmenin iyileşmesi
Toplumsal Öğrenciler	**MALİYETLER** *Öğretmen maaşları *Okul malzemeleri *Okul yapımı için kamu harcamaları	**MALİYETLER** *Psikolojik sıkıntılar *Okula kayıt olan öğrencilerin kaçınılmaz maliyetleri
	FAYDALAR *Yüksek kazanç *Daha çok mesleki hareketlilik *Yüksek GSYIH *Hızlı ekonomik büyüme *İşgücü verimliliğinde artış *İşgücü gelirleri üzerinden alınan yüksek vergi	**FAYDALAR** *Uzun yaşam beklentisi *Düşük bebek ölümleri *Daha iyi doğum kontrolü *Yaşam kalitesinin iyileşmesi *Nüfus artışının azalması *Sağlıklı nüfus *Siyasal ve ekonomik faaliyetlerin daha iyi işlemesi.

Kaynak: Hill, M. A. & King, M. E. (1995), *Women's Education and Economic Well-Being*, Feminist Economics, 1(2), 21–46. s.22.

Tablodan anlaşılacağı üzere kadın eğitimin faydaları, maliyetlerinden daha yüksektir. Kadın eğitimi ile kadının işgücüne katılımı arasındaki bağ genellikle U şeklindedir. Az gelişmiş ülkelerde ilköğretime katılımın artması ile kadınlar işgücü piyasasından ayrılarak ev üretimini tercih etmektedirler. Yani eğri aşağıya doğru hareket etmektedir. Liseye katılımın artması ile kadınlar işgücü piyasasına yoğun bir şekilde girmektedirler. Dolayısıyla eğri yukarıya doğru hareket etmekte, ekonomik büyüme de artış yaşanmaktadır (Lincove, 2008). Kadın eğitiminin büyümeyi etkilemesi için belirli mekanizmalar vardır. Bunlar; (Xu, 2015)

Kadın eğitimi ile doğurganlık oranı azalmakta, gelecek nesillerde erken ve uzun okullaşma sağlanmaktadır. Eğitim seviyeleri ile birlikte gelirleri de artan kadınların aile içi beslenme, eğitim ve sağlık şartlarında olumlu gelişmeler yaşanmakta, dolayısıyla büyüme de artış yaşanmaktadır.

Yüksek nitelikli kız çocukları düşük nitelikli erkek çocuklarının yerini aldığı için beşeri sermaye gelişir ve büyüme de artış yaşanmaktadır.

Dünyanın birçok yerinde benzer işi yapmalarına rağmen kadınlar erkeklere göre daha az ücret almaktadır. Bu yüzden farklı eğitim seviyelerinde kadınların okula katılımı azalmaktadır. Ekonomik, sosyal veya kültürel faktörler, dinsel tercihler eğitimde cinsiyet eşitsizliğine neden olmaktadır (Dollar ve Gatti, 1999). Akhter (2012) kadınların daha az ücret almasını geleneksel cinsiyet rollerine dayandırmaktadır. Geleneksel cinsiyet rolleri kadınların verimli sektörlere ulaşmasını engellemektedir. Bazı kırsal toplumlarda ise erkek çocuklarının ailede işgücü payı daha yüksektir. Kız çocukları ise daha çok ev işi yapmaktadır. Aileler, kız çocukları okula giderse hem şu anda ki fırsat maliyetini, hem annelerinden gelen alternatif yeteneklerini hem de başlık paralarını kaybedeceklerini düşünmektedirler (Hill ve King, 1995).

Türkiye'de Kadın Eğitimi

1982 Anayasasına göre "İlköğretim, kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve devlet okullarında parasızdır." Ayrıca Türkiye taraf olduğu uluslararası sözleşmeler[1] cinsiyet eşitliğini gözeterek kız çocuklarının eğitimden faydalanmasını sağlayacak düzenlemeler yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun içinde kadınların okuma yazma oranını % 100 gerçekleştirmeyi taahhüt etmiş ancak yerine getirememiştir. Günümüzde okuma yazma bilmeyen on kişiden sekizi kadındır.[2]

Cumhuriyet döneminde yapılan reformlarla eğitim seviyesinde öğrenci sayılarında artış yaşanmıştır. Örneğin ilkokula dayalı ve beş yıl süreli kız enstitüleri açılmış, mesleki ve teknik okullar açılmış, köylere öğretmenler gönderilmiştir (Çetin, 2003). Ancak eğitim göstergelerinde kız çocuklarının eğitime katılımı oranında istenilen rakamlara ulaşılamamıştır (Yaşar, 2007). 1997 senesinde eğitimin kalitesini yükseltmek için ilkokul ve ortaokul birleştirilip zorunlu temel eğitim 5 yıldan 8 yıla çıkarılmıştır. Bu durum kadınlarda okuryazarlık oranının artmasına neden olmuştur (Tunç, 2009). 2012 senesine gelindiğinde zorunlu temel eğitim 4 sene ilkokul, 4 sene ortaokul ve 4 sene lise olacak şekilde 12 seneye çıkarılmıştır. Bu durum kadınlarda okuryazarlık oranının daha da artmasına neden olmuştur. Bunun dışında yapılan çalışmalar;[3]

1 Pekin Deklarasyonu ve Eylem Planı, Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi ve Çocuk Hakları Sözleşmesi.

2 Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, (2008), Kadın ve Eğitim, www.remote.ikg.gov.tr/upload/2011/37753278-3a47-4cea-9fad-e94bf2ead215.pdf, 04/07/2020.

3 Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, (2008), Kadın ve Eğitim, www.remote.ikg.gov.tr/upload/2011/37753278-3a47-4cea-9fad-e94bf2ead215.pdf, 04/07/2020.

Sivil toplum kuruluşları ve uluslararası kuruluşlar ile yürütülen "Aile Eğitimi Kurs Programı", "Baba Beni Okula Gönder", "Haydi Kızlar Okula", "Kardelenler", "Özellikle Kız Çocuklarının Okullaşmasının Arttırılması Projesi", "Özellikle Kız Çocuklarının Okullaşmasının Arttırılması Projesi 2", "Özellikle Kız Çocuklarının Okullaşmasının Arttırılması Operasyonu", "Ana Kız Okuldayız Okuma Yazma Kampanyası", "Temel Eğitime Destek Projesi" gibi uygulamalarla kız öğrencilerin eğitime katılma oranının artması sağlanmaktadır.

Maddi imkanı yetersiz olan ve öğrencisi ilkokul ve ortaokulda olan ailelere bursluluk hizmeti verilmektedir. Bu hizmette öncelik kız çocuklarına verilmiştir.

Okul olmayan kırsal bölgelerde ki çocuklar için yatılı ilköğretim okulları açılmıştır. Ayrıca ''Taşımalı İlkokul, Ortaokul ve Ortaöğretim Uygulaması" başlatılmıştır.

Türkiye'de her ne kadar kadın eğitiminde olumlu gelişmeler yaşansa da cinsiyet eşitsizliği devam etmektedir. Dünya ekonomik Forumu'nun 2006 senesinden itibaren Küresel Cinsiyet Uçurumu Endeksi Raporu'nu yayınlamaktadır. Bu rapora göre cinsiyet eşitliğinde Türkiye 144 ülke içerisinde 109. sıradadır.[4] Türkiye'de kız çocuklarının eğitime katılmasında ki engelleri kısaca şöyle özetleyebiliriz (Tunç, 2009):

- Ataerkil uygulamalar (kan davası, berdel evliliği, beşik kertmesi, başlık parası),
- Ailelerin kız çocuklarının eğitime katılması konusunda ilgisizliği,
- Toplumsal cinsiyet rolleri (iyi bir eş, iyi bir anne),
- Maddi yetersizlik nedeniyle kız çocuklarının yetersiz beslenmesi ve okula geç kaydolması,
- Kırsal bölgelere yakın okul olmaması ve ulaşım problemi.

Yaygın eğitim bilgi, yetenek ve meslek kazandırmayı ve toplumsal gelişmeyi sağlamak için oluşturulan programlardır (Özaydınlık, 2014). Türkiye'de kadınlar için yaygın eğitim çeşitlilik göstermektedir. Sivil toplum örgütlerinin gönüllülük temelli kadınlara yönelik okuma-yazma ve meslek edindirme kursları, Milli Eğitim Bakanlığı'nın mesleki ve teknik eğitim veren kurumları ve belediyeler ücretsiz kurslar düzenlemektedir .[5]

4 World Economic Forum, (2016), The Global Gender Gap Report 2016, https://www.weforum.org/reports/the-global-gender-gap-report-2016, 04/07/2020.

5 Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, (2008), Kadın ve Eğitim, www.remote.ikg.gov.tr/upload/2011/37753278-3a47-4cea-9fad-e94bf2ead215.pdf, 04/07/2020.

Türkiye'de Kadın Eğitiminin Ekonomik Büyüme Üzerindeki Etkisi

Tablo 2: Kadın Eğitimi ve Ekonomik Büyüme İlişkisi Literatür Taraması

Yazar	Dönem ve Ülke	Değişkenler	Yöntem	Sonuç
Barro ve Lee (1994)	1965-1985 95 Gelişmiş ve gelişmekte olan ülke	*Kişi başına GSYIH *Ortaöğretim ve yükseköğretime katılım seviyesi	SURE	İki eğitim seviyesi de büyümeyi negatif etkilemektedir.
Hill ve King (1995)	1960-1985 125 Gelişmiş ve gelişmekte olan ülke	*GSMH *İlkokul ve ortaokula kayıt oranı	Panel OLS	İki eğitim seviyesi de büyümeyi pozitif etkilemektedir.
Dollar ve Gatti (1999)	1975-1990 127 Gelişmiş ve gelişmekte olan ülke	*Kişi başına GSYIH *Ortaöğretim katılım seviyesi	Panel OLS 2SLS	*Gelişmiş ülkelerde kadın eğitimi hasılayı pozitif etkilemekte, gelişmekte olan ülkelerde ise kadın eğitimi katsayısı anlamsızdır.
Knowles ve Lorgelly ve Owen (2002)	1960-1990 72 Gelişmiş ve gelişmekte olan ülke	*İşçi başına GSYIH *Toplam okullaşma oranı	Panel OLS	Kadın eğitimi yüksek olan ülkelerde işgücü verimliliği ve büyüme oranı yüksektir.
Chaudhry (2007)	1970-2005 Pakistan	*Kişi başına GSYIH *Kadınların erkeklere göre okuryazarlığı ve ilköğretime kayıt oranı	OLS	Her iki değişken büyümeyi pozitif etkilemektedir.
Özpolat (2009)	1990-2005 Türkiye	*GSMH *İlköğretim ve ortaöğretim okullaşma oranı *Kadınların okuma-yazma oranı	OLS	Sadece ortaöğretim okullaşma oranı hasılayı pozitif etkilemektedir.

İnce (2011)	1980-2009 Türkiye	*Kişi başına GSYIH büyüme oranı *İlköğretim, ortaöğretim ve üniversiteden mezun olma oranı *Yetişkin kadınların okuryazarlık oranı	OLS	İlköğretimden mezun olan kadınlar büyümeyi negatif, ortaöğretim ve üniversiteden mezun olan kadınlar büyümeyi pozitif etkilemektedir.
Tansel ve Güngör (2012)	1975-2000 Türkiye'de gelişmiş ve gelişmekte olan 67 il	*İşçi başına GSYIH *Kadın işgücünün ortalama okullaşma yılı	OLS 2SLS Pooled Robust Regression	Gelişmiş illerde kadın eğitimi katsayısı istatistiksel olarak anlamlıdır.
Fatima (2013)	1975-2009 Pakistan - Sri Lanka	*Kişi başına reel GSYIH büyümesi *Kadın nüfusundaki okullaşma yılı	GMM	Kadın eğitimi katsayı istatistiksel olarak anlamlı fakat negatiftir.
Hassan ve Cooray (2015)	1970-2009 18 Asya ülkesi	*Kişi başına GSYIH büyümesi *İlköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim katılım seviyesi	EBA	Kadınlar büyümeyi pozitif etkilemektedir.

Literatür taraması sonucu ve cinsiyete dayalı istatistiki verilerin düzenli olarak toplanmaması nedeniyle analiz dönemi olarak 1971-2019 dönemleri seçilmiştir. Değişken olarak kişi başına reel GSYIH ($ cinsinden sabit fiyatlarla) LNGSYIH, brüt olarak kadınların ilköğretim LNTILK, ortaöğretim LNTORT ve yükseköğretim LNTYUK okullaşma oranı seçilmiştir. Serilerin bazı yıllarında eksik veriler olduğu için "kübik interpolasyon yöntemi" kullanılarak tahmin edilmiş, serilerin anlaşılması için başına T konulmuştur. Seriler Dünya Bankasından elde edildikten sonra logaritması alınmıştır.

Metodoloji

- ***Birim Kök Testleri***

Serilerin durağanlıklarının incelenmesi için kullanılır. Durağanlık, serilerin sabit ortalama, varyans değeri ve kovaryanslarının sabit olduğu anlamına gelir. Geçici şokların etkileri durağan olmayan serilerde sürekli hale gelebilir. Ayrıca durağan olmayan serilerde sahte regresyon problemiyle karşılaşılmaktadır (Dickey ve Fuller, 1979). Ekonometrik analiz yapılmadan önce ADF ve ERS(DF-GLS) testleri kullanılarak verilerin durağan oldukları seviyeler incelenmiştir.

- ***Genişletilmiş Augmented Dickey Fuller (ADF) Birim Kök Testi***

Dickey&Fuller uygulanırken hata terimi et'nin otokorelasyonsuz olduğu ve Yt zaman serisinin AR modeline uygunluk gösterdiği varsayılmıştır. Ancak zaman serileri farklı mertebeden otoregresif süreçlere de uygunluk gösterebilmektedir. AR(p) $Yt = \mu + f1\ Yt\text{-}1 + f2\ Yt\text{-}2 + f3\ Yt\text{-}3 \ldots + fp\ Yt\text{-}p + et$ sürecini izleyen zaman serisi AR(1) $Yt = \mu + f1\ Yt\text{-}1 + vt$ hata terimleri otokorelasyonlu olur ve Dickey&Fuller dağılımlarını geçersiz kılar (Sevüktekin ve Nargeleçekenler, 2005).

- ***ERS (DF-GLS) Birim Kök Testi***

Elliot & Rothenberg & Stock bilinmeyen bir trend ya da ortalama olduğunda güçlü olan Dickey&Fuller t testinin modifiye versiyonunu önermişlerdir. Performansı küçük örneklemler açısından güçlüdür.

$$Yt = dt + ut$$

$$ut = \alpha\ ut\text{-}1 + vt$$

dt = deterministik kısım, vt =gözlenemeyen fakat sıfır ortalamaya sahip olan hata sürecidir. Hata teriminin başlangıç değeri 0 ve $vt \sim N(0, 1)$ ise olabilirlik oranı istatistiğine eşit çıkacaktır. Serinin durağan olup olmadığına karar vermek için trendden arındırılmış seriye, ADF testi uygulanarak bulunan sonuçlar kritik değerler ile karşılaştırılır (Sevüktekin ve Nargeleçekenler, 2005).

- ***Lee-Strazicich Yapısal Kırılmalı Birim Kök Testi***

Lee&Strazicich yapısal değişimlere izin veren içsel iki kırılmalı LM birim kök testini geliştirmişlerdir. Düzeyde kırılmaya izin veren A modeli ve eğimde kırılmaya izin veren B modeline göre hem düzeyde hem eğimde kırılmaya izin veren C modeli daha üstündür. Test istatistiğinin minimum olduğu noktalarda kırılma noktaları belirlenir. Hesaplanan test istatistiğin kritik değerden küçük olması serinin birim köklü olduğu anlamına gelir (Lee ve Strazicich 2003).

- ***ARDL Sınır Testi***

Serinin farkının alınmasından kaynaklanan bilgi kaybını önlemek için kullanılan yaklaşımdır. Çalışmada ARDL kullanılmasının nedeni uzun dönemde ki ilişkiyi detaylı olarak göstermesidir. Model öncelikle eşbütünleşmenin olduğu durumu kabul ederek tüm değişkenlerin kısıtsız, diğer durumda ise kısıtlı olduğunu kabul eder. Eğer eşbütünleşme var ise değişkenler seviyesinde regresyona tabi tutulur. Modele sınır testi uygulanır. Eşbütünleşmenin varlığı, sınır testinden elde edilen F istatistiğinin, üst sınır değerinden büyük olmasına bağlıdır (Sevüktekin ve Nargeleçekenler, 2010).

- ***Toda-Yamamoto Nedensellik Testi***

Standart asimptotik dağılımı temel alan Toda&Yamamoto testi, düzey-VAR modeli çerçevesinde Granger nedensellik testinin uygulanabilmesi için geliştirilmiştir. Durağan ve durağan olmayan VAR modellerinde uygulanmaktadır. Toda&Yamamoto çalışmalarında değişkenler durağan değil ise Granger nedenselliğinde kullanılan testin geçerli olmayabileceğini savunup, Wald test istatistiğini geliştirmişlerdir. Wald testi analizin ikinci aşamasında uygulanmaktadır. İlk aşamasında ise VAR tahmini yapmak için Akaike ve Schwartz gibi bilgi kriterleri aracılığıyla değişkenlerin maksimum gecikme uzunluğu ve bütünleşme derecesi belirlenir (Soltan, 2009).

Bulgular

Tablo 3: ADF ve DF-GLS Birim Kök Testi Sonuçları

Değişken	Düzey/ Birinci fark	ADF			DF-GLS			Sonuç
LNGSYIH	Düzey	-2.754 (0)			-2.838 (0)			I(1)
	Birinci Fark	-6.449 (0)			-6.455 (0)			
LNTILK	Düzey	-2.576 (0)			-2.468 (0)			(1)
	Birinci Fark	-4.615 (0)			-4.505 (0)			
LNTORT	Düzey	-2.239 (0)			-1.984 (0)			I(1)
	Birinci Fark	-4.778 (0)			-4.644 (0)			
LNTYUK	Düzey	-4.311 (1)			-4.287 (1)			I(0)
	Birinci Fark	--			--			
Kritik Değerler -4.192		**%1**	**%5**	**%10**	**%1**	**%5**	**%10**	
		-3.520	-3.191	-3.770	-3.190	-2.890		

Not: Parantez içindeki değerler Schwartz Kriteri (SBC) kullanılarak seçilen gecikme uzunluklarıdır. Maksimum gecikme uzunluğu 9 olarak alınmıştır. ADF testinde Mac Kinnon kritik değerleri, DF-GLS testinde ise Eliot&Rothenberg&Stock kritik değerleri kullanılmıştır.

Tablo 3'te görüldüğü gibi, LNGSYIH, LNTILK ve LNTORT birinci farkta, LNTYUK ise düzeyde durağandır.

Tablo 4: Lee-Strazcich (2003) Birim Kök Test Sonuçları

Değişken	Test ist.	Gecikme Uzunluğu	Kırılma Tarihi	λ Değeri	Kritik Değerler		
					%1	**%5**	**%10**
LNGSYIH	-5.407	5	1995 2002	λ1: 0.581 λ2: 0.744	-6.32	-5.73	-5.32
LNTILK	-6.568	0	1993 2009	λ1: 0.535 λ2: 0.907	-6.32	-5.73	-5.32
LNTORT	-5.585	12	1986 2007	λ1: 0.372 λ2: 0.860	-6.42	-5.65	-5.32
LNTYUK	-8.138	12	1992 2002	λ1: 0.512 λ2: 0.744	-6.32	-5.73	-5.32

Not: Uygun gecikme uzunlukları Akaike Kriteri ile belirlenmiştir. Λ kırılma noktasını göstermektedir.

Tablo 4'te görüldüğü gibi LNGSYIH, %1 ve %5 düzeyinde kritik değerlerden küçüktür. Dolayısıyla 1995 ve 2002 senelerinde kırılma ile beraber birim köklüdür. LNTORT %1 ve %5 düzeyinde kritik değerlerden küçüktür. Dolayısıyla 1986 ve 2007 senelerinde kırılma ile beraber birim köklüdür. LNTILK ve LNTYUK ise tüm anlamlılık düzeylerinde yapısal kırılma ile birlikte durağandır. LNTILK hariç tüm değişkenler geleneksel birim kök testlerinin sonuçları ile tutarlıdır. Sonuç olarak LNGSYIH ve LNTORT değişkenleri I(1) düzeyinde durağan, LNTILK ve LNTYUK değişkenleri I(0) düzeyinde durağandır.

Kırılma tarihlerinde yaşanan olaylara değinecek olursak 1980'li yıllar Türkiye'de olmayan okul türlerinin açıldığı yıllardır. 1994 senesinde bölgelerarası gelişmişlik farkını azalmak için farklı eğitim kurumlarında tahsisat düzenlemeleri yapılmıştır. 2001 senesinde eğitim politikaları değiştirilmiştir. 2008 senesine geldiğimizde ise mesleki eğitim yaygınlaştırılmıştır.

Değişkenler farklı bütünleşme derecelerine sahip olduklarından dolayı ARDL sınır testi uygulanmıştır. Öncelikle değişkenlerin bütünleşik olup olmadığı test etmek amacıyla sınırsız hata düzeltme modeli kullanılmıştır.

$\Delta LNGSYIHt = \alpha 0 + \sum mi=1\ \alpha 1i\ \Delta LNGSYIHt\text{-}i + \sum mi=0\ \alpha 2i\ \Delta LNTILKt\text{-}i + \sum mi=0\ \alpha 3i\ \Delta LNTORTt\text{-}i + \sum mi=0\ \alpha 4i\ \Delta LNTYUKt\text{-}i + \alpha 5\ \Delta LNGSYIHt\text{-}1 + \alpha 6\ \Delta LNTILKt\text{-}1 + \alpha 7\ \Delta LNTORTt\text{-}1 + \alpha 8\ \Delta LNTYUKt\text{-}1 + \varepsilon t$

$H_0 = \alpha 5 = \alpha 6 = \alpha 7 = \alpha 8 = 0$

$H_1 \neq \alpha 5\ ^1\alpha 6\ ^1\alpha 7 \neq \alpha 8 \neq 0$

Tablo 5: ARDL Sınır Testi Sonuçları

k	F istatistiği		Alt Sınır	Üst sınır
3	4.20	%1	3,62	4,80
		%5	2,56	3,64
		%10	2,36	3,22

Tabloda görüldüğü gibi elde edilen F istatistiği 4.20 olarak bulunmuştur. F istatistiği %5 ve %10 anlamlılık düzeyinde üst kritik değerlerden büyüktür. Değişkenler arasında eşbütünleşme ilişkisinin olmadığını öne süren H_0 hipotezi reddedilmiş, H_1 hipotezi kabul edilmiştir. Değişkenler arasındaki uzun dönemli ilişkiyi analiz etmek için ARDL modeli kurulmuştur. Maksimum gecikme uzunluğu 3 olarak seçilmiştir. Modelde yer alan a, b, c ve d değişkenlerin uygun gecikme uzunluklarını göstermektedir. Uygun gecikme uzunluklarının belirlenmesi için Akaike bilgi kriterinden yararlanılmıştır. ;

$LNGSYIHt = \alpha 0 + \sum ai=1\ \alpha 1i\ LNGSYIHt\text{-}i + \sum bi=0\ \alpha 2i\ LNTILKt\text{-}i + \sum ci=0\ \alpha 3i\ LNTORTt\text{-}i + \sum di=0\ \alpha 4i\ LNTYUKt\text{-}i + \varepsilon t$

Tablo 6: ARDL (1,0,0,0) Modeli Sonuçları

Değişken	Katsayı	t-istatistiği	Olasılık Değeri
LNGSYIH(-1)	0.6480	4.9773	0.0000
LNTILK	0.1778	0.7787	0.4438
LNTORT	-0.0217	-0.3356	0.7391
LNTYUK	0.0901	2.1542	0.0386
Sabit Terim	2.1537	1.3408	0.1858
F istatistiği	525.977 (0.0000)	JB Normallik Testi	3.7689 (0.1514)
R^2	0.982	Düzeltilmiş R^2	0.980
BG (LM) Otokorelasyon Testi	0.3134 (0.8543)	BP Değişen Varyans Testi	3.4934 (0.4702)
Ramsey Reset Testi	2.2497 (0.1439)		

Jarque-Bera testinin olasılık değeri 0.1514 bulunmuştur. Bu hata terimlerinin normal dağıldığını göstermektedir. Düzeltilmiş R2 değerine göre model verilere uyumludur. F testinin olasılık değeri 0.0000 bulunmuştur. Bu ARDL (1, 0, 0, 0) modelinin anlamlı olduğunu göstermektedir. Breusch-Godfrey testinin olasılık değeri 0.8543 bulunmuştur. Demek ki modelde otokorelasyon problemi yoktur. Breusch-Pagan testinin olasılık değeri 0.4702 bulunmuştur. Dolayısıyla değişen varyans sorunu yoktur. Ramsey-Reset testinin olasılık değeri 0.1439 bulunmuştur. Bu modelde tanımlama hatası olmadığını göstermektedir.

Tablo 7: Uzun Dönem Katsayıları

Değişken	Katsayı	Standart Hata	t-istatistiği	Olasılık Değeri
LNTILK	0.5056	0.7073	0.7145	0.4794
LNTORT	-0.0604	0.1869	-0.3350	0.7421
LNTYUK	0.2798	0.0915	3.0757	0.0039
Sabit Terim	6.1116	3.1520	1.9401	0.0599

Kadınların ilköğretim okullaşma oranı 0.5056 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamsızdır. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı -0.0604 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak negatif ve anlamsızdır. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranı ise %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranında %1 birimlik artış kişi başına düşen reel GSYIH'yı %27 arttırmaktadır. Dolayısıyla büyümeyi pozitif olarak etkilemektedir.

Serilerin uzun dönem ilişkilerinin belirlenmesinden sonra kısa dönem ilişkilerini de analiz etmek için hata düzeltme modeli uygulanmıştır. Uzun dönem modelinde hata teriminin bir dönem gecikmeli değeri yerine ECTt-1 hata düzeltme terimi kullanılmıştır. Kurulan model;

$$LNGSYIHt = \alpha 0 + \sum ai=1\ \alpha 1i\ \ LNGSYIHt\text{-}i + \sum bi=0\ \alpha 2i\ LNTILKt\text{-}i + \sum ci=0\ \alpha 3i\ LNTORTt\text{-}i + \sum di=0\ \alpha 4i\ LNTYUKt\text{-}i + \alpha 5\ ECTt\text{-}1 + ut$$

Tablo 8: ARDL (1,0,0,0) Modeli Kısa Dönem Tahmin Sonuçları

Değişken	Katsayı	t-istatistiği	Stn. Hata	Olasılık Değeri
LNTILK	0.4035	1.2523	0.3208	0.2183
LNTORT	-0.1431	-0.9402	0.1483	0.3503
LNTYUK	0.1036	1.7435	0.0536	0.0893
ECT_{t-1}	-0.4163	-3.6592	0.1194	0.0007

Kadınların ilköğretim okullaşma oranı 0.4035 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamsızdır. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı -0.1431

bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak negatif ve anlamsızdır. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranı ise %10 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı 0.1036 bulunmuştur. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranında %1 birimlik artış kişi başına düşen reel GSYIH'yı %10 arttırmaktadır. Dolayısıyla büyümeyi pozitif olarak etkilemektedir. Hata düzeltme katsayısı -0.4163 bulunmuştur. Bu istatistiksel olarak %1 düzeyinde negatif ve anlamlıdır. Dolayısıyla kısa dönemde yaşanan bir sapmanın bir sonraki dönemde yaklaşık %41'i giderilerek uzun dönem dengesine ulaşılacaktır.

Sonuç olarak kısa ve uzun dönemde kadın eğitiminde yükseköğretim ile ekonomik büyüme arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır.

Bir sonraki aşamada değişkenler arasındaki nedensellik ilişkisi test edilmiştir. Öncelikle ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim değişkenleri için üç denklem oluşturulmuştur. 1. değişkenin denklemi;

$$LNGSYIHt = \alpha 0 + \sum_{i=1}^{k+dmax} \alpha 1(i+d)\ LNGSYIHt\text{-}(i+d) + \sum_{i=1}^{k+dmax} \alpha 2(i+d)\ LNTILKt\text{-}(i+d) + \varepsilon 1t$$

$$LNTILKt = \beta 0 + \sum_{i=1}^{k+dmax} \beta 1(i+d)\ LNTILKt\text{-}(i+d) + \sum_{i=1}^{k+dmax} \beta 2(i+d)\ LNGSYIHt\text{-}(i+d) + \varepsilon 2t$$

Toda&Yamamoto nedensellik testi yukarıdaki denklemler kullanılarak aşağıdaki WALD testi hipotezleri ile gerçekleştirilmiştir.[6]

H_0: $\alpha 2(i+d) = 0$

H_1: $\alpha 2(i+d) \neq 0$

H_0: $\beta 2(i+d) = 0$

H_1: $\beta 2(i+d) \neq 0$

Tablo 9: LNGSYIH ile LNTILK Değişkenlerinin Toda-Yamamoto Nedensellik Testi Sonuçları

	χ^2 istatistiği	Olasılık	Sonuç
LNGSYIH→LNTILK	0.0026	0.9536	H_0 reddedilemez
LNTILK→LNGSYIH	0.2047	0.6552	H_0 reddedilemez

LNGSYIH→LNTILK nedensellik ilişkisi anlamsız bulunmuştur. Kadınların ilköğretim düzeyinde eğitime katılımı ile GSYIH birbirinden bağımsızdır. Kız çocuklarının okullaşmasındaki engeller bu sonucu doğurmuştur.

6 Schwarz ve Akaike kriterleri kullanılarak uygun gecikme uzunluğu 1 olarak belirlenmiştir.

Ortaöğretim için kurulan 2. denklem;

LNGSYIHt = ϑ0 + ∑i=1k+dmax ϑ1(i+d) LNGSYIHt-(i+d) + ∑i=1k+dmax ϑ2(i+d) LNTORTt-(i+d) + ε1t

LNTORTt = ∂0 + ∑i=1k+dmax ∂1(i+d) LNTORtt-(i+d) + ∑i=1k+dmax ∂2(i+d) LNGSYIHt-(i+d) + ε2t

Toda&Yamamoto nedensellik testi yukarıdaki denklemler kullanılarak aşağıdaki WALD testi hipotezleri ile gerçekleştirilmiştir.[7]

H_0: $\vartheta_{2(i+d)} = 0$

H_1: ϑ2(i+d) ≠ 0

H_0: ∂2(i+d) = 0

H_1: ∂2(i+d) ≠ 0

Tablo 10: LNGSYIH ile LNTORT Değişkenlerinin Toda-Yamamoto Nedensellik Testi Sonuçları

	χ^2 istatistiği	Olasılık	Sonuç
LNGSYIH→LNTORT	0.0026	0.8763	H_0 reddedilemez
LNTORT→LNGSYIH	1.1791	0.2736	H_0 reddedilemez

LNGSYIH→LNTORT nedensellik ilişkisi anlamsız bulunmuştur. Kadınların ilköğretim düzeyinde eğitime katılımı ile GSYIH birbirinden bağımsızdır. Kız çocuklarının okullaşmasındaki engeller bu sonucu doğurmuştur.

Son denklem ise yükseköğretim için kurulmuştur;

LNGSYIHt = θ0 + ∑i=1k+dmax θ1(i+d) LNGSYIHt-(i+d) + ∑i=1k+dmax θ2(i+d) LNTYUKt-(i+d) + ε1t

LNTYUKt = ϕ0 + ∑i=1k+dmax ϕ1(i+d) LNTYUKt-(i+d) + ∑i=1k+dmax ϕ2(i+d) LNGSYIHt-(i+d) + ε2t

Toda&Yamamoto nedensellik testi yukarıdaki denklemler kullanılarak aşağıdaki WALD testi hipotezleri ile gerçekleştirilmiştir.[8]

H_0: θ2(i+d) = 0

H_1: θ2(i+d) ≠ 0

7 Schwarz, Hannan-Quinn ve Akaike kriterleri kullanılarak uygun gecikme uzunluğu 1 olarak belirlenmiştir.

8 Akaike ve Hannan-Quinn kriterleri kullanılarak uygun gecikme uzunluğu 2 olarak belirlenmiştir.

$H_0: \phi 2(i+d) = 0$

$H_1: \phi_{2(i+d)} \neq 0$

Tablo 11: LNGSYIH ile LNTYUK Değişkenlerinin Toda-Yamamoto Nedensellik Testi Sonuçları

	χ^2 istatistiği	Olasılık	Sonuç
LNGSYIH→LNTYUK	5.2361	0.0713	H_0 red
LNTYUK→LNGSYIH	4.9361	0.0891	H_0 red

LNGSYIH→LNTYUK ve LNTYUK→LNGSYIH arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi bulunmuştur. Kadınların yükseköğretim düzeyinde eğitime katılımı ile GSYIH arttırmaktadır. Bu sonuç, kadınların eğitim düzeyleri yükseldikçe istihdama katılımlarının arttığını, dolayısıyla ekonomik büyümeye katkıda bulunduklarını desteklemektedir.

Sonuç

Kadın eğitim düzeyinin artırılması, kadınların aktif çalışma hayatına katılması, bölgenin ve ülkenin gelişmesi açısından önemlidir. Kadınların verimliliklerinin artırılması ve sosyo ekonomik konumlarının iyileştirilmesini öngören eğitim politikalarının etkinleştirilmesi ile gelişim mümkün olabilir (Arabacı ve Korkmaz, 2010). Kadın istihdamının artırılmasında en temel şart kadınların eğitim seviyelerinin yükseltilmesidir. Ülkemiz şartlarında bakıldığında, eğitimin kadınların istihdama katılımında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Üniversite eğitimi almış kadınların istihdama katılım oranlarının, eğitim almamış kadınlara göre daha yüksek oranlarda olduğu ve erkeklerin işgücüne katılım oranına yakın olduğu görülmektedir (Ağlı, 2015).

Bu çalışmada yıllık kişi başı reel gayri safi yurt içi hasıla ile ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretimde kadınların eğitime katılımları değişkenleri seçilerek 1971-2019 dönemi Türkiyesi incelenmiştir. Öncelikle serilerin birim kök testleri aracılığıyla durağanlığı test edilmiştir. LNGSYIH, LNTILK ve LNTORT birinci farkta, LNTYUK ise düzeyde durağandır. Ayrıca yapısal kırılmalara izin veren Lee-Strazicich (2003) birim kök testi de uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre LNGSYIH 1995 ve 2002 senelerinde kırılma ile beraber birim köklüdür. LNTORT 1986 ve 2007 senelerinde kırılma ile beraber birim köklüdür. LNTILK ve LNTYUK ise tüm anlamlılık düzeylerinde yapısal kırılma ile birlikte durağandır. LNTILK hariç tüm değişkenler geleneksel birim kök testlerinin sonuçları ile tutarlıdır. Sonuç olarak LNGSYIH ve LNTORT değişkenleri I(1) düzeyinde durağan, LNTILK ve LNTYUK değişkenleri I(0) düzeyinde durağandır. Kırılma tarihlerinde yaşanan olaylara değinecek olursak 1980'li yıllar Türkiye'de olmayan okul türlerinin açıldığı yıllardır. 1994 senesinde bölgelerarası gelişmişlik

farkını azalmak için farklı eğitim kurumlarında tahsisat düzenlemeleri yapılmıştır. 2001 senesinde eğitim politikaları değiştirilmiştir. 2008 senesine geldiğimizde ise mesleki eğitim yaygınlaştırılmıştır.

Devamında değişkenler arasındaki kısa ve uzun dönem ilişkisini görmek amacıyla ARDL sınır testi uygulanmıştır. F istatistiği 4.20 olarak bulunmuştur ve %5 ve %10 anlamlılık düzeyinde üst kritik değerlerden büyüktür. Değişkenler arasındaki uzun dönemli ilişkiyi analiz etmek için ARDL modeli kurulmuştur. Maksimum gecikme uzunluğu 3 olarak seçilmiştir. Jarque-Bera testinin olasılık değeri 0.1514 bulunmuştur. Bu hata terimlerinin normal dağıldığını göstermektedir. Düzeltilmiş R2 değerine göre model verilere uyumludur. F testinin olasılık değeri 0.0000 bulunmuştur. Bu ARDL (1, 0, 0, 0) modelinin anlamlı olduğunu göstermektedir. Breusch-Godfrey testinin olasılık değeri 0.8543 bulunmuştur. Demek ki modelde otokorelasyon problemi yoktur. Breusch-Pagan testinin olasılık değeri 0.4702 bulunmuştur. Dolayısıyla değişen varyans sorunu yoktur. Ramsey-Reset testinin olasılık değeri 0.1439 bulunmuştur. Bu modelde tanımlama hatası olmadığını göstermektedir. Uzun dönem katsayılarına baktığımızda kadınların ilköğretim okullaşma oranı 0.5056 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamsızdır. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı -0.0604 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak negatif ve anlamsızdır. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranı ise %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranında %1 birimlik artış kişi başına düşen reel GSYIH'yı %27 arttırmaktadır. Dolayısıyla büyümeyi pozitif olarak etkilemektedir. Kısa dönem katsayılarına baktığımızda ise kadınların ilköğretim okullaşma oranı 0.4035 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamsızdır. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı -0.1431 bulunmuştur. Bu değer %5 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak negatif ve anlamsızdır. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranı ise %10 anlamlılık seviyesinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Kadınların ortaöğretim okullaşma oranı 0.1036 bulunmuştur. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranında %1 birimlik artış kişi başına düşen reel GSYIH'yı %10 arttırmaktadır. Dolayısıyla büyümeyi pozitif olarak etkilemektedir. Hata düzeltme katsayısı -0.4163 bulunmuştur. Bu istatistiksel olarak %1 düzeyinde negatif ve anlamlıdır. Dolayısıyla kısa dönemde yaşanan bir sapmanın bir sonraki dönemde yaklaşık %41'i giderilerek uzun dönem dengesine ulaşılacaktır.

Sonuç olarak değişkenler uzun dönemde eşbütünleşik, kısa dönemde ise hata düzeltme modeli ile eşbütünleşiktir. Ayrıca kısa ve uzun dönemde kadın eğitiminde yükseköğretim ile ekonomik büyüme arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır.

Daha sonra kadınların eğitime katılımı ile ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi Toda-Yamamoto testi ile saptanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre kadınların ilköğre-

tim ve ortaöğretim düzeyinde eğitime katılımı ile GSYIH birbirinden bağımsızdır. Kız çocuklarının okullaşmasında ki engeller bu sonucu doğurmuştur. Bunlar kısaca şöyle özetlenebilir (Özpolat, 2009):

- İlköğretim ve ortaöğretim tam anlamıyla temel beceri ve yetkinlik kazandırmamaktadır. Dolayısıyla bireyler ekonomik büyümeye olumlu katkı yapamamaktadır.
- Ailelerde özellikle annenin ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde eğitim almamış olması, kız çocuklarının ekonomik büyümeye katkılarını düşürmektedir.
- Zorunlu olmasına rağmen ilköğretim ve ortaöğretim okullaşma oranı hedeflenen düzeye ulaşmamıştır.
- Kadınların okuma-yazma oranı hedeflenen düzeye ulaşmamıştır.
- Sosyoekonomik eşitsizliklerden dolayı kız çocukları daha az eğitim almakta bu da kadınların eşit olarak istihdama katılmasını engellemektedir.

Yükseköğretim seviyesinde eğitim alan kadınlar ile kişi başına reel gayri safi yurt içi hasıla arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi vardır. Bu sonuç, kadınların eğitim düzeyleri yükseldikçe istihdama katılımlarının arttığını, dolayısıyla ekonomik büyümeye katkıda bulunduklarını desteklemektedir. Bu katkıların nedenleri, gelir artışı ile tüketim ve tasarruf davranışlarının değişmesi, işgücü piyasasındaki verimlilik artışı, yetiştirdiği çocukların daha sağlıklı ve eğitimli olması sonucunda gelecekte de oluşturduğu verimlilik artışı şeklinde özetlenebilir. Bu yüzden kadınların eğitime katılımlarını arttırmaya yönelik politikalar arttırılmalıdır. Çünkü maalesef ülkemiz kadın eğitiminde gelişmiş ve gelişmekte olan birçok ülkenin gerisindedir. Dünya Bankası, ülkemizin mevcut ekonomik varlığı değerlendiremediğini ve kadınların istihdama katılım oranının OECD ülkelerinin ortalama düzeylerine yükseltilmesinin uzun vadede büyümeye yaklaşık olarak 0.6 puan etkileyeceğini öngörmektedir (Işık, 2015).

KAYNAKÇA

Ağlı, E. (2015). *Cumhuriyet'ten günümüze Türk kadınının eğitim, sosyal ve siyasal hayata katılımları üzerine bir çalışma.* (Yüksek Lisans Tezi.). Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Akhter, S., (2012), *Indirect benefits of women's education: Evidence from Bangladesh*. (Doctoral Thesis.) University of Wollongong.

Arabacı, İ. B., Korkmaz, C. (2010). *Kadınların eğitimsel olanaklardan yararlanmalarında bölgesel eşitsizlikler: Marmara ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri örneği.* 21. Yüzyılın eşiğinde kadınlar/değişim ve güçlenme, uluslararası multidisipliner kadın kongresi bildiri kitabı. 9 Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını Cilt III, 475-481, İzmir.

Barro, R. J., Lee, J. W. (1994). Sources of economic growth. *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy,* 40, 1-46.

Chaudhry, I. S. (2007). Gender inequality in education and economic growth: Case study of Pakistan. *Pakistan Horizon, 60*(4), 81-91.

Çalışkan, Ş. (2007). Eğitimin getirisi: Uşak İli örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 12*(2).

Çetin, F. (2003). *Cumhuriyet döneminde kadın eğitimi*, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/160/cetin.htm, 29/09/2017.

Dickey, D. A., Fuller, W. A. (1979). Distribution of the estimators for autoregressive time series with a unit Root. *Journal Of The American Statictical Association*, 74, 427-431.

Dollar, D., Gatti, R. (1999*). Gender inequality, income and growth: Are good times good for women.* World Bank, Policy Research Report on Engendering Development, Working Paper Series, No. 1. Washington, D.C.

Fatima, G. (2013*).* Gender inequality in human capital accumulation and economic growth: A comparative analysis of pakistan and Sri Lanka. *Asia Pacific Journal of Social Work and Development, 23*(4), 242-252.

Fouzia, S. Z. (2016). *Gender discrimination in education and its impact on economic growth: A cross country panel study.* (Master Thesis.). Oregon State University.

Hassan, G., Cooray, A. (2015). Effects of male and female education on economic growth: Some evidence from Asia, *Journal of Asian Economics, 36*, 97–109.

Hill, M. A., King, M. E. (1995). Women's education and economic Well-Being. *Feminist Economics*, *1*(2), 21-46.

Işık, F. (2015). *Kadınların ekonomideki yeri ve önemi*. https://anahtar.sanayi.gov.tr/tr/news/kadinlarin-ekonomideki-yeri-ve-onemi/1968, 04/07/2020.

İnce, M. (2011). *The role of female education in economic development: A case for Turkey. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 26, 228-238.

Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, (2008). *Kadın ve eğitim*, www.remote.ikg.gov.tr/upload/2011/37753278-3a47-4cea-9fad-e94bf2ead215.pdf, 04/07/2020.

Khorshid, F. (2009). *The role of women education in the struggle against poverty.* (Master Thesis.) Oslo University College Faculty of Social Science.

Knowles, S., Lorgelly, P. K., Owen, P. D. (2002). Are educational gender gaps a brake on economic development? Some cross-country empirical evidence. *Oxford Economic Papers,* 54, 118-149.

Lee, J., Strazicich, M.C. (2003). Minimum lagrange multiplier unit root test with two structural breaks. *The Review of Economics and Statistics, 85*(4),1082-1089.

Lincove, J. A. (2008). Growth, girls education, and female labor: A longitudinal analysis. *The Journal of Developing Areas, 41*(2), 45-68.

Özaydınlık, K. (2014). Toplumsal cinsiyet temelinde Türkiye'de kadın ve eğitim. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 14*(33), 93-112.

Özpolat, A. (2009). *Gelişmekte olan ülkelerde kadın eğitimi ile büyüme ve kalkınma arasındaki ilişki.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.). Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sevüktekin, M., Nargeleçekenler, M. (2005). *Zaman serileri analizi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Sevüktekin, M., Nargeleçekenler, M. (2010). *Ekonometrik Zaman Serileri Analizi Eviews Uygulamalı,* 3.

Şoltan, T. (2009). *Enerji tüketimi ile gayri safi yurt içi hasıla arasındaki nedensellik ilişkisinin Granger, Toda-Yamamoto ve ARDL testleri ile incelenmesi.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.). Marmara Üniversitesi.

Tansel, A., Güngör, N. D. (2012). Gender effects of education on economic development in Turkey. *ERC Working Papers in Economics, 12*(3), 1-36.

Tarı, R. (2011). *Ekonometri.* Kocaeli: Umuttepe.

Tunç, A. G. (2009). Kız çocuklarının okula gitmeme nedenleri Van ili örneği. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 6(*1), 237-269.

World Economic Forum, (2016). *The global gender gap report 2016.* https://www.weforum.org/reports/the-global-gender-gap-report-2016, 04/07/2020.

Xu, L. (2015). *Effects of female political participation on economic growth: Evidence from Asian countries.* (Master Thesis.). Lund University School of Economics and Management.

Yaşar, O. (2007). Türkiye'de kadın eğitimi, kadınlara ait diğer göstergeler ve Çanakkale İli örneği. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, *4*(1). 1-35.

Yeşilbağ, Y. (2008). *Eğitim ve ekonomi,*1. Ankara: Sobil Yayıncılık.

İbn Nüceym'in İktisadî İçerikli Risâleleri ve İslâm İktisat Düşüncesine Katkısı

Muhammet Yurtseven*

Öz: İslâm geleneği içerisinde yaşanılan dönemin sosyal ve kültürel yapısını bizlere aktaran en önemli yazılı metinlerin başında risâleler gelmektedir. Risâleler hacim olarak küçük fakat muhteva ve içerdiği değer bakımından kıymete haiz belgelerdir. İslâm'ın tedvin döneminden itibaren *risâle* başlığı altında birçok alana dair fazlaca eser yazılmış ve yazıldığı alanlara da önemli katkılar sağlamışlardır. Yazıldığı dönemdeki sosyal ve kültürel malumatın işlenmiş şekilde bilgiye dönüşümünü ifade eden bu yazılı metinler, kendi dönemleri içerisinde değerlendirilmekle kalmamalı günümüz bilgi dünyasına kazandırılmalıdır. Bu çalışmanın öncelikli amacı da İbn Nüceym'in, *"Risâle fi'l-Harac""Risâle fi Beyâni'r-Rişve ve Ahkâmihâ", "Risâle fi Beyâni'l-Iqtâ'at ve Mahallihâ ve men yestehıqquhâ", "Risâle fi'l-Cibâyât ve'r-Ratibât ve Mi'şârât ed-Divâniyye", "Risâle fî Sûrati Bey'i'l-Vakf' vd..."* gibi risâlelerini inceleyerek dönemin iktisadî konularını gün yüzüne çıkarmak ve İslam iktisat düşüncesine katkılarını ortaya koymaktır. Risâlelerde ele alınan genel konuların emvâl, haraç, iktâ', rüşvet, icâre, vakıflar ve akit mevzularını içermesinden dolayı günümüz iktisadi konuları ve toplumsal olaylarla birebir ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca risâleler özel olarak incelendiğinde ise mali suçlar ve yolsuzluk, devletin bazı arazileri değerlendirmek kaydıyla gerçek veya tüzel kişilere vermesi (ikta'), öşürlendirme ve vergilerin divan tarafından nasıl belirlendiği gibi güncel konuları da ele almaktadır. Çalışmamızda yöntem olarak bilimsel araştırma tekniklerinin yanı sıra öncelikle metinlerin orjinal dili olan Arapça'dan okunması, gerekli görülen yerlerin tercüme edilmesi ve daha sonra elde edilen -tarihi, sosyal ve iktisadi düşünce ile ilgili- bilgilerin İslam iktisat düşüncesine göre incelenerek tümevarım metodu kullanılacaktır. Ülkemizde *İbn Nüceym ve Risâleleri* ile ilgili bazı çalışmalar yapılsa da İslam iktisat düşüncesi açısından herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması araştırmamızın özgün olabilme ihtimalini artırmaktadır. İbn Nüceym tarafından yazılan 41 adet risâlenin bu alanla ilgili olanlarının İslam iktisadı perspektifinden incelenmesi, gerek iktisadî düşünceye katkısı açısından gerekse İslâm iktisat düşüncesinin tarihi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Nüceym, İslam, İktisat, İslam İktisâdı, Risâle.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Programı.
İletişim: yurtsevenmuhammed@gmail.com

Giriş

İbn Nüceym'in, Risâle fi'l-Harac,Risâle fi Beyâni'r-Rişve ve Ahkâmihâ, Risâle fi Beyâni'l-Iqtâ'at ve Mahallihâ ve men yestehıqquhâ, Risâle fi'l-Cibâyât ve'r-Ratibât ve Mi'şârât ed-Divâniyye, Risâle fî Sûrati Bey'ı'l-Vakf isimli risâleleri, dönemin iktisadî konularını ihtiva eden bilgilere sahiptir. Genel olarak emvâl, haraç, iktâ', rüşvet, icâre, vakıflar ve akit konularını içeren, özel olarak da mali suçlar ve yolsuzluk, devletin bazı arazileri değerlendirmek kaydıyla gerçek veya tüzel kişilere vermesi (ikta'), öşürlendirme ve vergilerin divan tarafından nasıl belirlenmesi gibi konuları ele alan risalelerinin, (i) İslam iktisadının tespiti ve kaynağı, (ii) modern iktisadi uygulamalarla dönemin uygulamalarını karşılaştırma, (iii) Risalelerin el aldığı konular üzerinden yazıldığı zaman diliminin sosyo-kültürel şartlarını anlamaya imkan vereceğini düşünmekteyiz. Bu açıdan çalışmamızda mezkur risâlelerin iktisadi yönleriyle incelenmesi yapılacak ve İslâm iktisat düşüncesinin günümüz uygulamalarıyla benzeşen yönleri analiz edilecektir. Çalışmamızda nicel araştırma yöntemlerini kullanılacak olup yer yer karşılaştırmalar yapılarak gerektiği durumlarda diğer araştırma tekniklerine de başvurulacaktır.

İbn Nüceym'in Hayatı ve İlmi Kişiliği

Hicri 926 (m.1520) yılında Mısırın şu an başkenti olan Kahire'de dünyaya gelmiş ve İbn Nüceym lakabıyla meşhur olmuştur. Fıkıh ve Hadis gibi birçok alanda çalışmaları bulunan İslâm bilgininin asıl adı Zeynelabidin veya Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Bekir'dir (et-Temîmî, 1989; İbn Nüceym, 2006). Dedelerinden olan Nüceym'e nispet edilerek veya zekâsındaki parlaklıktan dolayı ism-i tasğir sigâsı ile küçücük yıldız anlamına gelen "Nüceym" lakabı ile İbn Nüceym el-Hanefî olarak meşhur olmuştur (İbn Nüceym, 1999). Mısırda ilmi tekâmülünü tamamlayan yazar arkasında birçok eser bırakmış ve hicri 970 (m.1563) yılında Kahire'de vefat etmiştir (Zirikli, 2002).

Moğol istilaları sonucu İslâm dünyasının birçok alanda yaşadığı değişiklilerden ilim merkezleri de nasibini almıştır. Buhara, Bağdat, Nişabur, Rey, Endülüs gibi kadim geleneğimizin ilim şehirleri, bu istilalar sonucunda yer değiştirmiş ve ilim göçü diye tabir edebileceğimiz bir durum ile yeni şehirlerin ilim merkezleri olmasına sebep olmuştur. Bu şehirler, Mısır, İskenderiye, Dımeşk, Şam ve Anadolu gibi yerlerdir (el-Hudarî, 1968)

Hicri onuncu asırda, (923/1517) Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği dönemde yaşamış olan İbn Nüceym, Osmanlı idaresi altında hüküm süren Mısır da yetişmiş ve Osmanlı eğitim sistemi ile kadim mısır geleneğini mecz ederek birçok ilim dalında yetkinlik kazanmıştır. Dönemin birçok ulemasından dersler almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir (et-Temîmî, 1989; İbn Nüceym, 2006). Osmanlı devletinin idaresi altında bulunan topraklarda yetişmesi hasebiyle de İbn Nüceym'in Corci Zeydan gibi yazarlar tarafından Osmanlı müellifleri arasında zikredildiği de görülmektedir (Zeydan, 1999).

Eserleri

Birçok alanda disiplinler arası çalışmalar yapan ve arkasında ciddi bir ilmi miras bırakan İbn Nüceym'in en önemli eserleri şunlardır:

el-Eşbah ve'n-Nezâir: İbn Nüceym'in en meşhur eseri olan el-Eşbah ve'n Nezâir, klasik fıkıh literatüründen farklı bir sistematiğe sahip olup yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde küllî kaideler ile başlamakta ve fevâid, furuk, hiyel, cem'-fark, elgâz bölümleri ile nihayete ermektedir. Hanefi hukuk literatürü içerisinde önemli bir konuma sahip olan bu eser diğer hukuk ekollerinde yer alan el-Eşbah ve'n-Nezâir eserleri ile de benzerlikler göstermektedir. Kısa ve özlü bilgilerin verildiği bu eser Osmanlı medreselerinde okutulan önemli ders kitapları arasında yer almaktadır. Üzerine de birçok şerh ve haşiyeler yapılmıştır (İbn Nüceym, 1986). İleride de değineceğimiz üzere bu eser Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hazırlanırken kendisine başvurulan bir kitap olmuştur(et-Temîmî, 1989).

el-Bahru'r-Râik Şerh'u Kenzi'd-Dekâik: Hanefi fakihlerden Ebu'l-Berakât en-Nesefî'ye (ö.710/1310) ait olan ve müellifin kendi eseri olan el-Vâfî'nin bir özeti olarak değerlendirilen Kenzu'd-Dekâik üzerine İbn Nüceym'in yapmış olduğu en kapsamlı şerhlerdendir. Şerh "el-İcâretü'l-fâside" bahsine kadar İbn Nüceym tarafından yazılmış ve daha sonra tekmilesi yapılarak üzerine yapılan haşiyelerle birlikte basılmıştır. Hicri onuncu asıra kadar Hanefi görüşlerin tamamını görmek isteyenlerin yegâne adresi İbn Nüceym'in yapmış olduğu bu şerhtir. Müellif, kendi zamanına kadar olan Hanefî âlimlerin görüşlerini derli toplu olarak vermiş ve gerekli izahatları yapmıştır (Yaman, 2009).

el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî Fıkhı'l-Hanefiyye: İbn Nüceym'in el-eşbah ve-Nezâir adlı eserinden önce kaleme aldığı ve içerisinde 1000'e yakın umumi kaidelerin yere aldığı ve genel kaidelerden istisna edilecek kuralların yer verildiği bir eserdir. İçeriğindeki genel kaidelerin sayısı hakkında farklı görüşlere yer verilse de muhteva bakımından zengin bir içeriğe sahiptir (İbn Nüceym, 1983, 2006; Katip Çelebi, 2014).

el-Fetâvâ'z-Zeyniyye fi'l-Fıkhı'l-Hanefiyye: Bu eserin İbn Nüceym'in fıkhi meseleler hakkında vermiş olduğu fetvaları oğlu Ahmet tarafından derlenip bir araya getirilmesi ile oluşturulduğu müstakil olarak müellif tarafından kaleme almadığı kendisinden sonra telif edildiği genel kabul görmüş bir görüştür. Oğlu tarafından İbn Nüceym'in çeşitli meselelerde vermiş olduğu fetvalar genel fıkıh kitaplarında görülen sistematik bablara göre düzenlenmiştir. Bu eser çeşitli isimlerle neşr edilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir (İbn Nüceym, 1983; Kâtip Çelebi, 2014; Özel, 1999).

er-Rasâilü'z-Zeyniyye fi'l- Mesâili'l- Hanefiyye: Çalışmamızın ana konusu olan bu risâleler ilerleyen bölümlerde müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

Zekâsındaki parlaklık, anlayışındaki derin idrak ve yetkinlikten dolayı fıkıh geleneğimizde bazı müellifler için kullanılan ikinci Ebû Hanife ünvanı, İbn Nüceym için de kullanılmıştır (Özel, 1999). 43 yıllık ömrüne birçok çalışma sığdıran müellif erken yaşta ders vermeye başlamış ve kendisine birçok konuda başvurulan fetva makamı olmuştur. Fıkıh sahasında şöhreti yayılan ve Hanefi ekolünün öncü isimlerinden birisi konumuna gelen İbn Nüceym, fıkha olan ilgisini şu şekilde dile getirmiştir (Yaman, 2009).

> Fıkıh benim ilk tahsil ettiğim ilimdir, onu öğrenirken çok sabahladığım olmuştur. Aklım, fikrim, gözüm, elim ve tüm organlarım onun için çok çalışmıştır. Eski ve yeni kitapları elde etmek için çok hırslı çalışarak Kahire'de bulunan eserlerin çok azı müstesna hepsini mütalaa etmişimdir (Acar, 2001).

İbn Nüceym, entelektüel hayatını kısa bir ömür içerisine sığdırmasına karşın Hukuk alanında özellikle de Osmanlı ve Mısır'da hukuk, hukuk teorisi ve hukukun gelenek ile olan ilişkisini ifade ederek hukuka sistematik bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Moğol istilaları sonucunda İslâm dünyasında donuklaşan hukuk hareketlerinin yeniden canlanmasına katkı sağlayan en önemli simalardan birisi de hiç şüphesiz ki İbn Nüceym'dir. 16. yüzyılda Osmanlı ve Mısır kamu maliyesi, İdare ve Devlet işleri, Müslümanların uluslararası ilişkiler alanındaki tartışmalarına ciddi katkılarda bulunmuştur (Brockelmann, 2012; Ryad, 2008). Osmanlı anayasası olarak bilinen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hazırlanırken İbn Nüceym'in el-Eşbah ve'n-Nezâir adlı eserinden büyük anlamda istifade edilmesi onun Kavâid-i Külliyye alanındaki çalışmasının yetkinliğine ve hukuk alanındaki ilmi birikimine işaret etmektedir. Kavaid alanında sistematik olarak Hanefi fıkıh ekolü içerisinde en kapsamlı çalışmanın İbn Nüceym'e ait olduğu ayrıca kaynaklarda zikredilmektedir (Özel, 1999). İbn Nüceym 8 Receb 970 (3 Mart 1563) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Sükeyne bint Hüseyin b. Ali'nin kabri yakınında defnedildi (İbn Nüceym, 2006).

İbn Nüceym'in Risâleleri

İbn Nüceym'in yaşadığı dönemde toplumun karşılaştığı problemlere cevap vermek adına çeşitli zamanlarda kendisine sorulan veya görüşü istenilen konularda ortaya koyduğu görüşleri ihtiva eden bu risâleler, birçok alanı ilgilendiren zengin bir içeriğe sahiptir. İbn Nüceym'in eserlerini yazarken ortaya çıkan bir talep veya ihtiyaç doğrusunda hareket etmesi, onun kazuistik[1] bir yöntemle fıkhi görüşler ortaya koyduğuna işaret etmektedir (Acar, 2001; İbn Nüceym, 2006). Bir arkadaşının isteğine cevap vermek istemesi, Mısır müftüsü iken

1 Kazuistik (meseleci) metot, bir hukuk terimidir. Olaylardan hareketle genel kurallara gidilen bir metottur. Hanefi mezhebinin ve günümüzde İngiliz-Amerikan hukuk sisteminin benimseyip izlediği bir yöntemdir. Case law diye de anılan olaylar hukuku veya eski ifadesi ile fetva ve vâkıât sistemi bu metodun bir ürünüdür. (Erdoğan, 2010).

halkın bazı talepleri veya kendisinin bir konuyu açıklamaya ihtiyaç duyması gibi nedenler risâlelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli sebepler arasında zikredilebilir (İbn Nüceym, 2006).

Hanefi mezhebinin genel görüşleri içerisinden yer almayan özellikle de Ebû Hanife ve İmâmeyn tarafından haklarında görüş bildirilmemiş, yeni ortaya çıkan meseleler hakkında fetva vermekten geri durmamış ve fıkhi çözümler üreterek insanların ihtiyaçlarını karşılamak adına birçok alanda görüşler beyan etmiştir. Hayatta iken yazmış olduğu risâleler ve bazı eserler, ömrünün kısa olması sebebiyle kendisi tarafından derlenememiş, vefatının ardından oğlu Ahmet tarafından neşr edilmiştir (et-Temîmî, 1989). Risâlelerin sayısı hakkında farklı görüşler bulunsa da oğlu Ahmet tarafından vefatından bir ay sonra derlenen ve günümüzde matbu halde bulunan[2] eserlerde ortak sayı 41 adet olduğu şeklindedir (Acar, 2001; İbn Nüceym, 2006).

Muhammed Ahmed Serrâc ve Ali Cum'a tarafından Rasâil'ü İbn Nüceym el-İktisâdiyye ismiyle 9991 yılında Kuveyt Sanayi Bankasının öncülüğünde neşr edilen özel bir eserde İbn Nüceym'e ait tüm risâleler toplanmış ve iktisadî konular, genel risâleler içerisinde az olmasına karşın (43/9) iktisat başlığında yayınlanmıştır (İbn Nüceym, 2006). Bu özel kuruluşun, İslâm İktisadına kaynaklık edecek şekilde eserler neşrettiği ve bu vesile ile de iktisadî konular içermesinden dolayı bu çalışmaya da iktisat başlığının verildiği görülmektedir. Âcizane internet ortamında karşılaştığımız bu eserin incelenmesi, bu alanda çalışma gayretinde olan birisi olarak bizleri meraka muttali kılmış ve elimizden geldiği kadarıyla tespit ettiğimiz iktisadi görüşler açıklanmaya çalışılmıştır.

Risâlelerin İslam İktisat Düşüncesi Bağlamında Muhteva Analizi

İbn Nüceym'in risâlelerini şekil ve içerik açısından şu hususlar göze çarpmaktadır. Şekil açısından risalelerin bir konuya hasr edilip kısa metinlerden oluştuğu görülmektedir. Sorulan bir soruya cevap vermek veya yazılmasına sebep olan konunun doğrudan açıklanmasıyla oluşturulmuş bir metin yapısı vardır. Risalelerin içerik açısından da çoklu bir sistematiğe sahip olduğunu görmekteyiz. Risâlelerin genel konu sistematiği kendi içerisinde kısımlara ayrılabilse de genel itibari ile tek bir alana dair yazılmadığı, müellifin kendisine yöneltilen

2 İbn Nüceym'in risâleleri günümüzde tahkiki yapılmış bir şekilde üç farklı matbu ve yazma eser olarak da iki nüshası bulunmaktadır. İlk olarak tahkiki, 1980 yılında Halil Muhyiddin Meys tarafından *Resâil'ü İbn Nüceym* ismiyle Beyrut'ta neşredilmiştir. (İbn Nüceym, 2006). İkinci matbu neşri de 1998-1999 yıllarında Ahmed Muhammed Serrâc ve Ali Cum'a tarafından Kâhire'de yapılmıştır. Ayrıca bu risâleler *Rasâil'ü İbn Nüceym el-İltisâdiyye* ismiyle de Kuveyt Sanayi Bankası tarafından aynı muhakkiklere hazırlatılarak neşredilmiştir. Üçüncü matbu neşir ise Resâil'ü İbn Nüceym ismiyle İstanbul'da yayınlanmıştır. (İbn Nüceym, 2006). Yazma eser olarak İbn Nüceym'in risâleleri İstanbul'da bulunan Süleymaniye Kütüphanesinde Çelebi Abdullah ve İsfahan Sultan koleksiyonları içerisinde 120 ve 399 raf numarası ile mevcut bulunmaktadır. (Acar, 2001; Pekcan, 2004).

sorular veya ihtiyaç duyduğu meselelerde serbest bir şekilde metinleri kaleme aldığını söylemek daha doğrudur. İçerik açısından Risâleler yaptığımız genel tasnife göre beş ana başlıkta ele alınabilir. Emvâl, vakıflar, yargılama, aile hukuku ve ibadet konuları risâlelerin genel muhteva yapısını oluşturmaktadır (Acar, 2001; İbn Nüceym, 2006; Pekcan, 2004). Bu kısa açıklamanın ardından risâlelerin genel konu muhtevasını ve iktisadî açıdan yazılan risâlelerin tasnif ve genel içerik yapısını inceleyerek çalışmamıza devam edeceğiz.

Vergiler ve Malî Konular (Emvâl)

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesinden sonra Osmanlı idaresi altına giren Mısır topraklarının durumu İslâm hukuku açısından tartışılmış ve bu konuda arazilerinin durumunun ne olacağı, ne çeşit vergi verileceği ve toprak üzerinde bulunanların nasıl tasarrufta bulunması gerektiği gibi sorular dönemin Mısır müftüsü olan İbn Nüceym'e sorulmuştur (İbn Nüceym, 2006). İbn Nüceym, risâleler içerisinde altıncısı olarak bilinen "Mısır topraklarında verginin toplanması" başlıklı müstakil bir risâle yazmış ve bu konuda orijinal fikirler ortaya koymuştur (Acar, 2001). İbn Nüceym vergilendirme konusunda Hanefi, Şafi ve Maliki mezheplerinin görüşlerine muhalif olan bir görüş beyan ederek savaş yoluyla fethedilen toprakların mülkiyeti devletin olup tasarruf hakkının üzerinde yaşayanların olduğunu ve öşür (haraç) vermeleri gerektiğini söylemiştir (İbn Nüceym, 2006). Bu konuda mezheplerin görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Savaş yoluyla ele geçirilen topraklar. Mezhepler arasında bazı noktalarda görüş ayrılığı bulunmakla birlikte eğer gaziler arasında taksim edilmeyip yerli halkın elinde bırakılmışsa araziye haraç vergisi konacağı kabul edilmiştir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre bu arazi Müslümanlar için vakıf hükmündedir, yani mülkiyeti devlete aittir; Hanefîler'e göre Hz. Ömer'in Sevâd'daki uygulaması toprağı ahalisinin mülkü olarak bırakma şeklinde olmuştur; sahipleri bu arazi üzerinde satım, hibe gibi tasarruflarda bulunabilir(Erkal, 2002). Ayrıca İbn Nüceym bu toprakların vakıf statüsünde olmadığını beyan etmiş ve konu ile ilgili mütekaddimûn fakihlerin delillerini zikretmiştir (İbn Nüceym, 2006).

İbn Nüceym, Mısırın fethedilmesiyle birlikte hilâfet makamının (imâmetin) Osmanlı hanedanlığına geçtiğini benimsemiş ve risâlelerinde İmam'a itaati vurgulayan ve onun Müslümanlar için tayin edilen bir makam olduğuna dikkat çekmiştir (İbn Nüceym, 2006). Bu sebeple İbn Nüceym'in Osmanlı idaresinin benimsenmesine katkı sağladığını düşünmek yerinde olacaktır. Öte yandan Osmanlı, Mısırın fethedilmesi ile birlikte Mısır idaresine hemen müdahale etmemiş ve yerel düzenlemelerle Mısırın yönetilmesine itina göstermiştir. Mısır halkının çabucak Osmanlı idaresine alışmayacağını bilen Osmanlı yönetimi, bu konuda vergi ve maliye politikasını Memluklerin uygulamalarıyla bir süre paralel götürmüş, adeta bir adaptasyon politikası uygulayarak istikrar ve düzeni hâkim kılmak istemiştir (Holt, 1961).

İbn Nüceym'in bu konu çerçevesinde kaleme almış olduğu diğer bir risâle ise "Divan tarafından verilen İkta'lar" başlıklı olup Mısır'a atanan vali tarafından oluşturulan Divan'ın mülkiyeti devlete ait olan arazilerin mülkiyet veya kullanım hakkının hazinede istihkakı bulunan yönetici zümrelere verilmesini konu edinmektedir (Gözübenli, 2010). Osmanlı Maliye politikası içerisinde önemli bir yeri olan İkta' sisteminin Mısır üzerinde de uygulandığını gösteren bu risâle İbn Nüceym tarafından İslâm Hukuku çerçevesinde değerlendirilmiş[3] ve hukuki alt yapısı delilleriyle ortaya konmuştur(Acar, 2001; Pekcan, 2004).

İbn Nüceym'in bu meyanda zikredilebilecek diğer bir risâlesi ise " Divan'ın belirlediği öşür ve diğer (ulûfeler) sabit vergiler" başlığı altında olup vali tarafından kurulan Divan üyelerinin öşürü belirlemesi ve aynı Divan'ın ülke içerisinde uygulayacağı öşür vergileri ile diğer ulufeleri (sabit vergileri) konu edinmektedir(İbn Nüceym, 2006). Bu konuda İbn Nüceym Divan'ın yetkisinin şer'î bir yetki olduğunu ve kararlarının dinen geçerli olup bağlayıcılığına dair fıkhi delilleri ayrıntılı bir şekilde beyan etmiştir (İbn Nüceym, 2006; Pekcan, 2004).

Bu risâleden hareketle meşru olan yönetim organlarının ülke genelinde makul düzeyde vergi politikalarını hazırlaması, uygulamaya koyması maslahat ve iktisadî kalkınma açısından önem arz etmektedir. Bu görüşler çerçevesinde İslâm iktisat düşüncesinin vergi politikasını belirlemek ve güncel uygulamalar ile mukayesesi yapılarak sistemin daha işlevsel hale getirilmesi, hedeflenen bir durum olarak düşünülmektedir. Çünkü İslâm iktisat düşüncesinde kapitalizm veya diğer iktisadî düşüncelerin aksine bireyin refahını artıracak düzeyde bir vergilendirme modeli öngörülmektedir. Gelir artırıcı etkiye sahip bir vergilendirme modeli ile bireylerin vergi yükümlülükleri kolaylaştırılacak ve diğer sistemlerden farklı olarak da özendirici bir yapıya sahip olacaktır (Khan, 2009).

Çalışmamızda değerlendirebileceğimiz diğer bir risâle ise mali suçlarla ilgili olan rüşvet risâlesidir. İbn Nüceym idare içerisinde artan rüşvet olayları ve bu yönde ortaya çıkan rahatsızlıktan dolayı rüşvetin tanımını, hükmünü, hediyenin tanımını, rüşvet ve hediyenin farklarını, rüşvetin çeşitleri ve bunlara karşı uygulanacak cezaları Kitap ve Sünnetten deliller getirerek kadim ulemanın görüşleri çerçevesinde değerlendirmiştir (İbn Nüceym, 2006). İbn Nüceym bir devlet görevlisinin yapması gereken asli işten dolayı bir hediye almasının caiz olmayacağını asli olmayan görevlerini yerine getirmesinden dolayı ise hediye almasında bir sakınca olmadığını beyan etmiştir (İbn Nüceym, 2006; Pekcan, 2004).

3 Risâle'nin başlığı bazı çalışmalarda yanlış tercüme edilerek hatalı isimlendirildiği görülmektedir. Matbu eserde geçen risâlenin başlığı "er-risâle fî Cibâyât ve'r-Ratibât ve'l-Muaşşerâti'd-Dîvâniyye" olmasına karşın bazı çalışmalarda *Cibâyât(vergiler)* kelimesi *cinâyât(suçlar, râtibât(ulufeler)* kelimesi *maaşlar/ücretler* olarak belirtilmiş ve *Müaşşerât (öşürlendirmeler) Mi'şarat* olarak anlamını tespit edemediğimiz bir kelimeyle açıklanmıştır. (Bkz. Pekcan, 2004) Burada yaptığımız değerlendirmenin İsmail Acar tarafından da tespit edilip çalışmasında zikredilmesi takdire şayandır. (Bkz: Acar,1999)

Rüşvet'in iktisadî açıdan haksız rekabet ortamını doğurması, rüşvet veren kişinin ekonomik faaliyetler maliyetini yükseltmesi, rüşveti alanın haksız kazanç elde etmesiyle piyasa istikrarını bozarak ortaya çıkan ekstra maliyetlerin fiyatlar düzeyinde yansıtılması, rüşvetin açığa çıktığı durumlarda güven ve siyasal istikrarı bozarak ekonomiyi etkilemesi gibi birçok hususlarda problemler ortaya çıkarmaktadır (Korkmaz, 2001).

Mali suçlar kapsamına giren rüşvet meselesi, İbn Nüceym'in görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde görüşlerinin genel fıkıh sistematiğine mutabık olduğu görülmektedir (Tüveycirî, 2009). Muamelat alanına giren İdari ve özel uygulamalarda ahlaki-hukuki açıdan ciddi problemler meydana getiren rüşvet konusu, İbn Nüceym tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kamu hizmetlerinin tarafsız bir şekilde herkese eşitçe verilebilmesi için bu konunun İslâm iktisat düşüncesi açısından da fevkalade önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu açıdan İslâm iktisat sisteminin mali suçlarla mücadele yöntemlerini İbn Nüceym'in risâleleri de ele alınarak düzenlenmesi imkân dâhilinde olabilir.

Vakıflar ve İlgili Hükümler

İbn Nüceym'in risâleleri içerisinde yaklaşık dörtte birlik kısmı vakıflarla ilgili bölümleri oluşturmaktadır. İbn Nüceym'in yaşadığı dönemde ticari hayatın büyük bir kısmı Vakıflar üzerinden yürütüldüğü için ortaya çıkan meseleler müellif tarafından değerlendirilmiş ve yaşanılan sorunlar giderilmeye çalışılmıştır (İbn Nüceym, 2006).

Fetvanın toplum üzerindeki etkisini en belirgin şekliyle İbn Nüceym'in risâlelerinde görmekteyiz. Fetva ve toplum nezdinde bağlayıcılığı, ulemâ-umerâ ve halk arasında toplumsal bir mutabakat ile ayrılmaz bir bütünlük içerisinde işlemiş, siyasi ekonomik ve sosyal alanlarda da çok etkili bir unsur olmuştur. Bu açıdan dönemin işleyişini bugüne yansıtan bir tablo gibi İbn Nüceym'in risâlelerini incelediğimizde idari ilişkiler ile ulema arasındaki dengeyi, toplumsal yapı ile ulema ilişkisini ve dolaylı olarak da idari sistemin çalışan mekanizmalarının kontrolünü rahatlıkla görebiliriz. Çalışmamızın konusu doğrudan vakıflar olmadığı için İbn Nüceym'in risâlelerinde vakıf konusu ayrı bir çalışma olacak şekilde değerlendirilmesi konunun açığa çıkması açısından faydalı olacaktır. Biz burada vakıf ile ilgili risâlelerin muhtevasına değinip, ilgili risâlelerin genel çerçevede iktisadî düşünceye katkısını değerlendirmekle yetineceğiz.

Risâleler içerisinde vakıflar ile ilgili bölümler şu başlıklarla ele alınmıştır.

- Risâleler, vakfın şartlarını ve vakfın kullanılmayacak hale gelen mallarının değiştirilip değiştirilemeyeceği,
- Hayri Bey vakfının şartları ile vakfın kitabesi ve diğer vakıf konuları,

- Vakıf senetleri ve bunların geçersiz olma durumları,
- Kansu Gavrî[4] vakfının şartları,
- Bir vakfın kitabesi hakkında ortaya çıkan ihtilaflar ve bunlara verilen cevaplardan kaynaklanan diğer ihtilafları,
- Vakfiye senedindeki şartların gerekli durumlarda değişip değişmeyeceği,
- Bir medresenin vakfiyesinde müderrislerin Hanefi mezhebinden olma şartı,
- Vakfın hangi şartlarda değiştirilebileceği,
- Vakıfların satılmasının caiz olmayıp ancak başka bir vakfın mülkiyeti ile değiştirilebileceği gibi konuları ele alan geniş çaplı bir muhtevaya sahiptir (Acar, 2001; İbn Nüceym, 2006).

Burada vakıflar ile alakalı en dikkat çekici risalesi ise vakfın satılıp satılamayacağı ile ilgili görüşleri ihtiva eden Fî Sûreti Bey'i'l-Vakfi Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl başlıklı risaledir. Murat Beyaztaş tarafından müstakil bir biçimde incelenen bu risalede, vakıfta satışın mümkün olduğunu ve satışın hangi şartlarda gerçekleştirilebileceğini, aynı zamanda şartlar gerektirdiği takdirde vâkıf dahi olsa kimsenin satışa engel olamayacağını ortaya koymuştur (Beyaztaş, 2019). Ayrıca İbn Nüceym yaşadığı dönemde ortaya çıkan ahlaki sorunlardan ötürü vakıflarda ortaya çıkabilecek istismara engel olmak için vakıf mallarının istibdâl haricinde satılamayacağını ifade etmiştir (İbn Nüceym, 2006).

Yukarıda belirttiğimiz vakıflarla ilgili risâleler bizlere adeta şu mesajı vermektedir. İslâm medeniyeti adeta bir vakıf medeniyetidir. Hayırseverler tarafından veya devlet eli ile kurulan vakıfların toplum içerisinde zengin ile fakir arasındaki gelir farkını azaltarak zenginden fakire gönüllülük esasına dayalı finansal transfer sağlamakta ve böylelikle de reel olarak piyasa hareketliliğini tesis etme konusunda kar etme amacı gütmeyen kuruluşlardır (Genç, 2014). Vakıflar devletin sosyal ve kamu harcama kalemlerinden olan eğitim, sağlık, altyapı gibi birçok harcamayı kendi içerisinde çözüme kavuşturmuş ve mahalli olarak ortaya çıkan iktisadî problemleri yerinde hallederek devlet idaresini meşgul etmeden pratik bir şekilde çözüme kavuşturmuştur (Çizakça, 2006).

Batı dünyası Osmanlı topraklarında hâkim olan köklü vakıf kültüründen ciddi şekilde rahatsızlık duymuş ve kendi sömürge anlayışına karşı güçlü bir kalkan olarak görmüştür. Bu rahatsızlığından ötürü her seferinde ciddi baskılar kurarak vakıf kültürünün kaldırılması için mücadele etmiştir (Genç, 2014). Günümüz iktisadî sistemleri içerisinde işlevselliğini koruyan vakıf sistemlerinin ülke ekonomisine katkıları tartışılmaz bir gerçeklik olmakla beraber

4 Memluk sultanlarından (1501-1516) Kansu el-Gavrî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz:(Özcan, 2012).

modernleşen dünya algısıyla birlikte vakıf kültürünün gittikçe azaldığı, diğerkâm anlayışının yerini bencilliğin aldığı da ayrı bir gerçektir. İslâm iktisat düşüncesi içerisinde kaybettiğimiz vakıf kültürünün yeniden tesisi için gayret göstermek, insanlığın ihtiyaç duyduğu refahı sağlamak adına vakıf kültürü ekseninde yatırım ve projeler yapmak, zengin fakir ilişkisini güçlendirerek sosyal adalet açısından devlet kontrolü altında tıpkı eskiden olduğu gibi vakıf anlayışımızı kazanmamız gerekmektedir. İslâm iktisat düşüncesi çerçevesinde vakıf kültürü çalışılması gereken önemli bir konu olup başka çalışmalarda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır.

Kamu Maliyesi (Harac)

İslâm kamu maliyesi alanında Ebu Yusuf tarafından ilk örneğine rastladığımız Kitâbu'l-Harac, zekât, öşür, vergi, cizye ve haraç gibi devlet maliyesi ve iktisat hukukunun devlete yönelik yönlerini ilgilendiren önemli başlıkları içermektedir (Ebu Yusuf, 1982). Ebu Yusuf'un öncülük ettiği kamu maliyesi alanına dair kadim geleneğimiz içerisinde birçok çalışma yapılmış ve kamu maliyesinin önemine binaen birçok fakih tarafından ayrı bir ilgi duyulmuştur.[5]

İbn Nüceym'in risâleleri içerisinde doğrudan bu alanla alakalı olan ve devletin temel gelirlerini oluşturan haraç, cizye ve öşür gibi konulardaki görüşleri, Osmanlı devletinin en büyük gelirlerinden birisini oluşturan Mısır eyaletinin Osmanlı kamu maliyesine katkı sağlamasında önemli bir rol oynamıştır (Acar, 2001; J. Shaw, 1962). Mısır, Osmanlı idaresi altına girmesiyle birlikte yıllık olarak hazineye 500.000 ile 700.000 arasında altını irsaliye olarak İstanbul'a göndermiş ve kamu maliyesine ciddi katkılar sağlamıştır (İnalcık & Cook, 1970). Belirli bir dönem düzenli bir şekilde irsaliye ve diğer vergileri idareye ödeyen mısır halkının bu şekilde davranmasında İbn Nüceym'in ciddi katkısı olduğunu düşünmekteyiz. Risâleleri incelendiğinde devlet otoritesine ve İmam'a itaati ve kişilerin üzerine düşen haracı ödemeleri gerektiğini ifade ederek fetva ile halkın istikrarlı bir şekilde idareye karşı vecibelerini yerine getirmesini tesis etmiştir diyebiliriz.

İslâm iktisat düşüncesi nezdinde dünya ekonomilerinin büyük problemler yaşadığı maliye politikalarına alternatif olabilecek veya mevcudun iyileştirilip aksaklıkların giderildiği yeni ve sistemli bir kamu maliyesi politikaları üretecek işlevsel bilgi ve birikimi, kadim geleneğimiz içerisinde bulabilir ve uygulayabiliriz. Bu açıdan İbn Nüceym'in risaleleri bu alana katkı sunacak bir potansiyele sahiptir.

5 İslâm Kamu Maliyesi alanına dair geniş bir literatürün var olduğu görülmektedir. Bu literatürün örnekleri için bkz: (Orman, 1999). Ayrıca Cengiz Kallek tarafından İslam İktisat Düşüncesi Tarihi adlı çalışmada Sünni ve Şii gelenekte Harac ve Emval literatürü de ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Bkz: (Kallek, 2015).

Sonuç

İslâm geleneği içerisinde yaşadığı dönemin genel tasavvurunu bizlere aktaran birçok yazılı belge bulunmakla birlikte dönemin sosyo-ekonomik yaşamına dair örnekleri günümüze yansıtan risâle türü metinlerin en önemlilerinden birisi de İbn Nüceym'in risâleleridir. İbn Nüceym kendi dönemine ait bu belgeler iktisadî birçok konuyu barındırmakta ve iktisat tarihine dair önemli bilgiler vermektedir. İslâm iktisat düşüncesinin tespiti açısından da İbn Nüceym'in risâlelerinin ayrı bir öneme haiz olduğu düşünülmektedir. Bu incelemenin sonucunda aşağıdaki değerlendirmelerin Risâleler çerçevesinde ortaya çıktığını tespit ettiğimizi, bu alanda çalışma yapanların tespit edebildiğimiz konuların ötesinde daha ayrıntılı bir şekilde bu metinleri ele alarak bilgi dünyamıza kazandırmasını ümit ederek şunları söyleyebiliriz.

İbn Nüceym yaşadığı dönem ve ardından günümüze kadar gelen İslâm geleneği içerisinde gerek şahsı gerekse eserleri bağlamında İslâm entelektüel birikiminin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Eserleri ve özellikle de risâleler açısından değerlendirildiğinde, fakih olmasının yanı sıra birçok disipline dair ciddi bir bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir.

Risâleler iktisadî içerikli konular açısından değerlendirildiğinde sistematik olarak şu başlıklardan oluşmaktadır. Emvâl, haraç, yolsuzluk suçları ve vakıflar. Bu başlıklar kendi içerisinde farklı konuları da kapsamakta olup İbn Nüceym tarafından problematik görülen alanlar dikkate alınarak incelenmiş ve kaleme alınmıştır.

İbn Nüceym'in risâleleri içerisinde iktisadî olarak öne çıkan metinler, devlet idaresi ile doğrudan alakalı olup iktâ, vakıflar ve haraç konuları işlenerek bu hususlarda devlet politikası lehinde fetvalar verip halkın idareye teslimiyetini tesis eden görüşler ortaya koymuştur. Risâleleri içerisinde hilafet makamına itaatin, atanan valilerin ve oluşturulan divan kurullarının teşrii faaliyetleri meşru görülmüş ve bağlayıcılığı vurgulanmıştır.

Risâleler içerisinde rüşvet meselesi dönemin en ahlaki sorunlarından birisi olduğundan doğrudan işlenmiş ve bu konuda şer-i deliller çerçevesinde rüşvetin kabul edilemez olduğu ve bu hususta devlet görevlilerin dikkatli davranarak meşru daireyi terk etmemeleri gerektiği vurgulanmıştır. Rüşvet ve yolsuzluk suçlarının iktisadi açıdan sakıncaları müstakil olarak ele alınmış ve Kamu düzenini bozması sebebiyle de ictimai etkileri üzerinde durulmuştur.

Sosyal devlet anlayışının en güzel örneklerinden olan vakıf konusu İbn Nüceym'in risâleleri içerisinde ayrı bir yere sahip olmuş ve adeta bu müesseselerin sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi adına toplumsal yönden çok önemli bir görev ifa eden fetva makamı kullanılarak vakıf kültürünün yaşatılması ve sürdürülebilir bir şekilde işlevsel kalması sağlanmaya çalışılmıştır.

Vergi ve mali yükümlülükler açısından risâleler içerisinde müstakil metinler kaleme alınmış ve halkın devlete karşı zorunlu olduğu vergi mükellefiyeti ile ödemekle yükümlü oldukları öşür ve haraç gibi konular işlenerek mali disiplin açısından devlet yönetimine ciddi katkılar sağlamıştır. Bu risâleler içerisinde devlet yönetiminin işini kolaylaştırmak adına görüşler beyan edilerek halkın vergilere karşı takındıkları tavrın olumlu yönde olması tesis edilmiştir. İslam İktisadi düşünce tarihi açısından Kamu maliyesi literatürüne dâhil edilip incelenmesinin alana katkı sağlayacağı anlaşılmıştır.

İbn Nüceym, kamu maliyesi alanında risâleler kaleme alarak Osmanlı idaresine ciddi ekonomik destek sağlayan mısır eyaletinin bu yönde büyük bir pay oluşturmasında ve vermiş olduğu fetvalarla mısır halkını olumlu yönde yönlendirerek istikrara büyük katkı sağladığını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Acar, İ. (2001). İbn Nüceym'in hayatı ve eserleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13-14), 109-129.

Azmi, Ö. (2012). Kansu Gavri. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde: *C. XXIV*.

Beyaztaş, Ü. M. (2019). Vakfin satışı bağlamında bir risâle: İbn Nüceym (ö. 970/1562), Fi Sûretî Bey'i'l-Vakfi Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (33), 473-500.

Brockelmann. (2012). Geschichte der Arabischen litteratur (6 vol. set): A new edition, with a Preface by Jan Just Witkam. *Geschichte der Arabischen Litteratur (6 vol. Set)*içinde.

Çizakça, M. (2006). *Osmanlı dönemi vakıflarının tarihsel ve ekonomik boyutları*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.

el-Hudarî, M. (1968). *Târihu't-teşrîi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Erdoğan, M. (2010). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* -. İstanbul: Ensar Neşriyat.

et-Temîmî, T. b A. et-Temîmî el-Gazzi. (1989). *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye.* Riyad: Dârü'r-Rifai. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Genç, M. (2014). Klâsik Osmanlı sosyal-iktisadî sistemi ve vakıflar. *Vakıflar Dergisi*, (42), 9-18.

Gözübenli, B. (2010). İktâ. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. *C. XII*.

Holt, P. M. (1961). The beylicate in Ottoman Egypt during the seventeenth century. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, *24*(2), 214-248.

İbn Nüceym, Z. b. İ. (1983). *El-eşbâh ve'n-nezâir*. Dımeşk: Dârü'l-Fikr. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

İbn Nüceym, Z. b. İ. (2006). *Rasâil'ü İbn Nüceym el-iktisâdiyye ve'r-rasâilü'z-zeyniyye fî mezhebi'l-hanefiyye* (M. A. Serrâc & A. Cum'a, Ed.). Kahire: Dâru's-Selâm.

İnalcık, H., & Cook, M. A. (1970). The ottoman economic mind and aspects of the ottoman economy. *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day* içinde (ss. 207-218). London: Oxford University Press.

J. Shaw, S. (1962). *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt, 1517–1798.* (C. 23). Princeton: Princeton University Press.

Kallek, C. (2015). *İslam iktisat düşüncesi tarihi: haraç ve emval kitapları* (3. bs). İstanbul: Klasik Yayınları.

Katip Çelebi. (2014). *Keşf-el-zunun.* (Sy II dizi-sayı 3b). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Khan, A. (2009, Temmuz 4). Islam and taxation. Geliş tarihi 03 Temmuz 2020, gönderen Khilafah.com website: http://www.khilafah.com/islam-and-taxation/

Korkmaz, E. (2001). *Türkiyede yolsuzluğun sosyo-ekonomik nedenleri, etkileri ve çözüm önerileri*. İstanbul: İTO.

Orman, S. (1999). Başlangıcından Osmanlı'ya iktisadî düşünce tarihinin İslâmî kaynakları. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, *4*(6), 9-48.

Özel, A. (1999). *Hanefi fıkıh âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları.

Pekcan, A. (2004). Son dönem hanefi fakihlerinden İbn Nüceym'in (ö.970/ 1563) fıkhî risâlelerinin tanıtımı ve rüşvet risâlesinin çevirisi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (3), 253-263.

Ryad, U. (2008). Ibn Nudjaym. *Muslim Scholars Thought On Economics*, (18), 31-41.

Tüveycirî, M. Abdullah. (2009). *Mevsûatü'l-fıkhı'l-İslâmî*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye,.

Yaman, A. (2009). Kenzu'd-Dekâik. *TDV İslam Ansiklopedisi içinde. C. XXV*.

Ebu Yusuf, K. (1982). *Kitâbü'l-harâc.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Zeydan, C. (1999). *Tarihu âdâbi'l-lugâti'l-Arabiyye* (C. 1–I-V; Ş. Dayf, thk.). Beyrut: Müessesetü Dâri'l-Hilâl.

Zirikli, H. (2002). *El-a'lâm* (C. 1–I-VIII). Beyrut: Dârul'l-İlmi'l-Melâyîn.

Hanefi Mezhebinde Mudaribin Tazmin Sorumluluğu Meselesi ve Katılım Bankacılığı Uygulamalarına Yansıması

Nazan Lila Kapıcı*

Öz: İslam hukukunda mudarebe akdi, "emek-sermaye ortaklığı" olarak bilinen ve taraflardan birinin sermayeyi, diğerinin de emeğini ortaya koyarak kurdukları ortaklık türüdür. Mudarebe akdi, yeterli sermayeye sahip olmayan yetenekli girişimcilere projelerini hayata geçirme fırsatı sağlaması açısından önemli bir akittir. Mudarebe akdinin sahih olması için birtakım özel şartları taşıması gerekir. Hanefi mezhebine göre mudarebede kârın taraflarca belirlenen oranda bölüşülmesi, zararın ise tamamen sermayedara ait olması söz konusu şartlar arasındadır. Ayrıca sermaye malı mudaribin elinde emanet hükmünde kabul edilir. Yani sermaye malının herhangi bir sebeple zayi olması durumunda, mudaribin kasıt ve kusuru bulunmadığı sürece meydana gelen zararı tazmin etmesi gerekmez. Mudarebe akdi, günümüz katılım bankacılığının sağlıklı şekilde gelişimi açısından önem arz etmektedir. Kâr- zarar ortaklığına dayalı modellerin, sürdürülebilir bir büyümeyle ülke ekonomisine reel katkı sağlayacağı ifade edilmektedir. Bununla birlikte mudarebe modeli taşıdığı riskler sebebiyle katılım bankaları ve müşteriler tarafından genelde tercih edilmemektedir. Mudarib olarak sermayeyi işleten kimsenin zarar durumunda tazminle sorumlu olup olmaması da modelin taşıdığı risk unsuru açısından önemlidir. Bu bağlamda mudaribin tazmin sorumluluğu konusunun fıkhi çerçevesinin çizilmesi ve günümüz uygulamaları açısından ele alınması önem arz etmektedir. Çalışmada mudaribin tazmin sorumluluğu meselesi, çerçevenin belirli ölçüde sınırlandırılması amacına matuf olarak Hanefi mezhebi kaynakları ışığında ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, klasik dönem Hanefi literatüründe mudaribin tazmin sorumluluğuna dair görüş ve hükümlerin ortaya konulması ve bu hükümlerin katılım bankacılığı uygulamalarına yansımasının değerlendirilmesidir. Mudarebeye dair hükümlerin içtihadi mi, yoksa doğrudan nass kaynaklı mı olduğu ve günümüz uygulamalarında mudaribin tazminle sorumlu olmasının fıkhi açıdan barındırdığı sakıncalar, çalışmada değinilecek hususlar arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Katılım Bankacılığı, Mudarib, Tazmin, Hanefi Mezhebi, Mudarebe, Sorumluluk.

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı ABD.
İletişim: nazankapici@sakarya.edu.tr

Giriş

Mudarebe sözleşmesi, emek ve sermayenin katılımına dayanan bir ortaklık sözleşmesi olup İslam medeniyetinde uygulanagelmiş en yaygın finansman tekniklerinden biridir. İlk dönemlerden beri Müslümanlar, yetenekli kişilerin becerisini ve varlıklı kimselerin sermayesini birleştirmek suretiyle mudarebe ortaklığı kurmuşlardır. İslam medeniyetinde doğmuş bir sözleşme olan mudarebenin, Ortaçağda Avrupa'ya commenda ismiyle geçmiş olduğu ve emek- sermaye ortaklığına dayalı bu uygulama ile büyük ölçüde benzerlik gösterdiği belirtilmektedir (Kumaş, 2006).

Mudarebe sözleşmesi, yeterli kaynağa sahip olmayan yetenekli girişimcilerin sermaye temin etmesi açısından önem arz eden bir uygulamadır. Buna ilave olarak kredi yerine ortaklık temelli düzenlenmiş olması sebebiyle sermayedarın da projeyle ilgilenmesini gerektirir. Böylece sermaye, kredi temeline dayanan sabit getirili araçlar yerine kârlı yatırımlara yönlendirilmiş olmakta ve ülke ekonomisine reel katkı sağlamaktadır. Mudarebe ortaklığı, dönem sonunda sermayenin tek taraf lehine yaklaşık ikiye katlanmasına rağmen reel çıktının sıfır olduğu bir durum yerine; yatırımlardan ekonominin tamamının faydalandığı bir durum meydana getirmektedir. Bu sebeple ortaklık temelli modellerin desteklenmesi ve geliştirilmesi reel makroekonomik büyüme açısından önemlidir.

Son elli yıllık dönemde ortaya çıkan ve günümüzde giderek yaygınlaşan faizsiz bankacılık – Türkiye'deki adlandırma ile katılım bankacılığı – sistemi, İslam dininin meşru kabul ettiği sözleşmelere dayanmaktadır. Diğer taraftan bu bankalar, söz konusu meşru sözleşme türlerini hangi oranlarda uygulayacakları noktasında inisiyatif almaktadırlar. Küresel ekonomik sistemin hakimiyeti ve katılım banklarının faizli ortamda çalışma zorunluluğu, bu kurumları rekabet edebilmek adına riski düşük, kâr garantili İslami ürünlere yönlendirmektedir. Mudarebe sözleşmesi de günümüz finansal ortamında riskli bir enstrüman olarak görüldüğü için katılım bankacılığında kullanımı son derece sınırlıdır. Mudarebe sözleşmesinin katılım bankacılığında uygulama miktarı ve alanının yaygınlaştırılması, İslami finans sisteminin sağlıklı şekilde gelişimi açısından önemlidir.

Mudarebe sözleşmesinin katılım bankaları tarafından riskli görülmesinin en önemli sebeplerinden biri, mudaribin zarar ya da itlaf/hasar durumunda İslam hukuku açısından sermayeyi tazminle sorumlu olmamasıdır. Bu sebeple mudarebe sözleşmesinde mudaribin tazmin sorumluğu meselesinin incelenmesi önem arz etmektedir. Çalışma kapsamında, konuyu belirli bir mezhep ile daraltma gerekliliğine binaen, konu sınırlandırmasında Hanefi mezhebi tercih edilmiştir.

Çalışmada öncelikle İslam hukukunda mudarebe akdinin genel çerçevesi çizilecek, sonrasında ise Hanefi mezhebine göre mudarebenin şartları ve yapısı ele alınacaktır. Bu

bağlamda akitte meydana gelecek zarar veya itlaf/hasar durumlarında mudaribin tazminle sorumlu olup olmadığı meselesi Hanefi kaynakları çerçevesinde değerlendirilecek ve konuya ilişkin geliştirilen fıkhi çözümlere yer verilecektir. Son kısımda ise fakihler tarafından geliştirilen söz konusu çözümlerin katılım bankacılığında uygulanma imkanına değinilecektir.

İslam Hukukunda Mudarebe Akdinin Genel Çerçevesi

İslam hukukunda mudarebe akdi; bir tarafın sermayeyi ortaya koyması, diğer tarafın da işletmeyi üstlenmesi ile kurulan ve kâr paylaşımı esasına dayanan bir ortaklık türüdür. Mudarebede sermaye sahibi, belli bir miktar parayı kâr amaçlı işletmek üzere girişimciye (mudaribe) verir. Mudarib de sadece emeğini ortaya koyarak sermayeyi işletir. Elde edilen kâr, akit sonunda taraflar arasında paylaşılır (Mevsılî, 1937). Mudarebe akdinin şer'î delilleri Kitap, sünnet ve icma olarak sıralanabilir. Bu bağlamda helâl kazancı emreden ve ticareti teşvik eden âyetler (el-Müzzemmil 73/20; el-Cum'a 62/10; el-Bakara 2/198) ve Rasulullah (sav)'in bu doğrultudaki sünneti (İbn Mâce, 2015) mudarebe akdinin meşruiyet kaynaklarıdır. Ayrıca sahâbe uygulaması ve bu akdin ilk dönemlerde bir itiraz ile karşılaşmamış olması da mudârebenin fıkhen meşrû sayılmasının temel dayanaklarıdır (Kallek, 2005).

Günümüz ifadesiyle emek-sermaye ortaklığı denilen mudarebe akdini, sermaye ortaklığından ayıran birtakım hususlar vardır. Sermaye ortaklığında tarafların her birinin şirkete sermayesi ile katılması gerekmekte iken; emek-sermaye ortaklığında taraflardan biri sermayeyi, diğeri de emeğini ortaya koyarak akit kurarlar. Bu akitte sermayedar ve girişimci olmak üzere iki taraf bulunmaktadır. Sermayedarın Arapça literatürdeki ifadesi "rabbü'l-mâl"; girişimcinin Arapça literatürdeki ifadesi ise "mudârib", "dârib" veya "âmil"dir (Kallek, 2005). Bununla birlikte sermayedar veya girişimci tarafın birden fazla kişiden oluşmasının fıkhen mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Mudarebede tarafların hukuken temsil yetkisine sahip olmaları gereklidir. Bununla beraber, Müslüman olmaları Hanefilere göre gerekli değildir (Kâsânî, 1986). Mudaribin iş seyahatlerinde yaptığı yeme-içme, giyinme ve barınma ile ilgili zaruri masraflar, şirket sermayesinden karşılanır (Semerkandî, 1994; Serahsi, 1993). İslam hukuku açısından genel çerçevesi çizilen mudarebe akdini, Hanefi mezhebi bağlamında ele almakta yarar vardır.

Hanefi Mezhebinde Mudarebe Akdi

Hanefilere göre mudarebe sözleşmesinin rüknü, karşılıklı irade beyanıdır. Buna göre tarafların karşılıklı irade beyanında bulunmalarıyla akit kurulmuş olur (Kâsânî, 1986). Sözleşmede taraflar, irade beyanları, akit konusu ve bedel ile ilgili olan ehliyet, teslim edilebilirlik ve mevcudiyet gibi şartlar, akdin kuruluş (in'ikad) şartlarından olup genel anlamda diğer akitlerle aynıdır. Akit konusunu oluşturan sermaye miktarının ve amelin (işin) belirli olması

ve kârın oran olarak tespit edilmesi ise geçerlilik (sıhhat) şartlarıdır (Semerkandî, 1994). Kuruluş ve genel anlamdaki geçerlilik şartları yanında mudarebe akdinin mahiyetinden kaynaklanan birtakım özel şartlar bulunmaktadır. Bu şartların genel hedefi, akitte meydana gelmesi muhtemel anlaşmazlık ve belirsizlik durumlarının önüne geçmek olup, bunlar da akdin geçerlilik şartlarından sayılmaktadır.

Mudarebe akdine mahsus temel şartlardan biri, sermayenin nakit para cinsinden olması gerekliliğidir. Piyasada benzeri bulunan (misli) türden olsa bile nakit para dışındaki malların şirket sermayesi yapılması caiz görülmemiştir. Bu hükmün gerekçesi, emtianın nakdi değerinin zaman içinde değişmesi ve bu değeri belirleme hususunda oluşan belirsizliklerdir (Kâsânî, 1986). Buna ilave olarak sermayedarın, mudaribin zimmetindeki alacağını mudarebe sermayesine mahsup etmesi Ebu Hanife'ye göre caiz değildir (Semerkandî, 1994). Ayrıca akit sermayesinin ve kar oranının bilinir olması, akdin hükmen başlayabilmesi için sermayenin tamamı ya da bir kısmının mudaribe teslim edilmiş olması gerekmektedir (Semerkandî; Kâsânî). İşe başladıktan sonra mudaribin hangi sınırlar çerçevesinde hareket etmesi gerektiği hususu, konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda mudaribin yetki sınırlarını belirleyen temel kriter, akdin kuruluş biçimidir.

Mudarebe akdi, mudaribin yetki sınırları açısından mutlak ve mukayyed mudarebe olmak üzere iki şekilde kurulur (Kâsânî, 1986). Mutlak mudarebede mudarib, ticaret örfüne ve şirket yararına uygun olmak kaydıyla istediği şekilde hareket edebilir. Bu tür mudarebede herhangi bir sınırlama genel anlamda bulunmamaktadır. Mutlak mudarebe akdi geçerli şekilde kurulduktan sonra mudaribin alım satım yapma, iş için yolculuğa çıkma, vekalet verme, rehin ve icare akitleri kurma gibi tüccarın adeten yaptığı işlemleri yapma yetkisi vardır (Meydâni, t.y.). Nitekim bu işlemler, ticaret örfünden kabul edilir.

Mukayyed mudarebede ise mudarib, şirket maslahatını ile örfü gözetme yanında sermayedar tarafından belirlenen kayıtlara da riayet etmekle yükümlüdür. Burada mudaribin yapacağı iş mekan, zaman, ticari emtia ya da kişiler açısından sınırlandırılabilmektedir. Sözgelimi mudaribin sadece Kufe sınırları içerisinde alışveriş yapması şart koşulmuşsa mudarib başka bir yerde ticaret yapamaz. Söz konusu sınırların dışına çıkması durumunda mudarib hukuken gâsıb (tazmin yükümlüsü) sayılır. Dolayısıyla zarar ya da hasar/itlaf durumunda tazminle yükümlü olur (Semerkandî, 1994; Kâsânî, 1986). Ancak kaynaklarda mudaribin herhangi bir ticari işlem yapmaması durumunda, sadece belirlenen şartı ihlal etmekle tazmin sorumlusu olmayacağı ifade edilmiştir. Örneğin mudarib, sermaye malını sermayedar tarafından belirlenen ilin dışına çıkarmakla beraber, herhangi bir ticari işlem yapmamışsa tazmin sorumlusu değildir (Meydâni, t.y.). Buna ilave olarak, - ihtilaflı bir mesele olmakla beraber - mukayyed mudarebede belirlenen şartların dışına çıkması durumunda mudaribin, tazmin sorumluluğunu üstlenmenin yanı sıra alışverişlerden elde edeceği kârı alacağı da ifade edilmiştir (Meydâni).

Mudaribin akitteki hukuki konumu meselesi de önem arz eden hususlardan biridir. Mudarib sermayeyi teslim almakla beraber, henüz işletmeye başlamamışsa hukuken vedia alan hükmünde kabul edilir. Sermayeyi işletmeye başladığı andan itibaren ise sermayedarın vekili konumunda olur ve vekil sıfatıyla hareket eder. Kârın paylaşımı esnasında ortak (şerik), akdin fasit olması durumunda ise ücretli işçi (ecîr) kabul edilir (Haddâdî, 1904; Semerkandî, 1994; Kâsânî, 1986). Mudarebede kârın tamamını sermayedarın alacağı şart koşulursa akit bidâa; mudaribin alacağı şart koşulursa karz akdi haline gelir (Meydâni, t.y.).

Hanefilere göre mudarebe akdinde süre tayin etmek caiz olup tayin edilen süreye itibar edilir. Süre bitiminde akit kendiliğinden sona erer (infisah eder) ve şirket tasfiye edilir. Tasfiyeden sonra kâr ortaya çıkarsa şirket alacaklarını tahsil etmekle hukuken mudarib; kârın bulunmadığı durumda ise sermayedar yükümlüdür (Ali Haydar Efendi, 1991). Buna ilave olarak Hanefi mezhebine göre mudarebe, iki taraf açısından da bağlayıcı olmayan bir akittir. Bu hüküm, taraflara istedikleri zaman akdi feshetme yetkisi vermektedir. Taraflardan herhangi birinin akdi feshetmesi durumunda, bunu karşı tarafa bildirmesi gerekir. Nitekim feshin hüküm doğurması için karşı tarafın akdin sonlandığını bilmesine ihtiyaç vardır. Bu sebeple örneğin, sermaye sahibinin akdi feshetmesi halinde, bundan haberdar olana dek mudaribin yaptığı işlemler geçerlidir. Bununla birlikte akdin sona erdiğini öğrendikten sonra, mudaribin, elindeki ticaret malını nakde çevirmek dışında bir işlem yapması caiz değildir (Ali Haydar Efendi, 1991; Meydâni, t.y.). Mudaribin, elinde olmayan dışsal sebeplerden meydana gelen yahut ticaretin doğası gereği oluşan zarardan sorumlu olup olmadığı meselesi, fakihlerin üzerinde önemle durdukları hususlardan biridir.

Hanefi Mezhebinde Mudaribin Tazmin Sorumluluğu

Hanefi kaynaklarda mudaribin tazmin sorumluluğu meselesi, işin tamamlanması neticesinde zarar ortaya çıkması veya doğal afet, çalınma, kayıp vb. durumlar neticesinde sermaye malının tamamen ya da kısmen ziyan olması kapsamında ele alınmıştır. Dolayısıyla mudaribin tazmin sorumluluğu, sermaye malının tazmini ile ilgilidir, kârın tazmini söz konusu değildir. Burada öncelikle mudarebe akdinin tazmin sorumluluğu açısından genel çerçevesi çizilecek, sonrasında ise zarar veya dışsal sebeplerden ötürü sermaye malının zâyi olması halinde mudaribin tazmin sorumluluğuna dair genel kanaat ifade edilecektir.

Mudarebe akdi, güvene / emanet anlayışına dayalı akitler grubunda yer alır. Bu bakımdan mudarib elinde bulundurduğu mudarebe sermayesi konusunda emanetçi hükmündedir ve kural olarak sermayeyi tazmin yükümlülüğü yoktur (Mevsılî, 1937). Ancak emanet anlayışına dayalı akitlerde bulunması gereken şartlara muhalefet ederse, yani mudarebe sermayesini kasıtlı olarak zayi ederse, sermayenin işletilmesinde kusurlu veya mudarebe sözleşmesinde ileri sürülen şartlara aykırı davranırsa sermayeyi tazmin etmekle yükümlü olur. Kasıt, kusur, ihmal veya sözleşme şartlarına aykırı davranış hallerinden

birinin veya daha fazlasının gerçekleşmesi tazmin yükümlülüğünün doğması için yeterlidir (Ali Haydar Efendi, 1991).

Mudarebe ortaklığında sermaye kurtarılmadıkça kârdan söz edilemez. Eğer mudarebe işlemleri dolayısıyla herhangi bir zarar meydana gelirse diğer işlemlerden elde edilen kârlarla bu zarar telafi edilir. Bu bakımdan meydana gelen bir zarar sonradan elde edilen kâr ile kapatılır ve tasfiye anında işlemlerin kesin sonucu esas alınır. İşlemlerin tasfiyesi anında meydana gelen zararın, kârdan daha fazla olduğu ortaya çıkarsa bu zarar sermayeden karşılanır. Mudaribin sorumluluğu konusundan emanet hükümleri geçerli olduğu için, mudarib kasıt veya kusuru tespit edilmedikçe hiçbir şekilde parasal zarara katlanmaz (Mevsılî, 1937). Burada mudaribin katlandığı zarar, emeğinin heder olması ile sınırlıdır. Eğer masraf ve giderlerin miktarı gelirlere eşit ise sermaye sahibi sermayesini kurtarmış, buna karşılık emek sahibi hiçbir kazanç sağlamamış olur. Mudaribin kasıt veya kusuru olmaksızın meydana gelen doğal afet, çalınma, kayıp vb. durumlarda da mudarib tazminle sorumlu değildir (Serahsi, 1993). Esasen ticari işlemler neticesinde meydana gelen zarar ile dışsal sebeplerden dolayı meydana gelen zarar, tazmin yükümlüğü açısından aynı kapsamda değerlendirilmektedir. Burada mudaribi tazminle yükümlü tutmada kasıt, kusur veya ihmalinin bulunması şartı aranır.

Mudaribin kasıt, kusur veya ihmalinin sınırları açısından akdin türü de önem kazanan bir husustur. Mutlak mudarebede mudaribin hareket alanı daha geniştir. Mudarib, ticaret örfüne ve şirketin maslahatına uygun olmak kaydıyla istediği şekilde hareket edebilir. Ancak bu hüküm, mudaribin hiçbir şekilde tazmin sorumlusu olmayacağı anlamına gelmez. Mutlak mudarebede mudarib, basiretli bir tüccar gibi hareket etmekle yükümlü olduğundan, ticaret örfünün gereklerine ve şirket yararına uygun davranmadığı takdirde, zarar ya da sermaye malının telef olması durumunda tazminle yükümlü olur. Mudaribin bu davranışı, akdin gereklerini yerine getirmede ihmal olarak değerlendirilir (Mevsılî, 1937). Mukayyed mudarebede ise mudaribin, ticari örfün gereğini yerine getirme yanında sermaye sahibinin kayıt ve şartlarına da riayet etmesi gerekmektedir. Mudarib eğer sermayedarın izninin dışına çıkar ve belirlenen şarta muhalefet ederse gasıp (tazmin sorumlusu) hükmünde olur. Bu durumda şirket zarar ederse veya sermaye malı telef olursa mudarib tazminle sorumlu olur (Mevsılî).

Klasik kaynaklarda mudaribin sermayeyi tazminle yükümlü olması meselesi, muhtelif farazi durumlar çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Şirket tasfiye edilmeden kâr paylaşımının yapılması halinde sermaye malının helâk olması da bu meselelerden biridir. Böyle bir durumda, taraflar kâr olarak aldıkları miktarları şirkete iade ederler. Böylece zâyi olan sermaye kurtarılmış olur. Nitekim mudarebede öncelikli olan, sermayenin kurtarılmasıdır. Eğer elde edilen kâr, zâyi olan sermayeyi tamamlamaya yetmiyorsa, mudarib kalan kısmı

tazmin etmekle sorumlu değildir. Konuyla ilgili diğer bir farazi mesele ise kârın taraflar arasında paylaşılıp şirketin tasfiye edilmesinden sonra, henüz mudaribin elinde bulunan sermaye malıyla ikinci bir mudarebe akdi kurulmasına dairdir. Böyle bir durumda sermaye malı zâyi olursa, önceki akitten elde edilen kârlar şirkete iade edilmez. Çünkü iki akit birbirinden bağımsız, müstakil akitlerdir (Meydâni, t.y.).

Mudarebe akdinde üzerinde durulan önemli hususlardan biri de akitte mudaribin tazminle sorumlu olmasının şart koşulması meselesidir. Mudaribi zarara da ortak eden şart, Hanefilere göre akdin geçerliliğini (sıhhatini) zedelemeksizin hükümsüz sayılır (Ali Haydar Efendi, 1991).

Mudaribin tazmin sorumluluğu konusunda Hanefi mezhebinde benimsenen görüşün genel çerçevesi bu şekildedir. Olağandışı bir durum meydana gelmedikçe mezhebe bağlı kalınarak hüküm verilir ve bunun dışına çıkılmaz. Bununla birlikte, uygulamada mudaribin tazmin sorumluluğu ile ilgili benimsenen görüşe mutabık kalma noktasında problemler baş göstermiş olacak ki, konuyla ilgili verilen fetvalarda farklı türden hile ve fıkhi çözümler yer almıştır. Bu durum, Osmanlı dönemi fetvalarında görülmektedir (Kaya, 2016). Söz konusu çözümlerin, günümüzde işletmeci tarafın suiistimalinden kaynaklanması muhtemel problemleri engellemek için de kullanılma imkanı bulunmaktadır. Bu sebeple bu fıkhi çözümlerin tahlili önemlidir.

Mudaribin Tazmin Sorumluluğu Konusunda Geliştirilen Fıkhi Çözümler (Hiyel)

Fıkıh doktrininde verilen hükümlerin zaman zaman değişen hayat şartlarıyla uyuşmaması nedeniyle fakihler, çözümü "hiyel" (Arapçada "hile"nin çoğulu) adı verilen çıkış yollarını kullanmakta bulmuşlardır. "Hile-i şer'iyye" de denen bu yöntemleri, fıkıh kurallarını uygulanabilir kılma konusunda bir çözüm yolu olarak değerlendirmek mümkündür. Hanefi mezhebinde mudaribin, fıkhi anlamda emin olarak görülmesi sebebiyle kasıt ve kusuru bulunmadığı sürece zarar veya hasar/itlafı tazmin etmekle yükümlü olmaması kaidesi de – dönemin ticari uygulamalarındaki problemleri giderme amacıyla olsa gerek – fıkıh alimleri tarafından hile-i şer'iyyeye konu edilmiş meselelerden biridir. Bu çerçevede klasik dönemde kaleme alınmış Hanefi eserlerinin bazılarında mudaribi tazminle sorumlu tutmaya yönelik birtakım hileler geliştirilmiştir. Nitekim Osmanlı dönemi fetvalarında bu hilelerin kullanıldığı görülmektedir.

Mudaribin tazmin sorumluluğu ile ilgili geliştirilen hilelerin amacı, mudaribin akitteki yükümlülüğünün artırılarak işlemlerdeki yetkisini suiistimal etmesini önlemek ve sermayedarların mudarebe fonu sağlamadaki katılım oranlarını yükseltmek olmalıdır. Nitekim fetvalarda bu tür hilelerin kullanılmış olmasından, mudarib konumundaki kişilerin işi ta-

kip etme ve sermayeyi gereği gibi koruma konusunda gerekli ihtimamı göstermedikleri çıkarımını yapmak mümkündür. Çalışmanın bu kısmında, Hanefi mezhebinin klasik dönem literatüründe konuyla ilgili geliştirilen hilelere yer verilecektir. Mesele Osmanlı dönemi fetvalarına konu olmasına rağmen (Kaya, 2016) - çalışmanın sınırlarına riayet etmek amacıyla – burada fetva literatürü kapsam dışı bırakılacaktır. Bunun yerine mesele, fetvalara kaynak oluşturan klasik dönem füru eserleri kapsamında incelenecektir.

Hanefi literatürün incelenen kısmında, mudaribin tazminle sorumlu tutulmasına yönelik hileleri içeren toplam altı eser tespit edilmiştir. Bu eserler, müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

- Alâeddin Kâsânî (ö. 587/1191) – Bedai'u's-sanai'
- Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343) – Tebyinu'l-hakâik
- Ebû Bekir el-Haddâdî (ö. 800/1398) – Cevheretü'n-neyyire
- Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzade (ö. 1078/1667) – Mecmeu'l-Enhur
- Muhammed b. Ali Haskefi (ö. 1088/1677) – ed-Dürrü'l-mu*h*târ
- Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin (ö. 1252/1836) – Reddü'l-muhtar

Tazmin sorumluluğu ile ilgili geliştirilen hileler, ilk olarak Kâsânî'nin Bedai'u's-sanai' adlı eserinde görülmektedir. Bu eserde konuyla ilgili iki çözüm yolu getirilmektedir. Diğer eserlerin, bu meselede Kâsânî'nin belirttiği iki hileye – yaklaşık aynı ifadelerle – yer verdiği görülmektedir. Bu benzerlik sebebiyle konu, Bedai'u's-sanai' bağlamında ele alınacak, diğer eserlerde ilgili meselenin anlatıldığı kısma atıf yapmakla yetinilecektir.

Kâsânî'nin konu ile ilgili zikrettiği hilelerden birincisi, sermayedarın parayı mudaribe karz olarak vermesi, mudarebe akdiyle ondan geri alması ve daha sonra (bidâa olarak) tekrar mudaribe vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu akitte sermaye fiilen mudaribin elinde bulunmakta ve işi esasen mudarib yürütmekte, sermayedar mudaribe yardımcı olmaktadır. Sermayenin helak olması durumunda borçlu olduğu için mudarib tazminle sorumlu olur. Kârın gerçekleşmesi durumunda ise taraflar aralarında anlaştıkları orana göre kârı paylaşırlar (Kâsânî, 1986; Haddâdî, 1904; Şeyhizade, t.y.).

İkinci hile ise şöyledir: sermayedar bir dirhem hariç paranın tamamını mudaribe karz olarak verir. Daha sonra aralarında inan ortaklığı kurarlar. Bu şirkete sermayedar bir dirhem, mudarib ise aldığı borç miktarı kadar sermaye koyar. Şirkette fiilen mudarib çalışır. Sermayenin helak olması durumunda mudarib – borçlu olması sebebiyle – tazminle sorumlu kabul edilir. Kâr ortaya çıkarsa aralarında anlaştıkları oranda kârı paylaşırlar (Kâsânî, 1986).

Kasani'den nakledilen bu hileler, ifade edildiği üzere diğer eserlerde de aynı model sunularak verilmektedir. İbn Âbidin bu iki hileden sonuncusunun, esasında mudarebe akdi ile ilgili bir hile olmadığını ifade etmektedir. Nitekim burada kurulan inan şirketiyle akit mudarebe olmaktan çıkar (İbn Âbidîn, 1992). İbn Âbidin ilk hileyi Zeylaî'den alıntılayarak açıklamaktadır (İbn Âbidîn). Zeylaî'nin eserinde de her iki hileye yer verilmektedir (Zeylaî, 1895). Haskefi ise eserinde burada zikredilen hilelerden sadece ikincisine yer vermektedir (Haskefi, 2002). Buradaki temel mantık, mudaribin karz alan kişi olma vasfından yararlanmak suretiyle onun tazmin sorumlusu olmasını sağlamaktır. Zikredilen hilelerde, mudaribi tazminle sorumlu tutmak suretiyle muhtemel suiistimallerin önüne geçmenin amaçlandığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Günümüz Açısından Mudarebe ve Katılım Bankacılığında Uygulama İmkanı

İslam ekonomisi araştırmacıları, mudarebe yönteminin katılım bankacılığının temelini teşkil ettiğini ifade etmektedirler. Mudarebe de dahil olmak üzere kâr-zarar ortaklığına dayalı uygulamaların, sürdürülebilir büyüme ve reel ekonominin gelişimine katkı sağlayacağını belirtmektedirler. Bu itibarla katılım bankacılığında mudarebe uygulamasının güncel durumu, uygulamanın barındırdığı riskler ve muhtemel çözüm önerilerinin ele alınması gerekmektedir. Çalışmanın bu kısmında öncelikle katılım bankacılığında mudarebenin uygulanış şekli ele alınacak, akabinde uygulamanın barındırdığı riskler ile çağdaş araştırmacılar tarafından geliştirilen çözüm önerilerine değinilecektir.

Mudarebe sözleşmesi katılım bankacılığında hem fon toplama, hem de fon kullandırma yöntemi olarak kullanılabilmektedir. Mudarebe sözleşmesinin bankacılıktaki uygulaması şu şekildedir: banka, mudarib sıfatıyla sermayedarların (uygulamadaki ifadesiyle mudilerin) yatırımlarını katılma hesapları aracılığıyla toplar. Burada mudiler sermayedar, banka ise işletmeci konumundadır. Bu şekilde mudarib sıfatıyla fon toplayan banka, aynı yöntemi fon kullandırma tarafında da uygulamak isterse müşterilerle alt mudarebe akdi kurarak sermayeyi işletir. Alt mudarebe yoluyla fon kullanan müşterinin kâr etmesi durumunda kâr, her iki mudarebe akdinde de anlaşılan orana göre paylaşılır. Zarar ortaya çıkması durumunda ise alt mudarebede zararı sermayedar konumundaki banka, ilk mudarebede ise hesaba yatırım yapan mudi üstlenir (Tunç, 2010). Diğer bir ifadeyle banka, zararı katılma hesabı müşterisine yansıtmış olur. Mudarebe modelinde bankanın alacağı kârı meşru kılan, katılma hesaplarındaki mevduatların riske sokulmasıdır. Sermayedar sıfatıyla banka, elindeki mevduatları işletmesi – risk almış olması – sebebiyle kârı hak etmektedir (Döndüren, 1992).

Katılım bankacılığı sisteminde yukarıda anlatıldığı şekliyle model olarak ifade edilen mudarebe ile klasik fıkıhta sınırları çizilen mudarebe akdi arasında birtakım farklılıklar bu-

lunmaktadır. Klasik mudarebe sözleşmesinin, günümüzde uygulanan mudarebeye göre daha sade bir yapı arz ettiği söylenebilir. Nitekim klasik mudarebede iki taraf ve tek işlem söz konusu iken günümüzde uygulanan mudarebe sözleşmesinde sermayedar, banka ve işletmeci olmak üzere üç taraf ve iki işlem bulunmaktadır. Buna göre genel olarak ifade etmek gerekirse katılım bankası, mudarib sıfatıyla sermaye sahibi mudilerden topladığı fonları, sermayedar sıfatıyla girişimcilere mudarebe yöntemiyle aktarmaktadır. Bu açıdan mudarebe akdindeki tarafların icra ettiği iki fonksiyonu da icra etmektedir. Çağdaş mudarebenin klasik mudarebeden bir diğer farkı ise, sermayenin yalnızca ticarette kullanılmayıp sanayi, tarım ve hizmet gibi farklı alanlarda kullanımının mümkün olmasıdır (Bayındır, 2005).

Bu modelde banka fiilen işin yürütülmesine katılmamakta, alt mudarebe yoluyla işi başkasına tevdi etmek suretiyle bir nevi aracılık görevini üstlenmektedir. Teoride katılım bankacılığında uygulanan mudarebe modeli bu şekilde olmakla birlikte, uygulamada bankaların mudarebeyi daha çok fon toplama yöntemi olarak kullandıkları görülmektedir. Nitekim fon toplamada kullanılan katılma hesaplarının fıkhi arka planında mudarebe akdi bulunmaktadır. Fon kullandırma tarafında ise mudarebeden ziyade murabaha ve icare gibi risksiz ürünlerin daha sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bunun temel sebebi, mudarebe uygulamasının katılım bankaları tarafından uzun vadeli ve daha riskli bir uygulama olarak görülmesidir. Mudarebenin riskli görülmesine yol açan birçok faktör bulunmaktadır. Söz konusu faktörler, mudarebenin İslami finans alanında gelişimini ve böylece sektörün konvansiyonel sistemden ayırt edici özelliklerinin ortaya çıkmasını engellemektedir.

Katılım Bankacılığında Mudarebenin Uygulanmasını Engelleyici Faktörler

Çağdaş araştırmacılardan Ali Rıza Gül (2005), mudarebenin katılım bankacılığında gelişim gösterememesini, banka ve mudarebe şirketinin farklı amaçlarla kurulmuş ayrı birer müessese olmasına dayandırmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre işletmeci vasfıyla hareket ederek ticaret yapma, temelde fonların akışında aracılık görevi üstlenen bir kurum olan bankanın ruhuna aykırıdır. Mudarebenin uygulama açısından taşıdığı temel risk, ortaklığa dayalı bir yapının kurumsal olarak banka yapısıyla uyuşmamasıdır (Gül).

Yapısal farklılıktan kaynaklanan risklerin yanında, araştırmacılar tarafından konuyla ilgili öne sürülen endişeler temelde fıkhi ve operasyonel boyut olmak üzere iki sahada toplanmaktadır. Fıkhi açıdan konuyu ele alanlar, mudarebe akdine dair aşağıdaki fıkhi kaideleri, uygulamanın yaygınlaşması hususunda engelleyici birer faktör olarak görmektedirler (Gül, 2005):

- Uygulamada faizsiz bankanın fıkıhtaki mudarib tanımına tam olarak uymaması,
- Modelde yer alan alt mudarebenin fıkhi açıdan istisnai bir durum olması,

- Mudarebenin bağlayıcı sayılmaması,
- Sermayenin altın ve gümüş olmasına dair gerekliliğin günümüz açısından taşıdığı riskler,
- Mudarebe yoluyla kredi verilen kişilerin zarar durumunda tazminle sorumlu olmaması.

Diğer yandan meseleyi operasyonel açıdan değerlendirenler ise aşağıda sıralanan hususları işlemin yaygınlaşması açısından risk olarak görmektedirler (Aksoy, 2017):

- Mevcut siyasi ve iktisadi faktörlerin etkisi,
- Paraların suiistimal edildiğine dair oluşan algının, çok ortaklı yapılara duyulan güveni zayıflatması,
- Mudarebe yoluyla toplanan fonların vadeleri ile projelerin vadeleri arasındaki uyumsuzluk,
- Proje fizibilitesi yapabilecek insan kaynağının bankalarda yetersiz olması,
- Mevcut yasal mevzuat içinde meseleye dair hükmün bulunmaması,
- Hesap açan tasarruf sahiplerinin zararı üstlenmek istememeleri,
- İşlemin güvene dayalı olması, dolayısıyla kaptalist iş ahlakının yaygınlığı sebebiyle mudaribin sahtekarlık yapma ihtimalinin artması.

Buna ilave olarak, mudarebe modelinin fon kullandırma yöntemi olarak yaygınlık kazanamamasında, katılım bankalarının yürüteceği ticari faaliyetlerin çeşitli vergilere tabi tutulmasının ve bankalar ile mevduat sahiplerini – belli ölçüde de olsa – muhtemel risklere karşı koruyabilecek unsurların (sosyal, çevresel ve ahlaki unsurlar dahil) bulunmamasının etkili olduğu da ifade edilmektedir (Çelik, 2017).

Mudarebenin Uygulanabilirliğini Sağlamaya Yönelik Öneriler

Mudarebede tazmin sorumluluğunun sermayedara ait olması ilkesi, katılım bankacılığı bakış açısından bir risk unsuru olarak görülmektedir. Mudarebe uygulamasının yaygınlığının artırılabilmesi için, söz konusu risklerin ne şekilde minimize edilebileceği araştırmacıların gündeminde olan hususlardandır. Bazı çağdaş araştırmacılar, şer'i ilkeler içerisinde olduğu müddetçe İslami bankaların risk hafifletme veya yönetim tedbirleri almasına izin verildiğini ifade etmektedirler (Ayub, 2017)

Tazmin sorumluluğu konusunu güncel anlamda değerlendiren ve mudarebe modelinin İslami bankacılıkta uygulamasına yönelik yeni bir öneri getiren çağdaş araştırmacıların başında, Sâmi Hasan Hammûd gelmektedir. Sâmi Hammûd, mudarebeyi günümüzde

yaygın olarak ifade edilen modele benzer şekilde tasarlamaktadır. Tarafların birbirleriyle ilişkisini ayrıntılı şekilde ele alan Hammûd, mudarib sıfatıyla işlem yapan katılım bankasını "müşterek mudarib" şeklinde isimlendirmektedir. Hammûd, bankanın müşterek mudarib sıfatıyla temelde fon transferi işlevi gördüğünü hatırlatmakta ve bu işlevinin onu çok farklı bir konuma getirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hammûd'a göre bankanın bu vasfı, onu klasik fıkıhta sınırları çizilen "ecîr-i müşterek"e yaklaştırmakta ve bankaya, mudarib konumundaki müşterileri tazminle sorumlu tutma yetkisi vermektedir (Hammud, 1982).

Tazmin sorumluluğu konusunu katılım bankacılığı çerçevesinde ele alan bir diğer araştırmacı, Muhammed Bakır es-Sadr'dır. Sadr, bankanın mudarebe uygulamasına sermayedar ya da mudarib sıfatıyla dahil olmadığını, sadece aracılık işlevi gören bir kurum olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle banka, işlemde taraflara nispetle üçüncü kişi konumundadır. Bu sebeple sermayedar konumundaki mudilerin yatırımlarının tazmin sorumluluğunu teberruan (gönüllü olarak) üstlenebilir (Sadr, t.y.). Görüldüğü üzere bu modelde Bakır es-Sadr – bankayı mudilere karşı tazminle yükümlü kılmak amacıyla – bankanın mudarib vasfını ortadan kaldırmakta ve onu üçüncü taraf olarak ele almaktadır. Fakat önerilen bu modelde, bankanın mudarebe kârında hangi sıfatla hak sahibi olabileceği sorusunun cevabı bulunmamaktadır. Ayrıca temelde kar-zarar ortaklığına dayalı olarak modellenen İslami finans sisteminin – bankanın aracı konumda olduğu – borç temelli eksene doğru kaymasına zemin hazırlamaktadır.

Sonuç

Mudarebe yönteminin katılım bankacılığı açısından riskli görülmesi meselesi, kanaatimizce büyük oranda toplumdaki güven problemiyle alakalıdır. Meseleye bir de yasal mevzuatın yetersizliği ve risksiz getiri elde etme isteği gibi diğer toplumsal ve hukuki konular eklenince, mudarebenin İslami finans sisteminde yaygınlaşması daha da zorlaşmaktadır. Bu vaziyet içerisinde, "mudarib kasıt ya da kusuru olmadığı sürece zarar veya hasar/itlaf durumunda tazminle sorumlu değildir" şeklindeki fıkıh kaidesinin mudarib konumundaki işletmecinin suiistimaline yol açma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla bu durum, toplumdaki güvensizlik ortamını artırıcı etki yapmaktadır.

Meselenin, sadece güven problemi açısından ele alınması da kanaatimizce doğru değildir. Problemin bir diğer tarafı da kişilerin risksiz ve garantili getiri elde etme beklentileridir. Bu durum da, faizli sistemin hakim olduğu bir toplumda kişilerin – kendileri faiz almasa bile – faiz psikolojisinden ne denli etkilenebildiğinin açık kanıtıdır. Güven problemi ile birlikte ele alındığında söz konusu iki problemin, mudarebenin yaygın şekilde uygulanmasının önünde ciddi engel oluşturduğu görülmektedir. Bu engellerin riski üstlenme – fıkhi açıdan tazmin sorumluluğu – meselesi etrafında toplandığı söylenebilir.

Klasik fıkıhtaki mudaribin tazminle sorumlu olmaması ilkesi, Hanefilerde üzerinde ihtilaf bulunmayan müsellem mevzulardan biridir. Kaidenin bu denli muteber olmasının sebebi, fıkıhta benimsenen risk- damân dengesi mantığına dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre şirkette riske sokulan sermaye oranında tazmin sorumluluğu üstlenilir. Mudarib şirkete sermaye koymadığı için tazmin sorumluluğunu kural olarak üstlenmez. Elde edilecek getiri de genel anlamda sermayeyi ortaya koyma, emek verme ya da tazmin sorumluluğunu üstlenme neticesinde elde edilir. Mudarebede sermayedar sermayesi sebebiyle, mudarib ise emeği sayesinde kâra hak kazanmaktadırlar. Bu mantıki çerçeve içinde ele alındığında söz konusu kaide hakkında aksi kanaatlerin ortaya çıkması pek mümkün olmamıştır. Bunun yerine söz konusu kaide, hile-i şeriyyeler yoluyla aşılmaya çalışılmıştır.

Yukarıda zikredilen hususlar göz önüne alındığında, klasik Hanefi eserlerinde dile getirilen ve Osmanlı dönemi fetvalarına konu olan, mudaribi tazminle sorumlu tutmaya yönelik çözüm yollarının günümüz katılım bankacılığı çerçevesinde uygulama imkanının tartışmaya açılması önerilmektedir. Bu çözüm yollarının yahut Hammûd ve Sadr gibi çağdaş araştırmacıların geliştirdiği önerilerin devreye sokulması katılım bankaları ve mudilerin, mudarebenin riski ile ilgili endişelerini bir miktar azaltmış ve fon kullandırma tarafında da mudarebenin yaygınlaşmasını sağlamış olacaktır. Bununla beraber söz konusu önerilerin uygulanması, katılım bankacılığının özgün yanını ortadan kaldırma ve İslami finansı konvansiyonel sisteme entegre etme gibi hayati riskler barındırmaktadır. Bu sebeple zikredilen fıkhi çözüm yolları nihai çözüm olarak algılanmamalı, mudarebenin yaygınlaşmasını sağlayıcı ara çözümler olarak değerlendirilmelidir. Buradaki esas amaç, toplumu mudarebe modeline aşina kılmak olmalıdır. Mudarebenin sağlıklı şekilde uygulanma imkanı bulması ve yaygınlaşması için esasında güven zedelenmesi problemini ortadan kaldırmanın yolları aranmalıdır. Nitekim kişilerin birbirine güven duyabilmeleri, risk almalarını kolaylaştırıcı bir unsurdur. Buna ilave olarak mudarebenin katılım bankacılığında uygulanmasını kolaylaştırıcı yasal düzenlemelere ve toplumun bilinçlendirilip teşvik edilmesine ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Aksoy, N. (2017). *İslam'da Mudaraba ve katılım bankacılığında uygulama potansiyeli*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Arsebük, A. H. (Küçük Ali Haydar Efendi) (1991). *Dürerü'l-Hukkâm fî şerhi Mecelleti'l-Ahkâm* (1. Baskı). [y.y.] Daru'l-Cîl.

Ayub, M. (2017). *İslami Finansı anlamak* (Çürük, S. & Parlakkaya, R., Çev.). İstanbul: İktisat Yayınları.

Bayındır, S. (2005). *İslam hukuku penceresinden faizsiz bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Çelik, İ. (2017). Meşru Bir yatırım aracı olarak mudarebe ve günümüzde kullanımı. *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, *1*(3), 381–395.

Döndüren, H. (1992). İslam Bankacılığı ve risk sermayesi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, *6*(1), 17–31.

Gül, A. R. (2005). Faizsiz bankacılığın dini temeli açısından mudarebe ile selef yöntemlerinin mukayesesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *46*(1), 43–83.

Haddâdî, E. B. (1904). *el-Cevheratü'n-neyyira* (1. Baskı). [y.y.]: el-Matbaatü'l-Hayriyye.

Hammud, S. H. (1982). *Tatviru'l-a'mali'l-masrifiyye* (2. Baskı). Amman: Matbaatü'ş-Şark ve Mektebetüha.

Haskefi, A. (2002). *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-Ebsar* (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Âbidîn, M. E. (1992). *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

İbn Mâce, M. (2015). *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Kallek, C. (2005). Mudârebe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 30, ss. 359–363). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kâsânî, A. (1986). *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (1. baskı). [y.y.]. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kaya, S. (2016). Osmanlı hukukunda mudâribin damân sorumluluğu. In F. Gedikli (Ed.), *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri* (ss. 487–492). İstanbul:On İki Levha Yayıncılık.

Kumaş, M. S. (2006). Bir finansman yöntemi olarak iş ortaklığı uygulaması «Mudârabe-Commenda Karşılaştırması». *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *15*(1), 369-383.

Mevsılî, M. (1937). *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebi.

Meydâni, A. (t.y.). *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. İstanbul: Âsitane Yayıncılık.

Sadr, M. B. (t.y.). *el-Benkü'l-Laribevi fi'l-İslam*. Kuveyt: Mektebetü Camii'n-Naki el-Amme.

Semerkandî, A. (1994). *Tuhfetü'l-fukâhâ* (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Serahsi, M. A. (1993). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife.

Şeyhizade, M. (t.y.). *Mecmeu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. [y.y.]: Daru İhyai't-Türas el-Arabi.

Tunç, H. (2010). *Katılım Bankacılığı: Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Zeylai, A. (1895). *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (1. Baskı). Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye.

Beşeri Sermaye Birikim Sürecinde Eğitim Harcamalarının Önemi ve Türkiye'de Eğitim Harcamaları İktisadi Büyüme İlişkisi (1980-2018)

Uğur Akgün*

Öz: İktisadi büyüme ve kalkınma sürecinde beşeri sermayenin önemi hiç şüphesiz çok büyüktür. Özellikle Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler açısından bu önem derecesi daha da artmaktadır. İktisadi büyüme sürecinde fiziki sermayenin tek başına yeterli olmayacağı ve beşeri sermayenin de fiziki sermaye kadar önemli olduğu birçok çalışmada belirtilmiş ve kanıtlanmıştır. Beşeri sermaye birikiminin kaynakları içerisinde ise eğitimin yeri diğer kaynaklara göre daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle eğitim için bir ülkenin beşeri sermaye gelişiminin baş aktörü denebilir. Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler için nitelikli insan servet değerindedir. Nitelikli kişiler, ülke ekonomisi için kaynaklarını en üretken biçimde kullanarak ekonomik kalkınmanın gerçekleşmesinde asli etkendir. Bu nedende nitelikli insan yetiştirmek için gerekli eğitimin sağlanması beşeri sermaye birikim sürecinde Türkiye ekonomisinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Zira Türkiye'nin genç ve dinamik nüfusu, eğitime yapılan ve yapılacak olan yatırımların etkinliğinin artması için büyük bir avantaj oluşturmaktadır. Bu çalışmada Türkiye örneğinde 1980-2018 dönemi için iktisadi büyüme ve eğitim harcamaları ilişkisi ampirik uygulama ile incelenmiştir. Değişken olarak Türkiye'de GSYİH büyüme oranı, toplam eğitim harcamaları ve toplam eğitim harcamalarının GSYİH içerisindeki payı kullanılmıştır. Bu çerçevede serilerin durağanlık analizleri için Genişletilmiş Dickey Fuller (ADF) ve Phillips-Perron testleri, uzun dönemli ilişkinin tespiti için Johansen Eşbütünleşme Analizi ve ilişkinin nedenselliğinin belirlenmesi için vektör hata düzeltme modeline dayalı (VECM) Granger Nedensellik Analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda değişkenler arasında uzun dönemde eşbütünleşme ilişkisi ve eğitim harcamaları artış oranından reel büyümeye doğru tek yönlü nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Beşeri Sermaye, Eğitim Harcamaları, Büyüme, Türkiye, Eşbütünleşme Analizi..

* Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat, Yüksek Lisans Programı,
İletişim: uakgun38@hotmail.com

Giriş

Kalkınma çabaları, insanlığın varoluşundan bugüne varlığını sürdürmüş, yaşanılan zaman ve mekâna uygun olarak sürekli değişiklik göstermiştir. Kalkınma kavramı, ekonomik büyümeden çok daha geniş bir kapsama sahip olup, iktisadi büyüme potansiyeli yanında bir ulusun kültürel, sosyal ve siyasal yapılarının da dönüştürülmesini, yenileştirilmesini ifade eder. Başka bir ifade ile kişi başına milli gelirin artmasıyla, üretim faktörlerinin miktar ve etkinliklerinin değişimiyle, sanayinin ihracat ve milli gelir içindeki payının artması gibi bütün geniş kapsamlı değişiklikler kalkınmanın unsurlarını oluşturur (Taban ve Kar, 2016:1-3).

Bir ülke ekonomisinin kalkınması, büyümesi ve kârlılığının artması için sadece fiziki sermayenin yeterli olmadığı son yıllarda yapılan çalışmalarla kanıtlanmıştır. Fiziki sermayenin kullanılması ve üretim sürecine dâhil edilmesi için nitelikli bir işgücünün varlığı gerekmektedir. Yani ulusal bir ekonomi için uzun dönemde büyüme ve kalkınmanın sağlanmasında yalnızca fiziki sermaye yatırımları yeterli olmamakta ve bununla birlikte yüksek bir beşeri sermaye stokuna ihtiyaç duyulmaktadır (Akça, 2015: 856). Başka bir ifade ile iktisadi kalkınma süreci "kısmen sermaye birikimine bağlı olsa da mal ve hizmet üretiminde daha verimli olunması; işgücünün üretken, bilgili ve becerikli olmasına bağlıdır". Bunu gerçekleştirmenin yolu da ancak eğitim ile mümkün olmaktadır. Zira işgücünün nitelik ve verimliliği sorunu iktisat literatüründe beşeri sermaye bağlamında ele alınmakta ve beşeri sermayenin de en önemli kaynağının eğitim olduğu birçok kaynakta belirtilmektedir (Arı, 2018, s. 30).

Eğitim, sürdürülebilir bir kalkınmanın oluşması için gerekli kılınan insan sermayesinin nitelik ve verimliliğini artırması yönüyle kalkınma için son derece önemli bir etkidir. Eğitimin ekonomik kalkınmayı artırıcı etkisinin yanında ekonomik kalkınmanın da ülkenin eğitim kalitesini artırdığına ilişkin görüşlerde mevcuttur. Bu nedenle eğitim, gerek kalkınma carisi olarak, gerekse toplumsal gelişimin ilerlemesi bakımından çok önemli bir faktördür (Muğan Ertuğral, 2018, ss. 53-54).

Bilgi ve nitelikli insan gücünün içinde bulunduğumuz bilgi çağında stratejik rekabet ve üstünlük kaynağı olarak kullanılması ve ülke ekonomisine katkısı göz önünde bulundurulduğunda beşeri sermayenin önemi tartışılmazdır. Zira iktisadi gelişmenin en üstün evresi olan günümüz ekonomik koşulunun bilgi çağı, bilgi toplumu vb. gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılması günümüzde bilgiye verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan günümüzde ülkelerin gelişmişlik düzeyleri sadece fiziki sermaye ile değil aynı zamanda beşeri sermaye göstergeleri ile de ölçülmektedir (Yumuşak, 2010, s. 7).

Beşeri Sermaye Kavramı

İktisat literatürü incelendiğinde insana yatırımın önemine ilk dikkat çekenler Smith, Mill, Marshall gibi klasik iktisatçıların öncüleri olmuştur. Smith 1776 yılında yayınladığı "Ulusla-

rın Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde üretimi artırmak için işbölümü ve uzmanlığın gerekliliğini vurgulamıştır (Taban ve Kar, 2016, s. 149). Nitekim beşeri sermaye kavramının asıl gelişiminin ilk olarak 1960'lı yıllarda başladığı söylenebilir. Konu ile ilgili olarak Schultz (1961), Denison (1962), Romer (1986), Lucas (1988), Becker (1988), Robelo (1991), Barro (1991) ve Jones (1996) ilk çalışmaları yapmışlardır (Kullukçu, 2018, s. 4).

Genel bir tanım olarak beşeri sermaye, bireyin edindiği bilgi, beceri ve deneyimlerin üretime olan katkısı olarak belirtilebilir (Taban ve Kar, 2016, s.149). Konu üzerinde birçok tanımlamalar yapılmış olsa da genellikle aynı görüşün savunulduğunu söylemek mümkündür. Becker (1988)'in tanımına göre beşeri sermaye, bireyin eğitim, sağlık ve yeteneğini temsilen kullanılan bir kavramdır (Daşçı, 2018, s. 8). Diğer bir tanıma göre beşeri sermaye, bir ülkenin işgücünün resmi eğitimi ile iş başında öğretmeye yönelik yapılan yatırımların etkisi ile oluşan teknik, bilgi ve ustalıkların stokudur (Samuelson, ve Nordhaus, 1992, s. 223). Thurow (1970) ise beşeri sermaye tanımını, kişinin yetenek ve hünerinin üretime olan katkısı olarak belirtmiştir (Thurow, 1970, s. 1). Yani genel olarak beşeri sermaye, bir ülkede bulunan işgücünün (kişilerin) sahip olduğu veya zaman içerisinde kazandığı bilgi, beceri, hüner, deneyim ve üretim için ortaya koyabileceği diğer bütün nitelikleri olarak tanımlanabilir (Özyakışır, 2011, s. 52). Bununla birlikte beşeri sermaye, "hem belirli değerleri üreten araçsal bir kavramı hem de kendi kendini yenilemeyi ifade eden içsel anlamı aynı anda kapsamaktadır" (Manga , M., Bal, H., Algan, N. ve Kandır, E.D., 2015, s.47).

OECD (2001)'ye göre ulusal ve bireysel olarak ekonomik refahın artmasında beşeri sermaye olgusunun belirleyici bir rolü vardır. Modern ekonomilerde örgün eğitim ve mesleki gelişim kursları vb. ile oluşturulan beşeri sermaye, yaşamsal beklentilerin sağlandığı, çağdaş sağlık hizmetlerinin sunulduğu, demokrasi ve insan haklarının korunduğu, teknoloji kullanımın yoğunluğu ve teknolojik ilerlemenin gerçekleştiği ülkelerde daha da gelişmektedir (Daşçı, 2018, s. 8-9).

Beşeri sermaye olgusu bireylerin bilgi beceri, tecrübe gibi ekonomik olmayan niteliklerini iktisat literatürüne kazandırmış ve insanı sermaye olarak kabul eden bir anlayış çerçevesinde şekillenmiştir (Bayoğlu, 2018, s. 4). Ancak bilginin ve insan gücünün iktisadi olarak kavramsallaştırılması üzerine birtakım farklı yaklaşımların sergilendiği söylenebilir. Uluslararası literatürde "human capital" olarak adlandırılmasına bazı itirazlar yapılmış olsa da genel bir fikir birliğinin sağlandığını söylemek mümkündür. "Türkçe literatürde ise yine aynı kavramın karşılığı olarak beşeri sermaye, insan sermayesi ve insani sermaye kavramları kullanılmaktadır". Gürak (2003) tarafından beşeri sermaye kavramının kullanılması eleştirilmekle birlikte, bunun yerine aynı manada "nitelikli emek" kavramının kullanılması önerilmektedir. Bununla birlikte beşeri sermayenin iktisat literatürüne girmesine yapılan bazı eleştiri ve itirazlarda, sermaye kavramının insanlık tarihi boyunca genellikle üretim faaliyet-

lerinde kullanılan ekipmanlar ve gereçler için fiziki sermayeye yönelik bir olgu olarak kullanılması da başlıca gerekçe olarak gösterilmiştir (Yumuşak, 2004, s. 7-8). Zira insana yatırım yapılması ve insanı bir sermaye olarak görmenin, insanın saygınlık ve özgürlüğüne zarar vereceği düşüncesi ve ekonomistlerin sermaye hususunda takındığı tutucu tavır beşeri sermaye kavramının gelişiminin gecikmesine sebep olmuştur (OECD, 1998, s. 9).

Beşeri sermaye, yapılan tanımlamalarından da anlaşılabileceği gibi fiziksel sermayeden birçok yönüyle ayrılmaktadır. Bireylerin beşeri sermayesinin gelişimi sosyal olarak ilişkilerinin gelişimine yardımcı olmaktadır. Beşeri sermaye olgusu sürekli kendini yenileyerek statik olmayan bir yapıya sahiptir. Fiziksel sermaye stoklanarak uzun zaman sonra kullanılabilir fakat beşeri sermaye stoklanamadığı gibi kullanılmazsa eğer zamanla yok olup gitmektedir (Keskin, 2011, s. 128). Beşeri sermaye insan üzerine kurulu bir sermaye türü olduğu için gelecek kazanımların veya tahminlerin ya da her ikisinin de kaynağının oluşumuna katkı sağlamaktadır. Bu durumun başlangıç noktası, bireyin temel niteliklerinin göz önünde bulundurularak sahip olduğu bilgi, beceri ve deneyimlerin rantabilitesi artırılarak üretime en iyi şekilde katkısının sağlanmasıdır. Ayrıca beşeri sermaye, kişilerin refah seviyesinin artmasında ve ekonomik gelişmenin sağlanmasında fiziki sermayeden çok daha etkili olduğu söylenebilir fakat her ikisinin de birbirinin tamamlayıcısı olduğu göz ardı edilmeden etkin ve üretken bir şekilde kullanılması gerektiği söylenmektedir (Sezgin ve Bozdağlıoğlu, 2017, s. 50).

Beşeri Sermaye Göstergeleri

Beşeri sermaye birikim sürecinde çeşitli faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu faktörleri eğitim, sağlık ve nüfus göstergeleri olarak üç başlık altında ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Eğitim göstergeleri

Eğitim göstergeleri, ulusun beşeri sermaye performansını göz önünde bulundurabileceği gibi eksikleri ve yeterliliğini de göstermektedir. Başlıca eğitim göstergeleri okullaşma oranı, okur-yazarlık oranı, öğrenci başına düşen öğretmen sayısı, sınıf-öğrenci oranı ve eğitim harcamaları olarak belirtilebilir (Atik, 2006, s. 22). Toplumların eğitim göstergelerini belirleyen birtakım faktörler vardır. Bu faktörler; eğitim kayıtları, mali göstergeler, fiziki rakamlar ve okur-yazarlık oranıdır. Eğitim kayıtları, ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim alanlarında nüfusun dağılımını ve ulusal eğitim düzeyinin hangi derecede yoğunlaştığını göstermektedir. Mali göstergeler, eğitime aktarılan kamu harcamalarının gayri safi yurt içi hâsıla (GSYİH) içerisindeki payı ve kişi başına düşen eğitim harcamaları gibi göstergelerin ülke

içerisindeki durumunu ortaya koymaktadır. Diğer bir faktör olan fiziki rakamlar ise ülkede bulunan "öğretmen-öğrenci sayıları, öğrenci öğretmen oranı, eğitim binalarının sayısı, öğrenci sınıf oranı, okullarda bulunan laboratuvar ve teknolojik ürünler" gibi farklı göstergeler eğitim durumunu daha çok nicelik yönünden belirlenmesini içermektedir. Ülkenin beşeri sermaye durumunu ve eğitim düzeyini ölçmeye yarayan bir diğer faktör okur-yazarlık oranıdır. Eğitim durumunu göstermek için okullaşma oranı da gerekli bir ölçüt olsa da yeterli olarak kabul edilmemektedir (Taban ve Kar, 2016, s. 156).

Sağlık Göstergeleri

Bir ulus için ekonomik kalkınmanın sağlanmasında eğitime yapılan yatırımların önemi ne derece yüksek ise sağlık sektörüne yapılan yatırımlarında önem derecesi o kadar büyüktür. Şöyle ki sağlıklı bireylerin eğitim alanlarında ilerleme kat etmesi ve yapılan eğitim yatırımlarına daha çabuk yanıt vermesi sağlık yatırımlarını da eğitim yatırımların yanında olmazsa olmaz konumuna getirmektedir. Sağlıklı ve uzun süre yaşayabilen iyi eğitilmiş işgücünün verimliliği çok daha fazla olmaktadır. Bu bakımdan eğitime yapılan yatırımların sağlık sektörüne de yapılması zorunluluğu kaçınılmazdır.

Bir toplumun beşeri sermaye potansiyeli içerisinde sağlık düzeyini belirleyen bazı faktörler bulunmaktadır. Bu faktörler; "bebek ve çocuk ölüm oranları, doğuşta yaşam beklentisi, ortalama hayat süresi, sağlık sistemine ilişkin bazı veriler ve ölüm sebepleri ve hastalık türleri" olarak belirtilebilir. Bu faktörlerden "bebek ve çocuk ölüm oranları", doğum anında ve doğumdan sonraki bir sene içerisinde gerçekleşen bebek ölümlerini ve bir ile beş yaş arasında ortaya çıkan çocuk ölümlerini temsil etmektedir. Bebek ve çocuk ölüm oranları toplumun sağlık düzeyinin ortaya çıkarılmasında önemli bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. Yine bu faktörlerden "ortalama hayat süresi" ülkelerin sağlık düzeyinin belirlenmesi hususunda önemli bir göstergedir. Zira insanların ortalama yaşam süreleri, ülke içerisindeki sağlık hizmetlerinin niteliklerini ve bu hizmetlerden kişilerin yararlanma imkânlarını yansıttığı kabul edilmektedir. Sağlık sistemine ilişkin göstergeler ise bir ülkede bulunan "doktor sayısı, kişi başına düşen doktor miktarı, hastanelerde bulunan yatak sayısının nüfusa oranı, diğer hastane çalışanlarının miktarı ve sağlık sitemine ayrılan kaynak miktarı ve bütçedeki payı vb." verileri belirtmektedir. Bu veriler sağlık bakımından ülkenin gelişmişlik durumunu ortaya koyar niteliktedir. Ölüm sebepleri ve hastalık türleri ise toplumda sıkça görülen hastalıklar hakkında bilgi vermektedir. Özellikle "kızamık, kolera, verem ve difteri gibi salgın hastalıkların yaygınlığı ilgili ülkenin sağlık düzeyinin yetersizliği ifade etmektedir" (Taban ve Kar, 2016, s. 158).

Nüfus Göstergeleri

Bir ülkenin nüfusu beşerin sermaye miktarı hakkında bilgi veren bir kriter olarak kabul edilmektedir. Toplumun beşeri sermaye birikimi ve gelişimini daha doğru anlayabilmek için nüfus yapısının incelenmesi gerekmektedir. Bir ülkede hızlı nüfus artışı olması işgücü arzını ortaya çıkartarak beşeri sermaye performansında olumsuz etkiye sebep olmaktadır. Bu bakımdan nüfus artış hızı ülke için göz ardı edilemeyecek ve önlem alınması gereken bir durum olmaktadır.

Ülkelerin beşeri sermaye potansiyelinin anlaşılabilmesi için "nüfus artış oranı, yaş bileşimi, kadın-erkek nüfus oranı, kırsal nüfus ve kentsel nüfus" ayrımı çok önemli kıstaslardır (Sezgin ve Bozdağlıoğlu, 2017, s. 52). Nüfus artış oranı "doğum oranı" ve "ölüm oranı" arasındaki farka net göç oranının eklenmesi ile elde edilmektedir. Yaş bileşimi, ülke içinde bulunan nüfusun hangi yaşlar aralığında toplandığını göstermektedir. Kırsal ve kent bünyesinde yaşayan nüfusunda belirlenmesi beşeri sermaye stoku açısından önemlidir. Kırsal alanda yaşayanların eğitim, sağlık gibi beşeri sermaye kaynaklarına erişim durumu beşeri sermayenin belirlenmesinde önemli bir ölçüttür. Ayrıca gelişmekte olan ülkelerde nüfus artışı sonucu "bağımlı nüfusun aktif nüfusa oranının yüksek olması" tüketim üzerinde bir baskı oluşturacağı için fiziki sermaye birikimini zorlaştırmaktadır. Sonuç olarak kendi nüfusuna istihdam sağlayamayan ülkeler beşeri sermaye ihracatçısı durumuna düşmekte ve beyin göçü oluşumu kaçınılmaz olmaktadır (Karataş ve Çankaya, 2010, s. 42).

Eğitim Harcamaları ve Beşeri Sermaye Birikimi İlişkisi

Bir ülke ekonomisinin kalkınması, büyümesi ve kârlılığının artması için sadece fiziki sermayenin yeterli olmadığı son yıllarda yapılan çalışmalarla kanıtlanmıştır. Fiziki sermayenin kullanılması ve üretim sürecine dâhil edilmesi için nitelikli bir işgücünün varlığı gerekmektedir. Yani ulusal bir ekonomi için uzun dönemde büyüme ve kalkınmanın sağlanmasında yalnızca fiziki sermaye yatırımları yeterli olmamakta ve bununla birlikte yüksek bir beşeri sermaye stokuna ihtiyaç duyulmaktadır (Akça, 2015, s. 856). Başka bir ifade ile iktisadi kalkınma süreci "kısmen sermaye birikimine bağlı olsa da mal ve hizmet üretiminde daha verimli olunması; işgücünün üretken, bilgili ve becerikli olmasına bağlıdır". Bunu gerçekleştirmenin yolu da ancak eğitim ile mümkün olmaktadır. Zira işgücünün nitelik ve verimliliği sorunu iktisat literatüründe beşeri sermaye bağlamında ele alınmakta ve beşeri sermayenin de en önemli kaynağının eğitim olduğu birçok kaynakta belirtilmektedir (Arı, 2018, s. 30).

Azgelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde iktisadi büyüme ve kalkınmanın sağlanabilmesi için ellerinde bulunan beşeri sermayenin kalite ve nitelik bakımından geliştirilebilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda özellikle üzerinde durulması gereken konu "eğitim ve eği-

tim kalitesi" olmak zorundadır. Nitekim gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu doğrultuda en önemli farkın eğitimli ve nitelikli beşeri sermaye gücü olduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla beraber nitelikli birey ve işgücü yetiştirmenin temel unsuru eğitim ve eğitim sürecidir. Bu bağlamda eğitim, ülkeler için "kalkınma anahtarı" ve uluslararası kalkınma sürecinde kuvvetli bir araç olarak belirtilebilir. Zira günümüz ekonomi koşullarında insan sermayesi ve insana yapılan eğitim harcamaları çok önemli hale gelmiştir. Sonuç olarak eğitim harcamalarının bir yatırım aracı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim "eğitim harcamalarının yatırım niteliği taşıyabilmesi ve kazanılan eğitimin sermaye niteliğinde olabilmesi, bu verilecek kalifiye eğitimin iktisadi büyüme ve kalkınmanın ihtiyaç duyduğu özelliklere sahip insan gücünü yetiştirmesiyle mümkündür". Ayrıca şunu da belirtmekte yarar vardır; gerek ekonomik büyüme ve kalkınma için beşeri sermaye oluşumunun sağlanması, gerek bilgi toplumunun gerekliliği olarak "araştırıcı ve yaratıcı insan gücünü yetiştirmek" olsun hangi açıdan bakılırsa bakılsın içinde bulunduğumuz dünyanın ekonomik koşulları ve küreselleşme sürecinde iktisadi olarak ayakta kalabilmek ve diğer ülkelerle rekabet edebilirlik bakımından her ülkenin önem vermesi gereken öncelikli konu eğitim olmalıdır (Aksu, 2016, ss. 71-72).

Eğitim, temelinde insana özgü bir yatırım olduğu için diğer yatırım türlerinden farklıdır. Eğitim yardımıyla insanların üretime katkıları çoğalırken bireysel ve toplumsal olarak da ayriyeten fayda sağlanmaktadır (Altundemir, 2008, s. 53). Ayrıca iktisadi kalkınmanın sürekliliği ve sürdürülebilirliği için eğitim harcama ve yatırımlarının yapılması gerekmektedir. "Bununla birlikte eğitim kalitesi güncel teknoloji ve ilerlemelerle uyumlu olmalıdır" (Arı, 2018, s. 30).

Her yatırım ve harcama türünün bir maliyeti olduğu gibi eğitim harcamalarının da bir maliyeti vardır. Bu doğrultuda başlangıçta ülkeler için bir maliyet içerse de uzun dönemde kalkınmanın bir carisi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca "beşeri sermaye birikimi bakımından bireylerin yetenek ve bilgilerini artıran eğitim harcamaları, beşeri sermayenin büyüme sürecinde içselleşmesine katkı sağlayan yöntemlerin başında gelmektedir" (Üzümcü, 2016, s. 88).

Bununla birlikte ilgili literatür incelendiğinde beşeri sermaye ve iktisadi büyüme üzerine yapılan ampirik çalışmaların önemli bir kısmının eğitim üzerinden yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu sebeple eğitim ve eğitim harcamaları beşeri sermaye birikim kaynağının çok önemli bir bileşenidir.

Türkiye'de 1980 Sonrası Eğitim Harcamalarının Gelişimi

Devletin ekonomi içerisindeki müdahalesinin en aza indirilmesi gerekliliği son yıllarda kabul gören bir kavram olsa da eğitim harcamaları için aynısını söylemek mümkün değildir

(Tüleykan ve Parlak, 2018, s. 37). Zira eğitim harcamaları içerisinde en büyük pay günümüzde devlet tarafından karşılanmaktadır. Türkiye'de de bu durum aynıdır. Bu doğrultuda Türkiye'de eğitim finansı içerisinde devletin payı (TÜİK, 2018)'e göre %72,9'dur. Bununla birlikte eğitim finansı devletin merkezi yönetim bütçesi/konsolide bütçe içerisinden karşılanmaktadır.

Türkiye'de eğitimin finansı için başvurulan kaynakları şu şekilde belirtebiliriz (Toprak, D., Ağcakaya, S. ve Gül, H., 2016, s. 138).Genel bütçe içerisindeki paylar,

- Eğitimime katkı payı (ilköğretim, 4306 sayılı Kanun gereğince),
- Öğrenci katkı payı(yükseköğretim, 2547 Kanun gereğince),
- Çıraklık ve Mesleki-Teknik Eğitimi Geliştirme ve Yaygınlaştırma Fonu gelirlerinden ayrılan paylar (3308 sayılı Kanun gereğince),
- Eğitim, gençlik, spor hizmetleri vergisi (3418 sayılı Kanun gereğince),
- Döner sermaye işletmelerinden sağlanan gelirler,
- Dernek gelirleri (okul yaptırma, öğrenci koruma dernekleri vb.),
- İl özel idareleri bütçesinden ayrılan paylar,
- Halk (kişi ve kuruluşlar) katkıları-bağışlar,
- Dış ülke ve kuruluşlardan sağlanan krediler, burslar ve bağışlar.

Türkiye'de eğitim harcamalarının ayrıntılı bir şekilde hesaplanabilmesi için referans yılı 2002 olmak üzere 2003 yılında ilk kez "Türkiye Eğitim Harcamaları Araştırması" yapılmıştır. Devlet İstatistik Kurumu ve Devlet Planlama Teşkilatı işbirliği ile yapılan bu araştırmada; "eğitim seviyelerine göre öğrenci başına düşen eğitim harcamaları, eğitim harcamalarının GSYİH içindeki payı, hane halkı, vakıf, dernek, hayır kurumları, özel şirketler, şahıs, kâr amacı gütmeyen kuruluşlar, bakanlık ve kurumların eğitime katkıları gibi birçok eğitim harcamalarının hesaplanması ve AB uyum politikaları çerçevesinde ulusal plan gereği eğitim konusunda karşılaştırılabilir veri üretilmesi amaçlanmıştır" (Toprak, D., Ağcakaya, S. ve Gül, H., 2016, s. 138).

Türkiye'de kamunun eğitim harcamaları tespitinin tamamen doğru yapılması pek mümkün gözükmemektedir. Zira bütçeleme hususunda hangi harcamaların eğitim harcaması kabul edilip edilmediği eğitim harcamalarının tespitini zora sokmaktadır. 2004 yılına kadar olan konsolide bütçe içerisinde Milli Eğitim Bakanlığının bütçesinin tümünü eğitim gideri olarak kabul ederken diğer bakanlıkların eğitim giderlerini yok saymıştır. Bununla beraber eğitim harcamaları hesaplanırken kurumların hizmet içi eğitimleri ve ödedikleri ek

ders ücretleri, eğitim için alınan harcırahlar gibi harcamalar eğitim harcaması olarak hesaba dâhil edilmemiştir. Nitekim milli eğitim bakanlığının yanında birçok kurum her yıl eğitim harcamaları yapmaktadır. Örnek verecek olursak Türkiye'de bulunan tüm bakanlıklar kurum içerisinde eğitim faaliyetleri yürütmektedir. Ayrıca Milli Savunma Bakanlığı, Emniyet Genel Müdürlüğü gibi kurumlar bünyesinde birçok okul barındırmasına rağmen hiç eğitim harcaması yapılmamış gibi görünmektedir. Bunları dikkate aldığımızda yanlış bütçeleme olarak değerlendirmek mümkündür (Karaarslan, 2005, ss. 63-67).

Bu çalışma yapılırken hangi harcamaların eğitim harcamalarına dâhil edilmesi gerektiği konusunda bazı tereddütler oluşmuştur. Bu bakımdan konu incelenirken Milli Eğitim Bakanlığı, Yükseköğretim Kurulu ve Üniversitelerin bütçe içerisindeki toplam harcamaları dikkate alınarak toplam eğitim harcamaları oluşturulmuştur. Bununla birlikte özel okullar ve vakıf üniversiteleri araştırmaya tabi tutulmamıştır.

Türkiye'de MEB, YÖK ve Üniversitelerin bütçe içerisindeki harcamaları ve toplam kamu eğitim harcamalarının konsolide bütçe/genel yönetim bütçesi içerisindeki payları yıllar itibari ile (1980-2018) Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1 incelendiğinde toplam eğitim harcamalarının 1980'de bütçe içerisinde aldığı pay %13,3 iken sonraki iki yılda kısmen bir düşüş olmuştur. 1983'de %15,8 e çıkmasına rağmen, bu dönemde uygulanan "ekonomik istikrar programı" sebebiyle 1989 yılına kadar yine düşüş gerçekleştiği söylenebilir. 1989'dan sonra tekrardan eğitime ayrılan payda yükselme olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle 1990'lı yıllarından başlarında yeni açılan üniversitelerin çoğalması sebebiyle 1990-1993 arasında eğitim harcamalarının bütçe içerisindeki payı ortalama %19 olarak gerçekleşmiştir. Ayrıca araştırmanın kapsadığı dönem içerisinde en yüksek oranlar yine bu dönem içerisinde oluşmuştur.

Tablo 1: Türkiye'de toplam kamu eğitim harcamalarının konsolide/merkezi yönetim bütçesi içerisindeki payı, 1980-2018

Yıllar	(1) Konsolide Bütçe /Genel Yönetim Bütçesi Toplam Harcamaları (Bin TL	(2) MEB Bütçesi Harcama (Bin TL	(3) YÖK+ Üniversiteler Bütçesi Harcama (Bin TL)	(4) Toplam Kamu Eğitim Bütçesi (2+3) (Bin TL)	(5) Toplam Kamu Eğitim Bütçesinin Konsolide Bütçe,/ Merkezi Yönetim Bütçesi içindeki payı (4/1) (yüzde)
1980	1.148	121	32	153	13,3
1981	1.633	156	38	194	11,8
1982	1.765	180	48	228	12,9
1983	2.915	379	82	461	15,8
1984	4.278	365	114	479	11,2
1985	6.493	506	170	676	10,4
1986	9.582	718	246	964	10,1
1987	12.790	1.189	389	1.578	12,3
1988	21.446	2.043	621	2.664	12,4
1989	38.871	4.711	1.322	6.033	15,5
1990	68.354	9.988	2.891	12.879	18,8
1991	132.401	17.532	5.340	22.872	17,3
1992	189.102	34.524	9.952	44.476	23,5
1993	490.438	62.725	18.750	81.475	16,6
1994	902.454	89.695	31.336	121.031	13,4
1995	1.724.193	152.612	59.272	211.884	12,3
1996	3.961.308	308.669	130476	439.145	11,1
1997	8.050.252	680.610	282.297	962.907	12
1998	15.614.442	1.435.675	498.970	1.934.645	12,4
1999	28.084.685	2.481.261	833.091	3.314.352	11,8
2000	46.705.028	3.460.792	1.259.084	4.719.876	10,1
2001	80.579.065	5.145.076	1.867.423	7.012.499	8,7
2002	115.682.350	8.043.015	3.023.394	11.066.409	9,6
2003	140.454.842	10.582.871	3.895.295	14.478.166	10,4
2004	141.020.859	13.015.950	4.430.179	17.446.129	12,4
2005	146.097.573	14.862.507	5.006.583	19.869.090	13,6

2006	178.126.033	17.677.049	5.528.213	23.205.262	13
2007	204.067.683	21.289.051	6.509.815	27.798.866	13,6
2008	227.030.562	24.193.693	7.369.320	31.563.013	13,9
2009	268.219.185	27.973.065	8.988.850	36.961.915	13,8
2010	294.958.724	30.413.334	10.389.319	40.802.653	13,8
2011	314.606.792	35.518.624	13.147.184	48.665.808	15,5
2012	361.886.686	41.349.652	14.571.813	55.921.465	15,5
2013	408.224.560	47.748.464	16.294.913	64.043.377	15,7
2014	448.752.337	53.958.739	18.656.726	72.615.465	16,2
2015	506.305.093	62.247.769	21.472.671	83.720.440	16,5
2016	584.071.431	73.999.964	24.356.029	98.355.993	16,8
2017	678.269.193	82.941.318	26.918.259	109.859.577	16,2
2018	830.809.401	99.448.055	31.626.917	131.074.972	15,8

Kaynak: Hazine ve Maliye Bakanlığı, Kuruluşlar Bazında Bütçe Ödenekleri ve Harcamaları (1924-2018) verilerinden derlenmiştir.

Daha sonraki yıllar incelendiğinde yaşanan ekonomik krizler ve siyasi istikrarsızlıklar nedeniyle yine eğitimin bütçe içerisindeki payının düştüğü görünmektedir. Bu noktadan anlaşılıyor ki kriz dönemlerinde bütçe içerisinde eğitim harcamalarında kesintiye gidilmiştir. 1995'de %12,3 olan eğitim harcamalarının payı 2000 yılında %10,1'e kadar gerilemiştir. Yine sonraki iki yıl %10'un altına düşerek gerileme devam etmiştir. Türkiye'de 2002 seçimleri sonucu oluşan siyasi istikrar eğitim harcamaları kalemini de pozitif olarak etkilemiş ve yıllar itibari ile artış oluşmaya başlamıştır. 2002 yılında %9,6 olarak gerçekleşen eğitim harcamaları payı 2005'de %13,6'ya yükselmiştir. Sonraki yıllar yine %13 bandında gerçekleşmiş ancak 2011 yılında %15,5'e yükselmiştir. 2008'de küresel ekonomik kriz yaşanmasına rağmen eğitim harcamalarında bu dönemde kesinti yapılmadığı görünmektedir. Takip eden yıllarda eğitim harcamalarının payı 2014 yılına kadar %15 dolaylarında gerçekleşmiş 2014 yılında %16,2 ye yükselmiş ve bununla birlikte 2015, 2016, 2017, 2018 yıllarında bütçe içerisindeki eğitim harcamaları payı sırasıyla %16,5, %16,8, %16,2, % 15,8 olarak gerçekleşmiştir.

Kamu harcamaları içerisinde eğitim için ayrılan kaynakların büyüklüğü ve ülkenin Gayri Safi Yurtiçi Hasılası içindeki eğitimin payı, beşeri sermaye birikimi açısından önemli göstergelerdir. Bu göstergelerin yıllar itibari ile artış göstermesi bu alanda gelişme olduğunu ifade etmektedir. "Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri arasında yer alan "Nitelikli Eğitim" hedefinin gerçekleşmesine yönelik adımlara bakıldığında eğitim bütçelerinin GSYİH'ye oranının %4-6 bazında olması gerektiği belirtilmektedir (ERG, 2019, ss. 23). Bu doğrultuda Türkiye'de eğitim harcamalarının GSYİH içerisindeki payı tablo 2'de yıllar itibari ile verilmiştir.

Tablo 2'ye bakıldığında Türkiye'de toplam kamu eğitim harcamalarının GSYİH içerisindeki payının yıllar itibari ile arttığı gözlemlenmektedir. Nitekim 1980 yılında %2,2 olan eğitim harcamalarının payı 1983 yılı hariç olmak üzere (1983'de %2,5) 1989 yılına kadar sürekli %2'nin altında seyretmiştir. Bu yıllarda eğitim harcamalarının kısılmasında 24 Ocak 1980 istikrar programında alınan kararla devletin ekonomideki rolünün azaltılması politikasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Yine 1990-1993 yılları arası yeni üniversiteler açılması sebebiyle GSYİH içerisindeki pay artarken, kriz ve istikrarsızlık yüzünden 1998 yılına kadar azalış göstermiştir.

Tablo 2: Türkiye'de toplam kamu eğitim harcamalarının GSYİH (Cari Fiyatlarla) içerisindeki payı, 1980-2018

Yıllar	(1) Toplam GSYİH (Cari Fiyatlarla) (Bin TL)	(2) MEB Bütçesi Harcama (Bin TL)	(3) YÖK+ Üniversiteler Bütçesi Harcama (Bin TL)	(4) Toplam Kamu Eğitim Bütçesi (2+3) (Bin TL)	(5) Toplam Kamu Eğitim Harcamalarının GSYİH İçindeki Payı (4/1) (Yüzde)
1980	7.031	121	32	153	2,2
1981	10.621	156	38	194	1,8
1982	14.104	180	48	228	1,6
1983	18.693	379	82	461	2,5
1984	29.570	365	114	479	1,6
1985	47.175	506	170	676	1,4
1986	68.663	718	246	964	1,4
1987	100.445	1.189	389	1.578	1,6
1988	173.709	2.043	621	2.664	1,5
1989	305.579	4.711	1.322	6.033	2
1990	528.369	9.988	2.891	12.879	2,4
1991	847.032	17.532	5.340	22.872	2,7
1992	1.469.755	34.524	9.952	44.476	3
1993	2.664.116	62.725	18.750	81.475	3,1
1994	5.200.119	89.695	31.336	121.031	2,3
1995	10.434.647	152.612	59.272	211.884	2
1996	19.857.343	308.669	130476	439.145	2,2
1997	38.762.506	680.610	282.297	962.907	2,5
1998	70.203.147	1.435.675	498.970	1.934.645	2,8

1999	104.595.916	2.481.261	833.091	3.314.352	3,2
2000	166.658.022	3.460.792	1.259.084	4.719.876	2,8
2001	240.224.083	5.145.076	1.867.423	7.012.499	2,9
2002	350.476.090	8.043.015	3.023.394	11.066.409	3,2
2003	454.780.659	10.582.871	3.895.295	14.478.166	3,2
2004	559.033.026	13.015.950	4.430.179	17.446.129	3,1
2005	648.931.712	14.862.507	5.006.583	19.869.090	3,1
2006	758.390.785	17.677.049	5.528.213	23.205.262	3,1
2007	843.178.421	21.289.051	6.509.815	27.798.866	3,3
2008	950.534.251	24.193.693	7.369.320	31.563.013	3,3
2009	952.558.579	27.973.065	8.988.850	36.961.915	3,9
2010	1.098.799.349	30.413.334	10.389.319	40.802.653	3,7
2011	1.297.713.210	35.518.624	13.147.184	48.665.808	3,8
2012	1.416.798.490	41.349.652	14.571.813	55.921.465	3,9
2013	1.567.289.238	47.748.464	16.294.913	64.043.377	4,1
2014	1.748.167.817	53.958.739	18.656.726	72.615.465	4,2
2015	2.338.647.000	62.247.769	21.472.671	83.720.440	3,6
2016	2.608.526.000	73.999.964	24.356.029	98.355.993	3,8
2017	3.035.450.000	82.941.318	26.918.259	109.859.577	3,6
2018	3.445.782.000	99.448.055	31.626.917	131.074.972	3,8

Kaynak: Hazine ve Maliye Bakanlığı, Kuruluşlar Bazında Bütçe Ödenekleri ve Harcamaları (1924-2018) verilerinden derlenmiştir.

1999 yılından 2002 yılına kadar GSYİH %235 artmasına rağmen eğitim harcamalarının payı ortalama %3 dolaylarında oluşmuştur. 2002 yılından sonra eğitim harcamalarının GSYİH içerisindeki payı sürekli %3 ün üzerinde seyretmiştir. Bununla birlikte 2013 ve 2014 yıllarında %4'ün üzerine çıkmıştır. Ancak 2014 sonrası yine düşüş oluşmuş ve 2015, 2016, 2017, 2018 yıllarında sırasıyla %3,6, %3,8, %3,6, %3,8 olarak gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de, özellikle 2002 yılından sonra sağlanan siyasi istikrar ortamı sonucu eğitim harcamalarına ayrılan payın hızla arttığı söylenebilir. Öte yandan Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2019-2023 Stratejik Planına göre (MEB, 2019: 95) bu beş yıllık süreçte yaklaşık olarak 725 milyar TL bütçe içerisinden harcama yapılması öngörülmektedir.

Türkiye'de toplam kamu eğitim harcamalarının cari fiyatlarla sürekli artış gösterdiği tablo 1.1 ve tablo 1.2'de görünmektedir. Öte yandan Türkiye ekonomisi 1980 sonrası bazı dönemlerde enflasyonist baskılara maruz kalmıştır. Bu bakımdan verilen nominal değer-

leri reel hale getirerek reel eğitim harcamalarının gelişimine bakılmasında fayda vardır. Bu doğrultuda Tablo 3'de toplam nominal kamu eğitim harcamaları "2009 bazlı GSYİH deflatörü" kullanılarak reel harcamalara dönüştürülmüştür.

Tablo 3'e bakıldığında toplam reel kamu eğitim harcamalarının 1980 yılında önceki yıla göre %-11,8 azalma olmuştur. Yine sonraki iki yıl içerisinde sürekli azalma meydana gelmiştir. Bu dönemde eğitim harcamalarının reel olarak gelişememesi gerek siyasi istikrarsızlığa gerekse yüksek enflasyona bağlanabilir. 1983 yılında ise yeniden seçim yapılmasıyla beraber Türkiye'de gereken siyasi istikrar ortamı oluşmuş ve bununla birlikte eğitim harcamalarında da hem reel olarak hem de nominal olarak ciddi artış oluşmuştur. Ancak izlenen sıkı politikalar, devletin harcamalarının kısılması ve yine enflasyonun etkisiyle sonraki iki yıl yine reel olarak eğitim harcamalarının oranı düşmüştür. 1989-1994 arası eğitim harcamalarında nominal olarak yine yüksek artışlar olmuş ve bu reel harcamalara da yansımıştır.

1990'lı yıllarda Türkiye hem ekonomik olarak hem de siyasi olarak tam bir belirsizlik içine girmiştir. Bu dönemde TL döviz karşısında ciddi değer kaybı yaşamış, devlet birçok borç yükü altına girmiş, 1980 istikrar programına bağlı kalınmayarak sıkı para politikası uygulamak yerine Merkez Bankası kaynakları kullanılmış ve sonuç olarak enflasyon hızla yükselmeye başlamıştır. 1994 yılında enflasyon %150'lere ulaşmış ve yine IMF ile yeni bir istikrar politikası uygulanmak amacıyla masaya oturulmuştur.

Tablo 3: Türkiye'de Toplam Kamu Eğitim Harcamalarının Gelişimi, 1980-2018

Yıllar	Toplam Nominal Kamu Eğitim Harcamaları (Bin TL)	Toplam Nominal Kamu Eğitim Harcamaları Artış Oranı (Yüzde)	GSYİH Deflatörü (2009=100)	Toplam Reel Kamu Eğitim Harcamaları (Bin TL)	Toplam Reel Kamu Eğitim Harcamaları Artış Oranı (Yüzde)
1980	153	68,1	0,002341	6.535.669	-11,8
1981	194	26,8	0,003372	5.753.262	-12
1982	228	17,6	0,004324	5.272.895	-8,4
1983	461	102,2	0,00546	8.443.223	60,1
1984	479	3,9	0,008093	5.918.695	-29,9
1985	676	41,1	0,012387	5.457.334	-7,8
1986	964	42,6	0,016847	5.722.087	4,9
1987	1.578	63,7	0,02251	7.010.218	22,5
1988	2.664	68,8	0,038121	6.988.274	-0,3
1989	6.033	126,5	0,066891	9.019.151	29,1

1990	12.879	113,5	0,105862	12.165.839	34,9
1991	22.872	77,6	0,168151	13.602.060	11,8
1992	44.476	94,5	0,275297	16.155.643	18,8
1993	81.475	83,2	0,461868	17.640.322	9,2
1994	121.031	48,6	0,953547	12.692.715	-28,1
1995	211.884	75,1	1,785038	11.869.999	-6,5
1996	439.145	107,3	3,174574	13.833.195	16,5
1997	962.907	119,3	5,763036	16.708.329	20,7
1998	1.934.645	100,9	10,124456	19.108.632	14,4
1999	3.314.352	71,3	15,6210712	21.217.189	11
2000	4.719.876	42,4	23,3286142	20.232.132	-4,6
2001	7.012.499	48,6	35,67497	19.656.636	-2,8
2002	11.066.409	57,8	49,0796363	22.547.863	14,7
2003	14.478.166	30,8	60,525029	23.920.957	6,1
2004	17.446.129	20,5	68,0585117	25.634.015	7,2
2005	19.869.090	13,9	72,8939758	27.257.520	6,3
2006	23.205.262	16,8	79,7253835	29.106.492	6,8
2007	27.798.866	19,8	84,681625	32.827.507	12,8
2008	31.563.013	13,5	94,8750372	33.267.985	1,3
2009	36.961.915	17,1	100	36.961.915	11,1
2010	40.802.653	10,4	107,012658	38.128.810	3,2
2011	48.665.808	19,3	115,775463	42.034.648	10,2
2012	55.921.465	14,9	124,363939	44.965.981	7
2013	64.043.377	14,5	132,160083	48.458.941	7,8
2014	72.615.465	13,4	141,968578	51.148.970	5,6
2015	83.720.440	15,3	153,080376	54.690.511	6,9
2016	98.355.993	17,5	165,477227	59.437.782	8,7
2017	109.859.577	11,7	183,363122	59.913.671	0,8
2018	131.074.972	19,3	198,337062	66.086.979	10,3

Kaynak: Hazine ve Maliye Bakanlığı, Kuruluşlar Bazında Bütçe Ödenekleri ve Harcamaları (1924-2018) verilerinden derlenmiştir; 2009 bazlı GSYİH Deflatörü Strateji ve Bütçe Başkanlığı'ndan temin edilmiştir.

Yine 1994-1995 yıllarında nominal olarak eğitim harcamalarında artış görünse de reel olarak eğitim harcamalarında daralma olmuştur. Sonraki yıllarda reel eğitim harcamalarında gelişme sağlansa da 2000 ve 2001 yıllarında yine negatif artış oluşmuştur. Türkiye'de 1990'lı

yıllarda oluşan siyasi istikrarsızlıktan eğitim harcamalarının da etkilendiği belirtilebilir. Zira siyasi istikrar ile eğitim harcamaları arasında pozitif bir ilişkiden de söz etmek mümkündür.

2002 yılı sonrası Türkiye'de oluşan siyasi istikrar reel eğitim harcamalarının artışını sağlamıştır. Bu doğrultuda 2002 yılında 22 milyar lira olan toplam reel eğitim harcamaları 2018 yılında 66 milyar liraya yükselmiştir. 2008 yılında küresel krizden Türkiye'de kısmi olarak nasibini almış ve negatif bir büyüme gerçekleşmiştir. Bu bakımdan reel eğitim harcamaları artışında daralma olmuştur. Sonraki yıllarda yine ciddi artışlar meydana gelirken 2017 yılında ise %0,8'lik bir artış oluşmuştur. Bu artış oranının düşüklüğü, 2016 yılında yaşanan darbe girişimi sonucu ekonomide oluşan büyüme hızının yavaşlaması, döviz kurunda başlayan dalgalanmalar ve enflasyonun çift haneye çıkması gibi nedenlerle bağdaştırılabilir. 2018 yılında ise reel eğitim harcamalarının artışı %10,3 olarak gerçekleşerek yeniden yükselmeye başladığı görünmektedir.

Literatür Özeti

Eğitim ve iktisadi büyüme arasındaki ilişki üzerine yapılan yerli ve yabancı birçok ampirik çalışma, iki değişken arasında pozitif bir etkinin olduğunu ortaya koymuştur. Bu kapsamda ele alınan birtakım çalışmalar yerli ve yabancı literatür olarak tablo 4 ve tablo 5'de belirtilmiştir.

Tablo 4: Türkiye için yapılan bazı çalışmalar

Yazar	Dönem	Değişkenler	Yöntem	Sonuç
Deyikdağı, (1977)	1948-1971	Eğitim Yatırımları, GSMH	Korelasyon	Korelâsyon katsayısı yüksek düzeyde bulunmuş ve eğitim yatırımlarının GSMH'yi önemli derecede etkilediği belirtilmiştir.
Tunç (1993)	1963-1989	Kişi başına düşen gelir, ilkokullaşma, ortokullaşma, yüksekokullaşma ve GSMH	EKK, Cobb-Douglas tipi üretim fonksiyonu	1980 sonrası için eğitimin GSMH'ye yaptığı katkının, GSMH'nin eğitime yaptığı katkıdan fazla olduğunu tespit etmiştir.
Ergen (1999)	1980-1990	Nüfus, işgücünün ortalama öğretim yılı,	EKK	Eğitimin iktisadi büyümeye katkısının illerin gelişmişlik düzeyiyle ilgisi olmadığı tespit edilmiştir.

Canpolat (2000)	1950-1990	Lise ve üniversite öğrenci sayıları, İşçi başına düşen üretim, Beşeri sermaye stoku	EKK	Değişkenlerin birbiriyle pozitif yönlü ilişkisi tespit edilmiştir.
Türkmen (2002)	1980-1999	İşgücünün ortalama eğitim düzeyi, Eğitim harcamaları ve GSYİH	EKK	Eğitim değişkenlerinin iktisadi büyümeye etkisi pozitif yönlü bulunmuştur.
Kar ve Ağır (2003)	1924-1994	Eğitim ve sağlık harcamalarının GSMH içindeki payı ve KBGSMH	VECM, Johansen eşbütünleşme	Uzun dönemde değişkenlerin eşbütünleşik olduğu saptanmıştır.
Masatçı (2004)	1950-2000	İlköğretim, ortaöğretim, lise ve yükseköğretim öğrenci sayıları, GSMH	VAR, Granger nedensellk	GSMH'den beşeri sermayeye doğru tek yönlü bit nedensellik ilişkisi belirlenmiştir.
Çakmak ve Gümüş (2005)	1960-2002	Fiziki sermaye, beşeri sermaye endeksi, mezun öğrenci sayıları, işgücü miktarı	Engle-Granger eşbütünleşme ve Johansen eşbütünleşme	Değişkenler arasında uzun dönemli eşbütünleşme bulunmuştur.
Ay ve Yardımcı (2008)	1950-2006 12 Bölge	RGSYİH, lise ve yükseköğretim öğrenci sayıları	VAR analizi, Johansen eşbütünleşme	Yükseköğretim ve büyüme arasında uzun dönemli bir ilişki bulunmuştur.
Afşar (2009)	1963-2005	GSMH, eğitim yatırımları	Johansen eşbütünleşme ve Granger nedensellik	Eğitimden büyümeye doğru tek yönlü nedensellik ilişkisi bulunmuştur.
Başkaya vd(2010)	1938-2007	İlköğretim, ortaöğretim, genel ve mesleki lise, yükseköğretim öğrenci sayıları, RGSMH	ARDL sınır testi, Granger nedensellik	Genel ve mesleki lise eğitiminden büyümeye doğru tek yönlü nedensellik bulunmuştur.

Akgül ve Koç (2011)	1924-2009	Yükseköğretim mezun sayıları, GSMH(sabit fiyatlarla) büyüme hızı	TAR analizi	Yükseköğretimin büyümeyi pozitif yönde etkilediği belirlenmiştir.
Gümüş ve Kayhan (2012)	1980-2008	İlköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretime katılım oranları, Kişi başı GSYİH	Toda-Yamamoto Nedensellik	İlköğretim ve büyüme arasında çift yönlü nedensellik ve büyümeden ortaöğretime tek yönlü nedensellik ilişkisi bulunmuştur.
Özşahin ve Karaçor (2013)	1980-2009	Yükseköğretime ayrılan harcama payı, Yükseköğretim kayıt oranı, GSYİH	EKK	Değişkenler arasında pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir.
Pamuk ve Bektaş (2014)	1998:01-2013:02	Eğitim harcamaları, RGSYİH	ARDL sınır Testi, Granger nedensellik	Eğitim harcamalarından iktisadi büyümeye doğru tek yönlü nedensellik ilişkisi belirlenmiştir.
Bakan ve Gökmen (2016)	1970-2013	Eğitim harcamaları, GSYİH	Enge-Granger eşbütünleşme	Değişkenlerin uzun dönemde eşbütünleşik olduğu belirlenmiştir.
Çalışkan vd. (2017)	1998:01-2014:04	Eğitim harcamaları, GSYİH	Boostrap Toda-Yamamoto nedensellik	Değişkenler arası nedensellik bulunamamıştır.
Bayoğlu (2018)	1998:1-2016:02	Eğitim harcamaları, RGSYİH	Enge-Granger eşbütünleşme, Granger nedensellik, Toda-Yamamoto nedensellik, Hacker-Hatemi –J nedensellik	Engle-Granger eşbütünleşme analizi sonucu eşbütünleşme bulunamamıştır. Granger ve Toda-Yamamoto nedensellik analizine göre çift yönlü nedensellik bulunmuştur. Hacker-Hatemi-J testine göre ise eğitim harcamalarından büyümeye doğru tel yönlü nedensellik olduğu saptanmıştır.

Tablo 5: Uluslararası yapılan bazı çalışmalar

Yazar	Dönem-Ülke	Değişkenler	Yöntem	Sonuç
Landau (1983)	1961-1976 100'den fazla ülke	Eğitim yatırım ve harcamaları, GSYİH	EKK	Eğitim yatırımları ile iktisadi büyüme arasında pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir.
Romer (1989)	1960-1985 112 ülke	Okuryazarlık oranı, büyüme oranı	EKK	Değişkenler arasında istatiksel olarak anlamlı ve pozitif ilişki tespit edilmiştir.
Barro (1991)	1960-1985 98 ülke	Milli gelir, ilkokul ve ortaokul katılım oranları	EKK	Değişkenlerin iktisadi büyümeyi pozitif yönde etkilediği belirlenmiştir.
Meulemeester ve Rochat (1995)	1885-1975 Japonya, 1899-1986 Fransa, 1910-1986 İsveç, 1919-1987 Birleşik Krallık, 1906-1986 Avusturalya	Kişi başına düşen Reel GSYİH, Yükseköğretim kurumlarına kayıtlı kişi sayısı	Johansen Eş-bütünleşme, Granger Nedensellik	Değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişki bulunmuştur. Ayrıca Avusturalya hariç diğer ülkelerde eğitimden büyümeye doğru pozitif nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.
Sylwester (2000)	1970-1985 Doğu Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkeleri	Kamu eğitim harcamaları, Kişi başına düşen GSYİH	Panel veri analizi	İlgili dönemde eğitim harcamaları büyümeyi negatif yönde etkilemektedir. Uzun dönemde ise bu etki pozitife dönmektedir.

Asteriou ve Agiomirgianakis (2001)	1960-1994 Yunanistan	İlk, orta ve yükseköğretime katılım oranları, kamu eğitim harcamaları, GSYH	Johansen Eş-bütünleşme, Granger Nedensellik	Değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişki vardır fakat yükseköğretim dışındaki eğitim seviyelerinden büyümeye doğru nedensellik bulunmuştur.
Lin (2004)	1965-2000 Tayvan	GSYİH, çeşitli beşeri sermaye ve eğitim göstergeleri	Durbin-Watson Eşbütünleşme	Yükseköğretimin büyümeye pozitif etki yaptığı belirtilmiştir.
Francis ve Iyare (2006)	1964-1998 Jameika, Barbados, Trinidad ve Tobago	Eğitim harcamaları, GSYH	Engle-Granger Eşbütünleşme, VECM	Değişkenler arasında uzun dönemli ilişki mevcuttur. Jameika'da eğitim ile büyüme arasında çift yönlü pozitif nedensellik tespit edilirken diğer ülkelerde büyümeden eğitime doğru pozitif nedensellik tespit edilmiştir.
Al-Yousif (2008)	1977-2004 Suudi Arabistan, Katar, Bahreyn, Umman, Kuveyt, BAE	Kişi başı reel GSYİH, işgücü başı eğitim harcaması, kamu harcamasının GSYİH'ye oranı,	Johansen-Juselius Eşbütünleşme, Granger Nedensellik	Nedenselliğin yönünün ülkeden ülkeye farklılık gösterdiği ve Kuveyt hariç diğer ülkelerde değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Aka ve Dumont (2008)	1929-1996 ABD	Eğitim ve sağlık harcamaları, GSYİH	Johansen-Juselius Eşbütünleşme, ECM	Değişkenler arasında uzun dönemli ilişki bulunmuş ve eğitim ile sağlık harcamasından büyümeye doğru nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.
Adelakun (2011)	1985-2009 Nijerya	Toplam kamu eğitim ve sağlık harcamaları, ilk, orta ve yükseköğretime katılım, GSYİH	EKK	Değişkenlerin büyüme üzerindeki etkisi istatiksel olarak anlamlı ve pozitif yönlü olarak belirlenmiştir.
Yardımcıoğlu vd. (2014)	198-2008 25 OECD ülkesi	Kamu eğitim harcamaları oranı, İşçi başına düşen GSYİH	Pedroni Panel Eşbütünleşme, Kao Eşbütünleşme, Panel nedensellik	Eğitim harcamalarından büyümeye doğru tek yönlü nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.
Aykırı ve Tokucu (2017)	2010-2014 Yüksek gelirli 20 ülke	Doğumda ortalama yaşam beklentisi, öğrenim görme süresi beklentisi, ortalama öğrenim görme süresi, kişi başına GSYİH	Panel regresyon analizi	Beşeri sermaye göstergeleri ile büyüme arasında kuvvetli bir pozitif ilişki tespit edilmiştir.

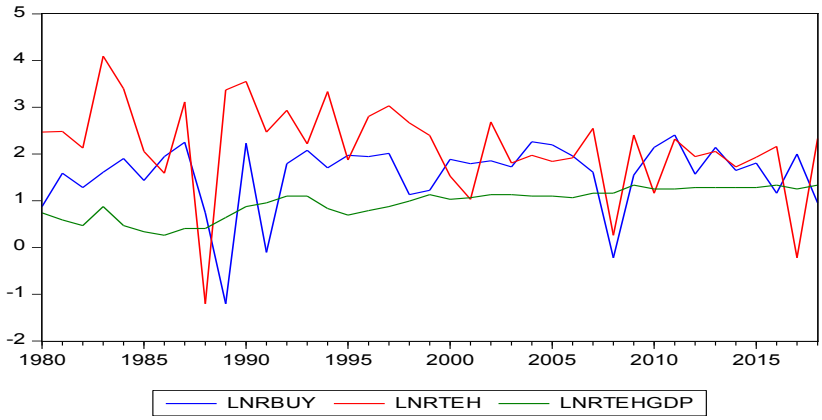
Veri Seti ve Ampirik Uygulama

Veri Seti

Bu çalışmada toplam eğitim harcamaları ve iktisadi büyüme arasındaki ilişki 1980-2018 dönemi yıllık verileri ile Türkiye için analiz edilmiştir. Çalışma içerisinde kullanılan veriler; 2009 bazlı Reel GSYİH Büyüme oranı (RBUY), Reel Toplam Eğitim Harcamaları artış oranı (RTEH) ve Reel Toplam Eğitim Harcamalarının Reel GSYİH içindeki Payı (RTEHGDP) olmak üzere üç adettir. 1980-2017 arası Reel GSYİH Büyüme oranı Strateji ve Bütçe Başkanlığı'ndan 2018 büyü-

me oranı ise Türkiye İstatistik Kurumu'ndan temin edilmiştir. Bununla birlikte Toplam Eğitim Harcamaları nominal olarak Hazine ve Maliye Bakanlığı Muhasebat Genel Müdürlüğü'nün resmi internet sitesinde bulunan "kuruluşların bütçe ödenek ve harcamaları" tablosundan elde edilmiştir. Toplam eğitim harcaması oluşturulurken "Milli Eğitim Bakanlığı", "Yüksek Öğretim Kurulu" ve "Üniversitelerin" bütçe içerisindeki "harcamaları" dikkate alınmıştır. Nominal olarak elde edilen veriler 2009 bazlı GSYİH deflatörü kullanılarak reel hale getirilmiştir. Reel toplam eğitim harcamalarının reel GSYİH içindeki payı, toplam eğitim harcaması olarak belirlenen MEB, YÖK ve Üniversitelerin harcamaları toplamının reel GSYİH'ya oranlanmasıyla belirlenmiştir. Uygulama için kullanılan RBUY, RTEH ve RTEHGDP verilerinin doğal logaritmaları alınmıştır. Ayrıca çalışma yapılırken "Eviews 10 " programından yararlanılmıştır.

Grafik 1: Analizde kullanılan veriler



Kaynak: Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2020), TÜİK (2019), Hazine ve Maliye bakanlığı (2020) verilerinden elde edilmiştir.

Durağanlık (Birim Kök) Analizleri

Durağanlık kavramı zaman serilerinde olmazsa olmaz bir olgudur. Zira durağan olmayan serilerle yapılan zaman serisi analizleri gerçek bilgiler vermemektedir. Bu bakımdan öncelikle durağanlık sınaması yapılmıştır. Bu doğrultuda çalışmada kullanılan seriler "Genişletilmiş Dickey-Fuller (ADF)" ve "Phillips-Perron (P-P)" durağanlık analizlerine tabi tutulmuştur.

Dickey-Fuller testlerinde hata terimleri bağımsız, normal dağılımlı ve sabit varyanslı olarak kabul edilmektedir. P-P testinde ise DF testlerinin bu varsayımları biraz yumuşatılarak bozucu terimler arasındaki zayıf bağımlılığa ve heterojenliğe izin verilmiştir. Ayrıca ADF testi yapılırken uygun gecikme sayısının belirlenmesi çok önemlidir (Söğüt, 2019, ss. 78-79). Bu çalışmada yapılan testte uygun gecikme uzunlukları Schwarz Bilgi Kriterleri doğrultusunda belirlenmiştir.

Tablo 5: Durağanlık analizi sonuçları

Durağanlık Testi	Değişkenler (Sabitsiz ve Trendsiz)	Düzey	Birinci Fark
ADF	LNRBUY	-1.056044 (0.2574)	-10.68121* (0.0000)
	LNRTEH	-0.893750 (0.3222)	-7.969885* (0.0000)
	LNRTEHGDP	0.261446 (0.7566)	-6.400113* (0.0000)
P-P	LNRBUY	-1.551992 (0.1120)	-21.17190* (0.0000)
	RTEH	-1.634243 (0.0957)	-23.42502* (0.0000)
	RTEHGDP	0.358675 (0.7833)	-6.414812* (0.0000)

Not: * %1 değerinde anlamlı olduğunu ifade etmektedir. Parantez içindeki bilgiler durağanlık analizinin prob değerleridir.

Tablo 5'de görüldüğü gibi düzey değerlerinde hem ADF hem PP testinde değişkenler birik kök içermekte yani durağan durumda değildir. Bu bakımdan değişkenlerin birinci farkları alınarak testler yeniden gerçekleştirilmiş ve birinci farklarında I(1) üç serinin de %1 önem seviyesinde durağan duruma geldiği gözlemlenmiştir. Tüm serilerin birinci farklarında durağan duruma gelmesi Johansen eşbütünleşme analizinin yapılabileceğini göstermiştir.

Johansen Eşbütünleşme Testi

Seriler aynı seviyede durağanlaştıktan sonra VAR gecikme sayısı belirlenerek eşbütünleşme testine geçilebilmektedir. Yani Johansen eşbütünleşme analizi için öncelikle uygun gecikme uzunluğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bu analiz gecikme uzunluğuna çok duyarlıdır Gecikme sayısı belirleme tablosu aşağıda verilmiştir. Bu noktada yapılması gerek, kriterlerin çoğunluğunun hangi gecikme sayısını işaret ediyorsa o gecikme sayısını kullanmak modelin güvenilirliğini bakımından önemlidir (Kocabıyık, 2016, ss. 43-44).

Tablo 6'da VAR modelinde belirlenen uygun gecikme uzunluğu gözükmektedir. Bu doğrultuda gecikme uzunluğu LR Test İstatistiği (LR), Son Tahmin Hatası Kriteri (FPE), Schwarz Bilgi Kriteri (SC) ve Hannan-Quinn Bilgi Kriteri (HQ)'ne göre 1 olarak belirlenmiştir.

Tablo 6: VAR analizi uygun gecikme uzunluğu

Lag	LogL	LR	FPE	AIC	SC	HQ
0	-89.29805	NA	0.053947	5.593821	5.729867	5.639597
1	-41.56978	83.88605*	0.005178*	3.246653	3.790838*	3.429755*
2	-33.45431	12.78802	0.005551	3.300261	4.252584	3.620689
3	-26.53315	9.647676	0.006549	3.426251	4.786713	3.884005
4	-16.93254	11.63709	0.006815	3.389851	5.158451	3.984931
5	-6.927378	10.30835	0.007314	3.328932	5.505670	4.061338
6	7.955509	12.62790	0.006350	2.972393*	5.557270	3.842126

Not: * bilgi kriterlerine göre uygun gecikmeleri belirtmektedir.

Gecikme sayısı belirlendikten sonra Johansen eşbütünleşme testi uygulanabilir. Johansen eşbütünleşme analizinde durağan olmayan seriler arasındaki eşbütünleşme iz ve özdeğer istatistikleri ile tespit edilmektedir. Ayrıca bu test beş modele göre yapılmaktadır(Çelik, 2007: 62). Bu doğrultuda bu analizde ikinci model olan sabitin olup trendin olmadığı model kullanılmıştır.

Johansen Eşbütünleşme Testi Hipotezleri:

H_0: Değişkenler arasında eşbütünleşme yoktur.

H_1: Değişkenler arasında eşbütünleşme vardır.

Tablo 7: Johansen eşbütünleşme testi sonuçları

Öz değer	**İz istatistikleri**	**%5 Kritik Değer**	**Prob.**	**Hipotez**
0.711130	57.30337	35.01090*	0.0001	H0 Ret
0.353116	17.56644	18.39771	0.0651	H0 Kabul
0.107173	3.627603	3.841466	0.0568	H0 Kabul
Özdeğer	**Max-Eigen İstatistiği**	**%5 Kritik Değer**	**Prob.**	**Hipotez**
0.711130	39.73693	24.25202*	0.0002	H0 Ret
0.353116	13.93884	17.14769	0.1382	H0 Kabul
0.107173	3.627603	3.841466	0.0568	H0 Kabul

Not: * %5 önem seviyesinde ilgili değişkenin anlamlı olduğunu göstermektedir.

Tablo 7 incelendiğinde ilk satırda iz istatistikleri ve Max-Eigen istatistiği kritik değerden yüksek olduğu için hipotezi reddedilmiş ve alternatif hipotez kabul edilmiştir. Diğer satırlarda istatistikler kritik değerden küçük olduğu için hipotezi reddedilememiştir. Yani

en az bir tane eşbütünleşik vektör olduğu söylenebilir. Bu yüzden değişkenler arasında en az bir adet eşbütünleşik vektör vardır ve seriler uzun dönemde eşbütünleşiktir demek doğru bir tespittir.

Eşbütünleşme konusunda gerçekleşen son gelişmelere göre durağan olmayan ve eşbütünleşme ilişkisinin olmadığı seriler arasındaki nedensellik ilişkisinin belirlenmesinde "vektör otoregresif modelin (VAR)", durağan olmayan fakat eşbütünleşik olan seriler arasındaki nedensellik ilişkisinin tespiti için ise "vektör hata düzeltme modelinin (VECM)" kullanılması yönündedir (Kocabıyık, 2016: 42). Bu nedenle gerçekleştirilen eşbütünleşme testi sonucunda değişkenler arasında eşbütünleşme tespit edildiği için çalışmaya "vektör hata düzeltme modeli (VECM)" kurularak "Granger Nedensellik Analizi" yapılmasına karar verilmiştir.

VECM Modeli İle Granger Nedensellik Analizi

İktisadi değişkenler arasındaki sebep-sonuç ilişkileri literatürde nedensellik testleri ile araştırılmaktadır (Tarı, 2002: 268). Granger (1969) ve Sims (1972) bu ilişkileri belirlemek için nedensellik ilişkilerini ele almışlardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda değişkenler arasındaki nedensellik ilişkilerinin belirlendiği analize "Granger Nedensellik Analizi" denir. Burada amaç değişkenler arasındaki ilişkinin karşılıklı veya tek yönlü olup olmadığının belirlenmesidir (Bozkurt, 2007: 91-92). Vektör hata düzeltme modeli (VECM) kurularak yapılan Granger nedensellik testi sonucu tablo 8'de gösterilmiştir.

Granger Nedensellik analizi hipotezleri:

H_0: Granger nedeni değildir.

H_1: Granger nedenidir.

Tablo 8: VECM Granger nedensellik analizi

Değişkenler	Ki-kare	df	Prob.	Nedenselliği Yönü
FLNRTEH-FLNRBUY	16.98783	1	0.0000*	
FLNRTEGDP-FLNRBUY	2.511999	1	0.1130	-
FLNRBUY-FLNRTEH	0.583267	1	0.4450	-
FLNRTEHGDP-FLNRTEH	0.032905	1	0.8561	-
FLNRBUY-FLNRTEHGDP	0.323338	1	0.5696	-
FLNRTEH-FLNRTEHGDP	0.072598	1	0.7876	-

Not: * 0.01 önem seviyesinde anlamlı olduğunu ifade eder.

Tablo 8'de görüldüğü gibi bağımsız değişken FLNRTEH, bağımsız değişken FLNRBUY için Granger nedeni değildir hipotezi , %1 önem seviyesinde reddedilmiş ve alternatif hipotez kabul edilmiştir. Dolayısıyla eğitim harcamaları reel büyümenin Granger nedenidir. Büyümeden eğitim harcamalarına doğru ise bir nedensellik ilişkisi tespit edilemediği gibi diğer değişken reel toplam eğitim harcamalarının GSYİH içindeki payı (RTEHGDP) ile ilgili herhangi bir nedensellik ilişkisi tespit edilememiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Elde edilen sonuçlara göre Türkiye'de ele alınan dönemde eğitim harcamaları iktisadi büyümenin gerçekleşmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu noktada hem beşeri sermaye birikiminin hem de iktisadi büyümenin sağlanması için eğitim harcamalarına verilen önemin daha da artırılması gerekmektedir. Eğitimli bireyler, her ülke için önemli olduğu gibi Türkiye içinde çok önemlidir. Eğitim, bireyleri ekonomik ve toplumsal olgularda daha faydalı hale getirmektedir. Eğitimli bir işgücü oluşumun sağlanması iktisadi faaliyetlerin daha verimli hale gelmesini sağlamaktadır. Bu noktada eğitimin ülke ekonomisi ve topluma faydaları tartışmasız çok önemlidir.

Türkiye gelişmekte olan bir ülke olduğu için hem beşeri sermaye hem de iktisadi büyümenin sürdürülebilir hale gelmesi çok önemlidir. Beşeri sermaye birikiminde baş faktör olan eğitim ve eğitim harcamaları, yapılan uygulama sonucunda iktisadi büyüme içinde çok önemli olduğu ortaya koyulmuştur. Bu noktada dünyada küresel ekonomide söz sahibi olmak, ar-ge faaliyetlerini artırmak, teknolojik yenilikler üretmek, yenilik ve yaratıcılık ruhu gelişmiş nesiller yetiştirmek ve yüksek teknoloji ihraç eden bir ülke konumuna gelmek için Türkiye'de beşeri sermaye birikimini ve özellikle de eğitim harcama ve yatırımlarını artırmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Akça, H. (2015). Beşerî sermaye harcamaları: Türkiye'de yaşanan gelişmeler ve sonuçlar üzerine bir inceleme. *Ekonomi Bilimleri Dergisi*, 7(2), 33-57.

Aksu, L. (2016). Türkiye'de Beşeri Sermayenin Önemi: İktisadi Büyüme ile ilişkisi, sosyal ve stratejik analizi. İktisat Politikaları Araştırma Dergisi, 3(2), 68-129.

Altundemir, M.E. (2008). Eğitim Harcamalarında Türkiye ve OECD ülkeleri. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 27(2), 51-70.

Arı, A. (2018). Beşeri sermayenin kalkınma üzerine etkisi. *International Journal of Economics Politics Humanities and Social Sciences*, 1(1), 28-34.

Atik, H. (2006). *Beşeri sermaye, dış ticaret ve ekonomik büyüme*. Bursa: Ekin Kitabevi.

Bayoğlu, N. (2018). *Beşeri Sermaye göstergelerinden eğitim harcamalarının ekonomik büyümeye ile ilişkisi: 1998:Q1-2016Q2 Dönemi Türkiye Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksel Lisans Tezi). Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Becker, G. S. (1998). Human capital and poverty, *Religion & Liberty, 8* (1), 5-7.

Bozkurt, K. (2007). İçsel büyüme modelleri bağlamında Türk imalat sanayinde teknolojik gelişme ve ekonomik büyüme. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 44(513): 71-81.

Çelik, T. T. (2007). Etkin piyasa hipotezi ve gelişmekte olan hisse senedi piyasalarında eşhareketlilik. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Daşçı, E. (2018*). Beşeri sermaye bileşenlerinde eğitimin ekonomik büyümeye etkisi: Panel var analizi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

ERG (Eğitim Reformu Girişimi) (2019). Eğitimin yönetişim ve finansmanı, *Eğitim İzleme Raporu*, İstanbul.

Hazine ve Maliye Bakanlığı (2020). *Kuruluşlar bazında bütçe ödenekleri ve harcamaları (1924-2018)* https://ms.hmb.gov.tr/uploads/2019/09/4_kurumlar.xls Erişim tarihi: 15.01.2020.

Karaarslan, E. (2005). Kamu kesimi eğitim harcamaları analizi. *Maliye Dergisi*, 149, 36-73.

Karataş M. & Çankaya E. (2010). İktisadi Kalkınma sürecinde beşeri sermayeye ilişkin bir inceleme. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2(3), 29-55.

Keskin, A. (2011). Ekonomik kalkınmada beşeri sermayenin rolü ve Türkiye. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 3(4), 125-153.

Kocabıyık, T. (2016). Johansen eşbütünleşme testinde karar aşamalarının analizi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, CİEP Özel Sayısı, 40-50.

Kullukçu, E. D. (2018). *Beşeri sermaye olarak eğitimin ekonomik büyüme üzerine etkisi: yatay kesit analiz*, (Yayımlanmamış Yüksel Lisans Tezi). Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Manga, M., Bal, H., Algan, N., Kandır, E.D. (2015). Beşeri sermaye, fiziksel sermaye ve ekonomik büyüme ilişkisi: BRICS ülkeleri ve Türkiye örneği. Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 24(1), 45-60.

Muğan Ertuğral, S. (2018). Beşeri sermaye oluşumunda mesleki eğitimin önemi. *International Journal of Entrepreneurship and Management Inquiries*, 2(3), 49-63.

OECD (1998). Human capital investment an international comparison. *OECD Publications*, Paris.

Özyakışır, D. (2011). Beşeri sermayenin ekonomik kalkınma sürecindeki rolü: Teorik bir değerlendirme. *Girişimcilik ve Kalkınma dergisi*, 6(1), 46-71.

Samuelson, P. A. ve Nordhaus, W. D. (1998). Macroeconomics, 16. Baskı. Boston Irwin MCGraw Edition.

Sezgin, Y. ve Bozdağlıoğlu, E. Y. (2017). Türkiye'de beşeri sermayenin durumu (2005-2015). *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 48-67.

Söğüt, Y.(2019). *Sağlık harcamaları ve iktisadi büyüme ilişkisi: Türkiye* üzerine bir inceleme *(1988-2016)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars.

Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2020). *Ekonomik ve sosyal göstergeler*, http://www.sbb.gov.tr/ekonomik-ve-sosyal-gostergeler/#1540021349004-1497d2c6-7edf Erişim Tarihi: 10.01.2020.

Taban, S. ve Kar, M. (2016). *Kalkınma ekonomisi*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.

Tarı, R. (2002). *Ekonometri*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Thurow, L. C. (1970). *Investment in human capital*. Belmont, California: Wadworth.

Toprak, D., Ağcakaya, S. ve Gül, H. (2016). Sosyal devlet yaklaşımı açısından Türkiye'de 1980 sonrası eğitim harcamalarının analizi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 31(1), 123-165.

TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (2019). Harcama yöntemiyle GSYİH (2009 Bazlı). *Ulusal Hesaplar*, http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist Erişim Tarihi: 20.02.2020.

Tüleykan, H. ve Parlak, M.A. (2018). Türkiye'de kamu kesiminin eğitim harcamalarının değerlendirilmesi. *Uluslararası Yönetim Eğitim ve Ekonomik Perspektifler Dergisi*, 6(2), 34-53.

Üzümcü, A. (2**015).** *İktisadi büyüme*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

Yumuşak, İ. G. (2004). Beşeri sermayenin iktisadi önemi ve Türkiye'nin beşeri sermaye potansiyeli. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 0(55), 4-48.

İLETİŞİM

Dijital Ebeveynin Dijital Çocukları: İlk Dijital Çocuk Kanalı Pepee TV Üzerinden Ebeveyn-Çocuk İlişkisinin Dönüşümünün Değerlendirilmesi

Cansu Dursun*

Öz: Hayatımızın bir parçası haline gelen teknoloji hemen hemen her yaş grubundan bireyi etkisi altına almakta ve dijitalleştirmektedir. Değişen toplum ebeveyn-çocuk ilişkisini de etkilemektedir. Çocuğa atfedilen anlam ve önemin değişmesi, ebeveynlik tutumlarını da etkileyerek farklı ebeveynlik türlerini ortaya çıkarmaktadır. Dijital ebeveynin dijital çocukları olarak günümüzde çocuk toplumda "dijital" kelimesiyle anılmaya başlamıştır. Toplumsal kurum denilince ilk akla gelen aile toplumsallaşma sürecinin ilk basamağıdır. Sosyal medyanın içine doğan yeni nesil dijital çocuklar, ebeveynlerinden çok farklıdır. Sosyal medyanın yarattığı etki ve internetin hayatımızdaki yeri çocuğun dijital çocuk kavramıyla tanımlanmasına neden olmaktadır. Değişen kuşaklar farklı tip çocuk modellerini ortaya çıkarmakta, ebeveynlerde bu tip çocukların yetiştirilmesinde dijital ortam ve bloglardan yardım alma ihtiyacı duymaktadır. Bu kapsamda ilk dijital çocuk kanalı Pepee TV teknoloji ve medyanın "çocuk için" oluşturulan dijital kanalıdır. Pepee "çocuk için" mottosundan yola çıkarak, Ayşe Şule Bilgiç tarafından karakterize edilen ilk yerli çizgi film olarak sunulmuştur. Ebeveynlik açısından da çocukların gözetilmesi, medyadan ve siber zorbalıklardan korunması önceliklidir. Çocukların güvenliğini ön plana alarak kurulan Pepee TV ebeveynler içinde kapsamlı ve güvenilir bir uygulamadır. Aynı zamanda çocukların dijital ortamda gizliliğini koruma yasasına uygun olarak COPPA'ya (çocukların çevrimiçi güvenliğini koruma yasası) uyumlu çalışmaktadır. Medya aracılığıyla farkındalık kazanmak adına Türkiye'de bir ilk olma özelliğine de sahip olan dijital televizyon kanalıdır. Bu çalışma kapsamında ebeveyn-çocuk ilişkilerinin değiştiği vurgulanırken, aynı zamanda çocuğa atfedilen anlamların da değiştiğini söylemek mümkündür. Sosyal medyanın gün geçtikçe artan etkisi, dijitalleşmeyle beraber dijital çocuk ve dijital ebeveyn gibi kavramların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tüm bu konular ışığında düşünüldüğünde, ilk dijital çocuk kanalı olan Pepee TV incelenmiş, ebeveynlerin ve çocukların hayatındaki etkisi farkındalık kapsamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebeveyn-Çocuk İlişkisi, Dijital Ebeveynlik, Dijital Çocuk, Sosyal Medya, Pepee TV, Dijital Kanal.

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Doktora Programı.
İletişim: cansu1@gmail.com

Giriş

Çocuk ve çocukluk kavramları tarihsel süreç içerisinde farklılık göstermektedir. Çocukluğun sosyolojisinde çocuk bir birey olarak ele alınır. Çocukluk sosyal ve ekonomik koşullara bağlı olarak meydana gelen değişimlerden etkilenmiştir. Modern dönemde ailenin değişim ve dönüşümüyle birlikte ebeveyn-çocuk ilişkisi ve çocuğa bakış açısı farklılık göstermiştir. Bir kuşak diğer bir kuşaktan daha farklı özellikler sergilemenin yanı sıra farklı imkanlara da sahiptir. Dijital çağın getirdiği teknolojik devrim, çocuk ve ebeveyn gibi toplumun temel taşı olan aile bireylerini de etkisi altına almaktadır. Son dönemlerde ebeveyn-çocuk ilişkisinin değiştiğini ve dijitalleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dijital ebeveynler çocuklarını hem dijital tehlikelerden korumak hem de dijital mecralarda daha eğitici uygulamalara ulaşabilmek adına çeşitli uygulamalara erişim sağlamaktadır. İlk yerli çizgi film olarak tanınan Pepee, Ayşe Şule Bilgiç'in karakterizesinden, dijital TV'ye dönüşmüştür. Medyanın erişilemez gücü ve etkisi çocuk için cazibeli alanlar sunar. Bu noktada dijital çocuk kanalı Pepee TV her bir çocuğu, her bir ebeveyni hatta her bir ailenin yaşamını da etkilemektedir.

Tarihsel Süreçte Çocuk ve Çocukluk Sosyolojisi

İnsanlık tarihi boyunca aile ve ebeveyn-çocuk ilişkisinin etkileşimi önemlidir. Ebeveynlik tutum ve davranışlarıyla birlikte çocuğa atfedilen anlamların değişmesi arasında doğrusal bir ilişki vardır.

Modern dönemde belli bir değişime, dolayısıyla dönüşüme de uğrayan ailenin evrensel tanımı bulunmadığını söylemek mümkündür. Ancak ailenin evrensel olup olmadığı hakkında ileri sürülen tartışma 19. yüzyılda çekirdek ya da burjuva ailenin, kapitalist bir ekonomiye özgün bir ürünü olarak önemlidir (Turner, 2015: 367). Aile her zaman her dönem için önemli bir toplumsal kurumdur. Yaşanan döneme göre ailenin analizi toplumsal yapı içerisinde incelenip olaylar analiz edilebilir.

İnsanlık tarihi boyunca bütün toplumlar aile ve çocukluk gibi konularla yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. (Stearns, 2006: 1).

Çocukluk yaşam sürecimizin doğal ve değişmez halkalarından biridir ve sosyo-kültürel bir kavramdır. Çocukluk anlayışında ekonomik ve çevresel koşullara bağlı olarak meydana gelen değişmeler çocukların toplumsal koşullarını da etkilemektedir. Çocukluk sadece biyolojik bir kavram değil psikolojik, sosyolojik, tarihsel bir kavramdır (Güçlü, 2016: 3).

Çocukluk sadece tarihsel dönem içerisinde değil, kır-kent, zengin-yoksul ayrımı gözetilerek de çocukluk ve çocuğa bakış farklılaşmaktadır. Bir toplumun ekonomik, toplumsal ve sosyal değişmelerinden etkilenen çocukluk aslında yaşamın her alanındaki değişimden etkilenmiştir.

Antikçağ'dan Ortaçağ'a kadar geçen sürede çocukluk kavramına rastlanmadığı görülmekteyken, Ortaçağ'da çocukluk fikrinin var olup olmadığı tartışmalarına rastlamak mümkündür. Philippe Aries "Centuries of Chilhood A Social History of Family Life" isimli kitabının ilk bölümü "The idea of Childhood" kısmında çocukluğun keşfi, çocukların elbiseleri ve iki farklı çocukluk ortaya çıktığına değinmiştir. Çocukluğun 16. yüzyıldan önce bilinmediğine işaret eden Aries, 13. ve 14. yüzyılda çocukluk fikri yokken, 14.yüzyılda "Kutsal Çocukluk" kavramından söz eder (Aries, 1962: 36).

18. yüzyıl ortalarında, Voltaire, Diderot ve Helvetius gibi aydınlanma düşünürleri, çocukluğu, şeytanın üzerinden elini çekmediği, kötülüğe ve günaha sürekli bir eğilim değil, bir saflık dönemi olarak sunmaya ve tanıtmaya çalışıyorlardı. Ortaçağ çocukluk anlayışı, Hıristiyanlığın "insanın günahkâr olarak doğduğu" savı üzerinde biçimlenmişti (Güçlü, 2016: 4) Çocukluk ile yetişkinliğin birbirinden ayrılması yüzyıllar sürse de günümüzde sınırların yine belirsizleştiğini savunan yazarlar da vardır (Güçlü, 2016: 5). Postman bu yazarlardan biridir. Postman; "çocukluk fikrini Rönesans'ın en büyük icatlarından birisi" olarak ifade eder (Postman, 1995: 8, 89). Ortaçağ'da ayıp ve günah kavramları ile anılan çocukluk Locke'un "her yeni doğan çocuğun zihninin boş bir levha ya da balmumu olduğunu" (Öztürk, 2017: 266) savından faydalanılarak çocuk suçlu konumundan arındırılmıştır. Locke çocukların ahlaksal olarak nötr olduğu kanaatindedir. Çocukların zihni doğuştan herhangi bir eğilim taşımaz. Çocuklar iyi veya kötü bir yapıya sahip değildir (Öztürk, 2017: 267).

Ortaçağda görünür hale gelen çocukluk ilgi gören bir alan olarak 1980'lerde çocukluk sosyolojisi (Mayall, 2018: 9) ile hız kazanmıştır. Modern dönemde ailenin ve aile içi ilişkilerin değişmesiyle beraber, çocukluk ve çocukluğa yüklenen anlamlar da değişmektedir. Aile içinde çocuğun yeri değişirken, ebeveyninde tutum ve davranışları değişiklik göstermiştir. "Yeni doğan bir bebeğin tamamen masum olduğunu" ifade eden Rousseau (Rousseau, 2005: 62) Emile adlı kitabında sadece çocukların eğitimini değil, anne babalarında çocuklarına karşı görevlerini anlatmıştır.

Modern çocukluk paradigması, çocukluğu kuşatan ilgilerin gündeme gelmesi ve sınırları aşması ile 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde adeta bir çocuk ideolojisine dönüşmüştür. Ancak, bu yüzyıl, çocukluğu hem tasarlayan hem de tüketen bir çağ olarak tarihte yer almıştır. Çocuk ilgilerinin bu denli önemsenmesine, ayrıntıların oluşturulmasına rağmen, çocukluğun yok edilmesi, tüketilmesi ve çocuğun çağımızda tek başına kalmasına yol açması önlenememiştir (Akbaş&Topçuoğlu, 2009: 101).

Ebeveyn Çocuk İlişkisinin Dönüşümü

Yaşam alanı olarak görülen aile içerisinde, değişen zaman, mekan ve olaylar çerçevesinde ebeveyn ve çocuk ilişkileri de dönüşüme uğramıştır. Ebeveynler geleneksel aile modelindeki gibi baskıcı bir tutum sergileyememekte, değişen ilişkiler kapsamında farklı ebeveynlik modellerini sergilemektedir.

Ebeveynliğin çocuk gelişimi üzerindeki etkilerinin farklı inançlarla ve farklı kültürel bağlamlarda sahip olduğu farklı anlamlar aracılığıyla nasıl idare edildiği veya yönetildiği üzerine artan bir vurgu yapılmıştır (Smetane, 2017: 22). Lakin bu durum dünya genelinde aynı paylaşım sitelerini kullanan aileler ve çocuklar için bir farklılık teşkil etmemektedir. Ebeveyn-çocuk gelişimi dünya üzerindeki tüm ailelerde benzerlikler göstermektedir

Bundan ziyade geniş kapsamlı bakacak olursak medya gün geçtikçe yaşamımızda daha geniş alanlarda kullanılmakta, günlük aktivitelerimizde dahi sosyal davranışlarımızın merkezinde yer almaktadır. Dijitallik bu noktada tüm herkesi etkilerken toplumun en küçük yapı taşı olan aileyi ve onun üyelerini de etkisi altına almaktadır. Dijital ebeveynin dijital çocukları bu açıdan yaşamın içerisinde dijital sıfatına sahiptirler. Dijital ebeveyn; dijital çağın gereksinimlerine göre hareket eden, temel düzeyde dijital araçlara hâkim, sonu gelmeyen bir ortam olan dijital ortamlardaki olanakların farkında olan ve çocuğunu bu ortamlardaki risklere karşı koruyabilen, kişi haklarına gerçek hayatta saygı duyulması gerektiği gibi sanal ortamda da aynı şekilde davranılması gerektiğini çocuğuna aşılayan ve teknolojik gelişmelere kendini kapatmayan bireydir (Yurdakul vd., 2013: 888). Kısacası çağa ayak uyduran, sanal dünyanın müphemliğinde kaybolmadan farkına varmaya çalışan bir ebeveynlik ortaya çıkmıştır.

İletişim araçlarının gün geçtikçe değişip hızlanmasıyla kuşaklar arası dönüşüm de yadsınamaz. Z kuşağı ile ilişkilendirilen "internet" aslında tüm kuşaklara sirayet ettiğini söylememiz mümkündür. Salih Uyan'ın yazmış olduğu Dijital Dünyada E-beveyn Olmak (2019) adlı kitapta; "Çocuğun interneti benden daha iyi bilirken onu bu dünyadan nasıl koruyacağım" şeklinde bir sorgulamayla farkındalık kazandırmayı amaçlamıştır. Bu sorgulamadan yola çıkarak, olumlu işlevlerinden fazla olumsuz işlevlere yönelik olan dijital dünyada korumacı bir tavra sahip dijital ebeveyn, çocuklarını dijital tehlikelerden korumayı hedeflemektedir. Çalışma kapsamında ilk dijital çocuk kanalı olan Pepee TV COPPA standartlarına uygundur. Ebeveynler bu açıdan çocukları için en güvenilir sosyal ağı seçerken " Çocukların Çevrimiçi Gizliliğini Koruma Yasası (COPPA)" kapsamında hükümlere uyan aplikasyonları tercih etmelidirler.

Y kuşağının çocuğu olarak dünyaya gelen Z kuşağı 21.yüzyılın ilk neslidir. Z kuşağı bir önceki kuşağa göre daha şanslı konumdadır. Kuşaklararası fark azalırken, sosyal ve iletişime daha açık bir nesil dijital dünyanın içindedir. Daha küçük yaşlarda internetle tanışan ve yeni

teknolojilere ayak uyduran nesil olan dijital çocuklar iş yaşamında ve özel hayatta daha hızlı ve akışkandır. Sorunları dijital ortamda hızlı bir şekilde çözümleyebilmektedir. Z kuşağından önceki kuşaklar (özellikle baby-boomers dönemi) çalışmak ve kazanmak için çok fazla efor sarf ederken Z ve ardından gelen K kuşağının yeni bilişim ve teknolojik araçlar sayesinde çok çaba sarf etmeden başarıları ve hızlı bir yaşamı elde etmesi olağandır. Değişen bu kuşakları bir arada tutan kuşak ise "dijital kuşak" olarak adlandırılabilir. Dijitalleşmeyle beraber hayatımızda yer alan bilgi bilişim teknolojileri aynı zamanda, kişisel alanlarımızı kolaylaştırdığı kadar istila da etmektedir.

Günümüzde teknoloji, farklılaşan toplumsal değerler, değişen kariyer algıları, eğitim, çalışma koşulları gibi etkenler kuşakların farklı boyutlara göre değerlendirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır (Ardıç & Altun, 2017: 18).

Ebeveyn ile çocuklar arasındaki duygusal ilişkilerin bir aileden diğerine gösterdiği bireysel farklılıklar, ebeveyn tutumlarındaki farklılıklara bağlanmaktadır (Darling&Steinberg, 1993: 488).

Dijital ebeveynlikte ebeveynlerin dijital çağa uygun olarak sorumlulukları da değişmektedir. Ebeveynler, çocuklarına yabancılarla konuşmamayı, eğer evde yalnızlarsa kapıyı yabancılara açmamayı, bilinmeyen kişilere telefonda bilgi vermemeyi öğretirler (Yurdakul vd., 2013: 888, 889).Sanal dünyada artık çocuklar için daha fazla tehlike arz etmektedir. Dijital ebeveynlik kavramının doğuşu; çocukların sosyal, duygusal, psikolojik, zihinsel ve fiziksel gelişimlerini pek çok açıdan etkileyen dijital dünya çocuklarının teknolojiyi doğru kullanmaları için sahip olmaları gereken özelliklerin barındırıldığı bir kavramdır (Yay, 2019: 11).

Serap Duygulu dijital çocukluk kavramı yerine tekno-dijital kuşak kavramını kullanmıştır. Bu şekilde adlandırılan çocuklar aileleri tarafından akademik başarı puanlarından ibarettir. Kaç kişi tarafından beğenilip, paylaşıldıklarını önemsemektedirler. Dijital kuşak Duygulu'nun ifadesi ile tekno-dijital kuşak sayısal verilerden ibarettir (Duygulu, 2018: 165).

Dijital Ebeveynin Dijital Çocukları

Dijital ebeveyn olarak tanımlanan dijital çağ ebeveynleri, dijital çağın gerektirdiği doğrultuda hareket ederek teknolojik gelişmeleri takip eden, dijital araçlara hâkim olan, çocuklarına dijital ortamların olanaklarını sunmaya çalışan ve tüm bunları yaparken çocuklarını bu ortamlardaki risk ve tehlikelere karşı koruyabilen bireylerdir. Dijital ebeveynler sadece çocuklarına teknolojik cihazların kullanımında kurallar koyan, kısıtlamalar getiren bir role bürünmemekte aynı zamanda çocuklarını dijital tehlikelerden koruyan ve dijital yenilikleri öğreten, onlara rol model olmaya çalışan bir ebeveyn modeli sergilemektedir (Zeybekoğlu&Dursun, 2020:17).

Çocukları etkisine altına alan sosyal medya, küresel dünyada artık her an her yerden bilgi alabildiğimiz akıllı telefon kullanımlarının yaygınlığı, okul çağında olmayan çocuklar üzerinde bile etkisini fazlasıyla hissettirmektedir. Kısacası artık sadece televizyon büyülü bir dünya sunmamakta, etrafımız aplikasyonlar aracılığıyla daha dijital, daha sanal ve müphem hale gelmektedir. Bauman (2018: 31) gözetimi; akışkan modern bir dünyada sosyal medya aracılığıyla yeni biçimlere büründüğünü ifade eder. Sosyal paylaşımın temelinde yatan şey kişisel bilgi değiş tokuşudur. Foucault bugün insanların içini döktükleri blogları veya "özel" Facebook gönderilerinin incelenip neyin kamusal neyin özel olduğunun tartışılması gerekliliğini savunmuştur (Bauman&Lyon, 2018: 9,40,42).

Çocukların televizyon izlemeleri ne kadar çok denetlenmeye çalışılırsa çalışılsın onlar, televizyon izleme konusunda ısrarcı olmaktadır. Bu durumu kaygıyla karşılayan özellikle eğitim seviyeleri yüksek anne-babalar ise bu konuda çocuklarına sınırlamalar getirmeye çalışmakta ve televizyon izleme saatlerini, program çeşitlerini belirleyebilme çabasında olmaktadır (Ülken, 2011: 199) Bu tip ebeveynlik modeli sergileyenler günümüzde "helikopter ebeveyn" olarak anılmaktadır. Sürekli çocuğu kısıtlayan, yönlendiren planlı bir çocuk büyütmeye çalışan bir ebeveynlik modeli aynı zamanda otoriter ebeveyn stilinde bir ebeveynlik sergilemektedir. Esas nokta çocuğu bu dijital ortamdan kurtarmak, korumak ya da uzaklaştırmak olmamalıdır.

Gerbner televizyonu en önemli sosyalleşme aracı olarak görür. Çocuklar televizyon içine doğmakta, okumayı, yazmayı ve konuşmayı öğrenmeden televizyon izlemeye başlamaktadırlar. Gerbner'in geliştirdiği "Yetiştirme" kavramı, televizyon izlemenin, izleyicinin sosyal gerçeklik kavramlaştırmasına katkısını ifade etmektedir (Gerbner; Morgan; Signorielli, 1986: 23). Ailenin ardından televizyon toplumsal sürecinin ilk basamağıdır. Çocuklar birçok şeyi televizyon aracılığıyla görüp öğrenirler.

Günümüzde televizyon, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası halini almış, yaşamımıza ailenin bir üyesi ve hatta başlıca üyesi olarak girmiştir (Künüçen, 2004: 58) söylemi artık yerini akıllı telefonların aplikasyonlarına, sınırsız bilgi ve bilgi kirliliklerine bırakmıştır. Küçük yaşlardan itibaren televizyona açık olan çocuk çeşitli yayınlara ve bu yayınların iletilerine de açık kalmakta (Künüçen, 2004: 58) ebeveynin korumasına daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Gerbner'in "yetiştirme" kavramı bu noktada önem arz etmektedir. Popüler kültürün üreticisi olarak televizyon, hayatımızın her alanında şekil değiştirip farklı yönlerden bizi etkilemekte ve varlığını korumaktadır.

Çocukların televizyonda izlediği ve erişimin en kolay olduğu çizgi filmlerdir. Çocukları çizgi filmlerin zararlı etkilerinden korumak, sadece çocuklar için eğitici ve öğretici programlarının tespit edilerek izlenmesiyle gerçekleşebilir. Bu nedenle yetişkinlerin ya da ana babaların, çocukları için "uygun olmayan içerik" ya da "uygun bulmadıkları içerik" konusunda dikkatli olması gerekmektedir. (Samur vd., 2014: 153)

Medya ve Çocuk

Medyanın çok yönlü etkisi çocuğun sosyalleşmesinin yanı sıra pek çok işlevi de içerisinde barındırır. Çocuğun üzerinde eğitimin rolü yadsınamayacağı gibi, medyadan da çok şey öğrenir. Çocuk ilk olarak anne babasından eğitim alır. Dijital ebeveynlikte ise; anne ve babaya yardımcı eğitici dijital ve sanal ortamlardır. Medya kapsamında çocuk, dijital ebeveynler ile büyür. Bu açıdan dijital ebeveyn çocuğun eğitim ve sosyalleşmesi açısından önemlidir.

Çocukların dış dünyaya açılan ilk pencereleri televizyondur ve televizyon çocuklara ürün ve hizmetlerin pazarlanmasında büyük rol oynamaktadır (Dal& Dal, 2015: 379).

Çocukların fiziksel, ruhsal ve toplumsal sağlığını geliştirebilmek için çeşitli kaynaklardan doğru ve güvenilir bilgilere ve yayınlara ulaşma hakkına sahiptir. Çocuklara yönelik, reklam spotları hazırlanırken reklamların, aldatıcı ve yanıltıcı olduğu, istenmeyen değerleri teşvik ettiği ve savunmasız grupları sömürdükleri yönündeki çeşitli eleştiriler reklam verenler ve yasal otoriteler tarafından dikkate alınmalıdır. Reklamların her çocuk üzerindeki etkisi farklıdır. Ailenin ilgisine, aile içi ilişkilere, eğitim düzeyine ve çocuğun bazı özelliklerine göre bu etki daha az veya daha çok olabilmektedir (Dal&Dal, 2015: 384).

Televizyon, teknolojik gelişmelere paralel olarak, insanın yaşadığı ortamdan daha fazla haberdar olmasını sağlayan vazgeçilmez bir iletişim aracıdır. Televizyonun bilgilenme, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel bakımdan bilinçlenme gibi birçok olumlu etkisinden söz edilebilir. Bununla birlikte toplumun kültürel yapısı, insanların beden ve ruh sağlığı, aile hayatı, kişisel hak ve hürriyetler gibi çeşitli konularda birtakım olumsuz etkileri de söz konusudur (Kaya&Tuna, 2008: 166).

Teknolojik gelişmelerin dijitalleşmesi ile en sık kullanılan araçlardan biri televizyonda dijital platformda yerini almıştır. Çocukların televizyonda en çok izlediği programlardan birisi de çizgi filmlerdir. Ayrıca dijital çocuk kanalı Pepee TV'de geniş bir yer tutmaktadır. İlk dijital çocuk kanalı olan Pepee TV play store uygulamasından ücretsiz olarak indirilebilmektedir. Medya aracılığıyla televizyon da dijital platformda yerini almıştır.

İlk Dijital Çocuk Kanalı Pepee TV

2008 tarihinde yerli bir çizgi film olarak Pepee ortaya çıkmıştır. Çocuklara bazı değerler ilk olarak medya üzerinden sunulmaktadır. Sosyolojik olarak medya ve sosyal medyanın etkisi yadsınamaz. Bu araçların etkisi en çok çocuklar üzerinden sağlanmaktadır. Pepee "çocuk için" mottosundan yola çıkarak, Ayşe Şule Bilgiç tarafından karakterize edilen ilk yerli çizgi film olarak sunulmuştur. İş'te Kadın programında Ayşe Şule Bilgiç anne olmak istemesiyle beraber biyolojik olarak belli sayıda çocuk sahibi olabileceğini, tüm dünyanın çocuklarının annesi olması dürtüsünden yola çıkıp, İletişimci Ayşe'nin de öngörüsüyle Pepee'nin ortaya

çıktığını ifade etmektedir. Dünyanın tüm çocuklarının annesi olmak hissiyatı ve arzusuyla Pepee'yi karakterize eden Ayşe Şule Bilgiç; çocuk üzerinden bir ekonominin yürütülmesinden ziyade, çocuk için yapılan bir çizgi film yapılması gerektiğinin önemli olduğunu vurgular. Her şeyi batıdan alma ihtiyacı hisseden Türk toplum yapısı içerisinde, sosyolojinin dahi yerli bir sosyoloji ve yönteme sahip olma ihtiyacı zaman zaman hissedilmektedir. Yerli ve mili değerleri benimseyen bir çizgi film ihtiyacının doğması çocuk eğitimi noktasında değerli kılınmaktadır. Karakterize edilen Pepee kuru fasulye yer, horon teper, babaannesine "nene" diye seslenir. Pepee farkındalık kazanma ve kazandırma noktasında bir ilktir.

Pepee çizgi dizisinin senaryo alt metinlerine bakıldığında, çocukların gelişimine katkıda bulunacak olaylardan örnekler seçilmesine önem verilmektedir. Çizgi dizide aile yapısından örnekler gösterilerek aile yaşamındaki kişilerin çocuktaki imajların oluşturulmasına katkıda bulunulmaya çalışılmaktadır (Şeker, Balcı, 2013: 255).

Çocuğa yapılacak yatırımlar ilk olarak maddi anlamda değil, gelenek göreneklerin tanıtılıp öğretilmesiyle mümkündür. Çizgi filmler geçmişten gelen anlatıları günümüze taşıyan önemli görsel unsurlardan biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Uzun süre ekran karşısında vakit geçiren çocuklar için bu görsel unsurlar iyi bir kültürel aktarım aracıdır. Başka bir ifade ile gerek farklı kültürlerin özelliklerini bünyesinde taşıması gerek kültürler arası aktarım sağlaması açısından bir köprü görevi üstlenen çizgi filmleri izleyen çocuğun o millette ait kültürü tanımasına ve bir ölçüde almasıyla etki alanını genişletmesine neden olmaktadır. Bu nedenle kendi ülkesine ait kültürel değerleri içerisinde barındıran yapıtların bir ülkede var olması gerek o ülke çocukları için gerekse farklı dünya ülkelerindeki çocuklar için bir kültürel aktarım aracı olması yönünde oldukça önemlidir (Akça&Baran, 2018: 216).

Dijitalleşen dünya içerisinde olan dijital ebeveynlerin çocuğa bakışı ve atfettikleri değer de dijital bir hal almıştır. Bu kapsamda dijital dünya çocukların içerisinde bulunduğu ve ebeveynleri tarafından kontrol edilmesi gereken bir alandır. İlk olarak Pepee TV kumandası, şimdilerde ise Pepee TV, çocuk merkezli dijital platformun merkezinde yer almaktadır. Küresel dünyayı da etkisi altına almayı hedefleyen Pepee TV'nin kuruluşu ilk olarak mikro açıdan en minimal olarak sergilenen kendi çocuğundan, dünyanın tüm çocuklarına ulaşabilmesi hedefini güden pragmatist bir uygulama olarak sunulmaktadır.

Çizgi film endüstrisi dünyada 50 60 yıllık bir süreci kapsarken, bunca zaman boyunca herhangi bir Türk çizgi filmine rastlanmaması da aslında tesadüfi değildir. TRT Çocuk, Yumurcak TV, Minika Go'da yayınlanan çizgi filmler üzerinden bir yayın akışı sürdüren kanallar da mevcuttur. Dijitalleşen yaşamda dijital bir TV'ye olan ihtiyacın olduğunu söylemek mümkündür. Artık TV'nin dahi yok olup gittiği dijital yaşamda eğlenmenin yanı sıra eğitici olan programlar, yapımlar, uygulamalar, oyunlar, çizgi filmler, müzikler daha önemli olmak-

tadır. Pepee TV tüm bu amaçlar ekseninde kurulan ilk Dijital Çocuk TV'si olma noktasında bir farkındalık kazandırmayı hedeflemektedir.

Değişen toplumsal, kültürel ve ekonomik durumlar, çocuklar üzerinden dönen bir dünya ekonomisi ebeveynlerin çocuklarını koruma dürtüsünden de hareketle yerel bir çizgi filmin markalaşmasını da kolaylaştırmıştır.

Bir parçalanmalar ve tutarsızlıklar çağının hemen hemen her şeyin bir özgüvenle ve o şeyin iç yüzünü görerek, girişilemeyen bir çağın insanlarıyız (Bauman, 2017: 151).

Değişim için geleceğe bakmak gerekirken aynı zamanda bu sonuçların çağında ebeveynler büyüyen çocuklarını artan bir hızla devam eden ve tutarsızlıklar ile birlikte sürekli değişen çağda büyütmeye mahkumdurlar. Dijitallikte kendini kaybetmiş ve tutarsız bir hızla yokuş aşağı ilerlemektedir. Önemli olan dijital dünyayı kullanış amacımızın farkında olmaktır.

Sonuç

Değişen ve dijital bir yaşama dönen toplumda ilk değişim ailede meydana gelir. Ailenin en başat ilkelerinden biri olan toplumsallaşma çocuk için önemlidir. Çocuğun toplumsallaşma süreci ilk olarak ailede ve ebeveynlerinin yönlendirmesi ile başlar. Çocuk okuldan önce ilk eğitimini ailede alır. Çocuğun üçüncü ebeveyni ise çevredir. Toplumsal çevresinde gördüklerinden beslenir. Dijital toplum tüm bireylerin dijital bir akışta yaşamasına, toplum 4.0'ın hüküm sürmesine alt yapı sağlar. Dijital toplum hem ebeveyni hem de çocuğu dijitalleştirmektedir. Dijital ebeveynin yetiştirdiği çocuk "dijital çocuk" kavramıyla bu çalışmada kavramsallaştırılmıştır.

Antik çağdan günümüze kadar değişen bir çocuk ve çocukluk söz konusudur. Orta Çağ'a kadar çocuk kavramından söz edilmezken, Orta Çağ'dan itibaren çocuk ve çocukluğa bakış günah, ayıp gibi kavramlarla nitelendirilmiştir. Çocuk yetişkin kıyafetleri giydirilerek "çocuk" algısından çıkarılmıştır. Aries'in çalışmalarının ardından çocuk günah kavramıyla özdeşleştirilirken, insanın günahkar doğduğuna da vurgu yapan bir araç olmuştur. Modern dönemde çocuğa atfedilen anlamlar değişmiştir. Sadece tarihsel süreç içerisinde değil, kırkent, zengin-yoksul ayrımı gözetilerek de çocukluk ve çocuğa bakış farklılaşmaktadır.

1980'lerden sonraki son dönemlerde, ebeveyn-çocuk ilişkisinin farklılaşmasıyla çocukluk sosyolojisi alanında ki çalışmalar hız kazanmıştır. Çocuk toplumu şekillendirirken, incelenmesi gereken bir alanı da oluşturmuştur.

Aile kurumu içerisinde zaman, mekan, olaylar değiştikçe ebeveyn-çocuk ilişkisi de farklılaşmıştır. Medyanın hayatımızı yönlendirmesi ve dijitalleşmeyle birlikte, dijital ebeveynlik

dijital çocukluğu doğurmuştur. Dijital ebeveyn çocuğunu dijital dünyadaki tehlikelerden korumak adına güvenilir platformlara ihtiyaç duymaktadır. Youtube'da açılan bir çizgi film ardından çıkan reklamlar veya bir sonraki video şiddet içerikli olabilir. Bunu ebeveyn her daim kontrol edemez. Kontrollü ve güvenilir bir ağa ihtiyaç duyan ebeveyn dijital uygulamalara yönelmek durumundadır. Ayşe Şule Bilgiç ilk olarak yerli çizgi filminin yaratıcısıdır. Pepee Türkiye'de büyük yankı uyandırmıştır. İlk yerli çizgi filmi olmasının yanı sıra Türk toplumunun gelenek göreneklerini de çocuklara aşılamaktadır. Televizyon çocuklar için en çok vakit geçirilen alan iken, yerini akıllı telefonlara bırakmıştır. Çizgi filmlerden oyunlara kadar her şeye küçük bir kutu aracılığıyla ulaşılmaktadır. Pepee TV ise ilk dijital yerli kanal olarak play store uygulamalarından ücretsiz olarak erişime açılmıştır. Dijitalleşen dünyanın dijital ebeveynleri, çocukları için, güvenilir ve savunmasız bırakmayacak bir uygulamaya ihtiyaç duydukları noktada, dijital çocuk kanalı Pepee TV devreye girmektedir. Dijital çocuk kanalı Pepee TV yerli yabancı pek çok çizgi filmi içerisinde barındırmaktadır. Küresel dünyayı da etkisi altına almayı hedefleyen Pepee TV'nin kuruluşu ilk olarak mikro açıdan en minimal olarak sergilenen kendi çocuğundan, dünyanın tüm çocuklarına ulaşabilmesi hedefini güden pragmatist bir uygulama olarak sunulmaktadır. Dünyada çizgi film endüstrisi 60 yıllık bir serüvenken, Türkiye'de hiç yerli çizgi film yapılamaması da çocuğun yaratıcılığının sınırlandırılmasında olumsuz bir tutum sergilemiştir.

Ancak dijitalleşen yaşam dijital bir TV'ye olan ihtiyacın da sinyallerini vermiştir. Artık TV'nin dahi yok olup gittiği dijital yaşamda eğlenmenin yanı sıra eğitici olan programlar, yapımlar, uygulamalar, oyunlar, çizgi filmler, müzikler daha önemli olmaktadır. Pepee TV tüm bu amaçlar ekseninde kurulan ilk Dijital Çocuk TV'si olma noktasında bir farkındalık kazandırmayı hedeflemektedir. Pepee TV içerisinde dört farklı kanal bulundurmaktadır. Pepee TV anne babalar için de bir ebeveyn kanalı kurmuştur. Sadece çocuk için bilgilendirici ve eğlendirici bir uygulama sunmamakta, ebeveynlere de bu kanalı daha iyi tanıtmak için olanaklar sunmaktadır. Ebeveyn kanalında çocuk sağlığı ve gelişimine katkı sağlayacak önemli konular uzmanlar eşliğinde ebeveynlere aktarılmaktadır. Ek gıdadan, kış hastalıklarına kadar pek çok konuda ebeveynler bilgilendirilmeyi amaçlanmaktadır. Geleneksel aile yapısının da son bulduğunun bir kanıtı olan dijitalleşme esasında aile büyüklerinin de yerini almıştır.

Küresel yaşam ve toplum 4.0'ın etkisi sadece Türk toplumunu değil tüm dünyayı etkisi altına almaktadır. Haliyle sadece ebeveyn-çocuk ilişkisi değişmemekte, aynı zamanda farklı bir şekle dönüşmektedir. Bu değişim ile beraber dijital yaşamda varlığını koruma duygusu hisseden ebeveynler, çocukları için daha faydalı olmak açısından, dijital ebeveynlik tutumlarında aşırıya kaçabilmektedir. Çocukları ya da herhangi bir konu hakkında Google'dan yani medyadan destek alarak; bloglara, yorumlara, Youtube 'da çıkan çizgi filmlere sığınan ebe-

veyn korunaklı ve bilgilendirici bir uygulamaya da gereksinim duymaktadır. Ticari amaçtan ziyade çocuk mottosu ile yola çıkılarak hazırlanan ilk dijital çocuk kanalı Pepee TV, aslında Pepee'nin yaratılmasındaki misyonları içerisinde barındırır. Çocuğu ve çocuk haklarını korumak, gelenek ve göreneklerden uzaklaştırmamak, güvenli bir ağ tabanında çocuğun yerli yabancı çizgi filmleri tehlike arz edecek reklamlardan uzak seyretmek bu amaçlardan bazılarıdır. Modern çocukluk ve ebeveynlik paradigması dijital dünyada ebeveyn-çocuk ilişkisini de dijitalleştirmektedir. Dijital ortamlarda gelişen ve dönüşen ebeveyn-çocuk ilişkileri, mahremiyet, gelişim, rol alma, ebeveynlik rolleri gibi pek çok konu artık dijital platformlarda şekillenmektedir. Eğitsel olarak dijital platformlardan çocuğun yeterince faydalanabilmesi noktasında İlk dijital çocuk kanalı Pepee TV hem yerli kültürü özümsetmekte hem de dijital bir televizyon kanalı olarak pek çok çizgi filme güvenilir ve faydalı şekilde ulaşılmasında öncülük etmesi noktasında önemlidir.

KAYNAKÇA

Akbaş, E., Topçuoğlu, R. (2009). Modern çocukluk paradigmasının oluşumu-Eleştirel bir değerlendirme. *Toplum ve Sosyal Hizmet, 20*(1).

Akça, R., Baran, G. (2018). Çizgi filmlerin Türk kültürüne ait özellikler açısından incelenmesi: Pepee örneği. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, *8*(17), 215-224.

Ardıç, E., Altun, A. (2017). Dijital çağın öğreneni. *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 12-30.

Aries, P. (1962). *Centuries of chilhood a social history of family life.* (Baldick, R., Çev.). Vintage Books A division of Random House New York.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopya* (Karatay, A., Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Bauman, Z., Lyon, D. (2018). *Akışkan Gözetim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dal, E., Dal, V. (2015). Çocukların tüketici olarak sosyalleşme sürecinde tv reklamlarının ve ailenin rolü hakkında teorik bir çalışma. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(13).

Darling, N., Steinberg, L. (1993). Parenting style as context: An integrative model. *Psychological Bulletin, 113*(3), 487-496.

Duygulu, S. (2018). *Yeni nesil ebeveynlik ve helikopter aileler kuşağı ve tekno dijital kuşak*. İstanbuk: Destek Yayınları.

Gerbner, G. ve ark. (1986). Living with television: The dynamics of the cultuvation process, (Bryant, J., Zillmann, D., Ed.). *Perspectives on Media Effect, Lawrence Erlbaum NJ*, 17-40.

Güçlü, S. (2016). Çocukluk ve çocukluğun sosyolojisi bağlamında çocuk hakları. *Sosyoloji Dergisi, Armağan Sayısı.*

Kaya,K., Tuna, M. (2008). İlköğretim çağındaki çocukların sosyalleşmesinde televizyonun etkisi. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 17.

Künüçen, Ş. (2004). Televizyonda haber programları, şiddet ve çocuk. *Selçuk İletişim Dergisi.*

Mayall, B. (2018): Çocukluk sosyolojisi tarihi. (Fırıncı Orman, T., Çev.). İstanbul: Beta Yayınları.

Öztürk Karakuş, H. (2017). Çocukluğun tarihsel gelişimi üzerine düşünceler. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13.*

Postman, N. (1995). *Çocukluğun yokoluşu.* (İnal, K., Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Rousseau, J. J. (2005). *Emile "Bir çocuk büyüyor."* İstanbul: Selis Kitaplar.

Samur, A., Demirhan, T., Soydan, S., Önkol, L. (2014). "Pepee çizgi filminin ebeveyn öğretmen ve çocuk gözüyle değerlendirilmesi." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(26), 151-166.

Smetana, J. (2017). Current research on parenting styles, dimensions, and beliefs. *Current Opinion in Psychology.*

Stearns, P. (2006). *Childhood in World History.* Routledge, New York and London.

Şeker, T., Balcı, E. (2013). Yeni Türk Çocuk Dizi Fenomeni «Pepee» Çizgi Dizisinin Alımlama Analizi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 33, 243-263.

Turner, B.S. (2015). *Klasik sosyoloji*. (Çetin, İ., Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Uyan, S. (2018). *Dijital dünyada ebeveyn olmak*. İstanbul: Timaş Yayınları

Ülken Bilgin, F. (2011). Televizyon izlemede anne-baba aracılığı ile çocukların saldırgan davranışları arasındaki ilişki. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(1), 195–216.*

Yay, M. (2019). Dijital ebeveynlik. İstanbul: Yeşilay Yayınları.

Yurdakul, I., Dönmez, O., Yaman, F., Odabaşı H. (2013). Dijital ebeveynlik ve değişen roller. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, *12*(4), 883-896.

Zeybekoğlu Akbaş, Ö., Dursun, C. (2020). Teknolojinin aileye etkisi: Değişen ailenin dijital ebeveyn ve çocukları**.** *Turkish Studies- Social, 15*(4).

Sözden Yazıya İletişimin Değişen Yapısı: Matbaa Örneği*

Eyüp Al**

Öz: İletişim tarihi içerisinde söz ve yazı olarak çok temel bir ayrım yapılmaktadır. Hem söz hem de yazı belirli kültürel formları, algılama ve deneyimleme biçimlerini beraberinde getirerek iki ayrı formu meydan getirmektedir. Sözün ve onun yazıya dökülmüş hali iki ayrı dünyaya neden olduğu gibi söz ve yazı sadece bir değişim ya da gelişim hamlesi olarak değerlendirilemez çünkü teknolojik determinist bir bakışla formun zorunlu olarak beraberinde getirdiği sonuçlar vardır. Bu bağlamda Ong, bilginin boyutlarının yazı ile değiştiğini; Postman, yazının tipografik insanın analitik yeteneklerini açığa çıkardığını; McLuhan ise yazının daha soğuk ve mesafeli olduğunu düşünmektedir. Söz, yazı ve matbaa içeriğine bakılmaksızın, sadece aracın merkeze alınması ekseninde incelenecek ve binlerce yıllık sözlü kültürün ve iletişimin doğasının yazı ve matbaa ile nasıl değiştiği gösterilecektir. Bu makalede Walter Ong, Neil Postman ve Marshall McLuhan'ın bakış açılarından hareketle, sözün, yazı ve matbaa ile yani "araç" ile kayda geçirilip çoğaltılması merkeze alınarak teknolojik determinist bir analize girişilecek ve kültürün değişen doğası nedeniyle ortaya çıkan ekonomik, politik ve toplumsal sonuçlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Söz, Yazı, Kültür, İletişim, Teknolojik Determinizm.

* Bu çalışma, yazarın Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Doktora Programında hazırlamış olduğu "Klasikten Modernliğe Zaman-Mekân Tecrübesinin Dönüşümü: Bir Kitle İletişim Formu Olarak Sinema" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri, Doktora Programı.
İletişim: eyupal@yandex.com

Giriş

İletişim insana her şeyle irtibat halinde olmayı sağlamakta ancak esas olan insan olmanın temel gereksinimlerinden biri olarak iletişimi değerlendirmektir. İletişim sadece bir mesajı iletmek ya da almakla ilişkili değildir; aksine, bir toplumsallaşma içerisinde insan olmanın anlamı ile bağlantılıdır. Dolayısıyla insan, kendi insanlığını tek başına gerçekleştirebilen ve hayatiyetini başkasına gerek duymadan sürdürebilen bir varlık olmadığı için iletişim zorunluluktur. İletişim bir başkasının varlığından ayrı olarak değerlendirilemeyecek toplumsal çıktılara sahiptir.

İletişim kelimesi Latince "communio/communis/communicare" anlamlarına gelmektedir ve bir araya gelmek, bir arada bulunmak, toplumsallaşmak ile ilişkilidir (Şentürk, 2017, s. 11). "Communication" kavramının İngiliz dili açısından önemi komün yani topluluk olmakla ilişkisinde yatmaktadır. İfadenin hem Latincesi hem de İngilizcesi iletişimin toplumsallaşma ile ilgili olan boyutuna vurgu yapmaktadır. Ünsal Oskay da benzer biçimde iletişimin toplumsallaşmayı, birlikteliği, ortaklığı ifade ettiğini düşünmekle birlikte Türkçede iletişim kelimesinin yeterli zenginliğe sahip olmadığını ve anlamı direkt olarak ifade etmekte kısıtlı kaldığına vurguna yapmaktadır. Hâlbuki iletişim yani toplumsallaşma, insanın türsel özelliğidir (Oskay, 2014, s. 393).

İletişimin toplumsal boyutu göz ardı edilemeyecek bir öneme sahip olmasına rağmen Türkçe açısından iletişim kelimesi, çoğunlukla iletişim eylemine ve bir iletiye/mesaja/içeriğe sahip olmakla ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Bu durum bir yanılsama yaratarak iletişimin toplumsallaşma ile alakalı yönünün göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. İletişim bir iletiyi/mesajı beraberinde taşımakla birlikte aslında o mesajı bir yere iletmekte; iletilen yerde ise bir muhatap/alıcı olduğu düşünülmektedir. Ancak iletişimi salt alıcı ve verici arasındaki bir ilişkiye indirgemek iletişimin sadece bir mesajı doğru iletmekle sınırlı olduğunu söylemek olacaktır. Türk dili açısından iletişim kelimesi yeterli bir açıklığa sahip olmadığı için iletişimin toplumsallaşma boyutunun göz ardı edilmesine ve hatta Türkiye'deki iletişim çalışmalarının içerik odaklı olmasına neden olduğu bile iddia edilebilir. Şüphesiz ki bu iddia makalenin konusu dışında kalacağı için burada ele alınmayacaktır.

Tarihsel süreçte sözlü iletişim biçiminin yerini yeni bir iletişim biçimi olan yazının aldığı görülmüş ve bu keşif ile iletişimin tek bir zamanı ve mekânı paylaşma zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Teknolojik gelişmelere paralel bir şekilde yüz yüze iletişimin boyutu değişmiş ve matbaa gibi aracılanmış/dolayımlanmış yeni iletişim biçimleri ortaya çıkmaya devam etmiştir. Eskiden genellikle yüz yüze kurulan kişilerarası iletişim, artık farklı teknolojik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir.

Teknolojik araçların iletişim sürecine dâhil olmadığı dönemlerde kişilerarası iletişim yüz yüze, direkt, anında, aracısız bir şekilde gerçekleşiyordu. Zaman içerisinde matbaa gibi teknolojik unsurların devreye girmesi ile kişilerarası iletişimin dinamikleri dönüşmüştür. Bu bağlamda makalenin odak noktasını iletişim alanında teknolojik araçların devreye girmesi ile yaşanan dönüşüm oluşturmaktadır. Sözden yazıya geçişin ve yazılı kültürün matbaa ekseninde değişimi, teknolojik determinist perspektifin gerekliliği olarak içeriğe yönelmeden incelenecektir. İletişim tarihi içerisinde en önemli formlardan birini söz ve yazı arasındaki fark oluşturmaktadır.

Sözlü ve Yazılı Kültür

İletişim tarihi açısından söz ve yazı sadece bir değişim, gelişim hamlesi olarak değerlendirilemez çünkü iki farklı insan tipi yaratarak birçok toplumsal çıktıya sahiptir. Temel olarak söz, geçiciliği, hafızayı, hatırayı, kişisel tecrübeyi ve aktarımı merkezine aldığı için geçip gitmekte, unutulmakta ve zamansal açıdan kalıcı olamamaktadır. Binlerce yıllık insanlık tecrübesi yazı olmadığı için kaydedilememiş; her şey insanın hafızasıyla ve hatıralarında kalanlarla ilişkili olmuş; kültürel ve toplumsal tecrübe yerini her seferinde yeni baştan keşfedilen kişisel tecrübeye bırakmıştır. Aynı zamanda hiçbir şey olduğu haliyle aktarılamamakta çünkü sözel aktarım araya başka bir kişiyi soktuğu için elde edileni değiştirerek iletmektedir.

Yazı ise insanlık tarihinin kaydını tutabilmeyi ve her seferinde yeniden dönüp bakabilmeyi sağladığı için hafızaya, kişisel aktarıma ve tecrübeye önem vermeyerek daha farklı bir bilme biçimi yaratmaktadır. Meselenin bireysellik boyutu da benzer bir biçimde açığa çıkmakta çünkü bir metne düşülmüş tüm notlar o bilgiye aracılık eden şahısları aradan çıkararak kişi ile metni baş başa bırakmakta; daha bireysel ve özerk bir insan tipine neden olmaktadır. Bilginin en azından nicelik itibariyle artması ve bunun şahsılar eliyle değil de metinler aracılığıyla aktarımı, insanın toplumsal bağlarını daha gevşek hale getirmekte ve topluma yani diğer insanlara duyulan ihtiyacı azaltmaktadır. Sözlü kültürün aynı zamanını ve mekânını paylaşan insanlarının yerini yazıyla birlikte farklı zamanlarda ve mekânlarda bilgi paylaşan insanlar almıştır.

Bilmenin boyutları ve insanın bilgi ile kurduğu irtibat değiştiği için sözlü kültürde bilmek, deneyimlemekle eş anlamlı iken yazılı kültürde bilmek okumaktır. "Yazılı sözü benimsemek, önemli ölçüde sınıflandırma, sonuç çıkarma ve akıl yürütme yetisini gerektiren bir düşünce çizgisi takip etmek demektir" (Postman, 2014, s. 63). Yazı sadece bilgi edinme biçimini değil, aynı zamanda aklın işleyiş pratiğini de değiştirmiş; doğrusal bir hat üzerinden ilerleyip neden-sonuç ilişkisine dayalı çıkarımlar yapılabilmesine imkân tanımıştır.

Walter Ong da bilmenin boyutlarının değişiminden bahsetmekte, bunu yazılı kültür ile açıklamakta ve sözlü kültürleri de kendi içerisinde ikiye ayırmaktadır. Birincil sözlü kültürde olayların soyut, sınıflandırıcı ve açıklayıcı çözümlemeleri yapılamaz çünkü okuma yazma yoktur. Birincil sözlü kültürün bilge insanları birçok şeyi bilebilirler ancak "inceleme" yapamazlar. Çırağa bir şeyler öğretmenin yöntemi inceleme değildir çünkü sadece ortak tarihsel birikimin aktarımı söz konusudur. Ancak yazının içselleştirilmesiyle ileri derecede çözümleyici bir bakış mümkün olmuştur (Ong, 2014, s. 21). Yazı, detaylı ve rasyonel bir inceleme ile ilişkili olduğu için daha analitik ve mantığa dayalı bir zihin yapısının ürünüdür ve sözlü kültürden tamamen farklıdır. Postman'ın tanımıyla tipografik insan mesafelidir, analitiktir, mantık kurallarına bağlıdır ve çelişkiden nefret etmektedir (Postman, 2014, s. 70).

Yazı ve matbaayı bile bilmeyen, iletişimin sadece konuşma ile sağlandığı kültürler "birincil sözlü kültür"dür. Ancak bugünün dünyasında telefon, radyo ve benzeri teknolojik araçların sözlü özellikleri öncelikli olarak yazılı olandan üretilerek dile dökülmekte ve bunlara "ikincil sözlü kültür" denilmektedir. Bugün artık herkesin tecrübe ettiği bir yazılı kültür olduğu için birincil sözlü kültür deneyimi kalmamıştır. Yazılı kültürde kelimeler birer görünüme sahiptir, onlara dokunulabilmekte ve sayılabilmekte; sözlü kültürde ise birikim oluşmadığı için geriye sadece dinleyenlerin zihinlerindeki kalmaktadır (Ong, 2014, s. 23-24). Zamansal bir mefhum olarak unutmak sözlü kültürlerin doğal bir sonucuyken, yazılı kültürde unutmak söz konusu değildir.

İkincil sözlü kültür çağı ise elektrik teknolojisi, telefon, radyo ve televizyon benzeri araçlarla başladığı için birincil sözlü kültürle benzer yanları olduğu gibi, farklılaşan tarafları da mevcuttur. İkincil sözlü kültürü en temelde yazı ve matbaa oluşturur; bu kültürün dinleyicileri birincil sözlü kültürün dinleyicilerinden çok daha büyük bir kitledir. Birincil sözlü kültür insanı içinden geldiği gibi hareket ederken ikincil sözlü kültür insanı bir düşünce sürecinden ve her şeyi planladıktan sonra kendiliğinden davranmaya çalışmaktadır (Ong, 2014, s. 161-162). Belirli kültürel formların insanı nasıl etkilediği ve değiştirdiği Ong'un ifadelerinde çok açıktır. Okuryazar kendi içine kapalıdır, dış dünyaya dönük değildir çünkü okuma eylemi genellikle insanların tek başlarına yaptıkları bir şey iken sözlü kültürün insanı ise çok daha dışa dönüktür. Sözlü kültürün insanları aynı zamanı ve mekânı paylaşarak ortak bir tecrübeyi yaşarlarken, yazılı kültürün insanları farklı zaman ve mekân tecrübeleri içerisinde dolayımlanmış bir ortaklaşalık yaşarlar.

McLuhan da "Gutenberg Galaksisi" adlı yapıtında, yazılı (görsel) ve sözel (işitsel) kültür arasında büyük bir farklılığın var olduğunu ifade etmektedir. Sözel kültürde sözün büyüsel ve hareketli bir tarafı mevcut iken yazılı söz ya da farklı görüntü biçimleri donuk, soğuk ve hareketsizdir (McLuhan, 2014, ss. 29-34). Teknoloji, görselliği başat unsur haline getirirken, el yazması kültüründe görme, işitme ve dokunma duyuları birbirleriyle etkileşim halindeydi

hem de göreceli olarak eşit konumdaydılar (McLuhan, 2014, s. 161). Teknolojinin iletişim süreçlerinde etkin olmasıyla insanın duyuları arasında eşitsiz bir ilişki ortaya çıkmıştır. El yazması ile üretilen bir metinde tüm duyusal faktörler bir aradadır ve metnin kendisi çok değerlidir çünkü üretimi uzun zaman almıştır. Kitabın varlığı bu yüzden sınırlıdır çünkü üretim ve kopyalama pratikleri insan elinin yazım hızı ile doğru orantılıdır.

Söz ve yazı arasındaki büyük uçurum sadece bireylerle sınırlandırılamaz çünkü bireysel olan her zaman toplumsaldır ve toplumsal olan da bireyseldir. Bu bağlamda sözlü kültürlerin kalıcılığı sağlayan materyalleri olmadığı için oradaki düşünme ve anlatım biçimleri insana derinden işlemek zorundadır; hatırlama ancak böyle sağlanabilir. Kalıplaşmış biçimlerin kullanımı sadece şiire dayalı estetik bir form değildir; toplumsal hayat içerisinde unutulmaması gereken şeylerin belirli kalıplar aracılığıyla aktarılması zorunludur. Postman açısından sözlü kültürde ezberlemek her zaman önemli ve değerlidir çünkü böyle olmak zorundadır. Yazıya dayalı kültürde ise birçok şeyin ezberlenmesi etkileyici olabilir ama işlevsel açıdan pek de bir önemi yoktur (Postman, 2014, s. 35).

Sözel kültür içerisinde her olay veya durum bir örnekliğe ve kanıta dönüşür. Burada her şey atasözüne, düstura ve aforizmaya ister istemez bağlanır (McLuhan, 2014, s. 149). Sözel kültürde yazılı materyallerin azlığı insanın hafızasına büyük bir önem atfedilmesine neden olur çünkü saklamanın, kayıt altına almanın kişilerarası ilişkilerdeki en önemli aracı insanın hafızasıdır. Sözel kültürlerde sözcüklerle olan iletişim görsellikten daha çok işitsellik üzerine kurulmuştur ve kulak diğer duyu organlarına göre bir adım öndedir. Sözel kültürde hatırlamanın şiir, hikâye, masal, efsane ve benzeri formları da işitme ile ilgilidir.

Okuryazarlığın az olduğu toplumsal yapılarda işitme duyusu diğer duyulardan ister istemez ağır basmaktadır. Matbaanın var olduğu basılı Batı kültüründe de görsellik her türlü duyudan daha fazla yer almakta ve duyular arasındaki denge bozulmaktadır (McLuhan, 2014, s. 43). Özellikle matbaa gibi teknolojik bir aracın varlığı ile insanın duyuları, dünyayı algılama pratiği ve bilgilenme biçimi kökten değişmiştir.

McLuhan, Powers'la birlikte düşüncelerini daha da radikalleştirerek beyne dayalı ayrımlar yapmakta ve görsellik ile işitselliği düşünmenin iki ayrı formu olarak değerlendirmektedir (McLuhan ve Powers, 2001, s. 58). Görsellik Batılı bilme biçimi olarak anlık, sürekli olmayan ve dinamik bir yapı şeklinde ele alınırken, basılı kâğıda dayalı eski bilme biçimi de dolaylı olarak değişmiştir (McLuhan ve Powers, 2001, s. 41). Beynin sağ ve sol yarım kürelerinden hareketle sözel ve görsel kültür meselesi ele alındığında, beynin sağ-yarıküresinde aynı andalık söz konusudur ve kronoloji esas değildir. Görsel uzam ise beynin sol-yarıküresine hitap etmekte; bu uzam Batı dünyasında insan eliyle oluşturulduğu için göz diğer duyulardan arındırılmakta ve daha ağır basmaktadır. Görsel uzam zihinsel açıdan süreğen, bölünebilir, uzatılabilir, bağlantılı, homojen ve statiktir. İşitsel uzam ise doğanın devamıdır;

ne süreğen ne de homojendir; her şey birbirine karışmakta, iç içe geçmekte yani kronolojik açıdan devamlılık söz konusu olmamaktadır (McLuhan ve Powers, 2001, ss. 82, 88-89). Görüntü ve ses arasındaki benzer ayrım farklı bir şekilde şöyle ifade edilmektedir:

> "Görüntü ayırır; ses birleştirir. Bir şeyi görmek, seyretmek için o nesneden uzaklaşmak gerekir; hâlbuki ses, insanın içine akar. Merleau Ponty'nin dediği gibi görüntü parçalar (1961). Görüntü, insana teker teker, ayrı yönlerden gelir: bir oda veya bir manzarayı seyretmek için gözlerimi bir noktadan başka bir noktaya çevirmem gerekir. Bir ses duyduğum andaysa, ses her yönden aynı anda bende toplanır; ses, beni algımın ve varlığımın çekirdeği, beni saran ses dünyasının merkezi yapar. İşte sesin işiteni merkezleştirme özelliği, bugün son derece ileri tekniklerle özgün ses kaydının başlıca kaynağıdır. Kendinizi 'işitme'nin, sesin içine gömebilirsiniz. Aynı şekilde görüntünün içine gömülmek imkânsızdır. Parçalayan duyu olan görmeye karşılık ses birleştiricidir. Görüntü de aranan en önemli nitelik, açık seçiklik, belirginlik, ayırmadır. İşitmede aranan en üstün nitelikse, uyum, birleştirmedir" (Ong, 2014, s. 90-91).

Ong için görüntü ve ses nasıl iki ayrı dünya anlamına geliyorsa, McLuhan ve Powers'da da işitsellik ve dokunsallık iki ayrı formdur. McLuhan işitselliği olumlamakta, görselliğin ağır bastığı Batı toplumlarında görselliğin konumundan rahatsız olmakta ve bunun sıkıntı yarattığını düşünmektedir. Ong ise her iki farklı kültürel ortamın artıları ve eksileri olduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Sözlü kültür içerisinde kulak ve işitmek şüphesiz ki önemli bir yere sahiptir. Zamanla sözlü kültürün yerini yazılı bir form olarak kitap ve göz almaya başlarken, bunun mutlak ve keskin bir adım olmadığı aksine süreç içerisinde gerçekleştiği görülmektedir. Mesela el yazması kitaplar yüzlerce yıldır var olmasına karşın, görsel kültürün işitsel kültürü bastırması gibi bir sonuç ortaya çıkmamış, ancak matbaa gibi teknolojik bir aracın varlığı ile kitabın beraberinde getirdiği görsellik radikalleşmiş ve yüzyıllar içerisinde sözlü kültürün yerini alabilmiştir.

Yazının, sözü ortadan kaldırmadığı aşikârdır. Özellikle yazının yüzlerce yıl sözlü kültüre benzediği ve onunla ilişki kurduğu bilinmektedir. Mesela Çiçero söylevlerini önce sözlü bir biçimde sunmuş ardından yazıya dökmüştür. Eski Yunan'da ve Roma'da şairler, şiirlerinin okunmayacağını ve çoklukla dinleneceğini bildikleri için ona göre yazmışlardır. Rönesans dönemine kadar metinler sözlülüğe yakın olmaya çaba göstermişlerdir (Baldini, 2000, s. 40-41). Sonuç olarak şunu görmek önem arz etmektedir; yeni iletişim araçları eski iletişim biçimlerini ortadan kaldırmamakta, aksine onları dönüştürmekte ve büyük kırılmalar yaşanmasına neden olmakla birlikte sözlü kültürün yazılı kültür içerisinde devam ettiği görülmektedir.

El yazması kültüründe ses-kulak üstünlüğü sürmüştür. Matbaanın standardize edici gücü ortaya çıkmadan önce el yazması metinleri okumak çok güçtü. Okuma eylemi el yazması kültüründe de yüksek sesle, ağır veya fısıltıyla gerçekleştirilmiştir. Matbaanın varlığın-

dan ancak bir süre sonra görerek okumak ve öğrenmek işitmenin yerini alabilmiştir. El yazması metinlerde görsel düzen de çok farklıydı. Kelimeler hiç olmayacak şekilde bölünüyor, bazı kelimeler nedensizce büyük yazılıyordu. Ancak baskı ile kelimeler mekâna muntazam bir şekilde yayılmaya başlamış; böylece yazı, kelimeleri sesten ziyade görselin alanına itmiş, matbaa ile mekânsal düzenlemeyi sağlamıştır (Ong, 2014, ss. 143-145).

Dile, söze ve kulağa dayalı kültürlerde zaman geçicidir ve aynı mekân paylaşılırken, yazı ile birlikte söz farklı mekânlara ulaşma ve zamansal açıdan değişmeme yani sabit kalma imkânına kavuşmuştur. Sözlü kültürün zamansal sürekliliği yazılı kültüre göre daha kopuktur; yazılı kültür geçmiş ve gelecek arasındaki bağlantıyı çok güçlü bir biçimde kurmaktadır. Sonuç olarak yazının söze göre çok daha geniş kitlelere farklı zaman ve mekânlarda ulaşabilmeyi sağladığı görülmektedir. Benzer bir durumun matbaa gibi bir iletişim aracı ekseninde, söz ve yazı ayrımında yapıldığı gibi içerik analizi yapılmadan sadece formları itibariyle tartışılması bir sonraki bölümde gerçekleştirilmektedir.

"Araç" Olarak Maatbaa

Sözel kültürden yazılı kültüre geçişte[1] ve ardından da yazılı kültürün iletişim sürecinde teknolojik bir mahiyet kazanmasında matbaa ön plana çıkmaktadır. Gutenberg'in 15. yüzyılda icat ettiği bu araç, iletişimin hız kazanmasını ve kolaylaşmasını sağlamıştır. Bu süre zarfında posta ağı da varlığını devam ettirmiştir. Ancak iletişim araçları tarihsel süreçte, zaman ve mekân açısından çok büyük sınırlılıklara sahipti. Mesela posta sistemi zamana ve mekâna bağımlıydı. At üstünde taşınan metinler, aylarca süren bir yolculuğun ardından varması gereken noktaya ulaşmaktaydı. Gemi ya da tren gibi daha teknolojik araçların ortaya çıkması da zaman ve mekân sınırlılıklarını aşma noktasında yeterli olamamıştır çünkü hala belirli bir zamana ve mekâna bağımlılık söz konusuydu. İlk defa telgraf ile koşullardan bağımsız biçimde anlık haberleşme sağlanabilmiştir (Thompson, 2008; Briggs ve Burke, 2011). Erken modern dönemde iletişimin hızı düşüktü çünkü telefon, radyo, demiryolu ve televizyon gibi araçlar pek yoktu. Ancak on sekizinci yüzyılda bir kırılma yaşanmış ve az sayıdaki dinsel metinlerin tekrar tekrar okunduğu evrenden çok farklı metinlerin olduğu ve yaygın şekilde okunduğu bir noktaya geçilmiştir (Keane, 2015, s. 43).

İletişim tarihi açısından kısaca değinilen bu teknolojik gelişmeler, iletişim araçları bahsinde McLuhan'ı değerli kılan noktayı doğurmuş ve dünya küresel bir köye dönüşmüştür. Bu süreçte iletişim araçları fiziksel olanın zorlayıcı koşullarını aşmakta ve her iletişim aracı ile

1 Sözlü kültür tamamen terkedilmiş ve bir anda yazılı kültüre geçilmiş değildir. Yazılı kültür sürecinde de sözlü kültüre ait özellikler hayatiyetlerini devam ettirmişlerdir. Kitapların sesli bir biçimde okunması buna örnek teşkil etmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Lazar, J. (2009). İletişim Bilimi. Ankara: Vadi Yayınları; Baldini, M. (2000). İletişim Tarihi. İstanbul: Avcıoğlu Basım.

birlikte iletişimin doğası, içeriği ve anlamı, formel değişikliklerden ötürü kırılmaya uğramaktadır. Bu bağlamda bölüm içerisinde matbaanın, teknolojik determinist bir perspektiften hareketle iletişim ve bilgi süreçleri açısından neden olduğu dönüşümler incelenmektedir.

İletişim tarihinin belki de en büyük kırılmasını Gutenberg'in tarihsel süreç içerisinde noktayı koyduğu matbaa oluşturmaktadır.[2] Sözlü kültür ile matbaa kültürü bir süre birlikte var oldukları için matbaanın ortaya çıkışıyla birlikte sözlü kültür bir anda yok olmamıştır. El yazması metinler matbaa var olmasına rağmen kendi hayatiyetini sürdürmüştür. Antik dönem ve Orta Çağ boyunca okuma eylemi yüksek sesle yapılan bir şeydi ve hatta büyülü söz anlamına bile gelmekteydi (McLuhan, 2014, s. 122). Bu dönemlerde okuma, sesi ve dokunmayı içerirdi yani hem zamansal hem de mekânsaldı; el yazmaları buna bir örnektir. Okuma her zaman sesli bir biçimde gerçekleştirildiği için tek başına yapılıyorken bile sesli okunurdu. Edebi eserler zaten başkalarına okunmak için yazılırdı ve edebi olmaktan öte retorik kuralları ağırlıktaydı. Okuyan kişiler sayıca az olduğu ve dinleyiciler daha çok olduğu için metinlerin sesli okunduğu koşullar çok uzun yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Bu süreçte matbaanın el yazmasından farklı olarak ortaya koyduğu yenilik basımın hızıdır.

Teknolojik bir araç olarak matbaanın yarattığı değişim, gözün kulaktan daha ön plana çıkmasına, dünyanın yeni bir biçimde algılanmasına ve deneyimlenmesine neden olmuştur. Bu süreçte aracın içerikten bağımsız bir biçimde herkes için geçerli olan ve tamamen kendisine ait yeni bir "dil ve dünya" yarattığı görülmektedir. McLuhan'cı anlamıyla araç, görselin ve işitselin dünyasını tamamen birbirinden koparmakta ve iki ayrı dünya yaratmaktadır (McLuhan ve Powers, 2001). Söz ve yazı arasında matbaanın neden olduğu ciddi farklılıkların bir kısmı şöyledir:

> "Yazının icadı ve kullanıma girmesi ile birlikte insan iletişimine yeni bir boyut daha eklenmiş oldu. Yazı, sözlü iletişimin kayıtlara geçen biçimi olarak da görülebilir. Başka bir deyişle yazının geliştirilmesi, sözün kalıcılaşması olanağını doğurmuş. O halde yazı bir bakıma sözlü iletişimin daha da güçlenmesine, süreklilik kazanmasına, zamansal ve uzamsal olarak yaygınlaşmasına, evrenselleşmesine fırsat yaratmıştır. Sözsüz ve sözlü iletişimin yerel özelliklerinin karşısında yazılı iletişimin evrenselliği gözlenmektedir. Sözlü iletilerin yazıya dökülerek kayıt olanağı bulması ve tutulan kayıtların zamansal düzlemde kalıcılaşmasının, uzamsal düzlemde de yaygınlaşmasının sağlanması ile birlikte yazılı iletişim, insan iletişiminin evrensel düzeye taşınması olanağını yaratmıştır. Yazının kullanıma girmesi, insanların toplumsal yaşamlarını sistemli yapılara dönüştürmelerini daha da kolaylaştırmıştır. Kayıtların tutulması, uzak mesafelerdeki insanlar, kurumlar, örgütler, topluluklar vb. arasında yazışmalar yoluyla eşgüdüm

2 Herhangi bir icat tek bir kişi tarafından 'anında' değil aksine süreç içerisinde ortaya çıkmakta; farklı kültürlerden ve toplumsal biçimlerden etkilenmeler yaşanmaktadır. O yüzden matbaa gibi teknolojik bir araçta Gutenberg'den önce aracın gelişimine katkı sağlayan diğer kültürel unsurlar ve kişiler de göz ardı edilmemelidir.

> sağlanması, toplumsal bütünlüğün korunması ve sürdürülmesi vb. açılardan pek çok olanak doğmuştur. Başka bir deyişle yazılı iletişim sayesinde insanlık kendi tarihini oluşturabilmiştir" (Güngör, 2013, s. 42).

Sözlü kültürler kalıcılıkla değil geçicilikle ilişkilidir; söz ne bir yere yazılır ne de başka bir şekilde kayıt altına alınır. O yüzden söz, insanın hafızasıyla yani hatırlama ve unutma süreçleriyle ilişkilidir. Sözlü iletişimin mecburi zemini olarak insanlar aynı zamanı ve mekânı paylaşmak durumunda kalmışlar; karşılıklı konuşmanın gereği olarak bir odada ya da herhangi bir mekânda aynı zaman dilimini paylaşmışlardı. Bu gerçekleşmediği takdirde iletişimin gerçekleşmesi söz konusu değildi. Yazıya dayalı iletişim biçimi ise insanın zaman ve mekân pratiklerini genişlettiği gibi aynı zamanda ve mekânda bulunmayı gereksiz kılmıştır. Burada unutulmaması gereken olgu, yazının ve kitabın tarihsel seyri içerisinde sözün aniden saf dışı bırakılmamış olmasıdır. Mesela kitaplar ilk zamanlarda sesli biçimde okunmakta, aynı zamanı ve mekânı paylaşan diğer insanlar da dinlemekteydi. Bir metnin etrafında toplanan insanların ortak bir tecrübeyi paylaştıkları okuma pratiği matbaa ile birlikte zaman içerisinde değişime uğramış, bireysel okuma imkânları ile herkesin kendine ait bir zaman ve mekân içerisinde okuma yaptığı görülmüştür.

Matbaa öncesi dönemde yazmak, yazılan parçaları saklamak ve yazma amaçlı kullanılan materyalleri bulmak çok zordu. Toplumların büyük bir kesiminin de okuma yazma bilmediği düşünüldüğünde sözel kültürün ezberleme mantığı doğal biçimde ön plana çıkmaktaydı. "Ama ezberleme, matbaa öncesi öğrencisi için pek az sorun yaratıyordu, hele okuryazarlık öncesi kişiler için yarattığı sorunlar daha da azdı" (McLuhan, 2014, s. 133). Ezberleme zorunluluğu matbaa ile azalmakta hatta zorlaşmaktaydı çünkü metnin çoğalması ile sözlü kültürün zorunlu neticesi olan ezbere gerek kalmamakta, diğer yandan da görüntünün ağır bastığı öğrenme süreci ezberi zedelemekteydi. Söz işitme ve kulakla ilişikli olduğu için zamansaldır; okuma ise görmeyle ilişkili olduğu için mekânsaldır. Okumak yapısal olarak gözü ön plana çıkartmakta çünkü yazının kaçınamayacağı içsel bir gerçek vardır ve Ong bunu şöyle ifade etmektedir: "Yazı, özünde sözlü, konuşmaya dayalı olan kelimeyi görsel mekâna yerleştirmiştir. Matbaa ise kelimenin mekâna yerleşmesini daha da sağlamlaştırmıştır" (Ong, 2014, s. 146). Yazıyla birlikte bir mekâna kavuşan söz, matbaa ile görsel açıdan sahip olduğu konumunu keskinleştirmiştir.

Matbaanın Seri Üretim Mantığı

Matbaanın neden olduğu sonuçlardan bir tanesi kitlesel üretim ile birörnek ve yinelenebilir ilk "meta"yı üretmesidir. Matbaa, birörnekliğe ve yinelenebilirliğe sahip ürün elde edilmesine imkân tanırken, benzer bir durum elyazmasında yoktur (McLuhan, 2014, s. 178). Matbaa ile birörnek eserin ve üretimin arttırılması okuyucu kitlesi doğururken, elyazması eser ise

yavaş yavaş yazıldığı gibi okunurdu ve okuyucu kitlesi de yoktu çünkü hem okuma yazma oranları düşüktü hem de belirli sayıdaki insana ancak erişilebiliyordu. Matbaa, eser sayısını hem de orijinaline en yakın şekilde seri mantık içerisinde üreterek, okuyucu kitlesini kapitalizmin ihtiyaçları doğrultusunda yaratmıştır.

Matbaanın varlığı "seri üretim" mantığına imkân tanıdığı için risale, kitap ve gazete ile radikal dönüşüm devam etmiş ve bunlar ilk kitlesel ölçekli denilebilecek iletişim araçları olmuşlardır. Kitaplar matbaa öncesinde elle tek tek yazılmaktaydı; bu işlem yazanın becerileri ile doğru orantılı şekilde ilerlemekte ve uzun zaman almaktaydı. Matbaa ilk defa kitabın seri üretimini sağlamış ve insanın elini aradan çıkartarak sürece zamansal açıdan hız, devamlılık ve ön görülebilirlik kazandırmıştır. Eskiden elle yazılan kitap, gazete ve risale gibi araçlar böylece daha çok insana ulaşma imkânı bulmuştur. Matbaanın yazılı kültür içerisinde de ciddi bir kırılmaya neden olduğu görülmektedir.

Matbaa vasıtasıyla tek seferde binlerce kopyası elde edilebilen herhangi bir metin ileride yaşanacak kitlesel üretim, tüketim ve kitle iletişimi gibi olguların da öncüsü konumundadır. Matbaanın, kitlenin nüvelerini oluşturmuş ve kendisinden sonra yaşanacak yeni gelişmelerin de tetikleyicisi olmuştur. Mesela matbaa, kitabın ve risalenin üretimini artırırken, gazete ve dergi gibi araçların da doğmasını sağlayarak kitle iletişiminin doğumuna neden olmuş; ancak tarihsel açıdan 19. yüzyılın kitle iletişimi ile matbaanın sağladığı çok sayıda insana ulaşma durumu aynı değildir. Burada önemli olan nokta matbaanın bir eseri olduğu haliyle insanın üretim gücüne yani el yazısına ihtiyaç duymadan çokça üretebilmesidir.

Matbaa yoluyla basımın birörnekliği, türdeşliği ve yinelenebilirliği sağlanırken, elyazmaları bunu oluşturacak güce sahip değildi. Basılı sayfanın sahip olduğu değerler Batı dünyasında hayatın her alanını tahakkümü altına alarak üretime ve toplumsal örgütlenmeye yön vermiştir (McLuhan, 2014, s. 203-204). Matbaa, kilise karşıtı reform gibi toplumsal hareketlere ve seri üretim ile kapitalizm mantığına zemin hazırlamıştır. Mesela kitap kapalı, bitmiş bir nesne olarak dayanıklı tüketim mallarının öncüsüdür (Anderson, 2015, s. 49). Her kitle iletişim aracında olduğu gibi matbaa da belirli toplumsal, siyasi ve ekonomik çıktılara sahiptir. Matbaa yinelenebilir ve aynı şekilde üretilebilir ürünlere imkân tanıyarak kitlesel ölçekte iş yapılabileceğini ve mesafe açısından sınırsızlaştığını göstererek kapitalizmin yuvası haline gelmiştir. Matbaa ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi McLuhan şöyle ifade etmektedir:

> "Matbaa, deyim yerindeyse, paylaşılan söylem diyaloğunu, ambalajlı enformasyona, taşınabilir bir mala çevirdi … Malların birörnek ve yinelenebilir olmasına değin, bir maddenin fiyatı, pazarlığa ve ayarlamalara bağlıydı. Kitabın birörnekliği ve yinelenebilirliği, yalnız modern pazarları değil, okuryazarlığı ve sanayiden ayrılmaz nitelikteki fiyat sistemini de yarattı" (McLuhan, 2014, s. 231).

Matbaa, ürün gibi depolanıp satılabilir bir meta olan kitabın üretimini sağlayarak tüm süreci formelleştirmiş ve her şeyi önceden belirlemiştir. Birörneklik ve yinelenebilirlik elyazması kültürüne ait olmadığı için matbaaya dayalı kültürü etkileri bakımından daha ayrıcalıklı ve uzun soluklu kılmıştır. Basılmış bir kitap ile elyazması metin birçok noktada farklılaşmaktadır. El yazmalarında tüketici değil üretici önemliyken, basılı kitaplarda tüketiciler merkeze alınmaya ve ticari anlayış ağır basmaya başlamıştır. Kitapların taşınarak tüketiciye ulaştırılması da ayrı bir sorun oluşturmaktaydı çünkü kitaplar hem ağır hem de kıymetliydi. Kitaplar ağır olmalarından ötürü ciltleme işlemi yapılmadığı ve sayfalar halinde gönderildiği için sayfalar karışıyordu. Kitapların taşınmasında gemi ve posta arabası tercih edildiği için taşınma sürecinde kitaplarda bozulmalar ve yırtılmalar meydana geliyordu. Bundan dolayı tahtadan yapılmış varillerin içerisinde saklanıyorlardı (Baldini, 2000, s. 65-66). Ancak zamanla matbaa gibi araçların varlığıyla bu sorunlar çözülmüş ve kitapların seri halde üretimi ile farklı sorunlar meydana çıkmıştır.

Matbaa, kitabı sayısal olarak çoğalttığı ve daha taşınabilir kıldığı için kitapların hareketliliğine imkân tanımış ve öğrenme biçimlerini de değiştirmiştir. Eskiden kitaplar elle yazıldığı ve hazırlanma süreleri çok uzun sürdüğü için değerli bir eser olarak görülüyordu ve herkes kitaba sahip olamıyordu. Genelde Kiliselerde ve belirli ortak alanlarda bu eserler biriktirildiği ve saklandığı için kişiye ait özel kütüphaneler uzun yıllar oluşamamıştır. Kitabın sayısal açıdan çoğalması ve fiziksel olarak küçülmesiyle birlikte farklı mekânlara ulaşması sağlanmış; insanlar, kitapları yanlarında taşıyabilmeye ve istedikleri zaman okuyabilmeye başlamışlardır. Kitabın mekânsal hareketliliği zamansal boyutunu da değiştirmiş ve istenildiğinde okunmasını sağlamıştır. Sözlü kültür döneminde bilgi belirli bir zaman ve mekânla kayıtlıydı; ancak matbaanın aracılığı ile şahısların elinden ve hafızasından kurtulan bilgi yazılı metinlerle korunmaya başlandı. İlk zamanlarında yazılı metinler çok az sayıda üretiliyordu, belirli yerlerde muhafaza ediliyordu ve insanların evlerinde saklayabilecekleri kadar kitaba herkes sahip değildi, zaten o kadar ucuz biri ürün de değildi.

Kitleler için üretim ilk defa basım alanında gerçekleşirken risalelerin ve kitabın seri üretimi farklı sonuçları gündeme getirmiştir. Mesela Batı dünyası özelinde milliyetçiliğin ve ulus inşasının artışı ile Kilise'nin iktidarının sarsılması bu sonuçlardan en önemlisi olarak ele alınabilir. Kitabın artan üretimi ister istemez okuma yazma oranının zaman içerisinde artmasına neden olduğu gibi İncil'in okunmasında da aynı artışı sağlamıştır. "Kısacası, Latince'nin düşüşü, eski kutsal dillerle bütünleştirilen kutsal cemaatlerin parçalanma, çoğullaşma ve bölgeselleşme sürecini örnekliyordu" (Anderson, 2015, s. 33). Kilise etrafındaki toplumsallaşma, milliyetçiliğin artması ve dillerin farklılaşması ile geçersizleşmeye başlamıştır. Kilise'nin sahip olduğu otoritenin sarsılmasında ve aydınlanma sürecinde "eskiler ve yeniler" çatışmasının başlangıç noktasında, kitabın matbaa vasıtasıyla üretimi vardır çünkü matbaa Protestanlığın ve yerel dillerin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Matbaanın varlığı Avrupa'da anadillerin doğuşuyla, standartlaştırılmasıyla ve kodlanmasıyla ilişkilidir (Briggs ve Burke, 2011, s. 44). Bir dilin doğuşu aslında her toplumsal birimin mutabakatı ve kabulü ile gerçekleşebilecek bir şey olduğu için matbaanın yazı dilini herkesin ulaşabileceği seviyeye çekmesi, okuma yazma pratiklerinin olağanlaşmasına ve sadece birilerine özel olmaktan çıkmasına neden olmuştur. Matbaa gibi bir iletişim aracı hem bireysel hem de toplumsal değişimi tetiklemiş; araçların içerikten bağımsız biçimde dünyayı şekillendirdiği tezini ispat etmiştir.

Matbaanın Batı dünyası özelinde yarattığı sonuçlar birbirinden çok ayrı biçimde değerlendirilmemeli; aksine, iç içe geçmiş süreçler olarak ele alınmalıdır. Kilise karşıtı reformcu hareket, ekonomik açıdan seri üretim mantığına, siyasal açıdan modernite ve aydınlanma düşüncesine kadar varmıştır. Anadillerin teşvik edilmesi ile irtibatlı milliyetçilik, yeni bir birey ve toplumsallaşma biçimiyle sona ermiştir. Zaman ve mekân pratikleri ise üretim ve tüketim boyutlarıyla ikili şekilde ele alınabilir: Üretimde zamanın hızlanması ve mekânsal açıdan taşınabilirliğin artması; tüketim boyutunda ise kişiye özgü zaman ve mekânda okuma pratiği söz konusudur.

Matbaanın yerel diller üzerinden analizine devam edildiği takdirde, basılı metinler anadillerin sabitlenmesine, çerçevelerinin belirlenmesine ve devletlerin de bu dilleri resmi diller olarak belirlemesine imkân tanımıştır. Bu tarihsel süreç, ulusal kimliğin ve milliyetçiliğin doğmasına zemin hazırlamış; her ülkeye ve devlete özgü resmi dil, Kilise ve Hıristiyanlık üzerinden sağlanan birlik duygusuna zarar vererek farklı çatışmaların önünü açmıştır. Kilisenin yarattığı cemaatleşme aşınmaya başlamış ve milletler düzeyinde farklılıkların ön plana çıktığı bir süreç yaşanmıştır. Anderson bu durumu şöyle tarif etmektedir:

> "Buraya kadarki akıl yürütmelerimizin sonuçlarını, kapitalizm, teknoloji ve insanın dilsel çeşitliliğe olan mahkûmiyetinin birbirleriyle buluşmasının, yeni bir cemaat tarzının hayal edilmesini mümkün kıldığını ve bu yeni tarzın modern ulusların temel morfolojisini hazırladığını söyleyerek özetleyebiliriz" (Anderson, 2015, s. 62).

Kilise, basımcılığa ilk yıllarında büyük bir destek göstermiş olmasına rağmen, el yazması çağında yazmanları ve kopyacıları kontrol ettiği gibi basımcılığı da zaman içerisinde kontrol altına almak istemiştir. Kilise'nin kontrol mekanizması matbaacıların çokluğu ile dağılmış ve Kilise seküler otoritelerle mesela devletle iş birliği yaparak basılı metinleri kontrol altına alma çabasına devam etmiştir. Ancak bu seferde basımcılar, bir bölgede ya da şehirde yasak olan metinleri farklı yerlerde basarak, yasaklama ve kontrol mekanizmalarından kaçmışlardır. Basılı metinler de yasak olan bölgelere gizlice sokulmuştur. Basım teknikleri özellikle Luther ve diğer reformcular tarafından kendi fikirlerini yaymak için çokça kullanıldığı için kilise bazı metinlerin yakılmasına kadar yasağını arttırmıştır ama basım süreçlerini kontrol altına alamamıştır (Thompson, 2008, s. 93-94).

Matbaa aracılığıyla basılan kutsal metinlere hem kilise hem de devlet tarafından büyük tepkiler gösterilmesine rağmen Avrupa'da reformcular matbaayı kullanarak daha kalıcı bir zeminde çalışmışlardır. Reformcular, Kilise dışı bir iletişim mekanizması kurmaya çalışmışlar, mesela Martin Luther matbaa aracılığıyla düşüncelerini yaymıştır. Protestanlar risaleler ile insanlara anadillerinde seslenmeye başlamışlar ve bu durum "Reform"un başarısında önemli bir rol oynamıştır. Risaleler basitçe 'kitle iletişim aracı' olarak değerlendirilebilir (Briggs ve Burke, 2011, ss. 83-85). Savaşlar meydanlarda olduğu kadar risaleler ile matbaa alanında da sürdürülmüştür. Avrupa'da Protestan reformunun yaygınlaşmasında ve kabul görmesinde matbaa çok etkili olmuştur çünkü Orta Çağ'ın el yazıcıları Luther'in istediği kadar İncili el ile yazamayacakları için matbaa, reform hareketinin hem kalıcılığını hem de yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Matbaanın formel sonuçlarından bir diğeri de bireyciliktir. McLuhan'ın ifadesiyle "tipografik insan", "çok geçmeden bireycilik ve milliyetçilikle bağlantılı olarak bütün dikkati toplayacaktır" (McLuhan, 2014, s. 246). Matbaanın varlığı bireycilik eğilimini arttırarak, kişinin öğrenme ve toplumsallaşma süreçlerinde yalnızlaşmasına neden olmaktadır.

> "Matbaanın icadı da paradigmatik bir örnektir. Tipografi modern bireysellik fikrini beslemiş, ancak ortaçağa özgü cemaat ve bütünleşme duygusunu silip yok etmişti. Tipografi düz yazıyı yarattı, ama şiiri egzotik ve seçkinci bir ifade biçimine dönüştürdü. Tipografi modern bilime zemin hazırlamış, ancak dinsel duyarlılığı basit batıl itikatlar düzeyine indirmişti. Tipografi ulus devletin gelişmesine yardımcı olmuş, ancak böylece yurtseverliği –öldürücü olmasa bile- alçakça bir duyguya dönüştürmüştü" (Postman, 2014, s. 39).

Eskiden öğrenme topluluk içerisinde gerçekleşmekteyken matbaa ile var olan tipografik insan artık tek başına metin okuyarak da öğrenebilmektedir. Ancak bireyselliğin mutlak bir sınır olmadığı çünkü daha önce de değinildiği gibi kitabın çoğaltılması ile herkesin bir anda basılı bir kitaba sahip olmadığı, okuma yazmanın çok düşük olduğu unutulmamalıdır. Basılı metinlerin var olmaya başladığı ilk dönemlerde kitaplar ders halkalarında sesli bir biçimde okunduğu için sürecin bireyselleşme yönü aniden gerçekleşmemiştir. Keskin bir geçiş yaşanmamasına rağmen McLuhan'ın ifadesiyle matbaa, bireyciliğin teknolojisidir ve ne zamanki insanlar matbaanın görsel teknolojisini, elektronik teknolojisiyle değiştirmeye karar verirlerse, o zaman bireycilik de ister istemez değişecektir (McLuhan, 2014, s. 223). Matbaa bilgiyi şahıslardan azade kılarak hiç değişmeden zamansal açıdan devamlılık arz edecek bir imkân yaratmıştır. Bugün yazılan bir kitap hemen şimdi ya da yüzlerce yıl sonra başka bir mekânda okunabilir. Dolayısıyla yazı ve matbaa farklı zamanlarda ve mekânlarda bulunan insanların ortak zihinsel faaliyetine imkân tanıyarak aynı zamanı ve mekânı paylaşma gereksinimini ortadan kaldırmaktadır.

Sonuç olarak her yeni iletişim aracının eski iletişim aracının terkini gerektirmediği, belirli bir süre boyunca iletişim araçlarının birlikte kullanıldığı; hem içerik hem de kullanım pratikleri açısından birbirlerini etkiledikleri bilinmektedir. McLuhancı teknolojik determinizme göre araçların değişimiyle birlikte ekonomik, politik ve kültürel değişim de zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Kitle iletişim araçları bütüncül bir yapı meydana getirdiği için bu sistem teknolojik araçların formlarıyla doğru orantılı bir şekilde dönüşmektedir.

Sonuç

Yazı, içeriği bir mekâna işleyerek görselleştirirken ve zamansal kalıcılığı sağlarken, söz ise işitildiği için herhangi bir mekânda kayıt altına alınamıyor ve zamansal açıdan kalıcı olamıyor. Yazı, zamansal açıdan devamlılık sağlarken, söz sadece işiten kişilerle sınırlı kaldığı için geçmiş ve bugün arasındaki bağı çok güçlü bir biçimde kuramamaktadır. Yazı bir yandan da görselliği öne çıkarmış, sözün ezbere ve tekrara dayalı bilgi ve bilme biçimlerini değiştirerek dana analitik ve mesafeli bir sürece imkân tanımıştır. Söz ve yazı arasındaki farklılıklar matbaanın varlığı ile daha da radikal bir hal almıştır.

Matbaanın seri üretim mantığı ile kitaplar ağırlık açısından epey hafiflemiş ve mekânsal hareketlilikleri yani taşınabilme imkânları artmıştır. Matbaa, eserin yazılma sürecini de teknik bir noktaya indirgeyerek hızlandırmış, okuma biçimlerini ve mekânlarını dönüştürmüştür. Matbaanın seri üretimi olan kitap, elyazmasından farklı olarak, ortak zaman ve mekân paylaşılarak okunmak yerine daha kişisel bir okuma tecrübesine yani insanların istedikleri zamanda istedikleri mekânda okuyabilecekleri nesneye dönüşerek bireyselleşme ve toplumsallaşma pratiklerini de değiştirmiştir. Kitaplar elle yazıldıkları dönemlerde çok kalın, ağır ve zamana karşı dayanıklıydı; belirli bir mekân içerisinde sabitlenmekteydi ve hareket ettirilmemekteydi. Ancak matbaa ile birlikte kitap inceldi, hafifledi, zaman ve mekân içerisindeki hareketliliği arttı. Kitabın tek bir mekâna hapsedilmesi ve önceden belirlenmiş zaman çerçevesinde okunması, kitabın çoğalması ve boyutlarının değişimi ile ortadan kalkarak yerel dillerin, okuma yazmanın, Protestanlığın ve kilise karşıtı reform sürecinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Sonuç olarak sözden yazıya ve oradan da matbaaya geçilen süreçte, aracın yapısının doğurduğu sonuçlar üzerine düşünüldüğünde farklı bir kültür, düşünce ve varoluş zeminine geçildiği görülmektedir. İletişim araçları hayali cemaatlere ve toplumsal mayayı oluşturmaya ciddi katkılar sunmakta, kilise etrafındaki birliğin yerini farklı cemaatleşme biçimlerinin almasını sağlamakta; her teknolojik gelişme kültürel, ideolojik, etik, ekonomik ve politik sonuçları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda yeni medyanın da internet ve uygulama teknolojileri merkeze alınarak benzer bir biçimde teknolojik determinist analizi yapılmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

Anderson, B. (2015). *Hayali cemaatler*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Baldini, M. (2000). İletişim t*arihi.* (G. Batuş, Çev.) İstanbul: Avcıoğlu Basım.

Briggs, A. ve P, Burke. (2011). *Medyanın toplumsal tarihi*. (Ü. H. Yolsal, U. Erkan, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Güngör, N. (2013). İletişim kuramlar yaklaşımlar. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Keane, J. (2015). *Medya ve demokrasi.* (5. b.). (H. Şahin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lazar, J. (2009). İletişim b*ilimi.* (C. Anık, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.

McLuhan, M. (2014). *Gutenberg galaksisi.* (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

McLuhan, M. ve Powers, B. R. (2001). *Global k*öy. (B. Ö. Düzgören, Çev.) İstanbul: Scala Yayıncılık.

Ong, W. (2014). *Sözlü ve yazılı k*ültür. (5. b.). (S. P. Banon, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Oskay, Ü. (2014). *Kitle iletişiminin kültürel i*şlevleri. (14. b.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Postman, N. (2014). *Televizyon: öldüren e*ğlence. (4. b.). (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şentürk, R. (2017). İletişim *ve televizyon teorileri.* İstanbul: Küre Yayınları.

Thompson, J. B. (2008). *Medya ve modernite.* (S. Öztürk, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Modern Hayatta Kalma Uzmanı Ed Stafford'ın Kurtuluş Öyküleri ve Ölüme Terk Edilmek: Televizyon Programlarının Postmodern Ekoeleştirel İncelemesi

Naz Melis Özdil*

Öz: Tarım toplumlarında üretim faaliyetleri doğaya dayanmaktaydı. Kırsal alanlarda yaşayan insanlar, doğaya saygı duyarak, ekolojik bir yaklaşımla tarım faaliyetlerini gerçekleştirmekteydi. Sanayi toplumuna geçilmesi ile birlikte üretim faaliyetleri değişti. Önceleri tarıma dayalı olan sistem yerini makinalaşmaya bıraktı. Sanayileşmenin bir sonucu olarak 'modernizm' olgusu ortaya çıktı. Modernleşme beraberinde kentleşme sürecini getirdi. Bunun sonucu olarak kırsal alanlarda yaşayan insanlar büyük kentlere göç ettiler. Böylece nüfus yoğunluğu, betonlaşma, egzoz gazları, sanayi atıkları, çöpler ve daha fazla doğa kirliliği sorunu meydana geldi. Metropol hayatı içinde bireyler farklılaşabilmek için statü ve ünvanlar edinmeye başladı. Bu durumların sonucunda insanın doğaya hakim olduğu insan merkezli, çevreci, sığ bakış anlayışı yaygınlaştı. İnsan merkezli düşünce sistemi, aklı araçsallaştırmakta ve doğayı kullanacağı bir meta olarak görmektedir. Doğayı sömüren bu sistem, çevre kavramını kullanmaktadır. Bu düşünce, insanların amaçlarını sürdürebilmesi için, gelecek nesillerin doğadan yararlanması düşüncesinin arkasına sığınarak, sürdürülebilirlik, küresellik, miras gibi yaklaşımları öne sürmektedir. İnsanlığın doğayı kullanması kitle iletişim araçları ile normalleştirilmektedir. Derin ekoloji, insan aklının doğayı sömürmesine karşıdır ve doğayı yeniden keşfetmektedir. Doğa, başlı başına bir öznedir. Modernizmin getirdiği bu sorunlar bugün postmodern bakış açısı ile yeniden ele alınmakta ve çözümler aranmaktadır. Postmodernizm, kimliği, kenti, kültürü ve iletişimi yeniden tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda derin ekoloji yaklaşımını postmodernizm içinde incelemek mümkündür. Bu çalışmada, modernizm ile birlikte ortaya çıkan kentleşme ve doğaya verilen zararlar, postmodern bakış açısı ile değerlendirilmiştir. Çalışmada kullanılan ekoeleştiri yöntemi açıklanmıştır. Son olarak kendini 'hayatta kalma uzmanı' olarak tanımlayan, şehirden doğaya kaçan Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri programı ve Ed Satfford ile Ölüme Terk Edilmek programı derin ekoloji yaklaşımı çerçevesinde, betimsel ve söylem analizleriyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Postmodernizm, Ekoeleştiri, Ekoloji, Ed Stafford.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon ve Sinema, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: nazmelis93@gmail.com

Giriş

Tarım toplumunda yaşayan insanlar üretim faaliyetlerini doğa ile uyumlu bir şekilde gerçekleştirmekteydi. Sanayi Devrimi ile birlikte tarım toplumlarının yerini sanayi toplumları almıştır. Sanayileşme beraberinde 'modernizm' olgusunu getirmiştir. Tarım ile uğraşan insanlar işlerini ve evlerini geride bırakarak büyük kentlere göç etti. Belirli şehirlerde meydana gelen nüfus yoğunluğu sonucunda 'kentleşme' ve 'metropol' olguları ortaya çıkmıştır. Kentleşme süreci gerçekleşiken insanlar doğaya hakim olmuştur. İnşa edilen evler, altyapı yetersizliği, yeşil alanların tahrip edilmesi, sanayi atıkları, hava ve su kirliliği, yoğun trafik sonucu artan egzoz gazları, deniz kirliliği, çöplerin yerlere atılması ve daha birçok olumsuzluk içinde yaşanılan doğaya zarar verilmektedir. Kentleşme içinde insanın diğer insanlarla olan iletişimsizliği artmıştır. Artık insanlar sadece tüketim faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için evlerinden dışarıya çıkar hale gelmiştir. Yoğun nüfus artışı kalan son yeşil alanları da yok etmiştir. Böyle bir yaşamda insanın doğa üzerindeki tahakkümü söz konusu olmuştur. Modernizmin temelinde yer alan akıl, araçsallaşmıştır. Önceleri saygı duyulan doğa, modernleşmenin getirdiği bilimle doğayı bir makina olarak konumlandırmıştır. Modernizmin ve modernleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan doğa tahribatı, bugün postmodern bakış açısı ile yeniden ele alınmaktadır. Postmodernizmin doğayı yeniden ele alması ile ekoeleştirel yaklaşımlar ortak bir paydada birleşmektedir. Ekoloji ve ekoeleştiri söylemleri çerçevesinde doğa ve insan ilişkisi bağlamında değerlendirmeler yapılmakta, uzun vadeli, önceden önlem alınması gereken çözüm yolları önerilmektedir. Bu çalışmada televizyon belgesel dizisi olarak Türkiye'de D-Max kanalında yayınlanan ve televizyonda 'insanın doğa üzerindeki hakimiyetinin' normalleştirtirilmesinde etkisi bulunan Ed Stafford'ın Kurtuluş Öyküleri ve Ölüme Terk Edilmek programları postmodern bir bakış ile doğa merkezli derin ekoloji, betimsel ve söylem analiz çerçevesinde incelenmiştir.

Modernizm, Postmodernizm ve Doğa

Modernizm tarih olarak oldukça köklü bir geçmişe dayanmaktadır. Modern sözcüğü, Latince kökenli modo'dan gelerek modernus'tan türemiştir ve kelime anlamı olarak 'hemen şimdi' anlamına gelmektedir (Horzum, 2008: 1; Aslan ve Yılmaz, 2001: 96). Eskiden yeniye geçiş anlamına gelen modern kelimesi ilk kez 5. yüzyılda Hıristiyan dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır (Jameson, 1994: 31; Horzum, 2008: 1). Bu ayrım ile paganizm inancındaki din anlayışı eski olarak atfedilip reddedilerek, yerine modern yani yeni olan Hristiyan dinine ait toplulukların din anlayışı kabul edilmiştir (Kaypak, 2013: 84). 16. yüzyılın sonlarında ise 'şimdi' kelimesi ile aynı anlamı taşımış, ileriye doğru gidiş anlamına gelmiştir (Horzum, 2008:1). Bir diğer anlama göre modern, radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkan duruma denilmektedir (Jeanniere, 1994: 16; Yıldırım, 2009: 382). Mo-

dernizm, kimi tarihçilere göre 18. yüzyılda Sanayi Devrimi'ni izleyen yıllarda ortaya çıkmış, 1789 Fransız Devrimi ile dünya sistemine girmiştir (Kaypak, 2013: 85). 1789 Fransız Devrimi, modern dönemin amacının aklın rehberliğinde özgürlüğe ulaşmak olduğunu dile getirdiği için ilk modern devrim sayılmış, Sanayi Devrimi ise modernizmin maddi dayanağı olarak kabul edilmiştir (Horzum, 2008: 4). Aydınlanma Çağı ve Aydınlanma düşüncesi de modernizmin temelini oluşturmaktadır. Modern kavramı, Aydınlanmanın bir ürünüdür. Aydınlanma, 17. ve 18. yüzyılda varolan totaliterliğe, feodal topluma ve baskıcı dinsel görüşe karşı, burjuvazinin yönettiği bir özgürleşme hareketidir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 95). Rönesans ve Reform gibi toplumsal düşün hareketlerinin bir bütünü olarak ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesinin temelinde akıl ve bilim vardır. Bunlar en yüce değerlerdir ve modernizmin temel yapıtaşlarıdır. Michel Foucault'a göre aydınlanma düşüncesi Immanuel Kant'ın eleştirel yaklaşımı ile başlamış, bu yaklaşıma göre insanı doğadaki diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği onun akıllı olması ve aklını kullanma ehliyetine başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın sahip olmasıdır (Horzum, 2008: 2; Aslan ve Yılmaz, 2001: 95). Kant'ın bu yaklaşımı ile insan doğadan kendini ayırmış ve ondan üstün konuma getirmiştir. Aydınlanma'nın temelinde yer alan bilgiye yalnızca akıl yoluyla erişilebilmektedir. Modern toplumda akıl, insanları ve nesneleri yöneten bir araç haline gelmiştir (Kaypak, 2013: 85). Emile Durkheim ve Auguste Comte da Kant'ın felsefesine sahip çıkarak aklın rehberliğini esas almış ve bilimi savunmuşlar, Durkheim'e göre insan, doğruları toplumdan hazır almakta, bu doğrular bireyin yargılarının temel dayanağı olmakta, Comte'un Üç Aşama Yasası görüşüne göre ise teolojik ve felsefi dönemdeki bilgiye güvenilmemekte, üçüncü aşama olarak gördüğü pozitif bilim ile elde edilen bilgiye güvenilmektedir ve bu bilgi evrenseldir (Horzum, 2008: 2). Jürgen Habermas'a göre ise modernlik tamamlanmamış bir proje olarak ifade edilmektedir. Yine modernitenin savunucuları olan sosyologlar Durkheim, Simmel ve Parsons'a göre modernlik, farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, teknolojilerin ve bilimsel bilginin egemen olduğu hayat tarzıdır (Aslan ve Yılmaz, 2001: 98). Modernizm, Aydınlanma, Rasyonalizm ve Pozitivizm düşünceleri üzerinden kendi düşüncesini somutlaştırmış, modernizm ile feodalitenin yerini kapitalist ilişkiler almıştır. Bilim, bilgi, değer ve inançlar, kesin doğrular ve evrensel değerler modernizmi karakterize etmiştir (Kaypak, 2013: 85). Böylece modernliğin temelini kapitalizm, endüstriyalizm, kentlilik, demokrasi, ussallık, bürokrasi, uzmanlaşma, farklılaşma, teknoloji ve ulus-devlet oluşturmuş, tarıma ve küçük el sanatlarına dayalı durağan bir geleneksel toplumdan, sanayiye dayalı, şehirleşmiş, dinamik bir modern topluma geçiş ile yeni bir toplumsal yapı olan 'modernizm' inşa edilmiştir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 94, 98).

Kapitalist ilişkilerin gelişmesi sonucunda modernizmin ardından postmodernizm doğmuştur. Postmodernizmin, modernizmden bir kopma ve başkaldırı olduğunu savunanlar olduğu gibi, modernizmin kendi içindeki eleştirisi olduğunu savunanlar da vardır (Aslan

ve Yılmaz, 2001: 98). Postmodernizmin ne olduğunu tanımlayabilmek için öncelikle 'hangi postmodernizm?' sorusunu cevaplamak gerekmektedir. Modernizm'in 'tam şimdi' anlamındaki 'modo'dan yola çıkarak tanımlanırsa postmodernizm, tam şimdiden sonra geleni ifade etmektedir (Horzum, 2008: 6). Bir başka tanımlama ile 'post' ön eki, modernizmi aşmak veya ona üstün gelmek için toplumun ne olduğunu, olacağını ve olması gerektiğini belirler (Yıldırım, 2009: 388). Postmodern terimi tarih içerisinde kullanıldığı alanların farklılığı nedeniyle birbirinden farklı anlamlar edinmiştir. Bu durum sonucunda ortak bir tanım yapmak zorlaşırken, birden çok tanıma ulaşmakta mümkün hale gelmiştir. 1950'lerde edebiyat ve sanat alanındaki eleştirilerle başlayan postmodernizm, 1980'lere kadar birçok alanı ve disiplini etkilemiş, terim ilk kez Bernard Iddlings Bell 1926 yılında Postmodernism and Other Essays adlı eserinde kullanmış, 1960'lı yıllarda Federico de Onis tarafından İspanyolca şiirler antolojisinde kullanılan postmodernizm, modernizmin muhafazakar yönünü vurgulamak için kullanılmış, aynı yıl İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin Study of History adlı eserinde, postmodernizm tarihsel bir dönem olarak ele almış, Amerikalı şair Charles Olson, postmodernizm kavramıyla, insan merkezli olmayan bir şiir türüne gönderme yapmış, Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi eleştirmenler ise 1970'lerde ortaya çıkan edebiyat ürünlerini postmodern olarak değerlendirmişti (Waugh, 1992: 4; Evre, 2009: 21, 22, 23). Sanatta postmodernizm, kübizm, fütürizm, dadacılık, gerçeküstücülük gibi avant-garde akımlardan sonra gelen bir değişimdi, öz-düşünümselliği (self-reflexiveness) ve gerçeklik temsilinden uzaklaşmayı simgeliyordu (Evre, 2009: 23). Ahu Antmen postmodern sanatı şu şekilde aktarmaktadır:

> Rosalind Krauss, Douglas Crimp, Craig Owens ve Hal Foster gibi postmodern kuramcılara göre ise postmodern sanat, ''iktidarın kurumlarda ve katı geleneklerde cisimleşmesi sorununu ele alır; sanat yapıtının biçim ve üslup bakımından bütünlüğü talebine ve birey- sanatçı kültürüne karşı çıkar; avangardın güç kaybederek kurumların ve piyasanın eline düşmesini basitçe kabullenmek yerine avangardı ve modernist sanatı eleştiriye tabi tutarak, muhalif sanat pratiğinin biçim ve modellerini yeniden düşünmeye'' çalışır (Antmen, 2017: 277).

Bu eksende postmodern sanatçılar, tek-değerliliğin karşısında çok- değerliliği, saflığın karşısına katışıklığı, yapıtın tekliğinin karşısına ise metinlerarasılığı koyar (Antmen, 2017: 277). Donald Kuspit, postmodern sanatta biçimden çok içeriğin önemli olduğunu dile getirmişti (Evre, 2009: 23). Postmodern sanat anlayışı, belli bir mecraya bağlı kalmaksızın, resim, heykel, enstalasyon, fotoğraf gibi farklı ifade biçimleriyle yeni bir kavramsalcı sanat anlayışını meydana getirmiş, tek bir sanat dalının egemenliğine son vererek, disiplinler arası ve çoğulcu bir sanat anlayışı yaratmıştır (Antmen, 2017: 277). Özellikle 1980'li yıllarda, sanatsal nesneden çok toplumsal anlama odaklanan, cinsiyet ayrımcılığından ırk ayrımcılığına, medya eleştirisinden sanat kurumlarının eleştirisine uzanan, özünde belli güç ilişkilerinin şekillendirdiği toplumsal kodları irdeleyen sanatçıların pratikleriyle postmodernizm sanatta vücut bulmuş, toplumsal zeminde yaygınlık kazanmış stereotiplerin, klişelerin, alışkan-

lıkların, değer yargılarının gizlediği alt anlamları ortaya çıkaran postmodern sanatçılar, toplumsal düzeni belirleyen göstergeler sistemiyle oynamış, onları sahiplenerek, kendine mal edip dönüştürmüş ve bildik imgelerden yeni anlamlar yaratarak sorgulama sürecini başlatmayı amaçlamışlar ve böylece 'biricik sanat yapıtı'anlayışını dışlamışlardır (Antmen, 2017: 277). Roland Barthes, Jacques Derrida ve Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deluze ve Felix Guttari gibi postyapısalcı yazarların çalışmalarında postmodernizm postyapısalcı bir anlayış ile dile getirilmiştir. Jean- François Lyotard, Postmodern Durum (1979) çalışmasında postmodernliği felsefi açıdan ele almıştı: "Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı" gibi meta- anlatılara başvuran bilgi biçimlerini modern olarak isimlendirmiş, meşrulaştırma ve bütünleştirme işlevi gören anlatılara meta-anlatılar veya büyük anlatılar demişti ve ona göre bilimdeki ilerlemenin bir sonucu olarak meta- anlatıların inanırlıklarını ve güvenirliklerini yitirmiştir ve meta-anlatılara yönelik bu inançsızlığı postmodern olarak yorumlamıştı (Lyotard, 1992: 19; Evre, 2009: 89). Lyotard, postmodern bilgi olarak küçük anlatıları savunmaktadır:

> Artık büyük anlatılara müracaat etmiyoruz –post- modern bilimsel bilginin geçerli kılınması olarak ne Tin'in diyalektiğine ve hatta ne de insanlığın *özgürleşimine* başvurabiliriz... küçük anlatı (petit recit), çok özel bir biçimde bilimde, muhayyel yeniliğin esas formu olarak kalmaktadır. (Lyotard, 2000: 130; Evre, 2009: 91).

Postmodern söylemin oluşumunda önemli bir yeri olan Michel Foucault'un çalışmalarının merkezinde ise özne sorunsalı vardır: Ona göre modern öznenin verili olmayıp, kurulduğunu dile getirmektedir (Evre, 2009: 55). Jean Baudrillard, Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu (In the Shadow of the Silent Majorities; or, the End of the Social) aldı yapıtında postmodernite, erken bir dönem olarak ele alınmıştır (Evre, 2009: 25). Baudrillard'ın 'neokapitalizm' olarak isimlendirdiği ileri kapitalist aşamada insanlar üzerinde denetim sistemi hakimdir, bu durum seyir kültürünü oluşturmuştur. Artık insanlar gerçeğe bakarak modeli değil, kendilerine sunulan modele bakarak kurgusal gerçeği görmektedir (Şaylan, 2002: 24; Kaypak, 2013: 87). Modern toplumun içinde olduğu bunalım, postmodernizmin çıkış noktasını oluşturmaktadır (Büyükdüvenci ve Öztürk, 1997: 18; Horzum, 2008: 7). Postmodernizme göre Aydınlanma'nın normlarına karşı dünya temelsiz, çeşitli, istikrarsız nitelikte ve bir dizi dağınık yorumdan ibarettir, bu da hakikat, tarih, normların nesnelliği, doğanın verici oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belirli ölçüde şüphe beslemektedir (Eagleton, 1996: 9; Horzum, 2008: 6). Postmodernlik, belirsizliği beraberinde gösteren bir durumu simgelemektedir (Kaypak, 2013: 86).

Modernizm ve postmodernizm doğaya yaklaşımları çerçevesinde birbirlerinden ayrılmaktadır. Modernizm sürecinin getirdiği bilim, sanayileşme, üretim ve tüketim, kentleşme doğayı öteki olarak görüp, doğa üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmaktadır. 16. yüzyılda 'tanrıça' ünvanı alan doğa, 17. yüzyılda insanlığın aklını kullanıp üretimde bulunmaya baş-

laması ile makina/ meta olarak görülmüş ve insanlığın hizmeti için kullanılan bir araç haline gelmişti (Horzum, 2008: 5, 12). Modernizmin temelinde yer alan 'akıl' düşüncesi sayesinde, insanın doğadan üstün olduğunu ve onu tahakkümü altına alabileceği anlayışını öne sürmüştür. Modern düşünce, insanlığa 'doğanın efendisi olma' anlayışını benimsetmiş, bilim hakkında somut bilgiler arttıkça, doğa artık korkulan bir otorite değil, insanlığa hizmet etmek için varolan bir makina olarak görülmüş, doğayı tanımak için yola çıkan bilim, doğayı tanıdıktan sonra onu harap etmişti (Horzum, 2008: 11, 13). İnsanlık, doğanın baskısından kurtulmak için çıktığı yolda yapay bir doğa yaratmış, gerçek doğayı diğer canlıların hakkını hesaba katmadan tüketmiştir (Hegel, 1997: 27; Horzum, 2008: 20). Modernizmin temelinde yer alan, sınırsız tüketim yolu ile maksimum kar elde etmeyi amaçlayan kapitalizm, türetilmiş gereksinim ve aynılaştırılmış talep yaratılarak insanlara 'sahip olma' bilincini aşılamakta ve 'nesne' bakış açısı çocukluk dönemlerinde yerleştirilmeye çalışmaktadır (Çukur ve Özgüner, 2008: 179). Yaratılan doğaya 'sahip olma' bilinci kitle iletişim araçları ile meşrulaştırılmaktadır. Sonucunda bencil, çıkarlarını düşünen, çevresindeki her şeyi nesne olarak algılayan, kendine ve çevresine yabancılaşan, farklılıklara saygı duymayan insan tipi ortaya çıkmıştır ve doğayı kullanabileceği bir meta olarak görmüştür (Çukur ve Özgüner, 2008: 179). Diğer bir açıdan sömürülen doğanın eleştirisi postmodernler tarafından yapılmaktadır. Postmodern bilgi, bilgi tekeline karşı bir özgürleşim çabasıdır (Lyotard, 1994: 9; Aslan ve Yılmaz: 2001: 99). Bu doğrultuda doğanın makina olarak görülmesi ve onun insanlığın yararına kullanılması düşüncesi postmodern düşünürler tarafından ele alınmıştır. Frankfurt Okulu temsilcilerine göre aklın araçsallaşması ve bilimin insanlığın zararına kullanılması, amaç ve aracın yer değiştirmesinden kaynaklanmaktadır (İlboğa ve Aygül, 2015: 70). Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcisi olan Max Horkheimer, Akıl Tutulması eserinde doğanın başkaldırısını şu şekilde anlatmaktadır:

> Bugün doğa her zamankinden çok insanın bir aleti olarak görülmektedir. Doğa, akıl tarafından konulmuş bir amacı ve dolayısıyla hiçbir sınırı olmayan mutlak sömürünün nesnesidir (Horkheimer, 1998: 130).

Akıl, doğanın bir parçasıdır, el ya da gaga gibi organik bir şeydir ve ona karşı savaşmaktadır, her şeyi basit bir araca dönüştüren akılın tek amacı bu düzenin sürdürülmesidir (Horkheimer, 1998: 119, 142). Horkheimer'a göre doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği beraberinde getirmektedir. İnsan bunu yaparken yalnızca dışsal doğayı değil, kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Böylece doğa bastırılmış olur ve bu süreçte insan sağ kalmak veya başarılı olmak için kendini toplumdan gelen basınçlara göre uyarlar, her an en uygun tepkiyi gösteren aygıta dönüşür (Horkheimer, 1998: 120, 121). Yaşadığımız evrende bir yanda içeriği ve özü boşaltılmış soyut ego vardır, bir yanda ise egemen olunacak madde durumuna düşürülmüş ve bu egemenlikten başka bir amacı olmayan boş bir doğa vardır (Horkheimer, 1998: 123). Sanatın, edebiyatın ve felsefenin amacı varlıkların ve haya-

tın anlamını açıklamak, dilsiz olan her şeyin sesi olmak, doğaya acılarını anlatması için bir dil vermekti, ancak artık doğanın dili koparılmıştır (Horkheimer, 1998: 125). Horkheimer'a göre insanın doğa üzerindeki tahakkümüne son vermesi için yapması gereken doğa ile aklı özdeşleştirmeden, ikisini barıştırmaya çalışmalıdır. Bunalımı aşmak için ilkel evrelere geri dönmek yerine, doğanın görünüşteki karşıtı olan bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarılmalıdır (Horkheimer, 1998: 144). Postmodernizmden önce merkezde yaşayan insanlar yığınlar içinde yalnızlığa itilmişti. Postmodernizmle doğayı tekrar keşfeden insan, doğayla bütünleşmeye çalışmıştır (Kaypak, 2013: 91). Böylece kır ve kent ikiliği ortadan kalmıştır.

Postmodern Çerçevede Ekoeleştirel Yaklaşımlar: Derin Ekoloji, Sığ Ekoloji ve Arkadyan Söylem

Ekoeleştirel yaklaşımlar, insan merkezli çevreci- sığ ekoloji ve doğa merkezli- derin ekoloji yaklaşımları olmak üzere 1990'lı yıllarda ortaya çıkmıştır (Güngör, 2015: 5). İnsan aklının doğayı hoyratça sömürmesine karşı ortaya çıkan derin ekoloji yaklaşımı, doğayı tekrar keşfetmeye çalışan postmodern yaklaşımlara dahil edilip değerlendirilebilmektedir. Doğa merkezli ekoeleştirel yaklaşımlar, insanın doğa ile kurduğu ilişkiyi sorunlaştıran, çevre sorunlarının sadece insanlar üzerindeki etkisini değil, aynı zamanda diğer varlıklar üzerindeki etkilerini de ele alan bütüncül bakış açısına sahip yaklaşımdır (Yardımcı, 2016: 24). Derin ekoloji ve sığ ekoloji arasındaki ayrım, Norveçli Felsefeci Arne Naess tarafından 1973 yılında Derin Ekolojik Hareket: Bazı Felsefi Boyutlar adlı makalesinde ortaya koyulmuştur (Güngör, 2015: 5; Yardımcı, 2016: 35). Derin ekoloji, doğanın meta olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Doğa bir kaynak değildir, kendisinde bir değer taşımaktadır ve sığ ekolojinin yaptığı gibi kirliliğin sadece insan sağlığı üzerindeki etkileriyle ilgilenmemektedir; kirliliği, biyosferik açıdan, türlerin ve sistemlerin yaşama koşulu olarak derin açıdan değerlendirir, doğanın değil, insanın zalim olduğunu vurgular (Yardımcı, 2016: 36, 37). Doğa merkezli derin ekoloji, insan merkezli düşünce sisteminin ekolojik yıkımlara neden olduğunu dile getirmektedir (Toska, 2013: 219). İnsanın doğaya egemenlik kurabilmesi için kullandığı maddi ve manevi her türlü araç yıkıma sebep olmaktadır. Bu araçların başında teknoloji ve bilim gelmektedir (Toska, 2013: 220). Derin ekoloji, modernizm eleştirisi yapmaktadır ve sığ ekolojinin karşısında yer almaktadır. Modernizm, insan merkezli düşünce sistemini oluşturmuştur. İnsan merkezli düşünce sistemi, aklı araçsallaştırarak, doğayı kullanacağı bir makina olarak görmektedir. Doğayı sömüren bu sistem çevre kavramını kullanarak, insanların çıkarlarını devam ettirebilmesi ve gelecek nesillerin de doğadan yararlanabilmesi için sürdürülebilirlik, küresellik, miras gibi yaklaşımlarla doğayı koruduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle doğa merkezli derin ekoloji, eleştirilerini insan merkezli sığ ekolojik anlayışa yöneltmektedir. Bu eleştiriyi yaparken insanı merkeze koyacak kavramlarının kullanımında özen göstermektedir (Toska, 2013: 219). Doğa merkezli derin ekolojinin özenle ele aldığı bu kavramlar ekolo-

ji, doğa ve çevredir. Ekoloji kelimesi (aslen oecology) Yunanca kök oikos- ev halkı ile logos- düzenli veya mantıklı söz anlamından oluşmaktadır (Güngör, 2015: 4; Yardımcı, 2016: 19). Etimolojik olarak yerleşme bilimi veya yurt söylemi anlamına gelmektedir (Güngör, 2015: 4). Ekoloji kavramı ilk kez 1866'da Alman zoolog Ernst Haeckel tarafından kullanılmıştır (Güngör, 2015: 4; Eryılmaz, 2017: 131). Haeckel'e göre ekoloji, canlı varlıkların yaşam ortamlarıyla ilişkilerini inceleyen bir disiplindi. 1940'lı yıllarda ise ekoloji, canlıların hem kendi aralarında hem cansız ortamla olan ilişkilerini tek tek veya birlikte inceleyen bilim olarak kabul edilmiştir (Kıyıcı, 2013: 47; Güngör: 2015: 4; Yardımcı, 2016: 19). 1960'lı yıllarda çevre sorunlarına ilginin artması ve insanın doğaya bir tehdit unsuru olarak algılanması ile birlikte ekoloji bugünkü halini almıştır (Yardımcı, 2016: 21). Ekoloji, doğa ile bağlantılıdır. Doğa, insan dışında oluşan, herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın ortaya çıkan, su, hava, toprak, bitkiler ve hayvanlardan oluşan bir bütündür (Keleş ve Hamamcı ve Çoban, 2012: 49; Güngör, 2015: 3). Kelime olarak doğa, bir şeyin niteliği ve karakteri, ya dünyayı ya insanları ya da her ikisini birden yöneten içkin güç, insanları içerebileceği gibi içermeyebilen maddi dünya anlamlarına gelmektedir (İgit, 2016: 955). Çevre kavramı ise ekoloji ve doğa kavramından farklıdır. Çevre kelimesinin etimolojisi Fransızca yakınkök environner- çevirmek, çevrelemek ve viron- döngü, devregelen'den gelmektedir (Williams, 2006: 133-134; Toska, 2013: 221). Çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde doğrudan veya dolaylı etkide bulunacak şekilde fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belirli bir zaman dilimindeki toplamıdır (Özsevgeç, 2013: 14; Güngör, 2015: 4). İnsanın içinde yaşadığı doğal ve fiziksel alan çevredir (Horzum, 2008: 23). Çevre, insanın etkildeği ve etkilendiği canlı ve cansız ortamları içerir (Öz, 1989: 28; İgit, 2016: 956). Bu ortam, insanların her türlü biyolojik, toplumsal, kültürel ve ekonomik faaliyetlerini sürdürdüğü ortamdır (Altuğ, 1990: 10; İgit, 2016: 956). Çevre, bilim, sanayi ve kapitalist anlayışlar altında insan merkezliliği ifade etmekte, bu çerçevede insanı doğadan ayırmakta ve doğa üzerinde egemenlik kurmaktadır (Toska, 2013: 221, 222). Ekoloji kelimesi yerine çevre kelimesinin kullanımı da endüstriyalist bir yaklaşımdır ve insan merkezli mantığın izdüşümüdür (Çalgüner, 2003: 8-9; Toska, 2013: 223). Modernizmin meydana getirdiği endüstri ile beraber doğanın tanımı insan merkezli bir anlayış ile 'çevre' olarak dile getirilmeye başlanmıştır (Toska, 2013: 223). İnsan merkezli çevreci bakış olan sığ ekolojide çevre, doğayı ötekileştirir, insanların yaşamında bir düşman ve tehdit unsuru olarak gösterilir. Sığ ekolojiye göre gelecek kuşakların ihtiyaçlarını karşılayabilme olanakları sorumsuzca ellerinden alınmaktadır ve bu yaklaşıma göre doğal kaynaklar devamlılığı sağlanacak şekilde ele alınmalı ve yönetilmelidir (Baykal ve Baykal, 2008: 5). Burada anahtar kelime kalkınmadır. Kalkınma, insanlığın ilerlemesini sürdürmek için ihtiyaçlarını karşılaması ve beklentilerini yerine getirme çabalarıdır (Baykal ve Baykal, 2008: 11). Kalkınma da çevre gibi insan odaklıdır ve temel amacı insanlığın devamlılığını sağlamaktır (Baykal ve Baykal, 2008: 11). Çevre yönetimi ile kalkınma ve sürdürülebilirlik sağlanmakta-

dır. Çevre yönetiminde doğal kaynaklar iyi planlanmadığı ve iyi yönetilmediği taktirde, insanların ve diğer canlıların hayatı tehlikeye girebilmektedir (Baykal ve Baykal, 2008: 12). Ancak doğa, insandan bağımsız varolmaktadır ve hep vardır. İnsan merkezli yaklaşımda bu bakış dile getirilmemektedir. Yine çevreci sığ ekoloji yaklaşımı, insan yaşamını doğrudan ilgilendiren sorunların çözümünü kısa vadede reformist bir şekilde ele almakta, sorunların kaynağına inmemektedir (Yardımcı, 2016: 24). Sorunların kısa vadede ele alınması düşüncesinin altında hem gelecek kuşakların da çevreyi sömürmesine olanak sağlama düşüncesi vardır, hem de doğadan maksimum düzeyde ve sürede yararlanmanın telaşı vardır (Toska, 2013: 225). Çevrecilik, kamu sağlığına en az zararı vermek ve hammaddelerin gelecek kuşaklar için korunmasına gereken önemi vererek, kaynakların verimli ve temkinli kullanılması hedefindedir ve sorunların gerçek nedenlerine odaklanmaya izin vermez (Bookchin, 1998: 106; Toska, 2013: 225). Kapitalizmin ve insan merkezli anlayışların temelinde teknoloji vardır. "Ne kadar kirletirilirse, o kadar temizleme ve teknoloji üretme" sığ bir anlayışına dayanan bu yaklaşım, çevre kirlenmesinin önlenmesine yönelik teknik önlemlerin ve küçük tedbirlerin alınmasını da çözüm olarak sunmaktadır (Çalgüner, 2003: 52; Toska, 2013: 227; Güngör, 2015: 5). İnsan merkezli çevreci yaklaşıma dahil edilebilen ''Arkadyan Söylem" ise sorunlu toplumdan aşkın doğaya kaçış düşüncesi ile 19. Yüzyılda Amerika ve Avrupa'da meydana gelen Sanayi Devrimi sonrasında kentleşme olgusuyla ortaya çıkmıştır. İnsan merkezli düşüncenin doğayı vahşi olarak isimlendirmesi ile doğa, endüstri toplumunda değerli bir kaynağa ve romantik bir imgeye dönüştürülmüştür (Eryılmaz, 2017: 125). Yoğun nüfus artışının olduğu kentlerde yaşam zorlaşmış ve kentlerden doğaya dönüş hareketi ortaya çıkmıştı. Bu hareketin gazetelerde, televizyonda, radyoda, sinemada ve dergilerde yayılmasıyla kentli orta sınıflar, nostalji ve eğlenceye arayışı ile doğaya yöneldi (Eryılmaz, 2017: 125). Bunun sonucunda doğayı temsil eden, Amerika'da yer alan ''Büyük Kanyon ve Yellowstone Milli Parkları" gibi sembol ve ikonlar üretildi (Hannigan, 2006: 42; Eryılmaz, 2017: 125). Arkadyan söylemin yapıtaşları arasında ''vahşilik" kültü vardır ve bu külte göre, yaz kampları, yabanıllık romanları, doğal hayat fotoğrafçılığı, peyzajlı kamu parkları, izciler ve bilimsel temelli müzeler vardır (Hannigan, 2006: 42-55; Eryılmaz, 2017: 125). Arkadyan söylemde mutluluk ancak toplumdan uzaklaşarak, doğaya kaçarak elde edilebilmektedir (Eryılmaz, 2017: 126).

Doğayı merkeze alan derin ekoloji yaklaşımı, insanın merkezde olduğu, doğanın sömürülmesini ''çevre" terimini kullanarak çevreyi kısa vadede korumayı ele alan sığ ekolojik yaklaşımı ve doğaya kaçışı simgeleyen arkadyan söylemi, postmodern bakış ile ele alarak, eleştirmektedir.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmada Ed Stafford'ın televizyon belgesellerine, dünyanın en zorlu bölgeleri olarak adlandırdığı yerlere 10 gün süre ile gitmesi, yaşam mücadelesi adı altında doğayı ve ekolojik dengeyi bozması nedeniyle yer verilmiştir.

Çalışmada 'modern' insanın şehirden kaçıp, doğaya hakim olma çabasını ve doğayı vahşi olarak adlandırıp, doğa ile mücadele vermesini anlatan Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri ve Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek isimli televizyon belgeselleri seçilmiştir. Bu belgesellerin postmodern bir bakış ile ele alınması ve derin ekoloji çerçevesinde betimsel ve söylem analizi yöntemi kullanılarak incelenmesi amaçlanmıştır.

Örneklem olarak güncel tarihli olarak D-Max Türkiye kanalında yayınlanan (2019) ve insanın doğa ile mücadelesini temsil eden Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri programının 2 bölümü (Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri Filipinler 2.Sezon 5.Bölüm ve Norveç 2.Sezon 6.Bölüm) ve Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek programının Bolivya 1. Sezon 5. Bölüm ve Panama 1. Sezon 6. Bölümleri seçilerek değerlendirilmiştir.

Bulgular

Modern Hayatta Kalma Uzmanı Ed Stafford'ın Kurtuluş Öyküleri ve Ölüme Terk Edilmek Televizyon Belgesellerinin Postmodern Ekoeleştirel İncelemesi

Belgesel film; gerçeklere dayanan, belgelemeye önem veren, insanı bilgilendiren, bilinçlendiren ve artistik özellikler taşıyan bir türdür (Cereci, 1997: 21). 1960'lı yıllarda film renkli filmlerin geliştirilmesi ve duyarlılıklarının arttırılması, kameraların hareketliliğinin ve çekim üstünlüklerinin artması ile belgesel film prodüksiyonlarında büyük bütçeleri zorunlu kılmış, böylece sinema belgesellerinin yerini, televizyon belgeselleri almıştır (Cereci, 1997: 43). Televizyon belgeselleri, dünyanın, hatta uzayın bilinmeyen, ilginç, hayranlık uyandırabilecek taraflarını, ayrıntılarıyla izleyiciye aktarmayı amaçlamıştır; insanın ulaşabildiği her yeryüzü noktasını ve ordaki yaşamı materyal olarak kullanmış, her yerle, her şeyle ve herkesle ilgilenmiştir (Cereci, 1997: 44, 45). Dünyada Discovery Channel kanalında, Türkiye'de ise D-Max Türkiye kanalında yayınlanan Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri (Marooned With Ed Stafford) televizyon belgeseli dizisi, Ed Stafford'ın vahşi olarak tanımladığı doğada yalnız başına, yanında yiyecek, içecek, ekipman ve malzeme olmadan sadece kendi kamerasıyla gittiği yerde 10 gün süreyle yaşadığı hayatta kalma mücadelesini anlatmaktadır. Hayatta kalma, doğaya üstün gelme durumunu ifade etmektedir. Her bölümde "Dünyanın en zorlu 6 farklı bölgesi" olarak nitelendirdiği yerlerden birine gitmektedir. Programda amacı hayatta kal-

manın ötesine geçerek, başarılı olmaktır. Bir diğer hayatta kalma mücadelesini konu alan Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek (Left For Dead) televizyon belgeseli dizisinde ise Ed Stafford yine dünyanın en zorlu bölgeleri olarak isimlendirdiği noktalardan birine bırakılmaktadır. Yanında yine yiyecek, içecek, malzeme ve ekipman olmadan yalnız başına ve kendi kamerasıyla, en fazla 10 gün içinde yapım ekibi tarafından belirlenen noktaya ulaşabilmek, kendi deyimiyle "medeniyete" ulaşmak için mücadele etmektedir. Program boyunca yanında olan telsiz ile yalnızca gerekli durumlarda (kendi sağlık durumu hakkında bilgi vermek için) doktoru ve yapım ekibiyle görüşmektedir. Eğer 10 gün süreyi aşmadan belirlenen noktaya ulaşabilirse kendini "başarılı" ve "hayatta kalma uzmanı" olarak saymaktadır.

Çalışma kapsamında yapılan betimsel ve söylem analizinin tematik çerçevesi: doğa- insan mücadelesi, doğanın makinalaşması, doğanın meta olarak görülmesi, doğanın sömürülmesi, insanın doğaya verdiği zarar, insanın doğa üzerinde egemenlik kurmaya çalışması, doğanın ötekileştirilerek isimlendirilmesi ve bunların televizyonda normalleştirilerek temsil edilmesidir.

Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri programı şu sözlerle başlamaktadır:

> Ben Ed Stafford. Yanımda sadece maceramı kaydedecek bir kamerayla Amazonu bir uçtan bir uca yürüdüm ve ıssız bir adada hayatta kaldım. Şimdi ise kendime yeni bir hedef belirledim; Bunu dünyanın en zorlu yerlerinden birinde yapacağımı kanıtlamak. Sadece etrafta bulduklarımı kullanarak. Yanımda birşey olmadan 10 gün hayatta kalacağım.

Bu sözlerle programın açılışını yapan Ed Stafford örneklem olarak seçilen 1.Sezon- 5. Bölüm'de Filipinler'in kuzeybatısında bulunan Koron Adasına gitmiştir. Bu adada yaklaşık 10 gün süresince kendi deyimiyle hayatta kalmanın ötesine geçerek başarılı olmaya çalışmıştır.

Ed Stafford, daha adaya yaklaşır yaklaşmaz onu öteki konumuna sokarak 02:02- 02:13 süreleri arasında şu sözleri söylemektedir:

> Şu anda bunun çok korkutucu göründüğünü söylemeliyim. Adada okyanusa doğru inen dik yamaçlar olduğunu görüyorum. Bugün güzel bir gün ama bu ada inanılmaz derece çorak görünüyor.

Adaya bırakıldıktan sonra 06:34- 06:40 süreleri arasında "Burada doğanın bana neler vereceğini görmek istiyorum." diyerek doğanın onun için bir meta olduğu görüşünü dile getirmiştir. Yine adadaki hayvanları tehlikeli olarak görmesini ise şu sözlerle dile getirmiştir:

> Burada başka tehlikeler de var: Yılanlar, Skorpit balıkları, köpekbalıkları bu tehlikelerden sadece birkaçı. (04:29- 04:32)

Adada hayatta kalmak için 4 önceliği su, yiyecek, ateş ve barınma olduğunu dile getirmiştir:

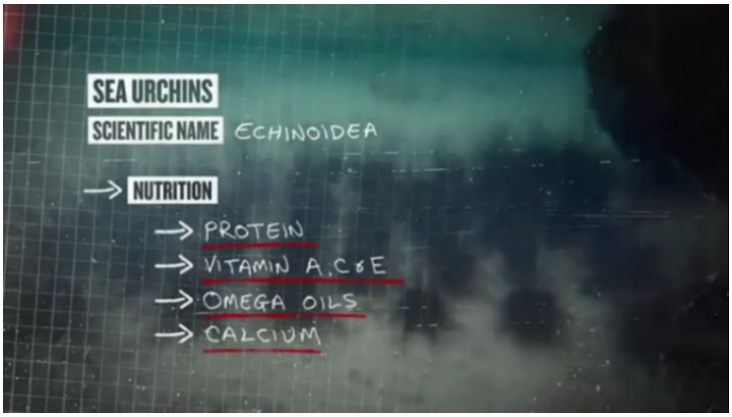
> Hayatta kalmak için 4 önceliğim var: Barınağın bir sorun olacağını sanmıyorum. Yemek ve ateşte bekleyebilir. Bu sıcakta birinci önceliğim su bulmak. (03:55- 04:55).

Bunun ötesine geçtiğinde artık hayatta kaldığını ve orada yaşayabileceğini kanıtlamış ve başarmış olacaktır. Ed Stafford'un ihtiyaçları, Maslow'un Gereksinimler Hiyerarşisi/ Piramidini çağrıştırmaktadır. Maslow kuramı olarak bilinen bu kuram, Abraham Maslow tarafından 1943 yılında ilk kez yazdığı bir makalede, bireyin gereksinimlerini kategorilere ayırarak dile getirmiş, insan davranışlarını yönlendiren en temel etkenin, gereksinimler olduğunu savunmuştur (Ertürk, 2013: 151). Maslow, insan davranışlarının ortaya çıkmasında ve kişiliğin gelişiminde 5 temel gereksiniminin olduğunu dile getirmektedir; ilk olarak piramidin en altında bulunan Fizyolojik Gereksinimler (insanın yaşaması için temel olan yeme- içme vb. ihtiyaçlardır), bir üstte bulunan Güvenlik Gereksinimi (Barınma), onun üstünde bulunan Sevgi ve Ait Olma Gereksinimi, bir üstünde bulunan Saygı Gereksinimi ve piramidin en üstünde bulunan Kendini Gerçekleştirme Gereksinimidir (Ertürk, 2013: 152). Maslow'a göre her birey, yiyecek, barınak gibi en temel, en alt düzeyde gereksinimlerle başlar, sonra en son kendini gerçekleştirmeye yönelir ve yeteneklerini sonuna kadar kullanır (Ertürk, 2013: 153). Ed Stafford'un programı bu hiyerarşi üzerine kuruludur. Ed Stafford adada ilk olarak su aramıştır. Bu keşif yolculuğunda kıyıya vuran çöpler ilgisini çekmiştir. Buna üzüldüğünü ancak yine de onları kendi amaçları için kullanabileceğini şu sözlerle dile getirmiştir:

> "Hayatta kalma açısından burada pek çok şey işime yarayabilir" (05:58- 06: 10).

Su ihtiyacını giderdikten sonra yeme ihtiyaçlarını canlı canlı topladığı 'deniz kestaneleri' ile sağlamıştır. Doğanın ekolojik dengesini bozmakta ve onları "deniz kestanesi ziyafeti" olarak adlandırmaktadır. Deniz kestanelerinin sadece turuncu kısımlarının yenildiğini ve o kısımlarında protein olduğunu bilimsel bir tablo ile dile getirmiştir. Böylece modernizmin temelinde yer alan bilim ve akıl kullanılmış, doğa sömürülmüştür. Bölümden alınan görseller bu anı göstermektedir:

Görsel 1: Deniz Kestanesi Avı



Görsel 2: Deniz Kestaneleri: Bilimsel İsmi Echinoidea. Besin Değeri: Protein, A, C ve E Vitamini, Omega Yağları ve Kalsiyum

Bu durumun bir adım ötesine giderek Mangrov ağaçlarının üzerinde bulunan kurtçukları da canlı canlı yemiş, bunun hakkında şu sözleri dile getirmiştir: "Tadı istiridyeye benziyor, gerçekten de çok lezzetli. Tatları biraz odunumsu ve kumlu." Hayatta kalmak adına doğa tüketim nesnesi haline getirilmiş ve tüketilmiştir. Ed Stafford'a göre:

> Hayatta kalmak için çevrenizdekilerden faydalanmalı ve iyi sonuçlar alabilmek için çok fazla efor sarf etmelisiniz. (32:17- 32:25).

Yine aynı bölüm içinde kendisine yemek "ziyafeti" verebilmek için ekolojik denge açısından öneme sahip olan Kılıç Kırlangıçı Kuşlarının yuvalarını kireçtaşı kayalıklarına tırmanarak aramıştır. Bu yuvalardan kendisine çorba yapacağını dile getirmiş ve doğayı tahrip etmeye, doğa üzerinde hakimiyet kurmaya devam etmiştir. Bölümden alınan görselde Kılıç Kırlangıcı Kuşu Yuvası topladığı görülmektedir:

Görsel 3: Kılıç Kırlangıcı Yuvası Avı

> Bu beyaz şey, kuşun salyasıdır. Bunlar dünyanın bazı yerlerinde çok popülerdir. Balık yuvasından yapılan çorbalar çok pahalıdır. Şimdi bunun nedenini öğreneceğim. (39:58- 40:14).

Bu yuvaları adanın yerlilerinin de topladığını, Japonya'ya çok yüksek miktarlara sattıklarını söylemiştir. Buradan insanların sırf kendi ihtiyaçlarını gidermek için doğa üzerinde kurmaya çalıştığı hakimiyet, ekolojik sisteme verdikleri zarar ve doğayı meta olarak görmeleri açıkça anlaşılmaktadır. Üstelik bu durum açlık adı altında yapılarak, masumlaştırılmakta ve televizyon aracılığıyla normalleştirilmektedir. Programın sonuna doğru adayı fethettiğini ve hayatta kalmanın ötesine geçerek başarılı olduğunu yani Maslow'un ihtiyaçlar piramidinin en üst seviyesi olan kendini gerçekleştirme gereksinimini giderdiğini dile getirmiş, son olarak "Bu küçük sahili bir daha görmeyeceğim. Eve dönüyorum!" (43:42) diyerek adayı alt ettiğini zafer dolu bir müzik kullanımı ile dile getirmiş ve şehirden kaçıp aşkın doğaya giden ancak sonra doğayı yendiğini söyleyerek evine dönen arkadyan söylemi de yerine getirmiştir.

Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri 1. Sezon- 6. Bölüm programı da yine aynı şekilde gerçekleşmektedir. Program aynı tanıtıcı sözlerle başlamaktadır:

> Ben Ed Stafford. Yanımda sadece maceramı kaydedecek bir kamerayla Amazonu bir uçtan bir uca yürüdüm ve ıssız bir adada hayatta kaldım. Şimdi ise kendime yeni bir hedef belirledim; Bunu dünyanın en zorlu yerlerinden birinde yapacağımı kanıtlamak. Sadece etrafta bulduklarımı kullanarak. Yanımda bir şey olmadan 10 gün hayatta kalacağım.

Bu kez rotası Norveç- Nordland'dir. Bu bölgenin kutup dairesine yakın bir yer olduğu bilgisini vermektedir ve şu sözleri dile getirmektedir:

> Bu soğuk iklimde hayatta kalma yeteneklerimin sınırlarını zorlayacağım.

Bu bölümde de meselenin hayatta kalmaktan fazlası olduğunu, her yerde başarılı olmak istediğini kararlı bir şekilde ifade etmiştir. Gittiği yerde yine ilk olarak hayatta kalma önceliklerinden olan suyu aramak için yola çıkmıştır. Su olarak etrafta bulduğu yosunları yerinden kopartmış ve onların suyunu sıkıp içmiştir. Kalacağı süre zarfında ısınabilmek için ormandan canlı canlı kopradığı ağaçlarla ateş yakmış ve doğayı tahrip etmiştir. Bölümden alınan görselde bu gözükmektedir:

Görsel 4: Ağaç Toplama

Doğa ile mücadele vermek için çıktığı yolda bir sürü midyeyi, salyangozu, kum çekirgesini içinde bolca yağ ve vitamin olduğunu söyleyerek yemiştir:

> *İlk salyangozum, ımm* oldukça lezzetli. 18 tane daha salyangozum var. Tadı şaşırtıcı derecede lezzetli. (33:00), "Bu midyelerde bolca yağ ve protein bulunur . Burada çok uzun bir süre bunları yiyerek hayatta kalabilirsiniz."(40:10) sözlerini söylemiştir.

Programın sonunda ise yaptıklarını normalleştirmek adına şu sözleri dile getirmiştir:

> Eğer her gün aynı şeyleri yapsaydınız hayat çok sıkıcı olurdu. İnsanın değişikliğe ihtiyacı vardır. Kendinizi alıştırdığınız yerden dışarı çıkarmalısınız. Eğer bunu yapmazsanız, olgunlaşamazsınız. (42:50).

Yine son söz olarak hayatta kalma adına doğaya ve ekolojiye verilen zarar deneyim olarak şu sözlerle ifade edilmiştir:

> Soğuk havada uzman olmadığımı sonsuza kadar söyleyemezdim. Sonunda Norveç'te Kutup Dairesine yakın bir yerde uzun bir süre kaldım. Yanımda ne bir balta, bir alet, ne de bir yiyecek vardı. Burada yaşadıklarım hayatta kalmak için neler yapmam gerektiğini bir kez daha öğretti. Bu gerçekten de harika bir deneyimdi. Bu işi seviyorum. (43:28- 44:00).

Ed Stafford'un kendi tanımıyla medeniyete ulaşmak için doğa ile verdiği mücadeleyi anlattığı Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek programı bilimsel bir görüşle başlamaktadır:

> 10 gün. Uzmanlara göre erzağınız yoksa ve kaybolduysanız sınırınız bu. Sonra ölmeye başlıyorsunuz. Dünya üzerindeki en zorlu yerlere gönderiliyorum. Kendimi gerçek yaşam mücadeleleriyle sınıyorum. Susuz ve aç kalıyorum. Ve yorgun... Harita yok, pusula yok, ekipman yok, sadece kameram. Bundan kurtulup, medeniyete ulaşabilecek miyim? Bu benim yaşam mücadelem. (00:41- 01:25).

Modernizm, bilimsel görüşleri referans edinmektedir. Program, bunu kullanmaktadır. Diğer programında olduğu gibi bu programda da teknoloji yardımı olmadan doğa alt edilmesi

gereken bir öteki olarak konumlandırılmıştır. Bu programın Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri programından farkı, Ed Stafford'un en fazla 10 gün içinde yapım ekibinin önceden belirlediği bitiş noktasına ulaşmaya çalışmasıdır. Programda yalnızca sağlık durumunu bildirmek için ara ara telsizle yapımcısı Tim ve doktoru ile konuşmaktadır. Verebileceği en gerçek yaşam mücadelesinin bu program olduğunu ve yanında sadece kamerasının, acil yardım kitinin olduğunu söylemektedir. 1.Sezon- 5.Bölüm, Bolivya'nın Atacama çölünde geçmektedir ve "Doğa'da haritanız olmadan yön bulmak zordur."(06:44) sözüyle aklın bir ürünü olan teknolojinin önemine programın başında vurgu yapılmıştır. Program içinde hayatta kalmak için önceliklerini yerine getirmek istediği, su ve yemek aradığı sırada ölü bir lama görmüş, onu kaynak olarak isimlendirmiş ve ölü bir hayvanın sinirlerinden şu sözleri ederek yararlanmıştır:

> Bu şey çok kötü kokuyor. Kokusundan yenilemeyeceği belli. Sinirlerini çıkarabileceğim bir bacağını yanıma alacağım. Bu gibi durumlarda her kaynak hayati önem taşır. Bir lama bacağı. Bu olta yapmak için yeterince sinir sunacak. Bunu yiyemem ama olta yapmak için kullanabilirim. (18:10- 18:51).

Aklın araçsallaşması ile başlayan modernizm sürecinde insanlığın geldiği son noktayı bu durum özetlemekte, insanın ihtiyacını giderebilmek için doğadaki her şeyi sonuna kadar sömürmesinin bir resmini sunmaktadır:

Görsel 5: Ölü Lama

Görsel 6: Ölü Lama

Sonra ise lamanın aşil tendonlarını koparıp ondan bir olta yapmış ve balık yakalamıştır. Balığı yediği esnada:

> Harika. Yemek için sevineceğimi hiç bu kadar düşünmezdim doğrusu. Bir balık, dürüst olalım alt tarafı bir balık ama orta boy bir balık. Restoranda sunulabilecek bir balık. En azından açlığa yenilmeyeceğim. Şu etlere bir bakın. Yağ var, protein var. Silip süpürdüm, mükemmeldi. (30:04- 31:10) *sözlerini dile getirmiştir.*

Görsel 7: Balık Avı

Görsel 8: Balık Avı

Programın sonunda tahliye edilmesine 1 gün kala, "Azim, kararlılık ve biraz şansla Atacama Çölünü yendim." (43:50) diyerek Atacama çölünden ziyade doğayı ondan sonuna kadar faydalanarak yendiğini göstermiştir.

Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek programının 1. Sezon- 6. Bölümü ise Panama'nın Darien Boşluğunda çekilmiştir. Belgesel yine 10 gün bilimsel uyarı bilgisi ile başlamaktadır:

> 10 gün. Uzmanlara göre erzağınız yoksa ve kaybolduysanız sınırınız bu. Sonra ölmeye başlıyorsunuz. Dünya üzerindeki en zorlu yerlere gönderiliyorum. Kendimi gerçek yaşam mücadeleleriyle sınıyorum. Susuz ve aç kalıyorum. Ve yorgun... Harita yok, pusula yok, ekipman yok, sadece kameram. Bundan kurtulup, medeniyete ulaşabilecek miyim? Bu benim yaşam mücadelem.

Yine medeniyet ve karşısında zorlu doğa kavramları dikkati çekmektedir. İnsanların yaşadığı ve insan elinin değdiği yerler 'medeniyet', insanların yaşamadığı yerler ise 'zorlu' olarak nitelendirilmektedir. Doğanın zor ve tehlikeli olduğu düşüncesi şu sözlerle ifade edilmektedir:

> Dünyanın en saldırgan ve kanunsuz bölgelerinden birine terk edileceğim. Bu orman, çoğu ormandan ünlü. Çünkü oldukça tehlikeli bir yer. Buranın ölümcül sakinleri de hemen saldırabilir. '' (01:21-02:22) "En tehlikeli orman hayvanlarından bazıları gececidir. Ve genelede *yükseğe çıkılması tavsiye edilir.*" *(09:13)*,"Orman, gelişmiş savunma mekanizması olan bitkilerle dolu. (25:29)

Bölüm içinde sık sık mücadele ve medeniyet kavramlarına vurgu yapılmaktadır:

> Panama'nın Darien Boşluğu ile mücadele ediyorum. (12:33), "Uzakta medeniyet var. (16:03), Medeniyete ulaşmak için 7 günüm var. (24:51), Günlerdir tepelerle ve vadilerle savaşıyorum. (32:57), Medeniyeti arıyorum (33:21).

Aynı bölüm içinde bir muz ağacı görmüştür. Ağaçtan muzları toplamanın en kolay yolunun kaba kuvvet olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

> *Şurdakilerde* muz. Plantain, muzun tuzlu hali de olabilir. Bir kalori deposudur. Toplamanın en hızlı yolu kaba kuvvet. Tamamdır, karbonhidratta buldum. (37:07), Bugün yoruldum. Ağaçlarla savaştım. Ama bitişe çok yaklaştım. (37:59).

Görsel 10- Muz Ağacının Tahribi

Görsel 11- Muz Ağacının Tahribi

Ağaca verilen zarar, televizyon aracılığı ile meşrulaştırılarak, doğaya verilen yıkım normalleştirilmektedir:

> Orman gittikçe seyreliyor. Ağaçlar da cılızlaşyor. Bitki örtüsünün sonuna geliyorum. Şu an medeniyete yaklaştığım açık. (41:48- 41:29)

Doğayla verdiği mücadele sonucunda kazandığını bitişte şu sözlere ifade etmiştir:

> Darien boşluğu kimsenin çözemediği, adı çıkmış, kötü şöhretli bir yağmur ormanı. Zor bir yolculuk oldu. Ormanda yemek vardı ama su bulmakta çok zorlandım. Meşhur bir söz vardır ya bilmediğinizden korkarsınız. İsminden korkuyordum, Darien. Nedense ormanı gözümde çok büyüttüm. Darien boşluğu, heh tamam. Ve hayattayım.(43:15).

Ed Stafford her iki programında da şehirden uzaklaşmış, arkadyan söylemin kültü sayılan "vahşi" doğaya gitmiş ve orada doğa ile mücadele vermiştir. Verdiği tüm mücadelelerde doğayı yendiğini, doğaya ve ekolojiye hakim olduğunu göstermiştir. Sonunda ise yeniden medeniyet diye adlandırdığı geldiği yere geri dönmüştür.

Tartışma ve Sonuç

İnsan merkezli bir bakış ile yapımı gerçekleştirilen "Ed Stafford ile Kurtuluş Öyküleri" programı ve "Ed Stafford ile Ölüme Terk Edilmek" programı her aşamasında insanın doğa üzerindeki egemenliği üzerine inşa edilerek üretilmiştir. Doğa, tehlikeli olarak ötekileştirilmiş, onunla mücadele edilmiş ve her zaman yenilen pozisyonda gösterilmiştir. İnsan aç kaldığında, evi olmadığında doğaya zarar vererek, ekolojik sistemi tahrip ederek ihtiyaçlarını giderebilmektedir. Programda doğaya verilen tahribat sıradanlaştırılmış, izleyicilerin zihninde aç kalan bir insanın doğayı sömürmesinin normal olduğu gösterilmiştir. Hayatta kalan kişi kendisine "hayatta kalma uzmanı" demiştir.

Programın temelinde modernizm olgusu ve modernizmin getirdiği düşünce sistemi yatmaktadır. Doğayı bir meta olarak gören insanlık, bunu gerçekleştirdiği televizyon belgeseli dizisi ile belgelemiştir. Televizyon belgesellerinin özünde yer alan belgeleme kısmı sadece modernizm doğayı sömürmesini belgelemek işlevinde kullanılmıştır. Televizyon, aklın araçsallaştırılması gibi bir araç olarak kullanılmış, doğayı metalaştıran insan merkezli- sığ bakışla meşrulaştırılmıştır. Bu meşrulaştırmanın önüne televizyon aracılığıyla postmodern derin ekoloji/ doğa merkezli bakış odaklı programlar üreterek geçebilmek mümkündür. Bu düşünce sisteminin ortadan kalkması için bir temsil aracı olan televizyonda doğayı yeniden keşfetmeye çalışan, doğanın kendisinin bir varlığı olduğu ve insanlığın metası olmadığı anlayışını benimseyen içerikler üretilmelidir.

KAYNAKÇA

Antmen, A. (2017). *Sanatçılardan yazılar ve açıklamalarla 20. yüzyıl Batı sanatında akımlar.* İstanbul: Sel Yayıncılık.

Aslan, S. & Yılmaz, A. (2001). Modernizme bir başkaldırı projesi olarak Postmodernizm. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, *2*(2).

Baykal, H.& Baykal, T. (2008). Küre selleşen Dünya'da çevre sorunları. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5*(3).

Cereci, S. (1997). *Belgesel Film.* İstanbul: Şule Yayınları.

Çukur, D.& Özgüner, H. (2008). Kentsel alanda çocuklara doğa bilinci kazandırmada oyun mekanı tasarımının rolü. *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi,* 2.

Ertürk, Y. D. (2013). *Davranış bilimleri.* İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları.

Eryılmaz, Ç. (2017). Çevre söylemlerine göre çevre konulu filmlerin analizi. *Bilgi, 34*.

Evre, B. (2009). *Postmodern paradoks ve siyaset.* Ankara: Adımlar Yayınevi.

Güngör, C.A. (2015). Animasyon sinemasına ekoeleştirel yaklaşım: Wall-E filminin incelenmesi. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication TOJDAC, 5*.

Horkheimer, M. (1998). *Akıl tutulması.* İstanbul: Metis Yayınları.

Horzum, I. (2008). Modernizm ekseninde doğa içerikli reklamların göstergebilimsel incelenmesi. (Doktora Tezi). T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

İgit, A. (2016). Animasyon filmlerinde insan ve doğa ilişkisi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 4*(2).

İlboğa, M.& Aygül, H.H. (2015). Birlikte yaşama kültürü bağlamında insan- doğa diyalektiği. *Akademik Bakış Dergisi, 52*.

Kaypak, Ş. (2013). Modernizmden postmodernizme değişen kentleşme. *Küresel İktisat ve İşletme Çalışmaları Dergisi*, *2*(4).

Toska, S. (2013). Çevre ve ekoloji kavramlarının ekoeleştirel ve kapitalist söylem bağlamında incelenmesi. *Humanitas Dergisi, 2*.

Yardımcı, S. (2006). İnsan- doğa ilişkisi ekseninde derin ekoloji ve toplumsal ekoloji (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Yıldırım, M. (2009). Modernizm, postmodernizm ve kamu yönetimi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, *6*(2).

İSLAMCI DERGİLER PROJESİ (İDP)

Aidiyet Kategorileri ve Adalet: İktibas Dergisi Örneği

Ayşe Ayten Bakacak*

Öz: Pratik hayatta varlığı ve kullanışlılığı inkâr edilemeyen *biz* ve *öteki* kategorileri ile ilgili sorun ötekini düşman addetmekle başlar. Bu da kimliklerin Schmitt'in öngördüğü şekilde siyasileşmesinin bir getirisidir. Oysa *biz* grubu açısından *öteki* mutlak suretle *düşman* olmak zorunda değildir. İslam düşüncesinde, her *biz* ve *öteki* ayrımı meşru kabul edilmez; bu ayrımı meşru biçimde oluşturmanın bazı kriterleri vardır. Aynı şekilde hangi *öteki*lerin *düşman* olarak değerlendirilebileceği konusu da keyfi değerlendirmelerin insafına bırakılmayıp bir kritere bağlanmıştır: adalet. İlhami Güler'e göre İslam düşüncesinde düşman, adalet ilkesinin ihlali ve zulmün baş göstermesi durumunda ortaya çıkar. Bunun dışında, yani sulh ve adalet ortamında meşru ötekilerden söz edilebilir ancak meşru bir düşmandan söz edilemez. *İktibas* dergisi söz konusu düşman öteki kategorisini ferdî düzlemde değil, fikrî düzlemde ele alması bakımından dikkate değer bir örnektir. Zira dergide adalet ilkesini ihlal ederek sinsi bir saldırganlıkla İslam düşüncesine zarar verdiği iddia edilen Batı fikriyatı, tüm değerleri ve kavramları ile düşman öteki olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Biz, Öteki, Dost, Düşman, Adalet, Zulüm, İktibas, Ercümend Özkan.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi, Doktora Programı.
İletişim: ayseaytenguler@gmail.com

Giriş

Sosyal hayatta kimlik ve aidiyet kategorileri, yani biz ve öteki ayrımı vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Modern Batı felsefi kuramına hâkim olan Kartezyen mantık açısından bizi biz yapan, ötekinin varlığıdır. Bu mantık çerçevesinde biz ve öteki arasında yaygın olarak üç çeşit ilişki kurulmaktadır. İlkinde biz mutlak iyidir; ikincisinde biz mutlak egemendir; üçüncüsünde ise biz tanımlanamayacak derecede muğlaktır. İslam felsefesinin biz ve öteki kategorilerini tanımlama ve konumlandırma biçimi ise modern Batı düşüncesinden farklıdır. İslam felsefesinde biz ve öteki arasında ne mutlak bir zıtlık, ne ontolojik bir hiyerarşi ne de sınırları muğlaklaştıran bir tutum söz konusudur. Üstelik İslam düşüncesinde özne, kendisini ötekine atıfla tanımlamaz. Tanımlar ilkeseldir ve genel-geçerdir. Ötekinin varlığı ya da yokluğu bizi oluşturan özellikleri değiştirmediği gibi muğlaklaştırmaz da.

Biz ve ötekinin varoluşsal olarak tamamen ortadan kaldırılamayacağını ve esasında buna gerek de olmadığını bir kere fark ettikten sonra üzerinde durulması elzem olan temel nokta bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği sorusudur. Bu ilişkide sorun, ahlakiliğin önceliğini kaybetmesi ve kimliklerin politizasyonu ile başlar. Siyaset ve ahlak alanlarını Kartezyen düalist bir anlayışla tamamen birbirinden ayıran realizmin hem mikro hem de makro düzeyde siyasete hâkim olmasıyla birlikte ahlak ilkeselliğini kaybederek siyasileşmeye başlayınca ahlaki bir iki yüzlülük baş göstermiştir. Oysa gerek kültürel gerekse politik düzlemde yapılan biz ve öteki ayrımlarında İslam'a göre kriter adalettir. Aidiyet grupları ne kadar doğal ve meşru olurlarsa olsunlar, öteki'ne haksızlık yapmayı meşrulaştıramazlar.

Bu çalışmada İslam'daki adalet ilkesi ekseninde aidiyet kategorileri oluşturmanın anlamı ve önemi incelenecektir. Çalışmanın tamamen soyut bir düzlemde kalmasının önüne geçmek için, yerleşik aidiyet kategorilerine muhalif tutumu ile yaşadığı dönemde pek çok kesimin tepkisini çekmiş olan Ercüment Özkan örneği seçilmiştir. Özkan'ın düşünce dünyası üzerinden konu somutlaştırılarak açıklanacaktır. Çalışma bu yönüyle literatüre katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Kuramsal Çerçeve

Osmanlı döneminde hüviyet kelimesi ile karşılanan, günümüzde ise kimlik olarak ifade edilen sözcüğün İngilizcedeki karşılığı identity olsa da bu kelimenin sosyal bilimler literatüründe yaygın kullanımına 1960'lara kadar rastlanmaz. Identity yerine self (benlik) terimi yaygındır. Fakat özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra aidiyetler konusuna artan ilgiden dolayı identity (kimlik) kelimesi tercih edilir hale gelmiştir. Esasında kelime bugünkü popülaritesini Erik Erikson'un 1958'de literatüre soktuğu "kimlik krizi" ifadesine borçludur. Birkaç yıl sonra, 1963'te, Erving Goofman'ın Stigma adlı kitabı ile Peter Berger'in Invitation to So-

ciology isimli eseri kimlik çalışmalarının önlenemez bir biçimde yaygınlaşmasının yolunu açar (Gleason, 2014). Böylece kimlik kavramı giderek daha popüler hale gelir. Fakat bunun bir getirisi olarak kelime iyice karmaşık ve muğlak bir hal alır.

Kimlik sözcüğü kullanımındaki doz aşımından ve üzerine yüklenen manaların fazlalığından ötürü bir olguyu açıklayabilme özelliğini çoktan yitirmiş olsa da (Brubaker & Cooper, 2014, s. 407) (Bauman, Bireyselleşmiş Toplum, 2015, s. 186-7) (Hall, 1996, s. 1) (Fearon, 03.11.1999), en genel anlamı ile kullanıldığında hala yadsınamaz bir işlevi olduğu söylenebilir. Brubaker ve Cooper (2014) kimliğin "korkunç derecede muğlak" (415) bir kavram olduğunu belirttikten sonra onu en basit şekli ile "kolektif bir olgu" (416) olarak ele alırlar. Esasen kimlik "bir grubun veya bir kategorinin üyeleri arasında temel bir benzerliğe delalet eder" (416) ki bu da kimliğin toplumsal olandan ayrı düşünülemeyeceğini gösterir. Taylor kimliğin aidiyet açısından önemli ve vazgeçilemez olduğunu söyleyerek onu olumlu bir anlamda kullanırken, Foucault özgürlüğün ancak kimlik takıntılarının ötesine geçmekle mümkün olabileceğini söyleyerek kimliği olumsuz bir bağlama yerleştirir. (Weir, 2014, s. 107) Aslında, sevilse de sevilmese de kimlik, -en azından bir "pratik kategorisi" olarak (Brubaker & Cooper, 2014, s. 411)- kimsenin kaçamadığı grup aidiyetlerinin bir göstergesidir.[1]

İnsan, toplum içerisinde çok farklı aidiyetleri bir arada yaşayabilir: dini aidiyet, etnik aidiyet, ideolojik aidiyet, milli aidiyet, cinsi aidiyet, kâra dayalı aidiyet, vb. İrili ufaklı biçimde onlarcası sayılabilecek bu kategorilerin hepsi temelde, birbirleri ile kesişim noktalarına da sahip üç ana kümenin alt kümeleridirler: kan bağı, ortak menfaat ve benzeşen değerler. (Tural, 1988, s. 1) Bir başka ifadeyle, insanların toplu yaşamda bağlı oldukları gruplar bu üç ana kategoriye göre şekillenir. Kişi çekirdek aileden başlayarak halka halka büyüyen bir asabiyete sahiptir. Bununla beraber din veya ideoloji gibi değerler etrafında birleştiği başka insanlar ile çeşitli seviyelerde fiziksel veya duygusal bir birliktelik kurar. Ayrıca toplumda kendisi ile ortak amaçlara veya çıkarlara sahip olan kimseler ile beraber hareket eder. Bütün bunlar doğal ve meşru kültürel kimlik kategorileridir. Aidiyet bunlar etrafında şekillenir.

Öteki

Bauman (2016) sosyal hayatta kimlik ve aidiyet kategorilerinin, yani 'biz' kategorilerinin, ne denli vazgeçilmez olduğunu günlük yaşamdan basit pratikler çerçevesinde anlatır. Her insan kendi zihninde kendini bir yere koyar ve diğer insanlar ile ilişkisini buna göre belirler. Her bir bireye göre diğerlerinin konumu farklı noktalardadır. Bu noktalardan bazıları yakın,

1 Kur'an'da bu durum Hucurat (49) Suresi 13. ayette açık bir biçimde ifade edilmiştir: "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır" (Kur'an Yolu Meali, 2019)

bazıları uzak, bazıları büyük bazıları küçüktür. İşte kişinin durduğu yer ile diğerlerinin -onun bakış açısına göre- durduğu yerler arasındaki mesafe kişinin sosyal hayatta diğerleri ile ilişkisini belirleyen en önemli faktördür. Kendi bakış açısından yakın mesafede olanlar, kişinin 'biz grupları'nın mensuplarıdır. Bu gruplar kişiye güven ve evinde olma duygusu verir. 'Biz' ait olunan ve içinde huzur bulunan yerdir. Esasında 'Biz' tek bir grup olmak zorunda değildir. Küçükten büyüğe doğru çeşitli seviyelerde çok çeşitli 'biz'lerden bahsetmek mümkündür. Örneğin aile, bütün üyelerini yüz yüze tanıdığımız ve onların huyunu suyunu bildiğimiz en temel biz grubu iken, -her ne kadar hayalî bir cemaat olsa da (Anderson, 2015)- millet, hayatımız boyunca çok sınırlı sayıda üyesi ile karşılaşabileceğimiz, alabildiğine geniş bir biz grubudur (Bauman, 2016, s. 47-64).

Modern Batı felsefesi nazarında bizi oluşturan ötekinin mevcudiyetidir. Eğer öteki yoksa bizin varlığı da eksik kalır; zira bizi tamamlayacak ve kuracak bir dışarısı yoktur Peki kimdir bizin varlığının tekmilini sağlayacak bu öteki? Bu soruyu, 'öteki, kendisine ait olunmayan, dolaysı ile hakkında tam, tutarlı ve sağlıklı bir bilgiye sahip olunamayan gruplardır' şeklinde cevaplamak mümkündür. Burada bilinçli bir bilgi eksikliği söz konusudur ve bundan ötürü öteki gruba hayali bir zıtlık atfedilir. Yani biz ne ise öteki o değildir ve biz ne değilse öteki tam da odur. Fakat her şey zıddı ile kaimdir ilkesi gereği biz ve onlar da ancak beraber düşünüldüğünde anlaşılabilir; çünkü birbirlerinin hem tanımlayıcısı hem de tamamlayıcısıdırlar. Biri olmadan öbürü anlamını yitirir (Bauman, 2016, s. 47-64). Öteki üzerine hayli ilginç çalışmalara imza atan Foucault'ya göre iktidar, kendi vatandaşlarını tanımlarken iç öteki imgeleri üzerinden gider. Hükmü altındaki her şey gibi insanların da olması gerektiği biçimi, taşıması ya da taşımaması gereken nitelikleri bizzat iktidar belirler. Deliler ötekidir, mahpuslar ötekidir, farklı cinsel yönelimler ötekidir. Bu iç öteki gruplar üzerinden yaptığı güç gösterileri ile 'normal' vatandaşlara 'normal' ve 'iktidarın tanımladığı sınırlar içerisinde' kalmaları gerektiği hatırlatılır. Hapsetmek ve dışarda bırakmanın aynı şey olduğunu söyleyen Foucault'ya göre eski zamanın toplumdan tecrit uygulamalarının yerini modern zamanda hapsederek tecrit almıştır. İktidarın, tahakkümü altındaki bireylere kendi 'normal' kurgusunu dayatmak için öteki-ler-e tam anlamıyla muhtaç olduğu şeklinde bir tablo çizen Foucault, modern iktidarın ancak bu şekilde hastalıktan cinselliğe kadar hayatın her veçhesinde kontrol sahibi olabildiğini iddia etmektedir. Baudrillard'ın Foucault hakkındaki artık yok olup gitmekte olan bir dönemi ele aldığı için bu kadar isabetli tasvirler yapabildiği suçlamasını doğru kabul edersek bu suçlamanın doğal olarak getirdiği ikinci önermeyi de kabul ediyoruz demektir: Foucault'nun tasvirlerinin post-modern zamanlara geçmeden önceki asıl modern devletin ve iktidarın mahiyetini gözler önüne serdiği gerçeğini.

Günümüzde biz ve onlar arasında yaygın olarak üç çeşit ilişki kurulmaktadır. Birinci durumda biz "mutlak manada iyi, haklı ve mükemmel" iken onlar ya da öteki "mutlak manada

kötü eksik ve haksız" olarak konumlandırılır. Öteki mutlak bir antitez olarak yapılandırıldığında diyalog, empati ve barış tamamen gündemden kalkar; ne kazananı ne de kaybedeni olan bir savaş sürüp gider. İkinci durumda kendini merkeze koyan ve yegâne doğrunun kendisi olduğunu düşünen bir biz vardır. Öteki o denli aşağı ve değersiz görülür ki neredeyse yok sayılır. Biz mutlak manada efendidir, öteki ise yalnızca köle olabildiği ölçüde bir değere sahiptir, aksi taktirde, yani köleliği kabul etmediğinde, yok edilmeyi hak eder. Üçüncü durumda "içeriği boşaltılmış bir 'ben' tasavvuru ile sulandırılmış bir 'öteki'" arasında kimlik ve aidiyeti yok sayarak ortak paydada buluşmayı arzu eden bir ilişki biçimi söz konusudur. Kâğıt üzerinde güzel dursa ve kulağa hoş gelse de insan doğasına aykırı oluşu nedeni ile sürdürülebilir değildir (Kalın, 2016, s. 454-455)

İslam felsefesinde ise biz kendisini öteki üzerinden tanımlamaz. Biz ve öteki arasında mutlak bir zıtlık da yoktur, ontolojik bir hiyerarşi de. İslam felsefesinde tanımlar, kategorilerden bağımsız olarak yapılmış, ilkesel bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu nedenle bizin varlığını tekmil için herhangi bir öteki kategorisinin mevcudiyeti elzem değildir.

Esasında, biz ve öteki kategorilerinin nasıl kurulduğu kadar, hatta belki ondan daha fazla, çok aralarındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği hususu birtakım sorunlara yol açmaktadır. Biz ve öteki arasında olması gereken ilişki biçimi nedir sorusuna cevap aramaya öncelikle ben kimim sorusundan başlanmalıdır, zira problemin kaynağı benlik algısında yatar. Modern benlik algısı Descartes'ın cogitosu üzerine bina edilmiş radikal bir sübjektivizm olarak karşımıza çıkar. Yani varlığı düşünebilmesine bağlı olan ben/özne kendini her şeyin merkezine koyar; her şey öznenin bakış açısına göre şekillenmektedir. Bu türden bir benlik algısı kaçınılmaz biçimde özneyi diğer varlıklar karşısında hiyerarşik olarak üstün bir yere koyar ve onu her şeyin konumunu kendisine göre belirleyebilecek bir küçük tanrı haline getirir (Kalın, 2016, s. 357-358). Böylece salt bir tanımlama kategorisi olarak kalması gereken -mesela- ulus, kendini sadece belli bir ulusa aidiyetten ötürü diğer insanlardan üstün sayan küçük tanrılar nedeniyle hiyerarşik bir kategoriye dönüşmüştür. Ve bu küçük tanrılar ötekine bir takım aşağı değerler atfederken kendi yerinin üstünlüğünü ilan edip perçinlemiş ve sömürgeciliği meşrulaştıracak söylemi oluşturmuştur.

Benlik algısını müstakil ve -bir dereceye kadar- muktedir bir özne olabilmek üzerine bina etmek temelde büyük bir yanılgı teşkil etmez: ta ki aynı varlık kategorisindeki bir diğer insanın da eşit düzeyde müstakil ve muktedir olduğu gerçeği kabul edilsin. Yani insan olma paydasında eşitlenen her bir ferdin yek diğeri kadar özne olma hakkı olduğu kabul edilmelidir. Bu durumda biz ve öteki arasında eşitler arası bir ilişki biçimi doğar ki sağlıklı olan da budur (Kalın, 2016, s. 460-461). İslam düşüncesinde her fert irade sahibi birer öznedir

ve insan olma noktasında eşit oranda değerlidir. Renan'ın büyük bir hata gibi bahsettiği[2] Osmanlı'nın tebaasını asimile etmemesi, aynı dili konuşmaya, aynı dine inanmaya ya da pek çok açıdan birbirine benzemeye zorlamaması durumu, bu düşünce geleneğinin bir tezahürü olarak düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.

Kimlikler siyasileşip, modern siyaset felsefesi gereği ahlaktan sıyrılınca biz ve öteki kategorileri de sorunlu bir hal almıştır. Ahlak, grup içi düzeyde ilkeselliğini bir nebze korumayı başarsa da, grup dışı düzeyde izafiyet pozisyonları uyarınca ahlaki tutum değişmeye başlamıştır. Böylece biz grubu üyelerine karşı yapılması kınanacak davranışların öteki grubuna karşı yapılması söz konusu olduğunda görmezden gelinmesi hatta onaylanması gibi ikircikli bir ahlak anlayışı hâkim hale gelmiştir. Nitekim bunun en uç örneklerinden birini İkinci Dünya Savaşında Nazi Almanya'sında yaşananlar üzerinden gözlemlemek mümkündür.

Nazilerin hukuk kuramcısı olarak bilinen Carl Schmitt Hitler'in her uygulamasına hukukilik elbisesi giydirmiş, savaş bittikten sonra bile Nazizm'den ayrılmayı reddettiği için üniversiteden uzaklaştırılmış bir akademisyendir. (Berktay, 2018). Schmitt'in, sadece kuramına sahip çıkanların değil, ona mesafeli duranların da etkilendiği ve özellikle uluslararası ilişkilerde bir kaide gibi kabul gören fikri şudur: öteki siyasi bir kategoridir ve siyasi öteki 'düşman'dır. Schmittçi teoriye göre siyasal olanın (the political) devamı için muhakkak kendisine karşı birleşilecek ve gerekirse kendisi ile savaşılarak can verilecek bir düşmanın varlığı elzemdir. Oysa dünya sistemine egemen olmaya çalışan liberalizm, Schmitt'e göre, devletlerin birbirleri ile münasebetlerinde inkâr edilemez bir gerçek olarak var olagelmiş bir gerçeği, yani bizin dost ötekinin düşman kategorilerini oluşturduğu gerçeğini, inkâr etmekte ve bu dost-düşman ilişkisini ticari rekabete çevirmeye çalışmaktadır. Böylelikle aslında siyasal olanı yok etmeye ve 'irade' yerine 'idare'yi ikame etmeye uğraşmaktadır. Hâlbuki, Schmitt'e göre, hem ülke içerisinde halkı birbirine kenetlemek, hem de ülke dışında etkin bir güce sahip olarak bunu devam ettirmek için -yani tam manası müstakil bir egemen devlet olarak varlığını sürdürebilmek için- biz ve öteki karşıtlığının dost ve düşman biçiminde oluşturulması ve çok güçlü bir söylemle desteklenmesi gerekmektedir. Schmitt'in teorisi, sonu olmayan bir savaş öngörmektedir; öyle ki bu savaşta bir düşman yok edildiğinde yerine derhal yeni bir düşman ikame edilmelidir. Bunu bir örnek üzerinden somutlaştırmak konun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Mesela, Amerika'da Reagan döneminden başlayarak

2 "Milliyetleri dine göre ayıran Türk siyasetinin çok daha vahim neticeleri oldu: bu siyaset Şark'ı mahvetti. Selanik veya İzmir gibi bir şehri ele alınız; oralarda, her birinin kendine ait hâtıraları olan ve aralarında hemen hemen müşterek bir şey bulunmayan beş: altı cemaat bulursunuz. Halbuki bir milletin esası, bütün fertlerinin birçok müşterek şeyleri olması ve hepsinin birçok şeyleri unutmuş bulunmalarıdır. Hiçbir Fransız vatandaşı kendisinin Burgonde mu, Alain mi, Taifale mi, Visigoth mu olduğunu bilmez; her Fransız vatandaşının Saint-Berthelemy'nin III. yüzyıldaki Güney katliamlarını unutmuş olması lâzımdır. Fransa'da menşeinin Franc olduğunu ispat edebilecek on aile yoktur; bu on ailenin göstereceği deliller de, aile şecerecilerinin bütün sistemlerini bozabilecek bir sürü tesalüp yüzünden yanlış olur." (Renan, 1946, s. 104)

güçlenen, özellikle 11 Eylül'den sonra iktidar üzerindeki ağırlıkları iyice görünür hale gelen NeoCon'ların fikri altyapıları Schmitt felsefesine dayanmaktadır. NeoCon siyaset, SSCB'nin dağılmasından hemen sonra, yani 'en büyük düşman komünizm' yok edilince, Medeniyetler Çatışması tezini piyasaya sürmüş ve -içeriği istenildiği gibi doldurulabilen esneklikte bir ifade olan- 'terör'ü yeni düşman olarak seçmiştir. Hâlihazırda İslam ile özdeşleştirilerek tedavüle sokulan terör ifadesi, etkili kelime seçimleri ile desteklenerek güçlü bir söylem yaratılmış ve bu söylem Amerika'nın dünyanın çeşitli yerlerinde sürdürdüğü savaşı meşrulaştıran birincil etmen haline gelmiştir. Terör kisvesi altında lanse edilen İslam, Amerikan siyasalının yeni olmasa da ilk günkü gibi taze düşman-ötekisidir (Bilici, 2006).

Öteki ve Adalet

Tarihsel perspektiften bakıldığında, insanların dört ana konu etrafında biz ve öteki gruplarına ayrıldığı görülür: 1) ırk (soy, kabile kavim), 2) din (ve/ya ideoloji), 3) çıkar, 4) ahlak. Bunlar aynı zamanda toplumsal yapılaşmanın da temelini teşkil eden esas unsurlardır. Mesela, aynı atadan gelenler bu soy birliktelikleri temelinde sosyal olarak örgütlenebilecekleri gibi, aynı dine inananlar için de din birliği bir sosyal yapı tesisinin zeminini teşkil edebilir. İlhami Güler'e göre Kur'an'da bu dört unsur etrafında şekillenmiş sosyal yapıların pratik varlığı kabul edilmektedir. Ancak, söz konusu sosyal yapıların birbirlerini düşman görmesi konusuna gelince iş değişir. Düşman olma konusunda Kur'an tek bir meşruiyet kriteri koyar: ahlak. Burada ahlaktan başlıca kasıt adalettir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'a göre mesela toplumda farklı kabilelerin varlığı ve bunların kendi içlerinde biz gurupları oluşturmaları bir vakıadır ve meşrudur. Ancak sadece farklı kabilelere mensubiyet, ötekine düşmanlık için yeterli bir gerekçe olamaz ve meşru değildir. Kabilelerin birbirine düşman olmasının meşru karşılandığı tek kriter taraflar arasında adaletsizliğin baş göstermesidir. Bir kabile diğerine haksız yere saldırırsa, ona ait olan toprakları gasp ederse veya benzeri haksızlıklara imza atarsa söz konusu iki kabile arasında düşmanlık oluşması meşru kabul edilir. Güler, Kur'an'ın siyasal dost-düşman ayırımının meşruiyetini bu şekilde adalet-zulüm terazisine bağladığını ve bu tutumunu en baştan en sona kadar muhafaza ettiğini söyler. Buradan çıkan sonuç şudur: Müslüman olmayan toplumlar Müslümanların dini açıdan ötekileri olsalar da, onların doğal düşmanı değildirler. Düşmanlığın oluşabilmesi için iki grubun arasında bir adaletsizlik durumunun meydana gelmesi gerekir (Güler, 2015). Aksi taktirde Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar adalet ve hakkaniyet prensiplerine bağlı kalmak koşuluyla bir arada sulh içerisinde yaşayabilirler. Nitekim Hz. Peygamber'in, Mekkelilerin zulmünden yılan Müslümanları Habeş kralına göndermesi de Kur'an'ın adalet ilkesine örnek teşkil eder. Görülen odur ki, Hz. Peygamber insanlar arasında dost-düşman ayrımı yaparken iman kategorisini (Müslüman-Müslüman değil) kullanmamakta; bunun yerine adil-zalim kategorilerini kullanmaktadır. Adil olana, gayri Müslim de olsa, güvenmektedir.

Buna ek olarak, Kur'an'da din temelli sosyal biz (Müminler) kategorisini kuran bir kurucu dışarısı (öteki) yoktur. Biz içerden tanımlanır; ancak bu tanımlama sosyolojik değil ilkeseldir. Yani belli ilkelere bağlılık etrafında şekillenen bir biz kategorisinin varlığından söz edilebilir. Bu nedenle öteki bulunmadığı durumlarda bile biz aynı şekilde tanımlanır. Bu, Edward Said'in bahsettiği şekli ile Batı Aydınlanmasının Oryantalist bakışından ve Beyaz Adamın Yükü mantığından tamamen farklı bir düşünce biçimidir. Zira, Aydınlanmış Oryantalist bakış kendini (bizi) ancak 'ilkel öteki'ne karşı konumlandırırsa gerçek yerini bulabildiğine inanır. Kendini kıyaslayacak bir öteki yoksa, biz de yarım kalır; hak ettiğine inandığı değeri bulamaz[3]. Bu açıdan Aydınlanma felsefesinde bir kurucu dışarısının varlığının da ötesinde lüzumundan bahsetmek mümkündür. Oysa Kur'anî -ve dolayısıyla ilkesel- çerçeveden bakıldığında İslam düşüncesinde böyle bir lüzum yoktur.

O halde nasıl olmuştur da İslam'da öteki, Hz. Peygamber'den sonra neredeyse sadece Daru'l-Harp (savaş) fıkhı çerçevesinde tanımlanagelmiştir? Yani gerek toplumsal gerek dini öteki kategorileri nasıl olmuş da siyasi öteki (düşman) kategorisinin çatısı altına sokulmuştur? Farklı öteki kategorilerinin birbirinden bağımsız var olmasının sağladığı hoşgörü ortamı nasıl olup da söz konusu kategorilerin siyasi öteki tarafından yutulduğu daimî bir çatışma alanına dönmüştür?

Güler'e göre dost-düşman ayrımı noktasında Müslümanların kafasının karışmasına neden olan şey Arap müfessirlerin Kur'an ayetlerinde geçen 'fitne' kelimesine 'şirk' veya 'küfür' anlamı vermeleridir. Bu durumda 'yeryüzünde fitne kalmayıncaya kadar savaşılmasını' emreden ayetler[4] bütün dünya Müslüman olana kadar savaşılmasını emrediyor anlamına gelir ki aslında bu, Kur'an'ın diğer pek çok ayeti[5] ile çelişir. Oysa Hanefi ekol fitne kelimesini 'zulüm, işkence, saldırganlık' diye çevirmektedir. Böylece düşmanlık din üzerinden değil, adaletin akamete uğraması üzerinden yürütülen bir eylem olarak betimlenmiş olur. Güler'e göre hem Kur'an'a uygun hem de sağlıklı bakış açısı budur (Güler, 2015). Görüldüğü üzere Kur'an'da siyasi dost-düşman edinimi toplumsal biz ve öteki birimleri arasında ve mutlâkî çerçevede değil, ilkesel ve bu nedenle kategorik olarak esnek çerçevede meşru görülmüştür.

İktibas Dergisi

İktibas 12 Eylül darbesinin hemen akabinde, Ocak 1981'de yayın hayatına başlayan radikal İslamcı çizgide bir dergidir. Radikalliği dinin özü olan Kur'an ve sahih sünnete dönüşü savunmasından ve mevcut rejimi yıkılması gereken gayr-i İslami bir düzen olarak görme-

3 "Güzellik, ancak seni gösteren aynalar varsa güzelliktir".

4 Kur'an 2/193; 8/39; ve benzerleri.

5 Kur'an: 2/256; 10/99; 16/93;16/9; ve benzerleri.

sinden ileri gelmektedir. Derginin kurucusu, adını ilk defa Hizbu't-Tahrir'in '67 Harekatı'[6] ile duyurmuş olan Ercümend Özkan'dır. Adının işaret ettiği üzere *İktibas*, yurt içi ve yurt dışı menşeli dört yüzden fazla süreli yayından seçilip alıntılanan kupürlerden müteşekkildir. Sınırlı sayıdaki telif yazılar ise *İktibas* imzalı çıkmakta, yazar ismi ise açıkça belirtilmemektedir. Bu yazıların çoğunu bizzat Özkan kaleme almış olsa da dergi ekibinden Süleyman Arslantaş gibi başka isimlerin de *İktibas* imzası ile yazdıkları bilindiğinden, *İktibas* imzalı yazıları dergi ekibinin ortak görüşü olarak ele almak isabetli olacaktır. Ercümend Özkan 23 Ocak 1995 tarihinde, bir konferans için gittiği Adana'da vefat etmiştir. Vefatından sonra *İktibas* ekibi dergiyi çıkarmaya devam etmiştir. 2020 itibariyle kırkıncı senesinin içinde bulunan dergi, hala basılmaktadır. Ancak bu çalışmada derginin Ercümend Özkan'ın sağlığında çıkan sayıları üzerine odaklanılmıştır.

İktibas'ın yaptığı kupür derleme işinde dikkate değer olan "derginin; küreselleşmenin ve iletişim teknolojisinin etkisini çok önceden fark etmiş" (Alpman, 2019, s. 287) olmasıdır. Dergi ekibi İslamcı düşüncenin küresel boyutta etkin olabilmesinin küresel gelişmeleri yakından takip edebilmesine ve bu sayede ayakları yere basan stratejiler geliştirebilmesine bağlı olduğunu görmüştür. Bunun yanısıra, 80'lerin Türkiye'sinde, ülkeyi Batının bir parçası gören zihniyet hakimken, dergi ısrarla Türkiye'nin Müslüman bir ülke olduğunu, dolayısıyla Müslüman ülkelerin safında, öncelikle kapitalist emperyalizme karşı mücadele etmesi gerektiğini söylemektedir (Alpman, 2019, s. 288). Fakat derginin bunu söylediği dönemde henüz Soğuk Savaş bitmemiştir.

Türkiye, Soğuk Savaş dönemi boyunca, hiç tereddüt etmeden ABD tarafında yer almış ve konumunu hiç değiştirmemiştir. Sadece dış politikada düzeyinde Sovyetler Birliği karşıtı bir tutumla yetinmemiş, iç politikada da katı bir anti-komünist söylemi benimsemiştir. Hatta bu söylemin düzeyi yer yer öylesine yükselmiştir ki söylemin üretildiği esas merkez olan ABD'ndeki komünist karşıtlığını bile geride bırakmıştır. Zaten geriye doğru iz sürüldüğünde de Türkiye'de anti-komünizmin başlangıç tarihinin Soğuk Savaş öncesine dayandığı görülür. Henüz ABD anti-komünizm bayrağını açmamışken Türkiye uluslararası düzlemde Sovyetlerin ve komünizmin dünya için bir tehdit olduğunu iddia ederek Batılı ülkeleri Sovyetler'e karşı durmaya çağırmıştır (Örnek, 2015, s. 31). 1950'den itibaren Türkiye çapında komünizm ile mücadele dernekleri kurulmaya başlanmış, TBMM'de bir Komünizmle Mücadele Komisyonu oluşturulmuştur (Meşe, 2016, s. 117-119). Bu kesif anti-komünizm yer yer

6 67 Harekâtı: 1967 yılında Hizbu't-Tahrir örgütünün Türkiye sorumlusu Ercümend Özkan'ın liderliğinde ülke çapında ses getirecek eylemlere imza atıldı. Hiçbiri şiddet içermeyen bu eylemlerin muhtevası, hacmi küçük olsa da iddiası büyük olan bildiri, mektup ve broşürlerin üst düzey bürokrasi ve siyaset adamlarına gönderilmesinden ibaretti. Bunun yanı sıra medya kuruluşlarına, dönemin etkili yazarlarına ve hatta askerî erkana gönderilen metinlerde Hilafetin yeniden tesis edileceği ifadesi kamuoyunda büyük yankı yaratmıştı (Bircan & Atalar, 1997) (*İktibas*, 1996).

öyle bir seviyeye erişmiştir ki komünist yaftası "her türlü aykırı fikri gayrimeşru ilan etmenin bir yöntemine dönüş(müştür)" (Örnek, 2015, s. 63). Ülke çapında ötekileştirmenin birincil vasıtası haline gelmiştir. Nitekim Ercümend Özkan bile komünist (yeşil komünist) yaftasında nasibini alarak ötekileştirilmiştir.

İşte komünizmin dindar Müslümanlar açısından başlıca düşman öteki olduğu iddialarının hakim olduğu böylesi bir dönemde *İktibas*, bambaşka bir iddia ile ortaya çıkar: asıl düşman ötekinin Batı olduğu iddiasıyla. Aşağıda *İktibas* dergisinin yapmış olduğu bu ötekileştirmenin biçimi ve kriteri incelenecektir.

İktibas'ta Öteki

İktibas ekibi, Westphalia anlaşması ile başlayıp Fransız Devrimi sonrası kasırga gibi esen milliyetçilik ile şekillenen mevcut düzenin biz ve öteki kategorilerini Daru'l-Harp fıkhı çerçevesinde tanımlamaya müsaade etmediğini düşünmektedir. Ancak bu, *İktibas*'ın din temelli biçimde oluşturduğu aidiyet grubunu teşkil eden Müslüman bizin (ümmetin) bir düşman ötekisi bulunmadığı anlamına gelmez. Dergiye göre bu düşman öteki bütün felsefe ve kurumları ile Batı'dır. Soğuk savaş yıllarında Türkiye'de estirilen genel havaya uygun olarak Müslüman kesimler çoğunlukla komünizmi birincil düşman olarak görürken bile *İktibas*, ümmet için asıl öteki'nin demokrasi başta olmak üzere tüm Batılı değerler olduğunu savunmuştur.

Ele aldığımız dönemde, özellikle Müslümanlar arasında ana-akım eğilim olan milliyetçi-muhafazakâr çizgideki baskın söyleme göre Müslümanları tehdit eden en önemli tehlike komünizm olmasına rağmen *İktibas* hiçbir zaman komünizmi birincil tehlike addetmemiştir. Hatta dergi, İslami çevrelerde komünizmin en büyük tehlike olarak lanse edilmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. 80'li yıllarda komünizmin ikinci plana düşmesiyle Batı'ya karşı çıkış artık yavaş yavaş başka İslami gruplara yayılmaya başladığı için *İktibas*'ın bu tutumu normal addedilebilir. Oysa Ercüment Özkan'ın komünizmi bir tehdit olarak görmeyişi, Soğuk Savaşın en kesif dönemlerine kadar uzanır. Bu konuda bir hatıra aydınlatıcı olacaktır. Mukaddes Özkan, eşi Ercümend Özkan'la beraber 1963 yılının Kurban Bayramı'nda, bir dostlarının hatırı için Alparslan Türkeş'i evinde ziyarete giderler. Türkeş ve etrafındakiler sürekli olarak Türkiye için en büyük tehdidin komünizmden geldiğini konuşmaktadırlar. Özkan çifti günün sonunda hüzünle oradan ayrılırlar. Mukaddes Özkan satırlarına şöyle son verir:

> "Vedalaşıp ayrıldık ve yıllarca komünizm geliyor hikayeleri dinledik… Büyüklerimizden, basınımızdan. Ama gelmedi, halkı Müslüman bir ülkeye gelecek dermanı yoktu dizlerinde. Bunu hep söyledik, ama kimseye anlatamadık" (Özkan M. , 1995, s. 15).

İktibas'a göre 'komünizm tehlikesi' oldukça aldatıcı bir söylemdir. Zira asıl tehlike emperyalizm, kapitalizm, demokrasi, insan hakları, hümanizm gibi Batılı kavramların sinsice Müslümanların içine sızma eğilimidir. Dergiye göre, bütün bu kavramlar aynı kaynaktan neşet etmekte dolayısıyla aynı düşünce yapısının ürünleri olarak ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla her birine aynı derecede ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Dergi, Müslümanları Batılı kavramların gülen yüzlerinin birer maskeden ibaret olduğu konusunda uyarır. Batılı kavramlar emperyalizmin Truva atlarıdır ve *İktibas*'a göre 'Batı değerleri' diye yüceltilen ilkeler sadece ahlaki çöküşe zemin hazırlayan niteliklerdir. Bu açık ve net Batı karşıtlığı *İktibas* dergisinin alameti farikalarındandır.

Yalnız, bu Batı karşıtlığının sadece zihniyet kodları ve siyasi eylem biçimlerini kapsadığının, buraya teknik ve teknolojik gelişmelerin dâhil edilmediğinin altını çizmekte fayda vardır. *İktibas*'ta teknik bilgiler ve teknolojik gelişmeler, Batı orijinli bile olsalar, farklı bir kategoride değerlendirilmektedir. Onlar ne düşman ne de öteki addedilirler. Bu açıdan *İktibas* çizgisinin, Batının ilmini ve fennini alıp kültürünü almama taraftarı olan ilk dönem İslamcılarına benzediği de söylenebilir. Fakat dergi ekibinin, geçmiş dönemin İslamcılarına nazaran heybelerinde daha fazla tecrübe taşıdıklarını ve hem Batı'ya hem de dünya şartlarına çok daha fazla vakıf olmaları hasebiyle düşüncelerinin daha köklü ve oturmuş olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir.

Laiklik

İktibas'a göre Batılı fikirlerden neşet etmiş siyasi ilkelerin İslam'a en yabancı olanlarının başında laiklik gelir. Dergi nezdinde laiklik, Kilise'nin baskıcı tahakkümüne tepki olarak doğan bir düşünce sisteminin ürünüdür; bu nedenle de tepkisel niteliği haiz bir dünya görüşüdür. Oysa bir hareketin tepkiselliği onu doğru sonuçlara varmaktan uzaklaştırır. Yani dergiye göre tepkisellikten doğan fikirler ile hakikate varılamaz (Grev, 1992). Mademki laiklik Hristiyanlığa özgü kurum ve sistemlere karşı tepki olarak doğmuştur, o halde tam mahiyeti ancak orta çağ Hristiyanlığı ile birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilir. Dolayısıyla laikliğin, aynı tecrübeyi yaşamamış Doğu toplumlarına söyleyebileceği hiçbir şey bulunmadığını savunan *İktibas*, bu gerçeğe rağmen laikliğin Doğu toplumlarına tepeden inmeci bir biçimde dayatılmasının iyi niyetli olmadığını ifade eder. Bu dayatmanın nedenini ise ancak laikliğin Batılı emperyalist amaçlara hizmet ettiğini fark edenler ortaya koyabilir (Özkan E. , 2010, s. 506-516). *İktibas* ekibinin altını çizdiği nokta, Müslüman toplumların Kilise benzeri bir kurumun baskıcı ve totaliter teokratik sistemi altında yaşamamış olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla Batı'nın bu baskıdan kurtulmak için verdiği mücadelenin Müslüman dünyada bir karşılığı yoktur. Dahası, din ve dünyanın bir bütün olduğunu düşünen Müslüman bir zihne Kartezyen mantığa dayalı sekülerizmi ve laikliği anlatmak oldukça zordur. Ancak durumu daha trajik kılan, arkasında yatan mantığı bile kavramakta zorluk çeken bu insanlara

laikliği dayatmaktır. Oysa *İktibas*'a göre laiklik, İslam ve Müslümanlar için tam manasıyla bir düşman ötekidir; çünkü, din ve dünyayı ayrılmaz bir bütün olarak gören İslam anlayışına saldırmakta ve Müslümanların zihinlerinde dünyayı dinden ayrı bir alan olarak inşa etmeye uğraşmaktadır.

Demokrasi

İktibas, Türkiye'de yaşayan Müslümanların Cumhuriyet tarihi boyunca anayasanın laiklik ile ilgili maddelerinden çok çektiğini, bu nedenle laikliğe karşı olmakta birleştiklerini ama aynı direnci demokrasiye karşı gösteremediklerini yazar. Oysa dergi ekibi, laikliğe karşı olan Müslümanların, bilinçli olmaları halinde, demokrasiye de karşı olmaları gerektiği konusunda ısrarlıdır; çünkü, laiklik ve demokrasi siyam ikizleridir, biri olmadan diğeri yaşayamaz. Bu nedenle birine karşı olmak öbürüne de karşı olmayı zorunlu kılar (İdeolojik Kirlilik, 1991).

İktibas'a göre demokrasi Batı'dan gelen en sinsi düşmanlardan biri, belki de birincisidir. Demokrasi hiçbir şekilde İslam ile bütünleşmesi mümkün olmayan halis bir öteki olarak görülmektedir. Dergi, Tanzimat döneminden beri Müslüman aydınların 'demokrasinin İslam'ın özünde zaten var olduğu' söyleyerek bu sistemi meşrulaştırmaya çalışmalarını da eleştirir. Çünkü gayeye ulaştıracak her vasıtayı mubah gören Makyavelist pragmatizmin hâkim olduğu demokrasilerin, araçların ilkeselliğine de en az amaçların meşruiyeti kadar değer veren İslam ile uyuşması imkansızdır. *İktibas*, demokrasilerde değil vasıtalar, gayelerin kendisinin bile değişmez olmadığını iddia eder. Dergiye göre laik demokrasilerin "en temelde değişmez kabul edilen tek doğrusu vardır: bu da insanların hevalarına uymalarını sağlamaktır. İnsanların hevaları hangi zamanda, hangi coğrafyada, neyi doğru kabul ederse demokrasilerin doğruları bunlardan ibaret olur." Bu nedenle demokrasiler "hiçbir zaman belli değerler üzerinde istikrar kazana(mazlar)" (Parti ve Niçin Parti Kuruyoruz?, 1991). Bu da derginin nezdinde demokrasinin İslam ile neden asla uyuşamayacağını gösteren en açık gerekçelerden biridir. Bir tarafta belli konjonktürel değerlerin savunuculuğunu yapan demokrasi, diğer tarafta ise zaman veya mekâna göre değişmeyen ilkeler sahibi İslam: böyle sunulduğunda ikisinin kesişimi boş kümedir.

İktibas'ta, derginin demokrasiye karşı çıkışının bir diğer nedeni "doğrular ve yanlışları(ın) taalluk ettikleri şeyin zatının gerçekliğine göre değil, izhar edilen oyların çokluğuna ya da azlığına göre" belirlenmesi olarak ifade edilmiştir (Demokrasi, 1982, s. 4). Yani dergi, doğru ve yanlışların toplumdan topluma değişebileceği çoğunlukçuluk zeminini hem kaypak hem de İslam'ın ilkeselliğine taban tabana zıt görmektedir. Demokrasiyi "Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı yeni Tanrı" olarak tanımlayan dergi, upuzun tarihi boyunca tek tanrıcılıktan her zaman uzak duran Batının, bu "kalabalıklar Tanrısı"nı çok sevdiğini yazar. Çoğunluk denilen kitle de -bütün peygamber kıssalarında görüldüğü üzere- her zaman,

Allah'ı bir tanımayan ve ona kulluk etmek istemeyen insanlardan oluşagelmiştir. Dolayısıyla Batı ve çoğunluk birbirlerini tamamlamaktadır. Fakat İslam'da 'çoğunluk' diye bir dayanak kaynağı olamayacağı gibi, 'çoğunluk' diye bir kural koyucu da olamaz (Çokluk, Çoğunluk, Çoğulculuk, 1992). Yani *İktibas* demokrasinin çoğunlukçuluk prensibinin de İslam ile doğrudan çeliştiği kanısındadır.

İnsan Hakları ve Hürriyet

İktibas dergisinin bir başka iddiası, demokratik devletin temelini oluşturan 'doğal hürriyet' anlayışının İslam'a uymadığıdır. Bu anlayışın kuramsal temelinde yer alan toplumsal sözleşme mantığı da dergi tarafından eleştirilen konulardan biridir. Çünkü bu farazi sözleşmeye göre devletin birincil görevi insanın haz[7] ve çıkara[8] dayalı özgürlüklerini korumaktır. *İktibas* ekibine göre bu özgürlüklerin alanı gün be gün genişleyerek -tabiri caizse- zıvanadan çıkmaktadır. Bu 'haddini aşmış' özgürlüklerin en bariz örneği, kilise gibi adı din ile özdeşleşmiş bir kurumda, bozulmuş bile olsa hiçbir ilahi orijinli dinin izin vermediği şekilde iki erkeğin nikahının 'demokrasi adına' kıyılmasıdır. Dergiye göre bu bir istisna değildir; devamı gelmiş ve gelecektir (Demokrasi, 1982). Tıpkı bunun gibi dinin cevaz vermediği ve hatta şiddetle yasakladığı bütün fiil ve durumlar yeri geldiğinde özgürlüğe konu olabileceğinden, *İktibas*, demokratik özgürlük anlayışının İslami özgürlük anlayışıyla temelden çeliştiği kanısındadır.

Demokrasi söyleminin vazgeçilmez iki unsuru İnsan Hakları ve Hürriyet kavramlarını "piyasa malı" olarak tanımlayan *İktibas*'a göre İslam'da bunların yeri ve değeri yoktur; çünkü bunlar "demokrasi denilen kaypaklık düzeni" tarafından içeriği keyfi bir biçimde doldurularak demokratik uygulamalara birer meşruiyet paravanı kılınan kavramlardır. Dergi, İnsan Hakları ve Hürriyet kavramlarının tarifleri hususunda bu kavramları ortaya atıp geliştiren kuramcıların bile anlaşamadıklarını, söz konusu kuramcılardan örnekler vererek ortaya koyar. Bu kuramcıların ittifak ettikleri tek nokta insanın hak ve hürriyetlerinin doğuştan geldiğidir ki dergiye göre bu, uydurulmuş bir safsatadan başka bir şey değildir. Mesela Hürriyet konusunda Motesquieu'nun bireysel, düşünsel, inançsal ve ekonomik olmak üzere dörtlü hürriyet sınıflandırmasını esas alan *İktibas*, bu hürriyetlerden her birinin Allah'ın emir veya yasakları ile çeliştiğini söyler. Önce sınıflandırmanın her bir maddesini tek tek ele alarak bunların tanımında nasıl sadece dünyevi ve bedensel arzu ve hazların dikkate alındığını gösterir. Sonra bu dört hürriyeti elde etmek için herhangi bir yöntem sınırlaması yapılmadığını yine örnekleri ile anlatır. Son olarak da hazza dayalı özgürlüğü bir amaç olarak sunan ve bu amaca ulaşmak için her yolu mubah gören böylesi bir anlayışın İslam ile asla uyuşmaya-

7 Burada Rousseau'cu toplumsal sözleşmeye atıf yapılmaktadır.

8 Burada da Locke'cu toplumsal sözleşmeye atıf yapılmaktadır.

cağını yazar. Çünkü Müslümanlar Allah'ın emir ve yasakları ile sınırlanmıştır ve İslam tam da bunlara teslim olmanın adıdır. Bu cihetle Allah'a kul olmak (teslim olmak) ile İnsan Hak ve Hürriyetleri birbirleriyle çelişir (İdeolojik Kirlilik, 1991). Neticede *İktibas*'a göre, İnsan Hak ve Hürriyetleri de -tıpkı demokrasi ve laiklik gibi- İslam ve Müslümanlar açısından bir ötekidir.

Rasyonalizm

Batı menşeli öteki düşünme biçimlerinden bir diğeri, *İktibas*'a göre, rasyonalizmdir. Derginin akla ne denli önem verdiği göz önünde bulundurulunca rasyonalizm karşıtlığı ilginç görünmektedir. Dergi burada da kendine has yöntemini devreye sokarak rasyonalizmi neden öteki gördüğünü adım adım açıklar. Öncelikle insan türünün içindeki, yüce bir güce inanma içgüdüsünden bahseder. Dergiye göre -hak ya da batıl- her din insanları bir şeylere inanmaya davet eder; oysa inanılan şey konusunda insanları düşünmeye davet eden tek din İslam'dır. Dergi bu iddiasına delil olarak İslam'da sadece rüştüne erişmiş akıl sahibi insanların sorumluluğunun olmasını ve delilerin dinden muaf tutulmasını gösterir. Hemen ardından Voltaire'i misal getirerek onun Hristiyanlık için söylediği 'din ile aklın aynı anda bir arada bulunamayacağı' tezinden bahseder. Böylece iki büyük dinde din-akıl ilişkisinin nasıl farklı kurulduğunu karşılaştırmış olur. *İktibas*'a göre İslam dini dogmatik bir peşin kabul dini değil, akletmeye dayalı özgür irade ile seçim dinidir. Fakat İslam dışındaki bütün dinler ön kabullere dayalıdır; zira "aklettikçe ortada din kalmaz" (Din Bir Önkabul müdür?, 1991).

İktibas'a göre, dinlerin Batılı sistemlerce dogmatik olarak nitelendirilmesi ve insanı aklını kullanmaktan alıkoyan birer afyon gibi görülmesi Batılı düşünce tarzının bütün dinleri aynı kefeye koyan özcü yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Oysa İslam'ın dogmatik olmadığını kanıtlamaya Kur'an'daki insanları akletmeye ve düşünmeye çağıran 230'dan fazla ayetin varlığı yeter (Dogma, 1992). Böylece dergi, sürekli delillendirmek suretiyle bir miktar daha açıklama ve karşılaştırma yaptıktan sonra, son aşamada İslam'da din ile akletme arasındaki ilişki "betonla su arasındaki ilişki gibidir ki beton sulandıkça sağlamlığa erişir" diyerek akla ve akletmeye olan bakışını tamamen netleştirir (Din Bir Önkabul müdür?, 1991).

Peki akla bu denli önem veren dergi, rasyonalizme neden karşıdır? *İktibas*'a göre rasyonalizm aklîlik değil akılcılıktır; ve akılcılığın İslam ile uzaktan yakından bir alakası yoktur. Akıl konusunda göz önünde bulundurulması gereken ilk nokta aklın mahiyetidir. Dergi bu noktada akıllı ve akılcı ayrımı yapar. Akıllıyı aklî davranan, akılcıyı ise aklı yücelten olarak tanımlar. Buna göre akılcı düşünce sistemi 'aşkın' olanı kategorik olarak reddetmektedir. Akılcı kişi aklın ötesinde bir yaratıcıyı kabul etmez; akıllı kişi ise etrafında şahit olduğu bütün işaretlere bakarak bir yaratıcının varlığını kabul eder. Dolayısıyla, dergiye göre "akıllılık Yaratan'a teslim olmayı (İslam'ı) gerektirirken, akılcılık Yaratan'ı reddetmeyi öngörür". Bu bakımdan, "Müslüman için akıllı olmak vacip iken, akılcı olmak küfürdür" (Akıllılık-Akılcılık,

1987). Yani *İktibas*'a göre rasyonalizm daha en baştan, aklın mahiyeti hususunda rotadan sapmış, aklı yaratıcı mertebesine çıkartarak kutsamıştır. Bu arada dergi, yapmış olduğu akılcılık (rasyonalizm) tarifinin kendisine ait olmadığının, onu bizzat rasyonalizmi ortaya koyan kuramcıların tarifinden alıntıladığının altını çizer. Böylece, keyfi yaftalamalar yapmadığını da vurgulamış olur.

Akıl konusunda göz önünde bulundurulması gereken ikinci nokta aklın işlevidir. *İktibas* ekibine göre, aklın kaderi düşünmektir. Akıl, düşünmek için yaratılmıştır. İslam'da Allah vahyeder, akıl da itaat eder. Akıl, hüküm koyucu değil hükme uyucudur. Aklın bir görevi de kendisinin peygamber olduğunu iddia eden şahısların getirdiklerinin gerçekten Allah katından olup olmadığını muhakeme etmektir. Yani akıl düşünür, muhakeme eder, ikna olur, itaat eder; ancak hükmetmez. Dolayısıyla Batı menşeli ve aklın hüküm koyuculuğuna dayanan rasyonalizmin İslam'da yeri yoktur (Rasyonalizm, Akıl ve İslam, 1983). Diğer bir ifade ile *İktibas*'a göre, akıl, herkes için vazgeçilmezdir; ancak Aydınlanma menşeli diğer düşünceler gibi rasyonalizm de Müslümanlar açısından ötekidir; girilmemesi gereken bir sapaktır; kullanılmaması gereken bir düşünce sistemidir.

Hümanizm

İktibas nezdinde bir başka öteki hümanizmdir. Dergiye göre hümanizm, oldukça yanlış bir biçimde, halk arasında 'insan sevgisi' olarak bilinmektedir. Oysa hümanizmin insan sevgisi ile alakası yoktur. Dergi hümanizmi -yine hümanistlerin kendi tanımlarından alıntılayarak- insanlığın aşkın olanla (yani Tanrıyla) bağını koparıp, aşkın olanın yerine insanı merkeze koyan düşünce sistemi olarak tarif eder. Dolayısıyla hümanizmde insan Tanrılaştırılmaktadır. Dergi bunun İslam ile bağdaşan bir tarafının bulunamayacağını savunur. İslam, insanı yaratıkların en güzeli olarak tarif etmektedir; ancak insanı merkeze koymamaktadır. Bu nedenle dergiye göre bir Müslüman hümanist olamaz olamaz (Hümanizm ve İslam, 1983). Derginin bakış açısından anlaşılmaktadır ki, Aydınlanmadan neşet eden tüm düşünce sistemleri Tanrı'yı dünyevi düzlemden uzaklaştırma fikrini merkeze aldıkları için, özleri itibariyle İslam ile bağdaşamazlar.

Sonuç

İktibas dergisi Batı siyasi kuramının temel kavramlarını tek tek ele alarak hem temeli, hem gelişimi, hem de geldiği nokta itibariyle hepsinin İslam ile çeliştiğini iddia etmektedir. Bu nedenle dergiye göre, mesela 'İslami demokrasi' diye bir kavram türetilemeyeceği gibi, İslami olduğunu iddia eden herhangi bir hareket demokratik yollardan başa da gelemez. Aynı şekilde, derginin bakış açısıyla mesela rasyonel Müslüman, hümanist Müslüman, sosyalist Müslüman, kapitalist Müslüman veya feminist Müslüman gibi isimlendirmeler birer oksi-

morondan başka bir şey değildir; çünkü bütün bu kavramların ait olduğu sistem ve düşünce yapısı hem ilkeleri ile hem de yöntemleri ile İslami anlayışın tam ötekisidir.

Mademki her ideoloji kendi sosyal düzenini kurmak içim mücadele eder, o halde dergiye göre, Müslümanlar da İslam ideolojisinin düzenini yeryüzüne hâkim kılmak için çabalamalıdır. Bu çaba, herkesi Müslüman olmaya zorlamak demek değildir. Kendisinde zorlama olmadığını söyleyen bir dinin insanlar için ancak bir öğüt verici olduğunu söyleyen peygamberine inanların, bireysel olarak her ferdi zorla Müslüman yapmaya çalışması zaten meşru bir amaç olamaz. Önemli olan İslam'ın öngördüğü sistemi kurup yaşatabilmektir (Din, 1983).

Görüldüğü üzere *İktibas* dergisi, kendi bakış açısına göre ötekileri belirlerken İslam'ı referans almış, adalet fikrini öne çıkarmıştır. Dergide İslam ile özden çeliştiği savunulan Batılı sistemler, düşünce biçimleri ve ideolojiler ilkesel ve fikri düzlemde ötekileştirilir. *İktibas*, ötekileştirme kriterinin mihenk taşını fiilî zulüm noktasına değil, fikrî zulüm noktasına koymuştur. Bu nedenle fikrî manada mütecaviz ve saldırgan olduğunu düşündüğü Batı felsefesinin kavramlarını düşman öteki kategorisinde değerlendirmiştir. Ancak bu düşman fiilî olmayıp fikrî olduğundan onunla mücadele de fikrî sahada yapılmalıdır. Başka bir ifadeyle, dergiye göre, Kur'an'a dayalı İslam anlayışı dost bizi teşkil ederken, Aydınlanmaya dayalı Batı anlayışı düşman öteki sınıfındadır. Bu nedenle Batılı değer ve kavramları benimseyen insanlara -mesela Türkiye'deki Kemalist çevrelere- savaş açmak, bir çözüm üretmeyeceği gibi mantıklı da olmayacaktır. Mademki düşman kişiler değil fikirlerdir, o halde savaş topla tüfekle değil fikirle yürütülmelidir. Yani fiili şiddetten uzak durulmalıdır.

Hülasa, kendi biz grubunu tüm ümmet-i Muhammet olarak tanımlayan *İktibas* dergisinde ötekileştirme yapılırken dini öteki baz alınmaz. Yani ümmet-i Muhammed'in ötekisi gayrimüslimler olarak kodlanmaz. Öteki, fikrî temelde ele alınır ve adalet-zulüm ilkesine göre belirlenir. Fiilî zulmün olduğu yerlerde direniş ve sıcak savaş meşru görülse de, normal şartlar altında dergi tarafından şiddet tasvip edilmez.

KAYNAKÇA

Akıllılık-Akılcılık. (1987). *İktibas, 7*(121), 7-9.

Alpman, P. (2019). İslamcı düşünce dergileri ve askeri müdahaleler. (L. Sunar, Ed.) içinde, *"Bir başka hayata karşı": 1980 Sonrası islamcı dergilerde meseleler, kavramlar ve isimler* (Cilt 2, s. 281-314). İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Anderson, B. (2015). *Hayali cemaatler.* İstanbul: Metis.

Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş toplum.* İstanbul: Ayrıntı.

Bauman, Z. (2016). *Sosyolojik düşünmek.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berktay, H.(2018). *Bir Hukukçu: Carl Schmitt.* Serbestiyet: http://serbestiyet.com/yazarlar/halil-berktay/bir-hukukcu-carl-schmitt-847887 adresinden alındı

Bilici, M. (2006). Terör ile savaş: Amerika'da yeni-muhafazakar düşüncenin entelektüel kaynakları üzerine. *Köprü Dergisi*(94).

Bircan, A. B., Atalar, M. K. (1997). *Ercümend Özkan ile islami hareket üzerine.* Ankara: Anlam Yayınları.

Brubaker, R., Cooper, F. (2014). Kimlikin ötesine geçmek. (F. Mollaer, Ed) içinde, *Kimlik politikaları: tanınma, özdeşlik ve farklılık* (s. 402-460). Ankara: Doğu-Batı.

Çokluk, çoğunluk, çoğulculuk. (1992). *İktibas, 10*(162), 8-10.

Demokrasi. (1982). *İktibas, 2*(26), 4-7.

Din. (1983). *İktibas, 3*(68), 5-7.

Din bir önkabul müdür? (1991). *İktibas, 9*(145), 9-11.

Dogma. (1992). *İktibas, 10*(159), 11-13.

Fearon, J. D. (1999). *What is identity (As we now use the word)?* Stanford: Stanford University.

Gleason, P. (2014). Kimliği tanımlamak: Semantik bir tarih. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik Politikaları* (s. 21-52). Ankara: Doğu-Batı.

Grev. (1992). *İktibas, 10*(165), 10-12.

Güler, İ. (2015). *Ulus devlet/milliyetçilik ve islamcılık'ın alternatifi olarak "evrensel islami siyasal ümmetçilik".* İslami Analiz: http://www.islamianaliz.com/m/3277/ulus-devletmilliyetcilik-ve-islamcilikin-alternatifi-olarak-evrensel-islami-siyasal-ummetcilik adresinden alındı

Hall, S. (1996). Who needs 'identity'? S. Hall, & P. du Gay (Dü) içinde, *Questions of cultural identity.* London: Sage.

Hümanizm ve İslam. (1983). *İktibas, 3*(67), 5-7.

İdeolojik kirlilik. (1991). *İktibas, 9*(148), 7-10.

İktibas. (1996). *14*(205), 174-192.

Kalın, İ. (2016). *Ben, öteki ve ötesi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Kur'an yolu meali. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim: https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/49-hucurat-suresi adresinden alındı

Meşe, E. (2016). *Komünizmle mücadele dernekleri.* İstanbul: İletişim.

Örnek, C. (2015). *Türkiye'nin soğuk savaş düşünce hayatı.* İstanbul: CanYayınları.

Özkan, E. (2010). *İnanmak ve yaşamak* . Ankara: Anlam Yayınları.

Özkan, M. (1995,). Bir anı. *İktibas, 13*(200), 15.

Parti ve Niçin parti kuruyoruz? (1991). *İktibas, 9*(151), 8-10.

Rasyonalizm, akıl ve İslam. (1983). *İktibas, 3*(72), 5-7.

Renan, E. (1946). Millet nedir? *Nutuklar ve konferanslar* (Z. Ishan, Çev., s. 97-124). içinde Ankara: Sakarya Basımevi.

Tural, S. K. (1988). *Kültürel kimlik üzerine düşünceler.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Weir, A. (2014). Taylor ve Foucault arasında modern kimlikler. F. Mollaer (Dü.) içinde, *Kimlik politikaları* (s. 105-131). Ankara: Doğu-Batı.

Türkiye'de Kürt Sorunu ve İslamcılık: İktibas Dergisi Örneği

Çiğdem Yaramışlı*

Öz: Bu araştırmanın konusu, Güneydoğu meselesi, Kürt sorunu vb. adlandırmalarla ifade edilen bir konunun İslamcı yazın içerisinde nasıl tartışıldığını ve ne şekilde ele alındığını *İktibas* dergisi örneğinden hareketle araştırmaktadır. Cumhuriyet tarihi ile yaşıt olan Kürt sorunu bilindiği üzere iki hakim görüş çerçevesinde hafızalarda yer edinmektedir. Bunlardan birincisi, devletçi-mukaddesatçı anlayış, ikincisi ise, Marksist-sol anlayıştır. Bu anlayışlar çerçevesinde gelişen Kürt sorunu birçok literatür ve söyleme sahiptir. Bu çalışmanın ana konusu İslamcı yazın içerisinde Kürt sorununun "hangi saiklerle yer aldığı ve nasıl dile getirildiği?" Sorularıdır. Çalışmamız, bu sorulara 1981'den günümüze kadar yayın hayatına devam eden İslamcı literatür içinde önemli bir yeri olan *İktibas Dergisi* üzerinden cevap aramaya çalışmaktadır. Araştırma bulgularına göre Kürt sorunu İslamcı bir dergi olan *İktibas*'ta yayın tarihi dikkate alındığında geç sayılabilecek bir zamanda yer almaya başlamasıdır. Ayrıca *İktibas*'ın Kürt sorununa fazla odaklanmadığı ve bu konuyla ilgili herhangi bir çözüm önerisi üretemediği araştırmanın bulguları arasında yer almaktadır. *İktibas Dergisi* evrensel değerleri olan İslamcı bir söyleme ve duruşa sahip olmasına rağmen Cumhuriyet'in milliyetçi ideolojisinin ürünü olan Kürt sorununa ilişkin herhangi bir şey söylememesi araştırmanın temel bulgusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Kürt Sorunu, İktibas Dergisi.

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans Programı.
İletişim: cigdemyaramisli@hotmail.com

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme serüveninde en önemli unsur olan uluslaşma modeli, Türkiye'deki Kürt meselesini belirleyen temel yapıdır. Bu yapı üzerinde şekillenen gelişmeler; erken cumhuriyet döneminde yaşananlar, 1960 öncesi oluşan Kürt hareketleri ve devamında Türk soluyla oluşturulan birliktelikle süreç içerisinde Kürt hareketinin sol söylemli çizgisini tanımlamaktadır.

Türkiye'de İslamcılığın Kürt meselesine "mesafeli" duruşu; özellikle 1960 öncesinde oluşan Kürt hareketlerinin sol söylem içerisinde filizlenip gelişmesine yol açmış, gerek milliyetçi söylem içinde ifade edilen talepleri gerekse de hak temelli kimlik yaklaşımları bu mesafeli duruşa sebep olarak gösterilen etkenlerin başında gelmektedir. Bu bağlamda 1930'lu yıllardan sonra Kürt hareketinin geçirdiği değişime, İslami evrenselcilik ve reel siyasi gelişmeler çerçevesinden bakıldığında, İslamcılığın Kürt meselesine yaklaşımının "kolay olmayan" bir süreçten geçtiği görülmektedir.

Kürt meselesi hem Osmanlı hem de genç Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde hep konu olmuş ve hala güncelliğini koruyarak konu olmaya devam etmektedir. Kürt meselesi, Türkiye tarihi içinde konuya ilişkin farklı yaklaşımlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu yaklaşımlar çoğunlukla askeri müdahaleler ve sert yasakçı bir tutum içinde gelişmiştir. Türk siyasal hareketinin farklı dönemlerinde "yumuşama" ve "açılım" olarak ifade edilen yaklaşımlar geliştirilmiştir. Örneğin 1980'lerden sonra Özal ile birlikte başlayan neo-liberal süreçle yasakçı ve vesayetçi yaklaşım görece hafiflemiş ve 1990'larla gelinen nokta ise konunun deyim yerindeyse zirve yaptığı bir dönemece girmiştir. Günümüze gelinceye kadar siyaset zemini içinde inişler ve çıkışlarla yer bulan Kürt sorunu, Ak Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi) ile "Çözüm Süreci" olarak ifade edilen ve beraberinde gelişen olumlu olumsuz nedenlerle son bulan bir olgu olarak varlık sürdürmüştür. Kürt sorunu, Türkiye gündeminin üst sıralarında hala devam eden bir konu olarak yer etmektedir. Böylesi bir konunun düşünce ve literatür boyutu hayli zengindir.

Türkiye'nin çözüm bekleyen önemli sorunlarından biri olan Kürt sorunu, Cumhuriyetle yaşıt olan tarihi ve bugüne kadar çözümsüz kalışı nedeniyle birçok yapıya etki etmektedir. Bu yapılar sosyal, siyasal ve ekonomik mahiyetiyle dikkate alındığında, sorunun ne denli önemli ve aciliyet arz ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Böylesi bir sorunun çözümüne dair çeşitli fikir akımları mevcuttur. İslamcı düşünce içerisinde konuya dair yekvücut ve bütüncül bir fikir söz konusu değildir.

İktibas Dergisi, İslamcı yazının soruna yaklaşımını resmetmesi bakımından Kürt sorunun araştırılması açısından önemli bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Meselenin seyrini takip edebilmemiz açısından, derginin yayına başladığı tarihten itibaren kesintiye uğramadan devam etmiş olması, araştırmamız için uygun bir zemin olmuştur.

Kürt Sorununu Tanımlarken

Osmanlı Devleti yıkılmaya yüz tuttuğu zamanlarda, Osmanlı Devleti'nin bekası üzerine kafa yoran birçok düşünürün üzerinde durduğu dönemin hararetli tartışmaları Osmanlı nasıl kurtulur noktasındaydı. Bu tartışmalara yön veren fikirler, Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılıktı. Bu fikirler ve düşünürler arasında Yusuf Akçura'nın "Üç Tarzı Siyaset" başlıklı önemli çalışması gelmektedir. Önemli çünkü makalenin üzerinden kısa sayılabilecek bir zaman geçtikten sonra Türkçülük "Genç Cumhuriyetin resmî ideolojisi" (Akyol, 2014) olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada belirleyici öğe olarak Türkçülük, siyasal ve toplumsal meselelerin merkezine oturarak Türk siyasal tarihinin ana akım düşüncesi içerisinde yer edinmiştir.

Kürt sorununu tanımlarken belirlenen yol haritasında her yolun kavşak noktasında duran Türkçülük "tarzı", sorunun tanımında ve ele alınışında belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmaktadır (Akçura, 1967). Geçmişten günümüze yapılan çalışmalarda ve tartışmalarda sorunu tanımlamak, gelişimini açıklamaktan daha karmaşık ve zor olarak duruyor. Bitmek tükenmek bilmeyen bu tartışmalar konunun anlaşılması yönünde bir engel olarak ifade ediliyor. Kürt sorununu açıklarken yapılan tartışmalar kavramın açıklanmasında adeta temel yaklaşımları belirliyor. "Kürt sorunu, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne kadarki resmi söylemde dönemsel önceliklere göre aşiret yapısından geri kalmışlığa, cehaletten, dış mihrak kışkırtıcılığına kadar pek çok farklı biçimde ele alınmıştır"(Yeğen, 2015). "Kürt sorunu yoktur" diyenlerden, "Kürt sorunu bir terör ve bölücülük sorunudur" veya "Kürt sorunu etnik bir kimlik sorunudur"(Tan, 2009). Açıklamalarıyla farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kürt sorununu bu kavrayış haritasından yola çıkarak bir tanım çerçevesinde belirlemek, kanaatimizce tozu dumana katan hengâme içinde sorunun tanımına dair sağlıklı bir açıklama yapmayı da bizler için zorlaştırmaktadır.

İslamcılığın Kürt Sorununa Yaklaşımı

Kürt sorununun tanımlanmasına ve çözümüne dair şimdiye kadar yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Biz bu çalışmada böyle yoğun bir literatüre sahip Kürt sorunu konusunu farklı bir şekilde ele alıp İslami bir perspektifle incelenmeye çalıştık. Böylelikle bu başlık altında İslamcıların Kürt sorununa bakış açıları ve çözüm önerileri incelenmiştir. İslamcı çevrelerden kastedilen, kendini sağcı ve milliyetçi çevrelerden ayırmaya çalışan Kürt sorununu İslâmî bir temelde savunmak iddia ve amacında olan İslâmcılardır.

Bu başlık altında tartışmaya çalışacağımız İslami bir perspektif ile Kürt sorununa yaklaşım 1992'de *Haksöz Dergi*'nin başlattığı bir dosya ile tartışmaya açılmıştır. Tartışmada konu üç soru üzerinden şekillenmiştir. Sırasıyla sorular; *Türkiye'de Kürt sorununu oluşturan en önemli faktörler nelerdir? Kürt sorununa karşı Müslümanlar neden ortak bir tavır geliştire-*

memişlerdir? Türkiye'de Müslümanlar Kürt sorununa yönelik geliştirdiği politikalarda Türkiye İslami hareketini mi yoksa bölgesel veya Kürt halkını önceleyen bir kalkışı mı esas almalıdır? Sorular sırasıyla dosyada yer alan dergilere sorulmuştur. *Katılım gösteren dergiler ise, YERYÜZÜ, DAVA, Bengisu, TEVHİD, İktibas, Dünya ve İslam* dergileridir. Bu başlık altında özellikle İktibas Dergisi hariç bahsi geçen dergilerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Türkiye'de Kürt sorununu oluşturan en önemli faktörler nelerdir? Sorusuna verilen cevaplar büyük bir oranda benzerlikler göstermiş olduğu görülür. *YERYÜZÜ Dergisi*'nin ilk soruya bakışı Türkiye'de Kürt sorunu ele alınırken tarihsel arka planı hesaba katmanın konuyu sağlıklı bir zeminde ele almayı sağlayacağı yönündedir. "Kürt sorunu Cumhuriyetin kuruluş yıllarından yeni kurulan Kemalist devletin, bir ulusun kimliğini tümden yok saymasıyla başlatılmış ve tarihten günümüze taşınmış" (Haksöz Dergisi, 1992) olduğu ifade edilir. Dosyada yer alan dergilerin ilk soruya verdikleri yanıtlar benzerlikler gösterir. Sorunun kaynağı birinci elden ulus devlet anlayışı ve onun dayattığı inkar politikaları olarak ifade edilir. "Kısmen Osmanlı'dan başlayan, laik, demokratik, şoven, ırkçı, Türkçü bir temele oturtulan mevcut rejim elbette kendisiyle beraber binlerce sorun doğurmuş ve binlerce sıkıntıyı beraberinde getirmiştir" (Haksöz Dergisi, 1996).

Soruya ilişkin cevaplarda en dikkat çekeni *Bengisu Dergisi*'nin konuya yaklaşımıdır. Konunun ele alındığı tarih (1992) dikkate alındığında cesur ifadeler yer almaktadır. Türkiye'de Kürt sorununu oluşturan üç önemli faktörün varlığından söz eden dergi, ilkini, Kürt halkına ve "Kürdistan'a" ilişkin uzun vadeli tarihsel politikalar olduğunu ifade eder. " Osmanlı'nın yıkılışı ile başlayan coğrafi ve idari parçalanma döneminde çeşitli sebeplerden dolayı göz ardı edilen Kürt halkına da bir devlet bahşedilmemiş oluşudur" (Haksöz Dergisi, 1996) der. İkinci neden genelde İslamcı kesimin üzerinde hem fikir olduğu ulus devlet anlayışının yarattığı sorunlardır. Üçünce neden ise, "gerek ümmet bazında, gerekse bölgesel planda İslam'ın ve Müslümanların bugüne kadar yetersiz ve cılız kalmaları" (Haksöz Dergisi, 1996) sayılmaktadır.

Kürt sorununa karşı Müslümanlar neden ortak bir tavır geliştirememişlerdir? Sorusuna ilişkin cevaplar İktibas Dergisi hariç yukarıda ismi geçen dergilerce Müslümanların Kürt sorununa karşı ortak bir tavır geliştirememesinin sebepleri arasında öncelikle, Kur'ani bir yaklaşımla konuyu ele almamaları neden olarak gösterilmiştir. Bu yaklaşım eksikliğinin, Türkiye'de İslami hareketin henüz daha oluşum safhasında olduğunu, bunun içinde karşı karşıya geldiği sorunlara İslami ölçülerle yaklaşım yeteneğine sahip olmadıkları yaygın fikirler arsındadır(Haksöz Dergisi, 1996). Ayrıca Müslümanların meseleyi ortak bir siyasi tavır olarak netleştirememesinin altında yatan bir diğer sebep de, Türkiyeli Müslümanların etnik sorunlar karşısında sağlıklı bir akidevi yapıya kavuşamadıkları temel nedenler arasında zikredilmiştir. "İslamcılık maslahat tayin edecek organik bir yapı haline gelememiştir. Bu da olayı tanımlayamamak kadar önemli bir unsur olarak öne çıkmıştır" (Haksöz Dergisi, 1996).

Türkiye'de Müslümanlar Kürt sorununa yönelik geliştirdiği politikalarda Türkiye İslami hareketini mi yoksa bölgesel veya Kürt halkını önceleyen bir kalkışı mı esas almalıdır? Son olarak dergilerin üçüncü sorusuna verdikleri cevaplar ise şöyledir. Kürt sorununu ümmettin bir sorunu olarak gören *Dava Dergisi* sorununun yalnızca İslam'ın evrenselliğiyle, Kur'an devletinin oluşmasıyla çözülebileceğine inanmaktadır. Sorunu, yalnızca bir bölgenin sorunu olarak görmediklerini, var olan durumun bir insanlık sorunu olduğunu belirtmişlerdir. Müslümanların tavrını belirleyen temel etkenin ümmet bilinciyle oluşmuş İslam'ın evrenselliğinde aramak gerektiğini ifade eden dergi meseleye yaklaşım olarak şunları ilave etmiştir:

> Nazarlarımızı, çalışma tavrımızı, Misak-ı Milli hudutları telakkisi tanzim etmemelidir. Müslümanlar Misak-ı Milli hudutları ile İslam'ın evrenselliği arasındaki farkı iyi kavramalı ve bu iki kavramı birbirine karıştırmamalıdır. Bu çerçevede bölgesel kurtarma operasyonunu İslam'ın evrenselliğine ters bir şeymiş gibi algılamamak ve bunu mantığın, realitenin ve gerçekliğin bir zorunluluğu olarak algılamak gerekmektedir (Haksöz Dergisi, 1996).

Tevhid Dergisi'nin soruya verdiği cevap ise, Türkiye Müslümanlarının evrensel İslam devrimi stratejisi ve önderliği dışında bir mücadeleye girilecekse, ister Türkiye İslami hareketini, isterlerse Kürt halkını önceleyen bir mücadeleye yönelsinler sonuçta İslam ve ümmet için bir kazanım olmayacağı görüşü yönündedir. Bengisu Dergisi'nin değerlendirmesi ise, Türkiyeli Müslümanların özel olarak Kürt sorunu için değil, her konuda Türkiye İslami hareketini ases olarak alması yönündedir. Dergi, Kürt sorunu, Kürt kurtuluşu, Kürdistan gibi "mavalları" bir kenara bırakıp iki yüz yıllık yenilgi ve zillet tarihini ters yüz edecek köklü mücadelelere kalkışılması gerektiğini savunmaktadır.

> Bizim değişmeyen ve değişmeyecek tek gündemimiz tağuti rejimleri yok etmek, önce Ortadoğu'da Müslüman halkların bağımsızlık, özgürlük, İslam cumhuriyeti şiarlarını hayata geçirmektir. Bu ertelenemez ve ihmal edilemez hedefi bir kenara bırakıp Kürt edebiyatı yapmak İslam'a ihanettir. Bunun tam tersi, yani Kürt sorununa duyarsızlık ve tepkisellik ise mazlum Kürt halkına ihanettir. (Haksöz Dergisi, 1996)

"Kuran'ın Aydınlığına Doğru" sloganıyla 1991'de yayın hayatına başlayan *Haksöz Dergisi*'nin Kürt sorununa bakışı 32. sayısında "Kürt Sorunu ve Müslümanların Safı" başlıklı yazıda şöyle ifade edilir. Yazıda ulus devletin oluşturduğu sorunlar eleştirilir. Ayrıca dönemin koşullarıyla Türkiye'nin ekonomik, siyasi anlamda dışa bağımlı oluşunu emperyalist etkiler olarak yorumlayan dergi, Türkiye'ye egemen olan rejimin Kürt sorununun alevini söndürebilecek mi ve nasıl? Sorularıyla konuyla ilgili eleştirilerini sıralar. İslam coğrafyasında ümmet karşıtı her sun'i bölünmeyi emperyalist girişim olarak değerlendirir.

> Biz Müslümanlar için coğrafi sınırlar kutsal değildir. Ama İslam coğrafyasında oluşturulan her yeni sun'i sınır, Müslümanca ilişkilere getirilen yeni bir vizedir. (…)

> PKK'nın Kürt sorununu bölücülük ve ırkçılık istikametinde kullandığı malumdur. Ve bu nedenle de suçludur. Ancak en büyük bölücülük tohumunu, ümmet bilincinden izler taşıyan bir halkın içinde ulusçuluk ısırganını dikerek üretenler suçlu değil mi? T.C.'nin Türkçü politikalarıyla Kürt sorununun muharriki olduğunun söylenmesinden rahatsız olan ve bu eleştirinin şu anda PKK'nın işine yarayacağını ikaz eden bazı dindarlar da olabilir. Ancak İslam, İslam dışı vakıalara uyum gösteren değil, bu vakıaları İslamlaştırmayı amaçlayan inkılapçı bir dindir (Türkmen, 1993).

Dergiye göre, Müslümanların öncelikle iki tarafında haksızlığını ortaya koymaları gereklidir. Bir tarafta laik-Türk misyonu öte yanda laik-Kürt misyonu olmak üzere. Derginin bu bağlamda soruna ilişkin yaklaşımını ifade ederken, adalet çerçevesinde ümmet bilinciyle konuya müdahil olduğunu ifade etmektedir.

İslamcı Yayın İçerisinde İktibas Dergisi

İktibas Dergisi,1 Ocak 1981 tarihinde Ercümend Özkan'ın kuruculuğunda yayın hayatına başladı. Çeşitli gazete ve dergilerden alıntılanan yazılardan oluşan dergi, ayrıca deneme, şiir, fıkra türünde yazıları da yayınlamaktadır. İlk çıktığı dönem iki haftada bir yayınlanmaya başlayan dergi, Ocak 1985 tarihli 97. sayısından itibaren aylık periyotlarla yayınlanmaya başlamıştır. Mart 1990 tarihli 135. sayısından itibaren Fikir Verir sloganını benimseyen dergi Ocak 1997 tarihli 157. sayısından itibaren Fikir Veren Dergi sloganıyla yayınlanmaya devam etmiş ve 196. sayıdan itibaren önceki sloganına geri dönmüştür. Dergi, uzun yıllar boyunca pek çok farklı süreçten geçen İslamî entelektüel tartışmaların gözlemlenebileceği zengin bir kaynak olmuştur. Medeniyet, adalet ve nizam kavramlarına dair önemli tartışmaların yapıldığı dergide, modern çağda aidiyet, kimlik, kadın ve dinî yaşam gibi konulara da sıklıkla değinilmiştir.

Derginin İslamcı yayın içinde ağırlığını ve söylem dilini ise, iki konu üzerinden değerlendirebiliriz. Birincisi, derginin uzun sayılabilecek tarihsel serüveni ve bu serüvende bir iki kesintinin dışında yayın hayatına ara vermeden devam edebilmesidir. Bu özellik bile bize göre dergiyi, dergi yayıncılığı içinde özel bir yere oturtuyor. Bu uzun tarihi serüvende Türkiye'nin yaşadığı çalkantılı dönemlere tanık olması ve bu konularda fikirler beyan etmesi, geçmişin tanıklığı açısından önem arz ediyor. İkincisi ise, derginin yayın politikasının Ercümend Özkan'dan bu yana temelde değişmeden devam etmesidir.

> Dergiyi, insanımızı düşünerek yayınlamaya başladık. Evet, insanımızın Türkiye'de ve Dünya'da neler olup bittiğinden, nasıl olup bittiğinden haberi olsun istedik. Dünyayı yönetenlerin, onlara fikir verenlerin neleri nasıl düşündüklerini insanımıza iletmek ve bu surette okuyucunun ufkunun genişlemesine, daha üst düzeyde ve kapsamlı düşünebilmesi için Gerekli bilgiler edinmesine katkıda bulunabilelim (İktibas Dergisi, 1981:1)

Bu perspektifle yapılan çalışmaların alt yapısı, 1960'lı yıllarda Özkan ve bir grup arkadaşıyla birlikte oluşturuldu.

İktibas Dergisi Türkiye'de süreli yayınlar içinde kendi cinsinin ilk örneğidir. Gerek yurtiçi gerekse yurtdışı yayınları tarayarak "Mutlaka başkalarının da okuması gerek" denilen yazıların, röportajların, makalelerin, haberlerin ve yorumların, karikatür ve fotoğrafların çıkartıldığı bir dergidir. Bu nedenle süreli yayınlar tarama dergisi işlevi gören derginin adına "Alıntı" anlamına gelen *İktibas* ismi verilmiştir. Bu sayılan özellikleriyle dergi, cinsinin Türkiye'de ilk örneği olmuştur.

Derginin çıkarılmasındaki amaç, 4. sayıda "Selam ile…" kısmında şöyle ifade edilmiştir:

> Ülkemiz insanının silahsız, kavgasız birbiriyle diyaloğunu sağlamaya çalışmak ve doğrular üzerinde birleşebilmelerine yardımcı olmak. Dergi Türkiye'de bugüne kadar eşi görülmeyen bir yayın türüdür. İktibas, Şu'cu, Bu'culuk değil doğrulardan yana ve değişik görüşlere yer veren bir dergidir. Dış basını tarama imkânı bulamayanlara götürülen bir hizmettir. İç basını gerek maddi gerek vakit açısından tarama fırsatı bulamayanlara sunulan bir fırsattır. İktibas, her fikirden insanın merak edip okuduğu bir dergidir (İktibas Dergisi:4).

Dergi, ilk çıktığı dönemde satış tirajıyla da dikkat çekmektedir. Örneğin 5. sayısında yer alan bilgiye göre, İktibas'ın ilk 3 sayısı kendi imkânlarıyla dağıtılmış dolayısıyla da birçok yurt köşesine iletilememiştir. Dördüncü sayıdan itibaren iki büyük dağıtım şirketinden biriyle anlaşma yapan dergi, böylelikle bütün Türkiye'ye dağıtımı gerçekleştirmiştir. Ankara, İstanbul, İzmir ve Adana'nın dışında il ve ilçe olarak 400'den fazla kente İktibas'ın ulaşımı sağlanmıştır (İktibas Dergisi, 1981:5).

İktibas'ın yayınlanmaya başladığı tarihin önemine de değinmek lazım. "Anarşinin olanca hızıyla sürdüğü, kaldırılan tozdan etrafın görülmediği, elinde silahı, gözü dönmüş, öldüreceği karşıt fikrin adamını arayan insanların tedirginlik doğurduğu ve kimsenin kimseye söz söylemeye ve dinletmeye gücünün yetmediği günlerin ertesinde yayınlandı iktibas" (İktibas Dergisi, 1981:4). Dergiyi araştırmaya değer kılan bir yönde aslında bu satırlarda yatıyor. Türkiye tarihinin tansiyonu yüksek en zor zamanlarından biri olarak kabul edilen 1980 ve sonrası, kesintiye uğramadan devam eden dergi, okuyucusuyla buluşmaktadır. Dergi, bu zor zamanlarda kendine biçtiği misyonu şu şekilde ifade etmektedir:

> Dergimiz bütün okuyucuları, hele bilerek, anlayarak okuyanlar görmektedirler ki İktibas buz tutmuş denizde yol alan bir BUZKIRAN gemisi gibidir. Bir yandan buzları kırmakta, diğer yandan ise yol almaktadır. Elbette sürati az olacak, ilerlemesi yavaş olacaktır. Ba*şlangıç böyledir* Sünnetullah'da (İktibas Dergisi, 1981:2).

Dergi, kendi politika eksenini izah ederken ilkelerini İslamcılık yazınında Kur'an ışığında öze dönmek olarak tarif eder. Ve ne surette olursa olsun bu ilkelerden asla taviz verilemeyeceğini beyan eder:

> Dergimiz yayın hayatına atıldığından bugüne dek iki esas üzerine hareket etme kararlılığındadır. Bunlardan birincisi kişinin düşüncelerinde ve davranışlarında çok önemli bir yer tutan İslami kavramları Kur'an ışığında belirlemek, ikincisi ise yeryüzünde meydana gelen siyasi olaylardan ve dünya Müslümanları ile yeryüzüne hâkim olduklarını sanan devletlerin gerçek yönlerinden insanlarımızı haberdar etmek. Tevhidi ölçüde yayınına titizlik gösteren İktibas, bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da yayın hayatı boyunca bu esası korumaya özen gösterecektir (İktibas Dergisi, 1996:62).

İktibas Dergisi'nin Ercümend Özkan yönetiminde ve genelde devamındaki yıllarda İslamcılık/İslam konularında temel fikri Erkilet tarafından şöyle ifade edilir:

> İslam/İslamcılık ile sağcılık/muhafazakarlık arasına açık bir ayrım koymalarıdır. Kominizim tehlikesine binaen sağcı iktidarlarla iş birliği yapmanın ve ABD'nin müttefiki olmanın kabul edilemez olduğunu öne sürerler… Sağ muhafazakâr yaklaşımda siyasetin temeli din dışı ölçülere dayanır (Erkilet, 2015a).

İktibas Dergisi'nin Kendine Özgü Yayın Çizgisi

İktibas Dergisi'nin fikri yapısını oluşturan yazılar Selam İle... , Yorum, Kavramlar ve Okuyucu Mektupları'dır. İfade edilen yazılar üzerinden dergi kendi görüşünü okuyucularına anlatmaktadır. Zaman içerisinde geçirdiği süreçlerle kısmen format değişikliğine giden dergi, günümüze kadar yoluna devam etmektedir. Bu başlık altında var olan değişikliklerin neler olduğuna bakmak ve sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için dergiyi daha yakından tanımaya çalışacağız.

İlk sayılarında Selam İle…, ve Yorum köşe yazıları dışında düşünce yazılarına yer vermeyen dergi, yine başlarda aynı şekilde telif yazılarına da yer vermemiştir. Dünyada ve Türkiye'de en çok okunan dergi ve gazetelerin haberlerini ve yorum yazılarını tercüme edip derleyen dergi, ilk çıktığı dönemin şartlarında okuyucusuna büyük bir hizmet vermiştir. Bu sistem ile "insanlara düşünmeyi öğretecek bir misyon olduğunu" ifade eden dergi, insanların "doğrular üzerinde birleşebilmelerine yardımcı olmak" için var olduklarını belirtir.

Derginin, iktibas ettiği haber kaynaklarının çeşitliliğine çok önem verdiği görülür. Bunun içinde okuyucusuna seçtiği kaynakların yelpazesinin ne kadar geniş olduğunu göstermek ister. Derginin seçtiği kaynaklardan bir kaçı şöyledir:

EL AHMAR-Günlük gazete-Mısır/Mısır

IMPACT INTERNATIONAL-15 günlük dergi-İngilizce/İngiltere

ISLAMIC HORIZONS-İki aylık dergi-İngilizce/ABD

LE POINT-Haftalık dergi-Fransızca/Fransa

URDU DİGEST-Aylık dergi-Urduca/Pakistan

CUMHURİ İSLAMİ-Günlük gazete-Farsça/İran

THE JOURNAL-Aylık dergi-İngilizce/İngiltere

DER SPIEGEL-Haftalık dergi -Almanca/ Federal Almanya

İktibas, okuyucusuna ilk çıktı yıldan 90'ların sonuna kadar kitap ve makale önerilerinde de bulunmuştur. Bu öneriler genelde itikadı anlamda sağlam bir bilinç eleştirel muhakeme ile ilgili kitaplar olmuştur. Kitap seçimlerinde dikkat çeken bir diğer yön ise, 80'lerle başlayan tercüme faaliyetlerin yansımasıdır. Ali Şeriati'den, Seyit Kutup'a kadar birçok yazara yer verilmiştir. Yabancı yazarlarında yer aldığı köşeye zaman zaman okuyuculardan eleştirilerde gelmiştir. İktibas, her kitap tanıtımı yaptığında istisnasız okuyucularına açıklama yapmak zorunda kalır. "Bu sütunlarda sizlere, tanıta bildiğimiz kadarıyla ve eleştirilere açık olmak üzere kitap tanıtmaya çalışıyoruz. Beğenebilir veya beğenmeyebilirsiniz tanıttığımız kitapları. Unutmamamız gerekir ki Kur'an dışında her kitap eleştiriye açıktır"(İktibas Dergisi, 1981:47).

İktibas Dergisi, kendi türünün içinde bir farklılık örneği daha sergiler, 83. sayısından itibaren *"İktibastan Dinleme Servisi"* başlığıyla dünyadaki radyolardan özet haberler yaparak okuyucusuna yeni bir imkan sunar. Bu radyolardan birkaçı şöyledir: KÖLN, TAHRAN, TRT ARABİC, BBC-LONDRA radyoları. İktibas, bu başlıkla sunduğu haberleri 1997'nin sonuna kadar sürdürmüştür.

Dergi incelendiğinde dikkat çeken bir diğer özellik ise, derginin salt anlamda haberleri iktibas etmesinin yanı sıra kendi yorumlarına yer verdiği görülür. Örneğin, 1985'te dergi kendi görüşlerine ağırlık vermek için sunduğu haberlere yorum katmaya başlar. Bunun içinde *"Haber-Yorum"* başlığıyla gündemde olan konuları derinlemesine analiz eder. Örneğin Filistin sorununun kökleri nedir? Gibi sorularla konuları enine-boyuna açar. Müslüman coğrafyalarda var olan sorunlar en ince ayrıntısına kadar bu başlık altında ilgili haberlerde dergide geniş yer bulur.

İktibas'ın Yoğunlaştığı Konu Başlıkları

İktibas Dergisi, yayına başladığı günlerde ilk olarak dünyadan ve Türkiye'den derlenen haberleri okuyucusuna sunmaktadır. Fakat ilerleyen yayın döneminde düşünce ve yorum yazılarını arttıran dergi, ilerleyen yayın yıllarında da bu formatı devam ettirmiştir. Bu bağlamda derginin özellikle üzerinde yoğun bir şekilde durduğu ülkeler ve o ülkelere dair sorunlar sıklıkla dile getirilir. Bu bağlamda İran başta olmak üzere diğer ülkeler şöyledir: Filistin, Tunus, Lübnan, Pakistan, Afganistan, Mısır, Ortadoğu, Cezayir, Sudan yoğun olarak gündem olan ülkelerden bir kaçıdır. Tabidir ki hiç kuşkusuz dönemin şartları dikkate alındığında Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda sorunlar ve İslami hareket dönemin yoğun gündemi arasında olduğu görülür.

Derginin lokomotifi olan ve derginin fikri yapısının ele alındığı başlıklar ise, Yorum ve Kavramlar köşesidir. Bu köşelerde ağırlıklı olarak ele alınan konu başlıkları ise şöyledir: Demokrasi, Kaza ve Kader, İdeolojilere Göre Mülkiyet, Tarihi Süreç İçerisinde Avrupa, Biat, İslam Aleminden Haberler, Mezhep ve Mezhepler, Kur'an'a Göre Gayb, Kurana Göre Fısk, İnsan ve Tevekkül, Zikir/Şefaat/İman Nedir? İtaat/Siyaset, Keramet/Şirk/Fitne, Laiklik ve Demokrasi, Laiklik ve Kemalizm gibi konulardır. Dergi özellikle Kavramlar köşesinde birçoğunu seri konu olarak işlemiştir. Ayrıca derginin özellikle üzerinde durduğu bir diğer konuda "ayrı bir din olarak tasavvuf" başlığıyla işlediği konulardır.

Derginin düzenli yazarları ise, Ercümend Özkan öncesi ve sonrası olmak üzere genelde şöyledir: Hüseyin Alan, M. Kürşat Atalar, Mehmet Durmuş, Abdullah Pamuk, Hüseyin Bülbül, Mukaddes Özkan, Metin Önal Mengüşoğlu, Mehmet Çoban, Atasoy Müftüoğlu, Elif İsmailoğlu, Harun Görmüş, gibi isimlerdir.

İktibas Dergisi'nde Kürt Sorununa Yaklaşım

Bu başlık altında İktibas Dergisi'nin tematik analizi yapılmış, sorunsal özelinde dergide çıkan yazı, yorum ve haberler incelenmiştir. Özellikle Kürt sorununa dair derginin yaklaşımı ve çıkan haberlerin hangi bağlamlar da ele alındığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca dergide, Kürt sorunu ne zamandan beri yer almış, hangi aralıklarla ifade edilmiş gibi noktalar üzerinde durulmuştur.

İktibas Dergisi (1981-1995), kurucusu ve yayın sahibi Ercümend Özkan tarafından idare edilmiş ve ağırlıklı olarak onun oluşturduğu fikir yapısı içinde neşredilmiştir. Öyle ki ölümünden sonra bile onun kaleme aldığı köşeler aynı isimle daha önce yazdıkları çerçevesine de yeniden güncelleştirilip yer almıştır. Bu sebepledir ki zikredilen yıllarda İktibas denince Ercümend Özkan akla gelmektedir. Bu bakış açısı nispeten daha sonraki yıllarda da devem etmektedir. Buradan hareketle İktibas'ın yayın ilkeleri nelerdir kısaca ona değineceğiz.

Dergi yayın ilkelerini, "Müslümanların sorunlu tarihinin sonucu" olan malum din anlayışlarının versiyonlarıyla mücadele etmek, diğer yandan bu uğurda oluşabilecek her türlü olumsuzluklarla mücadele etmek olarak belirlemiştir. Ayrıca ana referans kaynağı olarak Kur'an'ı kendisine kaynak alan dergi, düşünsel ve siyasi duruşta netliğin hayati öneme sahip olduğunu belirtir.

İktibas Dergisi, ilk çıktığı tarihten beri kendisini okuyucuya defaten anlatan ya da bunun ihtiyacını sık sık hisseden bir dergi olmuştur. Şüphesiz bundaki en temel sebep yayıncılık tarihi içinde Türkiye'de türünün ilk örneği olmasıdır. Gerek ulusal gerekse de uluslararası basını tarayıp haberleri derleyip okuyucuya sunması o dönemin büyük bir yeniliğidir. İslamcı kesim içinden çıkmış ve sadece kendi görüşleri değil de farklı birçok görüşü derleyip

okuyucuya sunması açısından büyük önem arz etmiştir. Hal böyleyken okuyucuların farklı fikirlerle karşılaşması zaman zaman dergiye yönelik eleştirilerin oluşmasına sebep olmuş, bunun içinde İktibas Dergisi ilk çıktığı yıllarda sürekli kendisini okuyucusuna tanıtma gereği hissetmiştir. "İktibas olarak yayınladığımız tüm yazıların bütününe iştirak ettiğimiz anlamını çıkarmak yanlış olduğu gibi, yayınladığımız yazılara hiç iştirak etmediğimiz anlamını çıkarmak da yanlıştır" (İktibas Dergisi, 1983:59).

Dergi, ilk sayıdan itibaren bir uçtan bir uca dünyada cereyan eden hadiseleri derler. En fazla üzerinde durduğu ya da bağlantılar oluşturduğu haberler ise, sayısı ne kadar olursa olsun dünya Müslümanlarının yaşadığı yerlerdeki İslami hareketleri ve sorunları haberleştirmesi üzerine kurulduğu dikkati çeker.

İktibas yayınında ilk sayıdan 1985 yılına kadar Kürt sorunuyla ilgili çıkan yazı ve haber yok denecek kadar az olduğu görülür. Bu sınırlılık içinde *Yankı* yayınının dergide iktibas edilen haberi ise, "Kürtçülük ve Emperyalist Güçler" başlığıyla özetle şöyle yer almaktadır. Kürt kökenli Türk vatandaşları emperyalist düşünce doğrultusunda kışkırtılmakta, sorun adli bir uygulamayla giderilmeye çalışılmakta ve bunun sonucunda dış basın buna büyük bir ilgi duyarak konuyu istismar edip Türkiye'yi zor durumda bırakma çabasındadır. Daha sonra, yedinci sayıda Cumhuriyet gazetesinde Cengiz Çandar'ın *Ortadoğu Rüzgarları* başlıklı haber dizisi içinde Kürt sorunu başlığıyla konu değerlendirilir. Yer alan haberde, "Kürtler, batı kökenli bir milliyetçiliğe tutsak düşmüşlerdir. Bölgenin diğer İslam halklarının çıkarına uygun olmayan bir sonuç onlarında çıkarına aykırıdır"(İktibas Dergisi,1981:7). Bu haberleri başlıkları ile ayrıntılı vermemizdeki amaç, derginin konuya bakış açısıyla paralel bir çizgide olduğunu düşünmemizin yanı sıra bu haberlerin, dergide konuyu ifade eden müstakil yazılar olmalarıdır. Bu haberlerin dışında dergide 1985'e kadar Kürt sorununa ilişkin bir yazı çıkmaz. Kürt kelimesi sadece iktibas edilen birkaç satırlık haberlerde geçer. Bu haberlerin sayısı da beş altıyı geçmez. Bahsi geçen haberlerin birkaçının başlıkları ise şöyledir: "Beni Sadr'ın Yazgısı Bir Buçuk Ayda Söndü" (İktibas Dergisi, 1981:12), "İdris Barzani'nin İttihat Gazetesi Muhabiri ile Röportaj" (İktibas Dergisi, 1981:30), "Kürtçülük ve Emperyalist Güçler" (İktibas Dergisi, 1981:15). Bu dönemde dergide işlenen ağırlıklı konular ise, İran İslam Devrimi, ABD ve SSCB ile ilgili haberler, Sovyetlerin Afganistan işgali ve Afgan Cihadı, Ortadoğu, Müslüman Kardeşler özelinde Mısır, Suriye ve farklı bağlamlar içinde Polonya'da yaşanan olaylardır.

1985-1990 yılları arasında Kürt sorunu sadece birer paragraflık haberler şeklinde yer alır. Kürt sorunuyla ilgili haberler konu bağlamında iki elin parmaklarını geçmediği görülür. Dergi, bu yıllarda ve daha öncesinde de meselenin neliği üzerinde durmaz. Kürt sorunu ne zaman ortaya çıktı? Çıkış sebepleri nelerdi? Ve benzeri sorular derginin gündemi dışındadır. Tabiri caizse dergi, bu yıllara kadar Kürt sorununa karşı ilgisiz bir tavır takınmıştır. Aynı bakış açısı 90'la-

rın yoğun dönemlerinde de dergi içeriğinde belirgin bir şekilde mevcut olduğu görülür. Bu zamana kadar dergide verili duruma uygun herhangi bir başlıkla işlenmiş bir yazıya rastlanmaz. Bu dönem için dergide işlenen genel başlıkları ifade edecek olursak, diğer döneme ek olarak, laiklik, İslam ekonomisi, oryantalizm, tasavvuf, tarikat ve demokrasi kavramları, dünya Müslümanlarının İslami hareket tecrübeleri ve yaşadığı sorunlar ve başörtüsü meselesidir.

Kürt sorununa dair haber başlıkları ise, "Apo'cular Din değiştiriyor" (İktibas Dergisi, 1987:29), "PKK araç olarak kullanılıyor" (İktibas Dergisi, 1986:27), "Süperlerin gündeminde "Kürt devleti" yok, "Bülent Ecevit: Kürtler bütün haklara sahiptir." Haberin detayında yer alan açıklamada sorunun iki nedeni olduğu; bunlardan birincisinin, bölgenin sosyal yapısına dan kaynaklı olduğu, ikincisi ise, sorunun dış kökenli olduğu bilgisi yer alır (İktibas Dergisi, 1987:17). "Kürt sorununu Batı yarattı" (İktibas Dergisi, 1989:12). Dergi, Kürt sorununu "Kökü dışarıda" olan bir sorun olarak değerlendirir. Kürt sorununa yaklaşımın bu yıllarda Batı kışkırtması bir sorun olarak görüldüğü en dikkat çeken özelliktir.

Derginin 1990-1995 arası dönemi ise, Kürt meselesindeki hareketliliğe rağmen Kürt sorununun siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik olarak çok yönlülüğüne dair o dönemde dergi tarafından hiçbir şekilde gündeme alınmadığıdır. Soruna karşı gerekli duyarlılığın ortaya konulmadığını ayrıca yer yer resmi söylemle paralel bir dil kullanıldığına dair genel bir gözlem bulunmaktadır. Bu dönemde Kürt sorununa dair haberler diğer dönemlere nazaran sayıca daha da fazlalaşmıştır. Bu dönemin siyasi olayları göz önünde bulundurulduğunda bu artış gayet normaldir. Artan haberlerin içeriği genel olarak terör temalı ve ayrıca Kürt sorununu yukarıda değindiğimiz gibi Batı kışkırtması bir hareket olduğu yönündedir. Bu haberlerden birkaç başlık ise şöyledir:

- Türkiye Dokuz Eyalete Ayrılıyor (İktibas Dergisi, 1990:43)
- TürküzDesek ApoVurur, KürdüzDesek Devlet (İktibas Dergisi, 1990:137)
- Kürt Sorunu İngiliz Ürünü (İktibas Dergisi, 1990:136)
- Özal, Federal Kürt Bölgesine Evet Dedi (İktibas Dergisi, 1991:146)
- ABD Kürtleri Kullandı (İktibas Dergisi, 1991:149)
- Güneydoğu'da Yahudi Parmağı (İktibas Dergisi:1991:155)
- Kürtler Osmanlı'nın Dağılmasından Sonra Güç Duruma Düştü (İktibas Dergisi, 1992:32)
- PKK'nın Yerini Hizbullah mı Alacak (İktibas Dergisi, 1993:43)
- Kürt Sorunu Kronikleşiyor (İktibas Dergisi, 1994:19)
- Kürdistan İslam Hareketi Kuruldu (İktibas Dergisi, 1995:40)

Bu dönemde ayrıca Kürt sorununa dair dergide ilk defa müstakil olarak yazılarda yayınlanır. Ekim 1990'da çıkan yazının başlığı PKK, ABD ve İslam'dır. Yazı PKK'nın ilk çıktığı zamanlarda nasıl bir ideoloji içinde olduğunu ve CIA tarafından gerekli görüldüğünde nasıl kullanıldığını ifade eder. Yazı dergide Muhammed Eşref çevirisiyle yer alır. Yazının nereden iktibas edildiğine dair dergide herhangi bir bilgi yer almaz. Yazıdan diğer bir pasajı ise şöyledir:

> Emperyalist güçler Ortadoğu'da yeni Lübnan'lara ihtiyaç duyacaktır. Bunun içinde bünyesinde hem gelişen İslami unsurları hem de Kürt unsurları en iyi coğrafi bölge olan İran, Irak, Suriye ve Türkiye ortak sınırını seçmiştir. Burada Marksist Nasyonal temelli PKK'nın varlığı, anılan bu ülkelerdeki İslami hareketin bastırılması demektir (İktibas Dergisi, 1990:142).

O dönemde bir başka müstakil yazı ise, Yorum köşesinde ele alınmış Kürdistan mı Kuruluyor Yoksa! Başlığıdır. Yazı Irak'ta Körfez Krizi ile birlikte gelişen olayları ele alır. ABD'nin Ortadoğu'da emperyalist emellerini gerçekleştirebilmek için bölge halklarını kullandığı ifade edilir. Yazının detayları şöyledir:

> İrak'ın Kuzeyinde meskûn Türkmen ve Kürtlerin Bush'a kanarak Saddam yönetiminden bir özerklik koparabilecekleri sanısı ile kaçıncı defa aldanışlarının ardından kitleler halinde Türkiye ve İran'a göçler başladı.
>
> *İlerisi ne getirir şimdiden kesin olarak planları hazırlayanlar ve uygulayanların da kesin olarak bilemeyecekleri gerçeğine rağmen öyle şeyler düşünülüyor ki bugün sığınmacıların yerleştirildiği bölge ileride cılız bir Kürdistan'ın sanki çekirdeğini oluşturmak için atılan adımların sesleridir. Her ne kadar Türkiye yetkilileri bölgede bir KÜRDİSTAN istemediklerini* çeşitli ağızlardan ve defaten *söylemelerine rağmen, mezkûr planı Amerika'nın başkanına kendisinin önerdiğini gerine* gerine *söyleyen bir Özal, nasıl oluyor da burnunun ucunu göremiyor diye düşünüyor insan.*
>
> Kürdara azadi ne getirecek... Türkara azadi ne getirdi ki Kürdara azadi ne getirebilir(!) bir koca sıfırdan başka bir şey getirmediğini bölgenin insanı, Müslümanları daha göremediyse, bütün kaybettiklerine rağmen bu gerçeği göremiyorsa işin temelinde bir yanlışlık bir duyarsızlık var demektir. Nefislerindeki iyi şeyleri kötü olanlarla değiştirmiş bu sebepten de Allah'ın hallerini değiştirip zelil ettiği bölgenin Müslümanları artık nefislerindeki kötüleri, İslami iyilerle değiştirmedikçe hallerinin değişmesini boşuna beklememelidirler Rableri Allah'tan (İktibas Dergisi, 1991:149).

Bu dönemde Kürt sorununa dair diğer bir müstakil yazı da İslami Hareket ve Kürt Ulusçuluğu Üzerine başlıklı yazıdır. Bu yazı adeta Ercümend Özkan ve İktibas dergisinin meseleye ilişkin bakış açısının bir yansıması gibidir. Dergide Kürt sorunu ifadesi ilk kez mesele özelinde ifade edilmesi açısından bir ilktir. Yazı, Kürt sorununun bileşenlerini oluşturan üç farklı bağlamının olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, Osmanlı'nın zayıflamasıyla birlikte bölgede oluşan Kürt hareketliliğini emperyalist güçlerin kendi çıkarları noktasında kullan-

maları; ikincisi, Kürt ulusalcılığını ve bununla birlikte tüm ulusalcı anlayışları eleştirmesi; üçüncüsü ise, Türkiye'deki İslami hareketin Kürt sorununa yaklaşımını eleştirenleri kabul etmemesi üzerine görüşlerdir. Yazının detayları şöyle ifade edilmektedir:

> Kürt sorununun anlaşılması yönünde en belirleyici unsurlardan biri emperyalizmin rolü ise, diğeri de ulusçuluktur. Bu ulusçu anlayış, Kürt sorununun her iki tarafında ki muhataplarda da kendini göstermektedir.
>
> Müslümanlar, Allah'ın kimseye ulusunu seçme hakkını vermediğini ve kimseyi ulusundan dolayı mükâfatlandırmayacağını veya cezalandırmayacağını bilirler. Allah'ın insanları farklı uluslar halinde yaratması onun ayetlerindendir ve insanlar bu farklı uluslar halinde yaşadıkları hayat ile imtihan edilmektedirler. Bu imtihanda başarılı olmanın şartı da kendi ulusuna dayalı siyaset yaratmak değil Allah'ın dinini yeryüzünde hâkim kılma esasında dayalı bir siyaseti sürdürebilmek kararlılığıdır. Bu kararlılığın İslam siyaset dilindeki karşılığı ümmetçiliktir (İktibas Dergisi, 1992:161).

Bu dönemde dergide işlenen ağırlıklı konular ise, başörtüsü, Kominizim, Türkiye'de şiddetin tırmanması, faili meçhul cinayetler, Afrika, Bulgaristan'da yaşananlar, Mezhepler, Refah Partisi üzerine yapılan eleştiriler, İslam ve modernizasyon, terör, Bosna Hersek, Körfez Krizi, İslamizasyon kavramı ve İslam Partisi'dir.

1996-2000 yılları İktibas Dergisi'nin Kürt sorununa yaklaşımı, haber ve telif yazılarında oldukça sınırlı düzeyde olduğu görülmektedir. Bu yıllarda da İktibas'ın Kürt sorununa uzak bir bakış açısı olduğu görülür. Kürt sorunu, dergide baskın olan Milliyetçilik, ulus-devlet kavramlarına eleştirel yaklaşımları doğrultusunda ele alınır. Sınırlı yazılarda, bu söylemler üzerinden değerlendirilir. Bu yazıların en dikkat çekenleri ise şöyledir:

> **Soru:** İslam'a göre milliyetçiliğin hükmü nedir? Bir kişi hem Müslüman hem de (Türk, Kürt, Arap v.s.) milliyetçisi olabilir mi?
>
> **Cevap:** Millet kelimesi Kur'an-ı Kerimde din manasında kullanılmıştır. (2/135) Dilimizde bu kelime topluluk ve ırk anlamlarında kullanılmaktadır. Türk milleti, Arap milleti vb. gibi. Böyle olunca milliyetçilik herhangi bir milletin öne çıkarılması ve her şeye rağmen üstün gösterilme gayretinin adı olmaktadır. Kuran'ın geldiği toplumda var olan bu hastalığı reddeden İslam, "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi şubeler ve kabilelere ayırdık ki birbirinizi kolayca tanıyasınız diye. Şüphesiz Allah katında en değerliniz O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah her şeyi bilir her şeyden haberdardır" (49/13) *(İktibas Dergisi, 1996:38)*.

Soruya verilen cevap doğrultusunda İktibas'ın milliyetçilik düşüncesine olumsuz bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Dergi açısından ifade etmemiz gereken bir noktada, Kürt sorunu söz konusu olduğunda birçok örnekte olduğu gibi söylemsel olarak başvurduğu dilin devlet söylemiyle paralel gittiğidir. Bu dil yapısının İslamcı çevrelerde "Sınırlıda olsa sisteme dâhil olmak"la okunduğunu dile getiren Ümit Aktaş, İslamcıların en büyük şanssızlığının

Türkiye'de Muhafazakâr bir sosyoloji içinden çıkmış olmalarıdır. 1980'lere gelindiğinde en azından söylemsel olarak İslamcıların bu dili ve düşünce anlayışını önemli ölçüde kırdığını ama bunun son tahlilde o kadar kolay olmadığını ifade eden Aktaş, en küçük krizlerde bile tekrar o sosyolojiye geri dönüldüğünü ifade eder (Mazlum-Der, 2012).

İktibas Dergisi, konuyla ilgili bir diğer yazıda, Sistemde Konjonktürel Operasyonlar başlıklı değerlendirmesinde, sistemin güç tesis ederken, kendince zararlı gördükleri üzerinden operasyonlar yapmakta olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan bir tanesi "İslami uyanış"ın bloke edilmesi, diğeri ise, Kürtler üzerinde dış güçlerin etkisiyle PKK üzerinden yanlışlıklar yapması tezidir. Gerek bahsi geçen yazıda gerekse diğer yazılarda konu ele alınırken kullanılan dil ve yaklaşım son derece dikkat çekicidir. Kürt sorununun dergi gündemine PKK olaylarının başladığı yıllarla beraber girmesi ve bu bağlamda oluşturulan dilin hep PKK eksenli ve iç-dış tehdit bağlamında ele alındığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu yazılarda bölge insanının tarihsel, kültürel ve sosyolojik tahlillerle ifade edilmeyişi bir başka önemli unsurdur. Dergi, söz konusu yazıda şöyle ifade ermektedir:

> Bilindiği gibi, Türkiye coğrafyasında ideolojik bir bağ ile göbeğinden Batı'ya bağlı elitlerin hâkim olduğu bir sistem hüküm sürmektedir. Bu sistem kendi içinden çıkartılan bazı insanlar marifetiyle halka ithal birtakım değerleri, zorla veya ikiyüzlü (münafıkça) bir yaklaşımla enjekte etmeye gayret göstermektedir. Tabii bunu gerçekleştirmeye çalışırken halkın içinden bir takım güç odaklarını yanına alarak ve halkı birtakım suni ölçütlerle bölerek işini kolaylaştırmanın yolunu aramaktadır. Ne var ki, bu arada, potansiyel tehdit olarak gördüğü bazı sosyal unsurları giderek kendinden uzaklaştırmakta, bu sosyal kesimlerin güvenini kaybetmektedir. Bu durum sistemin yumuşak karnı olarak özellikle dış tehditlere açık bulunmakta ve konjonktürel olarak sistemi rahatsız etmektedir. Sistemin yapısından kaynağını alan bu gelişmeler, konjonktürün müsait olmasıyla da dış desteğe yaslanarak ciddi boyutlara ulaşmaktadır. (Güney ve doğu) bölgeleri başta olmak üzere Türkiye genelinde yıllarca iç ve dış güç odaklarının tehdit değerlendirmesine göre politika belirleyen ve bu bağlamda kendi koyduğu hukuku dahi uygulamayan bir rejim söz konusudur. Ve bu rejim, zaman zaman ırkçı söylemlerine karşın iddia edildiği gibi Türk insanının tercihlerini ve değerlerini esas almaktan çok kendisini tanımladığı bir tipolojinin ve yine dışarıdan ithal ettiği değerler manzumesinin temsilcisi bir rejimdir (İktibas Dergisi, 1998:3).

Derginin ifadesiyle sistem içi bu gelişmeler "iki ucu pislikli değnek" olarak ifade edilir. Ve ortasından tutmak yerine, ucundan tutulmuş ve yanlışın faturası büyük olmuştur.

İktibas'ın gündemine Kürt sorununun nasıl ve ne zaman girdiği de tartışılması gereken bir diğer konudur. Konuyla ilgili derginin uzunca bir dönem yazarlığını yapmış ve halende İktibas Dergisi'nde yazarlık yapan Hüseyin Alan'a göre, İktibas'ın Kürt sorununa yaklaşımında başından beri ilkesel olduğunu, bu ilkesel tavrı belirleyen etkenlerin ise, ırk temelinde meseleye yaklaşmamak olarak ifade eder. Ayrıca meselelere yaklaşımı etkileyen temel et-

kenin ümmet ve kardeşlik olduğunu belirtir. Bu sebeple de derginin meseleye sınırlı bir şekilde yaklaşıldığını şöyle ifade eder:

> Orada bir Kürt meselesi vardı ama bir İslami hareket meselesi değildi. Yine de can yakıcı gündemler oluştuğu zaman bir şeyler söylüyorduk ama üstü örtük bir şekilde söylüyorduk. Doğrudan mercek altına alıp da bu budur deyip tahlil etmedik. Çünkü bizim perspektifimize uygun bir hareketlilik yoktu orada (İktibas Dergisi, 2015:39).

Kürt sorununun İslam nosyonlu olmamasından dolayı zamanında meseleye böyle baktıklarının altını çizen Alan, var olan uzaklığın bilinçli olduğunu ve eğer ortada bir sorun varsa bunun çözümünü İslam ve İslami kuralların belirlemesi gerektiğini ifade eder. Alan'a göre, Kürt sorunu, Türkiye gündemine 1980 sonrası PKK olaylarıyla birlikte girmiştir. Fakat Müslümanlar/İslamcılar meseleyi 90'lar itibariyle ele almaya başlamıştır. İktibas için başından beri suni olan bir sorunun ırk temelinde yaklaşılması zaten düşünülemeyeceği ve derginin de Özkan'ında meseleye yaklaşımı sistem içi ve dışı bir mücadelenin esas öncelik olması gerektiğini ifade etmektedir. İktibas, yazıları incelendiğinde iki temel meselenin gözden kaçırıldığını ifade edebiliriz. Birincisi, Toplumsal bir mesele olan Kürt sorununun sosyolojik, siyasal, ekonomik boyutlarını görmezden gelip olayları değerlendirirken ideolojik yaklaşmaları ve bu bağlamda zamanın içinden işler çözümler üretmeyip el yordamıyla meseleyi ele almaları olmuştur. İkincisi ise, özellikle Kürt sorununda parçalı bir yaklaşım örneği sergilemeleridir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kurtuluş Savaşı'nı müteakiben Türkiye Cumhuriyeti'nin etno-seküler bir ideolojik forma girmesi, bir yandan birlik ve beraberliği sağlama potansiyeli taşıyan dini bağı zayıflatırken, öte yandan karşı-milliyetçiliği tetiklemiştir. (Özoğlu, 2005) Bu çerçevede, laikliğin henüz toplumda zihinsel ve yapısal dönüşüme yol açmadığı dönemlerde, Kürt sorununun sözcülüğünü genel olarak geleneksel aktörlerin üstlendiği görülmüştür. Kürt meselesinde hâkim söylemin etno-seküler bir perspektife kayması ise, 1960 sonrası döneme rastlamaktadır. O tarihlerden itibaren hem Kürt sorunu yeni bir evreye girmiş hem de sözcülük geleneksel-dini aktörlerden sol-seküler aktörlere geçmeye başlamıştır (Köse, 2017). 1980 sonrasında PKK'nın ortaya çıkmasıyla mevcut sol-etnik-seküler dil, bağımsızlık düşüncesinin de eklenmesiyle ayrılıkçı bir forma bürünmüştür. 1999'da Öcalan'ın yakalanması ve AB süreci sonrasında, Kürt söyleminde etno-seküler dil yerini muhafaza ederken, "ayrılıkçı" öğeler, yerini "demokratikleşme" taleplerine bırakmıştır (Özkan ve Ete, 2008).

İktibas Dergisi'ni İslamcılık düşüncesi içerisinde değerlendirdiğimizde milliyetçi/muhafazakâr bir çizgide değerlendiremeyeceğimiz gerçeğidir. Fakat bir farkla, söz konusu Kürt sorunu olduğunda İktibas'ın dilini ve meseleye yaklaşım tarzını ele aldığımız çalışmada

suyun bu kadar berrak olmadığı görülmektedir. Şunu hemen belirtmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. İktibas'ın konuya ilgisi ve alakası 2000'li yıllardan önce son derece sınırlıdır.

İktibas Dergisi Kürt sorununu Türkiye Cumhuriyeti meselesiyle özdeş görür. Bundan dolayı Müslümanların Kürt sorunu diye bir sorunlarının olamayacağının altını çizer (Öz, 2015). Konuyla ilgili yazılan yazılarda uzak geçmişe hiçbir şekilde atıf yoktur. Örneğin konunun evveliyatı neydi hangi sebepler konuyu besledi gibi. Bununla beraber İktibas'ın, 90'lardaTürkiye gündeminde ateşi harlayarak yeni yeni tartışılan kimi konulara da değindiği görülür. Değindiği konuların başında dil ve özerklik meselesi gelir. Bu konular üzerine Temmuz 1990'da soruna ilişkin açıklamalarda, Avrupalı ve Amerikalı akıl hocalarından akıl alan partilerin Kürt sorununa ilişkin çözümler ürettiğini ifade eder. İktibas'a göre, Kürt sorunu İslam'ın çözeceği, İslam'a dönüşle çözülecek bir sorundur. Ayrıca bu bağlamda insanların dilleri ve ırkları hiçbir zaman sorun olmamalıdır. İktibas için çözümün kaynağı Osmanlı bakiyesidir. "Dönüp arkamıza bakalım, böylesi sorunlarımızın asırlardır birlikte yaşadığımız halde bulunmadığı dönemlere bakalım" (Özkan, 2005).

Derginin 1990-1995 arası döneminde ise, Kürt sorununa dair haberler diğer dönemlere nazaran sayıca daha da fazlalaşır. Bu dönemin siyasi ve sosyal olayları göz önünde bulundurulduğunda bu artış gayet normaldir. Artan haberlerin içeriği genel olarak terör temalı ve ayrıca Kürt sorununu Batı kışkırtması bir hareket olarak işleyen haberler seçildiği gözlemlenmiştir. Kürt sorununun siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik olarak çok yönlülüğüne dair o dönemde dergide hiçbir şekilde herhangi bir çalışmaya yer verilmez. Soruna karşı gerekli duyarlılığın ortaya konulmadığını ayrıca yer yer resmi söylemle paralel bir dil kullanıldığına dair genel bir gözlem bulunmaktadır.

Kürt sorununun Türkiye gündeminde yer ettiği tarihlerle iktibas dergisinin yayın hayatına başladığı tarihler at başı bir şekilde gider. Değerlendirdiğimizde dikkat çeken bir husussa Kürt sorununa yönelik İslami kesimin yaklaşımında kayda değer bir gelişme yaşanmayışıdır. "Yetmiş yıldan bu yana, Türkiye'nin Güneydoğusu olarak adlandırılan coğrafyada bunca olay oluyor. İslamcıların yeterli ilgi göstermediklerini, açık, net görüş ve tavır koymadıklarını ifade etmek, aşırı bir suçlama olmasa gerek" (Mazlum-Der, 1993). Bu bağlamda daha önce değindiğimiz üzere İslami kesim içerisinde Kürt sorununa dair ilk önemli çalışma Mazlum-Der'in1992'de Ankara'da düzenlediği "Kürt Sorunu Forumu"dur. O yıllarda Mazlum-Der'in yapmış olduğu çalışma birçok anlamda bir ilktir. Geniş bir katılımla gerçekleştirilen etkinlikten sonra herhangi bir çalışma yapılmayışı ve İslamcı kesim diye tabir edilen kesimin tekrar bir suskunluk içine girmiş olması dikkat çekicidir. O dönemde bölgede düşük yoğunluklu savaş ile tabir edilen olayların şiddetlenmesi, bu durumun bir yansıması olarak köylerin boşaltılması ve buna bağlı olarak yerinden edilme ve göçlerin yaşanması, fa-

ili meçhul cinayetlerin işlenmesi, buna benzer birçok hak ve özgürlük ihlallerinin yaşanması karşısında İslami kesimin suskunluğunu koruduğu görülmektedir.

İktibas'ın konuyla ilgili yazılarında genel eğilim olarak konunun, kısmen yoğunluk kazandığı 2001-2005 yıllarında Kürt sorunu bölgede yaşanan olaylarla yakından ilgili olarak derginin Yorum köşesinde ele alınmaya başlar. Türkiye'nin sınır komşusu olan Irak'ta yaşanan olaylar ve ABD'nin Irak'ta yapılanma stratejileri ve dönem itibariyle bölgede ABD müdahalesiyle bir "Kürt devleti" kurulacak mı kurulmayacak mı yönündeki tartışmalar konu edinildiği görülür. Bu yıllarda bölgede yaşanan olaylar çerçevesinde dergi, meseleye diğer yıllara nazaran daha ilgilidir. Yazılar birinci ağızdan derginin demirbaşı olan Yorum köşesinde sıklıkla ele alınır. Konuya yaklaşım olarak genellikle güvenlik, Kuzey Irak ve Irak'ta yaşanan gelişmeler ele alınır.

Türkiye'de en geniş anlamda Kürt sorunu kavramsallaştırmasıyla ifade edilebilecek bir sorunun varlığına inanan bütün kesimlerin, çözüm noktasında bir önerilerinin olduğu ve bir söylem biçimlerinin geliştiği kesindir. Bu söylem biçimleri ile meseleye yaklaşım belirlenmiş olmaktadır. Kürt sorunu, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne kadarki resmi söylemde dönemsel önceliklere göre aşiret yapısından geri kalmışlığa, cehaletten dış mihrak kışkırtmacılığına kadar pek çok farklı biçimde ele alınmıştır (Yeğen, 2015). Fakat PKK'nın Türkiye gündemine girmesiyle beraber, 80'lerin ortası itibariyle devletin konuya yaklaşımı daha çok güvenlik eksenli olmuştur. Bu durumla birlikte Kürt meselesi ve PKK sorunu özdeş bir hal alarak Kürt sorunu çözümü, terörü etkisiz hale getirmeye endekslenmiştir. Böylelikle, Kürt sorunu ve terör birbirinin yerine ikame edilerek salt anlamda güvenlik boyutuna indirgenmiştir. Kürt sorunu İktibas Dergisi'nin gündeminde yoğun bir şekilde yer almaya başladığından beri yaklaşım tarzının bu yönde olduğu ve söylem dilinin de yukarıda bahsi geçtiği gibi "güvenlik" ve "tehdit" anlayışı üzerinden şekillendiği görülmüştür.

Kürt sorununun, İktibas'ın gündemine nasıl ve ne zaman girdiğine ilişkin yaklaşımı değerlendirdiğimizde, Kürt sorununa yaklaşımın başından beri ilkesel olduğu ifade edilir. Bu ilkesel tavrı belirleyen etkenlerin ırk temelinde meseleye yaklaşmamak olarak ifade eder. Dergi, ümmet ve kardeşliğin meseleye bakışı belirleyen temel etken olduğunu hemen hemen her yazısında konuyu ele aldığında belirtir. Kürt sorununun İslami kaynaklı olmamasından dolayı zamanında meseleye bilinçli olarak uzak kalındığını ve eğer ortada bir sorun varsa bunun çözümüne dair, teori ve pratiğini İslam ve İslami kuralların belirlemesi gerektiğini ifade eder. Kürt sorunu, İktibas için başından beri suni bir sorundur. Esas meselenin ise, sistem sorunu olduğunu konu her gündeme geldiğinde ifade etmektedir. İktibas'ın yazıları ve mülakatlar incelendiğinde iki temel meseleyi gözden kaçırdığını ifade edebiliriz. Birincisi, Toplumsal bir mesele olan Kürt sorununun sosyolojik, siyasal, ekonomik boyutlarını görmezden gelip olayları değerlendirirken "İslam nosyonlu" olmama gibi

tartışmaya son derece açık kavramlarla izah etmeye çalışmalarıdır. Bunun neticesi olarak sorunun, "suskunluk" ve "ilgisizlik" şeklinde algılandığıdır. İkincisi ise, zamanın içinden işler çözümler üretmeyip, tabiri caizse el yordamıyla meseleyi ele almaları olmuştur. Sorunların ve mağduriyetlerin İktibas tarafından ortaklaştırılamadığı görülmüştür. Bu yaklaşım, Kürt sorununda İktibas'ın meseleyle bütünleşemediğini göstermektedir. Zaten zaman geçtikçe konunun sınırlarının genişlemesi ve uluslararası bir nitelik kazanmasıyla konu önü alınamaz bir noktaya gelmiştir.

Kürt sorununu ifade ederken İslami kesimde üç tür yaklaşımın hâkim olduğu görülür. "…bir kısmında suskunluk ve kayıtsızlık hali, diğer bir kısmında resmi söylemle paralellik arz eden bir duruş, bir başka kesiminde ise, ümmet kavramı ekseninde geliştirilen bir yaklaşım tarzı hâkim olmuştur" (İktibas Dergisi, 2011:17). İktibas Dergisi'nin yaklaşımı ve dilini yukarıdaki tespit içerisinde ele alacak olursak her üç önermeyi de doğrular nitelikte olduğu görülmektedir.

Kürt sorunu, İktibas'ın bakış açısına göre, İslam ümmetini bölme ve zayıflatma amacını taşıyan emperyalist odakların suni bir şekilde oluşturduğu bir sorundur. Yine İktibas için, Kürt sorunu, ele alınan yazılarda somut gerçeklikte böyle bir sorunun olmadığı, bu sorunun etnik ayrışma ve çatışmalardan kazanç sağlayan emperyalist güçler tarafından ümmeti ve/veya bölge halklarını bölüp parçalama amacıyla oluşturulduğunu savunmaktadır. Ayrıca, İktibas'ta Kürt sorunu mevzu olduğunda genel yaklaşımın, Kürt varlığının tüm sonuçlarıyla birlikte tanınmasının, beraberinde bölünmeyi getireceğine ilişkin devlet ve toplum katında egemen olan kanaat, İktibas tarafından da paylaşılmış ve ilaveten İslami bir söylem çerçevesinde ümmetin bölünmesiyle eş değerde tutulduğu görülmüştür. Kürt sorununun İslam nosyonlu olmaması İktibas açısından meseleye yaklaşımı belirleyen temel etkendir. İktibas için meselenin çözümüne ya da yaklaşımına dair batılı kavramlarla meseleyi ele almak İslami açıdan siyasi ve düşünsel bir netliğe sahip olmamakla eş değerde kabul edilir. İktibas'a göre, Kürt sorununun çözümüne yönelik yapılması gereken ilk şey doğru bir tanımlama yapılmasıdır. Bunun içinde yanlış anlayışların giderilmesi gerektiğini savunur. Bu noktada İslamcıların Kürt sorununa yeterince ilgi göstermediği, çözüm modelleri üretmediği ve birilerinin ortaya koyduğu modelleri, çözüm önerilerini tartışmakla yüz yüze geldikleri iddialarını yanlış teze alet olmakla eleştirir ve temel referanslarla hareket etmemekle suçlar. "Oysa bir soruna çözüm bulmak için önce doğru tanımlamak gerekir. Bu da öncelikle temel referanslardan hareketle, ilkelerle çatışmadan mümkün olabilir" (İktibas Dergisi, 2011:19). Bu noktada İktibas Dergisi'nin Kürt sorununa ilişkin çözümü, temel kaynaklar bağlamında Kur'an ve peygamberin örnekliğidir (İktibas Dergisi, 2013:9).

Sonuç olarak toparlayacak olursak, İktibas Dergisi'nin ilk çıktığı günden bugüne değin, Kürt sorunu söz konusu olduğunda fikirlerindeki süreklilik ve değişmezlik içinde

sürdürülen yaklaşımların Kürt sorunu açısından bir "suskunluk" ve "kayıtsızlık" şeklinde algılandığı belirtilmelidir. Bu yaklaşım tarzını genel olarak ifade edecek olursak, iki önemli sebebin temelde yatan etken olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Osmanlı bakiyesinden arda kalan Misak-i Milli sınırları içinde ulus temelinde oluşturulan yapının kendi doğasına uygun bir şekilde ötekiler oluşturması olarak gelişmesi ve buna toplumu tepeden tırnağa modernleştirme gibi başka misyonlarında eklenmesiyle çoğulcu, sosyo-kültürel yapının reddidir. İktibas, başından beri ulus devlet düşüncesini her ne pahasına olursa olsun reddetmektedir. Fakat Kürt sorunu söz konusu olduğunda ulus devlet retoriğiyle meseleye yaklaştığını örnekliklerde özellikle söylem dilini bu çerçevede seçtiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. İkinci önemli sebep ise, İslami hareket ya da canlanışın Türkiye tarihinde 1970'ler gibi geç sayılabilecek bir zamana rastlamasıdır. Bu konuda İslamcıları genel anlamda değerlendiren görüşlere göre, Türkiye'deki İslami fikir akımlarının genelde tarihe ve devlete bağlı olmaları olarak ifade edilir. Bunun da iki önemli dayanağı olduğu bunlardan birincisinin, Türkiye'nin hilafet merkezinde yer alması, diğeri de bu yüzyılın başından 1970'lere kadar İslamcılarla Türk milliyetçilerinin iç içe bulunmuş olması olarak ifade edilebilir (Bulaç, 2010). Buna II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1990'lara kadar süren Soğuk Savaş'ın etkilerini de ilave etmek mümkündür.

İktibas Dergisi değerlendirilirken altı çizilmesi gereken bir diğer nokta da Kürt sorununun çözümüne dair sürdürülen ciddi muhalefete rağmen evrensel ve somut çözümlerinin henüz belirgin olmamasıdır. Meselenin çözümüne dair yazılar ve görüşler incelendiğinde adres, Kur'an ve Peygamberin örnekliği olur. Fakat yaşanılan somut olaylar içinde "bu nasıl gerçekleşecektir, kullanılan yöntem ne şekilde olacaktır, nasıl bir İslam toplumu söz konusudur?"gibi soruların İslamcı muhaliflerin zihninde muğlaklığını koruduğu ve bu soruların cevabının net bir şekilde verilmediği İktibas Dergisi örneğinde açıkça görülmektedir. (Bulaç, 2010)

KAYNAKÇA

1938-1995 Ercümend Özkan Özel Sayısı, (1996). *İktibas Dergisi*, C. 14, S. 205, 62.

Akçura, Y. (1967). *Üç tarzı siyaset.* Ankara: TTK Yayınları.

Akyol, M. (2014). *Kürt sorununu yeniden düşünmek: Yanlış giden neydi? Bundan sonra nereye?,* İstanbul: Doğan Kitap.

Bulaç, A. (2010). *Kürtler nereye?*. İstanbul: Çıra Yayınları.

Düşünce: Milliyetçilik, der. Tanıl Bora. (ss. . 800-811). İstanbul: İletişim Yayınları

Ercümend, Ö. (2005). *Dünden yarına Türkiye,* Ankara: Anlam Yayınları, 56.

Ersanlı, B. (2008) Bir aidiyet fermanı: Türk tarih tezi, *Modern Türkiye'de Siyasi*

İktibas Dergisi, (1981). C. 1, S. 10, 15.

İktibas Dergisi, (1981). C. 1, S. 11, 30.

İktibas Dergisi, (1981). C. 1, S. 13, 12.

İktibas Dergisi, (1981). C. 1, S. 17, 47.

İktibas Dergisi, (1986). C. 6, S. 115, 27.

İktibas Dergisi, (1987). C. 7, S. 125, 17.

İktibas Dergisi, (1987). C. 7, S. 121, 29.

İktibas Dergisi, (1989). C. 7, S. 129/130, 12.

İktibas Dergisi, (1990). C. 8, S. 133, 43.

İktibas Dergisi, (1990). C. 8, S. 134, 37.

İktibas Dergisi, (1990). C. 8, S. 136, 40.

İktibas Dergisi, (1991). C. 9, S. 146, 50.

İktibas Dergisi, (1991). C. 9, S. 149, 8.

İktibas Dergisi, (1991). C. 9, S. 155, 27.

İktibas Dergisi, (1992). C. 10, S. 163, 32.

İktibas Dergisi, (1993). C. 11, S. 175, 43.

İktibas Dergisi, (1994). C. 12, S. 184, 19.

İktibas Dergisi, (1995). C. 13, S. 177, 40.

İktibas Dergisi, (2013). C. 33, S. 412, 17.

İktibas Dergisi, (2015). C. 35, S. 441, 28.

Mazlum-Der, (1993). *Kürt sorunu forumu,* Ankara: Sor Yayınları.

Ortadoğu rüzgarları, *İktibas Dergisi,* (1981). C. 1, S. 7.

Öz, A. (2015). Muhalefet, tespit, tasvir ve çıkış: Ercümend Özkan'da Güneydoğu meselesi, *Tezkire Dergisi,* S. 54, 61-77.

Özhan, T. ve Ete, H. (2008). Kürt meselesi problemler ve çözüm önerileri , *SETA Analiz,* S. 1.

Selam İle… (1981). *İktibas Dergisi,* C. 1, S. 4, 1.

Selam İle… (1981). *İktibas Dergisi*, C. 1, S. 2, 1.

Selam İle… (1981). *İktibas Dergisi,* C. 1, S. 5, 1.

Selam İle… ,(1983). *İktibas Dergisi,* C. 3, S. 59.

Selamlayarak!.. (1981). *İktibas Dergisi*, C. 1, S. 1, 1.

Selimusta, M. (1992). İslami hareket ve Kürt ulusçuluğu üzerine, *İktibas Dergisi*, C. 10, S. 161, 41-44.

Soruşturma: Kürt sorunu. (1992). *Haksöz Dergisi*, C. 1, S. 13, 6-11.

Tan, A. (2009). *Kürt sorunu: Ya tam kardeşlik ya hep birlikte kölelik*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Türkmen, H. (1993). "Kürt sorunu ve Müslümanların safı", *Haksöz Dergisi*, S. 32, 4-7.

Yeğen, M. (2015). *Devlet söyleminde Kürt sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yorum, (2011). 'Demokratik özerklik' açılımlar ve değişimin aldatıcı yansımaları. *İktibas Dergisi.* C. 31, S. 386, 4-7.

Yorum. (1990). PKK, ABD ve İslam, *İktibas Dergisi*, C. 8, S. 142, 3.

Yorum. (1991). "Kürdistan mı kuruluyor yoksa!, *İktibas Dergisi*, C. 9, S. 149,5-8.

Yorum. (1998). Sistemde konjonktürel operasyonlar. *İktibas Dergisi,* C. 16, S. 234, 3.

Millet Düşüncesi: Ümmetçi ve Milli İslamcılığın Karşılaştırılması

Emrin Çebi*

Öz: Bu çalışmada, millî ve ümmetçi olarak İslamcılığın iki biçimi, *millet* kavramı ve bu kavramın temel alınarak açıklandığı diğer ilgili konulara yaklaşımları çerçevesinde karşılaştırılmıştır. Bu amaçla 1970-1980 yılları arasında yayınlanan dört süreli yayın analiz edilmiştir. Çalışmada *Yeniden Millî Mücadele* dergisi millî İslamcılığın temsilcisi olarak ele alınırken, birbirlerinin devamı olarak yayınlanan üç süreli *Şûra*, *Tevhid* ve *Hicret*, ümmetçi İslamcılığın temsilcisi olarak incelenmiştir. *Yeniden Millî Mücadele*'nin yaklaşık ilk bir yılını kapsayan 62 sayısı analiz edilmiş, toplam 94 sayı çıkmış olan diğer üç gazetenin ise tamamı taranmıştır. Bu taramalar genel olarak "millet" düşüncesi çerçevesinde ele alınan konular, bu kavrama yüklenen mana ve "kurtuluş" teorilerinin karşılaştırılması çerçevesinde yapılmıştır. Karşılaştırmalar sonucu, hala Osmanlı çöküşünün travmasını taşıyan millî İslamcılığın, Türkiye'nin nüfusunu millet olarak idealize ettiği görülürken, 1970'lerin sonuna doğru çıkmaya başlayan diğer üç süreli yayının ise milleti inanç temelli tanımlamaya gittiği görülmüştür. 1970'lerin sonuna doğru millî duruştan daha ümmetçi olana doğru meydana gelen ve çalışmada ele alınan yayınlar üzerinden takip edilen dönüşümün bazı iç ve uluslararası gelişmelerle desteklendiği gözlemlenmiştir. Komünizmin artan etkisiyle İslamcı, milliyetçi, muhafazakâr olarak tüm kesimleri bir araya getiren sağcı akım, 1970'erle bir dağılma sürecine girmiştir. İran İslam Devrimi, Afganistan ve Pakistan'daki gelişmeler, etnik milliyetçi bir hareket olarak siyasal Kürtcülüğün ortaya çıkması gibi iç gelişmeler, bu dönüşümdeki diğer motivasyonlar olmuşlardır. 1960'ların ortalarında Müslüman coğrafyadan çevirilerin hızla Türkiye'ye intikali bu dönüşümün katalizörü olarak, İslamcı kitlenin gündemine etkili bir şekilde girdiği kullanılan kavramlar üzerinden de gözlemlenmiştir. Böylece sonuç olarak, bu gelişmelerin etkisiyle millî İslamcılık saflarından yeni bir İslamcılık ortaya çıkmış ve ümmetçi olana doğru evrilmiştir. Bu sürecin bir sonucu olarak, iki düşünce arasında bir ulus devlet ve ümmet merkezli bir aidiyet düşüncelerine yönelik anlaşmazlıklar ortaya çıktığı görülmüştür. Millet, tüm bu tartışmalarda Müslüman bir vatandaşın kimliğini ve aidiyetini belirlemede tanımlanmaya çalışılan merkez bir kavram olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Millî İslamcılık, Ümmetçi İslamcılık, Millet, Millet İdeolojisi, Ümmet.

* İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Modern Türkiye Çalışmaları, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: emrincebi@gmail.com

Giriş

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası iki kutuplu sistemin gerekleri çerçevesinde demokratikleşme süreci, uzun yıllar süren dini baskılardan sonra Türkiye'deki dini alana kısmen özgürlük sağlamıştır. Ancak devletin dini meselelere müdahalesi farklı düzeylerde devam etmiştir. Bu kısmi demokratikleşme süreciyle, Lozan Anlaşması'nın ardından 1924 yılıyla pasifleştirilen İslamcılığın hafızası, 1940'ların ortasından itibaren toplumsal alanda yeniden canlanmıştır.

Aynı yıllarda, yeni ortaya çıkan bir İslamcılık ve Türkiye Cumhuriyeti'ni millî olmamakla (gayr-i millî) suçlayan bir milliyetçilikle birleşmiştir İslamcıların ve milliyetçilerin bu koalisyonu, cumhuriyetin "devlet milliyetçiliği" adı altında sert laik uygulamalarına karşıtlığını ifade etmeye başlamıştır. Böylece, toplumun İslami kesimi ve daha muhafazakâr milliyetçi kesimlerinin yakınlaşması ve birleşmesi, ikisinin laikleşme ve batılılaşma yolunda devletin uygulamalarına karşı çıkmaları temelinde birbirlerini güçlendirmelerini de getirmiştir

Türkiye'de 1940'ların ortalarında komünist fikirlerin ve ilgili faaliyetlerin artmasıyla birlikte bu ittifak daha da güçlendi. Türkiye'de yükselen solcu eğilimler ve 1940'lardaki Sovyet tehditleri Osmanlı'nın yıkımını hala kuvvetli bir şekilde hafızada eşleştirilmiş ve bunun yansıması olarak toplumdaki milliyetçi fikirleri başka bir bölünme süreci korkusuyla güçlendirmişti. Bu nedenle anti-komünist güdüler, İslamcı milliyetçi ittifakın devlete karşı muhalefetini durdurmuş ve devlet de komünizme karşı tam bir mücadele başlatmak için aynı saflara katıldı. Böylece, İslamcılar ve milliyetçiler-muhafazakarlar olarak iki tutum, aynı kamp altında toplanmış, bu da "Sağ" olarak nitelendirilmiştir. 1970'lere kadar bu tutumlar arasında bir çeşit koalisyon devam etmiştir. Kendisini "Sağ"da konumlandıran bu koalisyon, mücadelesi için sosyal bir zemin bulmak amacıyla kendisini Müslümanlıkla daha fazla güçlendirmeye devam etmiştir. Bu nedenle, devlet tarafından o yıllara kadar travmatik boyutlarda dışlanan ve hakir görülen dindar veya dini hususlarda hassas kesimlere, sağcı saflarda önemli bir yer verilmiştir. Böylece, "sağcılığın İslamlaştırılması" ve İslamcılığın da sağcılaştırılması iç içe geçmiş bir süreç 1970'lerin ortalarına kadar devam etmiştir (Kuşçu, Ekim 1993, s.39).

Bu dönemlerde, süreli yayınlar fikirlerin kitlelere aktarılmasında büyük önem kazanmıştır. Bu dergilerde millet ve millî gibi kavramlar, İslamcılar, milliyetçiler ve muhafazakarlar tarafından yapılan birçok tartışmanın temel kavramları olmuştur. "İslam" ile eş anlamda itibar gören "Millî" terimi bu dönemlerdeki literatürde güçlü bir etkiye sahip olan ortak bir kavram olmuştur. Dolayısıyla millî sıfatı kalıpların kullanımı, ilerleyen dönemlerde olduğu gibi milliyetçi tutumlarla sınırlı olmamıştır. 1970'lere kadar İslamcılar, milliyetçiler, muhafazakârlar ve geleneksel kesimler İslam, Anadolu, Cihan Hakimiyeti Mefkûresi gibi ortak değerleri paylaşmış ve 1970'lerin sonlarında olduğu gibi henüz net sınırlarla ayrılmış bloklar haline gelme-

miştir. Dahası, Türk ulus devletinin mevcut koşulları altında milliyetçiliği İslam'la senkronize etmek (veya milliyetçiliği İslamcılıkla eşitlemek) için ortak bir çaba geliştirilmiştir.

Birliğin Feshi

1940'larda ve 1950'lerde sağ kanatta Türkiye'deki İslamcılar, muhafazakâr veya milliyetçi arasında kurulan birlik, kültürel kurumlar ve dernekler aracılığıyla devam etmişti. Bu tutumlar arasındaki memnuniyetsizlik ve anlaşmazlıklara rağmen, birlik süreci 1960'lı yılların sonuna kadar kültürel kurumlar ve dernekler aracılığıyla var olmayı başarmıştı (Kılıç, 2016, s.243-248).

İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr olarak tutumların daha somut bir hale gelmesi, İslam, etnik köken, devlet, vatan ve benzeri farklı unsurların "ideal millet"i oluşturan hiyerarşide değer sırasındaki anlaşmazlıklar sonucu ortaya çıkmıştı. Bu tutumlar arasındaki bütünlüğe rağmen, 1960 askeri darbesi ve sonrasındaki nispeten demokratik çevre, bu beraberliği çözen sürecin başlangıcıydı. Sürece eşlik eden en önemli faktörlerden biri, 1960'ların ortalarında Türkiye'deki demokratikleşme sürecinin bir yansıması olarak Pakistan ve Mısır merkezli kitapların Türkçe çevirileri olmuştur. Bu kitapların çevrilmesinden hemen sonra, yeni İslamcı gençliğin okuma kaynakları Türkiye sınırlarının ötesine geçti. Sonuç olarak, genç kuşak arasında yeni fikirler ortaya çıktı ve sağın İslamlaşmayla güçlendirilmesi süreci sekteye uğradı.

Çeviri kitaplara olan güçlü talebin bir sonucu olarak ortaya çıkan yayınlardaki hızlı artış, önemli sosyal faktörlerin de şekil verdiği yeni İslamcı gençliğin bir yansımasıydı. Her şeyden önce, bu yeni İslamcı gençlik laik bir ulus-devlet koşullarında doğmuş ve büyümüştü. Böylece Osmanlı geçmişi olan bir önceki nesil ile farklılaşan yeni bir İslami kesim ortaya çıkmıştı. Bu nesil, büyük ölçüde devletin laik kurumlarında, İmam Hatip liselerinde, İslam Enstitülerinde, İlahiyat Fakültelerinde veya sıradan devlet üniversitelerinde okumuş ve kamusal alanda yer almaya başlamıştı (Öz, 2010, s.239). Böylelikle entelektüel olarak önceki nesillerden farklılaşmaya ve gelenekçi ulemaların kontrolünden ve dolayısıyla gelenekten ayrılmalar baş göstermekteydi. Bu ortamda, devlet kurumlarının eğitim süreci tarafından empoze edilen değerler ile geleneksel İslami değerler arasında kalan yeni nesil, Cumhuriyet'in dayatmalarına karşı durmakta yetersiz kalıyor ve direnmek için yeni yollar arıyordu (Özkazancıgil, Mayıs 1992, s.6). Ayrıca, bu nesil komünist ve Marksist hareketlerin entelektüel olarak güçlü olduğu ve ülkelerinin iki kutuplu dünya düzenine sıkıştığı bir ortamda büyümüştü. Bu hareketlerle yüzleşmede entelektüel düzeyde onları destekleyecek kaynakları yoktu. Bu nedenle çeviriler, Türkiye'nin koşulları ve deneyimindeki kaynak sıkıntısını ortadan kaldırmak için kurtarıcı yeni kaynaklar ve önemli referans kitapları oldu.

Eski ve yeni arasındaki büyük çatışma, bu çevirilerde İslam'ın kültürel bir unsur olarak görülmesi, gelenek ve Türk tarihi çerçevesinde değerlendirilmesi yönündeki eleştiriler, İslam'ın bir dünya görüşü ve siyasi bir devlet düzeni olarak vurgulanması üzerine yeni fikirlerle ortaya çıktı. Bu fikirler yeni Müslüman kuşağı siyasete katılmaya ikna etti. Siyasi boyutta, 20 Ocak 1970'de MNP'nin (Millî Nizam Partisi) kurulması bu yeni eğilimin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. MNP "Türkiye'de ilk dini siyasi hareket" olarak kabul edildi ve kendisini sağdan ayırdı (Yeşil, 2011).

Bu fikirler ve siyasi eğilim, yeni İslamcılık ile milliyetçi-muhafazakar görüşler arasında önemli bir mesafe yarattı. Bu da o yılların yayınlarında dili büyük ölçüde etkiledi. Türk ve millî ifadelerinin birlikte kullanımı, devlet ve sağcılığa karşı milliyetçi, gelenekçi ve muhafazakar görüşlere karşı olumsuz bir tutum geliştiren yeni İslamcı düşüncenin yayınlarında 1970'lerin ortalarında yavaş yavaş ortadan kayboldu. Bu yayınlarda millet, vatan, devlet, şeriat, din, cihat, hakimiyet, hilafet, hicret, gibi terminolojiler, tevhid, dar'ul İslam, dar'ul harb yeniden tanımlandı. İdeoloji, tağut, İslam Devleti, İslami Hükümet, İslami Nizam, İslam Ekonomisi, gibi yeni terminolojiler, Kuran Anayasası, Halkı Müslüman Ülkeleri, Türkiyeli Müslümanlar gibi yeni ifadeler dönemin yeni İslami yayınlarında ortaya çıkmaya başladı.

Millet Kavramı Üzerine Önceki Tartışmalar

1970'lerde bazı yeni İslamcı yayınlarda bazı kavramların yeniden tanımlanması ve İslamcı literatürde yeni kavramların oluşturulması İslamcılar tarafından "ulusal tanım ve değerlerden arınma" olarak yorumlanmaktadır (Türkmen 2000).

Aslında millet ve milliyetçilik kavramı üzerine yapılan tartışmalar, 1939'dan başlayarak tüm kavramsal tartışmalarda belirleyici bir faktör haline gelmişti. Hareket ve Büyük Doğu döneminin iki önemli dergisi, millet kavramına ve fikrine yoğunlaştı. İlerleyen yıllarda, her iki derginin sayfalarında geliştirilen millet düşüncesi, milliyetçiler, muhafazakarlar ve İslamcıları Türk Milleti çatısı altında "tehdide karşı koymak" için birleştirici bir faktör olarak merkeze alınmıştı. Hareket dergisi, millet ve milliyetçilik fikrini "Yeni Milliyetçilik" çerçevesinde "Cumhuriyetçi Milliyetçiliğe" karşı idealleştirmişti (Kara, 2017, s. 114-157/295).

Hareket dergisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin yüz yüze olduğu kimlik krizinin ana sebebini "millet" ve "milliyet"i tanımlayamanın sebebi olarak görmekteydi. Bu nedenle Hareket dergisi, emperyalizm tarafından zayıflatılan millet ve milliyetçilik fikrinin canlandırılması amacıyla kavramlara yoğun bir şekilde odaklanmıştır. Hareket'in genel anlayışına göre "Millet" ve "Milliyet", imparatorluk devlet sistemi ile yıkılan iki kavramdı (Topçu, Mayıs 1943, s.356). Hareket'e göre, yeni bağımsız Müslüman Milletler arasında birliğin tek yolu ise millet anlayışının yeniden canlanmasıdır (Su, 1967, s.10).

Büyük Doğu dergisi de Hareket gibi millet kavramını Cumhuriyetçi milliyetçiliğe karşı muhalefet motivasyonuyla diğer bazı temel kavramlarla ele almış ve yeniden tanımlamıştır (Kısakürek, 1965, s.4). Dergi, "Din, Millet, Şeriat" başlıklı makalelerin birinde bu kavramların, yani "Din", "Millet" ve "Şeriat"ın eş anlamları kavramlar olduğunu ve aynı anlamı taşıdığını açıklayarak ele almıştır. Millet "vahye muhatap olan insanlar topluluğu", İslam paydasında bir araya gelenler topluluğu yani "İslam Milleti" olarak tanımlanmıştır (Katip, 1971, s.5).

Bediüzzaman Said Nursi'nin Hilal dergisinde yazdığı "Menfî Milletin Tehlikesi" başlıklı yazı ise, milliyetçiliğin olumsuz ve olumlu biçimlerini ele almaktadır. Bu makalede, ırkçılığa dayalı menfî milliyetçilik Avrupa'nın Müslüman toplumları bölme planı olarak ifade edilirken, kavramın yanlış algılanma olasılığı nedeniyle milliyetçiliğin tamamen reddedilmesinin ise istenmeyen sonuçlar yaratabileceğine vurgu yapılmıştır ("Menfî Milletin Tehlikesi", 1979, s.3/6-7).

Bediüzzaman Said Nursi, Emevi Dönemi'ni İslam tarihinde negatif milliyetçiliğe örnek vermiştir. Emevilerin milliyetçi olarak değerlendirilen tutumları diğer ırklardan Müslümanları olumsuz etkilemiş ve onların Emevî valilere olan güvenini sarsmıştır. Bunun sonucunda birçok felaket Müslüman dünyasını derinden sarsmıştır. Said Nursi, olumsuz milliyetçiliğe bir diğer örneği ise milyonlarca insanın ölmesine neden olan Birinci Dünya Savaşı olarak göstermiştir ("Menfî Milletin Tehlikesi", 1979, s.3/6-7).

Sezai Karakoç, Said Nursi'nin millet kavramı hakkındaki görüşleriyle benzer görüşleri dile getirmiştir. Milliyetçilik düşüncesinin Avrupa'ya has olduğunu, ve bu anlayışın dil ve ortak anlayış birliği üzerine inşa edildiğini belirtmektedir. Karakoç'a göre Avrupa, feodalizmi bu kavramla aşmış ve bir "devlet sistemi" gerçekleştirmeyi başarmıştır. Bununla birlikte, milliyetçilik doğu toplumları söz konusu olduğunda, parçalanma ile sonuçlanmıştır. İslam toplumları ırk ve dil dışında, din temellerinde birleşmiş, dolayısıyla Avrupa sistemi içerisinde gelişmiş ulus sistemi de bu toplumları parçalamıştır. Bununla birlikte Karakoç, Avrupa'nın "millet" kavramını ilkel olarak tanımlamıştır. Çünkü İslam'daki millet kavramıyla karşılaştırıldığında ekonomik, sosyal ve tarihsel nedenlerden dolayı ırkçı birlik üzerinde gelişmiş bir kabilecilik biçimi olarak değerlendirmiştir.

Karakoç, yeni İslamcıların bütün Müslüman topluluğunu ifade etmede başvurduğu ümmet kavramını kapsayan bir içerikle "millet"i tanımlamış ve "İslam milleti" tabirini kullanmıştır. Karakoç'a göre, "ümmet", millet kumaşının iç tarafına verilen addır" (Karakoç, 1990, s.2). Millet'in kapsayıcılığı, vahiy etrafında toplanan bir halk topluluğu olarak açıklanırken, ümmet, peygamberlerinin adıyla bilinen topluluklar olarak tanımlanmaktadır (Çınaryerli, 1966, s.16-17).

Bununla birlikte Diriliş dergisi, milleti oluşturmanın tek belirleyicisi olarak inancı temel almanın yetersizliğini dile getirerek millet kelimesini ümmet ile destekleme konusundaki

karışıklığı açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Buna göre, millet olma süreci peygamberlerin rehberliğini gerektirmektedir. Bu noktada, millet ve ümmet kullanımlarının açıklamasını kolaylaştırmak için yazar, Mızraklı İlmihali kitabında yer alan bir grup soruyu örnek göstermektedir. Orijinal cevaplardaki ufak değişikliklerle, sorular o dönemin tartışmalarının konjonktüründe yapılmıştır.

Soru: Hangi millettensin?

Cevap: İslam milletindenim.

Soru: Hangi ümmettensin?

Cevap: Hz. Muhammedin ümmetindenim. (Çınaryerli, 1966, s.17).

Millet"in ilk üyeleri peygamberler olurken onların mesajına inananlarla milletin hacmi artar. Bu mesaj ise belli bir ırka has olmadığı için gittikçe büyüyen millet "evrensel bir güç ve gerçeklik kazanır". Bir peygamberin çevresinde oluşan topluluk bir nevi bir çekirdektir ve bu Diriliş tarafından ümmet olarak tanımlanmıştır. Bu ümmetin etrafına eklenen halkalar ise milleti oluşturur. Böylece İslam'da millet anlayışı bir ırkla sınırlandırılmayan ve bu sınırı aynı dine mensubiyetin çizdiği bir çerçeveye sahiptir. Buradaki tek ölçüt "o milletin üyelerini öbür insanlardan ayıran karakteristiği taşıyacak bir ruh değişim ve oluşumuna" uğramasıdır. Bu değişim ise gerektiğinde öz ailesine karşı hak için savaşan ilk dönem Müslümanları gibi inancı ve bu inanca mensup milleti öncelemesidir. Bu durum Diriliş tarafından İslam'ın "açık millet" görüşü olarak nitelendirilmiş ve bu vasfıyla da Yahudilikten ayrılmıştır. Diriliş dergisi bir çoğu kaynaklara dönüş düşüncesi çerçevesinde Asr-ı Saadet dönemine kadar olan süreci dışlayan İslamcı düşüncenin aksine Emevî, Abbasî, Büyük Selçuklu ve Osmanlı Devletlerini ülkü birliğini gerçekleştirebilmiş yapılar olarak dikkate almaktadır. Bütün bu devletler sürecinde gerçekleşen İslamlaşma sonucu ise İslam milleti "birbirine bitişik coğrafyalar"da bir "yurt beraberliği" çerçevesinde yaşamaktadır (Çınaryerli, 1966, s.18-19).

Millî İslamcılık ve Yeniden Millî Mücadele

1970'lerin başında, Yeniden Millî Mücadele, sağda birliğin devamının sorumluluğunu, sağın İslamlaştırılması ve İslam'ın sağla bütünleştirilmesi misyonunu üstlenmiştir. Derginin yayınlanmasına ön ayak olan hareket ilk olarak 1967 yılında Konya'da bir grup üniversite öğrencisi tarafından kurulmuştur.

Bununla birlikte genç bir ekip dergisi olarak YMM, İhvan-ı Muslimin, Hizbuttahrir ve diğer hareketlerin metodik metinlerini başarılı bir şekilde harmanlayıp "Türkiye şartlarında bir fikri akımı olmaktan ziyade bir cemaat için gerekli olan düşünsel tabloyu sistematik olarak gerçekleştirmiş" bir teşkilat ve hareket için gerekli olan sistematiği oluşturmuştur (Türkmen, 2017).

Dergi bu ideal uğrunda bir "millet teorisi" inşasını amaç edinmiş ve geçmişte bu ideali gerçekleştirdiğine inandığı ve de model aldığını ifade ettiği Osmanlı'ya atıfta bulunarak "İşte "Yeniden Milli MÜCADELE" milletin muhteşem mazisine uygun bir hayat kurmak isteyen, bütün vatanseverlerin, gerçek müminlerin mecmuası olmak için çıkıyor" ilanıyla yayın hayatına başladığını duyurmuştur. Derginin künyesi "Milletin iman, ahlâk, kültür, tarih ve menfaatine bağlı haftalık siyasî MİLLİ DÂVÂ MECMUASI" şeklindedir. (Künyede büyük harfle yazılmıştır, Yeniden Millî Mücadele, 3 Şubat 1970, s.3).

Derginin temel amacı sık sık bir "millet ideolojisi" oluşturmak olarak dile getirilmiştir. Millet kelimesi üzerinde yoğun bir kavramsal tartışma, kelimenin etimolojisi, kökleri ve tarihsel süreci gibi bir inceleme dergide yer almamıştır. "Millet"in kavramsal açıklamalarından ziyade, daha çok millet olma hali tasvir edilmiş ve bu hal ise "Kurtuluş Savaşı"na giden ruh üzerinden örneklendirilmiştir. Bu yüzden aslında hareketin kendine ad olarak seçtiği "Milli Mücadele", millet ideolojisi inşa etmek amacıyla yola çıkan bir oluşumun kendini ifade etmesinde başvurulan en isabetli adlandırmadır.

YMM'nin ideolojileştirmeye çalıştığı "millet", tarihin başlangıcından bu yana bir ideal uğrunda yaşamış ve halen yaşayan ve böylece insanlığın başlangıcından bu yana bir bütünlük arz eden bir topluluk olarak açıklanmıştır. Böylece zamanı ve mekanı aşan "millet olma" insanlığın başından, Hz. Adem'den itibaren gelişerek devam eden bir süreçtir ("Ya Devlet Başa Ya Kuzgun Leşe", 1970, s.3).

Derginin ana argümanı milliyetçiliğin farklı etkenlerle fertlerde doğal ve "gayr-i şuurî" olarak geliştiği ve bunun bir sistematik haline getirilmemesi halinde ülkenin ekonomik, siyasi, kültürel vb kazanımlarının olamayacağına bu millî enerjinin rasyonel bir şekilde kanalize edilemeyeceğine dairdir. Türk milliyetçiliğinin çıkışının Sevr Anlaşması esnasında beliren bölünme ve istila korkusu sonucu olduğu ifade edilirken, Almanya ve Rusya'nın Napolyon istilalarının "Pan-Germanizm ve Pan-Slavizm cereyanlarını" yarattığı belirtilir. Aynı yazıda Fransa ve İngiltere gibi sömürge ülkelerinin milliyetçiliği ise ekonomik, sosyal ve siyasî alanda rakipsiz olmalarıyla şovenist bir milliyetçilik olarak nitelenmiştir. Bu nedenle dergi milli bir duruş oluşturulmaksızın bir ülkede ekonomik, politik, kültürel vb. başarıların olmayacağını savunmuştur (Küçükköy, 2005, s.339).

YMM'nin içeriğini şekillendiren ve üzerinde durduğu en önemli husus Türkiye'de millet olma sürecinin henüz tamamlanmadığı düşüncesidir. YMM'ye göre Millet olmanın önündeki engel ise devlet-millet karşı karşıyalığıdır. Bu ikisini aynı emeller uğrunda işler hale getirmek millet olma sürecinin Türkiye'de tamamlanması anlamına gelmektedir. Dergi bu ideal uğrunda bir "millet teorisi" inşasını amaç edinmiş ve geçmişte bu ideali gerçekleştirdiğine inandığı ve de model aldığını ifade ettiği Osmanlı'ya atıfta bulunarak "İşte "Yeniden Milli Mücadele" milletin muhteşem mazisine uygun bir hayat kurmak isteyen, bütün vatansever-

lerin, gerçek müminlerin mecmuası olmak için çıkıyor" ilanıyla yayın hayatına başladığını duyurmuştur (Yeniden Millî Mücadele, 3 Şubat 1970, s.3).

"Mücadele" kavramının kullanımının yaslandığı bir diğer tarihi süreç ise Kurtuluş Savaşı'dır. Harekete göre tarihi süreçte kesintiye uğramış "Millet ideolojisi"nin yeniden şahlanışı Kurtuluş Savaşı ile başlamaktadır. "Millî Mücadele"nin savaşta kazanılıp masada kaybedildiği, ülkenin halen bağımsız olamadığı düşüncesinden hareketle YMM, millet ideolojisinin halen yaşadığını ve şahlanacağını belirtirken bu misyonu üstlendiğini de dile getirmiştir ("Millî Mücadelemiz 50. Yılında", 1970, s.5).

Dergi, bir milletin tek kurtarıcıları olarak tanınmaları sonucunda bir kişinin veya bir sınıfın tekelini ortadan kaldırmak için millîlik (ulusal olmak) sosyal ve devlet düzeyinde gerçekleştirme amacını açıklar. Zihinleri bu fikirle meşgul olan kitleleri, bu tekellerin kölesi olmaları açısından sefil olarak kabul etmekedir. Dergiye göre, her birey ulusal bilince sahip olmadıkça, insanlar kaçınılmaz olarak manipülasyonlara düşeceklerdir. Bu nedenle dergi, bu sefil inançtan kurtulmanın tek yolunun milletin mücadelenin kaynağı olduğunu düşünmek ve inanmak olduğunu açıklamaktadır (Edipali, 10 Şubat 1970, s.3).

YMM komünizmin toplumun sınıflandırılması temelli düşüncesini, toplumun sınıflandırılmasından çok toplumu bölen bir düşünce olarak yorumlamaktadır. Böylece bu bölünmeye bir itiraz olarak, bütün katmanlarıyla "iman kardeşliği"nin inşa ettiği bir birlik ve bu birliğin de "milli idealler" üzerine inşa olunmuş bir devleti, komünizmin "bölücü" düşüncesine karşı bir çıkış olarak sunmaktadır (Ya Devlet Başa Ya Kuzgun Leşe, 1970, s.3). YMM'nin, millet olma idealinin, sınıflaşmanın olmadığı bir ortamla gerçekleşebileceği tezidir. Millet olma tamamlandığında ise mücadele millî bir karaktere bürünecek "topyekün ve sınırsız" bir mücadele halini alacaktır ("İnkılab İlmi", 3 Mart 1970, s.15). Topyekün ve sınırsız bir mücadele yani "Mücadelenin Millîği" ise, Kurtuluş Savaşı'nda hayat bulmuş ve ete kemiğe bürünmüştür ("Milli Mücadelemiz 50. Yılında", 28 Nisan 1970, s.5).

Konu "İslam mücadelesi" kavramsallaştırması için de aynı kulvarda açıklanmış olup, İslam'ın bir inkılapçı yapısının olduğu, bu inkılapçı metodun en önemli unsurlarından birinin de mücadele olduğu ifade edilmektedir ("İnkılab İlmi", 3 Mart 1970, s.15).

İslam mücadelesinin hedefi ise "yeryüzünde din olarak rejim olarak sadece İslamiyet'in hakim olması; İslam'ın dışındaki bütün telakkilerin, örfün ve nizamların hakimiyetlerini kaybetmesi" "topyekün bütün düşman iktidarlarının tasfiyesi ve İslam iktidarının dünyayı idare etmesi" olarak açıklanmıştır. Bu nedenle hareket, İslam'ı güçlü bir şekilde bir milletin kurtuluşu için yegane unsur olarak işaret etmiştir ("İstanbul'da Onbinlerin Zafer Yürüyüşü", 1970, s.6-7). Dergiye göre "Mücadele"nin hedefi "bütün insanlığın müslümanlaştırılması yani gerçek hürriyetlerine kavuşması"dır ("İnkılab İlmi", 24 Şubat 1970, s.15). Bu süreç ise dergide kaçınılmaz bir son ve evre olarak verilmiştir.

Burada millî ve İslami mücadele arasında bir hiyerarşi olduğu görülmektedir. "İttihad"a ya da "ümmet"e giden aşama ise millileşme/milliyetçilik aşaması olarak hedeflenmiştir. Bu düşünce ise Ziya Gökalp'in ümmete ya da o dönemki kullanımıyla "İttihad-ı İslam"a kısa vadede ulaşmanın mümkün olmayıp, İslam kavimlerinin esaretten kurtulmada milliyet fikri ışığında milli mücadele ile bağımsızlıklarını kazanması ve bu mücadele esnasında güçlenen milliyet fikrinin İslam ümmetçiliğini de güçlendireceği düşüncesiyle (Ayvazoğlu, 2013, s.89) oldukça paralellik arz etmektedir.

Bu nedenle ittihad (birlik) ya da ümmete doğru olan aşama millileşme / milliyetçilik aşaması olarak düşünülmüş ve hedef alınmıştır. Bu fikre göre, Müslüman milletler, millî mücadele yoluyla kölelikten ve sömürgeden kurtulmak zorundadır. Bu aynı zamanda Millî Mücadele süreci ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeci güçlerden bağımsızlık için mücadelelerin milliyetçilik biçiminde devam eden yansıması olarak da düşünülebilir.

Dergiye göre İslam, millet ideolojisinde en önemli kültürel unsurdur. Türklerin İslamlaşmasından sonra millî kültürlerinin İslam süzgecinden geçerek bir değerler manzumesi haline ulaştığını ifade edilirken, İslamlaşmanın Türk milletinin tarihinde de en büyük dönüm noktası olduğu vurgulanmakta, bunun sonucu "Millî Kültür"ün millî hayat tarzı, milletimizin yaşayış tarzı olarak şekillendiği belirtilmektedir (Küçükköy, 2005, s.351/364).

YMM tarafından İslam'ın millet ideolojisine kültürel bir öğe olarak eklemlenme çabası ve İslam'ı kültürel boyutta tutmalarının bilinçli bir tavır olduğu belirtilmektedir. Üyelerinin açıklamalarına göre, İslam tüm insanlık için evrensel din olduğu için, siyasetin sınırlamaları ile marjinalleştirilmemelidir (Küçükköy, 2005, s.327).

Millet ideolojisinde millî devlet fikri çok önemli bir yer tutmaktadır. Dergide Millî Devletin, bir halkın millet olmayı başardığında gerçekleşebileceğini vurgulamak üzere "milletin devleti" kullanımını da vurgulanmaktadır ("Devletimizin Millîliğini Korumalıyız", 1971, s.4). Derginin Millî Devlet üzerindeki açıklamaları ve vurgusu, Türkiye'nin gayri millî olduğu hissiyatının bir sonucudur ("Neden Çıkıyoruz?, 3 Şubat 1970, s.3). Bununla birlikte Millî Devlet emperyalizmi yok etmenin tek mekanizması olarak kabul edilmektedir ("Millî Mücadelemizin Stratejik Hedefleri", Yeniden Millî Mücadele, 26 Ocak 1971, s.3). Millî devlete verilen tüm önem ise, Müslümanların İslami yaşamlarını devam ettirebilmeleri için yegane mekanizma olarak dikkate alınmış olmasıdır ("Bütün Milliyetçiler İçin İlk Vazife Milli Cephenin Kurulmasıdır", 15 Eylül 1970, s.9) .

İlk yılki sayılarda derginin "Türk Milleti"ne yüklediği anlam bir "ırk" anlamından ziyade bir ideali gerçekleştirmiş topluluk intibaını vermektedir. YMM, ileriki dönemlerde kullanımı hareket içerisinde eleştirilere sebep olan "Türk Milleti"ni "Milletlerin yol göstericisi" ("Tabelalar iner, Mücadele Devam Eder, 21 Nisan 1970, s.8). olarak tayin etmektedir ("Tabelalar iner, Mücadele Devam Eder, 21 Nisan 1970, s.8). Ancak devam eden sayılarda "Türk" kulla-

nımıyla etnik Türklüğe olan vurgusu daha çok yoğunlaşmıştır. Dergi, kurtuluş hedeflerini sırasıyla Türk devletleri ve Müslüman dünyası olarak sıralayarak bir kurtuluş hiyerarşisi de oluşturmuştur ("Milli Mücadelemizin Stratejisi!", 12 Ocak 1971, s.15). Türkiye, köleleştirilmiş Türk devletleri için manevi bir değer, ümidin sembolü ve Müslüman dünya için tarihi lider olarak açıklanmıştır ("Milli Mücadelemizin Stratejisi!", 12 Ocak 1971, s.15). Bu düşüncelerdeki motivasyon Osmanlı geçmişiyken, "millet" yerine "Türk milleti" ve ilerleyen süreçte millî sıfatlı terkipler yerine "Türk Milleti" gibi Türk sıfatlı terkiplerin kullanımı sonraki yıllarda Millî Mücadele üyeleri arasında rahatsızlık yaratmıştır ("Milli Mücadelemizin Stratejisi!", 12 Ocak 1971, s.15). Burada önemli olan nokta, "Türk" kavramının "İslâmi sadakate dayalı ortak bir kimlik ve dayanışma ifadesi"nden (Yıldız, 2013, s.129) daha etnik bir tanımlamaya dönüşmesidir. Derginin dönüşümünde 1973 muhtırasının etkili olduğu ifade edilirken, YMM'nin diğer ek yayınlarından olan ve 1974 yılıyla çıkmaya başlayan Gerçek dergisinin etkili olduğu ifade edilmektedir. Bu dergiyle millîlik tutumunun biraz daha milliyetçiliğe evrildiği belirtilir. Yine 1976-1978 yılları arasında çıkarılan diğer bir yayın Bayrak'la birlikte YMM'nin tamamen devletçi bir tutuma büründüğü belirtilir. Gerçek dergisinde Selçuklu ve Osmanlı üzerinden Türk kültürünün milliyetçi bir tema çerçevesinde sunulduğu, "Türk"lü terkiplerin yoğunlaştığı İslamcılık ve milliyetçilik arasındaki "millî"liğin (Türkçülük formunda) milliyetçiliğe dönüştüğü ifade edilmektedir. Bu süreli yayınlarla kültür, Türk milliyetçiliği çerçevesinde Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin örnekleriyle sunulmuş ve "Türk"lü terkiplerden oluşan ifadeler artmıştır. İslamcılık ve milliyetçilik arasında seyreden Millîlik, Türkçülük formunda bir milliyetçiliğe doğru evrilmiştir (Aydın, 2005, s.456/459).

Yeniden Millî Mücadele'nin ilk yılında milliyetçi söylemler açıkça gözlenirken, yeni İslamcı fikirlerin etkisi, hareketin örgütsel yetersizliklerine ek olarak milliyetçilikle ilişkilenen tutumlardan rahatsızlığı tetiklemiş olabilir.[1] Üyeler arasındaki parçalanmaların sonucu olarak, hareket farklı kanallara dağılmış ve 1980'lerin sonuyla çözülmüştür.

Mücadele Birliği sonuç olarak "salt milliyetçilikle saf İslamcılık arasında kendine özgü bir noktada faaliyette bulunmuş, duygular/eğilimleri itibariyle İslâmî, kültürel söylemi itibariyle milliyetçi bir hareket", -modern Türkiye cumhuriyeti içerisinde- devletçi bir millîlik ile İslam arasında bir amalgam yaratmaya çalışmıştır (Aydın, 2005, s.452). Bu yüzden hareketi en iyi "millî İslamcılık" kullanımı tarif etmektedir. Hareket, Modern Türkiye Cumhuriyeti'nde devletçi milliyetçi tutum ile İslam arasında bir amalgam yaratmaya çalışmış, bunun sonucu ise harekette devletçi milliyetçiliğe yönelim hakim olmuştur.

1 Bu intibalar Hamza Türkmen'in Hilal TV'de yapmış olduğu "Ulustan Ümmete, Yeniden Milli Mücadele Hareketi ve Mecmuası" programlarındaki tartışmalar ve İrfan Küçükköy'ün *Bir Uyanışın Anatomisi*...kitabındaki olaylardan edinilmiştir.

Ümmetçiliğe Doğru; Şûra, Tevhid ve Hicret Örneği

Ulusal ve uluslararası düzeydeki gelişmeler, yeni İslamcı düşüncede millî bir düşünüş sürecinden sonra ümmetçiliğe doğru bir dönüşümü yaratmıştır. Milliyetçilik 1970'lere kadar ırkçılık anlamında bir tutum olarak algılanmazken, toplumun sağ kesimindeki tüm kesimlerce paylaşılan bir düşünce olmuştur. Milliyetçilik "bin seneden beri Müslümanlığın sarsılmaz bekçiliğini yapan Müslüman Türk milletinin tarihini savunmak" olarak tanımlanmıştır (Küçükköy, 2005, s.336-337). Bununla birlikte 1970'lerin sonlarına doğru sağ ve sol kutuplaşma önceki gücünü yitirmiş ve yeni İslamcılığın etkisi 1970'lerin ortalarında milliyetçi hareketlerin zayıflamasıyla ivme kazanmıştır. "Bütüncül İslam" olarak ifade edilen bu yeni düşünce siyaseti önceleyen bir İslam anlayışından ziyade "Kur'an merkezli, kavramsal, sünnet boyutlu ve sahabe hayatını örnek alan bir İslam anlayış" olarak tanımlanmaktadır (Arslantaş, 2008, süreler: 56:19-56:33).

Şûra, ilk olarak 5 Ocak 1978'de yayınlanmaya başlayan ve 30 Ekim 1978'e kadar devam eden toplam 41 sayı olarak çıkmış haftalık bir gazetedir. Gazete kapatıldıktan sonra, editör ve yazar ekibi 17 Aralık 1978 ile Ağustos 1979 arasında 32 sayı ile yeni bir gazete olan Tevhid ile devam etmiştir. Tevhid de Şûra ile aynı kadere sahip olurken derginin kapanmasıyla yazar kadrosu Hicret adında yeni bir gazeteyle yayınlarına 17 Eylül 1979-21 Nisan 1980 arasında 21 sayı ile devam etmiştir. Bu üç gazete Mücadele Birliği gibi organize bir hareketin ürünü olmasa da, 1970'lerin kitlelerinin düşüncelerinde etkili olmuştur.

Derginin ilk sayılarından itibaren "millet" kavramı Şûra'da yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Millet, sosyal bir topluluktan ziyade "din ve şeriat" olarak tanımlanmış ve "topluluğun bir araya geldiği inanç" anlamında kullanılmıştır. Bu topluluklar ise milletin bir parçası olarak kavim veya ümmet olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle, en doğru anlamıyla "Millet, peygamberlerin, Allahü Teala'dan vahiy ile alıp insanlara tebliğ ettiği dinin ismidir." Bu bakımdan bunlara-yukarıda da geçtiği gibi-i'tikad yönünden din, amel yönünden şeriat, topluluk yönünden de millet denmiştir. "İslâm Dini, İslâm Şeriati, İslâm Milleti, gibi. İslâm milleti dediğimiz zaman, millet kelimesini doğru ver gerçek ma'nâsında kullanmış oluruz ve Allâhü Teâlâ'nın peygamberleri vâsıtasiyle bildirmiş olduğu İslâm Dini ile İslâm Dini'ne inanıp onun icaplarını hakkıyle yerine getirmeye çalışan kimseleri anlarız." (Karakılıç, 1978, s.8).

Yeniden Millî Mücadele'de olduğu gibi Şûra'nın da amacı, Müslümanların devlet, vatan, millet gibi can alıcı kavramlara dair kafalarının karıştırılmış olmasının yarattığı durumu, dönemin iç ve dış siyasî gelişmeleri üzerinden örneklendirerek açıklığa kavuşturmaktadır. Bu örneklerden birinde Çad, Batı Sahra gibi bölgelerde Müslümanlara karşı savaşan Fransız ordusundaki Faslı Müslüman askerlerin ölmesi halinde şehit olamayacağı çıkarımı (Bu Toprakların "Adı" Konacaktır, 1978, s.10). bunun üzerinden ulus devlet gerçeğinin ya-

rattığı soru işaretleri, aslında ilk dönem İslamcı düşüncenin bir sonuca varamamış olduğu konuların bir devamı olarak 1970 sonlarına dek miras kalmıştır (Bu Toprakların "Adı" Konacaktır, 1978, s.10).

Şûra, ırkla eş maya getirilen millet kullanımının karşılığının aslında Kur'an-ı Kerim'de kullanılan "şuub yada kabâil" olması gerektiği, aynı taifeden, şuubtan kabileden gelen toplulukların din, inanç, ibâdet ve ahlâk bakımından birbirlerinden farklılık teşkil etmeleri durumundan "millet" olarak kabul edilemeyeceği belirtilir. Aynı ulustan ve kabileden gelen topluluklar, din, uygulama ve ahlak bakımından birbirlerinden farklı olmaları halinde millet olarak kabul edilemezler (Karakılıç, 1978, s.11). Şûra, "Türk milleti, Arap milleti, Alman milleti, İngiliz milleti, Rum milleti denildiğinde, millet kelimesini mecaz ma'nâsında kullanmış olunduğunu ve aynı soydan, aynı cinsten, aynı kavimden, aynı şu'beden, aynı taifeden gelen toplulukları anlamamız geldiğini belirtir (Karakılıç, 1978, s.8).

Müslüman uluslar arasında birlik olmamasının sebebi ise millet kavramının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmasıyla açıklanmıştır. Gazetede yazarlardan birinin "İslam Ülkesi" olarak kullandığı terminoloji, yeni İslamcı düşüncede birlik fikrinin gücünü gözlemlemek için dikkate değerdir. Bu terim "Müslüman Dünyası" nı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu birliğin dağılması, Müslümanlar tarafından din olgusuna kültür veya hayat biçimi arasında verilen farklı anlamların sonucu olarak da değerlendirilmiştir (Bulaç, Aralık 1978, s.7).

Şûra ve Tevhid gazeteleri aynı anda tüm Müslüman ülkelerde topyekûn bir mücadele ve direnişi savunmuşlardır. Yeni anlayışa göre, "İslam Ülkesi" olarak anılan tüm Müslüman ülkeler arasında, fizikî coğrafyadan ziyade siyasî coğrafyanın yarattığı bölünmüşlüğü gidermenin ve böylece batıl düzenin yüzyıllardır süren hegemonyasını yıkmanın tek yolunun Müslüman ülkelerin tümünün aynı anda yapacağı bir çıkış olduğu vurgulanır. 1970'lerin sonlarında Pakistan, Afganistan, İran gibi Müslüman dünyadaki gelişmeler, Türkiye'de "İslami kurtuluş"a dair yeni İslamcı düşünceye ilham vermiştir. Bu gelişmelerden oldukça etkilenen yeni İslamcı gençlik, Türk toplumunun dikkatini bu coğrafyalara çekmeye çalışarak bu yükselişe katılmaya büyük önem vermişti. Bu çerçevede, bu çabalar Türkiye fikrinin merkeziliğini ortadan kaldırmıştır. Bu açıdan dönemin yeni İslamcı düşüncesi Türkiye düşüncesinin merkezîliğini bir nevi yıkmaya çalışarak bu hareketlerle "İslam milleti"ne mensup olma müşterekliği üzerinden bir bağ kurmayı hedeflemiştir. Belki de bu bağ kurma eğilimi ya da ihtiyacı, Türkiye'de "millet olmanın" tamamlanamamış olmasıyla oluşan aidiyet boşluğunun giderilmesi gayretidir. Aynı aidiyet boşluğunun yansıması Yeniden Millî Mücadele'de ise milleti yeniden tamamlama motivasyonu ile millet ideolojisini kuramsallaştırma hedefinde görülebilir.

Şûra, sınırların ötesinde İslami mücadele fikrini vurgularken, Türkiye'de ise İslâmî hareketin "millî bir takım endişeler" çerçevesine hapsedilmiş ve bunun sonucu Müslümanların

%90'a yakınının milliyetçiliği kabullenmiş olduğu tespitini yapmaktadır. Şûra'ya göre bu durum bütün insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş İslam peygamberinin uygulaması ve metoduyla da bire bir çakışmaktadır (Kerem, 1978, s.4).

Bu dergilerde Milliyetçilik veya ulusalcılık (etnik köken temelli laik milliyetçilik) İslami hareketin önündeki engel olarak kabul edilmiş ve emperyalizmin sömürgecilik sürecinde bir başka aşama olarak yorumlanmıştır. Yeni düşünceye göre, Bu aşama, emperyalizme ve sosyal adaletsizliğe karşı çıkışların olduğu "İslam ülkesi"ndeki hareketlenmelerin Marksist düşüncelerin etkisine itilmesiyle başlamaktadır. Böylece Marksizm ve kapitalizm işbirliği içerisinde İslam dünyasını kontrol altına almışlardır. Bu şekilde "kapitalist çemberi kıran halk Marksist çembere girdiği için gerçek bağımsızlığına kavuşa"mamıştır. Marksizmin öne çıkardığı "ulusallaşma, milliyetçilik ve halkların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etme haklarına sahip olması ilkeleri" onların bağımsızlıklarına kavuşmasına engel olmada başka bir yöntem olarak yorumlanmaktadır. Bu yeni İslamcı düşünceye göre "bir toplum çağdaşlaştıkça batının manyetik alanına, millileştikçe sömürgecilerin nüfuz sahasına mahkum olmuştur. Halkların kendi kaderini tayin etmeleri ise bir toplumu yüz parçaya ayırmak için bulunmaz bir tuzaktır" (Bulaç, Mart 1979, s.6). Bu yüzden İran devrimi, "İslam Ülkesi"nin birçok yerindeki sistem ve düşüncelere büyük bir darbe olarak yorumlanmıştır (Bulaç, Mart 1979, s.5).

Bu yayınlar güçlü bir şekilde, bir bütün olarak "İslam Ülkesi"nde topyekûn kurtuluşa inanmış olup, millî kurtuluş aşamasını bir vakit kaybı olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle, bu yayınlar Müslüman ülkelerin ulus-devlet kimliklerini birliği parçalayıcı faktörler olarak görmüş ve siyasi sınırlarla birbirinden ayrılmış bu kimliklerin üstesinden gelmek üzere bir çabaya girişmişlerdir. Bu fikirlere ilham veren ve Müslüman Dünyanın yeni İslamcıların zihninde tamamen mücadele sürecini haklı kılan kaynak, Müslüman dünyasında aynı dönemde ortaya çıkan hareketler olmuştur. Afganistan, İran gibi diğer Müslümanların zaferlerine ortak olma ve bu süreçleri Türkiye'ye taşıma heyecanı, millîleştirme aşamasıyla zaman kaybetmek istemeyen ve milliyetçiliği modası geçmiş bir ideal olarak gören yeni İslamcıların büyük bir motivasyonu olmuştur.

Sonuç

Millet, modern ulus devlet döneminde yeni bir İslami düşünce yapısı inşa etmek için iki İslamcılığın mücadelesini gözlemlemekte oldukça önemli bir kavramdır. Batı anlayışında ulusun kültürel ve etnik birlik anlamındaki Millet 1970'lerin ortalarında çıkmaya başlayan yeni İslamcı yayınlarda, dini birlik veya ümmet bağlamında yeniden tanımlanmıştır. Bu dönüşüm ise aslında daha çok millî tutumun daha "milliyetçi" ve "devletçi" olana dönüşmesinden sonra gelişmiş ve tercüme kaynaklarla da desteklenmiştir.

Bunlara paralel olarak, bazı büyük Müslüman ülkelerde, yeni bağımsız birçok Müslüman ve gayrimüslim ülkelerde ve Müslüman azınlıkların yaşadığı bölgelerde bu döneme eşlik eden birçok gelişme de yeni arayışları desteklemektedir. 1970'lerde sınırları sömürge güçleri tarafından çizilen ve dolayısıyla yapay bir coğrafya olan bu yeni ulus-devletler, ortak dil, ırk unsurları üzerine inşa edilmiş millet anlayışları ve modern bir ulus-devletin laik milliyetçiliği çerçevesinde kendi sınırları içerisindeki topluluklara yönelik yeni bir asimilasyon sürecine başlamıştı. Bu, Müslüman çoğunluk ülkelerinde bile çeşitli krizler yaratmış ve çözüm arayışı, bu ülkelerdeki İslamcıların entellektüel çalışmalarına da yansımıştır.

Böylece bu gelişmelerin etkisiyle 1970'lerde ortaya çıkan tartışmalar, 1948'de Hint alt kıtasında din temelli bölünmenin bir sonucu olarak Pakistan İslam Devleti'nin doğuşunun yansımalarını taşımaktadır. Bölünmeyi takiben, Hindistan'da neredeyse Pakistan büyüklüğünde bir Müslüman nüfus, kendilerini gayrimüslim bir ulus devlette kimliklerini nasıl tanımlayacakları ve bir gayrimüslim bir devlete olan bağlılıklarını merkez alan büyük tartışmalar içinde bulmuştu. Çeşitli dilsel, etnik ve dini topluluklardan oluşan Pakistan ise, neredeyse kuruluşundan yirmi yıl sonra Bangladeş"in başka bir ulus-devlet olarak ayrılmasıyla şok edici bir bölünme yaşamıştı. Bu nedenle, bu coğrafyaların İslamcıları, ümmet kavramı ile belirli coğrafyada dil ve etnisite ortaklığına dayanan ulus fikri tarafından yaratılan bu tür krizlerin üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Bu çabaların tüm İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'deki İslamcı düşünceye yansımaları da kuvvetli olmuştur.

Modern ulus devlet süreci, laik bir milliyetçiliğe vurgu yaparak, Müslüman dünyasının içinde ve devletleri arasında birçok zararlı sonuç doğurmuş ve doğurmaya devam etmektedir. İslamcı düşünce, milliyetçilik tarafından yaratıldığına inanılan bu sancılı süreçten kurtulmak için dini birlik tezini idealize etmiştir. Bununla birlikte, Türkiye'de söylemlerinde çevirilerden büyük ölçüde etkilenen yeni İslamcı düşünce, ümmeti milletten bir üst boyuta taşıyarak, kültürel, tarihi ve coğrafi ortaklığı ise geriye doğru iterek toplumsal düzeyde zemin bulamamıştır. İslam Birliği (İttihad-ı İslam), İslam Milleti, İslam Ümmeti gibi fikirlerle topyekûn kurtuluşu amaçlayan yeni İslamcı düşünce, milliyetçi, muhafazakâr ve geleneksel kitlelerden sert tepkiler almıştır. Millî İslamcı olarak nitelenen hareket ve benzeri düşünceler ise yeni İslamcıları Türkiye'yi kendi ülkeleri olarak görmezden gelmekle eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerin temel argümanı, Türkiye'nin farklı koşullarını diğer Müslüman coğrafyalarla eşitleme yönündeki itirazlar olmuştur. Yeni İslamcı düşünce, bu suçlamalara karşı kendisini, Allah'ın yeryüzünde egemenlik hakkını inkar eden ve O'nun ortaya koyduğu kuralların yerine geçme kararlarını icat eden "Tağuti güçleri"n İslam topraklarını işgal etmiş olmasıyla savunmuştur. Bu nedenle "halkı Müslüman ülkeler" tamamen aynı şartlarda sıkışıp kalmış ve böylece bu aynı probleme aynı çözümle kurtuluşa erebilecektir.

Yeni İslamcı düşüncenin temsilcileri olarak Şûra, Tevhid ve Hicret, milli kimliğin içeriğini ve egemenliğin dayandığı ulusun doğasını sorgulayarak "Hakimiyet Milletindir" ilkesini yoğun bir şekilde eleştirmiştir. Gazeteler, modern ulus devletinin yeni kimliğinin kısıtlamalarına meydan okumak amacıyla millet kelimesinin anlamına yönelik yoğun makaleler yayınlamışlardır. Bu çabaları ise millet anlayışında modern dönemin yarattığı engelleri ve sorunları aşma çabası olarak düşünülebilir. Bu gazeteler, din birliği olarak açıkladıkları milleti, vatandaşlık olgusuyla değiştirmenin Müslüman dünyasındaki sorunların ana nedeni olduğuna inanmıştır. Çünkü vatandaşlık kavramı etnik ve laik ulusal sınırlara bağlılık olarak bölünmeye sebep olan bir fenomen olarak dikkate alınmıştır.

Önemli bir şekilde, İslamcılığın bu iki farklı eğiliminin ortak bir çabası, modern ulus devlet döneminde millet kavramının içeriğinin belirsizliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışı olarak okunabilir. Bu iki tutum da farklı açılardan bir millet fikri inşa ederek bu belirsizliğin üstesinden gelmeye çalışmış ve söylemlerini farklı kavramsallaştırmalarla oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Bu toprakların "Adı" konacaktır, *Şûra*, (10 Temmuz 1978), sayı 26, s.9. http://katalog.idp.org.tr/pdf/2555/4799.

Bütün Milliyetçiler için ilk vazife milli cephenin kurulmasıdır", (15 Eylül 1970), *Yeniden millî mücadele*, yıl 1, sayı 33, s.9.

Devletimizin millîliğini korumalıyız, (26 Ocak 1971), *Yeniden millî mücadele*, yıl 1, sayı 52, s.4.

İnkılab İlmi (3 Mart 1970), *Yeniden Millî Mücadele,* sayı 5, s.15.

İnkılab İlmi, (24 Şubat 1970), *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 4, s.15.

İstanbul'da onbinlerin zafer yürüyüşü, (2 Haziran 1970), *Yeniden Millî Mücadele*, sayı 18, s.6.

Milli mücadelemiz 50. Yılında, (28 Nisan 1970), *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 13, s.5.

Milli mücadelemizin stratejik hedefleri, (26 Ocak 1971), *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 52, s.3.

Milli mücadelemizin stratejisi -4, (15 Eylül 1970), *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 33, s.15.

Millî mücadelemizin stratejisi!, (12 Ocak 1971) *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 50, s.15.

Neden çıkıyoruz, (3 Şubat 1970), *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 1, s.3.

Tabelalar iner, mücadele devam eder, mücadele birliğinin aziz milletimize ikazı, (21 Nisan 1970), *Yeniden Milli Mücadele*, sayı 12, s.9.

Ya devlet başa ya kuzgun leşe, (5 Mayıs 1970),*Yeniden Millî Mücadele*, , yıl 1, sayı 14, s.3. https://www.ingilizceosmanlica.com/osmanlica-ingilizce-sozluk-madde-

77065.html

Aydın, M. (2005), Bir millî islamcılık serüveni: Mücadelecilik, *Modern Türkiye'de*

siyasî düşünce islamcılık, cilt 6, İstanbul: İletişim).

Ayvazoğlu, B. (Aralık 2013), *Tanrıdağı'ndan Hira Dağ'ına milliyetçilik ve muhafazakarlık üzerine yazılar,* İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Baskı.

Bulaç, A. (5 Mart 1979), Herkesin telaşı, *Tevhid,* sayı 11, p.6. http://katalog.idp.org.tr/pdf/2508/4711.

Bulaç, A. (17 Aralık 1978), Tevhid'in manası, *Tevhid,* sayı 1, s.7. http://katalog.idp.org.tr/pdf/2498/4701.

Çınaryerli, H. (1 Temmuz 1966), İslam'ın millet görüşü, *Diriliş*, sayı 4, s.15.

Edibali, A. (24 Şubat 1970) "Milli mücadelemiz ve Parlamentarizm, *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 4, s.3.

Edibali, A. (10 Şubat1970) Yeniden milli mücadele, *Yeniden Millî Mücadele*, yıl 1, sayı 2, s.3.

İlmi Etüdler Derneği İLEM, (Süleyman Arslantaş), (1 Temmuz 2018), 56:19-56:33, https://www.youtube.com/watch?v=11JjSPNqXRk

Kara, İ. (Kasım 2017) *Müslüman kalarak avrupalı olmak, çağdaş Türk düşüncesinde din, siyaset, tarih, medeniyet,* (İstanbul: Dergah Yayınları).

Karakılıç, C. (26 Ocak 1978), Millet?, *Şûra*, sayı 4, s.8.

Karakoç, S. (5 Ocak 1990) Büyük millet, diriliş, *Diriliş*, yıl 30, dönem 7, sayı 77, s.2.

Kâtib, Z. (21 Nisan 1971), "İslam'ın medreseleri, din-millet-şeriat", *Büyük Doğu*, issue 16, s.5.

Kerem, M. (17 Temmuz 1978), İslâmi hareket'i nasıl kavramalı, *Şûra,* sayı 27, s.4. *http://katalog.idp.org.tr/pdf/2556/4800.*

Kılıç, M. (2016), *Allah, vatan, soy milli mukaddesat; Türk milliyetçiler derneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kısakürek, N.F. (Mart1965), Kabuk milliyetçileri, *Hilal Dergisi*, cilt 5, sayı 50, s.4.

Kuşçu, M. (Ekim 1993), Türkiye'de İslami uyanışa dergilerin katkısı-7 *Hilal Dergisi,* 1960'lı yıllarda Kur'an'a ve tevhidi bilince yönelişin ilk izleri, (II). *Söz/31*, (Ekim 1993), s.39.

Küçükköy, İ. (2005) *Bir uyanışın anatomisi*, Konya: Alagöz Yayınları.

Lekesiz, Ö. (16 Nisan 2017), *Yurt, vatan, devlet,* https://www.yenisafak.com/yazarlar/omerlekesiz/yurt-vatan-devlet-2037372.

Menfî milletin tehlikesi, (Eylül 1979), *Hilal* cilt 17, sayı 200, s.3/6-7.

Öz, A. (Mayıs 2010), *Saatçi Musa*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Özkazancıgil, Hasan Hüseyin. (Mayıs 1992) Kaybolan'ın anlaşılması ve aranması, Söz, , sayı 14, s.6.

Su, B. (Temmuz1967) Mehmed Akif ve İslâm dünyası, *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 19, s.10.

Topçu, N. (Mayıs 1943), Millet ve milliyet, *Hareket*, sayı 12, yıl 5, s.356.

Turgut Ü, M. (Mayıs 2017), *A conceptual history of ulus in the context of nation-building and language policies in Turkey,* (Master Thesis). İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul.

Türkmen, H. (2000), Basında islami muhalefet: Şura-tevhid-hicret-1, *Haksöz,* Sayı 110, (elektronik kaynak),

http://www.haksozhaber.net/okul/basinda-islami-muhalefet-sura-tevhid-hicret-1-2713yy.htm.

Türkmen, H. (20 Şubat 2017), Ulustan ümmete, yeniden milli mücadele hareketi ve mecmuası birinci kısım, *https://www.youtube.com/watch?v=zcGcLwHKe78*.

Yeşil, K. (27 Eylül 2011), Biz İran'dan nasıl etkilendik. *Dünya Bizim*,

http://www.dunyabizim.com/mercek-alti/7437/biz-irandan-nasil-etkilendik.

Abdurrahim Zapsu ve Ehli Sünnet Dergisi

Hatice Küçükkaya*

Öz: *Ehli Sünnet* dergisi 1947-1953 yılları arasında 7 cilt olarak Abdürrahim Zapsu tarafından neşredilmiştir. 1890 Van / Başkale doğumlu İslamcı Kürt fikir insanlarından biri olan Zapsu 1958 yılında, dergisi yayın hayatından çekildikten 5 sene sonra vefat etmiştir. Vasiyetinde her çocuğuna dergilerden birer koleksiyon (7 cilt) bıraktığını bildirmiştir. Bu dergiyi bir vazife gibi görerek *din eğitimi vermek* amacı ile *seyyar din dershanesi* olarak çıkarmaya başladığını dergide açıklamıştır. İlk 26 sayı 4 sayfa olarak neşredilmiş, 27. sayıdan itibaren kapak sayfası ve içindekiler bölümü de eklenerek 16 sayfaya çıkarılmıştır. Yazıların çoğunluğu başyazar ve imtiyaz sahibi olan Zapsu'ya ait olmakla beraber Hulusi Bitlisî, Sait Çekmegil gibi yazarlar da düzenli olarak yazmışlardır. Bu çalışma, *Ehli Sünnet* dergisinin temelde hangi amaçlar doğrultusunda neşredilmeye başlandığını ve yayında olduğu süreç boyunca hangi konulara odaklandığını incelemeyi amaçlamış bir çalışmadır. Bunun için kısaca döneme değinilecek ve dönem içinde yaşanmış olaylara ve bu olayların nasıl bir bakış açısı ile ele alındığı incelenecektir. Derginin içerik bakımından incelenmesi başta Zapsu olmak üzere dergide yazan diğer yazarların; İslamcılık algılarını ve daha doğrusu bir İslamcı olarak dönemi nasıl yorumlarını anlayabilmek açısından önemli görülmüştür. Yani bir nevi 1947-53 yıllarını Abdürrahim Zapsu'nun gözünden görmek hedeflenmiştir. Dergi esasen iki konuyu odağına almış ve bu bağlamda yazılar yayınlanmıştır. Bu konular, kendi içinde de alt başlıklara ayrılmak kaydıyla, *din eğitimi* ve İslam düşmanlarına karşı İslam birliği vurgusudur. Neden bu şekilde konular tercih edildiği ve bu konuların nasıl işlendiği üzerinde durulacaktır. Bir bakımdan da dergi ekibinin dönemin ihtiyaçları olarak neleri gördüğü, yazılmış olan yazılar ve odağa alınmış konular ile ortaya çıkarılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Millî İslamcılık, Ümmetçi İslamcılık, Millet, Millet İdeolojisi, Ümmet.

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: kucukkayahatice@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada Ehli Sünnet Dergisi'nin Türkiye Modernleşmesi bağlamında ele alınması hedeflenmiştir. Ehli Sünnet Dergisi, 1947-53 yılları arasında 7 sene boyunca Abdurrahim Zapsu tarafından "Dini, Ahlaki ve İlmi Haftalık Gazete" şiarıyla neşredilmiş bir dergidir. Bu çalışmada "Ehli Sünnet Dergisi hangi amaçlar doğrultusunda neşredildi ve odağına aldığı konular nelerdi?" sorusunun cevabı aranacak.

Ehli Sünnet Dergisi 4 Temmuz 1947'de Abdürrahim Zapsu tarafından ilkin 4 sayfa olarak neşredilmeye başlanmıştır. İlk 26 sayısı haftada bir çıkarılan dergi daha sonra 15 günde bir neşredilmiştir. Zaman içinde maddi duruma veya daha farklı şartlara bağlı olarak kimi zaman ayda bir de çıkarıldığı olmuştur. 27. sayıdan itibaren kapak sayfası ve içindekiler bölümü de eklenip yazar kadrosu genişletilerek sayfa sayısı 16 sayfaya çıkarılmıştır. Geniş yazar kadrosu olmakla birlikte yazıların çoğunluğu Zapsu'ya aittir.

Derginin çıkarılma sebebine detaylı olarak yer verilecektir ancak kısaca değinmek gerekirse Abdurrahim Zapsu ilk hedef olarak dini eğitim vermekten bahseder ve bunu da ilk sayıda açıklamıştır. İlk ciltte ağırlıklı olarak dini ilimler verilmiştir daha sonra dergide iki ana başlık açılmış ve ikisi de ikinci cildin başlangıcı olan 27. sayıdan son sayıya kadar devam etmiştir. Bunlar dini ilimler ve münakaşa ilimleri diye adlandırılmış başlıklardır. Dini ilimler başlığı altındaki yazılar kendi içinde belirli bir müfredat izlenerek verilmiş ve öncelikle 1. ciltte; İman, İbadet, başlıkları açılmıştır. Daha sonra onlara ek olarak; (İslam Tarihi) Peygamberlerin Hayatı, Sahabelerin Hayatları, Şark Âlimleri, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Kelam, Fıkıh, Siyer-İ Nebi, Kaside-i Bürde, Çarahiriyâri Güzin başlıklı konular ile son sayıya kadar İslami ilimlere yer verilmiştir. Münakaşa ilimleri başlıklı yazılar konuları bakımından değişkenlik göstermekle beraber genellikle güncel olaylar ile ilgili olarak tenkit yazılarının, açık mektupların, başka dergiler ve gazeteler ile tartışmaların yürütüldüğü, okuyucu mektuplarının bulunduğu yazılardır.

Her sayıda düzenli olarak bulunan dini ilimlerin verildiği başlıklar dışında Türkiye'nin iç durumu, sosyal ve siyasal olaylar gündem edilmiştir. Bununla birlikte İslam coğrafyaları da derginin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Örneğin; Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu dönemi boyunca derginin ana gündemi haline gelmiş ve dönem boyunca art arda çıkan sayılarda destek mesajları, olayların içeriğine yönelik yazılar yazılarak hem okuyucular bu konularda bilgilendirilmiş hem de derginin yazar kadrosunun yaşananlar hakkındaki görüşünü ortaya koymuştur. Bu yazılar ile Türkiye ve Dünya Müslümanları arasında İslami birlik olması gerektiği ve bu birliğin kurulup korunması gerektiği mesajı verilmiştir.

Abdurrahim Zapsu Hayatı (Kısa Yaşam Öyküsü) ve Eğitimi

İnsanın doğduğu yer, ailesi, içine doğduğu kültür, din ve dil insanı şekillendiren ve var eden çok önemli unsurlardır. Bourdieu'nun habitus dediği, İbn-i Haldun'un coğrafya kaderdir dediği aslında tam olarak bunu yansıtmaktadır. Abdurrahim Zapsu da kendi coğrafyası, içine doğduğu kültür, din ve dil ile var olmuş, bunları en güzel şekilde taşımış ve yansıtmış bir yandan da var edicisi olmuştur. Hakkında pek az şey yazılmıştır, Kürt fikir insanları arasında çok önemli bir yeri bulunduğu için bu yazılanların bir kısmı Kürtçe kaleme alınmıştır. Hayatına dair yakınlarının bazı eserlerinde ve verdikleri röportajlarında denk gelinen birkaç genel bilgi dışında çok az bilgiye ulaşılabilen bir yazar, Abdurrahim Zapsu. Kendi eserlerinden çok azına erişilebilmektedir ama dergisi Ehli Sünnet'ten hayata bakış açısını, düşünce biçimini anlamak mümkün.

2006 senesinde torunları Geylan Abdülaziz Zapsu ve Hasan Cüneyd Zapsu vasiyeti üzerine Abdurrahim Zapsu'nun "Büyük İslam Tarihi" adlı eserini üçüncü cildi ile birlikte basımını yeniden yaparak ve yazarın kısa bir biyografisini de eklemişler. Burada var olan bilgilere göre; Abdurrahim Zapsu 1309 (1890) yılında bugün Van iline bağlı olan Başkale kasabasında doğmuştur. Babası Abdülkadir Geylanî Hazretleri'nin soyundan gelen Seyyid Mehmed Pertev Bey; annesi, Abbasi sülâlesinden Hacı Tayyar Bey'in kızı Emetullah Hanım'dır. Anne-annesi Seyyid Muhiddin Arvâsî Hazretleri'nin kızıdır. "Annesi, anne tarafından Doğu Anadolu'nun ilmî ve tasavvufî faaliyetleriyle tanınan Arvâsîler'e mensup Emetullah Hanım'dır. Kendisi de bir yazısında evlâd-ı Alî'den olduğunu ifade eder."[1]

Köklü, ilim ehli bir ailede dünyaya gelen Zapsu özellikle eğitimi konusunda, önceden değinildiği gibi hem içinde bulunduğu kültür tarafından var edilmiş hem de bu kültürel sermayenin önemli bir taşıyıcısı olmuştur. Hakkında yazılan biyografilerde eğitimi hakkında aşağıdaki bilgilere ulaşılmıştır.

İlk tahsilini Başkale'de, orta tahsilini Van Darülmuallimîn'inde tamamlayan yazar, Seyyid Abdülhakîm Arvâsî Hazretleri'nin küçük kardeşi Seyyid Taha Arvâsî Hazretleri'nden Maarif Nezareti'nce onaylı icazetname almıştır. Özel hocalardan ders alarak Arapça, Farsça öğrendi ve dinî bilgilerini ilerletti. Ayrıca Ankara Mâliye Meslek Mektebi'nden de mezun olmuştur.

İstanbul'da Dârülhilâfe Sahn Medresesi imtihanını verip Mütehassısîn bölümüne giriş hakkını kazandıysa da medreselerin lağvedilmesi üzerine Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde okudu. Mezuniyet tezi olarak Âbide-i Tevhîd adıyla hazırladığı Âyetü'l-kürsî tefsiriyle fakültenin ilk mezunları arasına girdi (1927).

1 https://islamansiklopedisi.org.tr/zapsu-abdurrahim (erişim tarihi: 24.08.19)

Birinci Dünya Savaşı sırasında Doğu Cephesinde işgal güçlerine karşı Kuvay-ı Milliye güçlerine katılmış ve hatta bu birliklerin oluşumuna öncülük etmiştir. Hakkında yazılan biyografilerde "Said Nursi'nin silah arkadaşıdır." İfadesinin bu süreçte birlikte savaşıp esir düştükleri için kullanılan bir tabirdir. Rus ve Ermeni ortak kuvvetlerine karşı sürdürülen çete muharebelerinde yaralanarak esir düşmüş ve Ruslar tarafından Hazar Denizi'ndeki Nargın Adası'ndaki bir esir kampına hapsedilmiştir. Burada Rusça ve Almanca öğrendi. Esirler arasında bulunan Müslüman esirlerin çocuklarına ders vermek amacıyla kampta bir mektep açtı. Bu dönemde çocuklalar için, ahlaki şiirler yazmıştır. Ancak esir çocuklarına bu şekilde eğitim verilmesinden hoşlanmayan Ruslar, bir buçuk sene sonra 22 Ekim 1333 (1917) Abdurrahim Zapsu'nun bu hizmetine engel olmuşlardır. Ardından esir kampından kaçarak Bakü'ye ulaştı. Kampta yazdığı şiirleri ve bir tiyatro eserini Bakü'de neşretti. Ekim 1917'de Bolşevik İhtilâli'nin patlak vermesi ve Rusya'nın savaştan çekilmesiyle hürriyetine kavuştu. Uzun bir yolculuktan sonra İstanbul'a döndü. İlk sayısını 4 Temmuz 1947'de çıkardığı Ehli Sünnet dergisini altı sene boyunca 1953'e kadar toplamda 140 sayı neşretmiştir.

Derginin imtiyaz sahibi ve başyazarı olması hasebiyle yazıların çoğu kendisine aittir. Derginin İman, İbadet, İslam Tarihi, Münevverler, Şark Âlimlerinden, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf, Siyer sabit başlıkları altında dini bilgilere ilave olarak yurtiçi ve diğer İslam ülkelerindeki gelişmelere yer verilmiştir. Bilge Terzi adıyla tanınan M. Said Çekmegil'in yazı ve şiirleri 33. sayıdan itibaren hemen her sayıda yer almıştır. Dergide oğlu Pertev Zapsu'nun da yazıları yer almaktadır.

Abdurrahim Zapsu, soyadı kanunundan sonra, Zapsu soyadını almıştır. Bu adı, Hakkâri il sınırları dâhilinde bulunan Zap Suyu'na atfen aldığı belirtilmektedir.

Bedirhan Paşa'nın torunlarından Bedirxani Aziz Bey'in kızı Hidayet Hanım ile evlendi. Hidayet Hanım İstanbul'da doğmuş ve büyümüştür, Muallim Mektebi mezunudur. Uzun zaman ilkokullarda hocalık yapmış, sonra emekli olmadan istifa etmiştir. Mustafa Pertev, Ayşe Hâle, Jale adında çocukları olmuştur. Torunu Cüneyt Zapsu hakkında yazılan bir haberde şöyle bir giriş yapılmış "(dedesi) Abdurrahim Zapsu son derece ilginç bir Müslüman portresi çiziyor. O yıllarda bir din âliminden beklenecek en son şeyi yapıyor ve çocuklarının hepsini yabancı okullarda okutuyor. Oğlu Mustafa Pertev ve kızı Hale'yi bir papaz okulu olan Saint George'a, Jale'yi Dame de Sion'a gönderiyor."[2]

En önemli gördüğü şeylerden biri Müslüman ailelerin çocuklarının dini eğitim alması olmuş ve esirlikte bile bunun için çabalamıştır. Bu âlimin tüm çocuklarını yabancı mekteplerine göndermesi bazı çevreler tarafından eleştiri konusu olmuştur bu olayı Cüneyd Zapsu, Gülay Afşar'ın programında şu şekilde anlatıyor; "Demişler ki dedeme, 'Hoca efendi nasıl

2 http://www.haber7.com/siyaset/haber/174984-cuneyd-zapsunun-derin-portresi (erişim tarihi: 24.08.19)

yaparsın böyle bir şeyi?' Dedem de 'Benim çocuklarım imanlarını aldılar, neye inanacaklarını biliyorlar ama hiç olmazsa Allaha inanan bir kültürde yetişsinler istedim' demiş"[3] burada aslında ortaya bambaşka bir durum çıkmaktadır. 1940'lı yıllarda Abdurrahim Zapsu Türkiye Eğitim sistemini nasıl görüyordu ya da Milli Eğitim Bakanlığı, Türk okulları nasıl bir izlenim uyandırmıştı da evlatlarını teslim etmekten çekinmişti? Bu soruların cevabına Ehli Sünnet'te art arda üç tane daha sonra dördüncüsü yayımlanan Milli Eğitim Bakanlığına Açık Mektup başlıklı seri halinde dört mektupta ulaşılabilir. Daha sonraki sayılarda da ara ara yine Milli Eğitim Bakanlığına açık mektuplar yazılmıştır.

İlk dört mektupta Milli Eğitim'e bağlı okullarda dini tedrisata başlanması ve bunun için yazılacak olan iki adet kitabın içeriğinin gazetede paylaşılması üzerine yazılmıştır. İlk üç mektupta sırasıyla bu işin tümüyle Diyanet İşleri Bakanlığına hatta ivedilikle teslim edilmesinin üç gerekçesi açıklanarak rica edilmiştir. Bu işin öncelikle Türk hukukuna aykırı olduğu belirtilmiştir, çünkü Türkiye layık (laik) bir devlettir ve dini eğitimin resmi eğitim kurumlarında verilmesi hukuka aykırı olacaktır denmektedir. İkinci ve üçüncü mektuplarda ilmi ve dini olarak mümkün olmadığı çünkü bahsedilen dini kitapların aslında gerçekten İslam dininin esaslarına dair olmadığı uzunca açıklanmış ve hatta bu kitapların yazar kadrosunun da kendi alanlarında (tercüme) ehil kişiler olsalar bile dini ilimlere vakıf olmadıkları için bu kitapları yazmalarının doğru olmayacağı belirtilmiştir.

Kısaca "bu dini tedrisat işi Eğitim Bakanlığının işi değildir ve yapmaya kalktığında da doğru bir şekilde yap(a)mamaktadır" diyor ve işin ehline teslim edilmesi hususunda da epeyce ısrarcı oluyor. Nitekim birkaç sayı sonra yazılan dördüncü mektupta sözlerinin dikkate alınarak dini tedrisatın Diyanet İşleri Bakanlığına teslim edilmesinden dolayı teşekkürlerini bildirirken yeni basılmış çocuklar için dini bilgiler içeren bir kitabın ne kadar çok yanlışlarla dolu olduğunu açıklamak zorunda kalmıştır. Dinin asıl öğretilerinin neler olduğunu, dini eğitimin nasıl verilmesi gerektiğini uzunca anlatarak basılmış olan kitaba ağır bir eleştiri sunmuştur.

Dönemde dini tedrisata daha doğrusu bunu Eğitim Bakanlığının yapmasına karşı çıkan ve bunu gerekçeleri ile anlatan bir âlimin bir nevi tepki göstererek evlatlarını teslim etmemesi anlaşılır bir şeydir.

Çocuklarından Mustafa Pertev Uzel Makinenin sahibi Masel Ferguson traktörlerinin Türkiye'deki imalatçısı İbrahim Uzel'in kızı Gaye Uzel ile evlenmiştir. Abdülaziz Zapsu ve Cüneyt Zapsu bu çiftin çocuklarıdır. Kızı Ayşe Hale o dönemde Mardin'den İstanbul'a gelmiş olan ve Abdurrahim Zapsu'nun müdürlüğünü yaptığı Dicle Talebe Yurdu'nda kalan Musa Anter ile evlenmiş ve Anter, Rahşan ve Dicle isimli üç çocukları olmuştur.

3 https://www.youtube.com/watch?v=tJ7A0c98P8Q (erişim tarihi: 24.08.19)

Abdurrahim Zapsu 9 Şubat 1958'de İstanbul'da vasiyetnamesini yazdıktan 45 gün sonra vefat etmiştir. Kabri Edirnekapı Şehitliği karşısındaki Necati Bey Mezarlığı'ndadır.

Çevresi, Dostları, İçinde Bulunduğu Bağlam

II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'daki Müslüman Kürt cemiyetlerine katılmış ve kuruluşlarında öncülük etmiştir. Bu konu hakkında Diyanet İşleri Bakanlığının hazırlamış olduğu ansiklopedide şu bilgiler yer almaktadır: "II. Meşrutiyet öncesinde İstanbul'a gitti. Her etnik grubun başının çaresine bakma yollarını aradığı bu çalkantılı dönemde çeşitli Kürt derneklerinde görev aldı. Türkçe ve Kürtçe yayımlanan Jin dergisinde yazılar yazdı. Kürt Talebe Hevi (Ümit) Cemiyeti'nin kurucuları arasında bulundu."

Damadı Musa Anter Hatıralarım adlı eserinde Abdurrahim Zapsu'dan epeyce bahsetmekte ve bu anlamda önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Zapsu'nun içinde bulunduğu çevreden şu şekilde bahsediyor

> Osmanlılar devrinde 1908'den 1920'lere kadar İstanbul da birçok Kürt cemiyeti kurulduğunu ve cemiyetlerin birkaç dergi çıkardıklarını duymuştuk. Ama esasta hiçbir bilgimiz yoktu. Kürt Teali Cemiyeti, Kürt Hevî Cemiyeti, Kürt Talebe Heyî Cemiyeti ve Kürt Kadınlar Cemiyeti gibi. Bir de, bu tarihler arasında Kürdistan, Roja Kurd, Hetewa Kurd ve Jîn dergileri çıkmıştır. Bu dergilerde çok değerli Kürt şair ve yazarlarının yazı yazdıklarını duymuştuk.
>
> Gerçi bu yazar ve müteşebbislerin çoğu ya idam edilmiş veya yurt dışına kaçmışlardı. Ancak, İstanbul'da köşe bucakta üç-beş kişinin kaldığını duymuştum. Bunlar, Sultanahmet Camii başimamı Şeyh Şefik Arvasi, Profesör Şükrü Baban, Halil Hayali Modan, Bedirxan Paşa'nın hayatta kalmış tek oğlu Murat Bey, Profesör Mehmet Mihri Hilav ve sonradan kayınpederim olacak Abdurrahim Rahmi Zapsu idiler. (Anter, 1999)

Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden yıllardaki faaliyetleri hakkında yeterli bilgi yoktur; ancak Ankara Maliye Meslek Mektebi'ni de bitirdiğinden mal müdürlüğünde memurluk yaptığı bilinmektedir.

Şair ve yazar Abdurrahim Zapsu hem çok önemli bir din âlimi hem de fenni ilimler bakımından ehil bir şahsiyettir. Gayesi Müslümanların özellikle çocuklarına iman, ibadet, peygamberlerin hayatı ve ahlak gibi temel İslami eğitimleri almalarını sağlamaktır. Eserlerinde bu çabayı görmek mümkündür. İstanbul'daki memuriyetini yürütürken din aleyhtarlarına karşı yayın yapmak üzere dinî, ahlaki ve ilmî haftalık gazete notu ile Ehl-i Sünnet dergisini neşretti (1947).[4] Bu dönemde derginin başyazarlığını yürüttüğü ve çoğu yazılarını yazdığı gibi kaleme aldığı risâle hacmindeki kitaplarla da dinî neşriyat yapmaya girişti.

4 http://katalog.idp.org.tr/dergiler/17/ehli-sunnet (erişim tarihi: 25.08.19)

Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek'in öncülüğünde kurulan Büyük Doğu Cemiyeti'nin kurucu üyesi oldu (1949) ve cemiyetin genel sekreterliğini üstlendi.

Yine bu yıllarda üniversite öğrenimi için İstanbul'a gelen doğulu gençlerin kaldığı Dicle Talebe Yurdu'nun yöneticiliğini yaptı. 1951'de Pakistan'da toplanan İslâm Gençlik Konferansı'na katıldı. Burada Pakistan Millî Eğitim Bakanı Ali Ekber Şah ve Suriye'den Saîd Ramazan el-Bûtî ile görüştü, birçok İslâm âlimi ve aydını ile tanıştı. 1953 yılında hacca gitti. Dönüşünde hâtıralarını ve değerlendirmelerini Ehl-i Sünnet mecmuasının Hac Nüshası -1- olarak numaralandırdığı 139. sayısında yayımladı.

"1951 senesinde Pakistan'daki Dünya İslâm Kongresi'ne davet edilen yazar, o dönemde yeryüzünde esir Müslüman ulusların bağımsızlığı için ve insan hak ve özgürlüklerinin sağlanabilmesi için çeşitli sivil topluluklarda çalışmıştır." (Zapsu, 2006). Ehli Sünnet Dergisinde Pakistan İslam Devleti'nin kuruluşu için verilen mücadeleyi yakından takip etmiş ve yaklaşık bir yıl boyunca her sayısında düzenli olarak her sayıda destek mesajları yazılarak gündemi takip etmiştir. Derginin ikinci cildinden itibaren hemen her sayısında iç haberler ve dış haberler başlıklı yazıları bulunmakta ve Türkiye ve Dünya Müslümanlarının durumları gündeme getirilerek okuyucular bilgilendirilmektedir. 1951 yılında davet edildiği kongre ile alakalı gezi notlarını, seyahat planını da dâhil ederek Ehli Sünnet Dergisinde 5. cilt 96. sayıdan itibaren Pakistan Seyahat Notları başlıklı yazı dizinde paylaşmıştır.

Abrurrahim Zapsu'nun Şeyh Said olayının iki numaralı ismi olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden sürgün yediği ve hapis yattığı bazı internet sitelerinde yazılmıştır. Ancak bu konuda torunu Cüneyt Zapsu verdiği bir röportajda bunun gerçek olmadığını ancak gerçek olsa bile söylemeyeceğini çünkü Şeyh Said olayının gerçekten ne olduğunun da tartışmalı olduğunu söylemektedir. Damadı Musa Anter, hatıratında Şeyh Said olayına detaylıca yer vermektedir. Şeyh Said'in oğlu Ali Rıza Efendi ile dostluğundan bahseder ve olayı ondan dinlediği şekilde aktarır. Olayın başlaması, bitişi, organize oluş biçimleri ve neticede Şeyh Said ve arkadaşlarının idam edilişine kadar anlatır fakat zikredilen isimler arasında Abdurrahim Zapsu'dan söz etmemiştir. Olayda ya hiç bulunmamış yahut bulunmuşsa bile çok aktif bir rol almamıştır. Çünkü olayın içinde bulunan kişilerin tümü idam edilmiştir. Yalnız Zapsu'nun Şeyh Said'e duyduğu saygı ve muhabbeti sürgünde olan eşi Fatma hanımı evinde on gün kadar ağırlayarak göstermiştir. (Anter, 1999, s. 87-89)

Abdurrahim Zapsu bir taraftan da Said-i Nursi ile olan dostluğu ile anılır. Hatta Said Nursi'nin esir kampında bir komutanla olan münakaşası ve bu münakaşanın neticesinde neredeyse idam edilecekken komutanın bundan vaz geçerek Said Nursi'den af dilemesi olayını ilk defa yazan ve duyuran Abdurrahim Zapsu'dur.

> Aziz, sıddık kardeşlerim; Esaretimdeki hâdisenin gazeteyle ilânı, şiddetli yasaklarla ahaliyi her tarafta bizden kaçırmaya çalışmakla beraber teveccüh-ü âmmeyi ziyadeleştirmiş. Bize, hususan şahsıma ihanet etmeye taraftar üç resmî adam dün avluda demişler: "Said pencereden göründüğü vakit ahali toplanıp ona bakıyor. Pencerede durmasın. Yoksa koğuşunu değiştiriniz" diye başgardiyan söyledi. Hiç merak etmeyiniz. Ben her sıkıntıya tahammüle karar vermişim. Duanız bereketiyle inşaallah sıkıntılar sevinçlere dönecekler. O esaret hâdisesi aslı doğrudur. Fakat şahidim olmadığından tafsilen beyan etmemiştim. Yalnız bir manga beni idam etmek için geldiğini bilmiyordum, sonra anladım. Ve Rus kumandanı tarziye için Rusça birşeyler söyledi, ben bilmedim. Demek hazır bulunan ve bu hâdiseyi gazeteye ihbar eden Müslüman yüzbaşı anlamış ki, kumandan tekrar tekrar "Affet" demiş. Kardeşlerim, ben Nurlarla meşgul oldukça sıkıntılar azalıyor. Demek vazifemiz Nurlarla iştigaldir ve geçici şeylere ehemmiyet vermemek ve sabır ve şükretmektir.[5]

Ayrıca Said Nursi İstanbul'a geldiği zaman Zapsu'nun evinde misafir olmuş ve samimi sohbetleri olmuştur. (Anter, 1999, s. 79-82).

Derginin Amacı ve Odağa Alınan Konular

1945'ten sonra İslâmî neşriyatta yaşanan patlama Abdurrahim Zapsu'yu da harekete geçirmiştir. O yıllarda İslamcılar genel olarak bazı hususlara eğilmiş ve hepsinin ortak olarak dert edindiği konular hakkında fikirlerini, çözüm önerilerini yazarak bir yandan seslerini duyurmuş bir yandan da halk ile bağ kurmaya çabalamıştır. Bu konular özellikle din eğitimi, dil problemi, Türkçe ezan okunması, Türkçe ibadet yapılması gibi tasarılar ve uygulamalardır. Tüm bunlarla birlikte halkın imanını koruması ve din düşmanlarının oyunlarına gelmemeleri konularında yapılan uyarılar da ele alınmış önemli konulardandır. Din düşmanları birçok dergide ele alınmış bir konudur, Masonlar, Misyonerler, Bolşevikler dış düşmanlar olarak görülürken, Alevîler, İnkılap yobazları içerideki düşmanlar olarak nitelendirilmiştir.

Ehli Sünnet dergisi ile aynı dönemde çıkarılan Büyük Doğu, Sebilürreşad gibi dergiler de detaylı incelendiği zaman yakın konuların işlendiği görülecektir. Ehli Sünnet dergisinin bazı konularda özel bir hassasiyet göstermesi onu diğer dergilerden ayıran bir özelliği olarak görülebilir. Örneğin din eğitiminin verilmesi için, Diyanet tarafından bu eğitimin sağlanması için hem Ehli Sünnet'te hem de diğer dergilerde birçok yazı yazılmıştır. Ancak Ehli Sünnet olayı farklı bir şekilde değerlendirerek din eğitimini kendisi vermeye başlamış ve esasında dergi tam olarak bu maksatla çıkarılmıştır. Bu çalışmada özellikle derginin bu amacı üzerinde durulacaktır.

5 https://sorularlarisale.com/risale-i-nur-kulliyati/sualar/on-dorduncu-sua/646 (erişim tarihi: 25.08.19)

Din aleyhtarları olarak bahsedilen gruplara da yaklaşım hemen hemen her dergide birbirine benzerdir. Örneğin Alevîler düşman olarak görülmüş ve kimileri onların yayınlarında hususi bir konuyu ele alıp eleştirirken veya direk o konu hakkında yazı yazarken kimileri de direk grubun kim olduğunu, amaçlarını nereden ne şekilde ortaya çıktıklarını açıklayan yazılar yazmıştır. Yani düşman ortak olsa da yaklaşım tarzı farklı olmuştur.

Dergi daha önce de değinildiği gibi Müslüman çocuklarına dinî eğitim vermek amacı ile yayın hayatına başlamıştır. Zapsu, İstanbul'daki memuriyetini yürütürken özellikle çocuklara ve gençlere dinî bilgiler verilmesi yanında din aleyhtarlarına karşı yayın yapmak üzere Ehli Sünnet dergisini çıkarmıştır. Onun için bu dinî eğitim İman, İbadet, fıkıh gibi ilimleri kapsıyor ve gerçekten de tam bir öğretmen ve hatta örgün eğitim veren bir öğretmen gibi yazılarını yazıyordu. Örneğin İman başlıklı yazılarda, yer yer "çocukların şu bölümü ezberlemeleri gerekmektedir" ifadeleri bulunmaktaydı. Ve bu uyarılar yalnızca İman başlıklı yazılarda değil diğer konular hakkında yazılarda da yer alıyordu. Hatta birinci cilt tamamlanıp önceden belirlenen müfredat gereği ikinci sınıfın derslerine geçince fıkıh, İslâm tarihi, tefsir konularına geçilmiş ve "tebrikler artık ikinci sınıfa geçtiniz" cümlesi ile aslında yaptıkları işi ne kadar çok ciddiye aldıklarını ifade etmişlerdir. Zapsu şu ifadelerinden neden dinî eğitim vermeyi bir vazife gibi üstlendiği anlamak mümkündür. "Senelerdenberi bu memlekette dinî tedrisat felce uğramış hiçbir Müslüman evladına dinî eğitim veremiyor" (Zapsu, Ehli Sünnet İlim Karşısında Nasıl Çalıştı? Ne Yaptı?, 1948)

Derginin başka bir amacı olan İslâm düşmanlarını tanıtmak ve korunma yollarını öğretmek gayesi de yine dergide belirtilen çok önemli hususlardan biridir. Sıklıkla vurgulanan bu gaye, açık mektuplar, tenkit yazıları, gibi yazılarla beraber özellikle Latifeci adlı yazarın alaycı eleştirileri ve açıkça hicivleri ile kendisini göstermiştir. Düşmanların kim oldukları, amaçları, nasıl çalıştıkları yazı dizileri şeklinde detaylıca açıklanmış ve korunma yolları, nelere dikkat edilmesi gerektiği ve esasında İslâm birliğini bozmaya kimsenin, hiçbir grubun gücünün yetemeyeceği anlatılmıştır. "Din eğitimi vermek" konusuna detaylı değinerek bu konu hakkında da kısa bir açıklama yapılması planlanmıştır.

Dinî Eğitim Sorunsalı

Ehli Sünnet Dergisi'nin ilk sayısında Abdurrahim Zapsu sahip ve başmuharrir sıfatı ile Okuyucularımızla Başbaşa başlıklı yazıda amaçlarını çok açık şekilde yazmış ve hangi hususlara dikkat edeceklerini belirtmiştir. Zapsu amaçlarını "İslamî neşriyattan gaye… Münhasıran Müslüman çocuklarına Ehli Sünnet itikadı dairesinde bilmeleri dinen lüzumlu bulunan şeyleri öğretmek olduğunu idrak ettiğimiz içindir ki (Ehli Sünnet) adı altında gazete çıkarmağa karar verdik… Teşkilatı Esasiye kanunu dinî tedrisatı babalara bırakmıştır. Biz de babalara rehberlik vazifesini üzerimize aldık." (Zapsu, 1947) ifadeleri ile açıklamıştır. Burada açıkça

belirtildiği gibi dinî eğitim vermeyi bir vazife olarak üstlenmişlerdir. Aynı yazıda hangi başlıkların ne tür içeriklerle verileceğini de belirtmiş ve siyasi hiçbir şeye bulaşmayacaklarını, hiçbir kurum, fırka ve kişiye dayanmayacaklarını ve gelen eleştirileri sükûtla karşılayarak ilmî ölçüde cevap vereceklerini açıklamışlardır.

Buradan hareketle incelendiğinde derginin ilk cildi 26 sayıdan oluşmaktadır bu ciltte özellikle dini eğitime önem verilmiştir. İman, İbadet, İslam Tarihi (Peygamberlerin hayatları), Benlik, Şark Âlimleri, Baba Öğütleri, Varlık (2. sayı), Düşünüyorum (3. sayı), Ben Neyim? (9. sayı), Helal ve Haram (9.sayı) , Hurafe ve Taassup (16. sayı), Bend (23. sayı) başlıklı yazılarla dinî ilimlere yer verilmiştir. Daha sonra yavaş yavaş farklı konulara yönelerek içeriklerini genişletmişler gündeme dair bazı yorumlar ve tenkit yazıları yayınlamıştır. Birinci ciltte bulunan ibretli, öğüt verici kıssalar, dinî önemli gün ve geceler hakkında yazılar da yine din eğitimi ile alakalı yazılar olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Ramazan ayı başladığı zaman yazılan yazıda Ramazan ayının önemi, bu ayda yapılacak olan ibadetlerin değeri anlatılmıştır.

Din eğitiminin her zaman en öncelikli başlık olduğunu dergide yazıların yarısından çoğunun bu konu ile alakalı olmasından anlaşılmaktadır. Özellikle İman ve İbadet ve İslam Tarihi sütunlarında çok hassas davranılmış, belirli bölümlerde "bu kısmı çocukların ezberlemesi gerekmektedir" gibi ifadeler kullanılmış ve ciddi bir müfredat işlendiğini hissettirmişlerdir. Benlik ve ilerleyen sayılarda bulunan Düşünüyorum, Ben Neyim? Başlıklı yazılar felsefî olarak Allah'a imanın delillerini sunmak maksadı ile kaleme alınmış yazılardır. Örneğin Düşünüyorum başlıklı yazı dizisinde oldukça düşünceli olan bir kişi, kafasında ben neyim, nereden geldim, nereye gideceğim gibi sekiz soru ile dolaşmakta ve doktor, filozof, rahip, papaz gibi kişilerle kaygılarını paylaşıp hiç birinden tatmin edici cevap alamadığını ve en nihayetinde İslam dininin bu soruları en güzel şekilde cevapladığı anlatılmıştır. Birinci cilt özellikle iman konusu odağa alınarak hazırlanmış ve cildin sonunda ne yaptıklarını ve devamında ne yapmayı planladıklarını "Altı aydan beri dinî ihtiyaçlarınızı temin eden ufak gazetemiz vazifesini bitirdi. … Siz de büyüdünüz ilk mektebi bitirdiniz artık orta tahsil derecesine geldiniz… biz de ikinci ihtiyaç kısmınızı biraz karşılamak zaruretile gazetemizi mecmua haline getirdik" (Sünnet, 1947) sözleri ile açıklamışlardır.

İkinci ciltte artık orta tahsil derecesine geçmiş olan öğrencileri için Ehli Sünnet yeni başlıklar açmış ve eğitime devam etmiştir. Yeni ciltte; Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf, Siyer-î Nebî, Mukaddes şekil, Şeyh-i Divanından Tevhid sütunları açılmış ve ilk olarak bunların ne oldukları açıklanmıştır. Birkaç sayı sonrasında Kaside-i Bürde sütunu da eklenmiştir. Zapsu amaçlarını ve nasıl çalıştıklarını "Biz bu dergiyi sırf ilmî ve dinî mevzuları yaymak gayesile çıkarıyoruz ve bu gayeyi kuvvetli bir programa istinat ederek bu programı harfi harfine tatbik ettik" ifadeleri ile açıklayarak tekrar bir muhasebe yapmış ve ikinci ciltte neler yaptıklarını açıklamıştır. İkinci cilt boyunca; Kaside-i Bürde başlığında, Kaside'nin 39. Beytine kadar,

Tefsir başlığında, Fatiha'dan başlayarak Bakara 43. Ayete kadar, Hadis başlığında, Buhari'den 36. Hadise kadar, Fıkıh başlığında taharet konusunu tamamlamış, Kelam başlığında Yunan felsefesi karşısında eski ilmî kelamı bitirmiş ve tasavvuf başlığında da Mesnevi'de 93. beyite kadar gelerek senelik programlarını tamamladıklarını açıklamışlar.

İkinci ciltte yer alan Dört Kafatası başlıklı yazı dizisi aralıklarla 61. sayıya kadar bir tefrika roman olarak verilmiştir. Burada, vefat eden bir adamın Yahudi eşi (Madam) ile yapılan konuşmalar hikâye üslubu ile anlatılmış ve İslam dininin çoğu konularda tatmin edici ve diğer dinlere göre daha akla yatkın olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Felsefî açıklamalar, ispatlar ve düşündürücü anekdotlar ile kadınla sohbetleri yazılmıştır.

Zapsu ikinci cildin son sayısındaki yazısında, neler yapıldığını, nasıl yapıldığını anlatan yazı derginin amacını yeniden vurgulamış ve bir buçuk yıllık yayın hayatının neticesinde neler yapıldığını açıklamıştır.

Üçüncü ciltte de benzer şekilde Tefsir, hadis, Fıkıh, Fen ve Muhtelif Dinler Karşısında Ulu İslâmiyet, Tasavvuf, Peygamberimizi Tanıyalım, Arapça Öğreniyorum, Farsça Öğreniyorum başlıkları ile dinî ilimlere devam edilmiştir. Bu yeni başlıklar da eklenmiş, dinin dil öğrenmekle daha iyi anlaşılacağı görüşünden hareketle Arapça ve Farsça öğretmeye çabalanmıştır. Harfler tanıtılarak, gramer bilgisi verilmeye çalışılmıştır. Bazı sayılarda yazı fazlalığından ötürü bu dil eğitimine ara verilmiş ve kısa süreli de olsa devam etmiştir.

Diğer tüm ciltlerde de aynen bu eğitim devam etmiş ve gerçekten de Ehli Sünnet din eğitimi verme gayesini gerçekleştirmiştir. Dergide hem erkek hem de kadın şark âlimleri tanıtılmış, onların felsefî ve dinî görüşleri aktarılmıştır. Beşinci cilt maddî sebeplerden dolayı ayda bir neşredilmiş, altıncı cilt düzensiz aralıklarla da olsa yine 15 günde bir neşredilmeye çabalanmıştır. Son cilt yine kimi zaman ayda bir kimi zaman üç ay aralıkla neşredilerek 139. ve 140. sayılar Hac Nüshası olarak çıkarılmış ve yayın hayatından çekilmişler.

Hac Nüshası Zapsu Hac vazifesini yerine getirirken aldığı notlardan oluşan nüshadır. Bu yazılar Hac vazifesini erine getirmek isteyen bir Müslümana yol haritası olabilecek yazılardır. Yani son iki sayıda da yine bir ibadetin nasıl yapılacağına dair eğitim vererek dergiyi kapatmışlardır. Dergiyi abone olan kişilerin abone bedellerini ödemediği ve maddi olarak sıkıntıya girdikleri gerekçesiyle kapattıklarını açıklayan yazar hemen her sayıda derginin ücretinin ne kadar olduğunu, nereye gönderilmesi gerektiğini yazmış ancak anlaşılan çoğu kişi ücretlerini göndermemiştir.

Dinî Eğitimi Kim / Nasıl Vermelidir?

Zapsu din eğitimi vermenin yanında din eğitimini kimin vermesi gerektiği konusunda da dertlenmiş ve konuda da yazılar yazmıştır ve bu da oldukça önemli görülen ve ciddi bir

emek harcanan başlıklardan olmuştur. Din eğitimini verecek kişiler tanıtılırken nasıl bir eğitim erilmesi gerektiği de açıklanmış ve hatta oldukça detaylı müfredatlar yazılmıştır.

Zapsu bu konu ile ilgili fark ettiği eksikliği ifade etmiş ve bunun için ciddi bir emek harcayıp 7 yıl boyuna dinî eğitim sağlamak için dergi çıkarmıştır. Yalnız bu derginin ülkenin her yerine ulaşmasının imkânının olmadığını elbette kendisi de bilmekteydi ve bu yüzden de sıklıkla dini tedrisatın başlatılması gerektiğini dergisinde konu edinmiştir. Dini eğitim düzenli bir şekilde yetkili bir kurum tarafından her Müslüman çocuğuna verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. İlk olarak Milli Eğitim Bakanlığına Açık Mektup başlıklı yazıyı yazmış ve burada MEB'in okulların müfredatına koymayı planladığı din derslerini eleştirmiştir. Bunun ilmî açıdan, dinî açıdan ve hukukî açıdan yanlış olacağını devamında gelen açık mektuplarda detaylandırmıştır. Ona göre ilmî ve dinî açıdan yanlıştır çünkü bu eğitimi verecek kişinin alanında yeterli olması gerekmektedir. MEB laik devletin bir kurumu olarak bu yeterlilikte bir öğretmen yetiştirmemiştir ve laik olduğu için aslında yetiştirmesi de hukuken yanlış olacaktır. Bu bakımdan bu eğitimin bütünüyle Diyanet İşleri'ne bırakılması gerektiğini açıklamıştır.

Dinî tedrisat dönemin gündemini zaman içinde meşgul etmeye başlamış ve 1947 yılının Aralık ayında Halk Partisi kongresinde konu edilmiş olduğu bilgisini günlük gazetelerden öğrenen Zapsu da bu konuda Din Tedrisatı Halk Partisi Kongresinde başlıklı yazısıyla aslında bu konunun o kongrenin konusu olmasının bir anlamı olmadığını yazmıştır. Milli Eğitim Bakanlığının da kongrede sözü geçen konu ile alakalı bir açıklama yapmış olduğunu da dile getiriyor fakat ne açıklamaya ne de din tedrisatı konusunun hangi bağlamda, ne şekilde konuşulduğundan söz etmiyor.

> Ümit ediyorduk ki: Eğitim bakanlığı Kongreye şöyle bir cevap vermiş olsun: Rejimimiz lâyıktır din işleri ile dünya işlerini birbirine karıştıramayız. Din işlerini tedvirle mükellef Diyanet İşlerinin mütehassıs heyeti tarafından icabeden tedbirler alınmış ve bir talimatname ile işi Baş Vekâlete bildirerek dinî ihtiyaçların tatmini için tedbirler alınmıştır. Hükûmetimiz hiçbir vakit din hürriyetine müdahale edemez bilakis vatandaşların vicdan isteklerini desteklemiştir. Bu iş ihtisas işidir. Hükûmetten ziyade Diyanet İşleri Riyasetinin vazifesidir. (Zapsu, 1947).

Bu yazıda yine anlaşılacağı üzere din tedrisatının Eğitim Bakanlığı ile hatta hükümet ile alakalı bir görev olmadığı ifade edilmiş ve bilhassa laiklik vurgusu yapılmıştır. Nitekim bir sonraki sayıda Din ve Lâyıklık başlıklı bir yazı yayınlanarak laiklik ne demektir gibi bir açıklama yapılmıştır.

Daha sonra Van milletvekili İbrahim Arvas tarafından tasarlanmış bir kanun layihası gündeme gelmiş ve tasarıda imam, hatip ve vaiz eksikliği sebep gösterilmiştir. Bu sebeple "imam, hatip ve vaiz mekteplerinin açılma yetkisinin Diyanet İşleri Başkanlığına devredilmesi ve yine aynı konuda tesis küşadı Milli Eğitim Bakanlığına bırakılmış olan İlahiyat Fakül-

tesinin mezkûr Bakanlıkça tekrar tesis ve küşadı hakkında" hazırlanan teklifi sunmuştur. Bu konu 28.sayıda da yine gündem edilmiş ve milletin bu kanun tasarısına olan olumlu tepkileri yazılmıştır. Esasında yazısında toplum olarak buna ne kadar ihtiyaç duyulduğu ve eğer gerçekleşirse ne kadar büyük bir eksikliğin gideceği bakımından yazarın kendi sevincini ve heyecanını yansıtan bir yazı olmuştur.[6] 31. ve 32. sayılarda Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki tarafından yazılan Yavrularımıza Din Dersleri adlı 4 ciltlik kitap tanıtılmış ve öğretmensiz de okuyup anlaşılabilecek şekilde oldukları dile getirilmiştir.

36. sayıda yayınlanan Milli Eğitim Bakanlığına Dördüncü Açık Mektup başlıklı yazıda söze önceki mektuplara olumlu yanıt aldıklarından ötürü teşekkürle başlayan Zapsu, yayına verilmek üzere hazırlanmış olan bir kitap hakkında mektubunu devam ettireceğini bildiriyor. Yazar "…bir takım açıkgözlerin ve emri vâki şeklinde tab'a dahi verdiği (Müslüman Çocukların Kitapları) ismini taşıyan kitabı okudum. Ehli olmayanların vücude getirebilecekleri ne kadar sakatlıklar varsa hepsi câmî olan bu eser karşısında hayretten hayrete girdim." (Zapsu, 1948) cümleleri ile kitap hakkında asıl fikrini beyan etmiş daha sonrasında Diyanet İşleri'nin tasvip ettiği ifadesi bulunduğunu fakat kendisinin Diyanet İşleri makamı ile görüşerek bunun kesinlikle doğru olmadığını açıklamıştır. Mektubu Diyanet makamının konu ile alakası olmadığına dair açıklaması ile bitirmiştir ve tekrar Milli Eğitim Bakanlığının din eğitimi konusunda ehil olmadığını dile getirmiştir. Aynı sayıda yer alan İmam ve Hatip Okullarının Açılmasını Bekliyoruz serlevhalı yazıda da bu konunun ne kadar büyük bir ihtiyaç olduğu dile getirilirken özellikle "sözü edilen okulların diyanet işleri Bşk.na bağlı olarak bir an evvel açılmasına sabırsızlıkla intizar ediyoruz." (Akkul, 1948).

Sonraki sayılarda yayınlanan yazılar da aynı konu İmam Hatip Kursları, İlahiyat Fakültesi, buralarda verilecek olan eğitimler hakkında yine benzer noktalarda işlenmiştir. İmam hatip mekteplerinin ne zaman açılacağı sık sık yazılarak gündemde tutulmuş bu esnada ilahiyat fakültesinin açılacağı haberi duyurulmuştur. 38. sayıda duyurulan bu haber yine büyük bir sevinçle karşılanmış ve buranın bir ilim merkezi olmakla birlikte bir âlim yetiştirme merkezi olması gerektiği vurgulanmıştır. Öğretilen derslerin yalnız bilgi değil hayatta tatbik edilecek davranışlar[7] olması gerektiği dile getirilmiştir. İlahiyat fakültesine gelecek bir öğrencinin İslami ilimler bakımından belli bir donanımı olması gerektiğini dergide sık sık yazmış ve bu yüzden ilahiyat fakültesi müfredatı yazarken de ilk olarak Arapça ve Farsça öğretilmesi gerekir demiştir. (Zapsu, 1948). Hemen sonraki üç sayıda detaylı bir şekilde 4 yıllık bir ilahiyat Fakültesi müfredatı yazılmış ve eğitimi kimlerin vermesi gerektiği açıklanmıştır. Aynı şey İmam-Hatip-Vaiz okulları için de 56, 57 ve 58. sayılarda yapılmış, müfredat ve

6 Bk.: http://katalog.idp.org.tr/pdf/1101/2252 erişim tarihi: (22.02.2020 02:52)

7 Bk.: http://katalog.idp.org.tr/pdf/1112/2263 (erişim tarihi: 24.02.2020 02:23)

hocalar önerilmiştir. Eğitimin aşamaları, okutulan kitaplar, mevcut öğretmenler bu konuda eleştirilere maruz kalmıştır ve her defasında yerine neyin konması gerektiği açıklanmıştır.

Din eğitiminin verilmesi halkın dini ihtiyaçlarını karşılamak için önemli görülmüştür. Bazı okuyucu mektuplarında ölülerini yıkayacak hocanın olmamasından yakınan köyler olduğunu bildiren Zapsu din âliminin de yetiştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. İlkokullarda zorunlu olmaksızın koyulması planlanan din derslerinin hala yürürlüğe girmemiş olması, uygulanmaya başlandığında da umut vadeden bir karar olmadığını 49. sayıda 4 madde ile açıklayarak yazdığı yazısında yine de yapılacak şeyin en iyi şekilde yapılması için önerilerde bulunmaktadır. 52. sayıda dönemin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'na yazılmış olan açık mektupta; dinî tedrisatı şeriat tehlikesi görerek karşı çıkmasına karşın Zapsu bu eğitimin neden gerekli olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır.[8] Daha eski bir sayıda (37. sayı) şeriatın ne olduğunu ilmî açıdan değerlendirilmiş bu yazı da bir nevi o yazıya gönderme yapılmıştır.

Zorluklarla açılmış olan İmam Hatip Kursları orta mektebi bitirmiş öğrencileri yani lise çağındaki kişileri kabul edecek şekilde tasarlanmıştı. Zapsu bu kursların öğrenci ve öğretmen profillerini değerlendirdiği yazısında[9] öncelikle okul olarak değil kurs olarak açılmış olmasını eleştiriyor ve öğrencilerin kimisinin yalnızca bir meslek edinmek maksadı ile gelen kişiler olduklarını ifade ediyor. Beklentinin bu olmadığını açıklayarak okutulan kitapların yetersizliği ve eğitimcilerin de kendi alanında iyi ve yeterli olsalar bile bu kurslar için uygun eğitimciler olmadıklarını önemle vurguluyor. Nitekim 69.sayıda yayınlanmış olan İmam Hatip Kurslarının Feci Neticesi adlı yazısında kesinlikle beklenen eğitimin verilemediği ve öğrencilerinin oldukça yetersiz oldukları ve umulan seviyenin altında oldukları gündeme getirilmiştir. Bu konuya ilişkin 104, 105, 106, 115, 117. ve 124. sayılarda yazılar yayınlamış İmam Hatip mekteplerinin/kurslarının durumu hakkında olumsuz izlenimler paylaşılmıştı r. İmam-Hatip mekteplerinin durumu, öğrencilerin aldığı eğitimler vs. hakkında sözü geçen yazılarda işlenmiştir. Son olarak 125. sayıda yazılan Okula Molla Sokulmaması Zihniyeti başlıklı yazıda bu eğitimlerin ne derece önemsenmesi gerektiği ve din eğitimini, o işin ehli olan mollaların vermesi gerektiği fakat bu görüşe çok uzak durulduğu açıklanmıştır.[10]

İlahiyat Fakültelerinin de tıpkı İmam Hatip mektepleri gibi açılması heyecanla beklenmiş ve konu hakkında 68.sayıda İlahiyat Fakültesi Ne Oldu? başlıklı yazıda sitemli bir hatırlatma yapılmıştır.

Bu bölümde esas olarak Zapsu'nun bu konuya ne kadar ehemmiyet verdiği dergide bu konuya sık sık değinmesi ile görülmüştür. Bu konudaki kesin görüşü; din eğitimi, Diyanet'e

8 Bk.: http://katalog.idp.org.tr/pdf/1126/2277 (erişim tarihi: 24.02.2020 03:25)

9 Bk.: http://katalog.idp.org.tr/pdf/1128/2279 (erişim tarihi: 24.02.2020 03:40)

10 Bk.: http://katalog.idp.org.tr/pdf/1199/2350 (erişim tarihi: 24.02.2020 03:53)

bağlı olarak açılan İmam Hatip okullarında başlayarak bu konuda ehil olan imam-hatipler, mollalar tarafından verilmesi ve elbette Arapça ve Farsça öğretilip geleneksel eğitim sistemi ve müfredatı uygulanarak sürdürülmesi gerektiğidir. Daha sonraki eğitim ise İlahiyat Fakültesinde temel eğitimini almış öğrencilerle devam ettirilmelidir. Zapsu bir ilahiyat öğrencisi ve hocası olarak bunları yazdığını ifade ederken konu ile bu yüzden bu kadar alakadar olduğunu sıklıkla yazılarında açıklamıştır.

İslam Düşmanlarını Tanıtmak ve Korunma Yollarını Göstermek

Derginin başka bir amacı İslam düşmanlarını tanıtmak ve onlardan nasıl korunacaklarını açıklamaktır. Bu başlıkta Zapsu'nun İslam düşmanı olarak kimleri gördüğü ve onlarla mücadelede hangi tavsiyelerde bulunduğuna değinilecektir. Bununla birlikte bu konuyu neden bu denli önemsediği de konu edilecektir. Ehli Sünnet'in tavrı, bakış açısı ya da dergi ekibinin bakış açısı değil de Zapsu'nun olayı nasıl değerlendirdiği konusu ele alınacak ifadesi, konu hakkındaki yazıların neredeyse tamamının Zapsu tarafından yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Zapsu, İslam'a zarar veren kişiler ve/ya gruplar hakkında ilk olarak 10. sayıda İslamiyet ve Tenkit başlıklı yazıda yazmıştır. Bu yazıda tenkit kelimesinin anlamı, ne şekillerde ne zaman kullanılabileceği gibi bilgiler verilmiştir. Bu yazı ile birlikte artık arkası kesilmeyecek şekilde tenkit yazıları başlamıştır ve dönem içinde yalnız din düşmanları değil yakın görüşte olmaları muhtemel olan kişiler bile bu yazılar ile eleştirilmiştir. Örneğin Diyanet İşleri de derginin 1950'den sonraki döneminde sık sık tenkit edilmiştir. Ahmet Hamdi Akseki'nin vefatı ile Diyanet İşleri Başkanının değişmesi bir dönüm noktası gibi olmuş o süreçten sonra da Diyanet İşleri tarafından yapılan uygulamalar, ziyaretler, bütçe problemi gibi birçok konu Ehli Sünnet tarafından eleştirilmiştir.

Tenkit yazılarından ibaret olmayan İslam düşmanlarını tanıtma ve onlardan korunma yolları konulu yazılar, ilmî tartışmalar, farklı dergiler ile yürütülen karşılıklı yazı dizileri, açık mektuplar şeklinde ortaya çıkmıştır. Çoğu kez öncelikle düşmanlar tanıtılmış, nasıl çalıştıkları, amaçlarının neler olduğu bildirilmiş ve en sonundan da uzak durma yöntemleri anlatılmıştır. Örneğin bir yazıda Masonlarla tefsir yazarı olarak bile karşılaşmanın mümkün olduğunu ve telif yapıldığı fark edildiği anda o tefsirden ve o gruptan uzak durulması gerektiği anlatılmıştır. 140 sayılık yayın hayatı boyunca yazıların yarısından çoğu din eğitimi vermek amacı ile kaleme alınmıştır, kalan yazıların da yarısından çoğu –yaklaşık her sayıya 2 yazı düşecek kadar- İslam düşmanları hakkındaki yazılardan oluşmaktadır.

31. sayıda başlayan ve 6 sayı boyunca devam bir yazı dizisi olan İslâm Kardeşler, İmanın Düşmanlarından Kendinizi Koruyunuz başlıklı yazılarda İslâm düşmanları net bir şekilde tanıtmıştır. "İman düşmanları; 1- Misyonerlik, 2- Bolşeviklik, 3- Masonluk, 4- Alevîlik, 5- Hu-

rafelere bürünmüş yalancı ve şarlatan şeyhlik. Bu beş düşman ehli İslâm'ın hakikî iman düşmanlarıdır. Bunlar senelerce devam etmiş, teşkilâtlanmış, bankalarda istif edilen milyonlara dayanan sistemli mesailerle programlanmış tehlikelerdir." (Zapsu, 1948).

Dinî tedrisatın felce uğradığını düşünen Zapsu'nun her cepheden İslam'ın kuşatıldığını düşünmesi ve çağdaşı olan birçok İslamcı gibi onun da herkesin derdinin İslam'la olduğunu düşünmesi anlaşılır bir durumdur. Nitekim bunu 63. sayıdan itibaren 10 makaleden oluşan Hiçbir Hain El İslam Birliğini Parçalayamaz başlıklı yazı dizisinde de vurgulamıştır. Aynı sayılara denk gelecek şekilde Müslüman Kardeşler İmanınızı Koruyunuz başlıklı yazı dizisinde de açık bir şekilde vurguladığı görülmektedir. Latifeci mahlaslı yazarın, Biz İçerden, Siz Dışarıdan… başlıklı yazısı da ülkenin, haliyle İslam'ın hem içerideki hem de dışarıdaki düşmanlardan ne kadar zarara maruz bırakılsa da İslam birliğinin bozulmamış olmasına dikkat çeken bir yazıdır. Daha birçok yazıda da benzer konulara değinilmiştir. Şimdi sırasıyla örneklerle bu düşmanların kimler, hangi gruplar olduğuna değinilecek. Zaman içinde bazı düşmanlar göz ardı edilmiş, bazı yeni düşmanlar ortaya çıkmış ve bazılarına da bakış açıları, yaklaşımları değişmiş olsa da genel bir tablo çizmek ve durumun ana hatlarını anlamak zor olmayacaktır. Nitekim yaklaşım tarzları farklılık gösteriyor olsa da her birinin amacı aşağı yukarı İslam'a zarar vermek, görünürlüğünü azaltmak ve/ya ortadan bütünüyle kaldırmak ve İslam dünyasındaki birliği ve bütünlüğü yıkmak gibi şeyler olmuştur.

Alevîler, Bâtıniler, Rafızîler

Dergide ilk olarak 11. sayıda yazılmış olan Tenkit başlıklı yazıda gelecek sayılarda kimlerin ne şekilde, hangi durumda tenkit edileceği açıklanmıştır. 15. sayıya kadar birkaç küçük konuya –örneğin "namaz kılarken baş açık olmamalı" gibi- yer verilmiştir. 15. sayıda Hakka Doğru adlı derginin "Kur'an ayetleri hakkında ihtilafa düşürecek bir yorumu" ile ilgili Diyanet İşlerinin kendilerine gelen soru ve şikâyetlerin Ehli Sünnet Dergisi tarafından cevaplanmasını talep etmesi ve derginin yazarlarının eleştirilmesi Ehli Sünnet ve Diyanet arasındaki bağların kuvvetli olduğunu göstermektedir. 16. sayıda yine bir tenkit yazısında yalnız bu defa Diyanet İşleri tetkik memurlarından birinin, yine Hakka Doğru dergisine yönelik eleştiri yazısı aynen yayınlanmış ve burada geçen "Hz. Ali'ye muhabbet görünüşü altında, ashabı kiramı sebbetmek İbn Sebein usulüdür." (Kasapoğlu, 1947) ifadesi ile başlayan tartışmalar son sayıya kadar devam etmiştir. Aynı sayıda bulunan Hurafe ve Taassup başlıklı yazı da Ehli Sünnet dergisinin Hakikat Yolu dergisinde geçen yazıları eleştirmek için açmış olduğu bir başlık olup birkaç sayı boyunca devam etmiştir.

17. sayıda tenkit başlıklı yazıda Hz. Ali ve ailesi ile ilgili Hakikat Yolu dergisinde geçen bazı ifadeler eleştirilmiştir. Bu durum böylece Alevîlik hakkında temellerin atılmasını sağlamıştır. 18. sayıda yine Hakikat Yolu adlı derginin bir yazısı Beşinci Mezhepten Bir Fetva

başlıklı yazıda eleştirilmiş, çorap üstüne mesh yapılır mı yapılmaz mı konusu gündeme gelmiş ve onların görüşü Sünnî İslam'ın kabul görmüş dört mezhebi dışında değerlendirilerek beşinci mezhep diye nitelendirilmiştir. Burada esas üzerinde durulması gereken mevzu, bu dışlayıcı tavrın sebebidir. Nitekim neyin Ortodoks (makbul) neyin heterodoks (öteki) olduğu, neye göre bunun belirlendiği Tayfun Atay'ın şu ifadelerinde yerine oturmuştur.

> Belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortodoksiyi belirleyen dinsellik, farklı-başka bir yerde ve zamanda heterodoks bir konum edinebilir. Basit bir örnek olarak belirtmek gerekirse İran coğrafyasında Şii-Safevi devletinin iktidara gelmesinden bu yana 'heterodoksi'ye itilmiş olan Sunnilik, Anadolu-Türk-İslam coğrafyasında Ortodoks bir merkezi konum arz eder. (Atay, 2017, s. 41).

Buradan anlaşılacağı üzere neyin makbul neyin öteki olduğu iktidar ile yakından alakalıdır. Nitekim birinci bölümde İslamcılık bahsinde değinilen Türk-İslam veya ulusal din algısı bütünüyle bununla ilgilidir. Derginin Diyanet İşleri ile olan irtibatları ve neredeyse ortak yayın yapıyor olmaları da bunun açık bir göstergesidir. Alevî kelimesi ilkin 19. sayıda Alevilerin Tehdit Mektupları Başladı adlı yazıda kullanılmış, devam eden sayılarda da artık Alevîlik adı ile eleştiriler yayınlanmış ve bu ilmî münakaşa neredeyse derginin son sayısına değin sürmüştür. Alevî kelimesi kullanılmasa da Hakikat Yolu dergisine yapılan eleştiriler onların Alevî oldukları yönündedir. Bu yüzden sözü geçen mektuplarda direk Alevîler denilmiştir. Gerçekten tehdit mektupları yazıldı mı bilinmiyor çünkü bu mektupların içerikleri dergide paylaşılmamıştır. Başka durumlarda yazılmış başka mektuplar ya da telgraflar noktası virgülüne dek paylaşıldığı için bu konuda net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak dönem içinde çok yoğun tartışmaların yaşandığı ortadadır.

20. Sayıda İslamiyet'in Esaslarını Kemiren Aleviliğin Yeşil Alevleri başlıklı yazı açıkça bir cephe almak olarak anlaşılabilir. Nitekim bu yazıda bulunan "Türkiye Cumhuriyeti halkı tamamiyle Ehli sünnettir. Ehli sünnet dört mezhepten mürekkeptir. Hanefî, Şafi'î, Hanbelî ve Malikî." Yazının devamında dünya üzerinde sayılarla Ehli Sünnet olan Müslümanlar belirtilmiş ve geri kalan inananların da Ehl-i Bid'at olduğu ifade edilmiştir. Yalnızca bu ifadeler bile Zapsu'nun ortodoksi anlayışını açıklamak konusunda yeterli olacaktır. Nitekim Zapsu, kendi gözünden Alevîlerin kim olduklarını, amaçlarını, nasıl çalıştıklarını İslam Kardeşler İmanınızı koruyunuz başlıklı yazıda açıklamıştır. Burada "Alevî demek Hz. Ali'ye bağlı olanlar demek değildir. Alevî kelimesi (alevden) gelir. Bunlar aleve tapan Mecusîlerin kurduğu kurumdur. Bunun için Şiilik başka Alevîlik yine başkadır." (Zapsu, İslâm Kardeşler, İmanın Düşmanlarından Kendinizi Koruyunuz, 1948) ifadeleri ile Alevîlik hakkındaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuştur. Alevîlik, Rafızilik, Bâtıniye mezhebi hep beraber, hep aynı grup için kullanılmıştır. Örneğin, "onlar Rafızi Alevîlerdir." İfadesine sık sık rastlamak mümkündür.

Esasında burada bir tavır değişikliği görülmektedir. Nitekim derginin sonuna kadar da bu tavır değişikliği her dönem daha da farklılaşarak ortaya çıkacaktır. İlk başlarda, Hz. Ali yandaşı gibi görünmeye çalışıyorsunuz, bunun arkasına saklanarak din düşmanlığı yapıyorsunuz şeklinde direk Hz. Ali ile kurulan yakınlıktan söz edilmektedir. 20. sayıdan 30. sayıya kadar uzunca bir yazı dizisi olan Fitneye Lüzum Yoktur Hz. Muaviye Ashabı Resulullah'tandır başlıklı yazılar yayınlanmış ve tamamen Muaviye yakınlığı üzerinden bir Sünnilik sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun aldığı eğitim ile ilgili olduğunu düşünmek zor değildir. Nakşibendi tarikatının Halidî kolundan olan Abdülhakim Arvasi'nin kardeşi Seyyid Taha Arvasî'nin talebesi olduğu daha önce belirtilmişti. Örneğin sahabe hayatlarından menkıbe şeklinde gerçekten yaşanıp yaşanmadığı bile belli olmayan bazı olaylar herkesçe olayın öznesi olarak Hz Ali, Hz. Ebubekir diye anlatılırken Ehli Sünnet'te Hz. Muaviye özne olarak alınmıştır.

Daha sonraki sayılarda Alevî kelimesi daha azalmış yerine Bâtıniye ve Rafızi ifadeleri kullanılmıştır. Hatta bir yazıda "eğer Alevîlik Hz. Ali'yi sevmek, ona yakınlık duymaksa hepimiz Alevîyiz Aleviler de Hz. Peygamberi sevdiğine göre onlar da Sünnidir." gibi ilerleyen yıllarda kendisi ile çelişen bir tavır sergilemiştir. Tokat'a giden ve orada Alevî bir gençle tanışarak Alevîlerin el kitabını hediye olarak kabul eden Zapsu bu yüzleşme ile tavrını değiştirmiş daha doğrusu biraz olsun yumuşatmıştır. Bu yaklaşım yani önce inkâr, Alevî "aleve tapan demektir", sonra suçlama, "Alevî, Rafızi, Bâtıni hepsi aynıdır, din düşmanıdır", en son olarak da bir nevi yok sayma ve aslında "eğer bize benzerseniz bizdensiniz" şeklinde bir sindirme ve kendi ifadeleri ile tanımlama çabası görülmektedir.

Masonlar, Farmasonlar, Misyonerler, Bolşevikler

Bu başlık altında da tıpkı Alevîlik gibi birçok içerik mevcuttur. Bu grupların nasıl çalıştıkları, amaçları, dine ne gibi zararlar verebilecekleri üzerinde durulmuş ve elbette çağdaşı olan diğer dergilerde de aynı konular yer edinmiştir. Aslında dergide bunlar farklı gruplar olarak değerlendirilmiştir ancak dışarıdan müdahale olarak değerlendirildiği için yani bu ortak özelliklerinden dolayı aynı başlık altında alınması uygun görüldü. Masonların sinsi bir şekilde yaklaştıklarını, fark edilmelerinin çok zor olduğunu Misyonerlerin ise çok daha aleni bir şekilde düşmanlık yaptıklarını açıklamaktadırlar.

Misyonerler, Zapsu'ya göre dinsiz değilmiş gibi görünse de aslında dinsizlik faaliyetleri göstermektedirler. Onlar Allah'a şirk koşan ve Hz. İsa için Allah'ın oğludur diyerek tek Allah inancı yerine teslis inancı yaşayan Hristiyanlardır. Öncelikli amaçları Allah inancını bütünüyle ortadan kaldırmak ve insanları inançsızlığa sevk etmektir. Sonra da çeşitli yardım faaliyetlerinde bulunarak insanların gönlünü kazanıp kendi Hristiyanlık inançlarını yaymaya çalışmaktır. "Dağ başlarına kadar, ilâçları çantasına doldurmuş, insaniyet perdesi altında dolaşan seyyar doktorlar müthiş birer papaz misyonerlerdir." (Zapsu, 1948). Bu noktada Müslümanların çok uyanık olmaları gerektiği öğütlenmiştir.

Masonlar, yine Zapsu'ya göre insanlığa iyilik yapmak ve beşeriyete yardım prensipleri ile ortaya atılarak en vicdanlı, en hassasiyetli insanları taraflarına çekmeye çalışan bir topluluktur. Zapsu, dinsiz olanları aralarına kabul etmiyor gibi göründüklerini ve her dine saygılı olduklarını fakat esasında dinden uzaklaştırmak amacında olduklarını yazmıştır. Bunların çalışmalarının çok sistemli ve çok karmaşık olduğunu, kendilerini belli etmediklerini, cemiyete katılmanın şartları zor da olsa katıldıktan sonra maddi çok imkân sağlayıp cemiyetten çıkışın imkânsız oluğunu anlatmıştır. Masonların tefsir dahi yazdığını ancak yazılan tefsirin de kendi görüşlerini savunmakta bir araç olarak kullanılabileceğini anlatmıştır. (Zapsu, 1948).

Bolşevikler için aslında Komünizm ve materyalizm karışımı bir tanım vererek bunların örneğin okulda ders anlatan solcu bir öğretmenin Allah ve din mefhumuna karşı ya da Hz. Peygambere hakaret içerecek bir söz sarf etme ihtimali olduğu bu konuda Müslüman çocukların böyle öğretmenlerin derslerinde çok uyanık olmaları gerektiği olmadığını açıklamıştır. Özelliklerini ve amaçlarını üç maddede açıklayan Zapsu; bunların ilk amacının din düşmanlığı olduğunu, ikincisinin mal birliği (komünizm benzeri bir eşitlik ilkesi) son olarak da erkek ve kadın ilişkilerinde, kurulan münasebetlerde zevk öncelikli oluklarını ifade etmektedir. (Zapsu, 1948).

Yapılan yorumların çoğu, doğruluk payı olmakla beraber yazarın kendi yorumları ile süslenerek yazılmıştır. Alevîler için aleve tapan topluluk ifadesi bunun en açık göstergesidir.

İnkılap Yobazları / Asrî Yobazlar

Bu grup hakkındaki yazılar 1950 seçimleri sonrasında aktiflik kazanmıştır. Öncesinde de kimi zaman, Halk Partisinin kongrede aldığı bir karar eleştirilmiş ya da yine partiden bir kişin yaptığı bir açılama hakkında eleştiriler, açıklama yazıları yazılmıştır. Ancak asıl bu konunun gündeme geldiği ve artık Latifeci'nin bile gündemine girecek şekilde konu edilmesi seçim sonrasında olmuştur. DP iktidarı bu anlamda ciddi bir rahatlama alanı sunmuş ve İslamcılar da bu rahatlıktan oldukça faydalanmışlardır.

Önceden yapılan inkılaplar eleştirilmiş, açıklamalarda bulunan her bir sözcünün ifadeleri dikkatle takip edilerek söylenen her bir sözcüğün resmen hesabı sorulmuştur. Ancak bu başlık altına alınabilecek yazılar arasında ilgi çekecek olan şey, inkılap yobazı diye tanımladıkları grubun, Atatürk'e, inkılaplarına sadık olmadıkları yönündedir. Yani inkılaplar direk eleştirilmemiş bunun sonraki süreçteki mirasçıları tarafından uygulama biçimleri eleştirilmiştir. Örneğin şapka takmak, şapka da fes de takmayıp bere takmak konusu gündeme gelmiş ve bere takan biri hakkında soruşturma başlatılmıştır. Dergide de karar aynen verilmiş ve bunun şapka kanununa muhalif bir durum olmadığı aksiye kişisel hak ve özgürlükleri kısıtlayan bir tutum olduğu yazılmıştır. "Memlekette kanun hâkimdir, asrî yobazlık mülgadır. Vatandaş kanunlar dâhilinde hür ve serbesttir." (Zapsu, Bere Hakkında, 1952).

Latifeci adlı yazarın mizahi eleştiri yazısında, Asrî yobazlardan olan bir kişinin karşı apartmanda oturan sakallı birilerini gözetleyerek irtica hareketlerinde bulunduğundan endişe edişi ve polisler baskına gittikleri zaman da bunların Yunan sefiri ve arkadaşları olduğu anlaşılınca "affedersiniz, yanlışlık oldu" diyerek mahcup olması anlatılmaktadır. (Latifeci, 1951). Belki birçok şeyi kısa bir yazıda anlatmaya çalışan Latifeci, ülke içinde sıradan iki insanın konuşmasından bile şüphelenip polislerle baskına gidebilirken, yabancıların bir araya gelişi, günler boyunca hararetli konuşmaları hiç şüphe uyandırmamasını manidar bulmuştur. Konu hakkında yazılmış daha birçok yazı bulunmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada Ehli Sünnet dergisinin içerik bakımından analizi yapıldı. Bunun için öncelikle çok kısa bir şekilde tarihsel ve düşünsel arka plan verildi ve derginin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan durumlar açıklandı. Dönem içinde İslamcı yayın yapan çoğu kişinin ortak problemler üzerine eğilmeleri, benzer durumları sorun olarak görmeleri mümkün olduğu gibi her birinin kendine has özellikleri de mevcuttur. Her birinin yaklaşım tarzı, olayları ele alış biçimleri farklılık göstermektedir. Bu çalışmada Ehli Sünnet dergisinin diğer dergilerden ayrılan yanları ve özgünlükleri üzerinde duruldu.

Ehli Sünnet dergisi temelde din eğitimi sağlamak maksadı ile ortaya çıkmış ve bu şekilde yayın yapmıştır. Dinî tedrisat eksikliği çok önemli görülmüş ve yalnız bunu bir dergi olarak vermeye çalışmak değil resmî kurumlarca verilmesi için çabalamak, öneriler sunmak da en önemli gündemlerden biri olmuştur. İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesi için hazırlanan müfredatlar, Diyanet için hazırlanan bütçe tasarıları bu konudaki en önemli çabalarından olmuştur. Diyanet ile kurulan yakın bağlantıya bakılırsa sağ-muhafazakâr kanada yakınlık gösterdiği düşünülebilir. Nitekim bir Kürt olan ve hatta Kürt cemiyetlerinin kurulmasına öncülük ettiği tahmin edilen Zapsu, dergisinde ciddi bir Türk-İslam yakınlığı göstermektedir.

Israrlı bir Ortodoks Türk-İslam'ı vurgusu bir yandan da diğer grupların sürekli olarak İslam'a saldırı halinde oldukları kaygısını taşımaktadır. Bu yüzden de dergide en çok değinilen bir diğer nokta da İslam düşmanlarına karşı İslam birliği kurulması gerektiğidir. Halkın dinî bilgisi korunur ve halk bu konuda bilinçlenirse, evlatlarını da bu hassasiyetler doğrultusundan yetiştirirse kimsenin zarar veremeyeceği kanısındadır. Yalnız kalmış/bırakılmış halka yalnız olmadıklarına dair güvence vermeye çalışmıştır. Gerek ülke içinde gerekse dış ülkelerdeki Müslümanların kardeş oldukları, asırlarca birlik halinde oldukları ve zaten bu yüzden de çok kuvvetli oldukları, iman birliğinin hiç kimse tarafından yıkılamayacağı vurgulanmıştır.

Zapsu, İslamcılık görüşü olarak daha çalışmanın ilk başında değinilen, dinde reform yapılması gerektiğine ve içtihat kapısının yeniden açılmasına yönelik görüşlere oldukça sert bir biçimde karşı çıkmıştır. Bu konu hakkında yazdığı Dinde Reform Saçmalığı (içtihat kapısı) başlıklı yazı dizisinde görüşlerini açıklamıştır. Bu durum İslamcılık akımının dönüşümü hakkında önemli bir ipucu vermektedir.

İslamcılık siyasi amaçlarla, siyasi alanda yer edinme veya var olan yerini sağlamlaştırma talebi ile ortaya çıkmışsa bile artık toplumsal ve kültürel bir hareket olarak sürmektedir. Amaçları değiştiği gibi yaklaşım tarzı da değişmiş önceleri reform gerektiği ile ilgili olan görüşler görüldüğü gizi 1950'lere gelindiği zaman bir saçmalık olarak görülmeye başlamıştır. Daha muhafazakâr, daha toplumsal ve tam olarak aslında daha gündelik bir hal almıştır. Dine yapılan saldırılar, din görevlilerinin durumu, çocuklara din eğitimi verilmesi gibi durumları gündem eden bir İslamcılık anlayışı görülmektedir. Bunun yanında yine de Pakistan İslam Devleti kurulurken duyulan sevinç, yapılan övgüler, devletin kuruluşunun yıl dönümüne dair yazılan tebrik yazılar ve kardeşlik çağrısı artık Türkiye'deki İslamcılar için, bir İslam devleti kurulmasına dair yalnızca hayalî bir şey olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Akkul, A. (1948). İmam ve hatip okullarının açılmasını bekliyoruz. *Ehli Sünnet*, 13.

Anter, M. (1999). *Hatıralarım*. İstanbul: Avesta Yayınları .

Atay, T. (2017). *Din hayattan* çıkar *antropolojik denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kasapoğlu, A. H. (1947). Tenkit. *Ehli Sünnet*, 3-4.

Latifeci. (1951). Afedersiniz, yanlışlık oldu. *Ehli Sünnet*, 5(101), 16.

Sünnet, E. (1947). Aziz İslam yavrularına. *Ehli Sünnet,* 1.

Zapsu, A. (1947). Din tedrisatı halk partisi kongresinde. *Ehli Sünnet,* 1.

Zapsu, A. (1947). Okuyucularımızla başbaşa. *Ehli Sünnet,* 3.

Zapsu, A. (1948). Ehli sünnet ilim karşısında nasıl çalıştı? Ne yaptı? *Ehli Sünnet,* 12-13.

Zapsu, A. (1948). İlahiyat fakültesinde neler okunmalıdır. *Ehli Sünnet,* 9.

Zapsu, A. (1948). İslam kardeşler, imanın düşmanlarından kendinizi koruyunuz. *Ehli Sünnet*, 2(31), 4.

Zapsu, A. (1948). İslâm kardeşler, imanın düşmanlarından kendinizi koruyunuz. *Ehli Sünnet,* 4.

Zapsu, A. (1948). İslâm kardeşler, imanın düşmanlarından kendinizi koruyunuz. *Ehli Sünnet,* 2(33), 4.

Zapsu, A. (1948). İslâm kardeşler, imanın düşmanlarından kendinizi koruyunuz. *Ehli Sünnet*, 4.

Zapsu, A. (1948). Milli Eğitim Bakanlığı'na dördüncü açık mektup. *Ehli Sünnet*, 12.

Zapsu, A. (1952). Bere hakkında. *Ehli Sünnet,* 6(111), 2.

Zapsu, A. (2006). Büyük İ*slam tarihi Hz. Muhammed (s.a) d*önemi. İstanbul: Risale.

Sebil Dergisinde Laiklik Tartışmaları

Hüseyin Arslan*

Öz: Batı Avrupa'da yaşanan din savaşları ve modernleşme sonucunda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına yönelik adımlar atılmıştır. Bu dönemde İslam dünyasında ise bir din savaşı yaşanmadığından din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması fazla tartışma konusu olmamıştır. "Türkiye Devletinin dini, din-i İslamdır" ve "Büyük Millet Meclisi ahkâmı şer'iyenin tenfizi" (şer'i hükümlerin uygulanması) maddelerinde yer aldığı gibi bir İslam devleti olarak kurulan Türkiye Devleti *de facto* (fiilen) laikliğe 3 Mart 1924 tarihinde geçmiştir. Bu tarihten sonra hızlı bir şekilde laiklik adımları atılmasıyla birlikte 5 Şubat 1937 tarihinde laiklik *de jure* (yasal olarak) anayasada yer almaya başlamıştır. Fransa tipi laiklik uygulamaların ötesinde ülkede *dayatmacı laiklik* anlayışı hâkim olmuştur. Bu nedenle laiklik kavramının anayasada bir tanımının olmamasından dolayı yasama, yürütme ve yargı erkini elinde bulunduran kişiler ile birlikte darbe yoluyla ülkeye el koyan askeri rejim kavrama keyfi anlamlar yüklemiştir. Bu dönemde ülkede İslam dinini referans alan kişi ve dergiler laikliğe yüklenen keyfi anlamlardan olumsuz etkilenmişlerdir. Bu nedenle söz konusu kişiler arasında ve dergilerde laiklik sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Söz konusu eylemlerden ve anlayıştan dolayı hem yöneticiler hem de toplumun birçok farklı kesimi tarafından laiklik dinsizlik olarak anlaşılmış ve bu yönde uygulanmıştır. Bunun sonucunda laiklik ilkesinin uygulanmasına yönelik tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepkilerin ne şekilde ortaya çıktığı Sebil dergisindeki yazılardan fark edilmektedir. Bundan dolayı Sebil dergisinde birçok yazı bu tepkilerin sonucunda kaleme almıştır. Dergide yayımlanan yazılar incelendiğinde laikliğin bir dinsizlik olduğu, bu yönde uygulamalar yapıldığı, Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla dine müdahale edildiği, dinin tahakküm altına alınmaya çalışıldığı dile getirilmiştir. Ayrıca Müslümanların Şeriatı öncelemeleri ve gerekiyorsa laikliğin karşısında yer almaları gerektiği belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, İslam, Sebil, Diyanet İşleri Başkanlığı.

* Arş. Gör. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. İletişim: huseynarslan@yandex.com

Giriş

3 Mart 1924 yılında itibaren de facto (fiilen) uygulanan laiklik 5 Şubat 1937 yılında de jure (hukuken) anayasada yer almıştır. Laiklik kavramının anayasada bir tanımının olmamasından dolayı yasama, yürütme ve yargı erkini elinde bulunduran kişiler ile birlikte darbe yoluyla ülkeye el koyan askeri rejim kavrama keyfi anlamlar yüklemiştir. Bundan dolayı İslam dinini referans alan kişi ve dergiler söz konusu keyfi durumdan dolayı olumsuz anlamda etkilenmişlerdir. Söz konusu kişiler arasında ve dergilerde laiklik sürekli bir tartışma konusu olmuştur.

Sebil dergisi hem siyasi hem de mecmua hayatında aktif bir rol aldığından dolayı laiklik ilkesini ana gündemi haline getirdiği konulardan biri olmuştur. Derginin sahibi ve genel yayın yönetmeni Kadir Mısıroğlu'nun Milli Selamet Partisi milletvekili olması, parti üyelerinin laiklik ilkesinden dolayı yargılanmaları ve birçok sorunla karşılaşmalarından dolayı dergide laiklik ilkesi ile ilgili birçok yazı yayınlanmıştır.

Bu bildiride Sebil dergisinde neşredilen laiklik ile ilgili yazıları "laiklik versus din, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ya da devletin dine müdahale etmesi, laik bir devlette Müslümanların yaşayışları nasıl olmalıdır?" başlıkları altında incelenecektir.

Sebil Dergisinde Laiklik Tartışmaları

1976 – 1992 tarihleri arasında İstanbul ve Almanya'da neşredilen, yazı işleri müdürlüğünü ve sahipliğini Kadir Mısıroğlu'nun üstlendiği *Sebil Dergisi*'nde laiklik ile ilgili birçok yazı kaleme alınmıştır. Müslümanların sürekli olarak laiklik ilkesiyle karşı karşıya kalmalarından dolayı dergi laiklik ilkesini devamlı gündemde tutmuştur.

Laiklik Versus Din

3 Mart 1924 tarihinde halifeliğin ilga edilmesi, Şer'iye ve Evkaf Bakanlığı'nın kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması sonucunda de facto (fiilen) laiklik uygulamaları başlamıştır. Laiklik ilkesinin Başbakan İsmet İnönü ve 153 arkadaşının imzasını taşıyan kanun teklifinin 5 Şubat 1937 tarihinde kabul edilmesiyle birlikte de jure (hukuken) anayasada yer almıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin laik olduğunu belirten ilgili düzenleme anayasada yer alması ile birlikte ülkedeki birçok kesim bu durumu tartışma konusu yapmıştır. Söz konusu tartışmalar anayasada laikliğin bir tanımının yer almamasından kaynaklanmaktadır.

Laikliğin anayasada bir tanımının olmamasından dolayı yapılan tartışmaların en önemli nedenlerinden biri bu kavrama yüklenen keyfi anlamlardır. Siyasi arenada Adalet Partisi (AP), Milli Görüş Hareketi tarafından kurulan partiler ve Adalet ve Kalkınma Partisi başta olmak üzere birçok partinin yanında Sebil gibi birçok İslamcı profiline sahip dergide söz

konusu tartışmayı gündemde tutmuştur. Özellikle Müslümanlar arasında bu tartışma her zaman gündemde yerini korumuştur. Çünkü Müslüman kimliğini ön plana çıkaran birçok siyasetçi veya düşünüre göre laiklik adı altında İslam karşıtı bir tutum sergilenmektedir.

1969 yılında yapılan genel seçimlere "Bağımsızlar Hareketi" olarak katılan Necmettin Erbakan ve arkadaşları 26 Ocak 1970 tarihinde Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurmuşlardır. MNP, Müslümanların siyasi taleplerini aleni bir şekilde dile getiren ilk partidir. Parti bir yılını doldurmadan kapatılma davasıyla karşı karşıya karmıştır. 5 Mart 1971 tarihinde Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından açılan davada Erbakan'ın partinin kurucuları olarak Osmanlı sultanlarını göstermesi, bir mitinge "Es-selamünaleyküm" diye başlaması, "Müslüman Kardeşlerim" diye miting alanlarındaki insanlara seslenmesi, Ayasofya'nın tekrar camii olarak açılmasını talep etmesi, çocukların din eğitimi alması gerektiğine dair taleplerde bulunması gibi deliller de ileri sürülmüştür (Resmi Gazete, 14 Ocak 1972: 2-5). Yasama, yürütme ve yargı erkini elinde bulunduran birçok kişiye göre söz konusu iddiada ileri sürülen deliller laikliğe aykırı bir durum teşkil etmektedir.

Bir ayrışma doktrini olan laikliğin ülkede kontrol rejimi olarak uygulanması (Okumuş, Kasım 2006: 52) birçok Müslüman kesimi rahatsız etmiştir. Bu kapsamda ülkede uygulanan dayatmacı/faşist/aktif/katı/dışlayıcı laiklik sürekli eleştiri konusu olmuştur. Sebil dergisinde de bu konuyla ilgili birçok yazı neşredilmiştir.

Sebil dergisinde laiklik ile ilgili yazı kaleme alan yazanların neredeyse tamamının değindiği konulardan biri laikliğin doğrudan dinin karşıtı olarak konumlandırılması problemidir. Yazarların bir kısmı laikliğin tam olarak din düşmanlığı olarak kabul görülmesine karşı çıkmakla birlikte laikliği dinsizlik ile eş görmektedirler. Bu yazarlara göre her ne kadar devlet Cuma ve Bayram namazlarının toplu olarak kılınmasında insanları rahat bıraksa da bunlar aslında birer aldatmacıdan ibarettir (Yazarı Belirtilmemiş, 1 Ocak 1979: 14). Laiklik ilkesinden hareketle dini eğitim alan talebelerin kaldıkları yurdu ya da kursu basıp onları sokağa atıp "bugün kırk bin yobazın yuvalarını tarumar ettim" şeklinde övünmek (Karakuzu, 22 Ocak 1979: 5) laikliği din düşmanlığı şeklinde algılanmasını daha kolaylaştırmıştır. Hâlbuki laiklikten hareketle insanların ibadetlerine veya dini yaşamlarına müdahale edilmemesi, insanları dinden uzaklaştırmaya çalışılmaması ve laikliğin din düşmanlığına dönüştürülmemesi gerekiyordu (Özaslan, 23 Mart 1976: 5). Yazarlardan biri Tanzimat Dönemi ile başlayan inkılâpların bütününün materyalist ve ateist olduğunu iddia ettiğinden dolayı ona göre İslam dini, inkılaplar karşısında ilk düşman kategorisine konulmuştur (Selami, 23 Ocak 1976: 13).

Talha Emiroğlu dergide kaleme aldığı "Mektepler Açılırken Çocuklarımızı Kimlere Emanet Ediyoruz" başlıklı yazısında okullarda "laik insan" adı altında aslında haramı kabul etmeyen, Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan, Kur'an'a, Peygambere ve ahirete inanmayan

bir insan profili yetiştirildiğinden (22 Ekim 1979: 7) yakınmaktadır. Din eğitimini vermeyen ve dinin yok sayıldığı okullarda Müslüman gençlerin kendi değerlerini öğrenme imkânları azalmaktadır. Abdülhalim Polatoğlu da "Müslümanın Kurtuluşu İslam'ı Yaşamaktır" başlıklı yazısında laiklik adı altında Allah inancı olmayan, ahirette hesaba çekileceğini düşünmeyen bir gençlik yetiştirildiğini (2 Mart 1979: 16) dile getirmektedir.

Konya'da tanınan en önemli hocalardan olan eski Milletvekili Tahir Büyükkörükçü, "Meclis'de Neler Oluyor?: "Beşeri Sistemler Yetersiz Kalmışlardır" başlıklı yazısında herhangi bir politikacının ya da devlet memurunun dini vazifelerini yerine getirmeleri din istismarı olarak kabul edilmekte olduğunu ve buradan hareketle yargılandıklarını ifade eder. Müslümanların dini hak ve hürriyetleri ile ilgili bir talepte bulunmaları dini siyasete alet etmek olarak görülmektedir (Büyükkörükçü, 2 Mart 1979: 16).

Laikliğin din düşmanlığı olarak algılanmasının temel sebeplerinden biri laikliği en önemli Atatürk ilke ve inkılâbı şeklinde görenlerin doğrudan kendilerini Şeriat karşıtı olarak konumlanmasından kaynaklanmaktadır. Sebil dergisinde laiklik ile ilgili en fazla yazı kaleme alan Ahmed Selami bu konu üzerinde oldukça fazla durmaktadır. Selami'ye göre ülkede laiklik, Şeriat karşıtı şeklinde konumlandırıldığından dolayı İslam düşmanı olarak uygulanmaktadır. Bu nedenle laiklik dolaylı olarak dinsizlik ile aynı muhtevaya sahiptir (Selami, 13 Ocak 1978: 5). Selami, laiklik ilkesinin ülkede uygulanış şeklinden hareketle din ve vicdan hürriyetinin bulunmadığını vurgular (Selami, 3 Şubat 1978: 5).

Sadık Özaslan, "Olur Şey Değil" başlıklı yazısında ülkede uygulanan laiklik nedeniyle kendini laik, ateist veya Marksist olarak gören herkes istediğini istediği yerde söyleme hakkına sahip iken Müslümanların İslam'dan hareketle herhangi bir şey dile getirmeleri yasaklandığını vurgular. Ayrıca Müslüman olmayan ve yahut kendini çağdaş olarak niteleyenlerin istedikleri gibi giyinip kuşanma özgürlüğü mevcut iken Müslümanların inançlarının emrettiği şekilde giyinmeleri ise ya laikliğe aykırı ya da siyasal simge adı olduğu gerekçesiyle önlerine engel konulmuştur (Özaslan, 23 Eylül 1977: 11). Selahaddin Eş Çakırgil, "Cumhuriyet ve Milletin Tesbih Çekme Hürriyet" başlıklı yazısında ise Bülent Ecevit ve diğer siyasetçilerin düşünce özgürlüğü adı altında kendilerini özgürlük savunucu olarak göstermelerine rağmen konu Müslümanların dini konularda taleplerine geldi mi, bu durumu görmezlikten gelmeyi yeğlediklerini ifade etmektedir. Çünkü ülkede laiklik adeta bir dinsizlik daha doğrusu İslam karşıtıymış gibi gösterilmektedir (Çakırgil, 6 Ağustos 1976: 11). İslam kanunlarına inanmak laiklik ilkesinden dolayı en büyük suç olarak lanse edilmektedir. Bundan dolayı Müslümanların laik bir devletten ve laikliği kabul etmekten uzak durmaları gerekmektedir (Selami, 13 Şubat 1976: 13).

Selami'ye göre 1937 yılında laiklik anayasaya dâhil edildiğinde ve 1960 darbesinden sonra yürürlüğe giren 1961 Anayasasında ülkenin laiklik olduğu vurgulanmasına rağmen

laikliğin tanımı yasalarda yapılmamıştır. Bu nedenle herkes kendine göre keyfi bir tanımdan hareketle istediği şeyi laiklik adı altında pazarlayacak ve karşı olduğu şeyi de laiklik ilkesinden dolayı engelleyip gereken yasal işlemleri yapabilmektedir. Selami yazının devamında Türk siyasi hayatında önemli eleştiriler getirilen 163. maddeye de değinir. Bu maddeye göre ülke düzenini kısmen ya da tamamen dine dayandırmak amacıyla herhangi bir cemiyet kurmak, buradan hareketle farklı biçimlerde dini siyasete alet ederek[1] propaganda ve telkin yapmak cezai müeyyidelere bağlanmıştır.[2] Selami, ilgili maddenin Müslümanların tutuklanması veya İslam dininin gerektirdiği şeyleri talep edilmesinin önünü kesmek için konulduğunu belirtir (Selami, 9 Nisan 1976: 15). Selami, "Laiklik Maskesi" başlığıyla kaleme aldığı yazısına Tanzimat döneminde başlayıp günümüze kadar yapılmış olan tüm reformların, inkılâpların ve ihtilâllerin köken itibariyle materyalizm ve ateizmden esinlendiklerini ifade ederek başlar. Söz konusu reform ve inkılâpların hedefinde hep İslâm dininin (Şeriat) olduğu belirtilir. Yazıda, bu inkılâp ve ihtilâllerin sevk ve idarecilerinin, millete nazaran az bir kesim olmaları nedeni ile doğrudan millete ve dine meydan okuyamadıkları vurgulanmıştır. Çünkü milletin büyük çoğunluğunun dinine ve inancına sahip çıkacağını, dine meydan okuyacaklara prim vermeyeceklerini tahmin etmişlerdir. Milletin kendilerine direneceklerini bildiklerinden İslam diniyle apaçık bir biçimde mücadeleye kalkışmamışlardır. Ancak materyalizm ve ateizmin hâkim olması için İslam dininin veya İslam dininin hâkim olması için ise materyalizm ve ateizm ortadan kalkması lazımdır. Selami, yukarıda bahsedilen sebepten dolayı materyalist ve ateistler İslam Diniyle mücadele edemeyince onu kanunlar yoluyla sınırlamaya çalıştıklarını dile getirmiştir (Selami, 23 Ocak 1976: 13).

1 Kanunda "Dini siyasete alet etmek" fiiliyle ne kastedilmek istendiği muallâkta kalmaktadır. Bir kişi ne yaparsa dini siyasete alet etmiş sayılır? Bu sorunun net bir cevabı bulunmamaktadır. Bir siyasetçinin Müslüman olmasından dolayı İslami değerleri savunması, yasama faaliyetlerinde inancında hareketle bazı eleştiriler getirmesi ya da düzenlemeler önermesi ve inancının gerektirdiği şekilde giyinmesi dini siyasete alet etmek olarak algılanmıştır. Kenan Evren miting alanlarında ayet okuması dini siyasete alet edilmesi olarak algılanmazken Erbakan'ın "Es-selamünaleyküm" diye sözlerine başlaması dini siyasete alet edilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Bu durumun en önemli nedeni hangi uygulamaların dini siyasete alet etmek kapsamında değerlendirileceği belirtilmemesidir.

2 Demokrat Parti Muğla Milletvekili Necati Erdem kanuna şu şekilde eleştiri getirmekteydi: "Mesela İsviçre Hukukunu kaldırıp Cermen Hukukunu koymak veya Roma Hukukunu koymak caiz imiş. Ama arkadaşlar, Cermen Hukuku yerine, Roma Hukuku yerine, İslam Hukuku koymak asla caiz değilmiş. Burada İslam hukukuna karşı, dini esasa karşı bir tecavüz var mı?.. Yok mu?.. Heyeti celilenizin takdirine bırakıyorum. (…) İnsanların düşünceleri ayrı ayrıdır. Eski düşünceye taraftar olanlar var, yeni düşünceye taraftar olan birçok vatandaşlar var. Şurasını unutmıyalım ki; Anayasa mucibince herkes düşünmekte, düşündüğünü söylemekte serbesttir, bunu göz önünde tutalım. Şimdi buna göre iki vatandaş, çok değil. İki vatandaş baş başa verip de eski İslam hukuku ne güzeldi, serveti getiren erkekti, erkekler ihmal edilsin de kadınlara müsavi hisse çıkarılsın bu doğru değildir diyemeyiz, böyle bir şey söylenemez, bu erkekler kadınların iki misli miras alması işini nizamlamalı derse bu kanuna göre cemiyet teşekkül etmiştir. Şimdi soruyorum arkadaşlara, başka memleket kanunlarından gelen umumi veya hususi hüküm kabul ediliyor da bizim memleketimizde tarihi olan (İ)slam hukukunun umumi veya hususi şekilde tatbikına neden cevaz verilmiyor? Cevaz verilmiyor diye sormamdan cevaz verilsin manası anlaşılmasın. Yani bu meselede iki vatandaşın bir araya gelip bir karar vermesi büyük bir cinayet, bir suç sayılıyor" (TBMM Tutanak Dergisi, 10 Haziran 1949: 586-587).

Sebil dergisi yazarlarına göre laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngörürken Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde dinsizliğin bir meşalesi gibi simgelenmektedir. Bu yüzden birçok kesim laiklik adı altında dine savaş açmış ve dine düşmanlık etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kurulması ya da Devletin Dine Müdahale Etmesi

Gayrimüslim mebusların bulunduğu Osmanlı meclislerinde neredeyse hiçbir dini unsur ve işaret yer almazken 23 Nisan 1920 tarihinde açılan Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin, bir Cuma günü hatim ve dualarla, kurbanlarla açılması, başkanlık kürsüsünün arkasındaki levhada şûra âyetinin[3] yer alması, dış duvarda sarıkların, sancak-ı şeriflerin yer alması, medrese ve tekke mensuplarının en kalabalık milletvekili grubunu meydana getirmeleri, Şeyhülislâmlığın Ankara'daki yansıması Şer'iye ve Evkaf Vekilinin mebus olması, kanunların Şeraît'e münasip olup olmadığını denetleyen Şer'iye Encümeni'ni varlığına bakıldığında dini sembol işaretlerle dolu olduğu görülür (Kara, 2016: 24). Ayrıca anayasada "Türkiye Devletinin dini, din-i İslamdır" hükmüne yer verilmiş ve "Büyük Millet Meclisi ahkâmı şer'iyenin tenfizi" (şer'i hükümlerin uygulanması) hususunda da görevli kılınmıştır. Anayasada Cumhurbaşkanı ve mebusların "vallahi" diyerek yemin etmeleri belirtilmiştir. Türkiye Devleti'nin kurulurken bir İslam devleti olarak kurulması ve birçok alanda dini öncelemesinden hareketle Nurullah Ardıç, bu dönemde din ve devlet arasındaki ilişkiyi intibak paradigması kapsamında açıklar (Ardıç, 2008:587-624). Ancak 3 Mart 1924 tarihinde yapılan değişikler sonucunda söz konusu ilişki devletin dine tahakküm/denetim paradigması çerçevesinde açıklanmaktadır.

3 Mart 1924 tarihinde meclise gelen üç öneri acil bir şekilde görüşüldükten sonra karara bağlanmıştır. Bunlardan ilki halifeliğin ilgasıdır. Bu kanunla birlikte devlet ve devletin başındaki kişi dini öğelerden ve dini muhtevadan soyutlanmış olmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti yürürlüğe koyduğu söz konusu kanunla birlikte Osmanlı'nın panislamist (ittihad-ı İslam) iddiasından vazgeçtiğini uluslararası arenaya ve milli düzeyde de böyle bir hissiyata kaynaklık edecek veya böyle bir hissiyatı besleyecek tüm eğilimlerden kaçınacağını duyurmuş olmaktaydı. İkincisi Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin ilga edilip Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasıyla ilgili olan kanundur. Bu kanunla birlikte din işleri ve din hizmetlerinin muhtevası, imkânları, statüsü, seviyesi sıradanlaştırılmıştır. Üçüncü kanun ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur. Bununla birlikte "milli" eğitim dinî muhtevadan arındırılmıştır (Kara, 2008: 104-105).

3 "Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar." (Şûrâ Sûresi 38. ayet)

Osmanlı Devleti temel alındığında Şeyhülislâmlık, Türkiye Cumhuriyeti göz önünde bulundurulduğunda ise Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin yeri doldurulmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulduğu varsayılır. Ancak Şeyhülislâmlık, halife-padişah ve sadrazamlıktan sonra gelen en üst organ olup teşri (yasama), icra (yürütme) ve kaza (yargı) alanlarında diğer kurumlarla karşılaştırılmayacak kadar yaygın görev ve yetkilerine sahipti. 18. yüzyıla kadar maarif, adliye ve vakıflar tamamen Şeyhülislâma bağlıydı. Ayrıca bugünkü anlamda belediye hizmetlerinden de sorumluydu. Şer'iye ve Evkaf Vekâleti ise Şeyhülislâmlık makamına göre daha az görev ve yetkilere sahip olsa da bir bakanlık düzeyinde sorumlulukları bulunmaktaydı. Din hizmetleri, tekkeler, medreseler, din eğitimi ve vakıflar konusunda birinci dereceden sorumlu bir konuma sahipti (Kara, 2008: 87). Hâlbuki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ne Şeyhülislâmlık ne de Şer'iye ve Evkaf Vekâleti kadar yetkiye sahip. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temel görevi devletin modernleşme paradigması çerçevesinde dinin kendisine ayak bağı olmasındansa kendisine ayak uydurmasıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevi dini işlerle ilgilenmek ve İslâmiyeti "modernist" bir şekilde yorumlamaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı söz konusu görevi (i) cumhuriyet karşıtı düşüncelerin ortaya çıkmasını engellemek amacıyla Cuma hutbelerinin içeriğini belirlemek ve dini görüşleri kontrol altına almak; (ii) devlet ile çatışmayan ve devletin ihtiyaçlarıyla uyumlu "modern İslâmiyet" oluşturmaktır (Yavuz, 2011: 40-41). Her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş amacı dini devletin uygun gördüğü şekilde modernleştirmekse de başkanlık bütün Müslüman kesim tarafından kaldırılması istenmemiş ve bütün Kemalist kesim tarafından faaliyetleri desteklenmemiştir. Milli Görüş Hareketi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı ülkede İslam'ın öğretilmesi için bir araç gördüğünden dolayı gerek iktidar ortağı gerekse de muhalif olduğu dönemlerde kurumun güçlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Arslan, 2019: 134). Cumhuriyet Halk Partisi'nin 7. Olağan Kongresi'nde "dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici" (Mardin, 2017: 29) olduğu ileri sürüldüğü gibi laik bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurum olmaması gerektiğini ve bundan dolayı kurumun bir devlet kurumu olmaktan çıkarılması gerektiğini dile getirenler de olmuştur (Uzun, 2012: 108; CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı, 1948: 440-470).

Sebil dergisindeki yazılar incelendiğinde ise derginin Diyanet İşleri Başkanlığı'nı devletin İslam dinine müdahale etme aracı olarak görüldüğü fark edilmektedir. Diyanet İşleri Başkanı, Başbakanın tavsiyesi ile Cumhurbaşkanı tarafından atanacak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesi Başbakanlık bütçesinden karşılanacak, Diyanet İşleri Başkanlığı, Başbakanlığa bağlı olacak, imam, hatip, vaiz, müezzin, kayyım ve diğer din görevlileri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından atanacak ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olacak ve müftülerin danışacakları ve bağlı olacakları yer Diyanet İşleri Başkanlığı olmasını Selami, eleştirir. Yazar kısaca ifade edilen bu maddeleri ilgili yazısında yayımladıktan sonra değerlendirmeye ge-

çer. Selami, Cumhurbaşkanı ve Başbakanın materyalist veya ateist olması durumunda bu kişilere bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müftü, imam ve müezzinlerin İslam dinine göre nasıl hareket edebileceklerini sorar. Bu durumda din işleriyle uğraşanlar İslam'ın buyruğuna göre mi hareket edecekler yoksa bağlı oldukları makama göre mi? Yazar, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanan laikliğin nerede olduğunu sorar. Şeriat'ın verdiği hükümler sadece Müslümanları ilgilendiriyorsa laik olan bir devlet niye din alanına müdahale etmektedir. Laik bir devletin Diyanet İşleri Başkanlığı diye bir kurumu kurmasının Müslümanları aldatmaya yönelik olduğu vurgular. Selami, yazının son kısmında devletin böyle bir müdahalede bulunmasının din ve vicdan hürriyetine aykırı olduğunu dile getirir (Selami, 23 Ocak 1976: 13). Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulma nedeni inançlarını yaşaması engellenen Müslümanların uyutulup kandırılmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki imam, vaiz ve müftüler başta olmak üzere kurum görevlileri İslam'ın emirlerini göz ardı edip batılılaşmayı meşrulaştırmaktır. Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı resmi laiklik anlayışını uygulamak için oluşturulmuş bir kurumdur (Albayrak, 13 Nisan 1979: 5). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini tahrif etmek amacıyla kurulduğunu belirten Selami (3 Şubat 1978: 5), laik düzenin kurumu olan DİB asla Ramazan ve Bayram vaktinin tayinini yapamayacağını belirtir (28 Temmuz 1978: 5).

Selami başka bir yazısında ise bir gazeteden aldığı şu habere yer verir:

> "Din ve vicdan özgürlüğüne (hürriyetine) saygılı bir biçimde hazırlanan ve ilerici bir (vasıf) taşıdığı belirtilen Ramazan programlarının televizyon yapımcısı (düzencisi) İlahiyat Fakültesi mezunu Asaf Demirbaş'ın "BEN NAMAZ KILMAM EN İYI İBADET ÇALIŞMAKDIR" şeklindeki beyanatı, din adamları (ne demekse) ve halk arasında tepki (aksül'amel) ile karşılanmıştır. Karataş döneminde de TRT'de görevli (vazifeli) iken "çağdaş düşünce ve ilerlemeyi teşvik edici" özellikler (hususiyyetler) taşıyan söz konusu (bahis mevzuu) Ramazan programlarını planlayıp taslağı denetime (teftişe) veren yapımcı (düzücü) Asaf Demirbaş'ın görevine (vazifesine) son verilmiş, YENİ YÖNETİMLE (İDARE) İLE TEKRAR GÖREVE (VAZİFEYE) GETİRİLMİŞDİR. TRT yönetim kurulu (hey'eti) aynı taslağı oy birliği ile kabul etmiş ve namaz kılmadığını söyliyerek televizyon için Ramazan ayı boyunca dini programlar hazırlayan İlahiyat Fakültesi mezunu Asaf Demirbaş'ın konuşması üzüntü yaratmıştır. (Yaratmak Allah'a mahsusdur, meydana getirmişdir denebilir)" (Selami, 11 Ağustos 1978: 5).

Selami'ye göre devletin resmi kanalı olan TRT'nin namaz kılmayan bir ilahiyat fakültesi öğretim üyesini dini konular hakkında konuşması için davet etmesi devletin dine müdahalesidir. Devlet kendi elleriyle namaz dair olmak üzere birçok ibadeti küçümseyen hamleler yapmaktadır. Bu da devletin dine müdahalesi anlamına gelmektedir.

Sebil Dergisi'nde laiklik ile ilgili çıkan üçüncü yazı, Selâhaddin Eş Çakırgil tarafından kaleme alınan "Modern Galiyye: Lâiklik" başlıklıdır. Yazar, söz konusu yazısında "Felsefe'ye

Başlangıç" isminde bir kitap ile ilgili yapılan tartışmaya kısaca değindikten sonra laik bir devletin İslam ile ilgili ne kadar doğru tutum sergileyeceğini sorgular. Müspet bir cevap bulamayan Çakırgil, laik bir devletin ve kurumun İslam ile ilgili olay ve hadiselere yorum yapmaması gerektiğini savunmuştur. İslâm'ı bir bütün olarak kavramayan laik bir devletin İslam ile ilgili herhangi bir şeyde hüküm vermemesi gerektiği vurgulamıştır (Çakırgil, 7 Ocak 1977: 10).

Aydın Bâki Mutlu, "Hangi Laiklik?" başlığıyla kaleme aldığı yazısına laikliğin tanımının kime sorulursa sorursun alınacak cevabın "dinin devlet işlerinden uzaklaştırılması" olduğunu dile getirerek yazısına başlar. Laikliğin bozulmasının dinin devlet işlerine karışması anlamına geleceği düşünülmüştür. Ancak yaşanan ise devleti yönetmek isteyenlerin dini kullanmasıdır. Siyaset alanında makam ve mevkiyi önceleyen kimseler her ne kadar dini emellerine alet etseler de kabahatin hep dinde bulunduğu belirtilmiştir. Söz konusu bu kişilerden din her zaman zarar görmüştür. Bu kişiler dinin elinde bulundurduğu siyasi ve hukuki gücün törpülenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Tahsil ve hukuk gibi müesseselere dinin karışılması engellenmeye çalışılmıştır. Mutlu, mezkûr açıklamaları yaptıktan sonra dinin siyasete alet edilmesinin Ortaçağ döneminde Kilise ile birlikte başladığının altını çizer. Kilise bu dönemde dini bir kenara bırakmış dünya imparatorluğuna hâkim olmaya çalışmıştır. Kilise, bazı kralları aforoz edip değiştirmeye çabalamış, bir kısım kralları zehirlemiş, engizisyon mahkemeleri ile bir mafya gibi hareket etmiş, Cennet'ten köşkler vaat ederek mal ve mülk toplamış, muharref olanı İncil'i kendi çıkarları doğrultusunda daha fazla tahrif etmiştir. İmparator ve Krallar, Kilise ve Papa'yı dizginlemek için din ve devlet işlerini ayırmaya karar vermişlerdir. Yoğun mücadeleler sonucunda laiklik bir devlet rejimi olarak ortaya çıkmıştır. Yazar, Batı'da yaşanan laikliğin tarihsel sürecini anlattıktan sonra İslam Dünyası'ndaki din ve siyaset arasındaki ilişkiye değinmiştir. Emeviler ve Abbasiler gibi önemli Müslüman devletlere bakıldığında dinin siyasete değil siyasetin dine müdahalesinin görüleceği vurgulanmıştır. Ancak tüm bunlara rağmen Türkiye'de laiklik İslam karşıtı olarak tatbik edilmeye çalışılmış ve "Devlet memuru lâiktir, namaz kılmaz" gibi sloganlar ön plana çıkmıştır. Mutlu, Türkiye'de yapılması gerekenin devletin dine karışmasının engellenmesi olduğunu belirtmiştir. Yazının son paragrafında "İslâm dini cemiyeti ve bütün dünya hakkında yüksek bir görüş ve anlayış verir" ifadeleri yer alır. "Mü'minin basiretinden korkunuz. Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar" hadis-i şerifine yer verilerek yazıya son verilir (Mutlu, 6 Nisan 1979: 10).

Sebil dergisine göre Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasının amacı devletin dine müdahalesi için gereken meşru zemini oluşturmaktır. Bu nedenle dergi yazarları Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması ve devletin dine müdahale etmekten vazgeçmesi gerektiğini düşünmektedirler.

Laik Bir Devlette Müslümanların Yaşayışları Nasıl Olmalıdır?

Yasama, yürütme ve yargı elini elinde bulunduran ile birlikte darbe yoluyla yönetime el koyan askeri rejim dinin toplumsal yönlerini reddedip dini vicdani yönünü ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Bu anlamda dinin bireysel bir yaşam tarzı olarak sunmuşlardır. Refah Partisi'ni laikliğe aykırı eylemlerin "odak noktası" haline geldiği gerekçesiyle partinin kapatılması için dava açan Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş iddianamede Niyazi Berkes'in Teokrasi ve Laiklik kitabından hareketle laikliği şu şekilde tanımlamaktadır (Resmi Gazete, 22 Şubat 1998: 34):

> "Aslında lâiklik dini değil, hukuki bir kavramdır. Hukuki açıdan lâiklik, kısaca ve genel olarak din işleri ile dünya işlerini ayıran bir rejimdir. Bu ifade ile anlatılmak istenen, sadece devlet içinde din ve dünya işleriyle, ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda sosyal hayatın eğitim, aile, ekonomi, hukuk, görgü kuralları, kıyafet vb. gibi cephelerinin din kurallarından ayrılarak, zamana ve yaşamın zorunluluklarına, gereklerine göre saptanmasıdır. Aksi düşünüldüğünde, din işleri ile dünya işlerini birleştiren bir rejim anlaşılır."

Vural Savaş ve Anayasa Mahkemesi'ne göre laiklik din ve dünya işlerini birbirinden[4] ayırdığı için kamusal alanda herhangi bir kişi dini kıyafet giymemeli ve kurallara bağlı kalmamalıdır. 10. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, 2004 yılında yapılan Din Şûrası'nda laiklik ile ilgili olarak

> "İnanç ve ibadet özgürlüğü toplumsal barışın en önemli güvencesini oluşturur. Laiklik ise dinin siyasallaşmasını engeller. Laiklik bir yaşam biçimidir. Bu nedenledir ki laiklik bireyin içinde olması gereken bir kavramdır. Laik birey, dinsel inançlarıyla bir yurttaş olarak yaşamına ilişkin alanı birbirinden ayıran bireydir. Dinsel inanca ilişkin uygulamalar kişinin iç dünyasındaki kutsal yerinde kalmalıdır. Yurttaş olarak yaşamı ise bireyin tüm dış dünyasıyla ilgilidir. Laik birey, dinsel inancının bu dünyayı etkilemesine kesinlikle izin vermez" (Radikal, 21 Eylül 2004)

ifadelerini kullanır. Görüldüğü gibi Sezer, dini kişinin iç dünyası yani vicdanıyla sınırlamaktadır. Başka bir konuşmasında Sezer

> "Laiklikle Türk toplumunun uygar bir toplum durumuna gelmesini, akılcı ve insancıl düşünce sistemini benimseyerek, geleceğini yönlendirmesini amaçlayan Atatürk, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşılabilmesinin, öncelikle devletin toplumsal ve hukuksal yapısının dinsel kurallardan arındırılmasına bağlı olduğuna inanmıştır. Laiklik, Türkiye'nin ümmetçilikten ulusçuluğa, kulluktan yurttaşlığa, bağnazlıktan çağdaşlığa yönelişini simgeler. (…) Laiklik, din ve vicdan özgürlüğü değildir. Laiklik, tüm özgür-

4 Anayasa Mahkemesi, Refah Partisi'nin kapatılmasıyla ilgili yayınladığı gerekçede laikliğin "sadece devlet içinde din ve dünya işleri ile ilgili otoritelerinin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda sosyal hayatın, eğitim, aile, ekonomi, hukuk, görgü kuralları, kıyafet gibi cephelerinin din kurallarından ayrılarak, zamana ve yaşamın zorluklarına, gereklerine göre saptanması" şeklinde tanımlamaktadır (Anayasa Mahkemesi, 16 Ocak 1998). Mahkeme dini adeta kamusal alanda soyutlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

> lüklerin, bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğünün de güvencesidir. Laiklik, dinin devlet işlerine, politikaya ve toplumsal yaşama kesinlikle karıştırılamayacağı, devletin sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuksal temel düzeninin kısmen de olsa din kurallarına dayandırılamayacağı düzenin adıdır. Anayasa'da ve Anayasa Mahkemesi kararlarında, laikliğin açıkça tanımı yapılmışken, madde gerekçesinden yola çıkılarak laikliği tanımlamaya çalışmanın ya da 'gerekçedeki tanımı benimsemenin' hiç bir geçerliliği olamaz ve bu yaklaşımlar Anayasa ile bağdaşmaz" (Yeni Şafak, 30 Haziran 2019)

ifadelerini kullanır. Sezer bu konuşmasında fark edildiği gibi ümmetçilik, kulluk ve bağnazlığı eş değer olarak nitelendirmektedir. Bu anlamda konuşmasında din ile devletin birbirinde ayrılmasından ziyade ümmetçilik ve kulluktan hareketle dini küçümsemekte ve çağdışı görmektedir. Dini menfi bir yere konumlandırarak çağdaşlığın karşıtı olarak değerlendirmektedir.

Anayasa Mahkemesi'nin verdiği kararlar incelendiğinde Türkiye'de uygulanması öngörülen laikliğin temel özellikleri şunlardır: (i) Din, devlet işlerinde egemen ve faal olamaz; hukuki normlar dinden hareketle düzenlenemez. (ii) Dini inançlar ancak manevi hayat ile ilgili olduklarında dokunulamaz özelliklere sahiptirler. (iii) Dini amelleri bireysel uygulamadan çıkarak toplumun hayatını etkileyecek, şekillendirecek duruma gelmeleri laikliğe aykırı olduğundan söz konusu dinlere yönelik sınırlandırmalar getirilebilir. (iv) Bu nedenle devletin din üzerinde her zaman bir denetim yetkisi bulunur (Nalbant, 2011: 72).

Sebil dergisinde laik bir devlette Müslümanların inançlarını gereğini yerine getirmeleri vurgulanmıştır. Dergi ilk olarak laikliğin bir Sünni – Alevi mezhep çatışmasını engellemek için ortaya çıktığına dair görüşleri reddeder. Çünkü tarihsel süreç incelendiğinde İslam tarie hinde bir mezhepsel çatışmanın yaşanmadığı görülmektedir (Yazarı Belirtilmemiş, 1 Ocak 1979: 14). Laiklik ilkesi İslam diniyle örtüşmemektedir. Bu nedenle Müslümanların bünyesine yabancıdır ve topluma büyük zararlar vermektedir. Ancak Müslüman aydınlar laiklik adı altında yapılan uygulamalara tepki göstermelerinden dolayı "mürteci, gerici, çağ dışı, şeraitçi ve ümmetçi" olarak yansıtılmış ve bu kişilere işsiz ve aç bırakılmaktan idama kadar farklı cezalar verilmiştir (Yazarı Belirtilmemiş, 24 Aralık 1974: 2).

Ülkede yaşayan insanlara dinini özgürce yaşama hakkı tanınmadığından dolayı Ülkede din ve vicdan hürriyeti bulunmamaktadır (Selami, 3 Şubat 1978: 5). Bundan dolayı insanların yaşadığı temel sorunların nedeni manevi boşluk ve inanç zaaflığından kaynaklanmaktadır (Albayrak, 13 Nisan 1979). Laiklik ilkesi gereği yapılan uygulamalar sonucunda hastalıklı bir toplumun ortaya çıkmış ve bu durum kangren haline gelmiştir (Karakuzu, 22 Ocak 1979: 5). Ülkedeki insanların ve toplumların yakalandıkları buhrandan kurtulmalarının yolu fertlerin manevi hayatlarının ıslah edilmesiyle mümkündür. Söz konusu manevi ıslahı tekkeler yapmaktaydı (Yazarı Belirtilmemiş, 24 Aralık 1974: 2). Tekkeler ve tarikatlar, İslam dininin

tebliğ edilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Tekkeler ve tarikatlar, şuurlu Müslümanın yetişmesi için elinden geleni yapmışlardır (Dinçer, 24 Aralık 1974: 3).

Müslümanlar, İslam dininin emir ve yasaklarına uymak zorundadırlar. Bu anlamda Şeriat, söz konusu emir ve yasakların tümünü kapsadığından bütün Müslümanları bağlamaktadır. Çünkü İslam, Şeriata iman edilmesini emreder. İslam ve laiklik bu konularda birbirinden ayrılır. Laik devletin ortaya koymuş olduğu düzen ve kanunlar ancak "laik insanı" bağlar (Selami, 6 Şubat 1976: 13). Müslümanların ise Şeriata göre yaşamaları gerekmektedir (Selami, 16 Aralık 1977: 5).

Her Müslüman Allah'ın koymuş olduğu kanun ve nizamların noksanlıktan münezzeh olduğunu kabul eder. Bu yüzden Müslüman nezdinden Şeriata laf söylemek, dil uzatmak, onunla istihza etmek, onu mürted ve kâfir, kafiri ise mütecaviz kafir yapar (Selami, 22 Temmuz 1977: 5). İslam'ın emirleri laik, demokrat, ülkücü (ilkeci), herhangi bir ideolojiyi benimseyeni, felsefeci ve ateisti ilgilendirmez sadece Müslümanları ilgilendirir (Selami, 4 Ağustos 1978: 5). Hâlbuki laik düzen dini devlete tabii kılmaya çalışmaktadır. Laikliğe aykırı hareket etmektedir (Selami, 3 Şubat 1978: 5). Bu nedenle laikliğin din üzerindeki baskıları kaldırılması için mücadele edilmelidir. Laik bir düzen din işlerine karışmamalıdır (Selami, 28 Temmuz 1978: 5).

İstiklal Savaşı başta olmak üzere birçok kişi İslamın "ruh ve beden" bir bütün olarak ele alan anlayışının bir yansıması olan "İla-yı Kelimetullah"ın gereği olarak Müslümanlar şehit oluncaya kadar savaşmıştır. Her toplumun kendine has değerleri vardır. İslamda bu toplumun değeridir. Yöneticilerin buna saygı göstermesi gerekirken tam aksi halde hareket edip değersiz bir toplum inşa etmeye çalışmaktadırlar. Sinemada, radyoda ve spor tribünlerinde gayriahlâkî söz ve davranışlara izin verilmesi kendi değerlerine savaş açmış bir toplum oluşturulmasına neden olmaktadır (Karakuzu, 22 Ocak 1979: 5). İslam dini mükemmel, baki ve ilahi bir din olduğundan dolayı Müslümanların laik olmasına gerek yoktur. Bu nedenle Müslümanların laik ve demokrat olmayı terk etmeleri gerekmektedir (Arslan, 13 Temmuz 1979: 10). İslam dini kendisine müdahale edilmesine müsaade etmez. Ayrıca İslam dini vicdanlara sığdırılamayacak kadar gerek fert bazında gerekse de toplum bazında birçok hükmü bulunmaktadır (Albayrak, 13 Nisan 1979: 5). İslam dini hayatımızın her anını düzenlemektedir. Bu nedenle iman ve küffar ayrımı İslam'da vazgeçilmezdir. İnsani ilişkilerinde de bu ayrım vazgeçilmezdir (Selami, 13 Ocak 1978: 5).

Sebil dergisi yazarları İslam dinini kendilerine referans noktası olarak alır ve olayları yorumlarlarken dini merkeze alırlar. Bu nedenle dinin emirlerinin uygulamasını engelleyen bir laiklik anlayışına karşı çıkmaktadırlar. İslam dininin temel kaynakları olan Kitap (Kur'an-ı Kerim), Sünnet, İcma ve Kıyas bir bütün olarak Şeriati oluşturmaktadırlar. Bu anlamda Müslümanları Şeriat bağlamaktadır. Şeriatin laiklik düzeni ile çeliştiği yerde Şeriati öncelenmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Sonuç

"Türkiye Devletinin dini, din-i İslamdır" ve "Büyük Millet Meclisi ahkâmı şer'iyenin tenfizi" (şer'i hükümlerin uygulanması) maddelerinde yer aldığı gibi bir İslam devleti olarak kurulan Türkiye de facto laikliğe 3 Mart 1924 tarihinde geçmiştir. Bu tarihten sonra hızlı bir şekilde laiklik adımları atılmasıyla birlikte 5 Şubat 1937 tarihinde laiklik de jure anayasada yer almaya başlamıştır. Fransa tipi laiklik uygulamaların ötesinde ülkede dayatmacı laiklik anlayışı hâkim olmuştur. Bu nedenle laiklik kavramının anayasada bir tanımının olmamasından dolayı yasama, yürütme ve yargı erkini elinde bulunduran kişiler ile birlikte darbe yoluyla ülkeye el koyan askeri rejim kavrama keyfi anlamlar yüklemiştir. Ülkede İslam dinini referans alan kişi ve dergiler bu durumdan en çok etkilenen kesimlerden bazılarıdır. Bu nedenle söz konusu kişiler arasında ve dergilerde laiklik sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Söz konusu eylemlerden ve anlayıştan dolayı hem yöneticiler hem de toplumun birçok farklı kesimi tarafından laiklik dinsizlik olarak anlaşılmıştır. Bunun sonucunda laiklik ilkesinin uygulanmasına yönelik tepkiler ortaya çıkmıştır.

Sebil dergisinde laiklikle ilgili tartışmalar kısaca üç ana başlıkta cereyan etmiştir. Bunların ilki laiklik versus dindir. Dergide yer alan birçok yazıya göre ülkede laiklik uygulamaları dinsizliği teşvik edecek şekilde ortaya çıkmaktadır. Laiklik adı altında dinlere savaş açılmıştır. Söz konusu laikliğe yüklenen keyfi anlamların nedeni kavramın anayasada bir tanımının olmamasıdır. Dergide dile getirilen ikinci durum ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumuyla ilgilidir. Dergi yazarlarına göre Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulma sebebi devletin dine tahakküm etmesi ve dini istediği şekilde yönlendirmesi ve modernleştirmesidir. Dergide laiklik ile ilgili getirilen son yorumlar ise laik devlette Müslümanların dinlerini öncelemeleri gerektiğidir. Bu nedenle Allah'ın emir ve yasakları ola Şeriate uymaları gerektiği belirtilmiştir.

KAYNAKÇA

Albayrak, S. (13 Mart 1979). Çile: Dini riyaset, *Sebil*, S. 171.

Ardıç, N. (2008). Türk sekülerleşmesi incelemelerinde paradigma değişimine doğru, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, S.11.

Arslan, H. (2019). *Milli görüş hareketinin laiklik anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Arslan, R. (13 Temmuz 1979). Tehevvür: "Ben sana mecburum" değil, ey demokrasi, *Sebil,* S. 184.

Büyükkörükçü, T. (2 Mart 1979). Meclis'de neler oluyor?: Beşeri sistemler yetersiz kalmışlardır, *Sebil*, S. 165.

CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı (1948), Ankara, y.y.

Çakırgil, S. E. (6 Ağustos 1976). Cumhuriyet ve milletin tesbih çekme hürriyeti, *Sebil*, S. 32.

Çakırgil, S. E. (7 Ocak 1977). Modern galiye: Laiklik, *Sebil*, S. 54.

Dinçer, N. (24 Aralık 1979). Tekkeler ve tarikatler, *Sebil*, S. 207.

Emiroğlu, T. (22 Ekim 1979). Mektepler açılırken çocuklarımızı kimlere emanet ediyoruz, *Sebil*, S. 198.

Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesele olarak İslam 2*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Kara, İ. (2008). *Şeyhefendi'nin rüyasındaki Türkiye*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Karakuzu, İ. (22 Ocak 1979). Kendin ettin kendin buldun, *Sebil*, S. 160.

Mardin, Ş. (2017). *Türkiye'de din ve siyaset*, der. Mümtaz'er Türkönü – Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mutlu, A. B. (6 Nisan 1979). Hangi laiklik?, *Sebil*, S. 170.

Nalbant, A. (2011). *Türk anayasalarında laiklik ilkesi ve din işlerinin düzenlenmesi*, Tartışılan laiklik: Fransa ve Türkiye'de ilkeler ve algılamalar içinde, der. Samim Akgönül, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Okumuş, A. (Kasım 2006). Laiklik ve yorgunluk, *Anlayış*, S. 42.

Özarslan, S. (23 Nisan 1976). Sualdeki cevab, *Sebil*, S. 17.

Özarslan, S. (23 Eylül 1977). Olur şey değil, *Sebil*, S. 91.

Radikal (21 Eylül 2004). *Zirvede laiklik atışması*.

Resmî Gazete (14 Ocak 1972). *Anayasa mahkemesi kararları*, S. 14072.

Resmî Gazete (22 Şubat 1998). *Anayasa mahkemesi kararları*, S. 23266.

Selami, A. (23 Ocak 1976). Laiklik maskesi, *Sebil*, S. 4.

Selami, A. (6 Şubat 1976). Şeriatın din (şeriat) ve laik devlet, *Sebil*, S. 6.

Selami, A. (9 Nisan 1976). Laikliğin bulanıklığında dine (şeriata) zulm ve istibdadın en şedidi, *Sebil*, S. 15.

Selami, A. (22 Temmuz 1977). Çorbacı, *Sebil*, S. 82.

Selami, A. (16 Aralık 1977). Şeriatımızdaki usullerin dışına çıkamayız, *Sebil*, S. 103.

Selami, A. (13 Ocak 1978). Kaaideten ve teferruat, *Sebil,* S. 107.

Selami, A. (3 Şubat 1978). Bu kadar da fazla, *Sebil*, S. 110.

Selami, A. (28 Temmuz 1978). Laik düzenin hiçbir dairesi Ramazan ve bayram ilan edemez, *Sebil*, S. 135.

Selami, A. (4 Ağustos 1978). Şeriatın Ramazan'ı layıkları (dinsizleri) alakadar etmez, *Sebil*, S. 136.

Selami, A. (11 Ağustos 1978). İşte şeriat (din) düzenin avuçlarında olursa; Ramazan da namazsızların parmaklarında olur, *Sebil*, S. 137.

TBMM Tutanak Dergisi (10 Haziran 1949). C. 20, D. VIII, B. 106.

Uzun, H. (2012). İktidarını sürdürmek isteyen bir partinin kimlik arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 olağan kurultayı, *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, S. 25.

Yavuz, M. H. (2011). *Erbakan'dan Erdoğan'a laiklik, demokrasi, Kürt sorunu ve İslam*, Çev. Leman Adalı, İstanbul, Kitap Yayınevi.

Yazarı Belirtilmemiş (1 Ocak 1979). Haftanın içinden: Laikliğin kabulünün ellinci yılı, *Sebil*, S. 157.

Yazarı Belirtilmemiş (24 Aralık 1979). Teklere vurulan kilit, *Sebil*, S. 207.

Yeni Şafak (30 Haziran 2019). *Mahkeme varken Meclis'e ne gerek!*,(Çevrimiçi) https://www.yenisafak.com/politika/mahkeme-varken-meclise-ne-gerek-28333.

İslamcı Dergilerde Doğru Tespit, Yanlış Taşlama: Theodor Herzl

Muhammed Mustafa Bilgili*

Öz: Filistin'de kurulması hedeflenen bir Yahudi devleti, hemen her İslamcı derginin gündeminde kendisine yer bulmuştur. Bir kısmı süreci bölgeye yapılan ilk Yahudi Göçünden (First Aliyah) başlatarak ele alırken diğer bir kısmı ise Yahudi devleti olgusunun iyice ayyuka çıktığı 1900'lü yılların başından itibaren ele almıştır. Her iki şekilde de taşlanıldığına bariz tanıklık edilen karakter Theodor Herzl olmuştur. Theodor Herzl, şüphesiz ki Filistin bölgesinde kurulan İsrail devletinin en önemli aktörlerinden biridir. Ancak, İslamcı neşriyatta ele alınan ve eleştiriye tabi tutulan İsrail devletinin sınırları, bayrağı ve kurumları hususlarında belirleyici fikir aslında taşlanılan Herzl'a ait değil, dergilerde ismine rastlanılamayan Ze'ev Jabotinsky'e aittir. Bu nedenle İslamcı dergilerde tanıklık edilen durum; bir devlet kurulması noktasında 'Doğru tespit', öznede yapılan hata noktasında ise 'Yanlış taşlama' dır. Bu nedenle söz konusu bu bildiride İsrail Devletinin kuruluşunu belirleyen Siyonizm detaylıca ele alınacak ve İslamcı dergilerin mevzuya dair doğru-yanlış tespitleri söylev analizi ile önce genel planda daha sonra detaylı incelemeyle ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: : Theodor Herzl, Ze'ev Jabotinsky, Siyasi-Revizyonist Siyonizm, İslamcı Dergiler.

* İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: bilgilimm95@gmail.com

Devlete Doğru: Siyonizm

Siyonizm, kısaca Yahudilerin eski yurtları Filistin'de ulusal bir Yahudi devleti kurma amacı taşıyan ideolojik bir harekettir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında Doğu ve Orta Avrupa'da ortaya çıkmakla birlikte eski Kudüs'ün tepelerinden Sion'da somutlaşmış, Filistin'e bağlılığın ve dönüşün çabasıdır. ('Siyonizm', 1990, s. 453) Siyonist ideoloji iki temel Yahudi sorununa cevap vermeyi amaçlamıştır: Birincisi, Yahudilerin dünyanın hemen her yerine dağılmış olması, ikincisi ise dağılmış olan bu Yahudilerin bulundukları yerlerde azınlık olmasıdır. Bu minvalde temel savı, azınlık olan Yahudilerin siyasi bağımsızlıklarını elde edebilecekleri bir yurt ve bu yurtta kurabilecekleri bir devlete sahip olmalarıdır. Zira Siyonizm için azınlık durumunda olan Yahudiler, aslında asimile olma tehdidine karşı yenik düşmüştür. Herzl bu asimile oluşu, 'Yahudilerin 'kendi ırklarına aidiyet duygusunu kaybedişi' şeklinde ifade etmiştir. (Herzl, 2019, s. 20) Bu aidiyetten yoksun oluş, yalnızca kıyafetin değişikliği ve ortak dil olan İbranice'nin unutuluşu şeklinde genel anlamda değil, duygu ve davranış kimliğinde görülen farklılaşma olarak izah edilmiştir. (Herzl, 2019, s. 21). Herzl'a göre Yahudilerin bu asimile oluşu da bulundukları ülkelerde ötekileştirilmeden hayat sürmeleri için yeterli değildir. Buna binaen Yahudilerin ekonomik yönden güçlü oluşları Herzl için refah olarak nitelendirilebilecek bir durum değil, içinde bulundukları toplumda hakir görünmemek için sahip olmak zorunda bulundukları bir durumdur. (Herzl, 2019, s. 21). Yani maddi kuvveti fazla olmayan bir Yahudi, kendi yurduna sahip olmadığı için toplum tarafından dışlanmaya ve sefalet içerisinde hayat sürmeye mahkûmdur. Maddi kuvvete sahip olan Yahudi ise kendi değerleri ile yaşayamadığı için fikir ve ruh planında bir asimilasyon geçirmeye mecburdur. Bu tespitinin neticesinde, Herzl'a göre Yahudi için tek çıkar yol kendi ulus devletine sahip olmaktır. Bu ulus devletinin oluşumu ise iki ana fikir üzerinden gidecektir: Siyasi Siyonizm ve Revizyonist Siyonizm.

Politik Siyonizm: Theodor Herzl

Siyasi Siyonizm'in kurucusu Theodor Herzl, Viyana Üniversitesi Hukuk bölümü mezunudur. Ancak ilgisinin edebiyata yönelmesi nedeniyle geçimini oyun yazarlığı ve gazetecilikle sağlayan bir Macar Yahudi'sidir. Meşhur Dreyfus olayına şahitlik etmiş ve davanın sırf Yahudi olduğu için Dreyfus aleyhine neticelenmesi ile Yahudilerin kendi devleti olması gerektiği üstüne düşünmeye başlayarak Siyasi Siyonizm üzerine çalışmalara başlamıştır. ('Theodor Herzl | Austrian Zionist leader', n.d.) Ona göre başta Dreyfus olmak üzere tüm Yahudilerin yüzleşmek zorunda olduğu zorluk ne iktisadi ne de dini nedenlere dayanmamaktadır. Mesele gerçekte tamamıyla ulusaldır ve bu nedenle tek çözüm bir Yahudi ulus devletini inşa etmektir. (Herzl, 2019, ss. 18–19) Aksi takdirde azınlık olan Yahudi her daim çoğunluk tarafından öteki olarak damgalanmaktan kaçamayacaktır. Bu fikirlerini Yahudilere duyurmayı hedefleyen Herzl, çareyi kitap basımında bulmuştur.

Herzl, fikirlerini ve Yahudi devleti önerisini 1896 yılında yayımladığı 'Der Jugenstaat' (Yahudi Devleti) isimli kitabında dile getirerek Siyonist hareketin mihenk taşlarından birini atmıştır. Bu eserinde Yahudi meselesinin aslında uluslararası siyasi bir mesele olduğunu vurgulamış ve önerileriyle aslında Rusya İmparatorluğunda Filistin'e göçü teşvik eden Siyon Dostları örgütünün fiili Siyonizm yaklaşımıyla zıt düşmüştür. Zira Herzl, kurmayı arzuladığı Yahudi devleti için Filistin'i şart koşmamış ve hatta Arjantin'in daha doğru bir seçenek olabileceğini ileri sürmüştür (Herzl, 2019, s. 44). Nedeni ise topraklarının verimliliği ve Arjantin'de büyük bir Yahudi nüfusunun varlığıdır. Ona göre Yahudilerin zaman içerisinde Arjantin'de toplanmış olması, yerleşim için Yahudilerce makul yer olarak görüldüğünün ispatıdır. Ancak, her ne kadar Arjantin'e göz kırpsa da devletin kurulacağı yerin nihai kararında müracaat edecekleri büyük Avrupa güçlerinin –burada asıl kastedilen dönemin en kuvvetli devleti olan İngiltere'dir- karar kılacağı yere öncelik verilmesi taraftardır: "Filistin'i mi yoksa Arjantin'i mi seçmeliyiz? Biz bize verilenleri (tayin edilen bölgeyi) almalı ve Yahudi kamuoyu tarafından seçilenleri seçmeliyiz" (Herzl, 2019, s. 44).

Herzl fikirleri için ikinci somut adımını bir Siyonist kongre organize ederek atmıştır. 1897 yılında Basel'de organize ettiği ilk Siyonist kongrede 'Yahudi Devleti' isimli kitabını sunmuş ve bir devlet kurma teklifinde bulunmuştur. Organize edilen kongre, çeşitli Avrupa ülkelerinden davet edilen delegeleri ağırlaması nedeniyle son derece önemlidir. Burada alınan karar ise Herzl'ın kitabında kesin bir şekilde ifade etmekten kaçındığı yerleşim yeri konusuna netlik kazandırmıştır: "Siyonizm'in amacı Yahudi soyundan insanlara Filistin'de kamu hukukuyla güvence altına alınan bir vatan yaratmaktır." (Shlaim, 2019, s. 46). Bu karar ile tanıklık edilen durum ise Herzl'ın verimliliği ve gerçekleştirme olasılığının daha kuvvetli oluşu nedeniyle ileri sürdüğü Arjantin fikrine karşılık delegelerin idealist bir tutumla Filistin'de ısrarcı olmalarıdır. Onların bu idealist tutumu Herzl'ın hatıratına da yansımıştır: "Yahudi devletini ben Bazel'de kurdum. … Belki beş yıl, ama kesin olarak elli yıl içinde herkes bunu öğrenmiş olacak." (Patai, 1960, s. 581).

Kongrede devletin kurulmasına dair bir karar alınmıştır ancak bir başka önemli husus vardır ki o da oluşturulacak devletin omuzlarında yükseleceği toplumsal kuvvettir, ulus. Ulus'un oluşturulması için lazım gelen değerler genel itibariyle çoğunluk tarafından kabul görmüş kurgusal sembollerdir. Bunların başında ortak bir payede toplayabilecek Dil gelir. Ancak, oluşturulması hedeflenen Yahudi ulusunun en büyük eksiklerinden biri ortak bir dile sahip olamayışıdır. Yani, Yahudi topluluğundan oluşmuş bir küme ki ana değer olan İbranice'ye hâkim değildir. Bu yoksunluğu Herzl şu ifadesiyle belirtmiştir: "Ortak bir güncel dile ilişkin isteklerimizin zorluklar çıkardığı düşünülmektedir. İbrani diliyle birbirimizle konuşamayız. Aramızda kim bu dilde bir tren bileti istemek için yeterince İbranice biliyor? Böyle bir şey yapılamaz." (Herzl, 2019, s. 111). Bu nedenle dil hususunda esneklik yapılması gerektiğini belirterek ortak dil belirlemekten kaçınmıştır.

Ulusun oluşumu için önde gelen sembolik değerlerden bir diğeri ise bayraktır. "Bayrağımız yok ve bir bayrağa ihtiyacımız var. Birçok insana liderlik etmek istiyorsak, başlarının üstünde bir sembol yükseltmeliyiz. Yedi altın yıldızlı beyaz bir bayrak öneririm. Beyaz alan, saf ve yeni hayatımızı simgeliyor; yıldızlar iş günümüzün yedi altın saatidir." (Herzl, 2019, ss. 113–114). Açıkça görüldüğü üzere Herzl'ın önerdiği bayrak İsrail Devleti'nin güncel bayrağıyla örtüşmemektedir. Zira güncel İsrail bayrağında iki mavi çizgi arasında bir Davut yıldızı konumlandırılmıştır ve bu iki mavi çizginin Arz-ı Mevud'da ki Nil ve Fırat Nehirleri'nin sınır kabul edilişini temsil ettiği kabul edilmektedir. Bu noktada akıllarda şu soru uyanmaktadır: Herzl'ın başların üstünde yükseltmeyi arzuladığı bu semboller neyi ifade etmektedir?

Yukarıda belirtildiği üzere oluşturulmaya çalışılan ulus, ortak bir dile sahip değildir. Bununla beraber nüfusu göç yoluyla oluşturacak daha önceden kültürel asimileye uğramış Yahudiler, Filistin'e geldiklerinde aslında birbirinden farklı davranışsal alışkanlıklara sahip bir küme oluşturacaklardır. Herzl, bu kümeleri birbirine bağlayacak ortak paydayı ekonomik düzende bulmuştur. Göç faaliyetlerini gerçekleştirecek kitlenin çoğunlukla orta ya da düşük düzeyde gelire sahip olan Yahudiler olacağını kestirmek zor değildir. Refahı yüksek olan Yahudiler, sonu belli olmayan bir macera uğruna içinde bulundukları toplum tarafından fert olarak kabul edilmelerinin tek nedeni olan mal varlıklarını riske atmayacaklardır. Bu sebeple; çalışma saatleri ve daha göçe girişilmeden kalacakları yer belli olmalı, kendi mülklerine sahip olmanın vaadi yanı sıra servetlerini katlayacakları imkân verilmelidir: "Yedi saatlik bir gün, düzenli iş günüdür. … Üç buçuk saatte bir yapılacak değişimle on dört saatlik iş yapılmış olur. … Emirler, terfiler ve emeklilik olacak; bu emekliliğin sağladığı araçlar [olacaktır]… Dinlenmeye, ailesene ve bireysel gelişimine katkı sağlayabilecek bir eğitime ayırdığı aynı uzunlukta bir zaman [a sahip olacaktır]" (Herzl, 2019, ss. 56–57). Görüldüğü üzere Yahudi ulusunu bir arada tutması için düşünülen araç, sahip oldukları ve üzerine inşa edileceği iddia edilen dinleri değil, ekonomik refahtır. Bu durum İslamcı dergilerin Herzl'a yükledikleri din temelli bir 'Yahudi savaşçı' kimliğinin de büyük oranda yanlış olduğunun delilidir. Bu husus detaylı olarak dergiler kısmında ele alınacaktır.

Devlet olarak inşa edilmeye çalışılan yapının işleyişine ve sembolik değerlerine yer verildikten sonra cevaplanılması gereken diğer önemli soru ise bu yapının hangi kuvvet birikimi ile inşa edileceğidir. Zira plan ne kadar sağlam olursa olsun dayanacağı bir kuvvet olmazsa soyut kalmaya mahkûm olacaktır. Herzl'ın bu konuda Yahudi devleti için mümkün gördüğü tek seçenek büyük devletlerin desteğine sahip olmaktır: "Hareket (devlet için göç ve göçü sağlayacak kurumun çalışma şekli) kanunlara uygunluk içinde olmakla kalmayıp aynı zamanda önemli menfaatleri sağlayacak olan ilgili hükümetlerle dostça işbirliği yapmadan da gerçekleştirilemez." (Herzl, 2019, s. 28). Bu hususta bir başka önemli nokta, göç faaliyetleri ve ekonomik sistemin yürütücüsü olacak Yahudi Şirketinin, İngiltere yasalarına

göre çerçevelendirilerek ve İngiltere'nin koruması altında tutularak İngiliz yargısına tabi ve merkezinin Londra'da olması gerektiğine dair görüşüdür. (Herzl, 2019, s. 49)

Herzl'ın büyük devletlerden destek alınmasına dair fikri yalnızca İngiltere ile sınırlı kalmamış, dönemin dünya siyasetinde kuvvetli etkisi olan devletleri de bünyesinde barındırmıştır. Örneğin, Osmanlı sultanı 2. Abdülhamid'e Yahudi sermayesinin; Alman kayzerine Kudüs'ün, Berlin'in karakolu haline geleceğinin; İngiliz başbakan Chamberlain'e ise Yahudi yurdunun zamanla Britanya İmparatorluğunun kolonisi haline geleceğinin vaatlerinde bulunmuştur. (Shlaim, 2019, s. 48) Bu minvalde bölgede militer faaliyetlerin yürütülmesinden ziyade siyasi diyalogların öncelenmesi ve devletin kurulması için başta İngiltere olmak üzere Ortadoğu'da etkili diğer devletlerin desteğinin alınmaya çalışılması, Siyonizm'in bürokratik ayağını oluşturan Siyasi Siyonizm olarak adlandırılmıştır. Siyasi Siyonizm'in diyalog için ehemmiyet verdiği devletler dönemlere göre değişiklik arz etmiş, bölgesel gücü kuvvetli olabilecek devletlere öncelik verilmiştir. Örneğin, başta Osmanlı Devleti olmuş, Birinci Dünya Savaşı sonrası İngiltere ve İkinci Dünya Savaşı Sonrası Amerika Birleşik Devletleri tercih edilmiştir.

Herzl'da ilginç olan durum, Avrupa desteği olmaksızın devletin kurulamayacağına dair realist bir tutum sergilerken, Arapların yurtlarında kurulacak yabancı bir Yahudi devletine karşı savunmaya geçmeyerek kucaklayıcı bir politika izleyeceklerine dair samimi ve bir o kadarda hayalci fikre sahip oluşudur. Avi Shlaim'in ortaya koyduğu üzere Herzl'ın 1902 yılında yayımladığı 'Altneuland' (Eski Yeni Ülke) isimli romanında Arapların sözcüsü olarak gösterilen Raşid Bey, Yahudi devletine minnetle bakmaktadır: "Yahudiler bizleri refaha kavuşturdular, onlara neden kızalım ki? Bizimle kardeşçe yaşıyorlar, onları neden sevmeyelim?" (Shlaim, 2019, s. 47). Arapların Yahudi devletine minnetle yaklaşacakları düşüncesi Herzl'ın siyasi görüşüne de yansımış, askeri hareketi dile getirmeksizin garantör devletlerle yürütülecek diplomatik faaliyetlere odaklanmıştır. Başta Yahudi Devleti isimli kitabı olmak üzere diğer makalelerinde de yerel halkın (Filistinlilerin) öneminden bahsetmiş ve bölgeye yerleşimin, üretim tekniklerinin geliştirilmesi vasıtasıyla ihya üzerinden olacağını savunmuştur.

Sonuç olarak; Theodor Herzl, Yahudi Devletinin temellerini atmakla birlikte diplomatik faaliyetler yürütülmeksizin devletin kurulamayacağını savunmuş ve Yahudilerin sınai faaliyetlere getirecekleri teknik katkılar ile Filistinliler tarafından kucaklanacağını düşünerek militer faaliyetlere başvurmayı içeren ifadelerde bulunmamıştır. Devletin temellerini atarken, idealist yaklaşım göstererek ortak değer olarak zikrettiği Yahudilik dinini değil; materyalist bir yaklaşımla ekonomik ve sosyal refahı merkeze almıştır. Bu minvalde Yahudilerin vaat edilmiş toprak olarak niteledikleri Filistin bölgesini olmazsa olmaz kabul etmemiş, yukarıda da ortaya konulduğu üzere devlet kurabileceği; özel olarak belirtilmemiş bir bölge talebiyle hareketine başlamıştır. Bölgenin Filistin üzerinde sabitlenişi Siyonist kongreye katılan de-

legeler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple görüldüğü üzere idealistliği din temelli değil, siyaset temellidir. Bu fikirleri ve yürütmeye çalıştığı diplomasisinden ötürü Siyasi Siyonizm'in kurucusu ve militer faaliyetleri önceleyerek yerel halkın bölgeden kovulmasını hedefleyen Revizyonist Siyonizm'in karşısında ki bir numaralı ideolojik duruş olmuştur.

Revizyonist Siyonizm: Ze'ev Jabotinsky

Ze'ev Jabotinsky, 1880-1940 yılları arasında yaşamış ve Revizyonist Siyonizmin kurucusu olan bir Yahudi milliyetçisidir. Geçimini Viyana'da gazetecilik yaparak sürdürse de daha genç yaşta iken askeri faaliyetlerin içerisinde yer almaya başlamıştır. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere ile yürüttüğü diyaloglar sayesinde orduda bir Yahudi birliği kurmuştur. (Brenner, 1984, ss. 33–34) 1923 tarihinde üyesi bulunduğu Dünya Siyonist Teşkilatı Yürütme Kurulu'nun İngilizler tarafından yayımlanan Beyaz Belge'yi kabul etmesi sonrasında istifa etmiş ve 1925'te Dünya Revisyonist Siyonistler Birliği isminde bir parti kurmuştur. Yaklaşık on yıl süren muhalefet hayatından sonra Siyonizm anlayışının farklılığından dolayı Yeni Siyonist Teşkilatı'nı kurarak yavaş yavaş silahlı hareket fikrini fiiliyata geçirmeye başlamıştır.

Ze'ev Jabotinsky'in Siyonizm anlayışı, Herzl'ın yorumlarına büyük ölçüde karşı olmuştur. Ona göre Siyonizm, Yahudilerin manevi vatanlarına dönüşü değil; Batı medeniyetinin Doğu'ya eklemlenmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Zira Jabotinsky, Yahudilerin Doğu ile bir bağı olmayıp, Batı'ya ait olduklarını düşünür: "Biz Yahudilerin, 'Doğu' olarak ifade edilen şeylerle hiçbir ortak noktamız yoktur ve bunun için tanrıya müteşekkiriz." (Shlaim, 2019, s. 55) Bu nedenle aslında arzuladığı şey tüm Araplara karşı Avrupa sömürgeciliğiyle daimi iş birliği içerisinde olmaktır. Herzl ile ayrıştığı noktalardan bir diğeri ise yerli halkın Yahudilere karşı olası tutumuna dair fikridir. Yukarıda da izah edildiği üzere Herzl bölge halkının Yahudilere kucaklayıcı bir tavır takınacaklarını düşünürken Jabotinsky kesin bir direniş göstereceklerini ve bunun üstesinden gelinmesi gerektiğini savunmaktadır: "Bütün yerli halklar, yabancı yerleşimci tehdidinden kurtulma umudunu muhafaza ettiği sürece yabancı yerleşimcilere direncektir. Bu, Filistin'in İsrail diyarı olmasını engelleyebilecekleri ümidini canlı tuttukları sürece Arapların nasıl davranacaklarının göstergesidir." (Shlaim, 2019, s. 57)

Bölge halkının göstereceği tepki noktasında Herzl'a katılmayan Jabotinsky, bu nedenle siyasi görüşünde militer faaliyetlere sıkça yer vermenin zeminini hazırlamıştır. Öncelikle durumu felsefi açıdan tartışmış ve barışçıl hedeflere, barışçıl yollardan erişmenin mümkün olup olmadığını sorgulayarak şu yanıtı vermiştir: "Ne Filistinli ne de Filistin dışında ki Araplara herhangi bir taviz sözü verebiliriz. … Ya yerleşim çabalarımızı erteleyeceğiz ya da yerli halkın tavrını dikkate almayacağız. … Başka bir deyişle gelecekte çözüme ulaşabilmenin tek yolu, şu anda çözüme ulaşmayı hedefleyen her türlü çabadan kaçınmaktır." (Shlaim, 2019, ss. 57–59) Bu nedenle devletin kurulması için silahlı faaliyet yürütülmesinin hayati

önem arz ettiğini savunmuş ve meşruiyetini kutsiyet atfederek sağlamaya çalışmıştır. Onun için kutsiyetini devlet kurmaktan alan militer faaliyet, 'Gerçekleştirilmesi (Devlet kurma mücadelesi) güç kullanımını gerektiren kutsal hak'tır. (Brenner, 1984; Shlaim, 2019, s. 59)

Jabotinsky'nin güç kullanımını önceleyen ve yerel halk ile diyaloğun gereksiz olduğu yönündeki görüşü, Siyonizm içindeki Herzl takipçileri tarafından eleştiriye tutulmuştur. Bu eleştiriler bilhassa metinlerindeki ifadelerin ahlaki boyutta tartışılması üzerinedir. Bu tarz eleştiriler nedeniyle yukarıda da ifade edildiği üzere Siyonizm içerisinde ayrışarak yeni parti kuran Jabotinsky, yayımladığı makalelerle karşı eleştirilerde bulunarak fikirlerini Yahudi yerleşimleri içerisinde yaymaya çalışmıştır. Bu konudaki en büyük çalışmalarından biri "The Morality of The Iron Wall" (Demir Duvar'ın Ahlakiliği) başlıklı makalesidir. Bu makalede konuya ahlaki yönden yaklaşılmadan önce 'Siyonizmin olumlu mu yoksa olumsuz mu' olduğu sorusuna cevap verilmesi gerektiğini söyler. Bu soruya verilebilecek iki cevap vardır: ilki olumlu oluşu ve bu vesileyle adalete dayanıyor oluşudur. Bu minvalde "Dava adilse, kimsenin rızası ya da muhalefetine bakılmaksızın adaletin yerini bulması [gerekir]" diyerek kendisini eleştirenleri zor durumda bırakmıştır. Aksi takdirde ulaşılacak ikinci sonuç Siyonizm faaliyetinin olumsuz ve adaletten yoksun oluşudur ki bu kendilerinin ve kurmaya çalıştıkları ulusun lekelenmesi demek olacaktır. Bu eleştirileri ile Siyonizm hareketi içerisindeki destekçilerinin sayısını arttırmayı başarmış ve konumunu kuvvetlendirmiştir.

Militer faaliyetlerin felsefi ve ahlaki boyutta tartışma mücadelesini verdikten sonra Yahudi tabanında da kendisine destek bulmuş ve bölgedeki Filistinlilerin katliamını gerçekleştirecek 'İrgun' isimli silahlı grubu kurmuştur. Bölge de çokça Filistinlinin öldürülmesine ve göç etmesine neden olan bu grup, yalnızca Araplara karşı kurulmuş bir grup değil; Yahudi devletine hizmet etmeyen her aktörü hedef alan faaliyetler yürütmüştür. Bunlardan biri de İngiltere'ye karşı düzenlediği operasyonlardır. İkinci Dünya Savaşı sırasında asker teminini büyük ölçüde Arap devletlerinden sağladığı için Yahudi göçlerine sınırlandırma getiren İngiltere, İrgun'un açık hedeflerinden biri haline gelmiştir. Örneğin İrgun, daha sonra kendisinden koparak bir başka militer grubu oluşturan Hagana ekibi ile birlikte İngiliz askerlerinin konakladığı Kudüs'teki Kral Davud otelini bombalama faaliyetini gerçekleştirmiştir. Daha sonra bu örgüt, İsrail devletinin kurulmasıyla İsrail Savunma Kuvvetleri olarak dönüştürülmüş ve askeri istihbarat birimi olarak kullanılmıştır. ('Irgun Zvai Leumi | Jewish right-wing underground movement | Britannica', n.d.)

Sonuç olarak; Siyonizm içerisinde militer faaliyetleri önceleyen Revizyonist yaklaşım, Ze'ev Jabotinsky tarafından kurulmuş ve İsrail devletinin kuruluşu sürecinde takip edilen önemli bir ideoloji haline gelmiştir. Bu anlayışını iki prensip ile çerçevelendirdiği söylenebilir: İlki, İsrail bölgesinin Şeria Nehri'nin iki yakası üzerindeki toprak bütünlüğü; ikicisi ise bu bölgede ki Yahudi egemenliğinin ilan edilmesidir. Tartışmalarını önce ahlaki boyutta

zemine oturtup, daha sonra tek yolun silahlı faaliyet olduğunu savunarak Siyonizm içerisinde taraftar toplama arayışında olan Jabotinsky; Yahudi yerleşimciler arasında da kendisine destekçi bulmuş ve İrgun isimli militer grubu kurmuştur. Kurulan bu militer organizasyonla bölgede soyut bir Demir Duvar oluşturmayı ve Yahudilerin, Arap halkından güvende bir hayat sürdürmesini hedeflemiştir. İrgun, bu hedefi gerçekleştirmek için Arapların bölgeden göç etmesini sağlamak üzere katliam düzeyinde silahlı eylemlerde bulunmuştur.

Süreç içerisinde İrgun'un yaptığı katliamlar, Yahudi yerleşimciler arasında da kabul görmüş ve desteklenmiştir. Bunun en önemli örneklerinden biri Shlaim'in belirttiği üzere İşçi Partisi ve taraftarlarının süreç içerisinde geçirdiği büyük değişimdir. Önceleri kuvvet kullanımı noktasında Revizyonist Siyonist anlayışa büyük eleştiriler yönlendiren İşçi Partisi, göç ve yerleşim organizasyonlarına önem verilmesi gerektiğini savunarak askeri birlik kurulması fikrini öncelikleri arasında en son kısımda zikretmiştir. Daha sonra İşçi Siyonizm'i taraftarlarındaki (kitlesi) dönüşüme tabi olarak Jabotinsky'nin Demir Duvar stratejisine en çok bel bağlayan siyasi oluşumlardan biri haline gelmiştir. (Shlaim, 2019, ss. 60–61)

İslamcı Dergilere Dair Tespitler

Giriş

Metnin bu bölümüne kadarki kısmında genel bir başlıkla ifade edilen Siyonizm'in esas itibariyle yöntem hususunda iki zıt kola ayrıldığı ortaya konmuştur. Bu iki zıt yöntem, devletin kuruluş sürecinde dış politika ve Arap halkına yönelik siyasi tutum-faaliyetlerin kararı noktasında belirleyici temel faktör olmuşlardır. İzah edilen iki yöntemin fikir sahipleri olan Theodor Herzl ve Ze'ev Jabotinsky bu nedenle birçok kaynakta İsrail devletinin kurucu babaları olarak zikredilmektedir. Ancak, İslamcı Dergiler Projesi'nin veri tabanında bu konuya dair araştırma yapıldığında ise genellemeye gidildiği ve aktör tespitlerinde hata yapıldığı fark edilmiştir.

Dergilere Dair Genel Durum ve Tespitler

İsrail-Filistin mevzusu, İslamcı dergilerde en fazla ele alınan konulardan biridir. Siyasetten, edebiyata istisnasız her türde derginin ele aldığı bu konunun ehemmiyetini iki nedenle izah etmek mümkündür. Bunlardan ilki okur kitlesini oluşturan Türk toplumunda kahir ekseriyetin Müslüman kimliğe sahip oluşudur. Okuyucu kitlenin sahip olduğu bu durum, dergilerin konu seçimini de şüphesiz etkilemiştir. Zira dergi çıkarma faaliyeti arz-talep ilişkisinden muaf değildir. Bunun en büyük ispatı, yayımlanan birçok derginin kapatılmasındaki nedenin satış yapamaması yani toplumda karşılık bulamamış olmasıdır. İkinci husus ise yayımlanan dergilerde yazarlık görevini icra eden şahısların açıkça ifade ettikleri üzere sahip

oldukları İslamiyet hassasiyetidir. Yayımlanan her derginin künyesinde bu durum dergi sahipleri ve editörlerince açıkça belirtilmiştir. Dergi sahipleri ve yazarların sahip olduğu bu hassasiyet, şüphesiz konu seçiminde ve konuların tasvirinde etkisini göstermiştir.

Dergilerde dikkate şayan noktalardan ilki kullanılan üsluptur. Yukarıda da belirtildiği üzere mevzu; İsrail-Filistin yahut Yahudi-Arap çatışması olarak değil, Yahudi-Müslüman yurt savaşı olarak ifade edilmiştir. Yani 'ulus' anlayışının üstünde bir dil tercih edilmiştir. Bu nedenle dergilerde indirgemeci bir üsluptan ziyade kuşatıcı bir üslup kullanıldığını söylemek mümkündür. Buna ek olarak, dergi yazılarının neredeyse tamamında bilgilendirici üsluptan ziyade duygusal bir üslup kullanıldığı dikkat çekmektedir. İrgun vb. örgütlerce öldürülen Filistinliler için yapılan betimleme hassasiyeti ve örgütün faaliyetlerinden bahsederken özellikle kadınlara karşı yapılan ahlak dışı faaliyetlere metin içerisinde sıkça yer verilişi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Dergilerin bu üslubu, yayın hayatına devam edebilmek için kitlesel karşılık bulmaya mecbur oldukları gerçeğinden kaynaklanmakla birlikte, yazarların dini kimliklerine dair hassasiyetleri de tespit noktasında göz ardı edilmemesi elzem bir başka vakadır.

Gerek yazarların kimlik hassasiyeti gerekse toplumda karşılık bulma çabası, vakayı dini perspektiften ifade etmeye neden olurken aktörlerin tasvirlerini de bu minvalde gerçekleştirmiştir. Siyonizm'in kurucusu ve İsrail devletinin babası şeklinde okuyucuya sunulan Theodor Herzl, açıkça ifade edilmese de dergilerde dini hassasiyeti önceleyen biri şeklinde tasvir edilmiştir. Bu şüphesiz ki İsrail-Filistin çatışmasını dini perspektiften okuyarak ulus üstü okuma yapılmaya çalışılmasının sonucudur. Ancak Siyasi 'Siyonizm: Theodor Herzl' bölümünde ortaya konulduğu üzere Herzl; devletin oluşumunda dini yalnızca söylev olarak kullanmış, toplumu bir arada tutacak asıl işlevi ekonomik ve sosyal refahın vaadinde görmüştür. Bu o kadar açıktır ki kendisinin yaptığı bayrak tavsiyesine de yansımıştır. İsrail devleti için önerdiği yedi yıldızlı bayrağın üzerindeki yıldızları çalışma saatleri olarak ifade etmiştir. (Herzl, 2019, ss. 113–114) Ulusu toplayıcı olarak kutsiyet atfettiği değer, görüldüğü üzere din değil ekonomik ve sosyal refahın akıllarda uyandıracağı iştahtır. Buradan hareketle ifade edilebileceği üzere Herzl, aslında dini önceleyen bir 'savaşçı' dan ziyade, devlet kurmayı materyal anlayışla öncelemiş bir politikacıdır.

Dergilerin İsrail-Filistin çatışmasına dair değerlendirilmesi yapılırken yayımlandığı tarihlerin farklılığı göz ardı edilmemiş, arz edilen bilgilerin dönemsel farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. İfadelerde yakın zamana gelindikçe detaylı bilgilendirmeden kaçıldığına ve genelleyici bir anlatım tercih edildiğine şahit olunmuştur. Örneğin; İsrail devletinin kuruluş süreci konusunda 2000'li yıllara yaklaşıldıkça Herzl özelinde Siyonizm'in suçlanışı, yerini şahıs belirtmeksizin Siyonizm'in suçlanışına bırakmıştır. Bu durum, zaman içerisinde vakaya dair okunan kaynakların artarak hadisenin tek kişi de toplanamayacağının fark edilmesi

şeklinde açıklanabileceği gibi toplumdaki dönüşümün işareti şeklinde de ifade edilebilir. Bu dönüşüm, hadise yorumunda şahıs odaklı fikirlerden sıyrılarak sistem odaklı yorumların öncelenmesi şeklinde gerçekleşmiştir denilebilir.

Spesifik İzahat

Dergilerde yapılan bilgi hatalarına; Herzl'ın Filistin'de devlet kurmaya yönelik isteği, İsrail bayrağının belirlenme süreci ve Siyonistler tarafından kurulan militer gruplara dair verilen bilgiler üzerinden genel bir çerçeve çizmek mümkündür. Genel çıkarımlar ve hata tespitleri için İDP veri tabanı üzerinden İsrail'in kuruluş sürecine dair 359 dergi arasında tarama yapılmış ve yaklaşık 200 sayı incelenmiştir. İncelenen bu dergilere dair yapılan genel çıkarımlar yukarıda ifade edilmiş, hatalara dair örnekler ise detaylı açıklanarak aşağıda belirtilmiştir. Bu izahatta en fazla istifade edilen dergiler, İslamcı dergilerin en çok bilinen yayımlarından Yeniden Milli Mücadele, Vuslat, Hilal ve Furkan dergileridir.

İslamcı dergilerde sıkça karşılaşılan hatalardan başlıcası Theodor Herzl'a atfetdilen İsrail devleti için sınır tayini hususudur. Dergiler, Herzl'ın sınır olarak Nil'den Fırat'a bir devlet tahayyül ettiğini belirtmektedirler. ('Milletten Gizlenen İhanet 31 Mart', 1970, s. 8; 'Ortadoğu'da Yahudi Politikası', 1971, s. 6) Yukarıda izah edildiği üzere ise Herzl, Yahudi devleti isimli kitabında kesin bir sınırdan bahsetmemekle birlikte Arjantin'i nüfus yoğunluğu ve topraklarının verimliliği nedeniyle öncelemiştir. Nihai sınır kararının ise kendilerini destekleyen Avrupa güçleri tarafından tayin edilen yer ve halkın isteği doğrultusunda belirleneceğini belirtmiştir. Filistin bölgesinde karar kılınması, kendisinin Arjantin teklifine rağmen 1897 yılında Basel'de düzenlenen kongre delegelerinin tercihi ile gerçekleşmiştir. Görüldüğü üzere Yahudi devleti için Filistin bölgesinin tayini aslında Herzl'ın değil, delegelerin ısrarını yansıtmaktadır.

Vuslat dergisinin 2002 yılındaki 12. sayısında ise Yahudi Devleti kitabına yapılan bir referansla bu yaygın hatanın yapılmadığı müşahede edilmiştir: "Biz örnek bir devlet kuracak kader güçlüyüz. Gerekli beşeri ve maddi her türlü malzemeye sahibiz. Bir ülkenin tüm haklı gereksinimlerini tatmin edecek büyüklükte, dünya üzerinde bir yörede bize egemenlik verin; gerisini biz kendimiz tamamlarız." (Çolak, 2002, s. 28) Hata tespitinde bir başka husus tarih belirtirken düşülen yanlışlardır. Buna örnek olarak Yeniden Milli Mücadele dergisinin 7 Nisan 1970 tarihli 10. Sayısında geçen tarihlendirme gösterilebilir: "1891'de bir de cemiyet kuruldu. Bütün dünya Yahudilerinin Filistine yerleşmesi gerektiğini savunanların başında Teodor Herzl vardı." ('Milletten Gizlenen İhanet 31 Mart', 1970, s. 8) Burada bahsedilen Siyonist cemiyet, Herzl'ın çabası ile 1897 yılında ilk buluşmasını gerçekleştirerek bir araya gelmiştir. Dergide ifade edilen tarih, Herzl'ın yazdığı Yahudi Devleti isimli kitabın basım tarihinden dahi öncedir.

Siyonizme dair yanlış bilgiler yalnızca tarih ve devlet sınırı konularıyla kısıtlı değil, İsrail devletinin kuruluşuna dair verilen bazı bilgileri de içermektedir. Örneğin, İzlenim dergisinde geçen "Böylece Basel toplantısından elli yıl sonra İngiltere'nin kanatları altında İsrail devleti kurulmuş oldu." (Yiğit, 1993, s. 47) ifadesi de tarihle çelişmektedir. Zira İkinci Dünya Savaşı sırasında gerek stratejik bölge olması gerekse asker teminini yüksek oranda Arap halkından tedarik etmeye çalışması nedeniyle İngiltere, Arapları kendi safında savaşmaya ikna etmek için 17 Mayıs 1939 tarihinde Beyaz Belge'yi (White Paper) yayımlamıştır. Bu belgeyle Filistin bölgesine gerçekleştirilen Yahudi göçlerini büyük oranda azaltmış ve kurulacak devlette nüfus yoğunluğuna göre temsil hakkı tanınmasına karar kılmıştır. Bu kararı ile aslında nüfus olarak Araplardan büyük oranda az olan Yahudileri azınlık statüsünde kalmaya terk etmiş ve siyasi otoriteyi Araplara teslim etmiştir. (Shlaim, 2019, s. 67) Bu belge, Araplarca sevinçle karşılanırken Yahudilerce hayal kırıklığı olarak ifade edilmiş ve bölgede silahlı gruplar kurularak İngilizler'e karşı militer faaliyetlere girişilmiştir. Bu faaliyetlerin en önemlilerinden biri de 'Revizyonist Siyonizm: Ze'ev Jabotinsky' bölümünde ifade edildiği üzere İngiliz askerlerinin hedef alındığı Kral Davud (King David) otelinin bombalanması hadisesidir ki bu hadise Vuslat Dergisini Eylül 2004 tarihli 39. Sayısında da ifade edilmiştir.

Küresel siyasette dengeleyici kuvvetli aktörlerden biri olarak kabul edilen İngiltere'nin, Orta Doğu'da büyük ekonomik ve silahlı güce sahip bölgesel güç olma ihtimali olan bir bağımsız Yahudi devletini kurması zaten siyaseten mantıklı görülebilecek bir hareket değildir. Zira Filistin'de kurulacak bir Yahudi devletini desteklediğini ifade ettiği vakit, Birinci Dünya Savaşı sonlarına denk gelmektedir. Bu hareketiyle bölgede Osmanlı'yı parçalayarak kurmayı hedeflediği manda sistemine bağlı Arap aşiret yönetimlerini dengelemeyi hedeflemiş ve savaş nedeniyle ekonomisinde oluşan büyük hasarı Yahudi sermayesiyle hafifletmeye çalışmıştır. Yahudi devleti kuruluşu için Birinci Dünya Savaşı sürecinde kraliyet ailesiyle diyaloğu sağlayan kişi bu nedenle büyük banker Lord Rothschild'dir ve ünlü Balfour deklarasyonunu içeren mektup bu nedenle büyük taltifle Lord Rothscild'e gönderilmiştir. Buna delil bir başka hadise ise Sykes Picot antlaşmasında Biladüşşam bölgesinin İngiliz, Fransız ve Rus devletler arasında pay edilirken Filistin bölgesinin, bu devletler arasında ortak yönetime bırakılmış olmasıdır. Böylelikle Yahudilerin, devlet kurmak için büyük güçlerin arasında mekik dokumak zorunda bırakılması amaçlanmıştır. Aksi takdirde bölge kaderi tek devletin inisiyatifine bırakılmış olsaydı, Yahudi devleti kuruluşu belki geciktirilebilir ancak önlenemez bir hal alma tehlikesine sahip olacaktır. Jabotinsky'nin Yahudi devletini kurmak için tek yol olarak silahlı direnişi göstermesinin bir nedeni de aslında budur.

İslamcı dergilerde dikkati çeken bir diğer husus okuyucuya aktarılırken Yahudi devleti için kurulmuş olan kurumlara dair eksik ve hatalı bilgilendirme de bulunulmuş olmasıdır. Bu kurumlara örnek olarak İrgun gösterilebilir. Dergilerde İrgun'u terörist organizasyon olarak

ifade ederek faaliyetlerinden sıkça bahsedilirken Siyonizmin içerisindeki ayrıma değinilmediği için Herzl'ın Siyonizmine atıfta bulunulmuştur. (Varol, 2004, s. 8) Oysa yukarıda izah edildiği üzere İslamcı dergilerde ifade edilen terör örgütü İrgun ve gerçekleştirdiği Arap köy katliamlarının mimarı Ze'ev Jabotinsky'dir. Kurduğu İrgun örgütünün ruhunu oluşturan fikir ise Vaat edilen topraklarda Araplara hiçbir söz hakkı tanınmamasını içeren Revizyonist Siyonizm anlayışıdır. (Shlaim, 2019, ss. 59–60) Herzl'ın diplomatik duruşu bunun tam aksine Siyasi Siyonizm'dir ve silahlı örgüt faaliyetlerinin değil, büyük devletlerle diyaloğun öncelenmesi taraftarıdır.

Sonuç

Siyonizm, Yahudilerin eski yurtları Filistin'de ulusal bir Yahudi devleti kurma amacı taşıyan ideolojik bir harekettir ve iki kola ayrılmıştır. Bunlardan ilki Theodor Herzl'ın kurucusu olduğu Siyasi Siyonizm'dir ve silahlı mücadeleden ziyade diplomatik faaliyetleri öncelemiştir. İkincisi ise Ze'ev Jabotinsky tarafından kurulan Revizyonist Siyonizm'dir ve Yahudi devletinin kurulması için uygulanılması gereken tek etkili yöntemin silahlı mücadele olduğunu savunmuştur. İslamcı dergiler içeriğinde ise Siyonizm, bu iki farklılık göz ardı edilerek yalnızca Herzl üzerinde sabitlenerek ele alınmıştır. Üslup olarak ulus üstü bir dil tercih edilmiş ve bölgede yaşanan devletleşme mücadelesi, Yahudi-Arap çatışması şeklinde değil; Yahudi-Müslüman çatışması şeklinde tasvir edilmiştir. Bu haliyle dergiler, indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade kuşatıcı bir tutum sergilemiştir. Sergilenen bu tutumun nedeni, okur kitlesinin sahip olduğu Müslüman kimliği ve yazarların sahip olduğu İslamiyet hassasiyeti olarak iki şekilde özetlenebilir.

Yayımlanan dergilerde dikkat çeken husus, içeriğinde bilgilendirme amacı güdülmesinden ziyade duygusal bir dilin benimsenmiş olmasıdır. Bu nedenle Filistinlilere yönelik katliam faaliyetlerinde özellikle Müslüman ve kadın kimlikleri ön plana çıkarılmıştır. Dergilerin içeriğine bakıldığında bilhassa Herzl'ın Yahudi devleti için arzuladığı sınır tayini, bayrak tavsiyesi, kurulan örgütler ve aktörlere dair yanlış bilgilendirmelerde bulunulduğu müşahede edilmiştir. Yukarıda detaylıca izah edilen bu hususlarda, tüm Siyonist hareketin fikir babası Theodor Herzl olarak gösterilmiştir. Ancak gerek silahlı örgütlerin gerçekleştirdiği katliamların gerekse sınır için Filistin bölgesinde ısrarcı oluşun fikri Ze'ev Jabotinsky'nin başını çektiği Revizyonist Siyonizm'e aittir. Bu noktada dergilerde belirtilen kurum ve ideolojinin Filistin'de bir Yahudi devleti kurmayı hedeflediğine dair doğru tespitte bulunulmuş, içerik ve hedef gösterilen aktör noktalarında ise hataya gidilerek yanlış taşlama gerçekleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Brenner, L. (1984). *The iron wall: Zionist revisionism from Jabotinsky to Shamir*. Londra: Zed Books.

Çolak, İ. (2002). Filisitn'de siyon emperyalizmi ve Osmanlı. *Vuslat Dergisi*, (12).

Herzl, T. (2019). *Yahudi devleti*. İstanbul: Milenyum Yayınları.

Irgun Zvai Leumi | Jewish right-wing underground movement | Britannica. (n.d.). Erişim Tarihi: 14 Şubat 2020, https://www.britannica.com/topic/Irgun-Zvai-Leumi

Milletten gizlenen ihanet 31 Mart. (1970). *Yeniden Milli Mücadele Dergisi*, (10).

Ortadoğu'da Yahudi politikası. (1971). *Yeniden Milli Mücadele Dergisi*, 2(92).

Patai, R. (1960). *The complete diaries of Theodor Herzl*. New York: Herzl Press.

Shlaim, A. (2019). *Demir duvar: İsaril ve Arap Dünyası*. İstanbul: Küre Yayınları.

Siyonizm. (1990). *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (Vols 1–19, s. 453). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Theodor Herzl | Austrian Zionist leader. (n.d.). Erişim Tarihi: 10 Şubat 2020, https://www.britannica.com/biography/Theodor-Herzl

Varol, A. (2004). Tarih boyunca Filistin. *Vuslat Dergisi*, 39.

Yiğit, K. (1993). Bir şeye gerçekten inanıyorsanız o hayal değildir. *İzlenim Dergisi*, 12.

Millî Mücadele Saflarından İstiklal Mahkemelerine: Eşref Edib ve Muhalefeti

Mehmet İlkay Çiftci*

Öz: Bu çalışma Eşref Edib'in yaşamını, Millî Mücadele süresince oynadığı rolü ve Cumhuriyet'in kurucu iktidarının politikalarına yönelik muhalif tutumunu içermektedir. Eşref Edib'in yayıncılık faaliyetleri içinde hükümetle ilişkisi ve mevcut politik düzenle mücadelesine odaklanılacak olan çalışmada Osmanlı ve Cumhuriyet arşiv belgeleri, Eşref Edib'in çıkarmış olduğu süreli yayınlar (Sebilürreşad) ve neşrettiği kitaplar ile birlikte Eşref Edib hakkında yazılmış araştırma eser, tez ve makaleler kullanılacaktır. Eşref Edib 1882 yılında Serez'de doğdu. Sıbyan, rüştiye ve idadiyi bu şehirde tamamladı. 1902 yılında Mekteb-i Hukuk'a başladı. 1908 yılında doktora unvanı aldı. Bu dönemde Mehmet Akif ve Ebul'ula Zeynelabidin ile tanıştı. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Sırat-ı Mustakim dergisini çıkartmaya başladı. Derginin yönetimini Ebul'ula Zeynelabidin ile birlikte üstlendi. Sırat-ı Mustakim 1912'den sonra Sebilürreşad ismi ile yayımlanmaya başlandı. 1915'te beş ay, 1916'da süresiz kapatılan dergi 1918'de tekrar yayın hayatına başladı. Bu süreçte Millî Mücadele'ye açıktan destek veren Eşref Edib, üzerindeki baskıya dayanamayıp 1920'nin baharında Anadolu'ya geçti ve yayın hayatına Anadolu'da devam etti. Mustafa Kemal'in daveti ile Ankara'ya giden Eşref Edib, Millî Mücadele'nin manevi ve motivasyonel gücünü oluşturmak için Mehmet Akif ile birlikte yayınlar yaptı. Yayıncılık faaliyetleri Ankara Hükümeti tarafından desteklendi. Millî Mücadele'nin sonuçlanmasının ardından hükümetin politikalarına dair sert eleştirilerde bulundu. Zaman zaman sansüre uğrayan Sebilürreşad, Takrir-i Sükûn kanunu gereğince 1925'te kapatıldı. Eşref Edib ise yazılarıyla halkı isyana teşvik ve isyan ile alakadar olmak cürümlerinden İstiklal Mahkemelerinde yargılandı. Sebilürreşad'ın bir daha yayımlanmaması kaydıyla beraat etti. Bir süre sessiz bir yayıncılık hayatı geçiren Eşref Edib'in yayıncılık hayatına dönmesi on yıl kadar sürdü. 1938'den sonra birçok kitap neşretti. İslam Türk Ansiklopedisi'ni ve İslam Türk Ansiklopedisi Muhitü'l Maarif Mecmuası'nı yayımlamaya başladı. 1944'te yayımladığı Çocuklarımıza Din Kitabı'nın dağıtımı hükümet tarafından yasaklandı ve kitap toplatıldı. 1948 yılında Muhitü'l Maarif Mecmuası'nın ismini Sebilürreşad'a çevirdi, böylelikle 23 yıl aradan sonra Sebilürreşad tekrar yayın hayatına dönmüş oldu. Ahmet Emin Yalman ile yaptığı münakaşa sonrası tutuklandı. Kara Kitap adlı eseri telifi sebebiyle de ağır ceza mahkemesinde yargılandı. Vefat ettiği 1971 yılında kadar gördüğü tüm iktidarların yanlış bulduğu politikalarını eleştirdi.

Anahtar Kelimeler: : Tarih, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, İslamcılık, Eşref Edib, Sebilürreşad.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: mehmetilkayciftci@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada Eşref Edib Fergan'ın Cumhuriyet'in kurucu iktidarının politikalarına yönelik tutumu ele alınmıştır. Konu için Eşref Edib'in seçilmesinin sebebi, dönem aydınlarının iktidar politikalarına bakışı incelenirken muhalif bir görüşe de yer verebilmektir. Çalışma; Eşref Edib'in eleştirileri nelerdi, bu eleştirileri hangi ölçüde yapabildi ve muhalif bir duruş sergilerken yaşadığı problemler var mıydı, sorularına cevap vermeyi hedeflemiş, bu hedef doğrultusunda Eşref Edib'in Cumhuriyet idaresine, laikliğe, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na, Latin harflerine ve Şapka Kanunu'na dair, sınırlandırılan dönem içerisindeki düşüncelerini aktarmayı hedeflemiştir.

Çalışmada konu ile alakası olabilecek Osmanlı ve Cumhuriyet arşivi belgeleri taranmış Sebilürreşad mecmuası büyük bir incelemeye tabi tutulmuş, konu ile ilgili araştırma eserler, tezler, sempozyum bildirileri, makaleler, hatırat kitapları incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma Eşref Edib'in fikirlerini aktarmak hedefi güttüğü için ikinci el kaynaklar, birinci bölüm olan biyografi bölümü haricinde kullanılmamış, asıl olarak Eşref Edib'in yazıları göz önünde bulundurulmuştur.

Çalışma, başlıkta da belirtildiği üzere Eşref Edib'in İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandığı sürece kadar olan tarihi sınır kabul etmiş, bu sebeple Eşref Edib'in, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabul edildiği, halifelik kurumunun ve Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırıldığı tarih olan 3 Mart 1924 tarihinden, 5 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükûn kanunu ile yargılanmaya başladığı döneme kadarki geçen süre içerisinde yazdığı yazılar incelenmiştir. İncelenen yazılar Sebilürreşad mecmuasının dönem içerisinde çıkmış 50 sayısında bulunmaktadır. İncelenen 50 sayıdaki hiçbir yazıda Eşref Edib imzası bulunmamakta, fakat mecmuada yazan diğer yazarlar isimleri ile yazmaktadırlar. Eşref Edib'in Sebilürreşad'ın sahibi olduğu göz önünde bulundurulunca bu isimsiz ancak tek bir yazarın kaleminden çıkmış olduğu ifade edilebilecek olan yazıların Eşref Edib'e ait olma ihtimali çok yüksektir. Zaten Tahrir-i Sükûn kanunu sonrasında yargılanan Eşref Edib'in bu yazılar haricinde suç teşkil edebilecek bir faaliyetini görmemekteyiz. Çalışma, tüm bu sebeplere dayanarak, bu yazıların Eşref Edib'e ait olduğu kabulüyle yapılmıştır.

Eşref Edib'in Hayatı

Eşref Edib, Türkistan'ın Fergana şehrinden, Selanik'e göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak 1882 yılında Selanik Vilayetine bağlı olan Serez sancağında dünyaya geldi. Babasının adı İslam Ağa, annesinin adı Nefise Hanım'dı (Edib, 2002, s. 13; Sunar, 2018, s. 254).

Sıbyan, rüştiye ve idadiyi Serez'de tamamlayan Eşref Edib, 1902 yılında İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'a başladı. 1908 yılında doktora imtihanını vererek doktor unvanı aldı.(Edib,

1960, s. 93) Eşref Edib, fenni ilimlerin yanı sıra şer'i ilimleri de takip ediyordu. Serez'de bulunduğu dönemde Serez müftüsü İmadüddin Efendi'den ders aldı, hukuk mektebi yıllarında ise Atik Ali Paşa Camisi'ndeki medresenin derslerine devam etti. Mekteb-i Hukuk'a devam ettiği yıllarda Mehmet Akif ve Ebul'ula Zeynelabidin (Mardin) ile tanıştı (Edib, 2002, s. 13; Sunar, 2018, ss. 254-255).

II. Meşrutiyet'in ilanından bir ay sonra yayına başlayan Sırat-ı Mustakim dergisinin yazar kadrosunda yer aldı ve derginin yönetimini Ebul'ula Zeynelabidin ile birlikte üstlendi (BOA, ZB, 324/55)[1]. Dergi 8 Mart 1912 yılından itibaren yönetimi tamamen Eşref Edib'e devredilerek Sebilürreşad ismi ile yayınlanmaya başlandı (Edib, 2002, s. 14; Sunar, 2018, s. 256). Sırat-ı Mustakim-Sebilürreşad dergisinin en mühim özelliği dönemin İslamcı yazarlarının fikirlerini ifade etmeleri için büyük bir araç haline gelmesiydi. "İttihad-ı İslam" fikrini savunan dergi, batıcılık ideolojisine karşı bir çizgi sergilemekteydi.1915 yılında beş ay, 1916 yılında ise süresiz kapatılan dergi, İttihad ve Terakki hükümetinin 1918 yılındaki istifası sonrasında yayın hayatına tekrar başladı (Sunar, 2018, s. 257).

Eşref Edib, Millî Mücadele'ye açıktan destek verenler arasındaydı. Mehmed Akif'in 23 Ocak 1920 Cuma günü Cuma namazından sonra yaptığı Millî Mücadele'ye teşvik konuşmasını Sebilürreşad'da yayımladı.[2] Sebilürreşad'ın işgal altındaki İstanbul'da birçok yayını sansürlendi, bu dönemde baskı altında bir yayın hayatı geçirdi. Bu baskılar sonucunda Eşref Edib Anadolu'ya geçme kararı aldı. Derginin Anadolu'ya geçmeden önceki son İstanbul sayısı 6 Mayıs 1920'de yayımlanan 463. sayıydı. Eşref Edib'in Ankara yolculuğundaki ilk durağı Kastamonu oldu. Mehmed Akif'in ziyareti sonrasında Sebilürreşad'ın 464, 465 ve 466 sayılarını da burada yayımladı. Akif'in Millî Mücadele için yaptığı konuşmalardan oluşan nüshalar bütün Anadolu'ya yollandı. Millî Mücadele'ye katkısı sebebiyle Akif, Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya davet edildi. Eşref Edip, 24 Aralık 1920'de Mehmed Akif'le beraber Ankara'ya geçti ve burada Taceddin Dergâhı'na yerleştiler. Bu tarihten sonra Sebilürreşad[3] artık Ankara'da yayımlanacaktı. 467'den 527'ye (Kayseri'de çıkan 490. sayı hariç) 59 sayı Ankara'da çıkarılmıştı. Millî Mücadele'nin zafer ile sonuçlanması sonrasında Akif ile beraber İstanbul'a dönen Eşref Edib, 3 yıl aradan sonra yayın faaliyetlerine tekrar İstanbul'da devam etmişti (Sunar, 2018, ss. 259-260). Eşref Edib tüm bu süreçte hükümet tarafından desteklenmişti. Bu desteğin önemli bir örneği 7 Ocak 1923 ve 3 Nisan 1924 kararları ile Sebilürreşad'ın kâğıt gümrük vergisinden muaf tutulmasıydı (BCA, 30-18-1-1, 6/43/8; BCA, 30-18-1-1, 9/20/10)[4].

1 Mekteb-i Hukuk mezunu Ebul'ula Ali Zeynelabidin Efendi'nin dini, ilmi hukuki ve edebi "Sırat-ı Müstakim" namıyla bir gazete çıkarmak istediğinden beyanname ve kefaletnamesinin takdimi hakkında Osmanlı Arşivi belgesi, 1 Ağustos 1908.

2 Söz konusu yazı Sebilürreşad'ın 12 Şubat 1920 tarihli 458. sayısında yayınlanmıştır.

3 467. Sayıdan sonraki sayıları.

4 Sebilürreşad gazetesi adına getirtilen kâğıdın gümrük vergisinde istisnası hakkında Cumhuriyet Arşivi belgesi,

Millî Mücadele sonuçlanıp, inkılapların gerçekleşmeye başlaması ile beraber, Mehmed Akif ile birlikte muhalif bir çizgi benimseyen Eşref Edib, hükümete ve inkılaplara sert eleştiriler getirdi. Bu dönemde Sebilürreşad sansüre uğradı. 1925 yılında çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte Sebilürreşad kapatıldı (BCA, 30-18-1-1, 13/12/12)[5.] Bu dönemde Eşref Edib için İstiklal Mahkemesi süreci başlamış oldu. Eşref Edib, "yazıları ile halkı isyana teşvik ve isyanla alakadar olmak cürümlerinden" yargılandı (Şark İstiklal Mahkemesi (Kararlar ve Mahkeme Zabıtları), 2016a, s. 11)Yazıları "isyan üzerinde tesir husule getirmiş ise de" Eşref Edib Bey, yazılarında isyana kasti olarak bir tesiri olmaması sebebiyle ve derginin bir daha yayın yapmaması kaydıyla beraat etti.(Şark İstiklal Mahkemesi (Kararlar ve Mahkeme Zabıtları), 2016b, s. 691)

Beraat eden Eşref Edib, 1930'lu yıllarda yayın faaliyetini "Asar-ı İlmiye Kütüphanesi"ni kurarak sürdürdü. Burada İsmail Hami Danişmend, Ömer Rıza Doğrul, Lord Hendly, John Davenport, J.H. Kramers, Maks Mayerhof, Seyyid Emir Ali, Mehmed Akif, Tahirü'l Mevlevi, Mustafa Fehmi Gerçeker ve Mahmut Kâmil gibi yazarların eserlerini yayımladı. 1932'de Mısır'a gidip Mehmed Akif'i ziyaret etti. 1940'ta İslam-Türk Ansiklopedisi'ni ve İslam Türk Ansiklopedisi Muhitü'l Maarif Mecmuası'nı neşre başladı (Ayhan, 2001). Bu derginin adı 1948 yılında Sebilürreşad'a dönüştü (Sunar, 2018, ss. 261-262). 1944 yılında Çocuklarımıza Din Kitabı adlı bir eser kaleme aldı, fakat eserin dağıtımı yasaklandı ve toplatıldı (BCA, 30-18-1-2, 107/103/13)[6]. Sebilürreşad dergisi yayın hayatına Şubat 1966'ya kadar devam etti. Edip, bu yıllarda Ahmet Emin Yalman ile yaptığı münakaşa sonrasında tutuklandı. Son yargılanması ise Kara Kitap: Milleti Nasıl Aldattılar, Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar? adlı eseri telifi sebebiyle Ağır Ceza Mahkemesi'nde oldu (Sunar, 2018, s. 262). Bu mahkemeden beraat eden Eşref Edib, 10 Aralık 1971'de vefat etti (Polat, 2011, s. 24).

Eserleri (Edib, 2002, s. 18):

- Mehmed Akif, Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, 1938
- İnkılap Karşısında Akif-Fikret, Genç Tan'cılar: Kurtuluş Harbi'nin Kaynağı İstiklal Marşı mı, Tarih-i Kadim mi?, 1940
- Pembe Kitap / Tevfik Fikret'i Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri, 1943

(07.01.1923); Sebilürreşat gazetesi için getirtilen kâğıdın gümrük vergisinden istisnası hakkında Cumhuriyet Arşivi belgesi, (03.04.1924).

5 Tevhid-i Efkâr, Son Telgraf, İstiklal, Sayha, Aydınlık ve Orak Çekiç gazeteleri ile Sebilürreşad Mecmuası'nın yayınının durdurulması hakkında Cumhuriyet Arşivi belgesi, (05.03.1925).

6 Eşref Edip tarafından yazılıp 1944 yılında İbrahim Horoz Basımevi'nde basılan Çocuklarımıza Din Okuma Kitabı adlı kitabın dağıtılmasının yasaklanması ve toplattırılması hakkında Cumhuriyet Arşivi belgesi. (05.03.1945).

- Misyoner ve Müsteşriklerin Yazdıkları İslam Ansiklopedisi'nin İlmi Mahiyeti, 1946
- Çocuklarımıza Din Kitabı, 45-1944
- Risale-i Nur Müellifi Said Nursi'nin Hayatı, Eserleri, Mesleği, 1950
- Kur'an-Garp Mütefekkirlerine göre Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şehadetleri, 1958
- Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk, 1963
- Risale-i Nur Muarızı Yazarlarının İsnadları Hakkında İlmi Bir Tahlil, 1965
- Kara Kitap – Milleti Nasıl Aldattılar, Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar, 1967.

Atatürk İlkelerine Karşı Tutumu

Cumhuriyet Ne İmiş?

29 Ekim 1923 tarihinde gerçekleştirilen meclis oturumuyla devletin yönetim şekli Teşkilat-ı Esasiye'nin beş maddesinde yapılan değişiklik ile cumhuriyet olarak kabul edildi. Bu beş değişiklik şöyledir ("Teşkîlât-ı Esâsîye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun", 1923):

> Madde 1 – Hâkimiyet, bilâkaydüşart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir. Türkiye Devleti'nin şekl-i hükûmeti, cumhuriyettir.
>
> Madde 2 – Türkiye Devleti'nin dini, dîni İslâm'dır, Resmî lisanı Türkçe 'dir.
>
> Madde 4 – Türkiye Devleti, Büyük Millet Meclisi tarafından idare olunur. Meclis, hükûmetin inkısam ettiği şuabat-ı idareyi icra vekilleri vasıtasıyla idare eder.
>
> Madde 10 – Türkiye reisicumhuru, Türkiye Büyük Millet Meclisi heyet-i umûmiyesi tarafından ve kendi âzası meyanından bir intihap devresi için intihap olunur. Vazife-i riyaset yeni reisicumhurun intihabına kadar devam eder. Tekrar intihap olunmak caizdir.
>
> Madde 11 – Türkiye reisicumhuru devletin reisidir. Bu sıfatla lüzum gördükçe Meclise ve heyet-i vekileye riyaset eder. Madde 12 — Başvekil, reisicumhur tarafından ve meclis âzası meyanından intihap olunur. Diğer vekiller başvekil tarafından gene Meclis âzası arasından intihap olunduktan sonra heyet-i umûmiyesi reisicumhur tarafından Meclis'in tasvibine arz olunur. Meclis hal-i içtimada değil ise keyfiyeti tasvip Meclis'in içtimaına talik olunur.

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte halkta benimsetilmeye çalışılan Atatürk İnkılapları, dönemin İslamcı, Türkçü ve Komünist düşünürleri tarafından çokça konuşulmuştu. Eşref Edib de Cumhuriyet hakkında konuşan kimseler arasındaydı. Bu kısımda Eşref Edib'in 16 Ekim

1924 ve 1 Ocak 1925 tarihlerinde yayımlamış olduğu iki yazıdan Cumhuriyet hakkındaki o döneme has görüşleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

"Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri" başlığıyla 16 Ekim 1924 tarihinde yayımladığı birinci yazıda Akşam gazetesinde yayımlanan bir yazı eleştirilmektedir. Yazıda Mevlit Kandili gecesi, sinema ve tiyatro gibi eğlence mekanlarının kapatıldığı iddia edilmekte, bu durum "eski halifeler devrine yakışan bir bid'at" olarak nitelendirilmektedir. Eşref Edib ise Ethem Ruhi Bey'den aktardığı kısımda, Teşkilat-ı Esasiye kanununun ikinci maddesine göre Cumhuriyet'in bir "hükümet-i İslamiye" olduğunu söylemekte, devamında ise milletin dinî ve millî teamüllerine karşı durmayı akıl ve mantıktan uzak bulduğunu belirtmektedir. Eşref Edib, Cumhuriyeti halkın kültürüne saygı duyması gereken, halkın adetlerinin korunmasını sağlayacak bir yönetim biçimi olarak kabul etmekte, İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya'da dahi dinî merasim günlerinde eğlence mekanlarının tatil edildiğini aktarmaktadır. Mevlid-i Nebi hürmetine sinemalar ve benzeri mekanların tatil edilmesinin Cumhuriyet devrine uygun olmadığını söyleyenleri münasebetsizlikle itham eden Eşref Edib'in Cumhuriyet'ten anladığının halkın dinî ve millî duygularının tatmini için yasak koyması gereken bir yapı olduğu düşünülebilirdi. Eşref Edib yazısının sonunda, Anadolu'nun[7] Türk milletinin maneviyatından, ahlakından ve şehadet inancından doğduğunu iddia ederken, Cumhuriyetin de milletin ruhundan doğan bir hükümet sistemi olduğunu söylemektedir. ("Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri", 1924, s. 367)

1 Ocak 1925'te yayımlanan ikinci yazısında ise İkdam gazetesinden alıntı yapan Eşref Edib, meclisin duvarında bulunan bir hat yazısındaki, وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ -İşleri de aralarındaki şura ile olanlar- Şûra 38 (Kur'an-ı Kerim Meali, t.y., s. 538) ayetinden bahsederken, kendi ifadesi ile "laikçi" beylere şu soruyu sormaktadır: "Cumhuriyetimiz ruhunu esasat-ı İslamiyyeden alan bir icma-i ümmet idaresi değil de nedir?" ("Ruhunu Esasat-ı İslamiyyeden Alan Bir İcma-i Ümmet İdaresi", 1925, s. 127). Soru açıkça Eşref Edib'in Cumhuriyet idaresini benimsediğini, şura ayetini aktarması ile de İslami anlamda meşru bir yönetim biçimi olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Laikliğe Karşı

Atatürk ilkelerinin en önemlilerinden olan laikliğe 3 Mart 1924 kararları ile önemli bir adım atılmıştı. Bu dönem içerisinde laiklik hem farklı şekillerde tanımlanmış hem de tartışılmıştı. Bu bölümde Eşref Edib'in laiklikten ne anladığı, laikliğe nasıl baktığı aktarılmaya çalışılacaktır.

Eşref Edib'in konu ile ilgili incelenen birinci yazısı 4 Eylül 1924 tarihli "İrtica Denince Ne Kastediyorlarmış" başlığıyla yayımladığı yazıdır. Yazıda Akşam gazetesinin irtica kelimesi

7 Eşref Edib'in Anadolu ifadesiyle Millî Mücadele ile elde edilen kazanımları kastettiği fikrine sahibiz.

ile ne kastettiğine yer verilmektedir. Eşref Edib'e göre Akşam gazetesinin irticadan kastı İslam adet ve kanunlarına dönmektir. Eşref Edib, bu vakte kadar irticanın açık bir şekilde tarif edilmediğini, gazetenin sonunda bunu açık bir şekilde ifade ettiğini aktarmakta ve "İslam adet ve kanunları, Kur'an ve hadisten başka bir şey mi?" sorusunu sormaktadır. Yazının devamında, Akşam gazetesine, mürtecilerin yani Kur'an ve hadis taraftarlarının dilleri kesilecekse, bu işe Büyük Millet Meclisi'nden başlamalı, çünkü devletin dininin İslam olduğunu ve şer'i hükümlerin uygulanması gerektiğini Kanun-i Esasi'ye yazan onlardı, demekteydi. Yazıyı sonlandırırken "Bolşevikler Allah'ı idama mahkum ettiler; Akşamcılar da Kur'an ve peygamberi idama mahkum ederlerse artık kızıl bayrağın galibiyet-i katiyesi ihraz edilmiş olur", diyecekti ("İrtica Denince Ne Kastediyorlarmış", 1924, s. 272).

Eşref Edib'in incelenen ikinci yazısı "Devletimiz Laik-Ladinî midir?" başlığıyla 18 Eylül 1924 tarihinde yayımlanan yazısıdır. Yazıda Ziya Gökalp'ten alıntı yapan Eşref Edib, Ziya Gökalp'in Cumhuriyet gazetesinde yazdığı makalede devletin laik olduğunun ilanından bahsetmesi üzerine, bu olaydan haberdar olmadığını söyleyecek, Teşkilat-ı Esasiye'nin ilk maddesinin devletin dini İslam'dır maddesi olduğunu hatırlatacaktı. Eşref Edib, eğer diyanet reisini Müslüman cemaat seçseydi ve hükümetin de dinî emirler hakkında söz hakkı olmasaydı laiklik olduğu düşünülebilirdi, deyip hükümet ricalinden bazılarının laiklikten bahsetmeleri üzerine de, kim bahsederse etsin sözlerinin Teşkilat-ı Esasiye'ye uymadığını, böyle yapanların kanunu çocuk oyuncağına çevirdikleri, sözüyle yazısını tamamlamaktaydı. ("Devletimiz Laik-Ladinî midir?", 1924, s. 301)

İncelenen üçüncü yazı 13 Kasım 1924 tarihinde yayımladığı "Din ile Kanunun Alaka ve Münasebeti" başlıklı yazıdır. Yazı Tanin gazetesinden bir alıntıyı içermektedir. Tanin gazetesi Londra muhabirinin, İngiliz devlet erkanının dinî bir merasimde bulunmasını anlatması üzerine, bu haberin "laik geçinen" yenilik taraftarlarını(teceddütperver) bir hayli şaşırtacağını söyleyen Eşref Edib, dinî inançların ilerlemeye mani olduğunu söyleyenlerin bu habere ne diyeceklerini sorarak yazısını bitirmektedir. ("Din ile Kanunun Alaka ve Münasebeti", 1924, s. 15)

İncelenen üç yazıdan anlaşılan, Eşref Edib'in mezkûr tarihlerdeki görüşünün devletin laik olmadığı yönünde olduğudur. Laiklik iddia edenlere Teşkilat-ı Esasiye'nin "devletin dini din-i İslam'dır" maddesiyle karşı çıkmaktadır. Laiklikten bahsedenlerin kanunla çeliştiklerini iddia etmekte, laiklik olacaksa da devletin dinî hükümler ve diyanet üzerinde herhangi bir etkisinin olmaması gerektiğini öne sürmektedir. Sonraki bölümde incelenen 30 Ekim 1924'te Sebilürreşad'da yazmış olduğu "Tedrisat-ı Dinîyye Büsbütün Mü Mekteplerden Kaldırıldı" isimli yazısında da laikliğin ruhbanlık ile ilişkili olduğunu, İslam'da ruhban sınıfı olmaması sebebiyle de Türkiye'de laikliğin olamayacağını aktarmaktadır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu Hakkında

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilmiş olan, eğitim kurumlarının tamamının Maarif Vekâlet'ine bağlanması amacını taşıyan yedi maddelik bir kanundur. Bu yedi madde şu şekildedir ("Tevhid-i Tedrisat Kanunu", 1924, s. 6):

> Madde 1 – Türkiye dahilindeki bütün müessesatı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaletine merbuttur.
>
> Madde 2 – Şer›iye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaletine devir ve raptedilmiştir.
>
> Madde 3 – Şer›iye ve Evkaf Vekaleti bütçesinde mekatip ve medarise tahsis olunan mebaliğ Maarif bütçesine nakledilecektir.
>
> Madde 4 – Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehassısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hideматı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.
>
> Madde 5 – Bu kanunun neşri tarihinden itibaren terbiye ve tedrisatı umumiye ile müştegil olup şimdiye kadar Müdafaai Milliyeye merbut olan askeri rüşti ve idadilerle Sıhhiye Vekaletine merbut olan darüleytamlar, bütçeleri ve heyeti talimiyeleri ile beraber Maarif Vekaletine raptolunmuştur. Mezkür rüşti ve idadilerde bulunan heyeti talimiyelerin ciheti irtibatları atiyen ait olduğu Vekaletler arasında tahvil ve tanzim edilecek ve o zamana kadar orduya mensup olan muallimler orduya nispetlerini muhafaza edecektir.
>
> (Ek: 22/4/1341 - 637/1 md.) Mektebi Harbiyeden menşe teşkil eden askeri liseler bütçe ve kadrolariyle Müdafaai Milliye Vekaletine devrolunmuştur.
>
> Madde 6 – İşbu kanun tarihi neşrinden muteberdir.
>
> Madde 7 – İşbu kanunun icrayı ahkamına İcra Vekilleri Heyeti memurdur.

Bu bölümde Eşref Edib'in Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ilgili görüşleri değerlendirilecektir.

Eşref Edib'in Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ilgili olarak incelenen ilk yazısı 29 Mayıs 1924'te "Tevhid-i Tedrisat Demek İlga'y-ı Tedrisat Demek midir?" başlığıyla yayımlanmıştır. Eşref Edib bu yazısının başında, kanunda askerî ve dinî eğitime son verileceğine dair herhangi bir hususun olmadığını belirtirken, "erbabı hal ve akdin" böyle münasip görmüş olduğunu belirterek yeni hali kabullenir görünmektedir. Fakat Edib, yazısının ilerleyen kısmında, kanunun tatbikiyle yüzlerce ilmi müessesenin engellenmesinin ve ilgasının başladığını aktarırken, kanunda engelleme ve ilgaya yönelik herhangi bir madde olmadığını söyleyerek, pratikte hukuka aykırı davranıldığını iddia etmektedir. Tevhid-i Tedrisat ile müesseselerin daha bayındır hale geleceğini umduğunu fakat maarif vekilinin kanundan ziyade kendi prensipleri ile hareket ettiğini söyleyerek, ona, faaliyetlerinde herhangi bir kanuna daya-

nıp dayanmadığını sormaktadır. Yazıda askerî mekteplerden de bahseden Eşref Edib, bu mekteplere dokunulamayacağını, programlarının dahi değiştirilemeyeceğini çünkü askerin memleketin yaşaması için elzem olduğunu söylemektedir. Eşref Edib, askerî eğitimin hayati bir mesele olduğu gibi dinî eğitimin de aynı derecede hayati olduğunu söylerken, Maarif Vekâleti'nin attığı adımların hatalı olduğunu iddia etmektedir. Eşref Edib'e göre Maarif Vekaleti asırlardan beri memlekete faydalı yayınlar hediye eden medreseleri kapatmakta, yerine başka bir mektep de açmamaktaydı. Ona göre bu mekteplerin birçoğu Anadolu halkının binlerce müracaatı ile Birinci Büyük Millet Meclisi tarafından açılmıştı ve şimdi medreselerin kapatılması ile sadece İstanbul'da yüzden fazla muallim açıkta kalmış, birçok muallim çalıştıkları aylarda maaşlarını alamamış ve ilim için şehir değiştiren birçok talebe de sokağa düşmüştür. Eşref Edib devamla, Vaiz Medresesi'nin de ilga edildiğini, bundan sonra memleketin vaiz ihtiyacının nasıl karşılanacağını sormaktadır. Yazısının sonunda ise, Tevhid-i Tedrisat'ın uygulanmasındaki temel problemi, uygulamanın kanuna değil, şahsi prensiplere dayanmasında bulmaktadır. Yapılan icraatlarda memleketin ihtiyaçlarının değil, şahsi prensiplerin gözetildiğini iddia ederken, şahsi prensiplerin değil kanunların hâkim olmasını istemekte, bunu bilhassa mebuslardan rica etmektedir. Yazısına, "iş, saatte bir kanun yapmak değil, yapılan kanunların tatbikini temin etmek ve kanunlara karşı herkesin kalbinde bir hiss-i hürmet ve itaat uyandırmaktır, ancak bu suretledir ki memleket terakkiye, halk da feraha ve saadete kavuşabilecektir." diyerek son vermektedir ("Tevhid-i Tedrisat Demek İlgay-ı Tedrisat Demek Midir?", 1924, s. 58).

İncelenen ikinci yazı ise 28 Ağustos 1924 tarihinde "Taklitçi Maarifin Bugünkü Perişan Hali" başlığıyla yayımlamıştır. Bu yazı Tevhid-i Tedrisat kanunundan ziyade doğrudan Maarif Vekâleti'ni hedef almaktaydı. Yazısına Cumhuriyet gazetesinden yaptığı bir alıntıyla başlayan Eşref Edib, yabancı bir eğitim (terbiye) sisteminin, sistemlerin en iyisi bile olsa, taklit edilmemesi gerektiğini, taklidin kâğıt üzerinde kalmaya mahkûm bırakacak bir iş ortaya çıkaracağını aktarmaktaydı. Edib'e göre en iyi eğitim sistemi bugün Fransa'da, yarın Almanya'da, sonraki gün ise İngiltere'de olabilirdi, hal böyleyken sistemi tatbik etmeden taklit etmek büyük zararlara yol açabilecekti. Edib'in iddiasına göre, Türk eğitim sistemi Fransız eğitim sisteminin basit bir kopyasından ibaretti ve Fransız eğitim sistemi de dünyanın en kötü eğitim sistemlerinden birisiydi. Bu haliyle Türk toplumunun ihtiyacından doğmuş bulunmayan bu sistemin uygulanmasının topluma verdiği zararın bir sınırı yoktu ("Taklitçi Maarifin Bugünkü Perişan Hali", 1924, s. 255).

Eşref Edib'in konu ile ilgili incelenen üçüncü yazısı 16 Ekim 1924 tarihinde "Tire İmam ve Hatib Mektebi de Lağv Edildi" başlığıyla yayımlandı. Eşref Edib yazısına, "bir vakit büyük alimler, müellifler yetiştiren Tire'ye bir imam ve hatib mektebi de çok görüldü" diyerek başlamaktaydı. Eşref Edib'in aktardığına göre Tire, en önemli ihtiyaçlarından olan dinî vazife-

lerini öğretecek kimselerin yetişeceği bir ilim merkezinden mahrum kalmakta, öğrenciler parasız pulsuz bir halde gözyaşlarıyla kapı dışarı edilmekteydi. Eşref Edib bu yazısını, Tire sakinleri için "fe qalu hasbinallahu ve ni'mel vekil" ayetine tecelligâh oldular diyerek bitirmekteydi ("Tire İmam ve Hatib Mektebi de Lağv Edildi", 1924, s. 366).

Konu ile ilgili incelenen dördüncü yazı ise "Tedrisatı Dinîyye Büsbütün mü Mekteblerden Kaldırıldı?" başlığıyla, 30 Ekim 1924'te yayımlanmıştır. Yazı Tanin gazetesinden alıntılanan Kazım Nami Bey'in "Laik Devlet – Laik Mekteb" isimli makalesi ile başlamaktadır. Kazım Nami Bey laikliğe aykırı olduğunu iddia ederek, dinî eğitimin mekteplerden kaldırılmasını istemektedir. Eşref Edib, Kazım Nami Bey'in maarif erkanında bulunduğu sırada "Dinî Terbiye, Dinî Tedrisat" isimli bir makale neşrettiğini, bu makalede dinî eğitimi savunduğunu, "çocukların akıllarını ilimle kuvvetlendirirken kalplerini de din ile beslemek lazımdır, mekteplerimizi kültürel anlamda batıya benzetmekten sürekli zarar gördük", sözleriyle beraber, laiklik hususu için de "bizde ruhbanlık olmadığına göre laik kelimesinin de yeri olmaması lazımdır" dediğini aktarmaktadır. Eşref Edib bu sözleri aktardıktan sonra, Kazım Bey'in eski görüşleri ile yenisi arasındaki görülen tenakuzu, Kazım Bey'in ne demek istediğini anlatamamış olmasına yahut anlatmak cesareti gösterememesine bağlamakta ve yazısına Ethem Ruhi Bey'in El Hazer ismi ile İkdam'da neşrettiği bir makaleden parçalar vererek devam etmektedir. Ethem Ruhi Bey, Kazım Nami Bey'in dinî eğitimin mekteplerden kaldırılması fikrini reddederek, bunun maneviyatını yitirmiş ve ahlakı bozuk bir nesle sebep olacağını söylemektedir. Ethem Ruhi, İngiltere, Almanya ve Fransa'da dinî eğitimin önemsendiğini belirtirken, birkaç sosyologdan da din eğitiminin önemi hakkında alıntılar yapmaktadır. Eşref Edib bu yazısının sonunda, "Ecdadımızın faziletlerini de asrilikle mübadele hevesine düşmeyelim" demekte ve "dünyanın en müterakki milletleri tarafından bile kabul edilmemiş bir takım efsanevi şeylerle terbiyeyi esasiyemizi de baltalamayalım. Asriliğin bu derecesinden el hazer! (Sakın, kork) diyerek bitirmekteydi ("Tedrisatı Dinîyye Büsbütün mü Mekteblerden Kaldırıldı?", 1924, s. 397).

Eşref Edib'in incelenen beşinci yazısı ise "İmam ve Hatib Mektebleri Lağvediliyor." başlığıyla 28 Kasım 1924 tarihinde yayımlanmıştı. Bu yazıda, Tire, Edirne, Niğde imam hatip mekteplerinin kapatıldığı, diğerlerinin de kapanmaya mahkûm bırakıldığı yazmakta, Tevhid-i Tedrisat'tan maksadın, dinî müesseseleri engellemek ve kapatmak olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. Yazıda Eşref Edib, bir önceki maarif vekilinin Türkiye'deki yüzlerce medreseyi kapatırken onların yerine imam hatip mektepleri açacağını söylediği ve göz boyama amacıyla "beş-on" yerde açtığı okulları da artık birer birer kapattığını aktarmaktadır. Eşref Edib, dans salonu açmanın şahsi hürriyet sayıldığını ve halkın dans salonu açmak hakkına sahip olduğunu, fakat medrese açma hakkına sahip olmadığını aktarırken, "demokrasi veya halk iradesi böyle mi olur?" sorusuyla yazısını bitirmektedir. ("İmam ve Hatib Mektebleri Lağvediliyor.", 1924, s. 46)

Eşref Edib'in tarih sırasıyla verilen yazılarında başta Tevhid-i Tedrisat'ı daha makul karşıladığı görülmektedir. Süreç boyunca tutumunun sertleştiği ve nihayet son yazısındaki sözleriyle, Tevhid-i Tedrisat'ın tam anlamıyla İslam ve mukaddesat karşıtı bir saikle yapıldığı düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Latin Hurufatına Karşı

Harf İnkılabı, 1 Kasım 1928 tarihinde 1353 sayılı kanun ile, Arap harfleri yerine Latin harflerine geçilmesine verilen genel addır. Yedi maddeden oluşur. Maddeler şöyledir ("Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun", 1928):

> Madde 1 – Şimdiye kadar Türkçeyi yazmak için kullanılan Arap harfleri yerine Latin esasından alınan ve merbut cetvelde şekilleri gösterilen harfler (Türk harfleri) unvan ve hukuku ile kabul edilmiştir.
>
> Madde 2 – Bu Kanunun neşri tarihinden itibaren Devletin bütün daire ve müesseselerinde ve bilcümle şirket, cemiyet ve hususi müesseselerde Türk harfleriyle yazılmış olan yazıların kabulü ve muameleye konulması mecburidir.
>
> Madde 3 – Devlet dairelerinin her birinde Türk harflerinin Devlet muamelatına tatbiki tarihi 1929 Kanunusanisinin birinci gününü geçemez. Şu kadar ki evrakı tahkikiye ve fezlekelerinin ve ilamların ve matbu muamelat cetvel ve defterlerinin 1929 Haziran iptidasına kadar eski usulde yazılması caizdir. Verilecek tapu kayıtları ve senetleri ve nüfus ve evlenme cüzdanları ve kayıtları ve askeri hüviyet ve terhis cüzdanları 1929 Haziran'ı iptidasından itibaren Türk harfleriyle yazılacaktır.
>
> Madde 4 – Halk tarafından vakı müracaatlardan eski Arap harfleriyle yazılı olanlarının kabulü 1929 Haziranının birinci gününe kadar caizdir. 1928 senesi Kanunuevvelinin iptidasından itibaren Türkçe hususi veya resmi levha, tabela, ilan, reklam ve sinema yazıları ile kezalik Türkçe hususi, resmi bilcümle mevkut, gayrı mevkut gazete, risale ve mecmuaların Türk harfleriyle basılması ve yazılması mecburidir.
>
> Madde 5 – 1929 Kanunusanisi iptidasından itibaren Türkçe basılacak kitapların Türk harfleriyle basılması mecburidir.
>
> Madde 6 – Resmi ve hususi bütün zabıtlarda 1930 Haziran'ı iptidasına kadar eski Arap harflerinin stenografi makamında istimali caizdir. Devletin bütün daire müesseselerinde kullanılan kitap, kanun, talimatname, defter, cetvel kayıt ve sicil gibi matbuaların 1930 Haziran'ı iptidasına kadar kullanılması caizdir.
>
> Madde 7 – Para ve hisse senetleri ve bonolar ve esham ve tahvilat ve pul ve sair kıymetli evrak ile hukuki mahiyeti haiz bilcümle eski vesikalar değiştirilmedikleri müddetçe muteberdirler.

Bu bölümde Eşref Edib'in harf inkılabına bakışı incelenemeyecek, seçilen zaman aralığı sebebiyle, Eşref Edib'in İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandığı 1925 yılına kadar yazdıkları

ele alınacak, bu sebeple Latin harfleriyle ilgili harf inkılabının birkaç yıl öncesindeki tutumu incelenmiş olacaktır.

Sebilürreşad'da konu ile alakalı Mart 1924'ten Şubat 1925'e kadar iki farklı yazı kaleme alınmıştır. Birincisi, 27 Kasım 1924 tarihli 627. sayıda "Latin Hurufatı Aleyhinde Mühim Bir Rapor" ismiyle yayımlanmıştır. Bu yazıda, Vakit gazetesi Ankara muhabirinin, Kazım Karabekir Paşa'nın Latin harflerinin kabulü için bir telgraf gönderdiği iddiasına yanıt verilmektedir. Yanıtta Kazım Karabekir'in Latin harfleri aleyhinde bulunanların en şiddetlisi olduğu belirtilirken, paşanın doğu cephesi kumandanlığı sırasında Bolşevik Azerbaycanlıların Latin harflerine geçmesindeki maksadın "İslam akvamı arasındaki vasıta-i taarrüfü imha olduğu" ve "bu muzır cereyanın Türkiye'ye de sirayet etmemesi için ilmi bir risalenin hazırlanması lüzumunu" beyan ettiği söylenmektedir. Eşref Edib'in aktardığına göre bu risaleyi hazırlama görevi Maarif Vekâleti'ndeki Telif ve Tercüme heyetine verilmiş ve risaleyi Samih Rıfat Bey hazırlamıştır. Samih Rıfat Bey'in hazırladığı bu risale heyet huzurunda okunmuş ve oldukça başarılı bulunmuştu. Risaleye Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu Beyler itiraz etmişlerse de Rıfat Bey'in savunması karşısında sukut etmişlerdi. Sonraki süreçte raporun neşrine karar verilmiş, Rıfat Bey de ödüllendirilmişti. Eşref Edib aktardığı bu bilgilerden sonra yazısını şöyle bitirmektedir: "Maarif Vekâleti'nin bu raporu şimdiye kadar niçin neşretmediği cay-i sualdir. Üstat bugün Çanakkale mebusu olduğu cihetle bu raporu neşrettirebilecek bir makamdadır" ("Latin Hurufatı Aleyhinde Mühim Bir Rapor", 1924, s. 45).

İkinci yazı ise 15 Ocak 1925 tarihli 634. Sayıda "Bolşevik Umdelerinden: İslam Harfi Yerine Latin Hurufatı" ismiyle yayımlanmıştır. Yazı Türkistan'dan yazılan bir mektubu içermektedir. Yazıda Bolşeviklerin Arap harflerine karşı hücuma kalktığı, Arap harfleri yerine kullanmaya başladıkları Latin harflerini ilim ve fen namına takdim ettikleri bildirilmektedir. ("Bolşevik Umdelerinden: İslam Hurufatı Yerine Latin Hurufatı", 1925, s. 157)

İncelenen iki yazıda da Eşref Edib'in 1924-1925 yılları arasında Latin harflerine karşı muhalif bir tutum sergilediği görülmektedir. Eşref Edib, Türkistan'da Latin harfleri kullanma zorunluluğunu Bolşeviklerin ideolojik saikleriyle açıklamaktadır. Metinlerden Eşref Edib'in alfabeyi bir araçtan fazlası olarak gördüğü sonucu ortaya çıkmaktadır.

Şapka İnkılabı Hakkında

Şapka İnkılabı, 25 Kasım 1925 tarihinde "Şapka İktisası Hakkında Kanun" ile kabul edilen düzenlemeye verilen addır. Kanun üç maddeden oluşmaktadır ("Şapka İktisası Hakkında Kanun", 1925).

> Madde 1 – Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idare-i umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilumum müessesata mensup memurin ve müstahdemin Türk milletinin

iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumi serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını hükümet meneder.

Madde 2 – İşbu kanun tarihi neşrinden itibaren meriyü'l icradır.

Madde 3 – İşbu kanun Büyük Millet Meclisi ve İcra Vekilleri Heyeti taraflarından icra olunur.

Şapka İnkılabı'nın Eşref Edib'in yayın faaliyeti bittikten sonraya tekabül etmesi sebebiyle, değerlendirilecek yazı kanundan bir sene öncesine ait olacaktır. Eşref Edib'in şapka ile ilgili yazısı 11 Eylül 1924 tarihinde "Şapka Propagandası Başladı" ismiyle neşredilmiştir. Eşref Edib bu yazısında şapka için "Rum serpuşu" ismini kullanmaktadır. Bu sözü tahkir manasıyla kullandığını düşünmek pek de zor olmayacaktır. Yazının devamında Müslümanların, kendi diyarlarında büyük hakaretlere maruz kaldıklarından bahsetmekte, bu hakaretlerin sebebinin de Müslümanların şapka giymemeleri ve kızlarını gayrimüslimlere vermemeleri olduğunu iddia etmekte ve hakaret sahiplerinin kalplerinin İslam'a karşı "kin ve gayz" ile dolu olduğunu söylemektedir. Hakaretleri milletin dinine yapılmış addederken, Müslümanlara da sabır ve sükûnet tavsiye etmektedir. Yazısını, Allah'ın kalplerde gizlenen nifakları açığa çıkarttığını söyleyip, مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلٰى مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّٰى يَمِيزَ الْخَبِيثَ -Allah, pisi temizden ayırıncaya kadar mü'minleri içinde bulunduğunuz şu durumda bırakacak değildir- Al-i İmran 179 (Kur'an-ı Kerim Meali, t.y., s. 82) ayetiyle tamamlamaktadır ("Şapka Propagandası Başladı", 1924, s. 287). Yazısına bu ayetle son vermesinden de şapka ve yukarıda zikredilen diğer hususlarda son derece sert bir tutuma sahip olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Şapka İnkılabı'nın gerçekleştiği dönemde yazı yazması mümkün olmadığı için bu döneme dair fikirleri incelenememektedir. Eşref Edib'in 1925 sonrasında ortaya koyduğu çalışmalar ise bu çalışmanın zaman aralığına girmediği için bu başlıkta yer almamıştır.

Sonuç

Eşref Edib'in uzun yıllar devam eden yayıncılık hayatının küçük bir bölümüne odaklanılan bu çalışmada, yazarın Cumhuriyet yönetimi, Laiklik, Tevhid-i Tedrisat, Latin harfleri ve şapka hakkında olumlu ve olumsuz görüşleri Sebilürreşad'da yazmış olduğu yazılar ile kronolojik bir sıraya konuldu. Çalışmaya göre Eşref Edib'in İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanma sürecine kadar bu meseleleri yoğun bir şekilde tartıştığı görülmektedir. Eşref Edib'in meselelere bakış açısının, kendi iddiasıyla da desteklediği gibi dinî ve millî bir taraf gözetmek suretiyle oluştuğu, Tevhid-i Tedrisat kanunu örneğinde olduğu gibi de tam olarak kavramadan önce inkılaplara temkinli yaklaştığı söylenebilecektir.

Eşref Edib, Cumhuriyet'i İslami bir yönetim şekli olarak algılamakta, Şura Suresi'nin 38. ayetiyle de bu görüşünü desteklemekteydi. Laikliğin ise kanuna aykırı olduğunu, Türkiye'nin Teşkilat-ı Esasiye'ye göre bir İslam devleti olduğunu söylemekteydi. Kazım Nami Bey'den

aktarıp kabul ettiği şekilde laiklik, ruhban sınıfın olduğu bölgelerde olabilirdi ve İslam'da böyle bir sınıf yoktu. Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir yönetim sayılabilmesi için hükümetin dinî hükümlerden ve diyanet işlerinden elini çekmesi gerektiğini de belirtmekteydi. Şapka kanunundan önce yazmış olduğu yazısında, şapkayı Rum serpuşu olarak görmekte, Müslümanların şapka takmamasını eleştirenlere Al-i İmran Suresi'nin 179. Ayeti ile cevap vermekte, onları İslam'a karşı kin ve nefret dolu olarak kabul etmekteydi. Harf devriminden önce yazmış olduğu yazılarında ise Latin harflerinin karşısındaki Arap harflerini İslam harfleri olarak kabul etmekte, Türkistan'daki harf inkılabının da Türkistan Müslümanlarının diğer Müslümanlar ile iletişimini kopartmak için yapıldığını söylemekteydi. Tevhid-i Tedrisat kanunu ise Eşref Edib'in hakkında en çok yazdığı, en çok eleştirdiği düzenlemeydi. Bu düzenleme ile memleketin ilim yuvası kabul ettiği medreselerin ilga edildiğini söylemekte, şahısların kanuna uymayarak nefsi uygulamalar yaptığını ileri sürmekteydi. Medresesi kapatılan Tire halkına başlarına gelen bu vahim durum karşısında sabrı tavsiye etmekteydi. Maarif Vekaletine yönelik eleştirisinde de eğitimde taklitçiliğin zarardan başka bir şey getirmeyeceğini, sistemin halkın ihtiyaçlarından doğması gerektiğini belirtecekti. Eşref Edib'in halifelik makamının kaldırılması ile ilgili dönem içerisinde yazılmış bir yazısına rast gelinmemesi de şaşılacak bir husus sayılabilir. Birçok konuda sert eleştirileri ile bilinen Eşref Edib'in konu hakkında sukut etmesinin farklı sebepleri olabilir. Devleti bir İslam devleti olarak görmesi sebebiyle, halifelik kurumunun önemi kalmadığı fikrinde olabileceği gibi millî mücadele döneminde saltanata karşı bir tutum benimsediği ve halifeliği de aynı minvalde değerlendirdiği düşünülebilir. Ayrıca dönemin hilafet üzerine konuşmaya ne ölçüde izin verdiği de incelenmesi gereken bir husus olarak kabul edilmelidir.

3 Mart 1924'ten, 5 Mart 1925'e bir yıllık sürecin incelendiği çalışmada ortaya çıkan bulgular böyledir.

KAYNAKÇA

Ayhan, A. (2001). İslam-Türk Ansiklopedisi. *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Bolşevik umdelerinden: İslam hurufatı yerine Latin hurufatı. (1925). *Sebilürreşad*, *25*(634).

Cumhuriyetin yanlış telakki ve tefsiri. (1924). *Sebilürreşad*, *24*(621).

Devlet arşivleri başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928) (30-18-1-1), nr. 13/12/12, 05.03.1925; nr. 9/20/10; 03.04.1924; nr. 6/43/8, 07.01.1923.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı (1928-) (30-18-1-2), nr. 107/103/13, 05.03.1945.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. Zabtiye (ZB.), nr. 324/55, R-19-05-1324.

Devletimiz Laik-Ladinî midir? (1924). *Sebilürreşad*, *24*(617).

Din ile kanunun alaka ve münasebeti. (1924). *Sebilürreşad*, *25*(625).

Edib, E. (1960). Sebilürreşad İstiklal Mahkemelerinde. *Sebilürreşad*, *13*(306).

Edib, E. (2002). *İstiklal Mahkemelerinde Sebilürreşad'ın romanı*. (F. Gün, Ed.). Beyan Yayınları.

İmam ve hatib mektebleri lağvediliyor. (1924). *Sebilürreşad*, *25*(627).

İrtica denince ne kastediyorlarmış. (1924). *Sebilürreşad*, *24*(615).

Kur'an-ı Kerim meali. (12. bs). (2011). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Latin hurufatı aleyhinde mühim bir rapor. (1924). *Sebilürreşad*, *25*(627).

Polat, E. (2011). *Eşref Edip Fergan'ın hayatı, eserleri ve edebi Kişiliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (Türk-İslam Edebiyatı) Anabilim Dalı, Ankara.

Ruhunu esasat-ı islamiyyeden alan bir icma-i ümmet idaresi. (1925). *Sebilürreşad*, *25*(632).

Sunar, L. (Ed.). (2018). *İslam'ı uyandırmak 2. Çok partili yaşama geçilirken islamcı düşünce ve dergiler*. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği.

Şapka iktisası hakkında kanun. (1925). *Resmi Ceride*.

Şapka propagandası başladı. (1924). *Sebilürreşad*, *24*(616).

Şark İstiklal Mahkemesi (Kararlar ve mahkeme zabıtları). (2016a). (C. 6-1). Ankara: TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları.

Şark İstiklal Mahkemesi (Kararlar ve mahkeme zabıtları). (2016b). (C. 6-2). Ankara: TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları.

Taklitçi maarifin bugünkü perişan hali. (1924). *Sebilürreşad*, *24*(614).

Tedrisatı dinîyye büsbütün mü mekteblerden kaldırıldı? (1924). *Sebilürreşad*, *24*(623).

Teşkîlât-ı esâsîye kanununun bazı mevaddının tavzihan tadiline dair kanun. (1923). *Resmi Ceride*.

Tevhid-i tedrisat demek ilgay-ı tedrisat demek midir? (1924). *Sebilürreşad*, *24*(602).

Tevhid-i tedrisat kanunu. (1924). *Resmi Ceride*.

Tire imam ve hatib mektebi de lağv edildi. (1924). *Sebilürreşad*, *24*(621).

Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkında kanun. (1928). *Resmi Gazete*.

İŞLETME

Çevresel Duyarlılığın Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışına Etkisi

Abbas Çakır*

Öz: Sanayi devrimiyle birlikte insanlar üretim alanında önemli ölçüde ilerleme kaydetmiştir. Artan makineleşme insanların hayatlarında ne kadar kolaylık sağlasa da beraberinde birçok sorun meydana getirip doğal dengenin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Bu sorunların ortaya çıkmasında insanların gereğinden fazla kazanma isteği ya da sınırsız ihtiyaçlarını sınırlı kaynaklarla gidermeye çalışması gösterilebilir. Doğal dengenin bozulmasıyla iklim değişikliği, artan kuraklık gibi sorunlar tüm canlıların hayatı için büyük bir tehlike meydana getirmektedir. Araştırmanın problemi, tüketicilerinin/insanların çevresel duyarlılık düzeyinin tüketime etkisi olup olmadığını öğrenmektir. Bu çalışmanın amacı Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesi öğrencilerinin çevre duyarlılıklarının yeşil (ürün) satın alma davranışına etkisini incelemektir. Benimsenen araştırma yöntemi nicel yöntemdir. Temel alınan nicel araştırma yönteminde veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Örnekleme yöntemi olarak olasılığa dayalı olmayan örnekleme tekniklerinden kota örnekleme yöntemi uygulanmıştır. Araştırma evreni 2019-2020 yılında Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesi öğrencilerini kapsamaktadır. İşletme Fakültesinde eğitim gören öğrenci sayısı 3046'dır. Belirli evrenler için kabul edilebilir örnek büyüklükleri göz önüne alındığında örneklem sayımız en az 342 anket/kişi olacaktır. Yapılan analizler sonucu; H1 (H1a, H1b) hipotezi kabul edilmiş olup, çevresel duyarlılığın yeşil (ürün) satın alma davranışına etkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Farklılık analizleri sonucunda ise BFSYSAD ve ÇFSYSAD'nın cinsiyete göre anlamlı farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir. BFSYSAD ve ÇFSYSAD boyutlarının, öğrencilerin yaşına, okudukları bölüme ve kaçıncı sınıfa gittiklerine yönelik ANOVA analizi bulguları sonucu gruplar arası bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: :Doğal Denge, Çevresel Duyarlılık, Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı, Düzce Üniversitesi.

* Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme, Yüksek Lisans Programı
İletişim: cakrabbas@gmail.com

Giriş

Sanayi devrimiyle birlikte insanlar üretim alanında önemli ölçüde ilerleme kaydetmiştir. Artan makineleşme insanların hayatlarında ne kadar kolaylık sağlasa da beraberinde birçok sorun meydana getirip doğal dengenin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Bu sorunların ortaya çıkmasında insanların gereğinden fazla kazanma isteği ya da sınırsız ihtiyaçlarını sınırlı kaynaklarla gidermeye çalışması gösterilebilir. Doğal dengenin bozulmasıyla iklim değişikliği, artan kuraklık gibi sorunlar tüm canlıların hayatı için büyük bir tehlike meydana getirmektedir. Son zamanlarda insanlar doğal çevrenin korunması hakkında bilinçlense de ya da çevreyi korumayla ilgili yasalar çıksa da bu yeterli derecede değildir. Bu sorunlara binaen bir farkındalık oluşturma, tüketicilerin çevre konusunda hassasiyetlerini arttıracak eğitim verme gibi önemli işlerin yapılması gerekmektedir.

Çevresel duyarlılık, doğal kaynakların sınırlılığı karşısında insan ve çevresi arasındaki duyarlı dengenin önemini ortaya koymakta ve bununla beraber doğal çevrenin korunmasını amaçlayan araştırmaların gelişmesine de neden olmuştur (Şenyurt vd., 2011). 1980'li yıllarda çevresel sorunlar gündeme gelmeye başlamış ve tüketiciler çevresel konularda duyarlılık göstermeye başlamıştır. Tüketiciler, çevresel sorunların en önemli kaynağının iş dünyası olduğunu düşünmektedirler. Bu olaylar sosyal pazarlama ve çevreci (yeşil) pazarlama gibi anlayışların geliştirilmesine neden olmuştur (Çabuk & Nakıboğlu, 2003).

Çevre kirliliğine sebep olmama, canlıların sağlığını olumsuz yönde etkilememe, geri dönüşüme imkân tanıma, doğal/tükenebilir kaynakları ve enerjiyi minimum seviyede kullanma, gereksiz çöpe neden olmama gibi unsurlar "yeşil ürünün" temel özellikleri olarak sıralanmaktadır. Yeşil ürünün, yeşil (çevreci) tüketiciyle anlam kazanacağı da açıktır. Nitekim yeşil tüketici, yeşil ürünleri satın alan ve çevreye dost davranışlar benimseyen birey olarak tanımlanmaktadır. (Doğan vd., 2013). Tüketicilerin yapacağı satın alma tercihleri doğa ve canlılar üzerindeki olumsuz etkileri azaltabilir. Tüketicilerde farkındalık oluşturmak adına, yeni nesil tüketiciler olan üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma yapmak uygun olacaktır.

Bu bağlamda gerçekleştirilen araştırma kapsamında öğrencilerin çevresel duyarlılıklarının yeşil ürün satın alma davranışına etkisinin tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Literatür Taraması

Bu çalışmada tüketicilerin çevre duyarlılığı ile yeşil (ürün) satın alma davranışları incelenmiştir. Tüketici satın alma davranışlarında çevreye dair kaygılar taşıyorsa yeşil tüketicidir. Tüketicilerin çevresel duyarlılıkları konusunda fikir sahibi olmanın en iyi yolu tüketicilerin yeşil (ürün) satın alma davranışlarını incelemekten geçer (Alkaya vd., 2016).

Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Yeşil (ürün) satın alma davranışını açıklamadan önce ürün, yeşil ürün ve yeşil tüketici kavramlarını açıklamakta fayda olacaktır. Atılgan (2015, s.14)'a göre ürün, satıcı ile alıcı aralarındaki mübadele ilişkisinde, alıcının belli bir ücret/bedel karşılığında sahiplendiği her şey olabilir. Yeşil ürün ise, dünyayı kirletmeyen, doğal kaynakları bitirmeyen ve geri dönüştürülebilen ya da değeri korunabilen ürünlerdir (Shamdasani vd., 1993: 488; Akt: Çabuk vd., 2008). Yeşil ürünün aşağıdaki özellikleri taşıması beklenmektedir (Moisander, 2007: 2; Çabuk, 2008):

- Canlı veya cansız hiçbir varlığa zarar vermemeli,
- Ürünün üretimden tüketimine kadar ve tüketimden sonraki aşamada fazla enerji kaybına neden olmamalı,
- Beklentiyi karşılamalı,
- Fazla ambalaj ya da kısa yaşam süresi nedeni ile gereksiz atığa neden olmamalı ve geri dönüşüme imkân tanımalıdır.

Yeşil tüketici ve yeşil satın alma davranışı, yeşil ürünün tanımından hareketle şu şekilde tanımlanabilir: "tüketicileri bireysel ihtiyaçlarını karşılarken sadece kendi faydalarını değil aynı zamanda toplumun ve çevrenin de iyiliğini düşünen üst düzey eğitime sahip, sosyokültürel açıdan ortalamanın üstünde bir seviyeye sahip kişileri" yeşil tüketici (Anderson & Cunningham, 1972; Akt: Aksu 2019), yeşil (ürün) satın alma davranışı ise, çevreye, doğal kaynaklara zarar vermeyen, sağlığı olumsuz yönde etkilemeyen ve geri dönüşümü destekleyen ürünleri satın alma şeklinde tanımlanabilir (Yürük Kayapınar vd., 2019). Aşağıdaki tabloda (Tablo 1) Türkiye'de yeşil satın alma davranışıyla ilgili yapılan bazı araştırmalar mevcuttur.

Tablo 1: Türkiye'de Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı ile İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar

Tarih	Yazar(lar)	Sonuç
2008	Çabuk vd.	Araştırma sonucuna göre, kadın, evli, genç, yüksek hane geliri ve eğitim düzeyine sahip bireyler, daha fazla yeşil satın alma davranışı göstermektedirler.
2013	Türkmen vd.	Araştırma kapsamında öğrencilerin çevre konusunda sorumluluklarının bilincinde oldukları, bunları davranışlarına yansıtarak ürün satın alırken çevreye daha az zarar veren ve geri dönüştürülebilir ürünler olmasına özen gösterdikleri görülmektedir.
2014	Gedik vd.	Yeşil satın alma davranışı açısından öğrencilerin kendilerine mali külfet getirmeyen davranış ve tutumlarda oldukları ve çevre dostu yoldan üretilen ürünlere alternatiflerine göre daha fazla fiyat ödemeye istekli olmadıkları belirlenmiştir.
2015	Tanrıkulu	Bulgular, yeşil satın alma davranışının; çevresel kaygı, algılanan tüketici etkinliği ve kolektivizmden olumlu yönde etkilendiğini ortaya çıkarmıştır
2016	Özgüven Tayfun ve Öçlü	Araştırma sonucunda katılımcıların çoğunun satın alma kararlarında ürünün çevreciliğine dikkat etmedikleri görülmüştür. Katılımcıların çoğu çevreci ürünleri tercih etmeme sebebi olarak "ihtiyaçları ile uygunluk göstermemesi" belirtmişlerdir. Bunun yanında ürünün fiyatı, markası ve ömrü önemli kriterler arasında yer almasına karşın sağlığa zararsız ürünlerin tercihi de ön plandadır.
2017	Çetinkaya ve Özceylan	Yapılan araştırma sonucuna göre tüketicilerin yeşil satın alma davranışları ile demografik özellikleri arasında anlamlı ilişkiler olduğu istatistiki olarak tespit edilmiştir.
2017	Korkmaz vd.	Araştırma sonucunda kişilerarası etkilenme eğilimi ve sosyal etki ile öğrencilerin yeşil ürün satın alma davranışları arasında pozitif yönlü ilişkinin olduğu belirlenmiştir. Araştırmada ayrıca öğrencilerin yeşil ürün satın alma davranışlarının eğitim görülen sınıf düzeyine göre de anlamlı farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir.
2018	Uğurhan vd.	Araştırma sonucuna göre, erkek öğrencilerin ürün satın alırken, daha az kirliliğe neden olan ürünlerin satın alınması için kız öğrencilere göre daha çok çaba sarf ettikleri görülmüştür. Bu durum erkek öğrencilerin ürün satın alırken çevreye ve topluma karşı daha dikkatli olduklarını göstermektedir.

2018	Sarıtaş	Elde edilen bulgular sonucu çevreye duyarlı ürün satın alma davranışının artması algılanan tüketici etkinliğini pozitif yönde etkilemekte ve çevresel kaygı tüketicilerde algılanan tüketici etkinliğini ortaya çıkarabilmektedir.
2019	Korucuk ve Aslan Çetin	Bu çalışmada sonuç olarak; akademisyenlerin yeşil ürün satın alma eğilimleri, yeşil pazarlama faaliyetleri farkındalıkları ve çevre duyarlılıkları ile çeşitli demografik değişkenler arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bunun yanında akademisyenlerin yeşil ürün satın alma eğilimleri, yeşil pazarlama faaliyetleri farkındalıkları ve çevre duyarlılıkları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu sonucuna varılmıştır.
2019	Yürük Kayapınar vd.	Çıkan sonuçlara göre; kadınların erkeklere göre, evli olan katılımcıların bekâr katılımcılara göre yeşil ürün satın almada daha duyarlı oldukları ortaya çıkmıştır. Ayrıca, kuşaklara göre bakıldığında ise, X kuşağı katılımcıları, Y ve Z kuşaklarına göre yeşil ürün konusunda daha hassas davranmakta ve yeşil ürün satın alma konusunda daha istekli olmaktadırlar

Çevresel Duyarlılık ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Çevresel sorunların küreselleşmesi 20. yüzyılın sonlarına dayanmaktadır. Çevre sorunlarının küreselleşmesinin sebebi ozon tabakasındaki incelme ve küresel ısınmadır. Bu durum geleceğimiz için büyük tehdit oluşturmaktadır (Tuna, 2000). Bu sorunlarla başa çıkmak için insanların çevre hakkında bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Çevre bilincinin ve duyarlılığının geliştirilmesi, insan sağlığı ve doğal çevre için oluşan tehditlere karşı başa çıkmayı kolaylaştıracaktır. Bireyin bir nesneye/duruma karşı davranışlarının olumlu ya da olumsuz olmasının nedeni bireyin tutumlarından kaynaklanır (Aydın, 2000; Akt: Uzun & Sağlam 2006). Bu nedenle her bir bireyin doğaya karşı olumlu tutumlar sergilemesine katkıda bulunmak gereklidir. Bu da ancak yeterli özelliklere sahip insanı yetiştirmek amacıyla verilecek çevresel duyarlılık eğitimleriyle gerçekleştirilebilir (Şenyurt, 2011).

Çevresel duyarlılığı, ortaya çıkan çevre sorunlarına veya ortaya çıkması muhtemel çevre sorunlarına karşı olumlu girişimlerde bulunmaya isteklilik olarak tanımlamak mümkündür (Alkaya vd., 2016). Başka bir deyişle, bu kavram; bireyin çevre problemlerine yönelik farkındalığı ve bu problem çözümünün parçası olmaya istekliliği ile ilgilidir (Akehurst, 2012: 977; Akt: Tanrıkulu, 2015). Aşağıdaki tabloda (Tablo 2) Türkiye'de çevresel duyarlılık ile ilgili yapılan bazı araştırmalar mevcuttur.

Tablo 2: Türkiye'de Çevresel Duyarlılık ile İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar

Tarih	Yazar(lar)	Sonuç
2003	Çabuk ve Nakıboğlu	Araştırma sonuçları tüketicilerin çevreci duyarlılıkları ile satın alma davranışları arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Sonuçlara göre yüksek çevreci hassasiyete sahip tüketicilerin, çevreci satın alma davranışlarının düzeyi de yüksektir.
2011	Şenyurt vd.	Öğrencilerin % 45.2'si çevre sorunlarını dikkat çekici boyutta bulmasına rağmen, % 83.2'sinin herhangi bir çevre kuruluşunun etkinliklerine katılmadığı saptanmıştır. Öğrencilerin çevreye karsı tutumları onların cinsiyetlerine ve okul bölümlerine, daha önce çevreyle ilgili ders alıp almamalarına göre önemli farklılıklar göstermektedir.
2011	Yılmaz vd.	Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin çevresel duyarlılıkları ve tutumlarının çevresel davranışlarına etkisi bir model yardımıyla araştırılmıştır. Geliştirilen modelde çevresel duyarlılığın çevresel tutumdaki değişimin %54' ünü, çevresel tutumların ise çevresel davranıştaki değişimin %28' ini açıkladığı bulunmuştur.
2013	Doğan vd.	Nazilli İİBF ve MYO öğrencileri arasında yeşil ürün değeri ve satın alma davranışları açısından bir farklılık olmadığı belirlenmiştir. Ancak cinsiyet, sınıf ve aile gelir düzeyi değişkenlerine bağlı olarak öğrencilerin ürün ve çevre duyarlılıkları büyük farklılıklar göstermektedir.
2014	Armağan ve Karakütük	Dünya çapında yapılan araştırmaların çoğunda olduğu gibi bu araştırmada da kadın tüketicilerin çevreye karsı daha duyarlı olduğu görülmektedir. Çevreye duyarlı satın alma eğilimlerinde ise en önemli faktörlerden birinin gelir seviyesi olduğu söylenebilir. Çünkü analiz sonuçları incelendiğinde gelir seviyesi arttıkça çevreye duyarlı ürünleri satın alma seviyesindeki artış da görülebilir. Eğitim seviyesindeki farklılığı da göz önünde bulundurursak bu araştırma sonucundan tüketicilerin bilinç düzeyi arttıkça çevreye karsı daha duyarlı davranışlarda bulunduğu, bu davranışları ise gelirleri ölçüsünde çevreye duyarlı ürünleri satın alma tercihlerine yansıttıkları görülmektedir.

2016	Candan ve Maltaş Erol	Araştırma sonucunda; katılımcıların ortaya yakın düzeyde çevresel davranış, ortanın altında düşük düzeyde çevresel düşünceye sahip oldukları bulgusu elde edilmiştir. Ayrıca katılımcıların cinsiyet, yaş, hizmet süresi ve görev pozisyonları gibi demografik özelliklerine göre çevresel duyarlılık düzeyleri arasında bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.
2016	Alkaya vd.	Analiz sonucunda çevresel duyarlılık boyutlarından kişisel duyarlılık ve ekolojik duyarlılığın birlikte yeşil ürün satın alma davranışı üzerinde etkili olduğu belirlenmiştir. Sonuç olarak, çevre bilincini geliştirmek ve çevreye yönelik bireysel çabaların önemini vurgulamak üzere pazarlama faaliyetlerine odaklanmanın ve özellikle iletişim çabalarına yönelmenin yeşil ürün talebini pozitif yönde etkileyeceği söylenebilir.
2016	Leblebici Koçer ve Delice	Araştırma sonucuna göre, çevresel duyarlılıkla yeşil reklamlara yönelik olumlu tutumlar arasında aynı yönlü bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Aynı zamanda, yeşil reklamlara yönelik olumlu tutumların çevresel duyarlılığı etkilediği ve yeşil reklamlara yönelik tutumlar ile çevresel duyarlılık arasındaki ilişkide çevresel kaygının aracılık rolü olduğu tespit edilmiştir.
2018	Biner Uysal ve Küçükbaş Esen	Araştırma sonuçları hem çevresel kaygının hem de algılanan tüketici etkinliğinin tüketicilerin yeşil satın alma davranışları üzerinde etkiye sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, tüketicilerin çevresel kaygıları ve yeşil satın alma davranışlarında yaş farklılıkları bulunmuştur. Bununla beraber, yaşın çevresel kaygı ve yeşil satın alma davranışı arasındaki ilişkide düzenleyici etkiye sahip olduğu ve yaş büyüdükçe bu ilişkinin güçlendiği ortaya konulmuştur.
2019	Arı	Eğitimin çevresel duyarlılık, çevresel tutum, çevresel davranış ve ekolojik ürün satın alma davranışları üzerinde etkili olduğu belirlenmiştir. Çalışma sonucunda, çevre ve ekolojik ürün hakkında genç yaştaki bireylere verilecek olan eğitimlerin, seminerlerin ve derslerin oldukça faydalı olacağı tespitine varılmıştır.

Araştırmanın Yöntemi ve Anket Formunun Hazırlanması

Araştırmamızın benimsenen araştırma yöntemi nicel yöntemdir. Temel alınan nicel araştırma yönteminde veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Örnekleme yöntemi olarak olasılığa dayalı olmayan örnekleme tekniklerinden kota örnekleme yöntemi uygulanmıştır. Anket kullanmamızın nedeni diğer veri toplama araçlarına nazaran hedef kitle açısından cevaplama konusunda çekimser davranmamaları, zamanlarını fazla almadığı için memnun kalmaları ve yapacağımız araştırma sonucunda örnek kütleye ait veri sonuçlarını genele yayma imkânı sağlamasıdır.

Araştırmanın Modeli ve Hipotez

Bu çalışma tanımlayıcı araştırma modelinde olup, çalışma ile "Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesinde eğitimi almakta olan tüketicilerin çevresel kaygılarının yeşil ürün satın alma davranışlarına etkisi olup olmadığını belirtmek" amaçlanmaktadır.

Çabuk ve Nakıboğlu (2003); Tüketicilerin çevreci hassasiyet düzeyleri ile çevreci ürünleri satın alma düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır, hipotezini test etmiştir. Yılmaz ve diğerleri (2011); Çevresel duyarlılık arttıkça çevresel davranış artar, hipotezini test etmiştir. Tanrıkulu (2015); Çevresel kaygının, yeşil satın alma davranışı üzerinde doğrudan olumlu etkisi vardır, hipotezini test etmiştir. Alkaya ve diğerleri (2016); Katılımcıların çevresel duyarlılıkları ile yeşil ürün satın alma davranışı arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır, hipotezini test etmiştir. Korucuk ve Aslan Çetin (2019); Akademisyenlerin çevre duyarlılıkları ile yeşil ürün satın alma eğilimleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır, hipotezi test edilmiştir. Bu kapsamda literatür taramasında yer alan çalışmalardan hareketle bu çalışmanın hipotezi şu şeklide oluşturulmuştur.

H1: Tüketicilerin çevresel duyarlılıkları yeşil (ürün) satın alma davranışlarını olumlu yönde etkilemektedir.

Evren ve Örneklem

Araştırma evreni 2019-2020 yılında Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesi öğrencilerini kapsamaktadır. 2019-2020 yılında Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesinde toplamda 6 bölüm (İşletme Bölümü, Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü, Sağlık Yönetimi Bölümü, Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik Bölümü, Uluslararası Ticaret Bölümü ve Uluslararası İlişkiler Bölümü) bulunmaktadır. Eğitim gören öğrenci sayısı ise 3046'dır.

Belirli evrenler için kabul edilebilir örnek büyüklükleri göz önüne alındığında (0.95 güven düzeyi ve 0.05 hata payı ile) örneklem sayımız en az 342 anket/kişi olacaktır (Büyüköztürk vd., 2018, s.101). Bu bölümlerin öğrenci dağılımlarının örnek kütle oranları şu şekildedir: işletme bölümü %19,5 (68 kişi/anket), uluslararası ilişkiler bölümü %5.15 (21 kişi/anket), uluslararası ticaret bölümü %18,6 (65 kişi/anket), yönetim bilişim sistemleri bölümü %18,3 (64 kişi/anket), sağlık yönetimi bölümü %21,6 (75 kişi/anket), sigortacılık ve sosyal güvenlik bölümü %16,7 (58 kişi/anket)dir.

Veri Toplama Araçları

Anket formunun hazırlanmasında Korucuk (2019)'un yüksek lisans tezinde kullandığı (Kuduz, 2011)'in geliştirdiği ölçekten faydalanılmıştır. Korucuk (2019) yaptığı çalışmada yeşil ürün satın alma davranışı/eğilimi boyutu için 9 ifade, çevresel duyarlılık boyutu ile ilgili 7 ifade yer almaktadır. Her bir yargı için tüketicilerden "Kesinlikle Katılmıyorum, Katılmıyorum, Kısmen Katılıyorum, Katılıyorum, Kesinlikle Katılıyorum" seçeneklerinden birini seçmeleri istenmiştir. Alt boyutların Cronbach Alpha Katsayıları (α) şu şekildedir: yeşil ürün satın alma eğilimleri 0,90, çevre duyarlılığı 0,87'dir. Boyutların Cronbach Alpha katsayıları göz önüne alındığında kullanılan anketin yüksek derecede güvenilir olduğu söylenebilir.

Anket çalışmamızın hazırlanmasında Korucuk (2019)'un yaptığı çalışmadan yeşil ürün satın alma davranışı boyutu için 9 ifade, çevresel duyarlılık boyutu ile ilgili 7 ifade kullanılmıştır. Anket üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde "çevresel duyarlılık" ile ilgili maddeler, ikinci bölümde "yeşil (ürün) satın alma davranışı" ile ilgili maddeler yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise öğrencilerin demografik özellikleri ile ilgili ifadeler yer almaktadır. Üçüncü bölüm cinsiyet, yaş, okunulan bölüm ve kaçıncı sınıfta oldukları ile ilgili ifadelerden oluşmaktadır.

Bulgular

Araştırma toplanılan verilerin analizinde IBM SPSS 22 (Statistical Package for Social Sciences) paket programından faydalanılmıştır Araştırmaya dâhil olan katılımcıların demografik özelliklerini belirtmek amacıyla ilkin frekans analizi yapılmıştır. Daha sonra yapı geçerliliğini ve güvenirliğini test etmek amacıyla faktör analizi ve güvenirlik analizi yapılmıştır. Ardından değişkenlerle ilgili tanımlayıcı istatistikler belirtilmiştir. Merkezi limit teoremine göre örnek hacimleri $n \geq 30$ ise örnek ortalamaların örnekleme dağılımları normal dağılıma uymaktadır (Lumley vd., 2002:154; Akt: Şentürk, 2017). Buna göre hipotez parametrik analiz yöntemleri ile test edilmiştir. Çalışma hipotezini test etmek amacıyla basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Son olarak da gruplar arası farklılıkları belirlemek amacıyla t-testi ve ANOVA analizi yapılmıştır.

Demografik Özellikler

Tablo 3 incelendiğinde, toplam katılımcı sayısı 371 kişidir. Bu 371 katılımcının cinsiyete göre dağılımı; %54,4'ü kadınlardan ve %45,6'sı erkeklerden, okuduğu bölüme göre dağılımı; %18,9'u yönetim bilişim sistemleri bölümü, %18,6'sı işletme bölümü, %20,5'i sağlık yönetimi bölümü, %8.4'ü uluslararası ilişkiler bölümü, %17,8'i uluslararası ticaret bölümü, %15,9'u sigortacılık ve sosyal güvenlik bölümü okuyan katılımcı, sınıflarına göre dağılımı;

%19.1'i 1. sınıf, %25,9'u 2. sınıf, %23,5'i 3. sınıf, ve %31.5'i 4. sınıf öğrencisi, yaşa göre dağılımı ise; %41,5'i 18- 20 yaş aralığı, %43,1'i 22-23 yaş aralığı ve %15,4'ü de 23 yaş ve üstü olduğu görülmektedir.

Tablo 3: Demografik Bulgular

Değişken	Kategori	Frekans (f)	Yüzde (%)		Değişken	Kategori	Frekans (f)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Erkek	169	45,6		**Yaş**	18-20	154	41,5
	Kadın	202	54,4			21-22	160	43,1
	Toplam	**371**	**100**			23 ve üstü	57	15,4
						Toplam	**371**	**100**
Bölüm	YBS	70	18,9		**Sınıf**	1. Sınıf	71	19,1
	İşletme	69	18,6			2. Sınıf	96	25,9
	Sağlık Y	76	20,5			3. Sınıf	87	23,5
	ULİ	31	8,4			4. Sınıf	117	31,5
	UTİ	66	17,8			**Toplam**	**371**	**100**
	SSG	59	15,9					
	Toplam	**371**	**100**					

Faktör Analizleri

Faktör analizi, birbiriyle ilişkili p tane değişkeni bir araya getirerek az sayıda ilişkisiz ve kavramsal olarak anlamlı yeni değişkenler (faktörler, boyutlar) bulmayı, keşfetmeyi amaçlayan çok değişkenli bir istatistiktir. Açımlayıcı (keşfedici, exploratory) ve doğrulayıcı (confirmatory) olmak üzere iki tür faktör analizi yaklaşımı vardır. Açımlayıcı faktör analizinde, değişkenler arasındaki ilişkilerden hareketle faktör bulmaya yönelik bir işlem; doğrulayıcı faktör analizinde ise değişkenler arasındaki ilişkiye dair daha önce saptanan bir hipotezin ya da kuramın test edilmesi söz konusudur. (Büyüköztürk vd., 2019, s.133). Bu bağlamda araştırma kapsamında çevresel duyarlılık ve yeşil (ürün) satın alma değişkenleri için açımlayıcı faktör analizleri gerçekleştirilmiştir.

Çevresel Duyarlılık Değişkeni İçin Faktör Analizi:

Kaiser-Meyer-Olkin değeri örneklem büyüklüğünün ve veri setinin yeterli olup olmadığını gösterir. Aynı zamanda faktör analizinin başlangıç istatistiğidir. KMO değerinin 0.70'ten büyük olması istenir (Akyüz, 2018). Çevresel duyarlılık değişkeninin KMO değeri (0.776)

0.70'ten büyük bir değer olduğundan faktör analizine uygun olduğu söylenebilir. Bartlett's Testinin 0.05'ten küçük olması beklenir. Barlett Test sonucunun 364,576 (p=000<0.05) olması analize devam etmek için bir engel yoktur yorumu yapılabilir.

Tablo 4: Çevresel Duyarlılık Değişkeni Faktör Analizi Bulguları

Faktörler	İfadeler	Faktör Yükleri	Açıklanan Varyans	Öz Değer
Çevresel Duyarlılık	ÇD1	,731	36,080	2,526
	ÇD2	,702		
	ÇD3	,695		
	ÇD5	,578		
	ÇD7	,550		
	ÇD6	,449		
	ÇD4	,420		
Değerlendirme Kriterleri	Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy: ,776 Approx.Chi-Square: 364,576. Bartlett's Test of Sphericity: ,000. Extraction Method: Principle Component Analysis Açıklanan ToplamVaryans: 63,901			

Yapılan analiz sonucu, açıklanan toplam varyans oranı %36 olduğu Tablo 4'te görülmektedir. Büyüköztürk ve diğerleri (2019) tek faktörlü ölçeklerde açıklanan toplam varyansın en az %30, iki ve daha fazla faktörlü ölçeklerde ise toplam açıklanan varyansın daha fazla olması gerektiğini belirtmiştir. Tablo 4'te görüldüğü gibi analiz sonucunda tek faktörün toplam varyansı açıklama oranı (%36>30) yeterli düzeydedir.

Maddelerin faktör yük değerinin, 0.45 ya da daha yüksek olması istenir fakat uygulamada madde sayısı düşükse bu sınır 0.30'a kadar düşürülebilir (Büyüköztürk vd., 2019, s.134). Tablo 5 incelendiğinde maddelerin faktör yük değerlerinin 0.30'dan büyük olup 0.420 ile 0.731 arasında değiştiği görülmektedir.

Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı Değişkeni i*çin Faktör Analizi:*

Yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni için yapılan analiz sonucu KMO değeri 0,858 olduğundan faktör analizine uygun olduğu söylenebilir. Barlett Test sonucunun 1443,963 (p=000<0.05) olması analize devam etmek için bir engelin olmadığı yorumu yapılabilir. Analizin devamında toplam açıklanan varyans (Total Variance Explaine) tablosunda mad-

delerin iki boyut altında toplandığı ve iki faktörün toplam açıklanan varyans oranının %59 olduğu tespit edilmiştir.

Faktör analizi bulguları incelenmiş olup; YS1, YS2, YS3, YS8 ve YS6 maddelerinin birinci faktörde; YS4, YS5, YS7 ve YS9 maddeleri de ikinci faktörde daha yüksek değerler verdikleri tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yük değerinin 0.541 ve 0.882 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Fakat YS6 maddesinin faktör yük değeri incelendiğinde hem birinci faktör için hem de ikinci faktör için yük değerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Birinci faktör için yük değeri 0.542 ve ikinci faktör için 0,462'dir. Her iki faktörde de yüksek değer gösteren YS6 maddesinin faktörden çıkartılıp tekrar faktör analizinin yapılması daha uygun olacaktır. Tekrarlanan faktör analizi sonuçları aşağıda gösterilmektedir.

Tablo 5: Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı Değişkeni için Faktör Analizi:

Faktörler	**İfadeler**	**Faktör Yükleri**		**Açıklanan Varyans**	**Özdeğer**
		1	**2**		
Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı	YS2	,884		34,112 61,214	2,729 2,168
	YS1	,873			
	YS3	,660			
	YS8	,538			
	YS5		,714		
	YS4		,694		
	YS7		,652		
	YS9		,652		
Değerlendirme Kriterleri	Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy: ,828 Approx.Chi-Square: 1262,077 Bartlett's Test of Sphericity: ,000. Extraction Method: Principle Component Analysis Açıklanan Toplam Varyans: 61,214				

Test tekrarlandıktan sonra yukarıdaki tabloda (Tablo 5) KMO değerinin değiştiği görülmektedir. Her ne kadar önceki KMO değerine göre düşüş olsa da yeni KMO değeri 0,828 ile faktör analizine uygun olduğu söylenebilir. Barlett Test sonucunun 1262,077 ($p=000<0.05$) olmasıyla analize devam etmek için bir engelin olmadığı yorumu yapılabilir.

Açıklanan varyans sütunu incelendiğinde; birinci faktörün açıkladığı varyans oranı %34, ikinci faktörün açıkladığı varyans oranı %27 olduğu görülmektedir. İki faktörün açıkladığı toplam varyans oranı %61 seviyesinde olup ilk analize göre bu oran artmış durumdadır.

Analiz sonucunda iki faktörün toplam açıklanan varyans oranının yeterli düzeyde olduğu yorumu yapılabilir.

YS6 maddesi faktörden çıkarıldıktan sonra tüm maddeler iki faktör altında toplanmış olup; YS1, YS2, YS3 ve YS8 maddelerinin birinci faktörde; YS4, YS5, YS7 ve YS9 maddeleri de ikinci faktörde daha yüksek değerler verdikleri tespit edilmiştir. Birinci faktöre bağlı olan maddelerin faktör yük değerleri 0,538 ile 0,884 arasında değişmektedir. İkinci faktöre bağlı maddelerin faktör yük değerleri ise 0,652 ve 0,714 arasında olduğu tespit edilmiştir. Korucuk (2019)'un yaptığı çalışmada yeşil (ürün) satın alma davranışı ölçeği (9 madde) tek boyut olarak belirlenmiştir fakat çalışmamızda bu 9 maddeden bir madde çıkartılmış olup geri kalan maddeler iki boyut altında toplamıştır. Oluşan bu iki faktöre madde içerikleri göz önünde bulundurulup uygun adlandırma yapılmaya çalışılmıştır. Birinci faktör için "bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma tercihi/davranışı", ikinci faktör için ise "çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma tercihi/davranışı" şeklinde bir adlandırma yapılmıştır. İki alt boyutun çıkması hipotezi de etkilemektedir. H1 hipotezini, H1a ve H1b şeklinde ayırmak daha uygun olacaktır. H1a: Çevresel duyarlılık, bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışını olumlu yönde etkilemektedir. H1b: Çevresel duyarlılık, çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışını olumlu yönde etkilemektedir.

Güvenirlik Analizleri

Maddelerin iç tutarlılığının bir ölçüsü olan Cronbach alfa katsayısı, ölçekte bulunan maddelerin homojen yapısını açıklamak veya sorgulamak üzere kullanılır. Cronbach alfa katsayısı yüksek olan ölçekteki maddelerin birbirleriyle tutarlı bir o kadar da aynı özelliği ölçen maddelerden meydana geldiği yorumu yapılır (Uzunsakal & Yıldız, 2018). Güvenirlik analizi yapılırken Cronbach's Alpha (α) değeri aşağıdaki gibi ifade edilir (Özdamar 2016, Akt: Akyüz 2018):

$\alpha < 0.40$ ise ölçek güvenilir değil ve tekrardan düzenlenmesi gerekir,

$0.40 \leq \alpha < 0.50$ aralığında ölçek çok düşük güvenirlik düzeyindedir ve tekrardan düzenlenmesi gerekir,

$0.50 \leq \alpha < 0.60$ aralığında ölçek düşük güvenirlik düzeyindedir prototip ölçek olarak kullanılması, ancak iyileştirme çalışmalarının yapılması uygun olur,

$0.60 \leq \alpha < 0.70$ aralığında ise ölçek güvenilir düzeydedir,

$0.70 \leq \alpha < 0.90$ aralığında ise ölçek yüksek düzeyde güvenilirdir,

$\alpha \geq 0.90$ ise ölçeğin çok yüksek güvenirlik düzeyindedir.

Tablo 6: Güvenirlik Analizi Bulguları

Boyut	Madde Sayısı	Cronbach's Alpha (α)
1-ÇD	7	0.666
2-YSAD	8	0,756
2a-BFSYSAD	4	0,796
2b-ÇFSYSAD	4	0,554

Tablo 6 incelendiğinde; çevresel duyarlılık boyutunun 7 maddeden oluşup 0.666 Cronbach's Alpha değeriyle güvenilir olduğu, yeşil (ürün) satın alma davranışı boyutunun 8 maddeden oluşup 0,756 Cronbach's Alpha değeriyle yüksek düzeyde güvenilir olduğu söylenebilir. Yeşil (ürün) satın alma davranışı boyutunun alt boyutu olan bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni 4 maddeden oluşup 0,796 Cronbach's Alpha değeriyle yüksek düzeyde güvenilir olduğu, çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı boyutu 4 ifadeden oluşup 0,554 Cronbach's Alpha değeriyle düşük güvenirlik düzeyinde olduğu söylenebilir.

Tablo 7: Değişkenler ile İlgili Tanımlayıcı İstatistikler

Yapılar	Ortalama	Standart Sapma	Soru Sayısı
1-Çevresel D.	4,15	0,027	7
2-Yeşil SAD	3,49	0,045	8
2a-BFSYSAD	3,83	0,057	4
2b-ÇFSYSAD	3,15	0,045	4

Tablo 7 incelendiğinde, katılımcıların çevresel duyarlılık düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir. Katılımcıların çevresel duyarlılık düzeyinin yüksek olmasına rağmen yeşil satın alma davranışı düzeyi o kadar yüksek olmayıp ortalamanın çok az üstünde bir düzeydedir. Yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeninin alt boyutlarına bakıldığında; katılımcılar bireysel fayda sağlayan yeşil ürün satın alma davranışları çevresel fayda sağlayan yeşil ürün satın alma davranışına nazaran daha yüksek düzeyde olduğu söylenebilir.

Regresyon Analizi Bulguları

Bu analizde bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisi incelenip, araştırmanın hipotezini test etmek amacıyla basit doğrusal regresyon bulguları incelenecektir.

Regresyon analizi yapabilmek için gerekli koşullardan biri olan normal dağılım şartının sağlandığını bulgular kısmında belirtmiştik. Bununla beraber otokorelasyonu test etmek amacıyla elde edilen Durbin Watson değerleri (BFSYSAD=2,029, ÇFSYSAD=1,935) ise 1,5

ile 2,5 arasında olduğu tespit ediliştir. Bu aralıkta bulunan değerler ise regresyon analizinin diğer bir varsayımı olan otokorelasyonun olmadığını ortaya koymaktadır (Küçüksille, 2010; Akt: Şentürk, 2017).

Tablo 8: Bireysel Fayda Sağlayan Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı ile Çevresel Duyarlılık Arasındaki Regresyon Bulguları

Bağımsız Değişken	**Beta**	**t Değerinin Anlamlılık Düzeyi**
Çevresel Duyarlılık	0,413	0,000
R^2	F	**F Değerinin Anlamlılık Düzeyi**
0,171	76,045	0,000

Tablo 8 incelendiğinde bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlıdır (R2=0,171, F=76,045, p=0,000). Bağımsız değişken olan çevresel duyarlılık değişkeninin (Beta= 0,413, p=0,000) bağımlı değişken olan bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkenini açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlı bulunmuştur. Çevresel duyarlılık değişkeninin bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni üzerinde %17 gibi bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Yapılan analiz sonucuna göre H1a hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 9: Çevresel Fayda Sağlayan Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışı ile Çevresel Duyarlılık Arasındaki Regresyon Bulguları

Bağımsız Değişken	**Beta**	**t Değerinin Anlamlılık Düzeyi**
Çevresel Duyarlılık	0,357	0,000
R^2	**F**	**F Değerinin Anlamlılık Düzeyi**
0,128	53,990	0,000

Tablo 9 incelendiğinde bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlıdır (R2=0,128, F=53,990, p=0,000). Bağımsız değişken olan çevresel duyarlılık değişkeninin (Beta= 0,357, p=0,000) bağımlı değişken olan çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkenini açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlı bulunmuştur. Çevresel duyarlılık değişkeninin çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni üzerinde %13 gibi bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Yapılan analiz sonucuna göre H1b hipotezi kabul edilmiştir.

Farklılık Analizleri Bulguları

Bu bölümde gruplar arası farklılığın olup olmadığını belirtmek amacıyla; BFSYSAD ve ÇFSYSAD boyutlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğini test etmek amacıyla t-testi, BFSYSAD ve ÇFSYSAD Boyutlarının bölümlere, yaşa ve sınıf düzeyine farklılık gösterip göstermediğini test etmek amacıyla ANOVA analizi yapılacaktır.

Tablo 10: BFSYSAD ve ÇFSYSAD Boyutlarının Cinsiyete Yönelik T-testi Analizi Bulguları

Faktör	Cinsiyet	N	x̄	t	p
BFSYSAD	**Erkek**	169	3,59	-3,806	0,000
	Kadın	202	4,02		
ÇFSYSAD	**Erkek**	169	2,98	-3,313	0,000
	Kadın	202	3,28		

Yapılan analiz sonucu, BFSYSAD ve ÇFSYSAD boyutlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediği test edilmiştir. Analiz sonucuna göre, BFSYSAD ve ÇFSYSAD'nın cinsiyete göre anlamlı farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir (BFSYSAD: t=-3,806, P=0,000<0,05; ÇFSYSAD: t=-3,313, P=0,001<0,05). BFSYSAD'nın kadınlarda (x̄ =4,02) erkeklere (x̄ =3,59) nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir. ÇFSYSAD'nın da kadınlarda (x̄ =3,28) erkeklere (x̄ =2,98) nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 11: BFSYSAD ve ÇFSYSAD Boyutlarının Bölümlere Yönelik ANOVA Analizi Bulguları

Boyut	Bölümler	N	x̄	S. Sapma	ANOVA	
					F	p
BFSYSAD	**YBS**	70	3,78	0,886	0,043	0,999
	İşletme	69	3,83	0,711		
	Sağlık Y.	76	3,81	0,928		
	ULİ	31	3,80	0,628		
	UTİ	66	3,84	1,929		
	SSG	59	3,86	0,876		
	Toplam	371	3,82	1,105		
ÇFSYSAD	**YBS**	70	3,00	0,885	0,896	0,483
	İşletme	69	3,24	0,856		
	Sağlık Y.	76	3,18	0,881		
	ULİ	31	3,06	0,853		
	UTİ	66	3,10	0,940		
	SSG	59	3,26	0,801		
	Toplam	371	3,15	0,873		

Tablo 11 incelendiğinde; BFSYSAD'nın öğrencilerin okuduğu bölüme göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=0,043, P=0,999>0,05). ÇFSYSAD'nin öğrencilerin okuduğu bölüme göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=0896, P=0,483>0,05).

Tablo 12: BFSYSAD ve ÇFSYSAD Boyutlarının Sınıf Düzeyine Yönelik ANOVA Analizi Bulguları

Boyut	Bölümler	N	x̆	S. Sapma	ANOVA	
					F	p
BFSYSAD	1.Sınıf	71	3,61	0,956	1,452	0,228
	2. Sınıf	96	3,93	0,783		
	3.Sınıf	87	3,92	1,732		
	4.Sınıf	117	3,78	0,755		
	Toplam	371	3,82	1,105		
ÇFSYSAD	1.Sınıf	71	3,05	0,850	0,413	0,744
	2. Sınıf	96	3,17	0,914		
	3.Sınıf	87	3,20	0,913		
	4.Sınıf	117	3,14	0,828		
	Toplam	371	3,15	0,873		

Tablo 12 incelendiğinde; BFSYSAD'nın öğrencilerin sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=1,452, P=0,228>0,05). ÇFSYSAD'nin öğrencilerin sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=0,413, P=0,744>0,05).

Tablo 13: BFSYSAD ve ÇFSYSAD Boyutlarının Yaş'a Yönelik ANOVA Analizi Bulguları

Boyut	Bölümler	N	x̆	S. Sapma	ANOVA	
					F	p
BFSYSAD	18-20	154	3,80	0,903	0,70	0,933
	21-22	160	3,84	1,355		
	23 ve Üstü	57	3,82	0,790		
	Toplam	371	3,82	1,105		
ÇFSYSAD	18-20	154	3,16	0,941	0,195	0,823
	21-22	160	3,12	0,835		
	23 ve Üstü	57	3,19	0,797		
	Toplam	371	3,15	0,873		

Tablo 13 incelendiğinde; BFSYSAD'nın öğrencilerin yaşlarına göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=0,70, P=0,933>0,05). ÇFSYSAD'nin öğrencilerin yaşlarına göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (F=0,195, P=0,823>0,05).

Sonuç

Yapılan faktör analizi sonucu yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeninin iki tane alt boyuttan oluştuğu tespit edilmiştir. Korucuk (2019)'un yaptığı çalışmada yeşil (ürün) satın alma davranışı ölçeği (9 madde) tek boyut olarak belirlenmiştir fakat çalışmamızda bu 9 maddeden bir madde çıkartılmış olup geri kalan maddeler iki boyut altında toplamıştır. Oluşan bu iki faktöre madde içerikleri göz önünde bulundurulup uygun adlandırma yapılmaya çalışılmıştır. Bu sonuca binaen H1 hipotezi, H1a ve H1b şeklinde ikiye ayrılmıştır. Yapılan araştırmada regresyon analizi sonucuna göre H1 (H1a ve H1b) hipotezi kabul edilmiştir. Regresyon analizi sonucu çevresel duyarlılık değişkeninin bireysel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni üzerinde %17 gibi bir etkiye sahip olduğu saptanmış olup H1a hipotezi kabul edilmiştir; Çevresel duyarlılık değişkeninin çevresel fayda sağlayan yeşil (ürün) satın alma davranışı değişkeni üzerinde %13 gibi bir etkiye sahip olduğu saptanmış olup H1b hipotezi kabul edilmiştir. Çalışma sonucunda tüketicilerin çevresel duyarlılıkları, yeşil (ürün) satın alma davranışlarını olumlu yönde etkilemektedir. Bu durum test edilen hipotezlerin haklılığını ortaya çıkarmıştır. Araştırma bulguları Çabuk ve Nakıboğlu (2003), Yılmaz ve diğerleri (2011), Türkmen ve diğerleri (2013), Tanrıkulu (2015), Alkaya ve diğerleri (2016)'nin çalışmaları tarafından da desteklenmiştir.

Çevresel duyarlılığın artması için okullarda öğrencilere çevreyle ilgili gerekli dersler/eğitimler verilmelidir. Buna ek olarak ebeveynlerin bilinçlendirilip, çocuklarına çevresel duyarlılık ile ilgili uyarılarda/bildirimlerde bulunması uygun olacaktır.

Değişkenlerle ilgili tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde katılımcıların çevresel duyarlılık düzeyinin yüksek olmasına rağmen yeşil satın alma davranılışları o kadar yüksek olmayıp ortalamanın çok az üstünde bir düzeydedir. Yapılan literatür taramasında Gedik ve diğerlerinin (2014) yaptığı çalışmada bunun sebebinin öğrencilerin çevreye duyarlı olarak üretilen ürünlere, alternatif ürünlerden daha fazla para/ücret ödemeye istekli olmamalarıdır; Armağan ve Karakütük (2014) ise bunun sebebinin "gelir seviyesiyle ilgili olup, gelir seviyesi arttıkça yeşil (ürün) satın alma eğilimleri de artış göstermektedir" şeklinde açıklamışlardır.

BFSYSAD ve ÇFSYSAD'nın cinsiyete göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. 2018 Uğurhan ve diğerleri tarafından da desteklenmektedir. BFSYSAD'nın ve ÇFSYSAD'nın kadınlarda erkeklere nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan literatür taramasında Çabuk ve diğerleri (2008) ve Armağan ve Karakütük (2014) tarafından desteklendiği görülmektedir. Yapılan ANOVA analizi sonucu ise gruplar arası farklılığın olmadığı tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Akehurst, G., Afonso, C., & Gonçalves, H. M. (2012). Re-examining green purchase behaviour and the green consumer profile: new evidences. *Management Decision*, *50*(5), 972-988.

Aksu, S. (2019). Yeşil ürün üretimi kapsamında tüketicilerin yeşil ürünlere yönelik değerlendirmeleri. *Ata İlet Dergisi,* (17), 21-38.

Akyüz, H. E. (2018). Yapı geçerliliği için doğrulayıcı faktör analizi: Uygulamalı bir çalışma. *Bitlis Eren Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, *7*(2), 186-198.

Alkaya, A., Çoban, S., Tehci, A., & Ersoy, Y. (2016). Çevresel duyarlılığın yeşil ürün satın alma davranışına etkisi: Ordu Üniversitesi örneği. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* (47), 121-134.

Anderson, W. T., & Cunningham, W. H. (1972). The socially conscious consumer. *Journal of Marketing*, *36*(3), 23.

Arı, E. (2019). Ortaöğretim öğrencilerinin çevresel duyarlılıkları: Eskişehir'de bir uygulama. *Nicel Bilimler Dergisi*, *1*(1), 74-8.

Armağan, E., & Karakütük, H. E. (2014), Yeşil pazarlama faaliyetleri çerçevesinde Aydın bölgesindeki tüketicilerin çevreye duyarlı ürünleri kullanma eğilimlerini belirlemeye yönelik bir araştırma. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi, 6*(1), 1-17, ISSN: 1309 -8039 (Online).

Atılgan, K. (2015). *Pazarlamada fiyat: davranışsal bir yaklaşım*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Aydın. O. (2000). Davranış Bilimlerine Giriş. *Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları*, (1027.332).

Biner Uysal, N., & Küçükkancabaş Esen, S. (2017). Yeşil satın alma davranışının incelenmesi: çevresel kaygının, algılanan tüketici etkinliğinin ve demografik faktörlerin etkisi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19*(2), 205-229.

Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö., Karadeniz, Ş., & Demeirel, F. (2018). *Bilimsel araştırma yöntemleri* (25. b.). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Büyüköztürk, Ş. (2019). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı* (İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum) (26. Baskı b.). Ankara: Pegem Akademi.

Candan, H., & Maltaş Erol, A. (2016). Karaman kent dinamiklerinin çevresel duyarlılık düzeylerinin belirlenmesine yönelik bir araştırma. *Manas Journal of Social Studies*, *5*(1), 94-112.

Çabuk, S., & Nakıboğlu, M.A.B. (2003), Çevreci pazarlama ve tüketicilerin çevreci tutumlarının satın alma davranışlarına etkileri ile ilgili bir uygulama, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *12*(12), 39-54.

Çabuk, S., Nakıboğlu, B., & Keleş, C. (2008). Tüketicilerin yeşil ürün satın alma davranışlarının sosyo-demografik değişkenler açısından incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *17*(1), 85-102.

Çetinkaya, C., & Özceylan, E. (2017). Üniversite öğrencilerinin yeşil satın alma tutumlarının incelenmesine yönelik bir araştırma: Gaziantep Üniversitesi örneği. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 16*(1), 289-302.

Doğan, H., Acayip, E., & Büyükmert, A. (2013). Eğitimde yeşil insan tüketimde yeşil ürün: Nazilli İİBF ve Nazilli MYO öğrencilerine yönelik bir duyarlılık analizi çalışması. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, *5*(2), 152-162.

Gedik, T., Kurutkan, M., & Çil, M. (2014). Yeşil pazarlama algısı ve yeşil satın alma davranışı: Düzce Üniversitesi örneği. *Ormancılık Dergisi, 10*(1), 1-13.

Korkmaz, M., Atay, L., & Yıldırım, H. (2017). Yeşil ürün satın alma davranışı, kişilerarası etkilenme eğilimi ve sosyal etki arasındaki ilişki: üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, *14*(3), 40-52.

Korucuk, N. (2019). Yeşil pazarlama bağlamında yeşil ürünlere ilişkin tüketici satın alma davranışı. *Kars: T.C. Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Korucuk, N., & Aslan Çetin, F. (2019). Yeşil pazarlama bağlamında yeşil ürünlere ilişkin tüketici satın alma davranışı: Kafkas Üniversitesi örneği. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *10*(19), 250-289.

Kuduz, N. (2011). *Yeşil pazarlama faaliyetlerinin tüketicilerin satın alma davranışlarına etkilerinin belirlenmesine yönelik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Küçüksille, E. (2010). *Çoklu Doğrusal Regresyon Modeli içinde Ş. Kalaycı (Ed.), SPPS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. (5.b.), Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Leblebici Koçer, L., & Delice, T. (2016). Yeşil reklamlara yönelik tutumların çevresel duyarlılığa etkisi: çevresel kaygının aracılık rolü. *Humanities Sciences*, *11*(2), 112-139.

Lumley, T., Diehr, P., Emerson, S., & Chen, L. (2002). The importance of the normality assumption in large public health data sets. Annu. Rev. Public Health, *23*, 151-69.

Moisander, J. (2007). Motivational complexity of green consumerism. *International Journal of Consumer Studies*, *31*, 404-409.

Sarıtaş, A. (2018). Gençlerin yeşil ürünlere ilişkin tutumlarının bazı demografik değişkenlere göre incelenmesi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *22*(2), 557-580.

Shamdasani, P., Chon-Lin, G. O., & Richmond, D. (1993). Exploring green consumers in an oriental culture: role of personal and marketing mix factors. *Advances in Consumer Research, 20*, 488-493.

Şentürk, F. K. (2017). Etik liderliğin belirleyicileri olarak kişilik, örgüt kültürü ve dini yönelim: Antalya'daki dört ve beş yıldızlı otellerde bir uygulama. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, *14*(3), 186-206.

Şenyurt, A., Bayık Temel, A., & Özkahraman, Ş. (2011). Üniversite öğrencilerinin çevresel konulara duyarlılıklarının incelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 2*(1), 8-15.

Özdamar K. (2016). *Eğitim, sağlık ve davranış bilimlerinde ölçek ve test geliştirme yapısal eşitlik modellemesi IBM SPSS, IBM SPSS AMOS ve MINITAB uygulamalı*. Eskişehir: Nisan Kitabevi.

Özgüven Tayfun, N., & Öçlü, B. (2016). Çevreci ürünlerin tüketicilerin satın alma kararlarındaki yeri üzerine bir uygulama. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *9*(3), 185-198.

Tanrıkulu, C. (2015). Çevresel kaygı, algılanan tüketici etkinliği ve kolektivizmin, tüketicilerin yeşil satın alma davranışlarındaki rolü üzerine bir inceleme. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, *29*(1), 121-136.

Türkmen, M., Sarıkaya, N., & Saygılı, M. (2013). Öğrencilerin çevresel duyarlılık düzeylerinin satın alma davranışına etkisi üzerine bir araştırma: Sakarya Üniversitesi örneği. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 5*(2), 238-249.

Tuna, M. (2000). Çevresel sorunların küreselleşmesi. *Muğla Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, *1*(2),

Uğurhan, Y., Yaşar, İ., & Şener, B. (2018). Üniversite öğrencilerinin sosyal sorumlu satın alma davranışları profili üzerine bir araştırma. *Erciyes İletişim Dergisi*, *5*(3), 174-186.

Uzun, N., & Sağlam, N. (2006). Orta öğretim öğrencileri için çevresel tutum ölçeği geliştirme ve geçerliliği. H.O. *Eğitim Fakültesi Dergisi,* 240-250.

Uzunsakal, E., & Yıldız, D. (2018). Alan araştırmalarında güvenilirlik testlerinin karşılaştırılması ve tarımsal veriler üzerine bir uygulama. *Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi*, *2*(1), 14-28.

Yılmaz, V., Yıldız, Z., & Arslan, T. (2011). Üniversite öğrencilerinin çevresel duyarlılıkları ile çevresel davranışlarının yapısal eşitlik modeliyle araştırılması. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (30), 271-278.

Yürük Kayapınar, P., Kayapınar, Ö., & Ergan, S. (2019). Tüketicilerin yeşil ürün satın alma davranışlarının kuşaklar bakımından incelenmesi. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 11*(18), 2055-2071.

İçsel Pazarlama Uygulamalarının İçsel Markalamaya Etkisi

Merve Bayraktar*

Öz: İçsel pazarlama ve içsel markalama kavramları 2000'li yıllardan itibaren pazarlama literatüründe işletmelerin sürdürülebilir başarıyı yakalayabilmeleri hususunda önem kazanmış iki kavramdır. İçsel pazarlama anlayışına göre dış müşteriden önce, iç müşteri olarak kabul edilen işletme çalışanlarının memnuniyeti sağlanarak dış müşteri talep ve beklentilerine en iyi şekilde cevap verilmesi hedeflenir. İçsel markalama anlayışına göre ise göre marka vaadi ve marka değerini öncelikli olarak çalışanlarına aktarabilen işletmeler, dış müşterilere marka pazarlamasını daha başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmektedir. Araştırmanın temel amacı içsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamaya etkisini incelemektir. Araştırmanın evrenini Düzce ilinde kamu bankaları ve özel bankalarda istihdam edilen 442 banka personeli oluşturmaktadır. Çalışmada araştırma yöntemi olarak nicel araştırma yöntemi, veri toplama aracı olarak da anket uygulaması kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkileri tespit etmeye yönelik yapılan regresyon analizleri sonucunda içsel pazarlamanın 3 boyutundan vizyon boyutu dışındaki gelişim ve ödüllendirme boyutlarının, içsel markalamanın 3 boyutu olan grup toplantıları, oryantasyon ve eğitim boyutları üzerinde doğrudan etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: :Pazarlama, İçsel Pazarlama, Markalama, İçsel Markalama, İç Müşteri.

* Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: mrvaksit@gmail.com

Giriş

İşletmelerin sürdürülebilir başarı sağlayabilmelerinin ön şartı olarak kabul edilen müşteri memnuniyetinin kökeni ticaretin başladığı tarihlere kadar dayansa da kavramın belirgin olarak önem kazandığı tarihler 1990'lı yıllara tekabül etmektedir. Bu tarihten sonra başlayan küreselleşme ile birlikte işletmeler arası rekabet şiddetinin artması, müşteri memnuniyeti kavramını işletmelerin odak noktası haline getirmiştir.

Günümüzde işletmeler küreselleşme ile birlikte artan rekabet ve müşterilerin çeşitliliği artan taleplerine cevap verebilmek amacıyla yeni pazarlama stratejileri geliştirmeye yönelmişlerdir. Bu doğrultuda geçmişten itibaren müşteri memnuniyeti odaklı strateji izleyen işletmeler günümüzde işletme performansını arttırabilmek amacıyla öncelikli olarak çalışanları tatmin edecek stratejilere yönelmişlerdir.

İçsel pazarlama ve içsel markalama kavramları 2000'li yıllardan itibaren pazarlama literatüründe işletmelerin sürdürülebilir başarıyı yakalayabilmeleri hususunda önem kazanmış iki kavramdır. İçsel pazarlama anlayışına göre iç müşteri olarak kabul edilen çalışan, işletmenin birinci pazarı olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre, dış müşteriden önce, ürünü veya hizmeti dış müşteriye sunan iç müşterinin memnuniyeti sağlanarak dış müşteri talep ve beklentilerine en iyi şekilde cevap verilmesi hedeflenir.

İçsel markalama anlayışında ise işletmeler markalaşma sürecinde yine çalışan unsurunu öncelikli olarak ele almaktadır. Bu anlayışa göre marka vaadi ve marka değerini öncelikli olarak çalışanlarına aktarabilen işletmeler, dış müşterilere marka pazarlamasını daha başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmektedir.

İçsel pazarlama ve içsel markalama anlayışlarını klasik yaklaşımdan ayıran temel unsur, iç müşteri olarak kabul edilen çalışanların günümüz koşullarında işletmelerin birinci önceliği konumunda bulunmasıdır. Bu çalışmada, günümüz pazarlama ve markalaşma anlayışlarını klasik yaklaşımlardan ayıran içsel pazarlama ve içsel markalama kavramlarının incelenmesi ve bu kavramlara ilişkin Türkiye'de gerçekleştirilen araştırmaların sınırlı sayıda olması çalışmaya önem kazandırmaktadır.

Bu çalışmanın amacı içsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamaya olan etkisini araştırmak ve bu iki pazarlama aracına ilişkin temel kavramları açığa çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda Düzce ili'nde kamu ve özel banka çalışanları perspektifinden içsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamaya olan etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Literatür Taraması

İçsel Pazarlama

İçsel pazarlama kavramı ilk olarak 1976 yılında Berry tarafından sürdürülebilir yüksek hizmet kalitesi sunabilme sorununa çözüm olarak ortaya atılmıştır. İçsel pazarlama kavramı konusunda Berry'nin 1976 yılındaki çalışmasını George'un 1977 yılındaki, Thompson vd.'nin 1978 yılındaki ve Murray'in 1979 yılındaki çalışmaları takip etmiştir. Direkt olarak içsel pazarlama kavramı kullanılmasa da içsel pazarlama fikri yine 1976 yılında Sasser ve Arbeit tarafından da ifade edilmiştir (Ahmed ve Rafiq, 2002: 1; Aktaran Efe, 2016).

Berry'nin içsel pazarlama tanımı şu şekildedir: Çalışanların ihtiyaçlarını tatmin etmek için firmaya çekmek, motive etmek, sürekliliklerini sağlamak, çalışanlara müşterileri gibi muamele etmek ve nihai tüketicilerin ihtiyaçlarını karşılamak için çalışanları işin bir parçası şeklinde algılamaktır (Özer & Yapraklı, 2001; Akt: Gülşen, 2010).

Başlangıçta, içsel pazarlama konseptinin geliştirilmesinin arkasındaki itici güç, hizmet sunum sürecinde müşterilerle iletişimde olan çalışanların etkileşimli pazarlama alanında yer almaları nedeniyle müşterilerin ihtiyaçlarına cevap verebilmeleri için odak nokta olmalarıdır. Bu, Gronroos'un "içsel pazarlamanın amacı motive ve müşteri odaklı personel elde etmektir" (Gronroos, 1981: 237) ifadesinde yansıtılmaktadır (Rafiq & Ahmed, 2000: 450).

Foreman ve Money (1995), çalışmalarında yöneticilerin içsel pazarlama faaliyetlerini gerçekleştirirken göz önünde bulundurmaları gereken "Vizyon", "Gelişim" ve "Ödüllendirme" olmak üzere 3 alt boyut olduğunu ortaya çıkarmıştır. Çalışmanın analizinde Foreman ve Money (1995) tarafından geliştirilen içsel pazarlama ölçeği kullanılacağından içsel pazarlama bu 3 alt boyut dahilinde incelenecektir. İlgili kavramların açıklamalarına aşağıda yer verilmiştir.

Vizyon

Türk Dil Kurumu'na göre görünüm, ülkü, sağgörü, ileri görüş gibi anlamlar ifade eden vizyon, işletmeler için gelecekte varılması hedeflenen noktayı ifade eder (www.tdk.gov.tr, Erişim tarihi: 1 Kasım 2019).

Vizyon, gelecekte yaratılmak istenilen en iyi durumun zihinsel bir ifadesi ve işletmenin ulaşmak istediği bugünkü durumdan daha iyi, daha başarılı, güvenilir ve çekici geleceğidir (Awamleh & Gardner, 1999:346).

Hizmet sunan insanların yaptıkları işin çalıştıkları organizasyonu nasıl etkilediğini ve o işin çalıştıkları organizasyonun amaçlarına katkılarını anlamaya ihtiyaçları vardır. İş gören-

ler belli bir noktaya kadar ücretler ve sosyal haklarla güdülenebilir ancak iş görenler şirketin vizyonuna bağlı kalmazlarsa başka işlere yönelebilirler. Vizyonun gerçekçi, uygulanabilir ve açıkça ifade edilmiş olması gerekir (Oyman, 1999, 52).

İşletmenin bütünüyle paylaşılan ve ancak yönetim üyelerinin tüm süreçler boyunca istikrarlı bir şekilde arkasında durduğu vizyon başarılı bir şekilde gerçeğe taşınabilir. Ayrıca bu süreç çalışanlar ile yönetim arasında da bir bağ kurarak çalışan motivasyonunu arttırıcı etkiye sahip olacaktır (Eker, 2013, ss. 27-28).

Gelişim

Günümüz koşullarına bağlı olarak iş hayatında sürekli ve hızlı bir şekilde yaşanan gelişmeler, çalışanların da bilgi ve becerilerinin aktif bir şekilde geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Eğitim ve geliştirme faaliyetleri; çalışanın daha fazla bilgi sahibi olup yeterlilik kazanmasına ve yüksek düzeyde beceri elde etmesini sağlar. Bunun sonucunda da; kişisel özgüven düzeyinde artış, yüksek motivasyon, iş tatmini ve örgütsel bağlılıkta artış ve bunların neticesinde de verimlilik artışı gibi hem kişisel hem de örgütsel pek çok fayda sağlanır (Mucuk, 2003, ss. 329–330).

Rekabetçi bir gelişme ancak bilgi temeline dayalı gelişmelerle mümkündür. Eğitim ve bilginin bireysel ve sosyal anlamda bütün yönleriyle yaygınlaştırılıp geliştirilmesi, hem bireysel sorunların hem de toplumsal sorunların üstesinden gelecektir (Halis, 2004).

Yapılan araştırmalar, işletmelerin, dış müşterilerin ihtiyaçlarını belirleme ve müşteri hizmetlerini iyileştirmek amacıyla personel gelişim programlarını kullanmalarının çalışanların yetkinliklerini geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum, çalışanların hizmet sağlayıcı olarak rollerinde daha verimli ve etkili olmalarını sağladığı gibi müşteri memnuniyetini de arttıracaktır (Papasolomou ve Vrontis, 2006, 191).

Personel gelişimi ve eğitim unsurları içsel pazarlama programları aşamalarındandır. Eğitim programları, çalışan tarafından başarılması istenen konuya odaklanmalıdır. Çalışanların hedeflerine odaklandıkları aşamada yeterli ve gerekli ekipmanlarla donatılmaları gerekmektedir (Mishra, 2010, ss. 185-190).

Eğitim ve gelişim programları, çalışanların, iç hizmet standartlarını müşteri hizmeti kalitesini arttırmanın ön koşulu olarak karşılamalarına ve bu standartları yerine getirmenin önemini anlamalarında yardımcı olmaktadır. Genel amaç, tüm organizasyonu etkileyecek güçlü bir hizmet anlayışı geliştirmektir. İşletmeler, çalışanların müşterilere yönelik tutumlarının genel hizmet anlayışının ayrılmaz bir parçasını oluşturdukları konusunda net bir algı oluşturmak için gelişimin temel aracı olan eğitim programlarını kullanmaktadırlar (Papasolomou ve Vrontis, 2006, ss. 190-191).

Ödüllendirme

Bir işletmede adil bir ödüllendirme sisteminin var olması ve çalışanların bu adil ödül sistemine göre değerlendirilmesi iş tatminini olumlu yönde etkilemektedir (Şimşek, 2005: 64).

Her işletme başarılı elemanlarını elinde tutabilmek için ödüllendirmek zorundadır. Performans değerlemesi sonucu standartların üstünde başarı gösteren çalışanların ödüllendirilmesinin bir işletme politikası olarak kabul edilmesi; başarılı çalışanları işletmeye çekmenin yanı sıra, diğer çalışanlara örnek teşkil etme, örgütsel bağlılığı arttırma ,verimliliği ve karlılığı arttırma, rekabet avantajı sağlama gibi pek çok fayda sağlar (Demir vd., 2008: 139).

İçsel pazarlama uygulamalarında, çalışanlar hedeflerin gerçekleştirilmesi amaçlı teşvik edilmekte ve performansları ile orantılı olarak da ödüllendirilmektedirler. Bu ödül ve teşviklerle kendilerini işletmenin bir parçası olarak hisseden çalışanların gönüllü olarak fazladan enerji sarf etmelerini sağlamak amaçlanmaktadır (Papasolomou ve Vrontis, 2006: 191).

İçsel Markalama

İçsel markalama, işletmelerin kurumsal olarak vizyon, misyon ve değerlerine odaklanmalarını sağlayan yeni bir yaklaşımdır. Günümüzün rekabetçi ortamında işletmeler, rekabet üstünlüklerini koruyabilmek adına mücadele etmektedirler. Algılanan kaliteli bir hizmet ve güçlü bir marka imajı oluşturulması, ancak müşteri talep ve beklentilerine cevap verebilen yetenekli çalışanlarla gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple, çalışanların hizmet kalitesinin iyileştirilmesi ve markaya hayat vermesine yönelik uygulama girişimleri ön plana çıkmaktadır. İş stratejileri ve uygulamaları arasında köprü niteliğinde olmasından dolayı içsel markalama, iş ve marka başarısında farklı bir uygulama ve önemli bir faktördür. Çalışanlar da bu köprünün önemli bir bileşenidir (Raj & Jyothi, 2011, ss. 1-2; Akt: Efe, 2016).

İçsel markalama kavramı içsel pazarlama kavramına kıyasla daha yeni bir yaklaşım olduğu için literatürde genel kabul görmüş bir tanımı bulunmamaktadır. Literatür araştırmalarında tespit edilen belirli bazı içsel markalama kavramları aşağıda yer almaktadır.

İçsel markalama, çalışanların uygun müşteri deneyimini tutarlı ve güvenilir bir şekilde sunmalarını sağlayan stratejik süreçler setidir. Müşteri memnuniyeti, örgütsel performans ve karlılığın en önemli itici gücü, hizmet sunumu sırasında müşterileri memnun edecek kadar memnun olan çalışan merkezli girişimlerle birleştirilen iç hizmet kalitesidir (Heskett, 1987).

İçsel markalama, çalışanların markalaşma sürecine dahil olma sürecidir ve bu da markanın özelliklerini dış müşterilere daha başarılı bir şekilde aktarmalarına olanak verir (Keller, 2003). İçsel markalama, bir işletmede kurumsal kültür ve bu kültürün bir dalı olarak belirli

bir marka kimliği oluşturabilmek amacıyla işletme çalışanlarının teknik ve duygusal olarak yeterli ve gerekli bilgi düzeyine getirilmesi sürecidir (Mahnert & Torres, 2007). İçsel markalama, uygun müşteri deneyimini sunabilmek adına çalışanları marka ile uyumlu olarak güçlendiren stratejik süreçler grubudur (Goom vd., 2008). İçsel markalama, işletmenin, çalışanlarının en uygun müşteri deneyimini tutarlı ve güvenilir bir şekilde sunmalarını sağlayan stratejik süreçler setidir (Ashraf vd., 2011).

Çalışmada orijinali Punjaisri ve Wilson (2007)'a ait olan ve Efe (2016) tarafından geliştirilen içsel markalama ölçeği kullanılacaktır. Orijinal ölçek; "Eğitim", "Oryantasyon", "Grup Toplantıları" ve "Bilgilendirme" olmak üzere toplam 4 boyuta sahiptir. Efe (2016), ölçeği "Eğitim", "Oryantasyon" ve "Grup Toplantıları" olmak üzere üç boyut altında incelediğinden çalışmada bu üç boyut kullanılacaktır. Orijinal ölçekte yer alan boyutlara ilişkin açıklamalara aşağıda yer verilmiştir:

Eğitim

İşletmenin misyon ve değerlerini içselleştirebilme ve bu misyon ve değerleri kendi rolleri ile bağdaştırma konusunda eğitim ve gelişim programları yöneticilere ve çalışanlara yardımcı olmalıdır. Bu eğitim süreci, markanın ve kurumsal imajın kalıcı ve sürekli mesajlarının hem çalışanlar hem de yöneticiler tarafından daha efektif bir şekilde yansıtılmasını sağlamalıdır (Miles & Mangold, 2004: 84).

Günümüz müşteri profili, işletmelerden, çalışanlarının özellikle de satış personellerinin çok etkin ve verimli olmasını, ürün bilgisine tamamıyla hakim olmalarını talep etmektedir. Bu durum da işletmelerin personellerine eğitim konusunda daha fazla yatırım yapmalarını gerektirmektedir. İşletmelerin eğitim programlarını kullanmaları çalışanlara şu avantajları sağlayacaktır (Kotler, 2001, s. 304):

- Ürünler hakkında bilgi sahibi olma.
- Müşterilerin ve rakip işletmelerin karakter özellikleri hakkında bilgi sahibi olma.
- İşletmeyi tanıma ve işletmeye uyum sağlayabilme.
- Etkili satış sunumu yapabilme.
- Satış sürecini ve satışla ilgili mesuliyetleri anlama.

Oryantasyon

İşletmenin politika ve prosedürlerinin yazılı ve sözlü olarak çalışanlara aktarılması ve ayrıca marka imajının çalışanlara benimsetilmesi süreçleri oryantasyon programı dahiline girmektedir (Özdemir, 2014, s. 61).

Oryantasyon programları, işletmelerde işe olan bağlılığı arttırmakta, marka değerlerinin benimsenmesine ve çalışan bağlılığının oluşturulmasına katkı sağlamaktadır (Ellison, 2013: 34).

Yeni çalışanlar için düzenlenecek olan oryantasyon programı, işletmelerin göz ardı etmemeleri gereken çok önemli bir husustur. Çünkü yeni istihdam edilen personelin çalışmaya başladığı ilk hafta personelin izlenimlerini, hislerini, tutumlarını ve iş tatminini etkileyebilme potansiyeli açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple oryantasyon programları yeni çalışanın girdiği yeni ortama yabancılaşmasını önleyen, aksine sosyalleşmesine yardımcı olan ve marka değerlerine ve yeteneklere katkı sağlayan bir uygulamadır (Pswarayi, 2013: 31-37).

Grup Toplantıları

İşletmenin çalışanları ile gerçekleştireceği diyaloglar ve grup toplantıları önemli hususlardır. İçsel markalama uygulaması çok sayıda yaratıcı ve yenilikçi düşüncelerin uygulamaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Bunun için de çalışanların potansiyel yaratıcı fikirlerini alabilmenin alt yapısının hazırlanması gerekmektedir. Her bir çalışanın fikrini çekinmeden ve özgürce ifade edebileceği bir ortam oluşturmak adına bazı işletmeler çalışanları küçük gruplara bölmekte bu şekilde toplantıda yer alan birey sayısını azaltarak çalışanların fikirlerini daha sağlıklı bir şekilde almayı hedeflemektedirler (Holmgren vd., 2003, s. 82).

Grup toplantıları ile şirketin neyi amaçladığının ve vizyonu gerçekleştirmek için nelere ihtiyacının olduğunun çalışan tarafından bilinmesi, çalışan için motive edici bir unsurdur. Bireysel görüşmeler, aydınlatıcı küçük grup toplantıları ve düzenli idari toplantılar ile desteklenmelidir (Pira ve Kocabaş, 2003, s. 98).

Bilgilendirme

Çalışanın kendini işletmeye ait hissederek o işletmede kritik bir rol üstlenebilmesi için kendi kurumsal kimliğini bilmesi gerekmektedir. Çalışanlar, işletmeyle ilgili ana değerleri kavradıklarında ve bu ana değerlerle uyumlu davranışlar ortaya koyduklarında kendi rollerinin gerekliliklerini daha iyi yerine getirebilirler ve marka vaadinin aktarılmasında daha yüksek bir bağlılık gösterebilirler. Bunların sonucunda daha iyi bir marka performansı ortaya çıkmaktadır (Chong, 2007, s. 202).

Örgüt kültürü güçlü olan işletmelerde, işletmenin örgütsel hedeflerine ulaşabilmesi için, çalışanlarının eğitilmesi, bilgilendirilmesi, yönlendirilmesi ve motive edilmesi unsurlarından oluşan bir iletişim süreci uygulaması benimsenir. Bu süreç de içsel iletişim kapsamında çalışanlara aktarılması gereken bilginin belirlenmesini ve bu bilginin paylaşılmasını

gerekli kılmaktadır. Bilginin paylaşılması elektronik posta, duyuru ve bültenler aracılığı ile gerçekleştirilebileceği gibi yüz yüze iletişim ile de gerçekleştirilebilir (Özdemir, 2014: 62).

Yöntem

Bu araştırmada, araştırmanın amaçlarını gerçekleştirebilmek adına nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel araştırma yöntemi, araştırma evreninin büyüklüğü sebebiyle, verilerin daha az bir maliyetle toplanabilmesi ve sonuçların genellenebilmesi olanaklarını da sunmaktadır.

Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak örneklem büyüklüğüne daha az bir maliyetle ulaşabilme imkanı sağlaması nedeniyle anket yöntemi kullanılmıştır. Banka personelinin internet üzerinden anket formu doldurmak istemeyeceği düşüncesiyle çalışanlara anket formu elden iletilmiş ve anketi doldurduktan sonra anket formları kendilerinden bizzat teslim alınmıştır.

Anket Formunun Hazırlanması

Bu çalışmada kullanılan içsel pazarlama ölçeği Foreman ve Money (1995) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek Vizyon, Gelişim ve Ödüllendirme olmak üzere 3 boyut ve 15 ifadeden oluşmaktadır. Güvenilirlik katsayısı 0,94'tür.

İçsel markalama ölçeği, Punjaisri ve Wilson (2007) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek Eğitim, Oryantasyon, Grup Toplantıları ve Bilgilendirme olmak üzere 4 boyut ve 10 ifadeden oluşmaktadır.

Çok faktörlü analizlerde başarılı sonuçlara ulaşabilmek için, faktörlere ait madde sayılarının minimum 3 olması gerekmektedir. Her bir faktörde bulunan ifade sayısı arttıkça, yüksek olasılıkla, faktörlerin daha iyi sonuç verecektir. Ölçek geliştirme veya ölçek güncelleme yapılıyorsa ve var olan maddelerin geçerlilik ve güvenilirliklerinde problem olabileceği göz önünde bulunduruluyorsa, analizler sonucu başarılı çıktılar elde edebilmek adına madde eklemeleri yapılmalıdır (Raubenheimer 2004: 60). Bu bilgiler doğrultusunda, içsel pazarlama ve içsel markalama ölçeklerini Türkçe'ye uyarlayan Efe (2016), İçsel Pazarlama ölçeğinin 2 maddeli "Vizyon" boyutuna 2 madde daha ekleyerek 15 maddeli ölçeği 17 maddeli şekilde güncellemiştir. Efe (2016)'nın gerçekleştirdiği Açıklayıcı Faktör Analizi sonucu ölçeğin "Ödüllendirme" boyutundan 2 madde çıkarılmış ve İçsel Pazarlama ölçeği 15 maddeli olarak son halini almıştır.

İçsel Markalama ölçeğinin de her biri 2 boyutlu olan "Oryantasyon", "Grup Toplantıları" ve "Bilgilendirme" boyutlarına 2'şer madde daha ekleyerek 10 maddeli ölçeği 16 maddeli şekilde

güncellemiştir. Efe (2016) tarafından gerçekleştirilen Faktör Analizi sonucu ölçekten 2 ifade çıkarılarak İçsel Markalama ölçeği 14 maddeden oluşacak şekilde son halini almıştır. Ayrıca Efe (2016)'nın gerçekleştirdiği faktör analizinde "Grup Toplantıları" ve "Bilgilendirme" değişkenleri tek faktör altında toplanmış olup bu iki değişkene literatürden yararlanılarak "Grup Toplantıları" ismi verilmiştir. Uyarlanan her iki ölçek orijinalleri ile aynı yapıya sahip olmakla birlikte içsel pazarlama ölçeğinin güvenilirlik katsayısı 0,949; alt boyutları olan vizyon, gelişim ve ödüllendirmenin güvenilirlik katsayıları sırasıyla 0,850, 0,924 ve 0,889'dur. İçsel markalama ölçeğininin güvenilirlik katsayısı 0,953; alt boyutları olan eğitim, oryantasyon ve grup toplantılarının güvenilirlik katsayıları sırasıyla 0,745, 0,917 ve 0,936'dır. Ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlik yapısı Efe (2016) tarafından ortaya koyulduğu için tekrar değerlendirilmemiştir.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Düzce'de faaliyet gösteren kamu ve özel bankalarda istihdam edilen çalışanlar oluşturmaktadır. Türkiye Bankalar Birliği'nden 10 Kasım 2019 tarihinde alınan veriye göre 2018 yılı sonu itibariyle Düzce ili'nde çalışan toplam banka personeli sayısı ise 442'dir (www.tbb.org.tr, Erişim tarihi: 10 Kasım 2019). Dolayısı ile araştırmanın evrenini Düzce ili'nde kamu ve özel bankalarda istihdam edilen 442 personel oluşturmaktadır.

Örneklem sayısını hesaplamak için, ana kütledeki birim sayısı (N) biliniyor ise:

$$n = \frac{N.t^2.p.q}{d^2.\ (N-1) + t^2.p.q}$$

formülü kullanılmıştır (Karagöz, 2014). Formülde yer alan:

N: ana kütledeki birim sayısını,

n: örneklem sayısını,

p: ana kütledeki incelenen olayın gerçekleşme olasılığı,

q: ana kütledeki incelenen olayın gerçekleşmeme olasılığı,

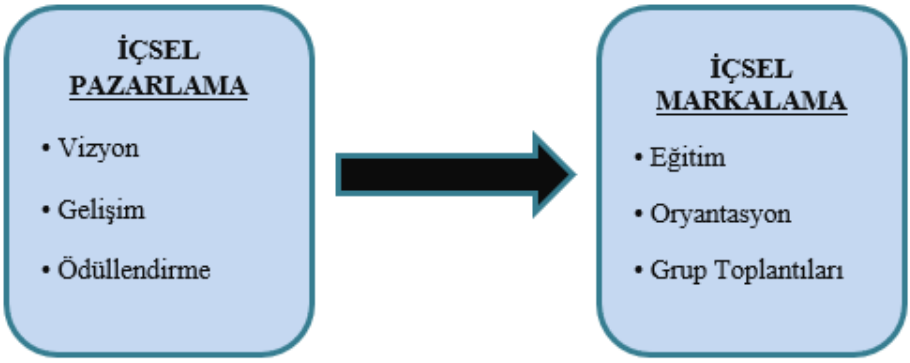
t: belirli bir anlamlılık düzeyini

d: tahmin edilecek olan ana kütle oranı ile aynı ana kütleden alınan örneklem arasındaki sapma miktarını ifade etmektedir.

Araştırmanın evreni (N)=442, olayın gerçekleşme olasılığı p=0.5, olayın gerçekleşmeme olasılığı q=0.5, α=0.05 de ∞ serbestlik derecesindeki t değeri t= 1.96 ve örnekleme hatası d=0.05 olarak alınmıştır. İlgili değerler formüle uygulandığında, araştırmanın örneklem sayısı (n)=206 olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın Modeli

Literatür taraması doğrultusunda oluşturulan araştırma modeli aşağıdaki şekildedir.



Araştırma kapsamında test edilmesi düşünülen hipotezler şu şekildedir:

Vizyon, şirketin görüşlerini, değerlerini, kurum kültürünü, amaç, misyon, ve stratejilerini bir araya getirerek şirketin gelişimi için bir referans sistemi oluşturur. Vizyon ile birlikte tüm bireysel girişimler şirketi doğru yöne götürecek şekilde otomatik olarak birbirlerini destekleyecektir (Anderson, 1998: 28).

H1: İçsel pazarlama boyutlarından vizyonun içsel markalama boyutlarından eğitim üzerinde etkisi vardır.

H2: İçsel pazarlama boyutlarından vizyonun içsel markalama boyutlarından oryantasyon üzerinde etkisi vardır.

H3: İçsel pazarlama boyutlarından vizyonun içsel markalama boyutlarından grup toplantıları üzerinde etkisi vardır.

Günümüzün rekabetçi ortamında rekabet edebilir, karlı ve başarılı bir gelecek planlamanın zorluğunun farkında olan işletmeler, insan kaynağı unsuruna önem vermekte ve çalışanlarını teşvik ederek, güçlendirerek, onları eğiterek ve gelişimlerini sağlayarak işletmeye bağlılıklarını ve etkinliklerini artırmaktadır (Lee, Chen & Lee, 2015, s. 67).

H4: İçsel pazarlama boyutlarından gelişimin içsel markalama boyutlarından eğitim üzerinde etkisi vardır.

H5: İçsel pazarlama boyutlarından gelişimin içsel markalama boyutlarından oryantasyon üzerinde etkisi vardır.

H6: İçsel pazarlama boyutlarından gelişimin içsel markalama boyutlarından grup toplantıları üzerinde etkisi vardır.

İçsel pazarlama uygulamalarında, hedeflerin gerçekleştirilmesi için çalışanlar teşvik edilmekte ve çalışanların performansları ödüllere yansıtılmaktadır. Ödüller ve teşviklerle, çalışanların gönüllü olarak fazladan enerji harcamalarını sağlamak amaçlanmaktadır (Papasolomou ve Vrontis, 2006, s. 191).

İçsel pazarlama yaklaşımı sayesinde çalışanlar, işletmeye karşı olumlu tutumlar beslemektedir. İşletme çalışanlarına içsel pazarlama uygulamalarıyla yatırım yapılmakta ve çalışanlara işletmenin başarısı için önemli oldukları hissettirilmektedir. Bu sayede çalışılanların işletmenin başarısı için çaba sarf etmesi sağlanmaktadır (Kahraman, 2011: 73).

H7: İçsel pazarlama boyutlarından ödüllendirmenin içsel markalama boyutlarından eğitim üzerinde etkisi vardır.

H8: İçsel pazarlama boyutlarından ödüllendirmenin içsel markalama boyutlarından oryantasyon üzerinde etkisi vardır.

H9: İçsel pazarlama boyutlarından ödüllendirmenin içsel markalama boyutlarından grup toplantıları üzerinde etkisi vardır.

Bulgular

Hipotezlerin test edilmesi, parametrik ve parametrik olmayan analizler aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Parametrik testlerin yapılabilmesi için verilerin normal dağılım göstermesi gerekliliği bulunmaktadır (Can, 2014). "Merkezi limit teoremine göre anakütle dağılımları ne olursa olsun, örnek hacimleri yeteri kadar büyükse ($n \geq 30$) örnek ortalamaların örnekleme dağılımları, normal dağılıma uymaktadır." (Lumley vd., 2002, s. 154; Akt: Şentürk, 2017). Ayrıca Goldsmith ve Barrett'e göre ise aynı şartı sağlayabilmek için örnek hacminin 40'dan büyük olması yeterlidir. (Şentürk & Eker, 2017). Örneklem sayısının 206 olması sebebiyle normal dağılım şartı sağlanmış olup hipotezlerin analizleri için parametrik analiz yöntemleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen verilerin analizinde SPSS 21 paket programından faydalanılmıştır.

Demografik Bulgular

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %51'inin erkek, %49'unun kadınlardan oluştuğu; %60,2 ile yarısından fazlasının evli olduğu ve %69,9 ile çoğunluğun lisans mezunu olduğu tespit edilmiştir. %31,6 ile katılımcıların çoğunluğunun 32-39 yaş aralığında olduğu, katılımcıların banka sektöründe çalışma yılının %29,6 çoğunluğunda 1-4 yıl aralığında, şu an çalıştıkları bankada çalışma yıllarının ise %40,3 ile 5-10 yıl aralığında yer aldığı gözlemlenmektedir.

Tablo 1: Demografik Verilere İlişkin Frekans Analizi

Cinsiyet	Frekans	Yüzde	Medeni Durum	Frekans	Yüzde
Kadın	101	49	Evli	124	60,2
Erkek	105	51	Bekar	82	39,8
Toplam	**206**	**100**	**Toplam**	**206**	**100**
Eğitim Durumu	**Frekans**	**Yüzde**	**Yaş**	**Frekans**	**Yüzde**
Lise	7	3,4	23-28	56	27,2
Ön Lisans	13	6,3	29-31	53	25,7
Lisans	144	69,9	32-39	65	31,6
Yüksek Lisans/Doktora	42	20,4	40-51	32	15,5
Toplam	**206**	**100**	**Toplam**	**206**	**100**
Sektörde Çalışma Yılı	**Frekans**	**Yüzde**	**Bankada Çalışma Yılı**	**Frekans**	**Yüzde**
1-4	61	29,6	1-4	76	36,9
5-6	47	22,8	5-10	83	40,3
7-11	52	25,2	11-26	47	22,8
12-27	46	22,3			
Toplam	**206**	**100**	**Toplam**	**206**	**100**

Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Bulguları

Hipotezlerin test edilmesi amacıyla gerçekleştirilen çoklu regresyon analizi bulgularına bu bölümde yer verilecektir. Otokorelasyonu test etmek amacıyla elde edilen Durbin Watson değerlerinin 1.5 ile 2.5 arasında olduğu görülmüştür. Bu aralıkta bulunan değerler ise regresyon analizinin diğer bir varsayımı olan otokorelasyonun olmadığını ortaya koymaktadır (Küçüksille, 2010; Akt: Şentürk, 2017). Regresyon analizi yapabilmek için gerekli bir diğer koşul olan normal dağılım şartı da bulgular kısmında belirtildiği üzere sağlanmıştır.

Tablo 2: İçsel Pazarlama Boyutları ile Eğitim Arasındaki Regresyon Analizi Bulguları

Bağımsız Değişkenler	B	Std. Hata	Beta	t	p	İkili r	Kısmi r	Tol.	VIF
Sabit	1,54	0,205		7,515	0,000				
Vizyon	-0,041	0,074	-0,045	-0,561	0,575	0,444	-0,039	0,451	2,215
Gelişim	0,489	0,09	0,518	5,45	0,000	0,631	0,358	0,316	3,168
Ödüllendirme	0,174	0,06	0,212	2,88	0,004	0,546	0,199	0,528	1,893
Bağımlı Değişken: Egitim R^2: 0,423 F: 49,345 p: 0,000 D.W.: 1,725									

Bağımsız değişkenin boyutları ile bağımlı değişken arasındaki ikili ve kısmi korelasyonlar incelendiğinde; vizyon ile eğitim arasında negatif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,444) olduğu, gelişim ile eğitim arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,631) olduğu, ödüllendirme ile eğitim arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,546) olduğu görülmektedir.

Tablodaki bulgulara göre bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkeni açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlıdır (R2: 0,42 F: 49,345 p: 0,000). Bağımsız değişken boyutları Gelişim (β2=0.518, p=0,000) ve Ödüllendirmenin (β3=0. 212, p=0,004) bağımlı değişken boyutu eğitimi açıklama düzeyi istatiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Söz konusu bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken olan eğitim üzerinde %42 gibi bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Bu durumda, H4 ve H7 hipotezleri kabul edilmiş, H1 hipotezi reddedilmiştir.

Tablo 3: İçsel Pazarlama Boyutları ile Oryantasyon Arasındaki Regresyon Analizi Bulguları

Bağımsız Değişkenler	B	Std. Hata	Beta	t	p	İkili r	Kısmi r	Tol.	VIF
Sabit	0,587	0,201		2,924	0,003				
Vizyon	0,057	0,072	0,053	0,791	0,43	0,557	0,056	0,451	2,215
Gelişim	0,501	0,088	0,459	5,703	0,000	0,726	0,372	0,316	3,168
Ödüllendirme	0,315	0,059	0,332	5,329	0,000	0,673	0,351	0,528	1,893
Bağımlı Değişken: Oryantasyon R^2: 0,586 F: 95,556244 p: 0,000 D.W.: 1,817									

Bağımsız değişkenin boyutları R2 ile bağımlı değişken arasındaki ikili ve kısmi korelasyonlar incelendiğinde; vizyon ile oryantasyon arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,557) olduğu, gelişim ile oryantasyon arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,726) olduğu, ödüllendirme ile oryantasyon arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,673) olduğu görülmektedir.

Tablodaki bulgulara göre bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkeni açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlıdır (R2: 0,586 F: 95,556 p: 0,000 D.W.: 1,817). Bağımsız değişken boyutları Gelişim (β2=0. 459, p=0,000) ve Ödüllendirmenin (β3=0.332, p=0,000) bağımlı değişken boyutu oryantasyonu açıklama düzeyi istatiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Söz konusu bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken olan oryantasyon üzerinde %58 gibi bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Bu durumda, H5 ve H8 hipotezleri kabul edilmiş, H2 hipotezi reddedilmiştir.

Tablo 4: İçsel Pazarlama Boyutları ile Grup Toplantıları Arasındaki Regresyon Analizi Bulguları

Bağımsız Değişkenler	**B**	**Std. Hata**	**Beta**	**t**	**p**	**İkili r**	**Kısmi r**	**Tol.**	**VIF**
Sabit	0,802	0,154		5,225	0,000				
Vizyon	-0,01	0,055	-0,011	-0,187	0,851	0,581	-0,013	0,451	2,215
Gelişim	0,571	0,067	0,596	8,501	0,000	0,798	0,513	0,316	3,168
Ödüllendirme	0,256	0,045	0,306	5,648	0,000	0,71	0,369	0,528	1,893
Bağımlı Değişken: Grup Toplantıları R^2:0,686 F: 147,501 p: 0,000 D.W.:2,025									

Bağımsız değişkenin boyutları ile bağımlı değişken arasındaki ikili ve kısmi korelasyonlar incelendiğinde; vizyon ile grup toplantıları arasında negatif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,581) olduğu, gelişim ile grup toplantıları arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,798) olduğu, ödüllendirme ile grup toplantıları arasında pozitif ve orta düzeyde bir ilişkinin (r=,710) olduğu görülmektedir.

Tablodaki bulgulara göre bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkeni açıklama düzeyi istatistiki açıdan anlamlıdır (R2:0,686 F: 147,501 p: 0,000 D.W.:2,025). Bağımsız değişken boyutları Gelişim (β2=0.596, p=0,000) ve Ödüllendirmenin (β3=0.306, p=0,000) bağımlı

değişken boyutu grup toplantılarını açıklama düzeyi istatiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Söz konusu bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken olan grup toplantıları üzerinde %68 gibi bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Bu durumda, H6 ve H9 hipotezleri kabul edilmiş, H3 hipotezi reddedilmiştir.

Farklılık Analizleri

Demografik değişkenlerle ilişkilerin analizi amacıyla Frekans analizinin yanı sıra, bağımsız örneklemler için "Anova" kullanılmıştır.

Tablo 5: Eğitim Boyutu ve Bankada Çalışma Yılına Yönelik Anova Analizi Bulguları

Bankada Çalışma Yılı	**N**		**S. Sapma**	**Anova**	
				F	**p**
1-4 yıl	76	3,9868	,71064	5,613	0,004
5-10 yıl	83	3,6104	,76654		
11-26 yıl	47	3,7660	,58942		
Toplam	**206**	**3,7848**	**,72476**		

Analiz sonuçları, katılımcıların bankaların uygulamakta olduğu eğitimler ile ilgili algılarında, katılımcıların bankada çalışma yılları bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir, $F(2, 203)=5,613$, $p<0,05$. Başka bir deyişle katılımcıların bankada çalışma yılları, bankanın kendilerine sunduğu eğitim programlarıyla ilgili algılarını anlamlı bir şekilde değiştirmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testi sonuçlarına göre farklılık, 1-4 yıl arası çalışma tecrübesine sahip ($\bar{x}=3,98$) katılımcılar ile 5-10 yıl arası çalışma tecrübesine sahip ($\bar{x}=3,61$) katılımcılar arasındadır. Buna göre yöneticilerin bankada çalışma tecrübesi daha az olan personellerine daha fazla bir eğitim bütçesi ayırdığı varsayımıyla, bu eğitim uygulamalarının bankada çalışma yılı daha az olan personeller üzerinde daha olumlu bir algı oluşturduğu söylenebilir.

Tablo 6: Grup Toplantıları Boyutu ve Bankada Çalışma Yılına Yönelik Anova Analizi Bulguları

Bankada Çalışma Yılı	**N**		**S. Sapma**	**Anova**	
				F	**p**
1-4 yıl	76	3,9192	,71916	3,454	0,033
5-10 yıl	83	3,6437	,72238		
11-26 yıl	47	3,6413	,75232		
Toplam	**206**	**3,7448**	**,73676**		

Analiz sonuçları, katılımcıların banka yöneticilerinin gerçekleştirdiği grup toplantıları ile ilgili algılarında, katılımcıların bankada çalışma yılları bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir ($F=3,454$, $p<0,05$). Başka bir deyişle katılımcıların bankada çalışma yılları, yöneticilerin gerçekleştirdiği grup toplantılarıyla ilgili algılarını anlamlı bir şekilde değiştirmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testi sonuçlarına göre farklılık, 1-4 yıl arası çalışma tecrübesine sahip ($\bar{x}=3,91$) katılımcılar ile 11-26 yıl arası çalışma tecrübesine sahip ($\bar{x}=3,64$) katılımcılar arasındadır. Buna göre yöneticiler tarafından gerçekleştirilen grup toplantılarının bankada çalışma yılı daha az olan personeller üzerinde daha olumlu bir algı oluşturduğu söylenebilir.

Tablo 7: Eğitim Boyutu ve Sektörde Çalışma Yılına Yönelik Anova Analizi Bulguları

Sektörde Çalışma Yılı	**N**		**S. Sapma**	**Anova**	
				F	**p**
1-4 yıl	61	4,0000	,74037	2,861	0,038
5-6 yıl	47	3,7163	,75174		
7-11 yıl	52	3,6282	,78564		
12-27 yıl	46	3,7464	,53603		
Toplam	**206**	**3,7848**	**,72476**		

Analiz sonuçları, katılımcıların bankaların uygulamakta olduğu eğitimler ile ilgili algılarında, katılımcıların sektörde çalışma yılları bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir, $F(3, 202)=2,861$, $p<0,05$. Başka bir deyişle katılımcıların sektörde çalışma yılları, bankanın kendilerine sunduğu eğitim programlarıyla ilgili algılarını anlamlı bir şekilde değiştirmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testi sonuçlarına göre farklılık, 1-4 yıl arası sektörde çalışma tecrübesine

sahip ($\bar{x}$=4,00) katılımcılar ile 7-11 yıl arası sektörde çalışma tecrübesine sahip ($\bar{x}$=3,62) katılımcılar arasındadır. Buna göre yöneticilerin bankada çalışma tecrübesi daha az olan personellerine daha fazla bir eğitim bütçesi ayırdığı varsayımıyla, bu eğitim uygulamalarının sektörde çalışma yılı daha az olan personeller üzerinde daha olumlu bir algı oluşturduğu söylenebilir.

Sonuçlar

Çalışmada müşteri ve çalışan tatmini arasındaki ilişkiye odaklı aktiviteleri içeren içsel pazarlama ile daha çok işletmenin marka ile ilgili olan faaliyetlerini içeren içsel markalama arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu bağlamda, içsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamaya etkisinin olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Yapılan regresyon analizleri sonucunda içsel pazarlama uygulamalarından en fazla, içsel markalama boyutlarından grup toplantılarının etkilendiği görülmektedir. Yapılan analiz sonucundan gelişim ve ödüllendirme boyutlarının grup toplantıları boyutunun %68'ini, oryantasyon boyutunun %58'ini ve eğitim boyutunun %42'sini açıklayabildiği tespit edilmiştir.

Hipotez testi sonuçlarına göre; içsel pazarlama araçlarından vizyonun, içsel markalamanın üç boyutu olan eğitim (H1), oryantasyon (H2), ve grup toplantıları (H3) üzerindeki etkisinin anlamsız olduğu tespit edilmiştir.

Yapılan hipotez testi sonuçlarına göre içsel pazarlama araçlarından gelişimin, içsel markalama araçlarından eğitim (H4), oryantasyon (H5) ve grup toplantıları (H6) üzerinde etkisinin olduğu belirlenmiştir. Personel gelişim programlarına yönelik çalışmalara ağırlık veren işletmelerin paralel şekilde, eğitim, oryantasyon ve grup toplantılarına da gerekli ehemmiyeti verdikleri söylenebilecektir. Yine aynı şekilde içsel pazarlama araçlarından ödüllendirmenin, içsel markalama araçlarından eğitim (H7), oryantasyon (H8) ve grup toplantıları (H9) üzerinde etkisinin olduğu belirlenmiştir. Ödüllendirme uygulamalarında bilinç sahibi olan işletmelerin, içsel markalama boyutları olan eğitim, oryantasyon ve grup toplantıları alanlarında da aktif çalışmalar yürüttükleri yorumu getirilebilecektir. İçsel pazarlamanın 3 boyutundan vizyon dışındaki gelişim ve ödüllendirme boyutlarının, içsel markalamanın 3 boyutu olan grup toplantıları, oryantasyon ve eğitim üzerinde doğrudan etkisinin olduğu yapılan hipotez testleriyle desteklenmiştir.

Efe (2016), Türkiye'deki katılım bankaları çalışanları üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında da benzer olarak vizyon boyutunun içsel markalamanın üç boyutu üzerinde anlamlı bir etkisinin bulunmadığını tespit etmiştir. Benzer şekilde Efe (2016), içsel pazarlama boyutlarından gelişim ve ödüllendirmenin içsel markalama boyutları olan eğitim, oryantasyon ve grup toplantıları üzerinde doğrudan etkilerinin olduğunu tespit etmiştir.

Bankaların beşeri sermayelerine yatırım yaparak gelişim ve eğitimi desteklemeleri, banka için ciddi bir rekabet unsuru oluşturabilmekte ve markalaşma sürecine çok önemli katkılar yapabilmektedir. İçsel pazarlama uygulamaları ile eğitilen ve motive edilen personelin markayı benimsemelerini ve bankalarına sadık personeller olmalarını sağlamak için onları marka ile ilgili eğitmek ve oryantasyon ve grup toplantıları ile bilgilendirmek gereklidir.

Bankaların ve işletmelerin içsel pazarlama ve içsel markalama faaliyetlerini uygulamalarının markalaşma sürecinde rekabet avantajı yaratacağı ve organizasyon bünyesine önemli katkılar sağlayacağı araştırma sonuçları ile desteklenmiştir.

Çalışan odaklı yaklaşımlar olan içsel pazarlama ve içsel markalama uygulamaları ile ilgili bankaların ve işletmelerin üst düzey yöneticilerinde farkındalık oluşturabilmek, çalışmanın önemli sonuçlarından biridir.

İçsel pazarlama ve içsel markalama uygulamaları yurtdışı literatüründe ayrı ayrı incelendiğinde işletmelerin gelişiminde önemli paylarının olduğu görülmüştür. Ülkemizdeki işletmelerin müşteri talep ve beklentilerini cevaplayabilmesinde ve rekabet gücünün artmasında içsel pazarlama ve içsel markalama uygulamalarının birlikte organizasyon bünyesine alınmasının işletmelere önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın genel sonucunda içsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamayı olumlu yönde etkilediği görüldüğünden, yöneticilerin, markalaşma sürecine öncelikle çalışanlardan başlamaları ve bu doğrultuda işletmelerinde içsel pazarlama araçlarını uygulamaları önerilmektedir.

Yöneticiler, içsel pazarlama ile çalışanların gelişimini sağlarken ve onları ödüllendirerek motive ederken, bu uygulamaların içsel markalama üzerinde beklenen etkiyi oluşturabilmesi için, marka ile ilgili de çalışanları eğiterek bilgilendirmeli ve grup toplantıları ile onları zinde tutmalıdır. Bunların neticesinde çalışanların markalarına sadık bireyler olarak işletmenin markalaşma sürecine önemli katkılar yaptıkları görülecektir.

Türkiye'de içsel pazarlama ve içsel markalama üzerinde az sayıda çalışma bulunmasının yanı sıra ilgili iki değişkenin bir arada incelendiği çalışma sayısının daha az olduğu görülmüştür. Gelecekte gerçekleştirilecek çalışmalarda bu iki değişkenin marka sadakati ve marka performansı değişkenleri ile birlikte incelenmesi daha somut sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır.

Araştırmanın Düzce ilindeki banka çalışanları üzerinde yürütülmesi çalışmanın en önemli kısıtını oluşturmaktadır. Gelecekte bu konularla ilgili yapılacak olan çalışmaların daha geniş örneklemlerde incelenmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed, P.K. & Rafiq, M. (2002). Internal marketing; Tools and concepts for customer-focused management, Burlington: Butterworth-Heinemann.

Anderson, B. (1998). 22 Steps to optimizing your internationalmarketing communications (3rd ed.). Stockholm: Sandberg & Co.

Ashraf, H., Khalid, M., Maqsood, S.,Kashif, M., Ahmad, Z. & Akber, I. (2011). Internal branding in telecommunication sector of Pakistan: employee's perspective, Asian Journal of Business Management, 3(3). 161-165.

Awamleh, R. & Gardner, W. L. (1999). Perceptions of leader charisma and effectiveness: The effects of vision content, delivery and organizational performance. *Leadership Quarterly*, 10(3).

Can, A. (2014). *SPSS ile bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi* (2. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Chong, M. (2007). The role of internal communication and training in infusing corporate values and delivering brand promise: Singapore Airlines' experience. *Corporate Reputation Review*, 10(3), 201-212.

Demir, H. Resul, U. & Tarhan, O., (2008), İçsel pazarlamanın örgütsel bağlılık ve iş tatminine etkisi. *Hacettepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, 26(2), Ankara.

Efe, Ü. (2016). İçsel pazarlama uygulamalarının içsel markalamaya etkisi: Türkiye'deki katılım bankalarında uygulamalı bir araştırma. (Doktora tezi). T.C. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Eker, D.T. (2013). Sürdürülebilir rekabet avantajı ve pazar odaklılık: Pazar odaklılık firma performansı ilişkisinde içsel pazarlamanın rolü. (Doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ellison, A. (2013). *Internal brand training in the learning industry* (Doctorate thesis). Nova Southeastern University, Florida.

Foreman, S.K. & Money, A.H. (1995). Internal marketing: Concepts, measurement and application. *Journal of Marketing Management,* 11, 755-768.

Goom, S., MacLaverty, N., McQuillan, P. & Oddie, H. (2008). Internal branding; a human resources perspective. *Canadian Marketing Association*, 3-14.

Gronroos, C. (1981). Internal marketing -An integral part of marketing theory. Donnelly, J. H. and George W. E. (Eds). In *Marketing of Services*. American Marketing Association, 236-238.

Gülşen, G. (2010). *Bankalarda içsel pazarlama çalışmaları ve kamu bankalarıyla özel bankaların karşılaştırılması. (*Yüksek lisans tezi). T.C. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Halis, M. (2004). İşletmelerde iç müşteri memnuniyeti. Ankara: Pozitif Matbaacılık.

Heskett, J.L., (1987). Lessons in the service sector, *Harvard Business Review*, 65, 118-26.

Holmgren, A., Schori, L.C. ve Wingard, M. (2003). *Internal branding; How to make employees live the brand (*Master thesis). Lund University School of Economics And Management, Lund.

Kahraman, A. (2011). *Marka vaadinin çalışanlara iletilmesi:* İçsel markalaşma. (Yüksek lisans tezi). Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.

Karagöz, Y. (2014). *SPSS 21.1 uygulamalı biyoistatistik.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti, 50-160.

Keller, K.L. (2003). *Strategic brand management: Building, measuring, and managing brand equity.* Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Kotler, P. (2001). *Marketing management millenium edition* (10th ed.). New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Küçüksille, E. (2010). Çoklu doğrusal regresyon modeli. Ş. Kalaycı *(Ed.), SPPS uygulamalı çok değişkenli istatistik teknikleri* (5. Baskı) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Lee, W.; Chen, C.C. & Lee, C.C. (2015), The relationship between internal marketing orientation, employee commitment, charismatic leadership and performance. *The International Journal Of Organizational Innovation.* 8(2). 67-78.

Lumley, T., Diehr, P., Emerson, S. & Chen, L. (2002). The importance of the normality assumption in large public health data sets. *Annual Review of Public Health*, Vol.23, 151–169.

Mahnert, K.F. & Torres, A.M. (2007), The brand inside: The factors of failure and success in internal branding. *Irish Marketing Review*, 19(1/2). 54-63.

Miles, S.J. & Mangold, G. (2004), A conceptualization of the employee branding process. *Journal of Relationship Marketing,* 3(2/3). 65-87.

Mishra, S. (2010). Internal marketing - A tool to harness employees' power in service organizations in India. *International Journal of Management,* 5(1). 185-192.

Mucuk, İ. (2003). *Modern işletmecilik* (21. Baskı). İstanbul: Türkmen Kitabevi

Oyman, H. M., (1999). *Havayolu işletmelerinde içsel pazarlama ve Türk hava yollarında içsel pazarlama uygulamalarının incelenmesi*. (Yüksek lisans tezi). Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Özdemir, G. (2014). Hizmet işletmelerinde içsel pazarlama yaklaşımı. İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi,16 (1), 56-66.

Papasolomou, I. & Vrontis, D. (2006). Using internal marketing to ignite the corporate brand: The case of the UK retail bank industry. *Journal of Brand Management*, 14(1/2). 177-195.

Pira, A. ve Kocabaş F. (2003). Örgütsel iletişim açısından değişim mühendisliği. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (1), 87-102.

Pswarayi, S. (2013). *The employee perspective of internal branding process: A quantitative study. (*Doctorate thesis). Capella University, Minneapolis.

Punjaisri, K. & Wilson, A. (2007). The role of internal branding in the delivery of employee-Brand promise. *Brand Management*, 15(1). 57-70.

Rafiq M. & Ahmed, P.K. (2000). Advances in the internal marketing concept: Definition, synthesis and extension. *Journal of Services Marketing*, 14(6). 449-462.

Raj, A.B. & Jyothi, P. (2011). Internal branding: Exploring the employee perspective. *Journal of Economic Development, Management, IT, Finance and Marketing*, 3(2). 1-27.

Raubenheimer, J. (2004). An item selection procedure to maximise scale reliability and validity. *SA Journal of Industrial Psychology*, 30(4). 59-64.

Şentürk, F. K. (2017). Etik liderliğin belirleyicileri olarak kişilik, örgüt kültürü ve dini yönelim: Antalya'daki dört ve beş yıldızlı otellerde bir uygulama. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi,* 14(3), 186-206.

Şentürk, F. K., Eker, H. A. (2017). Algılanan hizmet kalitesinin müşteri sadakati üzerine etkisi: Kasko sigorta müşterileri üzerine bir uygulama. *USOBED Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi,* 1(1), 65-66.

Şimşek, T.B. (2005). İşletmelerde iç müşteri memnuniyetinin hizmet kalitesine etkisi: Bursa'da özel bir eğitim kurumda uygulanması. (Yüksek lisans tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Özer, S. ve Yapraklı, Ş. (2001). Çağdaş pazarlamada yeni bir yaklaşım: "içsel pazarlama", *Pazarlama Dünyası*, 15 (6), 60.

www.tdk.gov.tr. Erişim tarihi: 1 Kasım

2019

https://www.tbb.org.tr/tr/bankacilik/banka-ve-sektor-bilgileri/veri-sorgulama-sistemi/illere-ve-bolgelere-gore-bilgiler/73. Erişim tarihi: 10 Kasım 2019

Kişilik Özelliklerinin Hedonik Satın Davranışı Üzerindeki Etkisi: Düzce Örneği

Nebahat Tuğçe Gümüş*

Öz: Araştırmanın amacı, kişilik özelliklerinin hedonik satın alma davranışı üzerindeki etkisinin belirlenmesidir. Araştırmanın evrenini Düzce Merkez'de yaşayan bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın yöntemi niceldir, veri toplama tekniği olarak anket kullanılmıştır. Değişkenler arası etkinin açıklanması için kullanılan çoklu regresyon analizine göre, kişilik özelliklerinden deneyime açıklık özelliğinin macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş ve başkalarını mutlu etmek için alışveriş üzerinde, duygusal dengesizlik özelliğinin başkalarını mutlu etmek için alışveriş üzerinde etkisinin olduğu belirlenmiştir. Kişilik özelliklerinin fırsatları yakalamak için alışveriş üzerinde etkisinin olmadığı görülmüştür. Yapılan farklılık analizleri sonucunda; macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışları ile cinsiyet arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı ile medeni durum arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Eğitim durumu ile macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Gelir durumu ile macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: :Tüketim ve Tüketici, Kişilik Özellikleri, Beş Faktör Kişilik Modeli, Hedonik Satın Alma Davranışı, Hedonik Satın Alma Davranışı Nedenleri.

* Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: tugce.pak@gmail.com

Giriş

Son yıllarda teknolojinin gelişmesi, ekonomik durumun etkisi ve rekabetin artmasıyla birlikte tüketici önem kazanmaktadır. Bireyler yaşamlarını devam ettirdiği müddetçe tüketicidir. Modern pazarlama anlayışının en önemli etmeni olan tüketicinin beklentileri gün geçtikte hızla değişmektedir. Bu değişmeler sonucunda tüketici beklentilerini karşılayabilmek için araştırma ve geliştirme faaliyetlerinin de arttırılması gerekmektedir (Durmaz, Bahar ve Kurtlar, 2011, s.115).

Tüketici davranışını etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerden biri kişiliktir. Bireylerin herhangi bir durum karşısında verdiği tutarlı tepkiler olarak ifade edilen kişilik, tüketicilerin satın alma davranışını etkilemektedir. Bu durum ürün ve hizmetlerin kişilik özellikleriyle uyumlu olmasını ve hedef pazar belirlenirken kişilik faktörünün göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir (Deniz ve Erciş, 2008, s.302).

Tüketiciler zorunlu ihtiyaçlarının dışında haz alma güdüsüyle satın alma davranışı gerçekleştirmektedir. Haz ve zevk almak için ürün ve hizmet satın almak hedonik satın alma (hazsal satın alma) davranışının temelini oluşturmaktadır. Zorunlu ihtiyaçlar dışında yapılan bu tüketimler yapay ihtiyaçların doğmasını ve artmasını sağlayan bir tüketim şekli haline gelmektedir. Giderek yaygınlaşan hedonik tüketim daha fazla incelenmesi gereken bir konu olmaktadır (Güven, 2009, s.67).

Bu çalışmada tüketici kişilik özelliklerinin hedonik satın alma davranışı üzerindeki etkisi incelenmektedir. Bu doğrultuda kişilik özelliklerinin hangi hedonik satın alma davranışı nedenleri üzerinde etkili olduğu belirlenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde tüketim ve tüketici kavramlarına yer verilmektedir. İkinci bölümde kişilik ve beş faktör kişilik modeli açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde hedonik satın alma davranışından bahsedilmektedir. Dördüncü bölümde yöntem bölümü yer almaktadır. Beşinci bölümde bulgular bulunmaktadır. Altıncı bölümde ise sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

Tüketim ve Tüketici Kavramları

Tüketim

En temel anlamıyla tüketim, bir şeyi kullanmak, bitirmek, yok etmek anlamına gelmektedir. Zaman içerisinde farklı anlamlar kazanarak, bazı yazarlar tarafından olumlu bazı yazarlar tarafından ise olumsuz anlamlar yüklenerek açıklanmaktadır (Aydın, Marangoz ve Fırat, 2015, s.25). İnsanın doğumundan başlayıp yaşamı boyunca devam eden fizyolojik, biyolojik, sosyal açıdan karşılanması gereken ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların karşılamak için gereken maddi ve manevi kaynakların kullanılması da tüketim olarak nitelendirilmektedir.

Tüketici

İhtiyaçları ve zevkleri olan bu doğrultuda tercih yapan, mal ve hizmetleri satın alarak fayda temin eden bireyler tüketicidir (Penpece, 2006, s.6). Ulaşılmak istenen amaç, istek ve arzuları tatmin etmek için satın alma davranışının ortaya çıkması tüketici davranışını ifade etmektedir. Çok sayıda tüketicinin birbirinden farklı çok sayıda zevke sahip olması, kişilik özelliklerinin ve karakterlerin farklı olması satın alma kararlarının değişik olması tüketici davranışının kişiden kişiye farklılık gösterdiğini açıklamaktadır (Erdem, 2016, s.7-9). Tüketici davranışını anlamlandırabilmek için insanların neden farklı davranış sergilediklerini anlamamız gerekmektedir.

Yaşam boyunca tüketici olan bireyler bazen ihtiyaçlarını karşılamak için bazen de vakit geçirmek için alışveriş yapmaktadır. Tüketiciler satın alma ya da kullanma kararlarında kültürel, sosyal, psikolojik ve kişisel faktörlerden etkilenmektedir (Deniz ve Erciş, 2008, s.308). Kişisel faktörlerden olan kişilik tüketici satın alma davranışı üzerinde etkili olan değişkenlerden biridir.

Hedonik (Hazsal) Satın Alma Davranışı

Son yıllarda çok fazla yaygınlaşan tüketim kültürü, tüketimi sadece ihtiyaç olarak değil bunun yanı sıra bireyin istek, arzu, fantezi ve haz duygusuna hitap etmektedir. Böyle bir durumun yaşanması tüketimi sadece ihtiyaçlara yönelik olmaktan çıkarıp bireyin kendini ifade eden, haz alan, zevk için tüketime yönlendiren bir olgu oluşturmaktadır (Kırcı, 2014, s.83).

Hedonik satın alma davranışı, bireyin alışverişten zevk ve eğlence doyumunun sağlanmasını öncelik olarak görmektedir (Ünal ve Ceytan, 2008, s.266). Hedonik satın almanın amacı; alışverişten ihtiyaçlar için yarar sağlamak yerine hazsal fayda almaktır. Ürün satın alınırken yarar değil ürünle yaşanacak duygusal bağ önemlidir. Fantezi, yenilik arayışları, heyecan duygusu, statü, rol, hayal kurma gibi faktörler hedonik satın almanın temelini oluşturmaktadır. Özet olarak, tüketimden hazsal fayda sağlama arayışı vardır (Işık ve

Hedonik Alışverişin Nedenleri

Hedonik tüketim zevk ve haz üzerine yoğunlaştığı için kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Tüketiciyi hedonik tüketime yönlendiren birçok neden vardır. Kültür, ülkelerin ekonomik kalkınmışlığı bu duruma örnek verilebilir.

Arnold ve Reynolds (2003, 80-81) yaptıkları çalışmada hedonik alışveriş yapmanın nedenlerini altı başlık altında toplamışlardır. Bunlar macera amaçlı alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, rahatlamak için alışveriş (zevk alışverişi), fikir edinmek için alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş (rol alışverişi) ve değer alışverişidir (Aktaran: Özkan, 2017, s.120).

Macera için alışveriş: Bu alışveriş türünde, insanlar macera için alışveriş yapmaktadır. Uyarılma, macera, coşku hissettiren ses, koku ve görüntülerin olduğu başka dünya hissi yaratmaktadır. Bazı insanlar alışveriş yaparken zamanın nasıl geçtiğini anlamazlar tüketicinin böyle bir durum yaşaması macera amaçlı alışveriş kavramıyla açıklanmaktadır (Baş ve Samsunlu, 2015, s.22).

Sosyal amaçlı alışveriş: Bu alışveriş türünde, insanlar yakın çevresiyle birlikte alışveriş yapmaktan hoşlanmaktadır. Alışveriş yaparken diğer insanlarla iletişim kurma, yeni insanlar tanıma fırsatı bulmaktadır. Birey daha çok dış dünya ile iletişime geçerek sosyalleşmek ister (Kavas, 2016, s.51).

Rahatlamak için alışveriş: Bu alışveriş türünde, insanlar gündelik hayatın koşturmacasından, stresinden kurtulmak ve rahatlamak için alışveriş yapmaktadır. Bireylerin olumsuz duygular hissettiğinde psikolojisini kendisinin düzeltmesini sağlamaktadır (Özgül, 2011, s.27).

Fırsatları yakalamak için alışveriş: Bu alışveriş türünde, modayı ve trend olan ürünleri takip etmek, onlar hakkında fikir edinmek için alışveriş yapılmaktadır. Bireyler yeni ürünlerden haberdar olmak ve modaya ayak uydurmak istemektedir (Gümüş, 2019, s.2186).

Başkalarını mutlu etmek için alışveriş: Bu alışveriş türünde, birey kendi için alışveriş yapmaktan ziyade başkaları için alışveriş yapmaktan zevk almaktadır. Hediye alırken hissettikleri heyecan ve mutluluğu ifade etmektedir (Özkan, 2017, s.120).

Değer alışverişi: Bu alışveriş türünde, birey indirimleri takip etmekte ya da pazarlık yapmayı amaçlamaktadır. Böylece elde ettiği kazançtan haz duymaktadır. Birey kendini zor olan bir şeyi başardığını, bir yarış kazandığını hissetmektedir (Baş ve Samsunlu, 2015, s.23).

Hedonik Satın Alma Davranışı ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Hedonik satın alma davranışı ile ilgili gerçekleştirilen farklı araştırmalara yönelik bilgiler derlenerek aşağıda sonuçları ile birlikte paylaşılmaktadır.

Tablo 1: Hedonik Satın Alma Davranışı ile İlgili Yapılan Çalışmalar

TARİH	YAZAR	AMAÇ	SONUÇ
2019	Alara ALTAN	Tüketici kişilik özelliklerinin hedonik tüketim davranışları üzerindeki etkinin araştırılmasıdır.	Kişilik özelliklerinden yumuşak başlılık ve deneyime açıklık özellikleri genellikle fırsatları yakalama amaçlı alışverişi tercih ederken, sorumluluk ve duygusal dengesizlik özelliklerine sahip kişiler ise macera amaçlı alışveriş üzerinde ağırlıklı olarak etki sahibidirler. Aynı zamanda sorumluluk kişilik özelliğinin, sosyal amaçlı hedonik alışveriş üzerinde anlamlı etkisi bulunmaktadır.
2016	Şenay YILMAZ	Beş faktör kişilik kuramına göre kişilik özelliklerinin hedonik tüketim değerleri üzerine etkisini araştırmaktır.	Deneyime açıklık özelliğinin macera ve fikir edinmek için, yumuşak başlılık özelliğinin sosyalleşmek için, sorumluluk özelliğinin değer elde etmek için alışverişi etkilemektedir. Hiçbir kişilik özellikleri fırsatları yakalama ve başkalarını mutlu etmek için yapılan alışverişe etki etmemektedir.
2015	Pınar AYTEKİN Canan AY	Hedonik satın alma ve anlık satın alma arasındaki ilişkinin belirlenmesi amaçlanmıştır.	Hedonik tüketim ve anlık satın alma arasında zayıf da olsa pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. Bu ilişki; anlık satın almayı kişinin ruh hali, reklamlar, ürünün görüntüsü, fiyatı gibi nedenlerin dışında hedonik nedenlerin de etkileyebildiğini göstermektedir.
2019	Niyazi GÜMÜŞ	Z kuşağı tüketicilerin hedonik tüketim davranışlarının demografik özellikleri bağlamında incelenmesi amaçlanmıştır.	Z kuşağı tüketicilerin başkalarını mutlu etme, değer odaklı ve rahatlama amaçlı hedonik tüketim yaptığı bu araştırmada ortaya çıkmıştır.

Kişilik

Türk Dil Kurumu kişiliği; bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü, şahsiyet olarak tanımlamaktadır (TDK, https://sozluk.gov.tr/?kelime=k%C3%A2bus (Erişim tarihi: 13.12.2019)). Doğuştan gelen ve çevrenden etkilenerek şekil alan benzer bir duruma vereceğimiz tepkiler kişisel özelliklerimizi oluşturmaktadır (Çelebi ve Uğurlu, 2014, s.538).

Bireylerin kendi hakkındaki zihinsel, ruhsal ve fizyolojik özelliklerini belirten bilgi, kişilik olarak tanımlanmaktadır. İnsanlar kendileri dışındaki bireylerin kişiliğini toplumdaki görevlerine ve toplum içerisinde sergiledikleri özellikler ile ilişkilendirmektedir. Bireylerin satın alma davranışları kişiliklerinden etkilenmektedir (Deniz ve Erciş, 2008, s.142).

Kişiliğin açıklanmasında bize yol gösteren yaklaşımlardan biri de ayırt edici özellikler yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda insana özgü özelliklerin süreklilik arz ederek insanda artık yerleşmiş davranış biçimi olarak açıklandığına dayandırılmaktadır (Erdinç, 2018, s.202). Ayrıt edici özellikler yaklaşımı çerçevesinde gerçekleştirilen birçok çalışma bulunmaktadır. Bu bağlamda beş faktör kişilik modeli faklı görüşleri tek çatı altında toplamayı başarabilen bir model olarak karşımıza çıkmaktadır (Bacanlı, İlhan ve Aslan, 2009, s.262). Bu bilgiler baz alınarak beş faktör kişilik modeli aşağıdaki gibi açıklanmaktadır.

Beş Faktör Kişilik Modeli

Bu yaklaşıma göre bireyler hakkında algılanan kişilik özelliklerinin farklı olacağı bu farklılık kültürde ve dilde farklı söylemler oluşturacağı üzerinde durulmuştur. Bu söylemlerin dilde farklı sözcüklerle kodlanacağı belirtilmektedir (Atak, 2013, s. 313).

Beş faktör modeli üzerinde yapılan çalışmaların tarihine bakıldığında 1936 yılında Allport ve Odbert tarafından kişilik özelliklerini ifade etmek amacıyla 18000 kelimeyi kapsayan bir sözlük oluşturulmuştur. Cattel ise bu sözlükten yola çıkarak 4500 kelime ile çalışmalarını sürdürmüştür (Akpınar, 2017, s.25).

1999 yılında Somer ve Goldberg kişilik özelliklerinin Türkçe sözlükte tanımlamak amacıyla sıfatlara yönelik çalışma yapmışlardır. Bu çalışmada Beş Faktör Modeli'ne uygun bilgilere ulaşılmıştır. Son yıllarda kişilik ile ilgili yapılan çalışmalarda kişiliğin daha iyi şekilde anlatılması için beş faktör kişilik modeli oldukça sık kullanılmaktadır. Sık kullanılması sebebiyle, araştırmacılar bu faktörleri 'Büyük Beşli' olarak ifade etmişlerdir (Altan, 2019, s.53). Aşağıda bu faktörler detaylı olarak ele alınacaktır.

Dışadönüklük

Dışadönük kişiler sosyal, kendini ifade edebilen, üstün, baskın özellikleri kuvvetli olan kişilerdir. Bu kişilerde başarma arzusu, bulunulan konum veya durumda aktif rol alma ve hırslı olama gibi duygular görülmektedir. Bu özelliklere sahip olan bir kişiyi genel olarak ifade etmek amacıyla dışadönük kişilik özelliği kullanılmaktadır (Madran ve Akdoğan, 2010, s.370).

Dışadönük olmayan kişileri yukarıda belirtilen özelliklerin zıttı olarak tanımlamak yanlış olur. İçe dönük olarak sınıflamak daha doğru olacaktır. İçe dönük kişiler ise; çekingen, sosyallikten daha bağımsız ve daha ağır insanlardır (Yılmazoğlu ve Topal, 2019, s.202).

Yumuşak Başlılık (Uyumluluk)

Yumuşak başlılık özelliği fazla olan kişiler, hoşgörülü, yardımsever, saygılı, esnek, mütevazi, alçak gönüllü olarak ifade edilmektedir (Doğan, 2013, s.58). Fikir ayrılıklarından çok ortak fikir oluşturma eğilimleri vardır. Rekabetten uzak uzlaşmacı bir tavır sergilemektedirler. Yumuşak Başlılık (Uyumluluk) özelliği az olan insanlar ise; kavga etmeye daha yatkın, düşmanca tavır sergileyen ve diğer insanlara karşı duyarsızlardır (Ötken ve Cenkci, 2013, s.43).

Sorumluluk

Sorumluluk özelliği, kurallara uyma, düzenlilik, kendini kontrol edebilme, kararlı olma çabalarıyla ilgilenmektedir. Sorumluluk özelliği düşük insanlar, dağınık, dikkatsiz, düzensiz, kurallara uyma eğilimleri az, kendini kontrol oranları düşük olarak ifade edilmektedir (Yılmaz, 2016, s.55). Sorumluluk özelliğine sahip kişiler belirledikleri amaç doğrultusunda planlı ve sabırlı bir şekilde ilerleme göstermektedir.

Duygusal Dengesizlik

Duygusal denge; duygularımızın olumlu ve olumsuz eğilimlerinin ortaya çıkması olarak belirtilmektedir. Duygusal dengesizlik (nevrotiklik); kızgın, sinirli, endişeli olma, öfke, kaygı, bunalım veya alınganlık gibi olumsuz duyguları ifade etmektedir (Doğan, Kürüm ve Kazak, 2014, s.2). Duygusal dengesizlik özelliği gösteren bireyler zor ilişki kurarlar. Duygusal dengesizlik özelliği göstermeyen bireyler ise; kendine öz güveni olan, sakin, olaylara olumlu gözle bakan tutum sergilemektedirler (Parlak ve Koçoğlu Sazkaya, 2018, s.152).

Deneyime Açıklık (Gelişime Açıklık)

Deneyime Açıklık; entellektüel yaşama eğilimi, yeni duygu ve düşüncelere açık olma, duyarlık, hayal gücü, geleneksel olmayan, tutucu olmayan özellikleri ifade etmektedir (Çivitci ve Arıcıoğlu, 2012, s.8). Daft'a (2008) göre; deneyime (gelişime) açıklık; bireyin geniş ilgi alanlarına sahip olduğunu, hayal gücünün kuvvetli, yaratıcı ve yeni fikirleri düşünmeye hevesli olduğunu ifade eden kişilik özelliğidir. Rothmann ve Coetzer'e (2003) göre; deneyime (gelişime) açık kişiler yeni ahlaki, sosyal ve siyasi fikirlere karşı açıktırlar (Aktaran: Yüce ve Kerse, 2017, s.147).

Yöntem

Araştırmada elde edilen bulguların sayısal değerler ile ifade edilebilmesi ve bu şekilde analiz yapılmasından dolayı nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Düzce ilinin merkezinde yaşayan bireyler oluşturmaktadır. Evreni toplamda 240633 kişi oluşturmaktadır. Evrenden örneklem yoluna gidilmiştir. Örneklem büyüklüğünün belirlenmesi için Büyüköztürk ve diğerlerinin (2019) ''Bilimsel Araştırma Yöntemleri" kitabında Çıngı'dan (1994, 25) uyarlanan ''Süreksiz Değişkenlerde Farklı Sapma Miktarları İçin Örneklem Büyüklükleri" adlı tablodan yararlanılmıştır. Evrenden %95 güvenilirlik sınırları içerisinde ve %5'lik bir hata payı dikkate alınarak örneklem büyüklüğü 384 kişi olarak belirlenmiştir (Büyüköztürk vd., 2019, s.101).

Veri Toplama Tekniği

Veri toplama tekniği olarak anket kullanılmıştır. Anket tekniğinin tercih edilme sebebi; diğer veri toplama tekniklerine göre farklı bölgelerden çok daha büyük gruplara hızla uygulama olasılığı olması ve maliyetinin daha düşük olmasıdır (Büyüköztürk vd., 2019: s.129). Anket çalışması 6.12.2019 - 31.12.2019 tarihleri arasında yapılmıştır. Bu doğrultuda anketimizde kişilik özelliklerine ve hedonik satın alma davranışına ilişkin ölçek ve demografik sorular bulunmaktadır. Ölçeklerle ilgili bilgiler aşağıdaki gibidir.

Hedonik Satın Alma Davranışı Ölçeği

Hedonik satın alma davranışına ilişkin algıları ölçmek için Arnold ve Reynolds (2003) tarafından geliştirilen ve 21 ifade 6 alt boyuttan oluşan hedonik alışveriş ölçeği kullanılmıştır. Ölçek Altan (2019) tarafından Türkçeye uyarlanmış ve çalışma kapsamında 4 alt boyuttan oluşan yeni halinden yararlanılmıştır. Alt boyutlar; macera için alışveriş (CA: 0,90), sosyal amaçlı alışveriş (CA: 0,85), başkalarını mutlu etmek için alışveriş (CA: 0,92) ve fırsatları yakalamak için alışveriş (CA: 0,85) olarak tanımlanmaktadır.

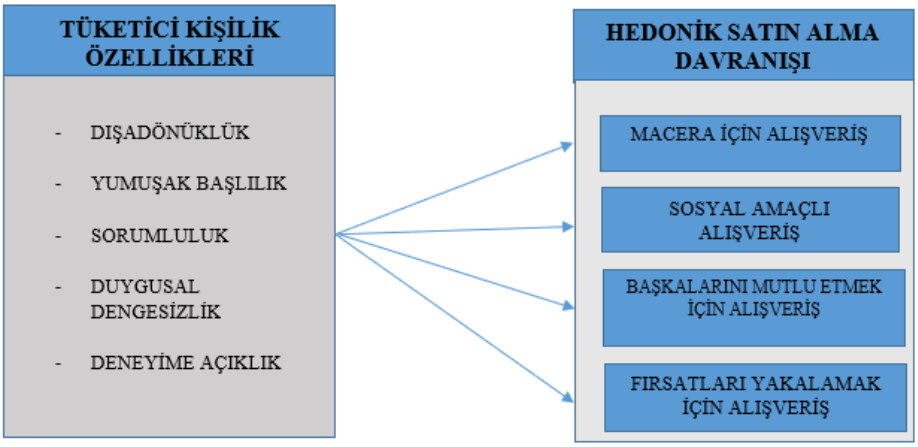
Kişilik Ölçeği

Bacanlı ve arkadaşları (2009) tarafından geliştirilen ve 40 maddeden oluşan 'Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)' ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yapılmıştır. Beş faktör kişilik boyutları, dışadönüklük (CA: 0,89), yumuşak başlılık (CA:0,87), sorumluluk (CA:0,88), duygusal dengesizlik (CA:0,73), deneyime açıklık (CA:0,80) olarak belirtilmiştir (Bacanlı, İlhan ve Aslan, 2009, s.163-167).

Araştırmanın Modeli ve Hipotezleri

Literatür taraması yapılarak araştırmanın amacına uygun model ve hipotezler oluşturulmuştur. Kişilik özellikleri bağımsız, hedonik satın alma davranışı ise bağımlı değişken olarak ele alınmaktadır.

Araştırmanın Modeli



Hipotez Kurguları

H1a,b,c,d,e: Kişilik özellikleri (a)Dışadönüklük, (b)Yumuşak Başlılık, c)Sorumluluk, d)Duygusal D, (e)Deneyime Açıklık Hedonik Satın Alma Davranışlarından Macera İçin Alışveriş üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

H2a,b,c,d,e: Kişilik özellikleri (a)Dışadönüklük, (b)Yumuşak Başlılık, c)Sorumluluk, d) Duygusal D, (e)Deneyime Açıklık Hedonik Satın Alma Davranışlarından Sosyal Amaçlı Alışveriş üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

H3a,b,c,d,e: Kişilik özellikleri (a)Dışadönüklük, (b)Yumuşak Başlılık, c)Sorumluluk, d) Duygusal D, (e)Deneyime Açıklık Hedonik Satın Alma Davranışlarından Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

H4a,b,c,d,e: : Kişilik özellikleri (a)Dışadönüklük, (b)Yumuşak Başlılık, c)Sorumluluk, d) Duygusal D, (e)Deneyime Açıklık Hedonik Satın Alma Davranışlarından Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

Yukarıdaki hipotezler ile birlikte hedonik satın alma davranışları ile ilgili yan amaca yönelik hipotezler.

H5a,b,c,d: Hedonik Satın Alma Davranışları demografik özelliklere (a)Cinsiyet, (b) Medeni durum, (c)Eğitim Durumu, (d)Gelir Durumuna göre anlamlı farklılıklar göstermektedir.

Bulgular

Araştırma kapsamında öncelikle katılımcılara yönelik demografik bulgulara yer verilecektir. Sonrasında değişkenlere yönelik betimleyici istatistikler paylaşılacak, değişkenler arasındaki ilişkilere yönelik regresyon analizi bulgularına yer verilecek ve farklılık analizleri paylaşılacaktır.

Demografik Bulgular

Demografik bilgiler sonucunda katılımcıların yarısından fazlasının kadın (%56,5) ve önemli bir bölümünün (%65,4) evli olduğu ortaya çıkmaktadır. Yaş dağılımlarına bakıldığında en çok katılım oranının (%28,1) ile 21-30 yaş arası olduğu ortaya çıkmakta, eğitim durumunda en yüksek oran (%38,3) ile lise mezunlarına aittir. Katılımcıların önemli bir bölümü (37,5) özel sektörde çalışmakta olduğu, gelir düzeyi oranı (%33,9) ile 2020 TL'den az gelire sahip oldukları ortaya çıkmıştır.

Tablo 2: Demografik Bulgular

Değişken	Kategori	(f)	(%)	Değişken	Kategori	(f)	(%)
Cinsiyet	Kadın	217	56,5	**Medeni Hal**	Evli	251	65,4
	Erkek	167	43,5		Bekar	133	34,6
Yaş	20 ve altı	30	7,8	**Gelir**	2020 TL'den az	130	33,9
	21-30	108	28,1		2021-3000 TL	87	22,7
	31-40	106	27,6		3001-4000 TL	102	26,6
	41-50	47	12,2		4001-5000 TL	25	6,5
	51 ve üzeri	93	24,2		5001 TL ve üzeri	40	10,4
Eğitim Durumu	İlkokul	64	16,7	**Meslek**	Kamu	60	15,6
	Ortaokul	33	8,6		Özel sektör	144	37,5
	Lise	147	38,3		Öğrenci	38	9,9
	Önlisans	50	13,0		Ev hanımı	93	24,2
	Lisans	66	17,2		Çalışmıyor	49	12,8
	Lisansüstü	24	6,3				

Betimleyici İstatistikler

Elde edilen değişkenlerle ilgili betimleyici istatistikler paylaşılmıştır. Bu doğrultuda; değişkenlere ait ortalama, standart sapma, güvenilirlik katsayıları ve soru sayıları aşağıdaki gibidir.

Tablo 3: Betimleyici İstatistikler

	Ortalama	Standart Sapma	Soru Sayısı	Güvenilirlik Katsayısı
Macera İçin Alışveriş	3,08	1,06	5	0,861
Sosyal Amaçlı Alışveriş	3,13	1,06	4	0,898
Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş	2,66	0,96	3	0,812
Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş	2,94	1,03	3	0,820
Dışadönüklük	3,99	0,83	9	0,834
Yumuşak Başlılık	4,25	0,83	9	0,881
Sorumluluk	4,40	0,73	7	0,841
Duygusal Dengesizlik	2,94	0,97	7	0,857
Deneyime Açıklık	3,70	0,87	8	0,816

Hedonik satın alma davranışı alt boyutlarına yönelik ortalamalar incelendiğinde en yüksek skora sahip boyutun sosyal amaçlı alışveriş (A.O.: 3,13) olduğu görülmektedir. Kişilik alt boyutlarından en yüksek skora sahip boyut ise sorumluluk (A.O.: 4,40) boyutudur. Değişkenlere ilişkin alt boyutların güvenirlik katsayıları incelendiğinde 0,81 ila 0,89 arasında değiştiği gözlemlenmektedir. Güvenirlik katsayısının 0.70 ve üstü bulunması durumunda ölçeğin güvenirliği iyi olarak kabul edilir (Kılıç, 2016, s.47). Bu doğrultuda araştırmada kullanılan değişkenlerin güvenilir olduğu söylenebilir.

Regresyon Analizi Bulguları

Çoklu regresyon analizi, bağımlı değişken ile ilişkili olan iki ya da daha çok bağımsız değişkene dayalı olarak, bağımlı değişkenin tahmin edilmesine yönelik bir analiz türüdür (Büyüköztürk, 2019, s.93). Bu bölümde değişkenler arasındaki etkileşimleri belirlemek ve hipotezleri test etmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi bulguları açıklanacaktır.

Tablo 4: Kişilik Özelliklerinin Macera İçin Alışveriş Üzerindeki Etkisine Ait Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	**B**	**Std. Hata**	**β**	**t**	**p**	İkili	**Kısmi**	**Tol.**	**VIF**
(Sabit)	2,381	,492	-	4,841	,000	-	-	-	-
Dışadönüklük	,049	,083	,038	,591	,555	,093	,030	,595	1,682
Yumuşak Başlılık	,055	,077	,043	,705	,481	,074	,036	,684	1,462
Sorumluluk	-,022	,093	-,015	-,235	,815	0,42	-,012	,619	1,617
Duygusal Dengesizlik	-,113	,074	-,103	-1,529	,127	-,069	-,077	,546	1,832
Deneyime Açıklık	,190	,068	,157	2,808	,005	,118	,141	,799	1,252
Bağımlı Değişken: Macera İçin Alışveriş									
R: ,178	**R^2:** ,032	**F:** 2,542			**p:** ,028		**Durbin-Watson:**1,492		

İkili korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=0,093), yumuşak başlılık (r=0,074), sorumluluk (r=0,042), duygusal dengesizlik (r=-0,069), deneyime açıklık (r=0,118) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, deneyime açıklık ile macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında pozitif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bağımsız değişkenlerden duygusal dengesizlik ile macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında negatif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Kısmi korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=0,030), yumuşak başlılık (r=0,036), sorumluluk (r=-0,012), duygusal dengesizlik (r=-0,077), deneyime açıklık (r=0,141) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, yumuşak başlılık, deneyime açıklığın macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri pozitif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Sorumluluk ve duygusal dengesizliğin macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri negatif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler ara-

sında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,492 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2:0,032, F: 2,542, p:0,028). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık), bağımlı değişkendeki (macera için alışveriş) değişimin %03'ünü açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre; kişilik özelliklerinin macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki göreli önem sırası; yumuşak başlılık, dışadönüklük, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise, deneyime açıklığın macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı olduğu görülmektedir. Diğer değişkenlerin anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır. Buna göre; H1e kabul, H1a,b,c,d red.

Tablo 5: Kişilik Özelliklerinin Sosyal Amaçlı Alışveriş Üzerindeki Etkisine Ait Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	**B**	**Std. Hata**	**β**	**t**	**p**	İkili	**Kısmi**	**Tol.**	**VIF**
(Sabit)	1,874	,475	-	3,946	,000	-	-	-	-
Dışadönüklük	,017	,080	,013	,207	,836	-,050	,011	,595	1,682
Yumuşak Başlılık	,089	,075	,070	1,197	,232	,041	,061	,684	1,462
Sorumluluk	-,157	,089	-,107	-1,751	,081	-,009	-,088	,619	1,617
Duygusal Dengesizlik	,075	,071	,068	1,050	,295	,157	,053	,546	1,832
Deneyime Açıklık	,346	,065	,285	5,293	,000	,299	,259	,799	1,252
Bağımlı Değişken: Sosyal Amaçlı Alışveriş									
R: ,315	**R^2:** ,099	**F:** 8,555			**p:** ,000	**Durbin-Watson:**1,631			

İkili korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=-0,050), yumuşak başlılık (r=0,041), sorumluluk (r=-0,009), duygusal dengesizlik (r=0,157), deneyime açıklık (r=0,299) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, sorumluluk ile sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında negatif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bağımsız

değişkenlerden yumuşak başlılık, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık ile sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında pozitif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Kısmi korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=0,011), yumuşak başlılık (r=0,061), sorumluluk (r=-0,088), duygusal dengesizlik (r=0,053), deneyime açıklık (r=0,259) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, yumuşak başlılık, duygusal dengesizlik, deneyime açıklığın sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri pozitif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Sorumluluğun sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri negatif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,631 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi ($0 \leq R2 \geq 1$) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2:0,099, F: 8,555, p:0,000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık), bağımlı değişkendeki (sosyal amaçlı alışveriş) değişimin %10'unu açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre; kişilik özelliklerinin sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki göreli önem sırası; deneyime açıklık, yumuşak başlılık, duygusal dengesizlik, dışadönüklük, sorumluluk şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise, deneyime açıklığın sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı olduğu görülmektedir. Diğer değişkenlerin anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır. Buna göre; H2e kabul, H2a,-b,c,d red.

Tablo 6: Kişilik Özelliklerinin Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş Üzerindeki Etkisine Ait Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	B	Std. Hata	β	t	p	İkili	Kısmi	Tol.	VIF
(Sabit)	2,038	,436	-	4,671	,000	-	-	-	-
Dışadönüklük	,051	,073	,044	,698	,486	-,104	,035	,595	1,682
Yumuşak Başlılık	,097	,069	,083	1,409	,160	,023	,071	,684	1,462
Sorumluluk	-,027	,082	-,021	-,333	,739	,020	-,017	,619	1,617
Duygusal Dengesizlik	,317	,065	,320	4,854	,000	,210	,239	,546	1,832
Deneyime Açıklık	-,217	,060	-,197	-3,614	,000	-,070	-,180	,799	1,252
Bağımlı Değişken: Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş									
R: ,279	**R^2:** ,078	**F:** 6,574			**p:** ,000	**Durbin-Watson:**1,802			

İkili korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=-0,104), yumuşak başlılık (r=0,023), sorumluluk (r=0,020), duygusal dengesizlik (r=0,210), deneyime açıklık (r=-0,070) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, deneyime açıklık ile başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında negatif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bağımsız değişkenlerden yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik ile başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında pozitif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Kısmi korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=0,035), yumuşak başlılık (r=0,071), sorumluluk (r=-0,017), duygusal dengesizlik (r=0,239), deneyime açıklık (r=-0,180) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük, yumuşak başlılık, duygusal dengesizliğin başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri pozitif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Sorumluluk, deneyime açıklığın başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri negatif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır.

Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,802 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2:0,078, F: 6,574, p:0,000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık), bağımlı değişkendeki (başkalarını mutlu etmek için alışveriş) değişimin %08'ini açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre; kişilik özelliklerinin başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki göreli önem sırası; duygusal dengesizlik, yumuşak başlılık, dışadönüklük, sorumluluk, deneyime açıklık şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise, duygusal dengesizlik ve deneyime açıklığın başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı olduğu görülmektedir. Diğer değişkenlerin anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır. Buna göre; H3d,e kabul, H3a,b,c, red.

Tablo 7: Kişilik Özelliklerinin Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş Üzerindeki Etkisine Ait Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	**B**	**Std. Hata**	**β**	**t**	**p**	**İkili**	**Kısmi**	**Tol.**	**VIF**
(Sabit)	1,663	,477	-	3,487	,000	-	-	-	-
Dışadönüklük	-,008	,080	-,007	-,105	,916	-,013	-,005	,595	1,682
Yumuşak Başlılık	,121	,075	,098	1,618	,106	,125	,082	,684	1,462
Sorumluluk	,102	,090	,072	1,134	,257	,130	,057	,619	1,617
Duygusal Dengesizlik	,102	,071	,096	1,427	,154	,098	,072	,546	1,832
Deneyime Açıklık	,013	,066	,011	,200	,842	,073	,010	,799	1,252
Bağımlı Değişken: Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş									
R: ,179	**R^2:** ,032	**F:** 2,562			**p:** ,027	**Durbin-Watson:**1,495			

İkili korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=-0,013), yumuşak başlılık (r=0,125), sorumluluk (r=0,130), duygusal dengesizlik (r=0,098), deneyime açıklık (r=0,073) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden dışadönüklük ile fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında negatif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bağımsız değişkenlerden yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık ile fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı arasında pozitif ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Kısmi korelasyon skorlarına bakıldığında, dışadönüklük (r=-0,005), yumuşak başlılık (r=0,082), sorumluluk (r=0,057), duygusal dengesizlik (r=0,072), deneyime açıklık (r=0,010) ile bağımlı değişken arasındaki korelasyon sonuçları elde edilmiştir. Buna göre bağımsız değişkenlerden yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklığın fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri pozitif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Dışadönüklüğün fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki kısmi ilişkileri negatif ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,495 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi ($0 \leq R2 \geq 1$) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2:0,032, F: 2,562, p:0,027). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık), bağımlı değişkendeki (fırsatları yakalamak için alışveriş) değişimin %03'ünü açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayısına (β) göre; kişilik özelliklerinin fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerindeki göreli önem sırası; yumuşak başlılık, duygusal dengesizlik, sorumluluk, deneyime açıklık, dışadönüklük şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise, bağımsız değişkenlerin fırsatları yakalamak için alışveriş üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı görülmektedir. Buna göre; H4a,b,c,d,e red.

t-Testi Bulguları

Bu başlık altında demografik özelliklerden cinsiyet ve medeni durumun hedonik satın alma davranışı t-testi ile açıklanacaktır.

Tablo 8: Hedonik Satın Alma Davranışlarının Cinsiyet Grubuna Göre Karşılaştırılmasına Ait t-Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	Ort.	S.S.	t	p
Macera İçin Alışveriş	**Kadın**	225	2,83	1,03	-5,74	0,000
	Erkek	170	3,42	1,01		
Sosyal Amaçlı Alışveriş	**Kadın**	225	2,95	1,04	-3,95	0,000
	Erkek	170	3,37	1,05		
Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş	**Kadın**	225	2,55	0,94	-2,69	0,007
	Erkek	170	2,81	0,98		
Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş	**Kadın**	225	2,89	1,06	-1,10	0,268
	Erkek	170	3,01	0,98		

Gerçekleştirilen t-testi sonucunda; macera için alışveriş(t=-5,74), sosyal amaçlı alışveriş(t=-3,95), başkalarını mutlu etmek için alışveriş(t=-2,69) p<0,05 (Altan, 2019: s.90).olduğu için cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir. Fırsatları yakalamak için alışveriş(-1,10) p>0,05 olduğu için cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermemektedir. Erkek katılımcıların; macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş ve fırsatları yakalamak için alışveriş ortalamaları kadın katılımcılara göre daha yüksektir.

Tablo 9: Hedonik Satın Alma Davranışlarının Medeni Duruma Grubuna Göre Karşılaştırılmasına Ait t-Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Medeni D.	N	Ort.	S.S.	t	p
Macera İçin Alışveriş	**Evli**	258	3,09	1,05	0,32	0,75
	Bekar	137	3,06	1,07		
Sosyal Amaçlı Alışveriş	**Evli**	258	3,16	1,08	0,89	0,37
	Bekar	137	3,06	1,03		
Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş	**Evli**	258	2,72	0,95	1,77	0,08
	Bekar	137	2,54	0,98		
Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş	**Evli**	258	3,03	1,01	2,34	0,02
	Bekar	137	2,78	1,04		

Gerçekleştirilen t-testi sonucunda; macera için alışveriş (t=0,32), sosyal amaçlı alışveriş (t=0,89), başkalarını mutlu etmek için alışveriş (t=1,77) p>0,05 olduğu için medeni duruma

göre anlamlı farklılık göstermemektedir. Fırsatları yakalamak için alışveriş (t=2,34) p<0,5 olduğu için medeni duruma göre anlamlı farklılık göstermektedir. Evli katılımcıların macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş ve fırsatları yakalamak için alışveriş ortalamaları bekar katılımcılara göre daha yüksektir.

Anova Testi Bulguları

Bu başlık altında demografik özelliklerden eğitim durumu ve gelir durumunun hedonik satın alma davranışı anova testi ile açıklanacaktır.

Tablo 10: Hedonik Satın Alma Davranışlarının Eğitim Durumu Grubuna Göre Karşılaştırılmasına Ait Anova Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Eğitim Durumu	N	Ort.	S.S.	F	p
Macera İçin Alışveriş	İlkokul	64	3,79	1,03	8,02	0,000
	Ortaokul	34	3,20	0,96		
	Lise	153	2,86	0,94		
	Önlisans	50	3,00	1,05		
	Lisans	70	2,96	1,10		
	Lisansüstü	24	2,99	1,19		
Sosyal Amaçlı Alışveriş	İlkokul	64	3,72	1,12	5,80	0,000
	Ortaokul	34	2,96	1,07		
	Lise	153	2,93	0,85		
	Önlisans	50	3,09	1,19		
	Lisans	70	3,07	1,14		
	Lisansüstü	24	3,31	1,08		
Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş	İlkokul	64	2,76	0,99	4,80	0,000
	Ortaokul	34	2,85	1,03		
	Lise	153	2,86	0,85		
	Önlisans	50	2,39	0,99		
	Lisans	70	2,29	0,97		
	Lisansüstü	24	2,51	1,01		
Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş	İlkokul	64	2,80	1,08	2,03	0,074
	Ortaokul	34	3,10	1,04		
	Lise	153	3,11	0,99		
	Önlisans	50	2,69	1,07		
	Lisans	70	2,88	1,01		
	Lisansüstü	24	2,74	0,99		

Gerçekleştirilen anova testi sonucunda; macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş (p=0,000<0,05) ile katılımcıların eğitim durumları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Fırsatları yakalamak için alışveriş (p=0,074>0,05) ile katılımcıların eğitim durumları arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır. Eğitim durumları ile ilgili farklılıklara bakıldığında; ilkokul(ort.=3,79) eğitim düzeyindeki bireylerin macera için alışveriş hedonik davranışı diğer eğitim düzeyindeki bireylere göre daha yüksektir. İlkokul(ort.=3,72) eğitim düzeyindeki bireylerin sosyal amaçlı alışveriş hedonik davranışı diğer eğitim düzeyindeki bireylere göre daha yüksektir. Lise(ort.=2,86) eğitim düzeyindeki bireylerin başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik davranışı diğer eğitim düzeyindeki bireylere göre daha yüksektir. Lise(ort.=3,11) eğitim düzeyindeki bireylerin fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik davranışı diğer eğitim düzeyindeki bireylere göre daha yüksektir.

Tablo 11: Hedonik Satın Alma Davranışlarının Aylık Gelir Durumu Grubuna Göre Karşılaştırılmasına Ait Anova Testi Sonuçları

Alt Boyutlar	Gelir Durumu	N	Ort.	S.S.	F	p
Macera İçin Alışveriş	2020 TL'den az	136	2,96	1,13	3,27	0,012
	2021-3000 TL	87	3,34	1,15		
	3001-4000 TL	103	3,08	0,93		
	4001-5000 TL	27	3,38	0,96		
	5001 TL ve üzeri	42	2,76	0,87		
Sosyal Amaçlı Alışveriş	2020 TL'den az	136	3,11	1,03	1,77	0,134
	2021-3000 TL	87	3,19	1,10		
	3001-4000 TL	103	3,12	1,06		
	4001-5000 TL	27	3,49	1,11		
	5001 TL ve üzeri	42	2,82	0,98		
Başkalarını Mutlu Etmek İçin Alışveriş	2020 TL'den az	136	2,76	1,02	0,77	0,543
	2021-3000 TL	87	2,60	1,05		
	3001-4000 TL	103	2,59	0,81		
	4001-5000 TL	27	2,53	0,97		
	5001 TL ve üzeri	42	2,73	0,93		
Fırsatları Yakalamak İçin Alışveriş	2020 TL'den az	136	2,91	0,99	0,35	0,842
	2021-3000 TL	87	2,97	1,30		
	3001-4000 TL	103	3,01	0,89		
	4001-5000 TL	27	2,76	0,96		
	5001 TL ve üzeri	42	2,95	0,91		

Gerçekleştirilen anova testi sonucunda; katılımcıların aylık gelir durumlarına göre macera için alışveriş(p=0,012<0,05) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Sosyal amaçlı alışveriş(p=0,134), başkalarını mutlu etmek için alışveriş(p=0,543), fırsatları yakalamak için alışveriş(p=0,842)>0,05 ile aylık gelir arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır. Aylık geliri 4001-5000 TL (ort.=3,38) olan katılımcıların macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı farklılık düzeyi diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Aylık geliri 4001-5000 TL (ort.=3,49) olan katılımcıların sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı farklılık düzeyi diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Aylık geliri 2020 TL'den az(ort.=2,76) olan katılımcıların başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı farklılık düzeyi diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Aylık geliri 2021-3000 TL(ort.=2,97) olan katılımcıların fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı farklılık düzeyi diğer katılımcılara göre daha yüksektir.

Sonuç ve Öneriler

Son yıllarda teknolojinin gelişmesi, ekonomik durumun ve sosyal yaşantının etkisiyle tüketim hızla yayılmaktadır. Bu durum satın alma davranışlarının araştırılmasına yol açmıştır. Çünkü; satın alma davranışlarını etkileyen faktörlerin öğrenilmesi strateji geliştirilmesine yardımcı olacaktır. Böylece pazar payını ve rekabet üstünlüğü sağlanacaktır.

Bireyler gözlemlendiğinde sadece ihtiyaçtan dolayı değil farklı nedenlerden dolayı alışveriş yaptığı ortaya çıkmaktadır. Bireylerin ihtiyaçtan öte heyecan duyma isteği, hazsal fayda edinme isteği hedonik satın alma davranışlarının temelini oluşturmuştur. Bu bilgiler doğrultusunda bireyleri tüketime yönlendiren nedenler; macera için alışveriş, sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş ve fırsatları yakalamak için alışveriş olarak belirlenmiştir. Kişiliği belirten modellerden 'Beş Faktör Kişilik Modeli' kapsamında dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik, deneyime açıklık sıfatları kullanılmıştır.

Kişilik özelliklerinin hedonik satın alma davranışı üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla çoklu regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sonucuna göre; kişilik özelliklerinden deneyime açık özelliğinin macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı etkisi bulunurken dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk ve duygusal dengesizlik özelliklerinin macera için alışveriş üzerinde anlamlı etkisi bulunmamaktadır. Yılmaz (2016) çalışmasında; kişilik özelliklerinden deneyime açıklık ile hedonik tüketim nedenlerinden macera yaşama arasında, sosyalleşme arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğunu belirtmiştir. Altan (2019) çalışmasında; sorumluluk kişilik özelliğinin, sosyal amaçlı hedonik alışveriş üzerimde anlamlı etkisinin olduğunu tespit etmiştir. Kişilik özelliklerinden deneyime açıklık özelliğinin sosyal amaçlı alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı etkisi

bulunurken dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk ve duygusal dengesizlik özelliklerinin sosyal amaçlı alışveriş üzerinde anlamlı etkisi bulunmamaktadır. Kişilik özelliklerinden duygusal dengesizlik ve deneyime açıklık özelliğinin başkalarını mutlu etmek için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı etkisi bulunurken dışadönüklük, yumuşak başlılık ve sorumluluk özelliklerinin başkalarını mutlu etmek için alışveriş üzerinde anlamlı etkisi bulunmamaktadır. Gümüş (2019) Z Kuşağı Tüketicilerin Hedonik Tüketim Davranışlarının Demografik Özellikleri Bağlamında İncelenmesine ilişkin yapmış olduğu çalışmada; z kuşağının başkalarını mutlu etme amaçlı hedonik tüketim yaptığı sonucuna ulaşmıştır. Kişilik özelliklerinden dışadönüklük, yumuşak başlılık, sorumluluk, duygusal dengesizlik ve deneyime açıklık özelliklerinin fırsatları yakalamak için alışveriş hedonik satın alma davranışı üzerinde anlamlı etkisi bulunmamaktadır.

Yapılan farklılık analizleri sonucunda; macera için alışverişin, başkalarını mutlu etmek için alışverişin, sosyal amaçlı alışverişin cinsiyete göre anlamlı farklılığı bulunmaktadır. Güler (2013) çalışmasında; e- müşterilerin cinsiyetlerine göre macera, başkalarını mutlu etmek, sosyalleşmek için alışveriş arasında anlamlı farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir. Erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre ortalamaları daha yüksektir. Fırsatları yakalamak için alışverişin cinsiyete göre anlamlı farklılığı bulunmamaktadır. Macera için alışverişin, başkalarını mutlu etmek için alışverişin, sosyal amaçlı alışverişin medeni duruma göre anlamlı farklılığı bulunmamaktadır. Fırsatları yakalamak için alışverişin medeni duruma göre anlamlı farklılığı bulunmamaktadır. Evli katılımcıların bekar katılımcılara göre ortalamaları daha yüksektir. Eğitim durumu ile macera için alışverişin, sosyal amaçlı alışverişin ve başkalarını mutlu etmek için alışverişin arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır. Fakat fırsatları yakalamak için alışveriş arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır. İlkokul düzeyindeki katılımcıların macera için alışveriş ve sosyal amaçlı alışveriş eğilimi diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Lise düzeyindeki katılımcıların ise başkalarını mutlu etmek için alışveriş eğilimi diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Aylık gelir durumu ile macera için alışveriş arasında anlamlı farklılık bulunurken sosyal amaçlı alışveriş, başkalarını mutlu etmek için alışveriş ve fırsatları yakalamak için alışveriş arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır. Ilgaz (2018) çalışmasında; Gelir durumunun artması ile hedonik tüketim eğiliminin sergilendiğini belirtmektedir. Aylık geliri 4001-5000 olan katılımcıların macera için alışveriş hedonik satın alma davranışı farklılık düzeyi diğer katılımcılara göre daha yüksektir.

Çalışmada görüldüğü üzere bazı kişilik özelliklerinin hedonik satın alma davranışını etkilediği görülmektedir. Aynı zamanda cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, gelir durumu arasında hedonik satın alma davranışlarına ilişkin farklılıklar bulunmaktadır. Firmaların ürün ve hizmet pazarlamasında, yeni bir marka oluşturmasında, pazar payı artışında, piyasaya girişler için alınacak kararlarda etkili olabilir.

KAYNAKÇA

Akpınar, H. (2017). *Beş büyük kişilik modeli kapsamında çok kriterli karar verme teknikleri aracılığıyla iş gören sınıflandırma.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Altan, A. (2019). *Tüketici kişilik özelliklerinin hedonik tüketim davranışları üzerine etkisi ve bir araştırma.* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Arnold, M.J. ans Reynolds, K.E. (2003). Hedonic shopping motivations. *Journal of Retailing*,79, 77–95.

Atak, H. (2013). On-maddeli kişilik ölçeğinin türk kültürü'ne uyarlanması. *Nöropsikiyatri Arşivi Dergisi*, 50, 312-319.

Aydın, A.E., Marangoz, M. ve Fırat, A. (2015). Tüketim kültürü çalışmaları üzerine bir literatür taraması. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 7 (1), 23-40.

Bacanlı, H., İlhan, T. ve Aslan, S. (2009). Beş faktör kuramına dayalı bir kişilik ölçeğinin geliştirilmesi: sıfatlara dayalı kişilik testi (sdkt). *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7 (2), 261-279.

Baş, M. ve Samsunlu, G. (2015). Starbucks coffee tüketicilerinin demografik özelliklerinden biri olan cinsiyete göre hedonik tüketim nedenlerinden etkilenme tutumlarının belirlenmesi. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* 7 (1), 14-34.

Büyüköztürk, Ş. (2019). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı*. Ankara: Pegem Yayınları.

Büyüköztürk, Ş., Kılıç, Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. Ve Demirel, F. (2019*). Bilimsel araştırma yöntemleri.* Ankara: Pegem Yayınları.

Çıngı, H. (1994). Örnekleme kuramı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Çelebi, N. ve Uğurlu, B. (2014). Resmi illerde çalışan öğretmenlerin kişisel özelliklerinin demografik değişkenlere göre incelenmesi. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (18), 537-569.

Çivitci, N. & Arıcıoğlu, A. (2012). Beş faktör kuramına dayalı kişilik özellikleri. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 78-96.

Daft, R.L. (2008). *The leadership experience.* Thomson Learning, Inc., Ohio.

Deniz, A. & Erciş, A. (2008). Kişilik özellikleri ile algılanan risk arasındaki ilişkilerin incelenmesi üzerine bir araştırma. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22 (2), 301-330.

Doğan, T. (2013). Beş faktör kişilik özellikleri ve öznel iyi oluş. *Doğuş Üniversitesi Dergisi,* 14 (1), 56-64.

Doğan, T., Kürüm, A. & Kazak, M. (2014). Kişilik özelliklerinin erteleme davranışını yordayıcılığı. *Başkent Unıversıty Journal Of Educatıon*, 1 (1), 1-8.

Durmaz, Y., Bahar, R. ve Kurtlar, M. (2011). Kişisel faktörlerin tüketici satın alma davranışlarına etkisi üzerine bir araştırma. *Akademik Bilimler Dergisi*, 2 (1), 114-133.

Erdem, K. (2016). *Tüketicilerin demografik özellikleri ile satın alma tarzları arasındaki ilişki: Aydın ilindeki tüketiciler üzerine bir araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Erdinç, İ.E. (2018). Üniversite gençliği bağlamında siyasal katılım ve kişilik özellikleri arasındaki ilişki. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 6 (1), 194-220.

Gümüş, N. (2019). Z kuşağı tüketicilerin hedonik tüketim davranışlarının demografik özellikleri bağlamında incelenmesi. BMIJ, 7 (5), 2177-2207.

Güven, E. Ö. (2009). Hedonik tüketim: Kavramsal bir inceleme. *ABMYO Dergisi*, 13, 65-72.

Işık, G. ve Selvi, M.S. (2016). Ev hanımlarının hedonik tüketim eğilimlerine ilişkin bir araştırma. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (11), 108-134.

Kavas, E. (2016). Kültürün hedonik satın alma davranışına etkisini belirlemeye yönelik alman ve Türk kadın tüketiciler üzerine bir uygulama. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Avrasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, Trabzon.

Kılıç, S. (2016). Cronbach'ın alfa güvenirlik katsayısı. *JMOOD,* 6 (1), 47-48.

Kırcı, H. (2014). Hedonik *Tüketim Davranışları ve Toplumsal Etkileri. Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 10 (1), 80-100.

Madran, C. ve Akdoğan, T. (2010). Satıcıların kişilikleri ile performanslarının ilişkisi: Beş faktör modeline göre bir analiz. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (1), 366-381.

Ötken, A.B. ve Cenkci, T. (2013). Beş faktör kişilik modeli ve örgütsel muhalefet arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. *Yeditepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü. Öneri,* 10 (39), 41-51.

Özgül, E. (2011). Tüketicilerin sosyo-demografik özelliklerinin hedonik tüketim ve gönüllü sade yaşam tarzları açısından değerlendirilmesi. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 11 (1), 25-38.

Özkan, B. (2017). Hedonik tüketim, kadınlar ve burçlar. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 13 (1), 117-135.

Parlak, Ö. ve Koçoğlu, Sazkaya, M. (2018). Beş Faktör kişilik özelliklerinin iş yaşamında yalnızlık üzerine etkisinin incelenmesi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8 (11), 149-165.

Penpece, D. (2006). *Tüketici davranışlarını belirleyen etmenler: kültürün tüketici davranışları üzerindeki etkisi.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

Rothmann, S. and Coetzer, E.P. (2003). The Big Five Personality Dimensions and Job Performance. *SA Journal of Industrial Psyhology*, 29(1), 68-74.

TDK, https://sozluk.gov.tr/?kelime=k%C3%A2bus (Erişim tarihi: 13.12.2019).

Ünal, S. ve Ceytan, C. (2008). Tüketicileri hedonik alışverişe yönelten nedenler istanbul ve erzurum illerinde karşılaştırmalı bir araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22 (2), 265-283.

Yılmaz, Ş. (2016). *Beş Faktör kişilik kuramına göre kişilik özelliklerinin hedonik tüketim değerleri üzerine: etkisi.* (Yayımlanmış Doktora Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Yılmazoğlu, D. ve Topal, B. (2019). Tüketicilerin Kişilik özellikleri ile demografik özellikleri ve plansız satın alma davranışı arasındaki ilişkilerin araştırılması: Bir kozmetik mağazası örneği. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6 (3), 199-218.

Yüce, A. ve Kerse, Y. (2017). Kişiliğin konpulsif satın alma davranışı üzerindeki etkisi: Ampirik bir çalışma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 32 (1), 143-156.

Güler, B. (2013). *E-müşterilerin hedonik 'hazcı' tüketim davranışlarını belirleyen faktörler ve bir araştırma.* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ilgaz, M. (2018). Kuşaklar arası hedonik tüketim davranışlarının demografik özelliklere göre farklılıkları: Kastamonu ili merkez ilçesi üzerine bir araştırma. *TJM*, 3 (1), 1-17.

Yaratıcı Kişilik Özelliklerinin Sosyal Problem Çözme Becerisine Etkisi: Düzce Üniversitesi Örneği

Zeynep Kaya*

Öz: Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özelliklerinin sosyal problem çözme becerisi üzerindeki etkisini incelemektir. Araştırmada nicel araştırma yöntemi kullanılmış, veriler anket tekniği ile elde edilmiştir. Araştırmamızın evreni Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesi içerisinde bulunan 6 farklı bölümde okuyan birinci, ikinci, üçüncü ve son sınıf öğrencilerdir. Örnekleme yöntemi olarak kotalı örnekleme seçilmiştir. 167 kadın 176 erkek toplamda 343 gönüllü katılımcıya ulaşılmıştır. Araştırmada katılımcılara kişisel bilgi toplama formu, yaratıcı kişilik envanteri ve sosyal problem çözme becerilerini değerlendirme ölçeği uygulanmıştır. Araştırmanın analizinde SPSS paket programı kullanılmıştır. Araştırmada betimsel istatistikler, t-testi, anova testi, basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda yaratıcı kişiliğin alt boyutları olan içsel motivasyon ile sosyal problem çözme becerisinin alt boyutlarından olumlu problem yönelimini ve rasyonel tarzda problem çözme tekniğini pozitif anlamda etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. İçsel motivasyonu yüksek olan bireyler yapıcı sosyal problem çözme becerisine sahiptir.

Anahtar Kelimeler: :Yaratıcılık, Yaratıcı Kişilik, Problem, Sosyal Problem Çözme, Düzce Üniversitesi.

* Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme, Tezli Yüksek Lisans Programı.
İletişim:zynpky3007mail.com

Giriş

Üniversite öğrencileri bulundukları dönem gereği ergenlikle yetişkinlik arasında, yetişkin rollere hazırlık aşamasındadır (Çekici & Güçray, 2012, s.107). Üniversite öğrencilerinin gelecekte sağlıklı yetişkinler olabilmeleri için birçoğuyla ilk kez karşılaşılan problemleri çözme yeterliliğine sahip olması gerekmektedir. Çekici (2009)' ye göre bireyin problemleri çözerken hangi stratejiyi belirleyeceğine bireysel özellikleri karar vermektedir (Karabulut & Kuru; 2009). Bu yüzden kişilik yapısı bireyin problemlere nasıl yaklaştığı ve problemleri çözmek için hangi yollara başvurduğu hakkında ipuçları vermektedir. Bireyin sorun çözerken, sorunun çözümü hakkında olabildiğince alternatif üretmesi gerekmektedir. Olaylara ve durumlara tek bir açıdan bakan kimseler, konuyla ilgili farklı çözümler üretmede yetersiz kalacaktır (Buğa A., Özkamalı E., Wise F. & Çekiç A. 2018, s.54). Bu nedenle verimli ve etkin çözümlere ulaşabilen bireyler olaylar arasında farklı bağlantıları kolaylıkla kuran, olaylara farklı pencerelerden bakabilenlerdir (Şahin, 2016, s.34). Sosyal problem çözme becerisi hakkında öğrenim durumu, cinsiyet, üniversite öğrencileri, ergenler gibi birçok değişken kullanılarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ayrıca Sosyal problem çözme ve kişilik özellikleri arasında ki ilişkiye dair çeşitli çalışmalar da yapılmıştır yapılan çalışmalarda genellikle beş faktör kişilik özelliğinden yararlanılmıştır. Yaratıcı kişilik özellikleri temel alınarak yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Yaratıcı kişilik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda sosyal problem çözme becerisine yatkınlığının yüksek olduğu düşünülmektedir. Yapılan çalışmaların ışığında araştırmanın ana amacı yaratıcı kişilik özelliklerinin sosyal problem çözme becerisi üzerindeki etkisinin araştırılması olarak belirlenmiştir. Çalışma da literatür başlığı içerisinde öncelikle sosyal problem çözme kavramından bahsedilmiş olup ardından yaratıcı kişilik kavramından bahsedilmiştir. Literatür taramasının ardından araştırma yöntemi, bulgular ve sonuçlardan bahsedilmiştir.

Literatür Taraması

Sosyal Problem Çözme

Problem, genel itibariyle karşılaşılan güçlük olarak tanımlanabilir (Özözen, Danacı & Pınarcık, 2017, s.1251). Problem, bir kişinin istenilen hedefe ulaşmak amacıyla topladığı mevcut güçlerinin karşısına çıkan engel olarak tanımlanmıştır (Yılmaz, Karaca, & Yılmaz, 2009, s.39). Çözüm ise farklı fikirler ya da olası çözümler arasında seçim yapma eylemidir (Korkut, 2002, s 177). Problem çözme bir hedefe ulaşırken araya giren zorlukların çözümünü bulma süreci (Çam & Tümkaya, 2006, s120) şeklinde de tanımlanabilir. Başka bir tanımda ise problem çözme, bilişsel becerileri, duyu ile ilgili özellikleri ve davranışsal özellikleri kapsayan kompleks bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Altuntaş & Altınova, 2015, s52).

Sosyal problem çözme ise D'Zurilla ve Goldfried (1971) tarafından günlük yaşamın içerisinde sorunlu durum ile etkili başa çıkmada birey tarafından bilişsel davranışçı yöntemin uygulanması olarak tanımlanmaktadır (Cartıllı & Bedel, 2015, s.96). D'Zurilla ve Goldfried (1971) problem çözmeyi, beş aşamalı bilişsel duyuşsal ve davranışsal bir süreç olarak açıklar (Genç & Kalafat, 2010, s.136). Bu 5 aşama problemin tanımlanmasını, alternatif çözümlerin üretilmesini, bu problemlerin değerlendirilmesini, karar verme sürecini ve verilen kararın uygulamaya konulmasını içeren süreçlerdir (Koç, Terzi & Gül. 2015, s.71).

Gerçek yaşamdaki problem çözme becerileri, gerçek yaşam durumlarıyla ilgili başarılı çözümler için çalışma kabiliyetidir (Koç vd. 2015, s.372). Problem çözme ile ilgili yapılan çalışmalar bireylerin probleme yaklaşım, problem çözme stili ve becerileri açısından farklılıklar olduğunu göstermektedir (Çam & Tümkaya, 2008, s.4). Dow & Mayer (2004) etkili problem çözmede kişilik özelliklerinin de etkili olduğunu vurgulamaktadır. Etkili problem çözme yeteneğine sahip bireylerin özellikleri şu şeklide tanımlanmıştır: yaratıcı düşünebilen, sosyal açıdan yeterli, özgüveni yüksek, belirsizlikleri tolere edebilen bireylerdir (Yöyen, Azaklı, Üney, Demirci, & Merdan, 2017, s.78). Koberg ve Bagnal (1981) ise tercih ve kararlarını açıkça belli eden, sorumluluk sahibi, cesaretli, dinamik ve eleştirel bakış açısına sahip bireyler şeklinde tanımlamıştır (Çam & Tümkaya, 2006, s.120). Problem çözmede kendini yetersiz olarak görenler ise daha obsesif, kaygılı, daha birçok olumsuz özelliğe sahip bireylerdir (Çam & Tümkaya, 2008, s.4).

Bu çalışmada D'Zurilla, Olivares, Fornells, ve Benito (2002) tarafından hazırlanan sosyal problem çözme ölçeği kullanılacaktır. Ölçek Problem yönelimi ve problem çözme tarzı olmak üzere 2 alt boyuttan oluşmaktadır. Problem yönelimi kişilerin problem yaşanırken nasıl düşündüğü ve nasıl hissetiğiyle ilgilidir (Koç vd. 2015, s.371). Problem çözme tarzı ise problemi çözmek için seçilen çözüm yoluyla ilgilidir. Problem yönelimi olumlu ve olumsuz problem yönelimi olmak üzere 2 alt boyuta ayrılmaktadır. Problem çözüm tarzı ise rasyonel problem çözme, dikkatsiz (dürtüsel) tarz ve kaçınan tarz olmak üzere 3 alt boyuttan oluşmaktadır. D'Zurilla, Nezu ve Maydeu-Olivares (2004)' e göre Probleme olumlu yönelim ve rasyonel problem çözme yapıcı boyutlardır. Buna karşın probleme olumsuz yönelim, dikkatsiz (dürtüsel) yaklaşım ve kaçınan yaklaşım, fonksiyonel olmayan boyutlardır (Izgar 2010, s.12).

Problem Yönelimi

Olumlu Problem Yönelimi

Probleme olumlu yaklaşan bireyler, problemi başa çıkılması gereken bir durum olarak algılarlar (Altuntaş & Altınova, 2015, s.52). Kaçınmak yerine problemleri çözmede bütünleşmeye kendini adamayı içeren yapıcı bilişsel problem-çözme dizisidir (Arslan 2009, s.23). So-

runun çözümü konusunda kendilerini yeterli olarak görürler (Yenice, 2012, s.37). Problem çözmenin zaman alıcı, çaba ve sabır gerektirdiğini bilirler (Eskin & Aycan, 2009, s.2). Problemi değişim için bir fırsat olarak algılamaktadırlar (Güneş 2011, s.55).

Olumsuz Problem Yönelimi

D'Zurilla, Chang ve Sanna (2003) ' a göre probleme olumsuz yaklaşan bireyler, karşılaşılan sorunlara olumsuz bakış açısına sahiptirler, sorunları çözemeyeceklerine inanırlar ve problemi kendilerine bir tehdit olarak algılarlar (Cartıllı & Bedel, 2015, s.966). Problemlerle karşılaşınca kolayca öfkelenirler (Hamarta, 2009, s.731).

Problem Çözme Tarzı

Rasyonel Problem Çözme

Problem çözme becerilerinin sistematik bir şekilde uygulanması olarak tanımlanır (Yöyen vd. 2017, s.78). Problem hakkında olabildiğince çok bilgi toplayarak alternatif çözümler üretip çözümlerin sonuçlarını hesaplayarak en etkili çözümü seçen kişilerdir (Izgar 2010, s.14)

Dikkatsiz (Dürtüsel) Tarz

Problem çözme tekniklerini aktif bir şekilde uygulayan fonksiyonel olmayan problem çözme deseni olarak tanımlanır (Yöyen vd 2017, s.78). Dikkatsiz acele ve tamamlanmamış davranışlarda bulunurlar (Çekici 2009, s.94) Bu bireyler sadece birkaç çözümü dikkate alır ve çoğunlukla bireysel olarak aklına ilk geleni uygulamaya çalışır (Izgar 2010, s.24).

Kaçınan Tarz

Kaçınan tarzda problem çözme tekniği fonksiyonel olmayan problem çözme desenidir (Hamarta 2009, s.732). D'Zurilla, Nezu, & Maydeu (2004) yüzleşmekten çok problemlerden kaçınmayı tercih ederler, problem çözmeyi son ana kadar ertelerler, problemlerin kendiliğinden çözülmesini beklerler, problem çözme sorumluluğunu başkalarına yüklemeye çalışırlar (Dereli, 2019, s.116).

Yaratıcı Kişilik

Kişilik bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren bir terimdir (Aygün, 2014, s.276). Bireysel farklılıkların tümü kişilik konusu içinde ele alınmaktadır (Günel, 2010, s.44). Kişilik, kolay kolay değişmeyen dirençli bir yapıda olmasıyla birlikte kişilik geçmişin, mevcut zamanın ve geleceğin bir bileşkesidir (Sarıtaş, 1997, s.538).

Yaratıcılık ise her alanda duyuşsal ve düşünsel beceriler olarak algılanmasına rağmen kesin bir tanımı yapılamamıştır. Yakın bir tarihe kadar yaratıcılık üstün becerilere sahip bireylere has gizil bir güç olarak algılanırken, günümüzde dünya üzerinde var olan bütün bireylerin sahip olduğu bir düşünce biçimi olarak algılanmaktadır. Torrance (1995) yaratıcılığı problemlerin veya bilgideki boşlukların hissedilmesi, düşünce veya hipotezlerin oluşturulması, hipotezlerin sınanması, geliştirilmesi ve verilerin iletilmesi (Altuntaş & Altınova, 2015 s. 53) şeklinde ifade etmiştir.

Yaratıcılık kavramının net bir şekilde tanımının yapılamamasından dolayı yaratıcı kişilik özellikleri üzerinde de net bir fikir birliği yoktur. Yapılan çalışmalar göz önüne alındığında genel olarak yaratıcı kişiliğe sahip bireylerde bulunan özellikler şu şekildedir: Rahat düşünebilen, esnek, meraklı, geleneklere daha az bağlı, enerjik ve esprili bireylerdir (Tözeniş, 2015). İlgi alanları çok çeşitli, sorgulayıcı bir tavra sahip, sorunları görmek ve tanımak için duyarlı olan (Tekşan, 2017) olaylar arasında farklı bağlantıları kolaylıkla kuran, olaylara farklı pencerelerden bakabilenlerdir (Şahin, 2016). Rutin işlerden hoşlanmayan, karşılaştıkları sorunları artistik özelliklerini kullanarak çözen, güçlü sezgilere sahip ve gerekli olduğunda isabetli tahminler yapabilen, riskleri göze alabilen bireylerdir. (Onur & Zorlu, 2017 s. 1538).

Çalışmada Qian (2010) çalışmasını türk kültürüne uyarlayan Şahin ve Danışman (2017) 'ın ölçeği kullanılmıştır. Ölçek amaç yönelimi, kendine güven, içsel motivasyon, risk alma olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır.

Amaç Yönelimi

Türk Dil Kurumu sözlüğünde amaç kelimesinin anlamı ''ulaşmak istenilen sonuç, maksat, meram şeklinde tanımlanmaktadır (www.tdk.gov.tr erişim tarihi 10 Ocak 2020). Amaç yönelimli bireyler istediği sonuca ulaşabilmek için çok çaba gösterirler ve başarısızlığa rağmen kararlıdırlar (Özkal 2013, s.101). Güçlü istekleri olan, görev-odaklı ve başarı-yönelimlidirler (Aslan ve Akkaya, 2008). İşlerini dikkatli, planlı ve programlı yaparlar (Yıldızoğlu, 2013, s.94).

Kendine Güven

Kişinin kendinde var olan yeteneği olumlu yönde kullanabileceğinin inancı ve kişinin kendindeki ışığı görebilmesidir (Çini, 2014, s.10). Feltz (1988, s.423), kendine güvenmeyi genel bir özellik olmaktan daha çok bireyin belli bir aktiviteyi başarılı biçimde yerine getireceğine yönelik inancı ve bireyin kendi yargı, yetenek, güç ve kararlarına güvenmesi şeklinde tanımlamıştır (Esentaş, M., Işıkgöz, E., Karaman Doğan P. , Şahin H. 2017, s.316). Bununla birlikte kendine güvenmeyen bireyleri ise Rogers (1954) günlük yaşamın sorunlarını alt edebilecek güçten yoksun olduklarına inanan ve devamlı çaresizliğin stresini ve kaygısını yaşayan bireyler (Soner, 2000, s.249) şeklinde tanımlamıştır.

İçsel Motivasyon

İçsel motivasyonu Koçel (2007) kişilerin belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere kendi istek ve arzuları ile davranmaları ve çaba göstermeleri (Özdaşlı & Akman 2012, s75) şeklinde tanımlamıştır. İçsel motivasyon, kişinin kendi yeteneklerini ortaya koyma deneyimi olarak da nitelendirilebilir. (Ağca & Ertan 2008, s.21). İçsel motivasyonu yüksek olan bireylerin belirli amaçlarını gerçekleştirmek için gereken eylem planlarını düzenleme ve uygulama yetenekleri yüksek olur (Çetin vd. 2019, s.112). İçsel motivasyon öğrenme ve başarma isteği ile pozitif yönde ilişkili olmakla beraber zorlanmalar karşısında mücadele etme eğilimini de artırmaktadır (Oktuğ & Özden 2013, s.6).

Risk Alma

Tarkun ve Aydın (1996) risk almayı, bireyin mevcut durumu değerlendirmesi ve söz konusu durum içerisinde, tehlike oranı yüksek olan yönü tercih etmesi ile açıklamaktadırlar (Gündoğdu 2005, s.152). Risk alan bireylerin özellikleri şöyle sıralanabilir: Maceracı, yenilikçi (Kayalar M. ve Ömürberk N. 2007, s.186), yeteneklerine yüksek düzeyde güvenen ve farklı yollar izleyebilme cesaretine sahip olan (Basım, 2008, s.126) bireylerdir. Risk alamayan veya almak istemeyen bireyler ise gelenekçi, yeni fikir ve icatlardansa bilineni tercih eden kişiler olarak betimlenmişlerdir (Akan, 2019, s.30).

Yöntem

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin yaratıcı kişilik özelliklerinin sosyal problem çözme becerisine etkisini belirlemek ve aralarındaki ilişkiyi açıklamaktır. Çalışmada daha objektif kriterlere ve nesnel verilere dayandırabilmek için nicel araştırma yönteminin kullanılması uygun bulunmuştur. Nicel araştırma gerçekliğin nesnel olarak gözlemlenip, ölçülüp, analiz edilebileceğini kabul eden araştırma türüdür (Büyüköztürk, 2016, s.12).

Araştırma Birimi, Evreni ve Örneklemi

Evren araştırmada toplanacak verilerin analizi ile elde edilecek sonuçların geçerli olacağı yorumlanacağı gruptur (Büyüköztürk, 2016, s.82). Araştırmamızın evrenini 2019-2020 yılı Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırma birimimiz Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesi içerisinde bulunan 6 farklı bölümde okuyan birinci, ikinci, üçüncü ve son sınıf öğrencileridir. Araştırma evrenimizi toplamda 3044 tane öğrenci oluşturmaktadır. Özellikleri hakkında bilgi toplamak için çalışılan evrenden

seçilen onun sınırlı bir parçasına örneklem denir (Büyüköztürk, 2016, s.83). Belirli evrenler için kabul edilebilir örnek büyüklükleri göz önüne alındığında (0.95 güven düzeyi ve 0.05 hata payı) (Büyüköztürk, 2016, s.101) örneklem sayımız en az 342 kişi olması gerekmektedir. Örnekleme evrenin özelliklerini belirlemek, tahmin etmek amacıyla onu temsil edecek uygun örnekleri seçmeye yönelik süreci ve bu süreçte gerçekleştirilen tüm işlemleri tanımlar (Büyüköztürk, 2016, s.83). Örnekleme yöntemi olarak seçkisiz olmayan örnekleme tekniklerinden kotalı örnekleme seçilmiştir. Kotalı örneklemeye göre ana kütlenin örnek kütle oranları şu şekildedir : işletme bölümü %19.5 (68 kişi), uluslararası ilişkiler bölümü (ULİ) %5.15 (21 kişi), uluslararası ticaret bölümü (UTİ) %18.6 (65 kişi), yönetim bilişim sistemleri (YBS) bölümü%18.3 (64 kişi), sağlık yönetimi bölümü %21..6 (75 kişi), sosyal güvenlik ve sigortacılık bölümü %16.7 (58 kişi) 'dir.

Araştırmanın Veri Toplama Tekniği ve Süreci

Araştırmamızda veri toplama tekniği olarak yüz yüze anket yöntemi kullanılmıştır. İnsanların yaşam koşullarını, davranışlarını, inançlarını ve ya tutumlarını belirlemeye yönelik bir dizi sorudan oluşan araştırma materyalidir. Anketin yararları arasında kısa sürede büyük gruplara ulaşmayı sağlar ve maliyeti düşüktür (Büyüköztürk, 2016, s.129). Örnek kütleye ait verileri genele yayma imkanı sağladığı ve öğrencilerin çok vaktini almadığı için kolaylıkla kabul etmelerinden dolayı anket yöntemi tercih edilmiştir. Anket bölümü 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm sosyal problem çözme becerisi ile ilgili soruların bulunduğu bölümdür. İkinci bölüm yaratıcı kişilik özellikleriyle ilgili sorulardan oluşmaktadır. Üçüncü bölüm ise demografik özelliklerin belirlenmesine yönelik soruların bulunduğu bölümdür. Anket yapabilmek için Düzce Üniversitesi Rektörlüğünden izin alınmıştır. Ayrıca İşletme Fakültesi Anabilim Dalı Başkanlığından da izin alınmıştır. Araştırma verileri 2 hafta içinde 2019-2020 yılı Düzce Üniversitesi İşletme Fakültesini oluşturan bölümlerdeki öğrencilerden toplanmıştır. 355 anket dağıtılmıştır. Fakat bazı öğrencilerin ankete olan tepkileri pek olumlu olmamasından dolayı anketleri tahribata uğratmaları, anket sorularına hep aynı cevabı vermeleri gibi nedenlerden dolayı 343 anket analize dahil edilmiştir.

Ölçekler

Sosyal Problem Çözme Becerisi Ölçeği

Sosyal Problem Çözme Envanteri – Kısa Formu (SPÇE-KF) D' Zurilla ve arkadaşları (Maydeu-Olivares ve D'Zurilla, 1996; Social Problem Solving Inventory; SPSI) geliştirdikleri Sosyal Problem Çözme Envanterini ilerleyen yıllarda gözden geçirerek yenilemişler ve oluşturdukları bu yeni ölçeğe Revize Edilmiş Sosyal Problem Çözme Envanteri adını vermişlerdir (Akt. D' Zurilla, Nezu ve Maydeu-Olivares, 2004). Çekici (2009) tarafından Türkçeye uyarla-

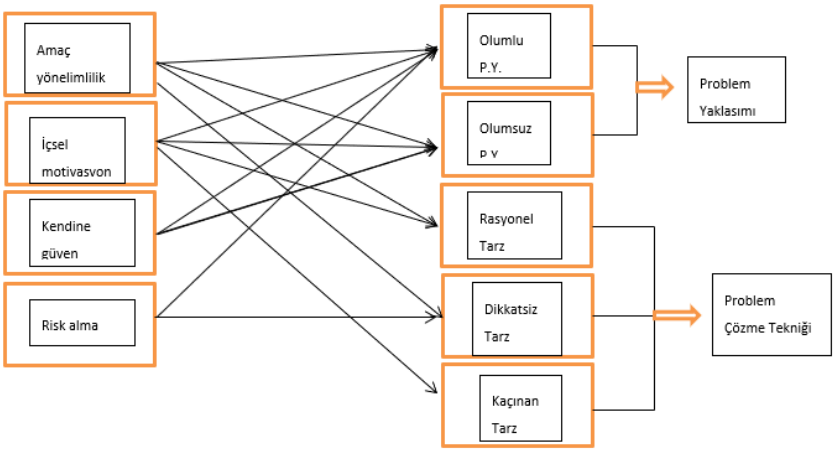
nan Sosyal Problem Çözme Envanteri- Kısa Formu "problem yönelimi" ve "problem çözme tarzları" olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Problem yönelimi boyutunda, probleme olumlu yönelim ve probleme olumsuz yönelim olmak üzere iki alt ölçek yer almaktadır. Problem çözme tarzı boyutu ise, rasyonel problem çözme, dikkatsiz/dürtüsel tarz, kaçınan tarz olmak üzere üç alt ölçekten oluşmaktadır. Toplamda 25 madde yer alan ölçek, 5 alt ölçekten oluşmaktadır. Maddeler 0 (hiç uygun değil) ile 4 (tamamen uygun) arasında olmak üzere beşli olarak derecelendirilmektedir.

Her bir alt ölçeğe ait toplam puan elde edilebildiği gibi ölçekten genel toplam puan da elde edilebilmektedir Ölçekten alınan en düşük puan 0, en yüksek puan ise 100' dür. Yüksek puanlar, yüksek düzeyde sosyal problem çözme becerisine sahip olmayı ifade ederken, düşük puanlar, düşük düzeyde sosyal problem çözme becerisine sahip olmayı ifade etmektedir. Yapılan yapı geçerliği ve ölçüt bağıntılı geçerlik çalışmalarında envanterin geçerli bir ölçme aracı olduğu tespit edilmiştir. Test-tekrar-test yöntemi ile yapılan güvenirlik analizi sonucunda, ölçeğin güvenirlik katsayısı .85 olarak bulunmuştur. Ölçeğe ait güvenirlik çalışmaları kapsamında alt ölçeklerin iç tutarlılık Cronbach Alfa katsayıları hesaplanmıştır. Her bir alt ölçeğe ilişkin elde edilen iç tutarlılık katsayı değerleri PCPOY için=.81, POSY için=.76, KT için= .74 ve DDT için= .61 olarak bulunmuştur (Çekici, 2009).

Yaratıcı Kişilik Ölçeği

Qian (2010) çalışmasını türk kültürüne uyarlayan Şahin ve Danışman (2017) 'ın ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 17 maddeden oluşmaktadır. Amaç yönelimi, içsel motivasyon, kendine güven, risk alma olmak üzere 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek de ters maddeler bulunmaktadır. Ölçeğin Cronbach α sayısı .67'dir. Ölçeğin güvenilirliği için α iç tutarlılık katsayısı alt faktörlerin ise şöyledir: Amaç yönelimi .65 , içsel motivasyon .60 , kendine güven .64 ve risk alma .64 'tür. Her bir soru 1 (hiç katılmıyorum) ile 5 (çok katılıyorum) arasında puanlanmaktadır. Ölçek toplamından ise 17–85 aralığında bir puan hesaplanabilir. Puanlar yükseldikçe ölçülmesi hedeflenen özelliğin yükseldiği, puanlar düştükçe, gözlenen özelliğin daha az ortaya çıktığı biçiminde yorumlanmaktadır.

Araştırmanın Modeli ve Hipotezleri



Amaç yönelimli bireyler başarı güdüsü yüksek, hırslı bireylerdir bu nedenle probleme yaklaşımları olumlu yönde ve problem çözme tekniği ise rasyonel tarzdadır.

H1: Yaratıcı kişilik özelliklerinden amaç yönelimi sosyal problem çözme becerilerinden rasyonel problem çözme tarzını pozitif yönde etkilemektedir.

H2: Yaratıcı kişilik özelliklerinden amaç yönelimi sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yaklaşımı pozitif yönde etkilemektedir.

H3: Yaratıcı kişilik özelliklerinden amaç yönelimi sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumsuz yaklaşımı negatif yönde etkilemektedir.

H4 Yaratıcı kişilik özelliklerinden amaç yönelimi sosyal problem çözme becerilerinden dikkatsiz problem çözme tarzını negatif yönde etkilemektedir

İçsel motivasyonu yüksek olan bireyler amaçlarını gerçekleştirmek için planlı eylemlerde bulunur ve başarma güdüleri yüksektir bu nedenle problem çözme tarzları rasyoneldir ve probleme olumlu yönde yaklaşırlar.

H5: Yaratıcı kişilik özelliklerinden içsel motivasyon sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yaklaşımı pozitif yönde etkilemektedir.

H6: Yaratıcı kişilik özelliklerinden içsel motivasyon sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumsuz yaklaşımı negatif yönde etkilemektedir.

H7: Yaratıcı kişilik özelliklerinden içsel motivasyon sosyal problem çözme becerilerinden rasyonel tarzı pozitif yönde etkilemektedir

H8: Yaratıcı kişilik özelliklerinden içsel motivasyon sosyal problem çözme becerilerinden kaçınan tarzı negatif yönde etkilemektedir.

Kendine güvenen bireyler yeteneklerinden emin ve zorluklarla başa çıkma konusunda kendilerinden şüphe duymazlar bu nedenlerden dolayı probleme yaklaşımları olumlu yöndedir.

H9: Yaratıcı kişilik özelliklerinden kendine güven sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yaklaşımı pozitif yönde etkilemektedir.

H10: Yaratıcı kişilik özelliklerinden kendine güven sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumsuz yaklaşımı negatif yönde etkilemektedir.

Risk alabilen bireyler cesur ve kararlı bir yapıdadır. Problemlere çözerken tehlikeli olan kısmı tercih etmekten korkmazlar. Bu nedenle problemlerden korkmazlar yani probleme olumlu yönde yaklaşırlar.

H11: Yaratıcı kişilik özelliklerinden risk alma sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yaklaşımı pozitif yönde etkilemektedir.

H12: Yaratıcı kişilik özelliklerinden risk alma sosyal problem çözme becerilerinden dikkatsiz tarzda problem çözme tarzını negatif yönde etkilemektedir.

Bulgular

Tablo 1: Demografik Özellikler

Değişkenler	Kategori	f	%
Cinsiyet	**Kadın**	167	48.7
	Erkek	176	51.3
Sınıf	**1**	38	11.1
	2	46	13.4
	3	181	52.8
	4	78	22.7
Bölüm	**YBS**	63	18.4
	İşletme	68	19.8
	Sağlık Yönetimi	76	22.2
	ULİ	21	6.1
	UTİ	64	18.7
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	14.9

Anne Eğitim Durumu	**İlköğretim**	163	47.5
	Ortaöğretim	78	22.7
	Lise	70	20.4
	Üniversite	32	9.3
Baba Eğitim Durumu	**İlköğretim**	101	29.4
	Ortaöğretim	89	25.9
	Lise	99	28.9
	Üniversite	54	15.7

Ankete 343 kişi katılmıştır. Kadın ve erkek dağılımı %48.7 ile %51.3 oranlarıyla birbirine yakındır. Sınıf yüzde dağılımını %52.8 gibi yüksek bir oranını sadece 3.sınıflar kapsamaktadır. Anne eğitim durumunda ise %47.5 oranıyla ilköğretim mezunudur. Anne eğitim durumunda %9.3 gibi küçük bir oran da üniversite mezunudur. Baba eğitim durumu ise ilköğretim(29.4) , ortaöğretim(25.9) ve lise(28.9) mezunu olma oranları birbirine yakındır. Anne eğitim durumunda olduğu gibi büyük bir fark yoktur.

Sosyal Problem Çözme T- Testi Analizi

Tablo 2: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutları ve Cinsiyete Yönelik t-testi Analiz Sonuçları

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	X	S.S.	t	p
Probleme Olumlu Yönelim	Erkek	167	3,29	0,57	0,318	0,751
	Kadın	176	3,27	0,49		
Probleme Olumsuz Yönelim	Erkek	167	2,52	0,95	2,33	0,020
	Kadın	176	2,75	0,83		
Rasyonel Tarz	Erkek	167	2,77	0,71	0,582	0,561
	Kadın	176	2,81	0,66		
Dikkatsiz Tarz	Erkek	167	1,83	0,86	1,17	0,242
	Kadın	176	1,73	0,81		
Kaçınan Tarz	Erkek	167	1,26	0,91	0,605	0,546
	Kadın	176	1,21	0,85		

Yapılan t-testi analizine göre sosyal problem çözme becerilerinin alt boyutlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Gerçekleştirilen analiz sonucunda bahsi geçen alt boyutlardan probleme olumlu yönelim ($p = ,751 > 0,05$), rasyonel tarzda problem çözme tekniği ($p = ,561 > 0,05$), dikkatsiz tarzda problem çözme tekniği $p = ,242 > 0,05$), kaçınan tarzda problem çözme tekniği ($p = ,546 > 0,05$) ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Probleme olumsuz yönelim alt boyu-

tunda (p =,020 < 0,05) ise anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. kadınların erkeklere göre problemlere daha olumsuz yaklaştığı tespit edilmiştir.

Sosyal Problem Çözme Anova Analizi

Tablo 3: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarının Sınıf Düzeyi Arasındaki Anova Analizi Sonuçları

Alt Boyutlar	Bölüm	N	X	S.S.	F	p
Probleme Olumlu Yönelim	Birinci	38	3,38	,58	,599	,616
	İkinci	46	3,31	,55		
	Üçüncü	181	3,26	,52		
	Dördüncü	78	3,27	,53		
Probleme Olumsuz Yönelim	Birinci	163	2,62	,78	,078	,972
	İkinci	78	2,58	,83		
	Üçüncü	70	2,65	,93		
	Dördüncü	32	2,64	,93		
Rasyonel Tarz	Birinci	163	2,90	,87	,513	,674
	İkinci	78	2,72	,67		
	Üçüncü	70	2,79	,67		
	Dördüncü	32	2,77	,64		
Dikkatsiz Tarz	Birinci	163	1,68	,76	,304	,822
	İkinci	78	1,86	,62		
	Üçüncü	70	1,78	,85		
	Dördüncü	32	1,78	,95		
Kaçınan Tarz	Birinci	163	1,15	,73	,495	,686
	İkinci	78	1,17	,76		
	Üçüncü	70	1,23	,85		
	Dördüncü	32	1,33	1,07		

Yapılan Anova analizi bulgularına göre sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yönelim (p=,616 > 0,05), probleme olumsuz yönelim (p=,972 > 0,05), rasyonel tarz (p=,674 > 0,05), dikkatsiz tarz (p=,822 > 0,05) ve kaçınan tarz (p=,686 > 0,05) yaklaşımlarının sınıf düzeyine göre anlamlı farklılığa sahip olmadığı görülmektedir.

Tablo 4: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarının Bölümlerle Arasındaki Anova Analizi Sonuçları

Alt Boyutlar	Bölüm	N	X	S.S.	F	p
Probleme Olumlu Yönelim	Yönetim Bilişim Sistemleri	63	3,27	,52	,206	,960
	İşletme	68	3,28	,55		
	Sağlık Yönetimi	76	3,30	,57		
	Uluslararası İlişkiler	21	3,38	,39		
	Uluslararası Ticaret	64	3,25	,54		
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	3,27	,52		
Probleme Olumsuz Yönelim	Yönetim Bilişim Sistemleri	63	2,42	1,05	1,600	,160
	İşletme	68	2,59	,93		
	Sağlık Yönetimi	76	2,84	,69		
	Uluslararası İlişkiler	21	2,56	,95		
	Uluslararası Ticaret	64	2,69	,86		
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	2,61	,90		
Rasyonel Tarz	Yönetim Bilişim Sistemleri	63	2,79	,82	,511	,768
	İşletme	68	2,79	,58		
	Sağlık Yönetimi	76	2,84	,64		
	Uluslararası İlişkiler	21	2,75	,80		
	Uluslararası Ticaret	64	2,69	,60		
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	2,87	,74		
Dikkatsiz Tarz	Yönetim Bilişim Sistemleri	63	1,47	,78	2,809	,017
	İşletme	68	1,91	,88		
	Sağlık Yönetimi	76	1,76	,75		
	Uluslararası İlişkiler	21	1,63	,67		
	Uluslararası Ticaret	64	1,91	,77		
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	1,90	1,01		
Kaçınan Tarz	Yönetim Bilişim Sistemleri	63	1,01	,84	1,928	,089
	İşletme	68	1,41	,99		
	Sağlık Yönetimi	76	1,17	,83		
	Uluslararası İlişkiler	21	1,04	,72		
	Uluslararası Ticaret	64	1,35	,84		
	Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik	51	1,30	,95		

Yapılan Anova analizi bulgularına göre sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yönelim (p=,960 > 0,05), probleme olumsuz yönelim (p=,160 > 0,05), rasyonel tarz (p=,768 > 0,05) ve kaçınan tarz (p=,089 > 0,05) yaklaşımlarının bölüme göre anlamlı farklılığa sahip olmadığı görülmektedir. Sosyal problem çözme becerilerinden dikkatsiz tarz ise (p=,017 < 0,05) öğrencilerin okuduğu bölüme göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Post-hoc analizlerine göre bu farklılık Yönetim Bilişim Sistemleri (X=1,47) ile İşletme (X=1,92) ve Uluslararası Ticaret (X=1,92) arasında meydana gelmektedir. Buna göre Yönetim Bilişim Sistemleri öğrencilerinin sosyal problem çözme becerilerinde İşletme ve Uluslararası Ticaret öğrencilerine kıyasla daha dikkatli tarza sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 5: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarının Anne Eğitim Durumu Arasındaki Anova Analizi Sonuçları

Alt Boyutlar	Bölüm	N	X	S.S.	F	p
Probleme Olumlu Yönelim	İlköğretim	163	3,27	,51	1,432	,233
	Ortaöğretim	78	3,27	,46		
	Lise	70	3,38	,52		
	Üniversite	32	3,25	,78		
Probleme Olumsuz Yönelim	İlköğretim	163	2,68	,89	,593	,620
	Ortaöğretim	78	2,66	,83		
	Lise	70	2,52	,98		
	Üniversite	32	2,58	,89		
Rasyonel Tarz	İlköğretim	163	2,73	,67	2,572	, 054
	Ortaöğretim	78	2,84	,63		
	Lise	70	2,95	,71		
	Üniversite	32	2,61	,78		
Dikkatsiz Tarz	İlköğretim	163	1,77	,83	,985	,400
	Ortaöğretim	78	1,82	,83		
	Lise	70	1,68	,90		
	Üniversite	32	1,98	,73		
Kaçınan Tarz	İlköğretim	163	1,31	,92	1,007	,390
	Ortaöğretim	78	1,22	,83		
	Lise	70	1,12	,90		
	Üniversite	32	1,11	,78		

Yapılan Anova analizi bulgularına göre sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yönelim (p=,233 > 0,05), probleme olumsuz yönelim (p=,620 > 0,05), rasyonel tarz (p=,054 > 0,05), dikkatsiz tarz (p=,400< 0,05) ve kaçınan tarz (p=,390 > 0,05) yaklaşımlarının anne eğitim durumuna göre anlamlı farklılığa sahip olmadığı görülmektedir.

Tablo 6: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarının Baba Eğitim Durumu Arasındaki Anova Analizi Sonuçları

Alt Boyutlar	Bölüm	N	X	S.S.	F	p
Probleme Olumlu Yönelim	İlköğretim	101	3,24	,66	1,663	,175
	Ortaöğretim	89	3,32	,42		
	Lise	99	3,35	,50		
	Üniversite	54	3,17	,60		
Probleme Olumsuz Yönelim	İlköğretim	101	2,65	,93	,586	,625
	Ortaöğretim	89	2,73	,80		
	Lise	99	2,57	,89		
	Üniversite	54	2,58	,98		
Rasyonel Tarz	İlköğretim	101	2,73	,69	1,177	, 319
	Ortaöğretim	89	2,88	,58		
	Lise	99	2,82	,71		
	Üniversite	54	2,70	,80		
Dikkatsiz Tarz	İlköğretim	101	1,77	,81	,141	,935
	Ortaöğretim	89	1,75	,81		
	Lise	99	1,82	,89		
	Üniversite	54	1,77	,84		
Kaçınan Tarz	İlköğretim	101	1,25	,94	,194	,900
	Ortaöğretim	89	1,18	,78		
	Lise	99	1,28	,92		
	Üniversite	54	1,21	,89		

Yapılan Anova analizi bulgularına göre sosyal problem çözme becerilerinden probleme olumlu yönelim (p=,175 > 0,05), probleme olumsuz yönelim (p=,625 > 0,05), rasyonel tarz (p=,319 > 0,05), dikkatsiz tarz (p=,935 > 0,05)ve kaçınan tarz (p=,900 > 0,05) yaklaşımlarının baba eğitim durumuna göre anlamlı farklılığa sahip olmadığı görülmektedir.

Regresyon Analizi Sonuçları

Tablo 7: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarından Probleme Olumlu Yönelimin Yaratıcı Kişilik Üzerine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	F	Sig.	R^2	D.W.	β	t	Sig.	TOL	VIF
Probleme Olumlu Yönelim	Amaç Yönelimi	11,704	,000	,122	1,890	,063	1,148	,252	,854	1,170
	İçsel Motivasyon					,221	3,770	,000	,759	1,318
	Kendine Güven					,058	1,051	,294	,863	1,159
	Risk Alma					,146	2,540	,012	,781	1,280

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,890 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2: ,122 F: 11,704, p: ,000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (amaç yönelimi, içsel motivasyon, kendine güven ve risk alma), bağımlı değişkendeki (probleme olumlu yönelim) değişimin %12'sini açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında ise, değişkenlerin probleme olumlu yönelim üzerindeki göreceli önem sırası içsel motivasyon, risk alma, amaç yönelimi ve kendine güven şeklinde sıralanmaktadır.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına dair sonuçlar incelendiğinde içsel motivasyon ve risk alma yaratıcı kişilik özelliklerinin probleme olumlu yönelim değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunduğu, kendine güven ve amaç yönelimi yaratıcı kişilik özelliklerinin ise probleme olumlu yönelim değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre H5 ve H11 hipotezleri kabul edilirken, H2 ve H9 hipotezleri reddedilmiştir.

Tablo 8: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarından Probleme Olumsuz Yönelimin Yaratıcı Kişiliğe İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	F	Sig.	R^2	D.W.	β	t	Sig.	TOL	VIF
Probleme Olumsuz Yönelim	Amaç Yönelimi	19,302	,000	,186	1,885	-295	5,549	,000	,854	1,170
	İçsel Motivasyon					,024	,420	,675	,759	1,318
	Kendine Güven					-,230	-4,354	,000	,863	1,159
	Risk Alma					-,041	-,738	,461	,781	1,280

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,885 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2: ,186 F: 19,302, p:000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (amaç yönelimi, içsel motivasyon, kendine güven ve risk alma), bağımlı değişkendeki (probleme olumsuz yönelim) değişimin %18'ini açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında ise, değişkenlerin probleme olumlu yönelim üzerindeki göreceli önem sırası amaç yönelimi, kendine güven, risk alma ve içsel motivasyon şeklinde sıralanmaktadır.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına dair sonuçlar incelendiğinde kendine güven ve amaç yönelimi yaratıcı kişilik özelliklerinin probleme olumsuz yönelim değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunduğu, içsel motivasyon ve risk alma yaratıcı kişilik özelliklerinin ise probleme olumlu yönelim değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre H3 ve H10 hipotezleri kabul edilirken, H6 hipotezleri reddedilmiştir.

Tablo 9: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarından Rasyonel Tarzın Yaratıcı Kişiliğe İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	F	Sig.	R^2	D.W.	β	t	Sig.	TOL	VIF
Rasyonel Tarz	Amaç Yönelimi	14,443	,000	,146	2,054	,120	2,208	,028	,854	1,170
	İçsel Motivasyon					,290	5,017	,000	,759	1,318
	Kendine Güven					,108	2,000	,046	,863	1,159
	Risk Alma					,010	,179	,858	,781	1,280

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 2,054 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2: ,146 F: 14,443 p:,000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (amaç yönelimi, içsel motivasyon, kendine güven ve risk alma), bağımlı değişkendeki (probleme olumsuz yönelim) değişimin %14'ünü açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında ise, değişkenlerin probleme olumlu yönelim üzerindeki göreceli önem sırası içsel motivasyon, amaç yönelimi, kendine güven, risk alma şeklinde sıralanmaktadır.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına dair sonuçlar incelendiğinde içsel motivasyon, kendine güven, amaç yönelimi yaratıcı kişilik özelliklerinin rasyonel tarz değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunduğu, risk alma yaratıcı kişilik özelliklerinin ise rasyonel tarz değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre H1 ve H7 hipotezleri kabul edilir.

Tablo 10: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarından Dikkatsiz Tarzın Yaratıcı Kişiliğe İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	F	Sig.	R^2	D.W.	β	t	Sig.	TOL	VIF
Dikkatsiz Tarz	Amaç Yönelimi	5,789	,000	,064	1,756	-,122	-2,146	,033	,854	1,170
	İçsel Motivasyon					-,037	-,609	,543	,759	1,318
	Kendine Güven					-,175	-3,087	,002	,863	1,159
	Risk Alma					,069	1,165	,245	,781	1,280

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,756 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2: ,064 F:3,786 p:,000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (amaç yönelimi, içsel motivasyon, kendine güven ve risk alma), bağımlı değişkendeki (probleme olumsuz yönelim) değişimin %6'sını açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında ise, değişkenlerin probleme olumlu yönelim üzerindeki göreceli önem sırası risk alma, içsel motivasyon, amaç yönelimi, kendine güven şeklinde sıralanmaktadır.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına dair sonuçlar incelendiğinde, kendine güven ve amaç yönelimi yaratıcı kişilik özelliklerinin dikkatsiz tarz değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunduğu, içsel motivasyon ve risk alma yaratıcı kişilik özelliklerinin ise dikkatsiz tarz değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre H12 reddedilir.

Tablo 11: Sosyal Problem Çözme Alt Boyutlarından Kaçınan Tarzın Yaratıcı Kişiliğe İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	F	Sig.	R^2	D.W.	β	t	Sig.	TOL	VIF
Kaçınan Tarz	Amaç Yönelimi	10,771	,000	,113	1,720	-,180	-3,254	,001	,854	1,170
	İçsel Motivasyon					-,156	-2,650	,008	,759	1,318
	Kendine Güven					-,147	-2,660	,008	,863	1,159
	Risk Alma					,179	3,086	,002	,781	1,280

VIF değerlerine bakıldığında değişkenlerin 10'dan yüksek bir değer almadığı, tolerance değerlerinin ise 0,20'den düşük olmadığı dikkate alındığında bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 0-4 arasında olması istenilen Durbin Watson istatistiği hata terimleri arasında korelasyon olup/olmadığına bakmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmada Durbin Watson değerinin 1,720 olduğu ve hata terimleri arasında sorunlu bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir.

Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni açıklama düzeyi (0≤ R2≥1) istatistiksel açıdan anlamlıdır (R2: ,113 F:10,771 p:000). Bu sonuca göre bağımsız değişkenler (risk alma, kendine güven, içsel motivasyon ve amaç yönelimi bağımlı değişkendeki (kaçınan tarz) değişimin %11'ini açıklayabilmektedirler.

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında ise, değişkenlerin kaçınan tarz üzerindeki göreceli önem sırası risk alma, kendine güven, içsel motivasyon ve amaç yönelimi şeklinde sıralanmaktadır.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına dair sonuçlar incelendiğinde, kendine güven, amaç yönelimi içsel motivasyon ve risk alma yaratıcı kişilik özelliklerinin kaçınan tarz değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre H8 kabul edilir

Sonuç

Üniversite öğrencilerinin sosyal problem çözme becerilerini yordayan değişkenleri belirlemeye dönük bu araştırmada, yordayıcı değişken olarak yaratıcı kişilik özellikleri ele alınmıştır. Araştırma sonuçları yaratıcı kişilik özelliklerinin sosyal problem çözme becerisi üzerinde etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Literatür incelendiğinde yaratıcı kişilik ile sosyal problem çözme becerisine ilişkin bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yapılan çalışmalarda sosyal problem çözme becerilerinin ebe-

veynler üzerinde (Dereli, 2019); ergenler üzerinde (Hamarta, 2009); öğretmen adayları üzerinde (Saracalıoğlu Altay ve Eken, 2016); empatik beceriler (Genç ve Kalafat, 2010), zeka ve bilişsel farkındalık (Buğa vd., 2018) gibi değişkenler baz alınarak farklı gruplar veya kişiliğin farklı özellikleri ele alınarak yapılmıştır.

Araştırmanın sonucuna göre cinsiyet üzerinde yapılan t-testi sonucuna göre sosyal problem çözme becerisi üzerinde anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Benzer problem çözme çalışmalarında da Saracalıoğlu, Altay ve Eken (2016) aynı bulguların olduğunu ifade etmektedir. Demografik bölümü oluşturan diğer sorular üzerinde ANOVA Testi yapılmıştır. Anne eğitim durumu, baba eğitim durumu ve sınıf düzeyi arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Korkut (2002) ve Arslan (2009) çalışmalarında anne-baba eğitim durumunun sosyal problem çözme becerisi üzerinde anlamlı bir farklılık olmadığını ifade etmişlerdir. Yapılan benzer çalışmaların çok azında bu demografik soruyla karşılaşılmıştır. Eğitim alınan bölüm üzerinde yapılan ANOVA Testi sonucunda probleme olumlu yönelim ($p=,960 > 0,05$), probleme olumsuz yönelim ($p=,160 > 0,05$), rasyonel tarz ($p=,768 > 0,05$), kaçınan tarz ($p=,089 > 0,05$) arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Dikkatsiz tarz ($p=,017 < 0,05$) problem çözme tekniğinde ise anlamlı farklılık bulunmuştur. Anlamlı farklılık Yönetim Bilişim Sistemleri ($X=1,47$) ile İşletme ($X=1,92$) ve Uluslararası Ticaret ($X=1,92$) arasında meydana gelmektedir. Yönetim Bilişim Sistemleri öğrencileri Uluslararası Ticaret ve İşletme bölümü öğrencilerine göre daha dikkatli tarzda problemlerini çözmektedir. Yönetim Bilişim Sistemleri öğrencilerinin sayısal düşünmeye yatkınlığı diğer bölümdeki öğrencilere göre daha fazla olduğu göz önünde bulundurulunca çıkan sonuç dikkat çekmektedir.

Değişkenlerin alt boyutları arasındaki ilişkiler ise içsel motivasyonu olan bireylerin problemlere olumlu yaklaştığı ve problem çözme tekniği olarak rasyonel tarzı tercih ettiğini ifade edebiliriz. Yani sosyal problem çözme becerilerinin yapıcı olduğunu söyleyebiliriz. Kendine güvenen bireyler problem çözüm tekniği olarak dikkatsiz tarz ve kaçınan tarz tekniklerini değil rasyonel tarzda problem çözme tekniğini tercih etmektedir. Amaç yönelimli bireyler rasyonel tarzda problem çözme tekniği benimserler ve probleme olumsuz yönelimle negatif ilişkilidirler. Yani amaç yönelim düzeyi arttıkça probleme olumsuz yönelim azalmakta fakat bu araştırma bulgularında probleme olumlu yönelimle aralarında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır bu nedenle olumsuz yönelim azaldıkça probleme olumlu yönelim de artar şeklinde ifade edemeyiz. Dikkatsiz ve kaçınan tarz teknikleriyle de arasında negatif ilişki olduğu saptanmıştır. Risk alan bireyler için ise ortaya çıkan sonuçlar probleme olumlu yönelimlidirler fakat rasyonel problem çözme tarzıyla aralarında anlamlı bir ilişki tespit edilememiş ve problem çözme tekniklerinden kaçınan tarz ile aralarında negatif ilişki olduğu şeklindedir. Araştırmanın sonucunda yaratıcı kişilik alt boyutları göz önünde bulundurulun-

ca probleme olumlu yönelimli olan bireylerin tamamının problem çözüm tekniği rasyonel tarzda olmadığını söyleyebiliriz.

Yaratıcı kişiliğin tüm alt boyutları göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılacak olursa sosyal problem çözme becerisini pozitif anlamda etkilemektedir. Yaratıcı kişilik özelliklerinin baskınlığı arttıkça problem yönelimi olumlu olmaktadır. Yaratıcı kişilik özelliklerinin baskınlığı artıkça problem çözüm tekniği olarak en sık başvurulan problem çözme tekniği rasyonel tarz tercih edilmektedir. Yaratıcı kişilik özelliklerinin baskınlığı arttıkça tercih edilmeyen problem çözüm tekniği ise kaçınan tarzdır.

KAYNAKÇA

Ağca V., Ertan H. (2008) Duygusal bağlılık içsel motivasyon ilişkisi: Antalya'da beş yıldızlı otellerde bir inceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, *10*(2), 135-156.

Altuntaş, O. & Altınova, H. (2015). Yaratıcı drama yönteminin üniversite öğrencilerinin sosyal sorun çözme becerilerine etkisi. *Turkish Studies,10*(4), 49-62.

Arslan Y. (2009). *Lise öğrencilerinin algıladıkları sosyal destek ile sosyal problem çözme arasındaki ilişkinin incelenmesi.* (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Aslan E. A., Akkaya E. (2008) Düşünce tarzları ve beş büyük kişilik özelliklerinin tekrar gözden geçirilmesi. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi.*

Aygün, R. (2014). *Yöneticilerin liderlik davranışları ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkinin incelenmesi Beykoz ilçesi örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). Yeditepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Basım N. & Korkmazyürek H., Tokat O. (2008) Çalışanların öz yeterlilik algılamasının yenilikçilik ve risk alma üzerine etkisi: Kamu sektöründe bir araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *0(*19), 122-130.

Buğa, A. , Özkamalı, E. , Altunkol, F. , Çekiç, A. (2018). Üniversite öğrencilerinin bilişsel esneklik düzeylerine göre sosyal problem çözme tarzlarının incelenmesi. *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* , *2* (1) , 48-58 .

Büyüköztürk, Ş. (2002). *Sosyal Bilimler için Veri Analiz El Kitabı*, *26*. Ankara: Pegem Akademi.

Büyüköztürk, Ş. (2016). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara:Pegem Akademi.

Cartıllı, K., Bedel, A. (2015). Sosyal problem çözme beceri eğitiminin annelerin sosyal problem çözme ve çocuk ilişkisine etkisi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, *5*(43), 95-105.

Çam, S., Tümkaya, S. (2008). Kişilerarası problem çözme envanteri lise öğrencileri formu'nun geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, *5*(2), 1-17.

Çam, S., Tümkaya, S. (2006). Üniversite öğrencilerinde kişilerarası problem çözme. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 15(2), 119-132.

Çekici, F. (2009). *Problem çözme terapisine dayalı beceri geliştirme grubunun üniversite öğrencileirnin sosyal problem çözme becerileri, öfkeyle ilgili davranış ve düşünceler ile sürekli kaygı düzeylerine etkisi*. (Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Çekici, F., & Güçray , S. (2012). Problem çözme tereapisine dayalı beceri geliştirme grubunun üniversite öğrencilerinin sosyal problem çözme becerileri, öfkeyle iilişkili davranış ve düşünceler ile sürekli kaygı düzeylerine etkisi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 21(2), 103-128.

Çini P. (2014) *Yönetici ve çalışanların proaktif kişilik özellikleri ve ilişkisel bağımlı benlik düzeylerinin karşılaştırılması*. (Yüksek Lisans Tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Dereli, E. (2019). Ebeveynlerin sosyal problem çözmelerinin çocukların sosyal problem çözmelerini yordaması. *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi*, *8*(1), 113-134.

Dow, G., Mayer, R. (2004). Teaching students to solve insighl problems: Evidence for. *Creativity Research Journa, 16*(4), 389-402.

D'Zurilla, T., Chang, E., Sanna, L. (2003). Selfesteem and social problem solving as predictors of agression in collage students. *Journal Of Social And Clinical Psychology*, *22*(4), 424-440..

D'Zurilla, T., Goldfried, M. (1971). Problem solving. *Journal of Abnormal Psychology*, *78*(1), 107-126.

D'Zurilla, T., Nezu, A., Maydeu, O. (2004). *Social problem solving: Theory and assessment*. Washington.

D'Zurilla, T., Olivares, M., Fornells, A., Benito, J. (2002). Psychometric properties of the Spanish adaptation of the Social Problem-Solving Inventory-Revised (SPSI-R). *Personality and Individual Differences*, 29(2000), 699-708.

Esentaş, M , Işıkgöz, E , Karacan Doğan, P , Şahin, H . (2017). Gençlik kampı kadın lider adaylarının özgüven düzeyleri. *Kastamonu Eğitim Dergisi, 25* (1), 315-328

Feltz, D. L. (1988). Self Confidence and sport performance, *Exercise And Sports Science Reviews, 16*, 423-458

Genç, S. Z., Kalafat, T. (2010). Öğretmen adaylarının empatik becerileri ile problem çözme becerileri. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi, 3*(2), 135-147.

Gündoğdu M. , Korkmaz S. Karakuş K. (2005) Lise öğrencilerinde risk alma davranışı. *Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi Sayı 21,* 151-160.

Günel, Ö. (2010). İşletmelerde yıldırma olgusu ve yıldırma mağdurlarının kişilik özelliklerine ilişkin bir araştırma. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *12*(3), 37-65.

Hamarta, E. (2009). Ergenlerin sosyal kaygılarının kişilerarası problem çözme ve mükemmeliyetçilik açısından incelenmesi. *İlköğretim Online 8*(3), 729-740.

Izgar A. (2009) *Engelli çocuğu olan ailelerin sosyal problem çözme becerileri ve umutsuzluk düzeylerinin incelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Karabulut, E. O., Kuru, E. (2009). Ahi Evran Üniversitesi beden eğitimi öğretmenliği bölümü öğrencilerinin problem çözme becerileri đle kişilik özelliklerinin çeşitli değişkenler bakımından incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 10*(3), 119-127.

Kayalar M. Ömürbek N. (2007) Girişimci adaylarının risk almaya yatkınlık özelliğinin cinsiyet bağlamında incelenmesi. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, *21* (1), 185-200.

Koç, B., Terzi, Y. & Gül, A. (2015). Üniversite öğrencilerinin iletişim becerileri ile kişilerarası problem çözme becerileri arasındaki ilişki. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 4*(1), 369-390.

Koçel T.(2007) *İşletme yöneticiliği*. (Doktora Tezi) *11*, İstanbul: Arıkan Yayınları

Korkut, F. (2002). Lise öğrencilerinin problem çözme becerileri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* (22), 177-184.

Onur, D., Zorlu, T. (2017). Yaratıcılık kavramı ile ilişkili kuramsal yaklaşımlar. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 6(3), 1535-1552.

Özdaşlı, K., Akman, H. (2012). İçsel ve dışsal motivasyonda cinsiyet ve örgütsel statü farklılaşması: Türk Telekomünikasyon A.Ş. çalışanları üzerinde bir araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, 4*(7), 73-81

Özden M., Oktuğ Z. (2013) Bireycilik / Kolektivizm ile bireysel yenilikçilik arasındaki ilişkide içsel motivasyonun orta düzeydeki rolü. *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Dergisi 14*(2), 1-22.

Özkal, N. (2013). Sosyal Bilgilere Yönelik İçsel ve Dışsal Güdülerin Özyeterlik ve Başarı Yönelerinde Göre Yordanması. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, *1* (27), 98-117.

Özözen Danacı, M., Pınarcık, Ö. (2017). Öğretmen adaylarının epistemolojik inançlarının problem çözme becerileri ve güçlülük düzeyleri üzerine olan etkisinin incelenmesi. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 6*(3), 1249-1263.

Rogers. C. & Dymond, R (1954) Pychotcrapy and personality change. *University of Chicago Press*. Chicago.

Sarıtaş, M. (1997). Yönetimde kişilik faktörü. *Eğitim Yönetimi Dergisi, 3*(4), 527-548.

Soner, O . (2013). Aile uyumu, öğrenci özgüveni ve akademik başarı arasındaki ilişkiler. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 12*(12) , 249-260.

Şahin, F., Danışman, Ş. (2017). Yaratıcı kişilik özellikleri ölçeği: Güvenilirlik ve geçerlik çalışması. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7*(2), 750-763.

Şahin, G. (2016). *Öğretmenlerin algıladıkları okul kültürü ile yaratıcı kişilik ve yaratıcı çevre ilişkilerinin incelenmesi.* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Tekşan, K. (2017). Dede Korkut hikâyelerinde yaratıcı düşünce ve yaratıcı kişilik özellikleri. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, *5*(2), 225-237.

Tözeniş, E. (2015). *Holland mesleki kariyer envanteri yaratıcı ve sosyal kişilik özelliklerinin karşılaştırılması*. (Yüksek Lisans Tezi). Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tunçel, E. & Tiryaki, A. (tarih yok). Etmen sistemlerin rol tabanlı geliştirimi. https://ab.org.tr

Yenice, N. (2012). Öğretmen adaylarının öz-yeterlik düzeyleri ile problem çözme becerilerinin incelenmesi. *Elektronik Sosyal Bili Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* , *11*(39), 36-58.

Yıldızoğlu H. (2013). *Okul yöneticilerinin beş faktör kişilik özellikleriyle çatışma yönetimi stili tercihleri arasındaki ilişki.* (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe, Hukuk, İktisat, İletişim, İslamcı Dergiler Projesi (İDP) Özel Oturumu ve İşletme alanlarında sunulan 31 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9 786057 824219