10. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

KONYA

Bildiriler Kitabı - II

(Felsefe, Hukuk ve İktisat)

ilem
ilmi etüdler derneği

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - II

(Felsefe – Hukuk - İktisat)

İstanbul, 2022

ilem
ilmi etüdler derneği

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Konya Büyükşehir Belediyesi

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
Talha Erdoğmuş
Binazir Haşimzade

Tashih
Egemen Kurtulmuş
Nurcan Bayram
Rabia Kevser Mumcuoğlu
Zeynep Düzen

Tasarım ve Uygulama
Abdullah Fuad Kılınçlı
Beyza Nur Onurcan

ISBN: 978-605-7824-22-6 (Tk) - 978-605-7824-24-0 (2.c)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Necmettin Erbakan Üniversitesi | Konya Büyükşehir Belediyesi

Onur Kurulu
Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Uğur İbrahim Altay, Konya Büyükşehir Belediyesi Başkanı
Cem Zorlu, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü

Düzenleme Kurulu*
Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi (Eşbaşkan) | Talha Erdoğmuş, Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi (Eşbaşkan) **| Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi |** Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği (İLEM) **| İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Latif Karagöz, Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi **| Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Yunus Çolak, Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi **| Yusuf Temizcan, İlmi Etüdler Derneği (İLEM)**

Sekreterya
Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği

*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 | **Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan 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 Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Ahmet Türkan, Doç. Dr., Kütahya 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 | **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 | **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 | **Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi** | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet 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, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 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 | **Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi** | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik 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 | **Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 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** | 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 | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi**

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon sürecinde destekleri için
Meryem Beyza Gümüşsoy, Rümeysa Altındiş, Sümeyye Cinisli ve Şeyda Karabatak'a 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. Lİsans 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 İstifade 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 İstikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun İstifadesine 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 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 düzeyinde araştırmacılar, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin gerçekleştirildiği bir sürecin parçası haline gelmektedir. Bu aşamada araştırmacı, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyinin ötesine geçmektedir. 10. yılını geride bırakan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), genç araştırmacıların bu dönüşüm sürecinde kamuoyu ile temasını mümkün kılan önemli akademik etkinlikler arasında kendisine yer bulmuştur.

Lisansüstü çalışmalar bağlamında, sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunlarının çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması güncelliğini sürdüren bir ihtiyaçtır. Türkiye'de akademik çalışma yürüten genç araştırmacılara yönelik ulusal bir kongre olarak TLÇK, sosyal bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etme ve nitelikli, özgün akademik üretime katkı sağlama hedeflerini kendisine gaye edinmiştir. Ayrıca 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.

"Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2011 yılları arasında gerçekleşen bir dizi akademik gayretin mirasını devralan TLÇK, ilk defa 2012 yılında Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri Konya'da bir araya getirmiştir. Yıllar içinde sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerine misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 10. yılında, 3-6 Kasım 2021 tarihleri arasında Konya Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Necmettin Erbakan Üniversitesi iş birliğinde yeniden Konya'da gerçekleştirildi.

Kongrede, 120'nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 650'tan fazla başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi,

Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 10. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen 68 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe, Hukuk ve İktisat alanlarında sunulan 18 bildiriden oluşmaktadır.

10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör Prof. Dr. Cem Zorlu şahsında Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne, Sayın Büyükşehir Belediye Başkanı Uğur İbrahim Altay şahsında Konya Büyükşehir Belediyesi'ne 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.

Talha Erdoğmuş & Binazir Haşimzade
10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

FELSEFE

Derya Büşra Durna

XXI. Yüzyılda Ebedi Barış Fikrinin Sorgulanması Üzerine Bir Değerlendirme 13

Elif Kızıl

Hannah Arendt'te "Düşünme Etkinliği" Kötülüğü Önleyebilir Mi? 33

Emine Şalı

Hâb-Nâme Örnekliğinde Veysî'nin Siyaset Felsefesi 45

Emre Ulutop

Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Özel Bir Temsil Türünün Bilgi Değeri 67

Gülsüm Esen

Bilincin Evi Nöronlar Mı? 79

Hasan Hüseyin Çağıran

Heidegger Düşüncesinde Varlık, Hakikat ve Sanat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme 95

Mehmet Fatih Tekin

Nurettin Topçu Düşüncesinde Felsefe 117

Merve Adıyaman Çağıran

Fârâbî ve İbn Sînâ'da Oluşun İlletleri Olmaları Bakımından Mufarık Akılların Varlık-Eylem Tarzları 137

Rabia Eğici

İbnü'l-Arabî'nin Zaman ve Ezel Kavramına Yaklaşımı 155

Saliha Şanlısoy
Ateist Bilinç Teorilerinde Bilimsellik Sorunu: Daniel Dennett Örneği 167

Tuğçe Arslan
Levinas'ta Eros ve Veludiyete Doğru Aşkınlık 185

Tuğçenur Keleş
Fıtratın Aklî Tezâhürü: Hayy Bin Yakzân Örneği 197

Zehra Rüveyda Aslan
Sokratik İroni 211

HUKUK 229

Enes Cömert
İnsancıl Hukuk Bağlamında Savaşta Kimyasal Silah Kullanımına İlişkin Uluslararası Hukuk ve İslam Hukuku Düzenlemelerinin Karşılaştırılması 231

Hakan Kıyıcı
Uluslararası Güvenlik Sorunsalı Olarak Terörizmle Mücadele Stratejileri 247

Zehra Karaaslan
Tanzimat Dönemi İmar Hukuku'nun Gelişimi Üzerine Bir İnceleme: 1839 Tarihli İlmühaber Metni Bağlamında 267

İKTİSAT 281

Aslınur KAYA
Kripto Paraların Ekonomiye Etkisi 283

Hatice Kübra Pekkırbızlı
Konvansiyonel Sigorta Sistemlerine Alternatif Olarak Tekâfül Sigortacılığının Amacı ve Yöntemleri 307

FELSEFE

XXI. Yüzyılda Ebedi Barış Fikrinin Sorgulanması Üzerine Bir Değerlendirme

Derya Büşra Durna*

Öz: Akıl kavramının başat faktör olduğu ahlak- siyaset ilişkisi bağlamında irdelenecek olan *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1795) eserinin düşünsel kökleri aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan "Aklını kullanma cesareti göster!" mottosuna dayanmaktadır. İnsanın, aklını başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanamama durumundan kurtulması adına akıl bir çıkış noktası olarak ifade edilebilecektir. Ahlaki bir varlık olan insanların oluşturduğu devletlerin de bu bağlamda hareket etmesi ve bu çerçevede ahlak- siyaset ilişkisinin kurulması gerekliliğinin ifade edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede insanların iyiyi istemesi ve devletlerin de en yüksek iyi olan ebedi barışı istemesi birbiri ile ilintili olacaktır.

Barışın tesis edilmesinde yaşanan zorluklar, çıkar çatışmaları, uzlaşma sürecinde yaşanan anlaşmazlıklar barış sürecini sekteye uğratsa da aklın hâkimiyeti ile ortaya konulacak ilkelere uyulduğu taktirde ebedi barışın gerçekleşeceği kabulü hâkimdir. Bu sebeple belirli ilkelerin ortaya konulması ve bu ilkeler çerçevesinde hareket etme gerekliliği durumu ortaya çıkmaktadır. Kant'ın ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisinde, barışın tesisi için gerekli ön maddeler ve şartlar ifade edilmiştir. Bu çalışmada Kant'ın ortaya koymuş olduğu Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme eseri bağlamında ebedi barış teorisi analiz edilmiş ve 21. Yüzyılda mümkünlüğü tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebedi Barış, Siyaset, Ahlak, Akıl, Kant.

Giriş

Kant felsefesi, eleştiri öncesi ve eleştiri dönemi olmak üzere iki ana döneme ayrılmaktadır. Eleştiri öncesi dönem felsefesinde merkez noktası insan sorunundan uzaktır. Bu dönemde doğa bilimleri ile ilgilenen Kant, Newton'un düşüncesinden etkilenmiş ve bu bağlamda doğa bilimleri üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu alanda *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı(1755)* en önemli eseridir. Kant, eleştiri öncesi dönemden eleştiri dönemine geçişte dönüm noktası sayılabilecek olan *Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzeri-*

* Yüksek Lİsans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü.

ne(1770) eserini yazmıştır. Bu eser ile ortaya koymuş olduğu eleştirel felsefesini üç önemli eser ile ortaya koymuştur. *Saf/Salt Aklın Eleştirisi (1781), Pratik Aklın Eleştirisi(1788), Yargı Gücünün Eleştirisi(1790)* Kant'ın eleştirel felsefesinin üç önemli eseridir. Eleştiri felsefesi ile Kant'ın ortaya koymaya çalıştığı düşünce sistemi akıl yetisinin sınırları ile ilintilidir. Bu bağlamda Kant'ın ortaya koymuş olduğu kritisizm(eleştiricilik) sistemi ile insan aklının sınırları ve insan bilgisinin olanakları irdelenmiş olmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi* ile aklın eleştirisini yapan Kant, *Pratik Aklın eleştirisi* ile aklın kendi kendine yasa koymasını temellendirmiştir. Bu eser ile ahlak felsefesini ortaya koymuştur. *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eseri ile Kant, doğanın nedenselliği ve ahlakın amaçlılığını birleştirmeye çalışır ve bu çerçevede teorik alanın pratik alana bağlanması adına yargı gücünün irdelemesini yapmıştır.

Akıl kavramının başat faktör olduğu ahlak- siyaset ilişkisi bağlamında irdelenecek olan *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme (1795)* eserinin düşünsel kökleri aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan "Aklını kullanma cesareti göster!" mottosuna dayanmaktadır. Bu bağlamda insanın aklını, başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanamama durumundan ortaya çıkan ergin olmayış halinden kurtulması adına akıl bir çıkış noktası olarak ifade edilebilecektir. Aydınlanma ile insan daha iyi bir hayata kavuşabilecektir. Bu durumun ön koşulları ise Kant'ın ahlak felsefinde ortaya koymuş olduğu ödev, ahlaki yasa, kategorik imperatif kavramları çerçevesinde şekillenen düşünce sisteminde yer almaktadır. Ahlaki bir varlık olarak nitelendirilen insanın, ahlakın temel prensiplerine uyması gerekmektedir. Bu bağlamda akıl sahibi olan insan, iyiyi isteme, başkalarını amaç olarak görmeye uygun hareket etmelidir. Ahlaki bir varlık olan insanların oluşturduğu devletlerin de bu bağlamda hareket etmesi ve bu çerçevede ahlak- siyaset ilişkisinin kurulması gerekliliğinin ifade edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede insanların iyiyi istemesi ve devletlerin de en yüksek iyi olan ebedi barışı istemesi birbiri ile ilintili olacaktır. Kant, amaçlar krallığı düşüncesini ortaya koymuş ve bu bağlamda ahlaki bir varlık olan insanların, akıllarını kullanarak oluşturmuş oldukları ahlaki yasaya bağlılık göstermeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bunun yanında devletler, amaçlar krallığının siyasal düzlemdeki başat aktörleri olacak ve ahlaki bir bağlamda amaçlar krallığına hizmet edeceklerdir. Siyasal düzlemde amaçlar krallığının nihai hedefi ise ebedi barış düzeni olacaktır. Kant'a göre, ancak ahlak felsefesi bağlamında ödeve olan bağlılığı ile insanların/devletlerin sorumluluklarını yerine getirmesi ile ebedi barış tesis edilebilecektir. Bu çerçevede dünyayı değiştirmek, barışın tesis edilmesini sağlamak, daha iyi yaşam standartlarına kavuşmak gibi durumlar da ancak insanların ve devletlerin eylemlerinin sorumluluğunu alması ve daha iyiye yönelmesi ile mümkün olacaktır. Bu bağlamda savaş hali insanlığın doğasına aykırı bir durum olacaktır. Barış hali de çıkar çatışmasına olanak bırakmaksızın Kant'ın ortaya koymuş olduğu ahlak- siyaset ilişkisi bağlamında her türlü çatışkının son bulması ile gerçekleşecektir.[1]

1 Seyit Coşkun, "Batı Felsefesinde Barış Kavramı", *Felsefe Logos* 61 (2016): 105-113.

Kant, siyaset- ahlak ilintiselliği ile siyaseti, ahlakın emirlerine dâhil etmiştir. Ahlak felsefesi ile insanların, ahlaki gerekliliklere bağlı bir ödev sistemine dâhil olmasını sağlamıştır. Buna göre savaşların ortaya çıkmasında önem teşkil eden çıkar çatışmalarının ortaya çıkmasının da önüne geçmektedir. Ödev sistemine tâbi olan insanlar, yasa yapım sürecinin aktörlerinden olacak ve bu bağlamda kendi koyduğu yasaya bağlılığı sonsuz olacaktır. Kant, evrensel ahlak yasası kabulünden hareketle ödevi, salt ödev olduğu için yapılması gereken olarak ifade etmektedir.[2] Bu çerçevede ortak ahlak yasası bağlamında birliktelik kurulmaktadır. Bu birliğin üyesi konumundaki insanlar, kendileri haricinde başka insanlara da aynı gaye doğrultusunda, kategorik imperatif bağlamında hareket etmek yükümlülüğündedir. İnsan özgürlüğe ancak ahlak yasasının ilkelerine uygun hareket ederek ulaşabilecektir. Kant, insanı ahlaki bir varlık olarak nitelendirirken, insanın kurucu üyesi olduğu devleti de ahlaki bir varlık olarak nitelendirmektedir. Bu çerçevede devletlere de insanların yerine getirmek durumunda olduğu ödevleri yerine getirme yükümlülüğü vermektedir. Devletlerin nihai hedefi ebedi barışı tesis edecek sorumlulukları yerine getirmektir. Bu bağlamda pratik alanda barışın tesisi için birtakım yasa ve hukuk normları ile önlemler alınmalı ve şartlar ortaya konulmalıdır. Yasal bir yönetimin, hukuka uygun şekilde hareket etmesi gerekmektedir.[3] Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* eserinin ilk bölümünde altı madde ile önlemleri ve şartları ortaya koymaktadır. Nihai maddeler ve tamamlayıcı ekler ile ebedi barışın gerçekleşebilmesi adına yol haritası verecektir.

Ebedi barışın uluslararası ilişkiler teorilerinde idealist bir yaklaşım içinde olduğu ifade edilebilmektedir. Bunun yanında ebedi barışın tesisinde tüm dünyayı esas alma fikrinin iyimser bir tutumla sınırlı olup olmayacağı tartışılacaktır.

Kant'ın Eleştirel Felsefesi

Kant felsefesi için çıkış noktası aydınlanma düşüncesi ve bunun özellikle Almanya bağlamında ortaya çıkan tezahürleri olmuştur. Kant ilk olarak bu çerçevede hareket etmiş ardından bu düşünce sistemine eleştiriler getirerek kendi felsefi düşünce sistemini inşa etmiştir. Düşünce sistemini sağlam temellere oturtabilmek adına tarihsel bağlamda kendi düşüncesinden önce ortaya atılmış olan düşünsel ürünleri iyi analiz etmiş, bu düşünce sistemlerine hâkim olmuş ve bu düşünce sistemlerini de aşarak kendi sistemini ortaya koymuştur. Kant, felsefe tarihinde kendinden önceki dönemde kullanılan dogmatik ve septik yöntemlerine eleştiri getirir ve kendi yöntemi olan eleştiri yöntemini ortaya koyar. Rasyonalist düşüncenin yöntemi olan dogmatik yöntem ve empirist düşüncenin yöntemi olan septik yönte-

2 Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s.115.

3 Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014), s.88.

min tek başlarına yeterli olmayacağını vurgulamıştır. Aklın öncelendiği eleştiri yönteminde şüpheye yer bırakmaksızın, dogmatik kabullerden sıyrılmak önem arz etmektedir. Kant bu çerçevede David Hume'un "kendisini dogmatik uykularından uyardığını" söylemektedir.

Eleştirel felsefesinin temellerini bu bağlamda ortaya koyan Kant, üç önemli eser ile felsefe tarihinde büyük etki yaratmıştır. Bu üç önemli eser *Salt/Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi'*dir.

Salt Aklın Eleştirisi eserinde Kant, salt aklı, deneyden bağımsız olan olarak ifade etmektedir. Bunun yanında insan aklının sınırlarını belirlemeye çalışan Kant, "Ne bilebiliriz?" sorusundan hareketle metafizik alandan başlayarak irdelemelerde bulunmuştur. Metafiziğin olanaklı olup olmadığını araştırdıktan sonra metafiziğin insan doğası gereği vazgeçilmez bir alan olduğunu ifade etmiştir.[4]

Salt Aklın Eleştirisi eserinde Kant, salt akla dayanan kavramlar üzerinde durmuştur. Buna göre a priori, a posteriori bilgi türleri ve analitik, sentetik yargıları irdelemiştir. Bu bağlamda a priori bilgi zorunlu ve tümel geçerliliği olan, a posteriori bilgi deneyden türemiş olan, analitik yargı kavramı açıklayan, sentetik yargılar ise bilgiyi genişleten mahiyettedir. Kant için hem sentetik hem de a priori olan yargılar; hem bilgiyi genişletmekte hem de zorunlu ve tümel geçerlilikte olmaktadır. *Salt Aklın Eleştirisi* eserinde odaklanan esas nokta sentetik a priori yargılar olmuştur. Bu bağlamda Kant, rasyonalist düşüncenin irdelemesini yapıp sentetik a priori yargıların mümkünlüğü düşüncesi ile onu aşmış olmaktadır.

Pratik Aklın Eleştirisi eserinde pratik ilkelere vurgu yapılmıştır. Buna göre pratik ilkeler, genel bir isteme belirlemesini ifade eden önermeler olarak ifade edilmektedir.[5] Pratik aklın eleştirisi eserinde ahlak temel nokta olmuştur. Kant'a göre ahlakilik, akıl ile ilintilidir. Bu bağlamda ahlaki öz, salt istenç kavramları önem arz etmektedir. Bunun yanında iyi istenç, kategorik imperatif, özgürlük kavramları analiz edilmekte ve akıl vasıtasıyla insanın duyulur âlemden metafizik âleme geçişin mümkün olabileceği ifade edilmektedir. Bu çerçevede ahlak yasası dikkat edilmesi gereken bir husus olmaktadır. İyi istenç'in mahiyeti eylemin "salt ödevden doğmuş olması" ve "ödevden doğan bir eylemin, ahlaki değeri, kendisiyle varılmak istenen erekte değil, bu eylemin kararını verdiren maxim'dedir." Bu bağlamda aklın ödevle olan ilintisi, bunun yanında ödevin yasa ile ilintisi önem arz etmektedir. Kant düşünce sisteminde önem arz eden kategorik imperatif, kesin emir olarak ifade edilebilecektir.[6] Kant'a göre emirler, hipotetik ve kategorik formlardadır. Bir koşula bağlı olan emirler hipotetik formda iken mutlak olma niteliği olan, hiçbir koşulu göz önünde bulundurmaksızın ortaya konan

4 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. A. Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), s.66.

5 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İ. Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), s.20.

6 Ülker Öktem, Kant Ahlakı, *Ankara DTCF Dergisi Cilt18*. Ankara. 2007), s.4.

emirler ise kategorik formdadır. Bu bağlamda kategorik imperatifin temelinde genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye (maxime) göre eyle fikri vardır. Bunun yanında insanın ancak kendi yasasını kendisi koyabileceği durumda olduğunda özgür olabileceği ve bu çerçevede ahlaki bir insan olabileceği fikri ortaya atılmaktadır. Aklını kullanma cesaretini gösterebilen insan, ahlak yasasına tabi olmak kaydıyla özgür olabilecektir. Bunun yanında pratik felsefenin hukuk, devlet anlayışlarında Kant'ın ahlak yaklaşımı önem arz etmektedir. Kant'a göre ahlaki ilkelerin rasyonel seçimde nesne konumunda olduğu fikri hareket noktası olacaktır. Ahlak yasası, insanların akılları vasıtasıyla etik bir siyasi egemenlik bağlamında kendi davranışlarını rasyonel bir şekilde yönetebilmelerine olanak sağlayacaktır. İnsanların rasyonel varlık olarak, özgür ve eşit olduğu bağlamda ahlaki kurallar olabilecektir.[7] Bunun yanında insanın yasa olan ilintisi yurttaşlık kavramı ile zuhur etmektedir. Yasanın hem etkileyici hem etkileneni olarak yurttaşlık önem arz etmektedir. Bu bağlamda, toplum sözleşmelerinde tarafların sözleşmenin oluşumunda rol almaları sebebiyle uzlaşmanın daha kolay sağlanması gibi benzer şekilde yurttaşların yasaya uyması da daha kolay gerçekleşecektir. Bu yaklaşım demokratik bir tutum ve liberal bir tavır takınmıştır. Bu yaklaşıma göre devletin inşasının da hukuk temelli bir şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Hukukun ve liberal/demokrat vurguların öncelendiği bu yaklaşım önce ulusal bazda ardından da uluslararası boyutta gerçekleşmelidir. Kant'ın felsefi düşünce sisteminde vurgulanan bu hususlar çerçevesinde ulusların kendi özgür karar verme yetileri çerçevesinde birtakım haklardan da feragat etmek suretiyle bir birleşimin gerçekleşmesi gerektiği çıkarımı yapılacaktır. Bu bağlamda Kant, kendinden sonraki zaman dilimlerinin de sesi olacak ve Milletler Cemiyeti'nin kurulmasında fikirleri etkin rol oynayacaktır. Kant'ın Birleşmiş Milletler ideali, uluslararası kavramının önemini artırmış ve ulusal boyutta gerçekleşen eylemlerin yeterli olmayacağı, kendisine yönelinmesi gereken bir "dünya yurttaşlığı" fikrini vurgulamıştır. Buna göre bütün insanlık için, insanın temel hak ve hürriyetlerini esas alıp, insan olarak hak ettiği değer ve onuruna uygun bir şekilde yaşayabileceği en iyi durumu oluşturmak Kant'a göre yerine getirilmesi gereken bir ödevdir.

Kant'ın eleştirel felsefesinde önem arz eden bir diğer eseri olan *Yargı Gücünün Eleştirisi'nde* ise aklın önemini vurgulayan yargı gücünün mahiyeti üzerinde durulmuştur. İnsanlar anlama yetisinin yanında bir de yargı yetisine sahiptir. Anlama yetisi, kavramları oluşturma, yargı yetisi ise onları uygulama gücü olarak ifade edilebilecektir.[8] Yargı gücü ile özelin genelin altında bulunması şeklinde düşünme yetisi kastedilmektedir. Kant bu eserini iki kısımda inşa etmiştir. İlk kısımda estetiğin, ikinci kısımda ise biyolojinin bilgi teorisi irdelenmektedir. Bu bağlamda geneli aramaya yönelik düşünme şekli olan reflexion, estetik ve biyoloji kısım-

7 John Rawls, *Bir Adalet Teorisi,* Çev. V. A. Coşar. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018,) ss. 280-281.

8 Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi*, (İstanbul: Küre Yayınları, Cilt3,2017), s.167.

larında farklı şekilde tezahür etmektedir. Bu bağlamda Kant, duyulardan gelen ve düşünceden giden arasındaki köprüyü yargı gücü vasıtasıyla kurmaya çalışmaktadır.

Aklı ile aydınlanmanın nihai gayesine ulaşmak için insanların kendi kendisine bu durumu atlatması zor olarak görülmekteyken, kitle dâhilinde bu durumdan kurtulmak daha kolay olacaktır. Kamusal alanda, bağımsız düşünebilen insanlar bulunabilecek ve bu çerçevede önce kendileri bu durumdan kurtulabilecekler, ardından başkalarının da bağımsız bir şekilde düşünmesini bir ödev kabul edip bunun için çabalayacaklardır. Aydınlanmanın gerçekleşmesi, aklını apaçık olarak her ortamda kullanma özgürlüğüne sahip olma koşuluna bağlı olmaktadır. Özgürlük her koşulda sınırlanabilmektedir. Kamu önünde özgürce, apaçık bir biçimde aklını kullanma durumu vurgulanmaktadır fakat bunun yanında bazı durumlarda yalnızca itaat etmek gerekmektedir. Birey itaat etmeyip özgür davrandığı bazı durumlarda kamuya zarar verebilmektedir. Bu bağlamda kişinin aklını kamu yararına kullanması vurgusu ön plana çıkmaktadır. Özel alanda ise birey, kendi işini toplum düzenini bozmayacak şekilde yerine getirmelidir, bu sınırlandırma ise aydınlanmanın ve bireyin özgür olabilmesinin önünde bir engel teşkil etmemektedir. Kant'a göre apaçık olmanın önündeki engeller, aydınlanmanın, kamusal ve hukuksal düzenin de önünde engel teşkil edecektir.

Kant'ın felsefi düşünce sisteminin merkez kavramı eleştiridir. Eleştiri ve aklı özgür kullanmakla beraber aydınlanmanın gerçekleşeceğini vurgulayan Kant'a göre bahsi geçen aydınlanma, ancak politik bir aydınlanma olabilecektir. Politik olana vurgu ise insanların kamu karşısında apaçık olarak akıllarını kullanabilmeleri neticesinde özgürce eleştirilerini yerine getirebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Aklın başat faktör olduğu ve ahlak ve hukuk ilkeleri de dâhil olmak üzere akıl süzgecinden geçen bu düşünce sisteminde kamu vurgusu, Kant'ın politik felsefesini açıklamaktadır. Kant'ın politika felsefesi Aristoteles'in "İnsan, politik bir canlıdır." yaklaşımından hareket etmektedir. Bu bağlamda ahlaki bir varlık olarak tasavvur edilen insan ve devletin de ahlak-siyaset ilişkisi bağlamında eylemlerini ortaya koyması, tüm insanlık için adil olacaktır. Ahlaki düşüncenin siyaset alanına sirayet ederek toplumsal yasaların şekillenmesinde önem arz eden etkisi olduğu ifade edilebilecektir. Bu çerçevede kamusal aklın çelişki ve çatışkıya düştüğü durumlarda barış haline geçişi sağlayabilmek adına bir sözleşmenin gerekliliği ön plana çıkacaktır.

Bu bağlamda eylemlerin neticesinde ortaya çıkan durumlardan, mantık alanına geçişte aklın dönüşümü ve ahlaki düşüncenin önemi yadsınamayacak ölçüde olacaktır.[9]

9 Michael J. Sandel, *Adalet-Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir*?, Çev. M. Kocaoğlu. (Ankara: Bigbang Yayınları, 2017), ss. 52-54.

Ebedi Barış Teorisi

Kant, ebedi barış teorisinde aklı hareket merkezi olarak değerlendirmiştir. Aklın merkezde olduğu ahlak yasaları ile siyasetin birleştiği noktada ebedi barışın tesis edileceği fikrinden hareketle ebedi barış teorisini ortaya koymuştur. Bireyin ve doğal bir üyesi olduğu devletin akıbeti de benzer şekilde tezahür etmektedir. Ahlaki bir varlık olan insanın üyesi olduğu devletin de ahlaki bir oluşum olduğu kabulüyle ebedi barış sürecinin bu bağlamda olacağı teorisi ortaya konulmuştur. Uluslararası ilişkiler için de bu çerçevede ahlaki bir ilke olarak birey de siyasetin temel unsurları arasında kabul edilmektedir. Kant'a göre insan kendi başına insan olması ile bir değere sahiptir. Bu bağlamda insan, evrensel bir toplumun doğal üyesi olacaktır. Bu çerçevede kozmopolitan bir tutum ön plana çıkmaktadır.[10]

Devlet teşkilatlanmalarının cumhuriyet şeklinde olması gerektiği yönündeki vurgu ve bu yönetim şekillerinin artması ile devletler üstünde oluşacak olan federasyon fikri de ebedi barışın tesisinde önem arz etmektedir.

Kant, ahlak ile ilintili şekilde ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisinde, insanlar ve devletler arasında herhangi bir çıkar çatışmasına yer bırakmaksızın ödevler ve ilkeler ortaya koymuştur. Bunun yanında bu çatışmalarda cebr kullanıldığı takdirde savaş, ikna ve uzlaşı olduğu takdirde de barış ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede savaş ve barış durumları Antik Yunan Site devletlerinden itibaren var olagelmektedir. Devletler arasındaki bu çatışkı ve cebr yolunun hâkim olarak kullanıldığı savaş durumu azaltılmaya ve hatta tamamen ortadan kaldırmaya çalışılmış, bu çerçevede birçok antlaşma yapılmış, birçok plan ve proje hazırlanmıştır. Bu bağlamda Kant'ın ortaya koymuş olduğu "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme" eseri de çatışkının ve savaş durumunun ortadan kaldırılmasına hizmet etmiştir.

Kant, dünyanın içerisinde bulunduğu savaş halinin sona erip dünya genelinde barışın tesis edilebilmesi adına *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* eserini, 5 Nisan 1795 tarihinde yayınlamıştır. Bu eserin temelinde dönemsel bazda Prusya ile Fransa arasında Basel'de imzalanmış olan barış antlaşması yer almaktadır. Bu çerçevede etkisi yüzyıllar boyu sürecek olan *Ebedi Barış* eseri, hukuk vasıtasıyla çatışkı durumunun sona erebileceğine olan inancın bir ürünü olarak ortaya konulmuştur. Basel antlaşmasından farklı olarak Kant, ebedi barışın tesis edilmesi için ideal bir dünya cumhuriyeti ve uluslararası bir federal sistem vurgusu yapmıştır. Barışın tesis edilmesi sürecinde özelden genele, insandan devlete doğru bir yönelimsellikten bahsetmek gerekmektedir. Hobbes'un "İnsan, insanın kurdudur." ifadesindeki gibi doğa durumunda insanlar çatışkı halindedir. Hobbes'a göre bunun çözümü uzlaşının

10 Levent Börklüoğlu, *Ulus Devlet – Yurttaşlık İlişkileri Karşısında Küresel Bir Tavır Alış: Kozmopolitanizm*, (Turkish Studies International Periodicalforthe Languages, Literarure and Hİstory of Turkish or Turkic 11/13 Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık, 2016), ss. 117-130.

sağlandığı bir sözleşmeden geçmektedir. Toplum Sözleşmesi bu bağlamda doğa durumundaki çatışkıdan çıkışın anahtarı olmaktadır, benzer şekilde hukuk vasıtasıyla da devletler arasındaki çatışkıdan çıkışın anahtarı Ebedi Barış teorisinden geçmektedir.

Kant'ın felsefesinde anahtar kelime olan akıl, uluslararası sistemde hâkim olan gücün yerini alacak ve bu bağlamda insan, uluslararası sistemde asıl aktör olarak etkin rol oynayacaktır. Bu çerçevede Kant, eseri ile ebedi barışın tesis edilmesindeki süreci, tarafların uyması gereken maddeleri ortaya koymuştur. Bu çerçevede eser, ebedi barışın sağlanabilmesi için önsözün ardından altı ön madde ve üç nihai madde ve iki ek madde şeklinde ortaya koymuştur.

Altı ön madde ebedi barışın tesis edilmesinde mutlak anlamda olması gereken maddeler olarak ifade edilebilecektir. Her barış bir hukuk eseri olarak görülmekte ve hukuk, toplumsal hayatın bir fonksiyonu bulunduğu için, öncelikli olarak toplumsal temelin, ulaşılmak İstenen nihai hedef olan hukuki hedefe uygun kılınması gerekmektedir. Bu bağlamda altı ön madde şu şekildedir:

1. "İçinde gizli bir şekilde savaş nedeni bulunan hiçbir anlaşma, barış anlaşması sayılamaz."[11] Bu bağlamda Kant, barışın mahiyetini ortaya koymuştur. Buna göre barışın tesisi için bütün düşmanlıkların sona ermesi gerekmektedir. Çatışkıların tam olarak son bulmasının yanında barış fikrinin tam anlamıyla hem düşünce hem de yaklaşım tarzlarında benimsenmesi gerekmektedir. Nihai hedef olan hukuki düzene erişebilmek adına toplumsal düzenin sağlam temellere oturtulması gerekmektedir. Buna göre her ne sebeple olursa olsun hiçbir durumda yalan söylenmemesi, gizli emeller olmamalı, örtük planlar yapılmamalıdır. Bu çerçevede Kant, yalan söylemeyi net bir şekilde reddetmektedir. Yalan söylememe ile ebedi barışın tesisi birbiri ile iç içe geçmiş durumdadır. Bu çerçevede barış, doğru ile yalanın çatışmasında doğrunun galip gelmesi olarak ifade edilebilecektir. Barış anlaşmaları kesin olarak, yeni bir savaşa sebep olacak şartlar içermemelidir.
2. "İster küçük ister büyük olsun, hiçbir bağımsız devlet, diğer herhangi bir devletin hâkimiyeti altına miras, mübadele, alım-satım veya bağışlama yollarıyla, ilgili insanların oyunu sormaksızın asla geçmemelidir."[12] Bu bağlamda devletin, kurucu unsuru olan insanlardan bağımsız olarak metalaştırılıp erk savaşına kurban gitmemesi gerekmektedir. Kant'a göre devlet; insan topluluğu, kendisi hakkında bizatihi kendisi karar verebilen, kimsenin keyfi emir ve arzularına bağlı olmayan mahiyettedir. Bu çerçevede devlet, ahlaki bir şahıs olarak nitelendirilebilecektir. Buna göre alınıp, satılması, miras yoluyla nesilden nesile devredilmesi, değişim aracı olarak kullanılması mümkün değildir. Bunun yanında bağımsızlık ve egemenlik, kavramları da ahlaki bir şahıs olan devletler arasında barışın tesis edilebilmesi için önem arz etmektedir. İkinci ön madde çerçevesinde devletin

11 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

12 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

bir tüzel kişiliğinin olduğu ifade edilebilecektir, bu bağlamda devlet, gerçek kişilerce yönetilebilecektir. Bunun yanında devletin egemenlik hakkı kendisinde bulunmaktadır. Buna göre devletler, kendi sınırları içerisinde herhangi bir güç kullanma hakkını ve meşruiyetini, kendisinde saklı tutmaktadır.[13]

3. "Daimi ordular zamanla ortadan tamamıyla kaldırılmalıdır."[14] Minimal devlet anlayışı yaklaşımına göre devlet iç ve dış güvenliği ve adaleti sağlamalıdır. Buna göre devletler, güvenliğin tesis edilmesi için ordulara ihtiyaç duymuştur. Savaşın ortaya çıkmasından önce caydırıcı gücü olabileceği gibi, tehdit edici unsur olarak görülme ihtimali de yüksek olan orduların çatışmaların önüne geçilmesi ve ebedi barışın tesis edilebilmesi için zamanla ortadan kaldırılması gerekmektedir. Devletlerin karşılıklı olarak ordularını güçlendirmesi, silahlandırmayı hızlandırmaları, yaşadıkları bir anlaşmazlıkta çatışma halini hızlandıracaktır. Bu bağlamda ebedi barışın tesis edilmesi önündeki büyük engellerden biri daimi orduların ve silahlanmanın varlığıdır. Savaş halinin ortaya çıkmasına sebep olabilecek askeri güç, mali güç ve ittifak güç arasında, çatışmalarının ortaya çıkmasında büyük rol oynayan paranın ortaya koymuş olduğu mali güç, diğer güç çeşitlerine nazaran savaşa daha çok sebebiyet vermektedir.

4. "Devlet, dış menfaatlerini desteklemek için borçlanmalara girişmemelidir.".[15] Kant'a göre kamusal faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi ve sürdürülebilmesi adına iç ve dış borçlanma yapılabileceği gibi kredi sistemiyle işleyen borçlanma spiraline karşı çıkılmalıdır. Borçların sürekli artırılması ve teşvik etmek suretiyle yeni borçlanmaların oluşmasına zemin hazırlanması yoluna başvurulmaktadır. Daha sonra alacaklıların, borç fazlalığı sebebiyle eş zamanlı talepte bulunamaması sebebiyle borçların bir sıkıntı teşkil etmeyeceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda borçlu taraf güçsüz bir konuma düşerken, alacaklı taraf güç kazanacaktır. Bunun bir sonraki adımı ise iflas olacaktır. Bu bağlamda şayet bir devlet, bir başka devletten borç aldığı takdirde borç spiralinde olduğu gibi güç dengesinin asimetrik bir hale gelmesine sebebiyet verecektir. Siyasi anlamda güç kazanan alacaklı devlet, borçlu devletin tüm vergileri, borcun geri ödemesi için kullanması halinde borçlu devlete savaş açarak mağlup edecektir. Kant'a göre, borçlanma yasağı getirmek ve borç veren devlete karşın birlik oluşturmak önem arz etmektedir.

5. "Hiçbir devlet, diğer bir devletin esas teşkilatına veya hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır."[16] Kant'a göre bir devletin iç işlerine karışmak, egemenlik hakkını elinde bulunduran devlete bir saldırı ve egemenliğin reddi mahiyetinde olacaktır. Anayasal düzeni ve hükümet işlerinin işleyişini bozmak devletin mutlak egemenliğine aykırıdır. Bu bağlamda egemenlik, mutlak olmalıdır. Eğer bir devlet, iç

13 Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. A. Oktay, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s.56.

14 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

15 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme.* Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

16 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme.* Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

savaşa sürüklenmiş ise o devlette anarşi hâkim olacaktır. Bu durumda üçüncü bir devletin taraf olması ve cebr yoluyla, iç savaş halinde tarafgir tutum sergilemesi, egemenliğin zedelenmesine sebebiyet verecektir. Bu çerçevede üçüncü devletin tutumu, bağımsız devletlerin egemenliklerini tehlikeye düşürecek olduğundan kötü örnek teşkil edecektir.

6. "Hiçbir devlet, harpte, ileride barış akdedileceği zaman devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını imkânsız kılacak yollara başvurmamalıdır."[17]

7. Bu bağlamda düşman devlette katiller ve zehirleyiciler kullanmak, kapitülasyonlara aykırı hareket etmek, hainliğe tahrik ve teşvik etmek gibi hareketlerde bulunmak, barış tesisinde güven zedeleyecek unsurlardandır. Savaşın neliği üzerine açıklama getirilecek olursa, hukukun olmadığı doğa durumun da zorunlu bir vasıta olarak ortaya çıkan hal savaş olacaktır. Hukukun hâkim olduğu durumlarda bağlayıcı hukuk kuralları ve hükümler mevcutsa, hak arayışı cebre başvurmaksızın adaletin dağıtımı şeklinde tezahür edecektir. Bu çerçevede savaş hali son bulacaktır. Devletin kurucu unsuru olan insanın, onayı alınmaksızın savaş ilan edilmesi, doğa durumunda dahi kabul edilemeyecek bir sorundur. Kant'a göre savaş halinde de hukuk düzeninin korunması gerekmekte ve ebedi barışın tesisi için gereken güven ortamı zedelenmemelidir.

Kant tarafından üç maddede ortaya konan nihai maddelerde, doğa durumun barış hali değil her an patlamaya hazır savaş hali olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre bir arada yaşayan insanlar için barışın tesisi adına hukuk düzeninin kurulması gerekmektedir. Bu bağlamda hukuki teşkilatlar arasında kamu hukuku, devletler hukuku ve kozmopolitan hukuk irdelenmektedir. Buna göre devletler, ebedi barışın tesisi için bu üç hukuki teşkilattan birine dâhil olmak durumundadır. Kamu hukuku ile bir millete mensup kişiler arasındaki hukuk, devletler hukuku ile devletlerin birbirleriyle ilişkilerindeki hukuk, kozmopolitan hukuk ile ise evrensel bir insanlık devletinin üyeleri sıfatıyla dünya vatandaşlığı hukuku kastedilmektedir. Doğa durumu olan savaş halinden irade beyanı ile barış haline geçiş gerçekleştirilmelidir. Bu çerçevede ebedi barışın nihai maddeleri şu şekildedir:

1. "Her devlet içindeki kamusal teşkilat cumhuriyetçi olmalıdır."[18] Kant'a göre ebedi barışın tesisi için her devletin esas teşkilatının cumhuriyetçi olması gerekmektedir. Cumhuriyet sayesinde, savaşlara tek kişi karar vermeyecek, ancak halk savaş haline karar verebilecektir. Bu bağlamda halk, kendisine zarar verecek savaştan kaçınabilecektir. Bunun yanında vatandaşlar savaş haline karar verdiği takdirde savaş neticesinde yaşanacak acı ve sıkıntılara katlanmayı da kabul etmiş olacaklardır. Bu bağlamda cumhuriyetçi teşkilat, hukuki bir zemine dayanmaktadır ve bu durum barışın tesisinde güvence olacaktır. Hukuk olmadan barış da olmaya-

17 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.7.

18 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme.* Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.9.

caktır. Cumhuriyetçi teşkilatın temel unsurları arasında özgürlük, kanun koyucuya bağlılık ve eşitlik bulunmaktadır. Özgürlük ile kastedilen, kişinin kendi iradesi ile kabul ettiği kanunların dışında başka hiçbir kanuna uymama, reddetme yetkisidir. Eşitlik ile ise her kişinin kanun önünde aynı muameleye tabi olması ve aynı zamanda kanundan aynı yetki ve özgürlükleri almasının sağlanması kastedilmektedir. Eşitliği sağlayacak olan ise kanunlar olacaktır. Bu çerçevede devletin esas teşkilatı cumhuriyet olmalı şiarından hareketle cumhuriyetin gerekliliklerinden özgürlük, eşitlik ve kanun koyucuya bağlılık da olmak durumundadır. Bu durumlar, insan olmanın zorunlu şartları arasındadır ve doğuştan, vazgeçilmez haklardandır.

Bu madde, esas teşkilatlar arasında cumhuriyetçi anayasaya sahip olan teşkilatın hukuka uygun olduğu, cumhuriyetçi anayasaya sahip teşkilatların barışa daha yatkın olduğunun vurgulandığı ve çeşitli devlet ve hükümet biçimleri arasında bölümlemenin ve farkın ortaya konulduğu üç kısımdan oluşmaktadır.

Kant'a göre vatandaş; yasama için bir araya gelen devlet üyelerini, unsurlarını ifade etmektedir. Bu çerçevede cumhuriyetçi bir teşkilatlanmada savaş hali gibi durumların ilan edilmesinde yetki sahibi vatandaşlar olmaktadır. Bu bağlamda, insan hakları temellendirmesi insanı bir araç olarak görmeyen bir yaklaşım ile gerçekleştirilecektir. Bunun yanında cumhuriyet teşkilatlanmasında kuvvetler ayrılığı ilkesi benimsenmelidir. Evrensel bir barış ideali olan Kant için insan hakları ve kuvvetler ayrılığı ilkeleri barışın tesisi için evrensel bir zemine oturtulmalıdır.

2. "Devletlerarası hukuk hür devletlerin federalizmine dayanmalıdır."[19] Bu madde ile Kant, ebedi barışın tesis edilmesi için uluslararası hukuka dayanan devletler üstü bir federasyonun gerekliliğini vurgulamaktadır. Buna göre bu federasyona katılımda cebr yolu kullanılmaksızın, devletlerin katılımının özendirilmesi gerekmektedir. Çatışma halinden kurtulabilmek adına doğa durumunda insanların birtakım haklarından feragat edip kendilerinden üst bir otoriteye bu haklarını devretmesi şeklinde ortaya çıkan toplum sözleşmesi gibi devletler de arasında yaşanan çatışmalardan kurtulmak adına devletler üstü bir otoriteye haklarının bir kısmını devretmek suretiyle barışı tesis edebileceklerdir. Bu durum egemenliği sınırlamakla birlikte, ebedi barışın tesisi için gerekmektedir. Temel odak noktası hukuk olan ve barışı isteyen devletler, uluslararası hukuka dayalı federasyona katılma konusunda teşvik edici olacaklardır. Bu bağlamda Kant, uluslararası hukuk ile savaş hukuku arasında bir ayrım yapmış olmaktadır. Devlet teşkilatlanmalarının cumhuriyet olmasını vurgulayan Kant için bir dünya cumhuriyeti vurgusu, dünya krallığı fikrine nazaran önem arz etmektedir. Mutlak krallıkların amacı, diğer krallıklara son vermek ve tek başına gücü elinde bulundurmaktır. Kant için bu durum büyük sorun teşkil etmektedir, bunun yanında güç dengesine dayalı bir düzen kurmanın da gerçekçi olmayacağını ifade etmiştir. Devletler üstü bir teşkilatlanmanın herkes için barışı tesis edeceğini ve aklın hukuki bağlamda savaşın kullanılmasını

19 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.9.

kabul etmeyeceğini, barışın mutlak anlamda gerçekleşmesi gereken bir yükümlülük olduğunu vurgulayacaktır.

3. "Her devlet içinde cumhuriyetçi bir teşkilat ve cumhuriyetler arasında bir barış birliği kurulduktan sonra dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel bir misafirlik şartlarıyla sınırlandırılmalıdır."[20] İnsan hakları vurgusunu sıkça yapan Kant için, yeryüzünün belirli bir insan topluluğuna ait olması doğru olmayacaktır, buna göre yeryüzü bütün insanlığa aittir. Bunun yanında barışın tesisi için hak devri şeklinde ortaya çıkan devletler ve devletler üstü teşkilatlanma da hukuk ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda farklı bir devletten gelen insanı kabul etme hakkı devletlere ait olacaktır. Devletler, takdir hakkını saklı tutarak kimi durumlarda farklı devletten gelen insanları kabul etmeme hakkını kullanabileceklerdir. Bu devletlerin takdirine bırakılmıştır. Bunun yanında savaş hali ve kriz dönemlerinde kaos içinde bulunan devletten başka devlete gitmek İsteyen insanı kabul etmeme durumu uluslararası hukuku zedeleyecektir. Kant açısından misafirlik, hukuk zeminine dayanmaktadır. Buna göre, yabancı bir devletten gelen vatandaşın, geldiği devlette düşmanca muamele görmeme hakkı misafirlik olarak ifade edilebilecektir. Kant'a göre insanların karşılıklı olarak sorumluluk içerisinde kamu yasalarına bağlı şekilde dostça ilişkiler kurması ile dünya vatandaşlığı fikrinin paralellik arz ettiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede kimliklerin ortadan kalktığı, ayrımların son bulduğu bir durumda dünyanın insanlığın tamamının yurdu olması yönündeki kozmopolitan yaklaşım Kant'ın görüşlerini destekleyecek niteliktedir. Bu bağlamda bağımsız ulus devletler vasıtasıyla doğa durumundaki çatışmadan ve merkezi yönteminin tehditlerinden kurtulup bir denge sağlanabilecektir. Her antlaşmada tarafların üstlerine aldıkları ödev ve sorumlulukları yerine getirmeleri için kaideler bulunmaktadır. Barış sözleşmeleri için de bu durum geçerlidir. Barışın tesisi için Kant, tasarıya iki ek madde koymuştur. Bu çerçevede ilk ek madde de ebedi barışın garantisinden bahsedilmektedir.[21] Ebedi barış fikri, doğanın kendisinin bir sonucu olarak ifade edilmektedir. Barış fikri bizzat doğanın temin edeminden kaynaklanmaktadır. Bu durum insan doğası ile ilintilidir. Buna göre insan doğası gereği iyi olana yönelecektir, savaş kötüdür bu sebeple savaş insan doğasına aykırı olacaktır. Bunun yanında barış iyidir ve bu sebeple insan doğasının gereği olacaktır. Doğanın yasalarına paralellik arz edecek bir hukuk ile ebedi barış güvence altında olacaktır.

Antlaşmalarda, sık sık gizli maddelere rastlanmaktadır. Bu bağlamda Kant, ebedi barış fikrini nihai olarak tamamlayacak gizli bir ikinci ek madde koymuştur. Buna göre " Savaşa hazırlanan devletler, filozofların ebedi barışın hangi şartlar altında mümkün olduğuna yönelik ortaya koymuş oldukları düsturları dikkate almak durumundadırlar."[22]

20 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.11.

21 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.11.

22 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş, (İstanbul, 1945), s.14.

Bu madde ile politika felsefesinin ve ahlak-siyaset ilişkisinin önem arz ettiği ifade edilebilecektir.

Ebedi Barış Teorisinin Mümkünlüğü ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler

Bu çerçevede barışın tesisi ile ilgili çalışmalarda atıf noktası olacak ve savaş halinin son bulması, barışın sürekliliği ve kalıcılığı üzerine çalışmalarda kalkış noktası olacaktır. Metnin vurguladığı hususların kökenleri tarihsel anlamda Antik çağlara dayanmakla birlikte, eserin etki alanı kendi dönemini aşıp gelecek yüzyıllara sirayet etmiştir. Bu bağlamda ebedi barış teorisine yöneltilen eleştiriler de kendi dönemiyle sınırlı kalmayacak, günümüze kadar süregelecektir. Kant'ın teorisine yönelik eleştirilerin farklı yönleri bulunmaktadır. Buna göre özelden genele doğru yönelen ve cumhuriyetçi bir devlet teşkilatı içerisinde barışın tesisinin mümkün olduğunu vurgulayan teori dönemsel şartlara uygun olarak ortaya konmuştur. Politika felsefesinde, barışın tesis edilmesi adına insanlar arasındaki barıştan hareketle devletler arasındaki barış durumuna yönelen Kant tarafından ebedi barış teorisi, ahlak ve hukuk temeli üzerine inşa edilmiştir. Devlet teşkilatlanmaları da hukuk normları bağlamında olmalı ve faaliyetler bu bağlamda icra edilmelidir.[23] Kant bağlamında önem arz eden husus özgür bireylerin, barış içinde bir arada yaşamaları için gereken koşulların tespiti olacaktır. Bu bağlamda insanların barış içinde bir arada yaşamalarını sağlayacak evrensel mahiyette bir dayanak gerekmektedir. Bu çerçevede savaş halinin son bulması ve barışın tesisi için, barışın hukuka dayanması gerekmekte ve hukukun da akılla ilintisel olarak ortaya konması gerekmektedir. Ahlak- siyaset ilintiselliği bağlamında Kant, devletler arasında eşitlik ve ahlaki özgürlük sağlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda savaş halinin son bulması sağlanacak bunun yanında barışın tesisi ve sürekliliği kazanılmış olacaktır. İnsanlar arasındaki çatışma halinin son bulması için birtakım haklardan feragat edilerek ortaya konulan toplumsal sözleşmenin tezahürü mahiyetinde devletler arasındaki çatışkının da son bulabilmesi adına bir takım haklardan feragat edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda ortaya konacak olan sözleşme akdi ile sözleşmeye katılan taraflar için birlik eyleminin ortaya koyduğu ahlaki bir yapı oluşacaktır. Bunun yanında bireylerin özgürlüklerini sınırlandıran hukuk ve devlet sistemi, devletlerin de egemenlik alanını sınırlandıracaktır. Bu çerçevede karşılıklı olarak birbirleri üstünde hakka sahip olan taraflar için, kaybettiği kadarını kazanacağı ve sahip olduklarının korunması adına bir güç oluşacak ve barışın tesisi sağlanacaktır.[24] Kant'a göre evrensel hukuk, barışın güvencesi ve yegâne teminatı olmak durumundadır. Bu bağlamda birtakım haklardan feragat edilmek suretiyle ortaya konulmuş olan sözleşme ile hukuksal sisteme ve bu çerçevede politik düzleme girilmiş olunmaktadır. Kant'ın ortaya koymuş olduğu bu teori ile tüm devletlerin üzerinde uzlaşacağı evrensel ilkeler ortaya konduğu ve hiçbir

23 Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011), s.66.

24 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* Çev. S. D. Atışkan, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), s.21.

ayrım olmaksızın tüm devletlere hitap edebilecek bir sistem hedeflenmektedir. Sistemin meşru bir zemine oturtulabilmesi adına tüm tarafların desteğinin alınması gerekmektedir. Evrenselliğe bir atıf olacak ise bu çerçevede evrensel anayasal ilkeler ortaya konulmalıdır. Bu durumun ön koşulu ise tarafların uzlaşı sağlayarak ortak yasalar bağlamında anlaşmaları gerekmektedir. Kant'ın altı ön madde, üç nihai ve iki ek madde ile ortaya koymak istediği ebedi barış düşüncesi, teorik bir bağlamla kısıtlı kalmaz bunun yanında devletler arasındaki çatışkının da son bulmasını hedefleyen pratik anlamda bir karşılığı olan mahiyettedir. Ahlak siyaset ilintiselliği de bu bağlamda açıklanmaktadır.

Kant'ın ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisine eleştiri getirenlerden bazıları Frankfurt Okulu mensuplarındandır. Frankfurt Okulu'nun Kant ile ilişkisi gerilimli olmakla beraber okulun ortaya koymuş olduğu eserler ve düşünceler de atıf noktası hep Kant olmuştur. Eleştirilerin geldiği noktaların başında Kant'ın aydınlanma düşüncesi gelmektedir. Bunun yanında Kant'ın ortaya koymuş olduğu eleştiri kültürü ise Frankfurt Okulu'nun Kant'a yaklaştığı nokta olacaktır. Kant'ın felsefi düşünce sistemini ortaya koyduğu dönemsel bağlamda ekonomik, toplumsal, düşünsel zeminler hızla değişim dönüşüm geçirmektelerdi. Habermas'a göre Kant'ın teorisi baskıcı anlayışa doğru evrilme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Birtakım haklardan feragat sonucu kurulan birliklerin egemenliği sınırlaması, bir devlet içinde yaşanan insanlık dramlarına karşın diğer devletlerin takınacakları tutumlarda sorun teşkil edebilecektir. İnsan hakları temeline dayanarak ortaya konulan eylemler ahlak dışı bir tutuma evrilebileceği gibi, günah keçisi ilan etme tutumunun yaygınlaşmasına sebebiyet verebilecektir. Günah keçisi ilan etme pratiği, farklı farklı kültürlerde mevcut olmakla birlikte, mutlu bir toplumun teminatı için ödenmesi gereken bedel, hâkim olarak gücü elinde bulunduranın bir öteki yaratması ve varlığını bu bağlamda inşa etmesi neticesinde, yabancıya yüklenmektedir.[25]

İnsanlar ve devletler arasındaki çatışkının bitmesinin ve savaş halinin son bulmasının gerçek dışı olacağı yönündeki savlar da Kant'ın barış teorisine yöneltilen eleştiriler arasındadır. Bu yaklaşıma göre insanlar arası ilişkiler ve devletler arası ilişkiler çıkarlar üzerine kurulacağından dolayı bir çıkar çatışması durumunda barışın sona ereceği ve yeni savaş hallerine yol açacağı görüşü hâkimdir. Aristoteles'in barışı, uğruna savaş verilen bir hal olarak tanımlaması bağlamında savaşların daha çok barışın tesisi uğruna yapıldığı ifade edilebilecektir. İnsanlık adına yapılan savaş girişimleri ve müdahaleci eylemler de bu çerçevede değerlendirilebilecektir. Akıl, hukuk ve ahlak bağlamında ortaya konulan ebedi barış teorisinin bu bağlamda devletlerin kendi çıkarlarına uygun yorumlaması neticesinde keyfi eylemlerde bulunabileceği ve bu durumunda kavramların içinin boşaltılmasına

25 Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*. Çev.B. Özkul, (İstanbul: Metis, 2012), s.41.

sebebiyet vereceği ifade edilebilecektir. Bu çerçevede devletlerin birbirlerinin iç işlerine, insani müdahale gibi yaklaşımların arkasına sığınıp karışması meşruiyet zemininden uzaklaşılmasına neden olacaktır. Bunun yanında devletlerin dâhil oldukları uluslararası örgütler ile yapılan müdahalelerin meşrulaştırılmaya çalışılması sorun teşkil edecektir. Bu durum egemenliğin çiğnenmesi ve insan haklarının zedelenmesine sebebiyet verecektir.

Ebedi barış teorisine yöneltilen bir diğer eleştiri ise değişim ve dönüşümün süreklilik arz etmesi sebebi ile şartların yenilenmesinden kaynaklanan bir ebedi barış teorisinin mümkün olmayacağı yönündedir. İnsan doğasına en uygun yaşam biçimi ve toplumsal düzen olarak liberalizmin ifade edildiği Fukuyama'nın ortaya koymuş olduğu teze göre tarihin sonuna gelinmiştir. Fukuyama'nın ortaya koymuş olduğu *Tarihin Sonu Tezi* bu bağlamda önem arz etmektedir. Kant'ın ebedi barış teorisi ile Fukuyama'nın tezi benzerlikler göstermektedir. Kant'a göre birbirlerine muhtaç olan devletler arasındaki ticari ilişkilerin artması neticesinde savaş hali son bulabilecektir. Uluslararası liberal yaklaşım Rawls'un ortaya koymuş olduğu Bir Adalet Teorisi ile ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma göre küresel ya da uluslararası adil paylaşım gerçekleşmesi gereken önemli bir husus olmakla birlikte bu durum sayesinde barış hali de tesis edilmeye çalışılacaktır. Adil bir adalet dağıtımı olmadığı takdirde sivil itaatsizlik durumu ortaya çıkabilecektir bu sebeple barış halinin istikrarının sağlanabilmesi adına adil bir dağıtım benimsenmelidir.[26] Liberal emperyalizm yahut liberal müdahalecilik olarak adlandırılan yaklaşımda ise başka bir devletin içişlerine müdahale konusu irdelenmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde gerçekleştirilen eylemler emperyalizmin, medenileştirilme misyonu olarak ifade edilebilecektir.

Bu bağlamda devletlerin egemenlikleri büyük ölçüde gasp edilmiş olacak ve barış halinin tesis edilmesinin önünde engel oluşacaktır.[27]

Teoriye gelen bir diğer eleştiri ise ebedi barışın yalnızca bir ideal olması ve asla gerçekleşmeyeceği yönündedir. Bu bağlamda Kant'ın ebedi barışın tesisi için insanlara ahlaki sorumluluklar ve ödevler yüklemesi gerçekleşmeyecek bir durum uğruna yapılan ahlak dışı bir yönlendirme olarak ifade edilebilecektir.

Kant'ın akıldan hareketle ortaya koymuş olduğu teorisi bağlamında ahlaki bir durum olarak var olan barış halinin pratik alanda da gerçekleşebileceği yaklaşımı ortaya konmaktadır. İnsan doğasının da bu anlamda barışı arayacağı ve ahlaki ilerlemenin gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımlara itiraz ise ahlaki bir eylemin bir eylemin mahiyeti bağlamında ahlaki eylemin ve ilerlemenin ölçütleri ne olacağı yönünde gelmektedir.

26 Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. Y. Coşar, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s.82.

27 Alan Ryan, "Liberalizm", *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu*, ed., R. E. Godin, P. Pettit, T. Pogge, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016, s.505-538.

Kant'ın ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisi bağlamında ortaya konulan Wilson İlkeleri bağlamında kurulan Milletler Cemiyeti(10.01.1920) barışın tesisi ve korunması için hareket planlaması yapmıştır. Kurulduğu dönemde, salt Avrupa ittifaklarından oluşan birliklere savaşın nedeni olarak bakılmaktaydı, bu bağlamda Avrupalı liberaller, Wilson ilkelerini temel alan uluslararası birliğin açık diplomasi vasıtasıyla bu algıyı kıracağı yönünde bir beklentiye sahipti. Bu çerçevede bir dünya örgütü olarak düşünülen birlik, Avrupa örgütü olmanın ötesine geçememiştir.[28] Milletler Cemiyeti daha sonra Birleşmiş Milletler(24.10.1945) olarak değişim geçirmiştir. Bunun yanında kuruluş amacı barışın tüm dünya için gerçekleşmesi olan Birleşmiş Milletler gibi örgütlerin İnsani Müdahale eylemlerinin, Bosna Savaşı, Filistin Meseleleri gibi konularda tutumlarının ve bunların neticesinde yaşanan mağduriyetlerin günümüzde sorgulandığı aşikârdır.

Kant'ın teorisinde devletlerin uzlaşarak ortaya koymuş olduğu Avrupa Birliği gibi uluslar üstü örgütlerde kuruluşlarında sınırların ortadan kaldırıldığı, geçişkenliğin ve etkileşimin arttığı bir yapılanmayı hedeflemektedir. Avrupa Birliği, devletlerin, egemenlik ve otorite hakkı elinde bulunmak suretiyle, kendi işlerinde çıkarlarına uygun şartlar bağlamında otorite ve egemenliğini yeni ortaklıklara devreden bir topluluk olarak ifade edilebilecektir.[29] Bunun yanında devletler, kendi egemenlik alanları içerisinde, egemenlikleri uluslararası güçlerce büyük oranda sınırlandırılıyor olsa da, egemen olmaya devam etmektedirler.[30]

Çıkarların uzlaşmadığı her husus her an bir savaş halinin doğmasına sebebiyet verecektir. Bu bağlamda genel uzlaşı halinin sağlanabilmesi adına küreselleşme fikri ön plana çıkmıştır. Sınırların ortadan kalktığı, siyasi yaklaşımların, devlet teşkilatlanmalarının değişip dönüştüğü bir çerçevede bilimsel ilerlemenin de katkısıyla çıkarların çatışmadığı bir dünya tasavvur edilmiştir. Fukuyama'nın ortaya koymuş olduğu *Tarihin Sonu Tezi* adlı eserinde de bu tema hâkim olmaktadır. Bunun yanında küreselleşmenin ortaya çıkarmış olduğu güç sorunsalı, gücü elinde bulunduran grubun hegemonya oluşturmasına sebebiyet vermektedir. Gücün yozlaştırıcı niteliği sebebiyle çıkarların uzlaşmasına engel teşkil edecek yaptırımlar uygulayan devletler bağlamında barışın tesis edilmesi mümkün olmamaktadır.[31]

Sonuç

Kant'ın ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisi, kendi dönemiyle sınırlı kalmamış etkisi günümüze değin uzanacak mahiyettedir. Barışın imkânı, ortaya çıkan çatışkı hallerinin ah-

28 Oral Sander, *Siyasi Tarih-1918-1994*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2016), s.35.

29 John Mc Cormick, *Avrupa Birliğini Anlamak*, (Ankara: BigBang Yayınları, 2014), s.33.

30 Kenneth Newton, *Karşılaştırmalı Siyasetin Temelleri*, Çev. E. Saraçoğlu, (Ankara: Phoenix, 2014), s.36.

31 Fred Halliday, *2000'lerde Dünya,* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002), s.52.

lakiliği ve devletler arası ilişkiler, oluşturulan birlikler hususlarına değinen eser ile dönemin politik ve sosyal olayları karşısında bir çözüm ortaya koymaya çalışılmıştır. Kant'ın politika felsefesi, teorik aklın işlevleri de dâhil, tüm problemleri pratik akıl ile çözmeye çalışmaktadır. Kant'ın irdelediği problemler, pratik felsefenin dâhilindeki ahlaki ve politik sorunlarla ve kamusallıkla ilintili alanlar olarak ifade edilebilecektir.

Kant'ın felsefesi, farklı gruplar tarafından eleştirilere tabi tutulmakla birlikte, ebedi barış teorisi, savaş ve çatışkı halinin son bulup barışın tesisi adına önem arz etmektedir. Bu çerçevede kimi birliklerin kuruluşunda başat faktör olan bu teori yadsınamayacak ölçüde değişikliklere sebebiyet vermiştir.

İnsanlık tarihi boyunca ilkçağlardan itibaren insanlar ve üyesi oldukları devletler arasında çatışkı ve savaş hali günümüze kadar süregelmektedir. Bu bağlamda savaş ve çatışkı halinin son bulup barışın tesisi nihai gaye olacaktır. Bu nihai gaye için Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* adlı eserini ortaya koymuştur. Kant felsefesinde önem arz eden akıl kavramı, politik alanda da etkin rol oynamaktadır. Aklını kullanma cesareti gösterip, eylemlerinin bilincinde olup sorumluluklarını üstlenen insan, uluslararası sistemde, etkin rol oynayacaktır.

Ebedi barış hali insanlar için en yüksek değer, savaş hali ise kanunsuzluk olarak ifade edilebilecektir. Barışın tesisi, hukuki düzeni getirecektir. Kant'a göre ebediyet, ideal olanı gerçekleştirme istenci olarak ifade edilebilecektir. Bu bağlamda barışın tesisi adına taraflar arasında irade beyanı varsa mümkünlükten bahsedilebilecektir. Bu çerçevede her iki tarafın irade beyanını gerçekleştirebilmesi adına bağlayıcı yasaların güvencesi önem arz edecektir. Kant'a göre iç politika ve devletlerin dış politikaları birbiri ile ilintilidir. Devlet teşkilatı cumhuriyet olan devletlerin, diğer devletlere nazaran daha barışçıl tutum sergiledikleri ifade edilebilecektir. Bu çerçevede hukukun üstünlüğü ve barışın tesisi arasında illiyet bağı vardır.

Ebedi barış teorisinde, insanın kendi başına bir değer olduğu ifade edilmekte bu bağlamda araçsallaştırılamayacağı savı ortaya konmaktadır. İnsanın doğası gereği barışı isteyeceği ve barışın da özgürlük ile tesis edileceğinden hareketle bu durumu gerçekleştirebilmek adına uluslararası bir birliğe birtakım haklardan feragat edip katılarak, barışın teminatı ortaya konabilecektir.

Kant'ın ortaya koymuş olduğu ebedi barış teorisine yöneltilen eleştiriler, teorinin kuruluşlarında etkin rol oynadığı örgütlerin barış halinden uzak tavır ve tutum takınmaları yönünden gelmektedir.

Kant'ın yaklaşımına göre devletler iç işlerinde özgür olmakla birlikte, birtakım haklarından feragat edip katıldıkları birlik yahut federasyon üzerinde uzlaşı sağlayamadıkları zaman boyunca ebedi barışın tesisi mümkün olmayacaktır. Günümüz dünyası için Kant'ın ortaya koy-

muş olduğu şartlar dâhilinde gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. Ön maddeler ile devletlerin bir federasyon altında birleşmeleri hedefleniyorsa zorunlu aşamalardan geçilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanında etkin ve adil bir uluslararası birliğin özellikleri adına nihai maddeler ortaya konulmaktadır. Nihai maddeler, ebedi barışın tesisini sağlayacak kurumsal düzenlemeleri ve öncülleri vermektedir.

Bu çalışma ile Kant'ın ortaya koymuş olduğu *Ebedi Barış Teorisi Üzerine Felsefi Bir Deneme* eserinin düşünsel alt yapısı irdelenmeye çalışılmış bu bağlamda öncelikli olarak Kant felsefesi irdelenmiş ardından ebedi barış teorisi ifade edilmiş, bu teorinin mümkünlüğü ve yöneltilen eleştiriler ifade edilmiştir. Bunun yanında Kant'ın ortaya koymuş olduğu teorinin 21. yüzyıl için yansıması bağlamında sorgulanması yapılmıştır. Bu bağlamda kimi zaman ütopya kimi zaman ise barışın yegâne savunuluş biçimi olarak atfedilen teorinin, insanlık tarihi çerçevesinde birçok dönemi etkilemesinin yanında, mümkünlüğü adına sorunlar teşkil ettiği ifade edilmiştir. Barışın tesisi adına ortaya konan koşul ve şartların değişen/dönüşen dünya dinamikleri karşısında geride kaldığı ifade edilebilecektir. İnsanlık tarihi ile paralellik arz eden çatışma ve savaş halinin, çıkarlar üzerinden korunmaya çalışıldığı, uzlaşının zor sağlandığı bir dünya düzeninde en ufak bir çıkar çatışması halinin barış halini zedeleyeceği aşikârdır.

Kaynakça

Arendt, Hannah. *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. Çev. Y. Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Börklüoğlu, Levent. "Ulus Devlet – Yurttaşlık İlişkileri Karşısında Küresel Bir Tavır Alış: Kozmopolitanizm". *Turkish Studies International Periodicalforthe Languages, Literarure and Hİstory of Turkish or Turkic*. 11/13 (2016): 117-130.

Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Coşkun, Seyit. "Batı Felsefesinde Barış Kavramı". *Felsefe Logos*. 61 (2016): 105-113.

Halliday, Fred. *2000'lerde Dünya*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Kant, Imanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

Kant, Imanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Kant, Imanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. E. Hirş. İstanbul, 1945.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014.

Kearney, Richard. *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlama*k. Çev. B. Özkul. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Kenny, Anthony. *Modern Felsefenin Yükselişi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Mc Cormick, John. *Avrupa Birliğini Anlamak*. Ankara: BigBang Yayınları, 2014.

Newton, Kenneth. *Karşılaştırmalı Siyasetin Temelleri*. Çev. E. Saraçoğlu. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.

Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çev. A. Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Öktem, Ülker. "Kant Ahlakı". *Ankara DTCF Dergisi*. Cilt4 :(2007) 18.

Öztekin, Ali. *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.

Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. Çev. V. A. Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çev. S. D. Atışkan. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.

Ryan, Alan. "*Liberalizm*". Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu. Ed., R. E. Godin, P. Pettit, T. Pogge. Ankara: Dipnot Yayınları,2016: 505-538.

Sandel, Michael J. *Adalet-Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*.Çev. M. Kocaoğlu. Ankara: BigBang Yayınları, 2017.

Sander, Oral. *Siyasi Tarih-1918-1994*. Ankara: İmge Kitabevi, 2016.

Hannah Arendt'te "Düşünme Etkinliği" Kötülüğü Önleyebilir Mi?

Elif Kızıl*

Öz: 20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden ve siyaset kuramcılarından biri olan Hannah Arendt, temel yapıtlarından İnsanlık Durumu adlı eserinde, düşünmeme hali ve bu hale bağlı olarak ortaya çıkan gaflet durumu içinde bulunan bir insanın, koflaşmış tasarımlarla yaşamı tecrübe ettiğini belirtir. Bu konuda akla gelen ilk örnek "o düşünmekten yoksundu" diyerek bahsettiği Adolf Eichmann olacaktır. Eserinde hiçbir şeyin yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli olmadığını vurgulayan Arendt, amacının ise en yeni deyimlerimizi ve yakın dönemdeki korkularımızı bir çıkış noktası alarak insanlık durumunu yeniden düşünmek olduğunu açıklar. Ayrıca Arendt, düşünmenin bir eylem olmadığını, geleneksel anlamda felsefi bir tefekkürden ziyade, sonuca odaklı olmaması sürece bağlı olması sebebiyle bir etkinlik olduğunu belirtir. Bu noktada Arendt'e oldukça etkileyen İsim elbette Immanuel Kant olmuştur. Çalışmamızı Kant'ın yapmış olduğu "akıl" "(vernunft)" ve "anlama yetisi" "(Verstand)" ayrımından hareketle daha derinlikli bir zemine yerleştirmek mümkündür. Dolayısıyla çalışmamızın amacı öncelikle Arendt'in "düşünme" ile neyi kastettiğini ve bu bağlamda düşünme yoksunluğunun kötülük ile ilişkisini ve en nihayetinde asıl sorumuz olan "düşünme etkinliği kötülüğü önleyebilir mi?"nin cevabını aramak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arendt, Düşünme, Düşünme Yoksunluğu, Kötülük, Kant, Vicdan.

Giriş

Çağımızın önemli siyaset felsefecilerinden ve kuramcılarından biri olan Hannah Arendt, yapmış olduğu çalışmaları siyasi hayatın olayları ve fenomenleri üzerine, onları açıklamaya ve anlamlandırmaya yöneliktir. Arendt'in düşüncesi dünyaya yöneliktir dolayısıyla dünyada yaşanan deneyimlerden bağımsız bir şekilde soyut kavramsallaştırmalar veya tartışmalar yapmakla ilgilenmemektedir. Arendt, çağın getirdiklerine odaklanan, kamusal ve siyasi fenomenlerin, siyasi ve tarihsel önemini çözümleyerek ahlaki ve siyasi sorumluluğu yeniden tanımlamaktadır.[1] Nitekim Arendt, bir tür "fenomenolojik" bakışla siyaset felsefesinin deneyimlerden, olay ve olgulardan beslenilmesi gerektiğini *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinde dile getirir:

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lİsans Programı. İletişim: elifkiiziil@gmail.com.

1 Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 152.

> siyasi (…) düşünce gerçek siyasi olaylardan doğar ve benim varsayımım şudur: Düşüncenin bizatihi kendisi, yaşanılan deneyim ve olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmak zorundadır [2]

Siyasi olay ve olguların üzerine düşünen Arendt, "düşüncenin", "düşünme etkinliğinin" önemine ayrıca özen göstermektedir. Öyle ki temel eserlerinden biri olan İnsanlık Durumu'nda düşünmenin önemini ve amacını şu sözler ile vurgular:

> En yeni deneyimlerimizi ve yakın dönemdeki korkularımızı çıkış noktası alarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir. Burada söz konusu olan şey kesinlikle düşünmektir ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali-gaflet içindeki bir umarsızlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış "doğrumlar"ı tasasızca terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır [3]

Arendt, düşünmeme hali ve bu hale bağlı olarak ortaya çıkan gaflet durumu içinde bulunan bir insanın, koflaşmış tasarımlarla yaşamı tecrübe ettiğini belirtir. Bu konuda akla gelen ilk örnek elbette Adolf Eichmann olacaktır. Arendt, Eichmann için "o düşünmekten yoksundu" diyerek bahsetmektedir. Arendt'in ilgisini çeken şey de bu düşünme yoksunluğuydu[4] Arendt, İnsanlık Durumu eserinde hiçbir şeyin yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli olmae dığını vurgular; ve amacını en yeni deyimlerimizi ve yakın dönemdeki korkularımızı çıkış noktası alarak insanlık durumunu yeniden düşünmek olduğunu belirtir.[5]

Peki, düşünmenin yokluğu ne gibi sonuçlar doğurmaktadır? İnsan eylemleri sırasında iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesini veya iyiliğe ya da kötülüğe yönelmesini sağlayan şey nedir? Bu düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi? Yapıp etmelerimiz üzerine düşünmek kötülüğü önleyebilir mi? Sorularımızdaki tüm oklar Arendt'in "düşünme" etkinliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın odak noktası "düşünme" etkinliğidir, bu sebeple ilk bölümde Arendt'in "düşünme" ile neyi kastettiğini açıklamaya çalışacağız ve bu noktada Arendt'in, Kant'tan oldukça etkilenmesi sebebiyle bir sonraki bölümde Kant'ın yapmış olduğu akıl ve anlama yetisi ayrımını konumuz bağlamında ele alacağız. Bir sonraki bölümde hedefimiz "vicdan" gibi insani bir gerçekliğin "düşünme etkinliği" ile ilişkisini irdelemek olacaktır. Sonuç olarak Arendt'in kastettiği şekliyle "düşünme" etkinliğinin bize nasıl bir imkân sağladığını açıklayarak metnimizi nihayetlendireceğiz.

2 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 27.

3 Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 23.

4 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 23.

5 Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 14-15.

Düşünme Etkinliği

Arendt, "düşünme nedir?", "kötülük nedir?" gibi sorular sormanın bazı zorlulukları olduğunu belirtir. Bu soruların felsefeye ve metafiziğe ait olduklarını dahası bu iki terimle belirtilen araştırma alanının itibarının zedelenmiş olduğunu söyler. Arendt'e göre bu tür soruları sormakta zorlanmamıza, onları "anlamsız" bulanlardan ziyade saldırılara maruz kalanlar neden olmaktadır: filozoflar. Filozofların sebep olduğu bu durum, sormuş olduğumuz soruları elbette anlamsız bir hale getirmemiştir fakat soruyu bağlama oturtma ve yanıtlama biçiminin artık inandırıcılığı kaybolmuştur.[6] Bu noktada sormuş olduğumuz sorulara cevap aramak güçleşmiştir. Ve en nihayetinde anlamsızlaşan sorular değil, bu soruların kurgulanması ve yanıtlanma biçimleri olmuştur[7] bu durum ise Arendt'e göre felsefenin ve metafiziğin sonunu hazırlamıştır. Yukarıdaki sorulara cevap aramak için Arendt, öncelikle "düşünme"nin tanımını geleneksel felsefenin elinden alacak ve onu yeniden tanımlamaya girişecektir.

Arendt, "Zihnin Yaşamı" eserinde hocası Heidegger'den alıntı yaparak başlar, alıntı "düşünme"nin geleneksel felsefenin tanımlamalarıyla ne olmadığından ve esasında ne olduğuna işaret eder niteliktedir:

> Düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi, malumat kazandırmaz. / Düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik sağlamaz. /Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez. / Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü bahşetmez. [8]

Arendt, eserinde "düşünme etkinliği"ni Platon'dan başlayarak modern çağa gelinceye değin değişimini aktarır ve tıpkı eserin başında olduğu gibi "düşünme etkinliği"nin ne olmadığına işaret eder. Arendt, "düşünme etkinliği"nin Platon'da, kendimizle gerçekleştirdiğimiz bir diyalog olduğunu ve sadece zihin gözünün açılmasına hizmet etiğini açıklarken, benzer şekilde Aristoteles'de de *nous*'u görmemizi ve temaşa etmemizi sağlayan bir araç olarak kullanıldığını belirtir. Böylece "düşünme etkiliği"nin nihai hedefi ve sonucu tefekkür ("bütün zihinsel etkinliklerin huzura erdiği noktadır") haline getirilmiştir. Arendt'e göre, felsefenin teolojinin hizmetçisi haline getirildiği Hıristiyan geleneğinde, "düşünme etkinliği" meditasyon haline gelmekte, "meditasyon ise yine tefekkürde, yani zihnin hakikati bilmek için kendisini zorlamayı bırakıp, gelecekteki bir durum beklentisiyle, sezgi yoluyla geçici olarak eriştiği bir çeşit kutlu ruh halinde sonuçlanmaktaydı". Modern çağ ile birlikte, "düşünme etkinliği" bilimin, örgütlü bilginin hizmetkârı haline geldi. "Hatta düşünme, modernitenin "sadece kendi yaptıklarımı bilebilirim" temel inancı doğrultusunda, o dönemde son derece etkin hale gelmiş olsa da, görünümlerin gizlediği doğanın ve evrenin yasalarının anahtarını

6 Hannah Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, (İstanbul: Sel Yayınları, 2019), 149.

7 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 29.

8 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 21.

bahşeden Bilimlerin Bilimi, yine zihnin içinde sadece kendi kendisiyle oynadığı, kelimenin tam anlamıyla deneysel olmayan bir bilim olan Matematikti".[9]

Arendt'e düşünmenin ne olmadığından hareketle başladığı eserine "düşünme etkinliği"nin geçirdiği dönüşümü ile devam eder, bize göre bu girişimlerin hepsi "düşünme etkinliği"nin ne olduğuna doğru götüren bir yoldur. Düşünme geleneksel anlamda felsefi bir tefekkürden ziyade, sonuca odaklı olmaması sürece bağlı olması sebebiyle bir etkinliktir. Düşünme etkinliği, tuhaf bir biçimde kendi sonucunu doğurmaya yönelen yıkıcı ve eleştirel bir eğilimdir. Dolaysıyla bilimlerin yaptığı gibi herhangi bir malumat kazandırmayacaktır. Arendt'e göre düşünme, bilgiye duyulan açlık ya da zihinsel melek/eler için bir çabaya indirgenemez, düşünme insanın diğer yetilerine çeki düzen vermekte ve baskın konumda olmakla beraber, onları pekte yönetir bir role sahip olmadığı gibi bize doğrudan doğruya eyleme gücü de vermeyecektir.[10]

Arendt'e göre Antik felsefe okullarından beri filozofların açık bir biçimde sistem kurmaya yönelik karşı konulmaz bir eğilim sergilemişlerdir; bugün onların kurdukları sistemleri parçalarına ayırarak sökmek gerçekten neyin ve nasıl düşünülmüş olduğunu saptama sürecinde güçlük çekmekteyizdir. Bu eğilim, düşünme etkinliğinin kendi doğasından değildir. Ona göre düşünmenin dolayımsızlığını, tutkulu canlılığını kendi sonuçları açısından değerlendirmek İstenirse bunu Odysseus'un sadık eşi Penelope'nin kefeninden hareketle kavramak mümkündür. Arendt'in mitolojiye atıfta bulunarak vermiş olduğu örnek düşünme etkinliğinin tam bir tanımı niteliğindedir. Düşünme etkinliği tıpkı Penelope'nin örgüsü gibi gün içinde dokunan, gece olunca sökülen ve diğer gün tekrar dokunan bir süreçtir. Bu etkinlik sonu gelmeyen bir süreçtir. Bunlara ek olarak "düşünce", Hegel'in Zillmann'a 1802 yılında yazmış olduğu felsefeyi konu alan mektubunda dikkat çektiği gibi, yalnızca "bir şey"dir. Arendt'e göre buradaki "yalnız"lık Platoncu anlamda "kendimle kurduğum sessiz" diyalogda yalnız olmak değildir. Sözü edilen yalnızlık, daha çok, bu diyalogda "dile getirilemez" olan şeyin sürekli yansıyor oluşu, bu şeyin dil aracılığıyla hiçbir zaman tam olarak sese dönüşemiyor oluşu yani konuşulamıyor oluşudur, aynı nedenle düşünmenin yalnızca başkalarına değil aynı zamanda kendine de iletilemiyor oluşuyla ilişkilidir.[11] Ne de olsa düşünme etkinliğinin temel yapısı, yapmanın her türlüsünü, ne tür bir eylem olursa olsun tüm olağan etkinlikleri kesintiye uğratmasıdır. Öyle ki hangi konu üzerine düşünürsek düşünelim, düşünmeye başladığımızda diğer her şeyi bırakırız, benzer şekilde, bu diğer şeyler ne olursa olsun, düşünme etkinliğini kesintiye uğratır. Bir önceki düşünceye konu olan "düşünme", yeni gelen

9 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 25.

10 Hannah Arendt, *"Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle", Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji,* der. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 125-126.

11 Arendt, "*Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle*", 126-128.

düşünme konusu ile kesintiye uğrar ve düşünme etkinliği devem etse de konu değişir böylece her seferinde yeni bir dünyaya adım atmış gibi oluruz. "Yaşıyor olmanın Latince karşılığı *inter homines esse*, yani "insanlar arasında olma" deyiminde ifade bulan en genel anlamları yapma ve yaşama, düşünmeyi pozitif olarak engeller. Valéry'nin vaktiyle ifade ettiği gibi: "Tantôt je suis, tantôt je pense (kâh varım, kâh düşünüyorum)"[12]. Valéry'nin de dediği gibi düşünme yaşamı askıya alan bir etkinliktir. Düşünme etkinliğinin bulunmayan, dolaysız duyu-algısından uzaktaki nesnelerle iştigal etmesi de yukarıda bahsettiğimiz "yalnız"lık durumuyla son derece bağlantılıdır. Düşünme etkinliğine konu olan nesne, her zaman yeniden sunulur (*representation*), diğer bir ifadeyle, bilfiil bulunmayan bir şeyin ya da bir kimsenin, onu imgelem vasıtasıyla kendisi için mevcut kılan zihinde imge biçiminde canlandırmasıdır. Dolayısıyla düşünürken görünüşler dünyasının dışına çıkarız. Arendt'a göre düşünme etkinliğinin nesnelerine dair birçok şey, düşünme sürecine ait çok az şey söyleyen bütün bir felsefe tarihi, beş duyumuzun ortak bir dünyada birleştiren ve sonrasında o dünyadaki yönümüzü tayin etmemize olanak sağlayan en yüksek (altıncı) insan duyusunun, yani ortak duyunun, insanın oradan gönüllü olarak çıkmasını sağlayan düşünme yetisiyle savaştığı bir ara yüzde cereyan etmiştir. Düşünme etkinliğinin, sonuçlarının bilinememesi ve dolayısıyla da doğrulanamaması sebebiyle işlerin genel gidişatına bir hayrı dokunmayan bu "faydasız" yeti, ayrıca süreç içerisinde her nedense kendi kendisinin yok edenidir de.[13]

Kant, ölümünden sonra yayımlanan notlarında şöyle yazmıştır: "Saf aklın kullanımıyla bir şey İspatlanmışsa bile bu sonucu sarsılmaz bir aksiyom addederek ondan artık şüphe duymayacağımı kuralını kabul etmiyorum; ayrıca, ikna olunan bir şeyden bir daha şüphe etmemek gerektiğine katılmıyorum. Saf felsefe içinde böyle bir şey imkânsızdır. Zihnimizin doğası buna karşı müsamahasızdır".[14]

Toparlayacak olursak, "düşünme etkinliği", kendi sonucunu doğurmaya yönelen yıkıcı ve eleştirel bir eğilimdir. Heidegger'in de söylediği gibi düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi, malumat kazandırmaz, "düşünme" sonu gelmeyen bir süreçtir bu bağlamda geleneksel felsefi anlamda ne tefekkürdür ne de malumat kazandıran bir bilim. Bilme etkinliği tıpkı bir evin yapısı gibi bir dünya inşa etme etkinliğidir; ancak düşünme etkinliği, nesillerdir saygı gören metafizik, inkâr edilemez "nihai sorular"la uyanmış olsa da, ardında somut hiçbir şey bırakmamıştır, Arendt'e göre "bilge insanların" kesin kavrayışlarıyla teskin edilmesi mümkün değildir. Ona göre düşünüme gereksinimi yalnızca düşünme yoluyla ve dün düşündüklerini bugün yeniden tekrar tekrar düşünebildiğimiz ölçüde giderilebilir. Bilime etkinliği ile düşünme etkinliği arasındaki ayrıma dikkat çeken Arendt'in hareket noktası, Kant'ın yapmış

12 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 152.

13 Arendt, Sorumluluk ve Yargı, 153-154.

14 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 154.

olduğu akıl (*Vernunft*) ve anlama yetisi (*Verstand*) ayrımından doğan düşünme ve bilme arasındaki fark olmuştur. Bağlamımız ve amaçlarımız açısından, bilme ve düşünme etkinliği arasındaki ayrım kritiktir.[15] Dolayısıyla bir sonraki bölümde Kant'ın yapmış olduğu ayrımı konumuz bağlamında ele alacağız.

Düşünme ve Bilme

Arendt, düşünme ve bilme arasındaki ayrımı –insanda düşünme ve anlamayı kuşatan anlama yetisi ile kesin, doğrulanabilir bilgiyi arzulayan ve elde edebilen akıl arasındaki ayrımı- Kant'a borçlu olduğumuzu belirtir. [16] Kant, "aklın skandalını", yani zihnimizin herhangi bir konu veyahut sorun hakkında kesin ve kanıtlanabilir doğrulara sahip olabilme becerisinden yoksun olmasına rağmen bunları düşünmeden edemediğini ve bunların doğamıza ait olduğunu keşfettiğinde, iki zihinsel yeti arasında ayrıma gitmiştir.[17] Kant, bu durumu birinci kritiğin, birinci önsüzünde şu sözlerle ifade eder:

> İnsan aklının, bilgisinin bir türünde, onlara aklın doğası gereği problemler olarak verildiğinden, reddedemeyeceği sorularla dolu olması gibi tuhaf bir kaderi vardır, ama aynı zamanda aklın tüm kapasitesini aştığı için cevap veremez. akıl, kendi hatası olmaksızın bu duruma düşer. [18]

Yukarıdaki alıntıda Kant, bilgimizin sınırlarının ötesinde düşünme gereksinimini Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük gibi kadim metafizik soruların uyandırdığına inanıyordu ve dolaysıyla da "inanca yer açabilmek için bilgiyi inkar etme gereğini duydum" diyordu. Ancak Arendt'a göre düşünme yeteneği ve gereksinimi sadece ve katiyen özgül bir konuyla, yani akılın ortaya attığı ve hiçbir zaman aklın tüm kapasitesini aşması sebebiyle cevap veremeyeceğini bildiği sorularla sınırlandırılmış değildir. Arendt'a göre Kant, esasında "bilgiyi inkar" etmemiş fakat sadece bilmeyi ve düşünmeyi birbirinden ayırmıştır, dahası inanca değil düşünceye, düşünme etkinliğine yer açmıştır. "Vaktiyle de ifade ettiği gibi, gerçekten de, aklın kendini engellemesine neden olan engelleri ortadan kaldırmıştır."[19] Kant'ın yapmış olduğu bu ayrımın ortaya çıkmasındaki asıl unsur, anlama yetisinin kavramlarının kavramaya hizmet etmesi gibi, aklın kavramları da anlamaya hizmet etmesidir. Böylece anlama yetisi duyulara verilen şeyi kavramayı arzu ederken, akıl onun anlamanı anlamak isteyecektir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, bilmek her şeyden önce hakikatle ilgilidir, anlama yetisinin işi düşünmektir, düşünmenin işi anlamla uğraşmaktır, düşünmek, tasarımları tek bir bilinçte birleştirmektir.[20]

15 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 151-152.

16 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 151.

17 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 33.

18 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), 99.

19 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 151-152.

20 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi -

Dolayısıyla, Kant'ın bu iki yeti, yani akıl ve anlama yetisi arasında yaptığı ayrım, birbirlerinden tamamıyla farklı iki zihinsel etkinliğe, yani düşünme ve bilmeye ayrıca birbirinden tamamıyla farklı iki kaygıya, yani ilk kategoride manaya, ikincisinde de bilişe karşılık gelecek şekilde tekabül eder. Arendt'a göre, Kant, bu ayrımda ısrar etmiş olsa da, metafizik geleneğine hâlâ o kadar bağlıydı ki, metafiziğin geleneksel konusuna, yani bilinemez oldukları kanıtlanabilecek konulara sadık kalmıştır. Dolayısıyla, ona göre Kant, aklın bilinebilecek olanın sınırlarının ötesinde düşünme ihtiyacını savunsa da insanın düşünme ihtiyacının başından geçen her şeyi, yani bildiklerinin yanı sıra hiçbir zaman bilemeyeceklerini de kapsadığının farkına varamamıştır. Arendt'a göre, Kant, nihai sorular çerçevesinde savunarak, aklı, yani düşünme yetisini, ne derecede özgürleştirdiğinin hiçbir zaman net olarak farkına varamamıştır. "Metafizik üzerine vermiş olduğu derslere düştüğü bir notta şunu yazmıştır: Metafiziğin amacı (...) aklın kullanımını, sadece olumsuzlayarak olsa da, duyumsadığımız dünyanın sınırlarının ötesine taşımak, yani aklın kendisine koyduğu engelleri ortadan kaldırmaktır".[21]

Arendt'e göre aklın kendi yoluna koyduğu en büyük engel, anlama yetisinden ve kendi amaçları için tesis etmiş olduğu son derece meşru ölçüte, yani bilgi ve bilişe duyduğumuz ihtiyacı ve açlığı giderme ölçütüne dayanır. Ne Kant ne de haleflerinin bir etkinlik olarak düşünmeye ve düşünen egonun deneyimlerine pek aldırış etmemiş olmalarının sebebi, bütün bu ayrımlara karşın, bilişin ölçütü ve sonucu olan kanıtlara ve kesinliğe de benzer ölçütler uygulamaları ve bunlardan benzer sonuçlar beklemeleriydi. Ancak, eğer düşünme ve aklın, bilime ve anlama yetisinin sınırlarını aşılarak açıklanmaları doğruysa, Kant açısından, her ne kadar bilinemez olsalar da, ele aldıkları meselelerin insanoğlunun en temel varoluşsal meseleleri olmaları temelinde açıklanmışlardır, bu durumda varsayımımız düşünme ve aklın, anlama yetisinin ilgilendiği şeylerle ilgilenmediği olmalıdır. Arendt'in savı, akla duyulan ihtiyaç ilhamını, hakikat arayışından değil anlam arayışından almasıdır. Dolayısıyla hakikat ve anlam da aynı şey değildir. Bütün tekil metafizik yanılgıları önceleyen temel yanılgı, anlamın hakikat modeline dayanılarak yorumlanmasından ibarettir.[22]

Düşünme etkinliğini inceleyen ve onu tanımlamaya çalışan filozofların sayısı pek azdır ki bu filozoflar arasında Kant, Arendt için oldukça önemlidir. Her fırsatta düşünme etkinliği ile bilme arasında yapmış olduğu ayrımdan dolayı ona borçlu olduğumuzu hatırlatır. Ve bu ayrımın, Arendt açısından önemi şudur ki, ancak bu ayrım sayesinde şunları söyleyebilmekteyizdir: doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği düşünme yeteneğiyle herhangi bir ilgisi varsa, ne kadar bilgili ya da bilgisiz, zeki ya da aptal olursa olsun, aklı başında her insandan bu yeteneğin kullanımını "talep" edebilmemiz gerekir. Arendt'a göre filozoflar arasında bu

Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 55.

21 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 33-34.

22 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 34.

anlamda adeta benzersiz olan Kant, felsefenin sadece azınlık için olduğuna dair yerleşmiş fikirden, belli ki bu fikrin ahlaki içerimi nedeniyle rahatsız olmuştur. Bu doğrultuda fikrini belirtirken "aptallığa kötü bir kalp neden olur" demiştir, ki bu biçimiyle Arendt'a göre doğru değildir. Çünkü düşünme yetersizliği aptallık değildir, ona göre yüksek zekâlı insanlarda aptallık daha sık karşılaşılan bir fenomendir. Arendt'a göre büyük kötülükler, kötü kalpliliği gerektirmez. Dolayısıyla, Kantçı terimlerden yararlanarak şunu söylemek mümkündür: kötülüğü engellemek için düşünce yetisi olarak aklın kullanımına ihtiyaç vardır.[23]

Arendt, tıpkı Kant'ta olduğu gibi düşünme etkinliğinin aklın bir ihtiyacı olarak ortaya çıktığını ve bu ihtiyacın ahlak alanında vazgeçilmez bir işlevi olduğunu düşünür.[24] O, düşünme etkinliğinin sonuçlarını ele almak, yani düşünme etkinliği ya da düşünme yoksunluğu ile kötülük sorunu arasındaki içsel bağın nasıl ortaya çıktığı sorusuna yaklaşmak İster. Bu noktada Arendt, düşünme ile eylemi ve buradan da kötülüğün ortaya çıkışını tetikleyen, Kant'ın söylemini de belirleyen kaynağa yönelir.[25] Arendt'a göre İsteyerek kötülük yapmanın, güncel olan bir terimle söyleyecek olursak, kötülüğün "ontolojik statüsü" nedeniyle mümkün olmamaktadır, çünkü kötülük bir yokluktan,[26] olmayan bir şeyden meydana gelir. Arendt'in dikkatini çeken şeyde bu düşünce yoksunluğu olmuştur, ki bu Arendt'a göre durup düşünecek vaktimizin olmadığı gündelik hayatımızda sıradan bir deneyimdir.[27] Evet, kötülüğün ortaya çıkışı "düşünme yoksunluğu"nun ya da "düşünmeme"nin bir sonucudur; işte bu durumu Arendt "kötülüğün sıradanlığı" olarak adlandırır. Arendt, kötülüğün sıradanlığını şu sözler ile açıklar:

> Birkaç yıl önce, Eichmann'ın Kudüs'te görülen davasından bilgi aktarırken "kötülüğün sıradanlığından" bahsetmiştim ve bununla bir teori ya da doktrini değil olgusal bir şeyi ifade etmek İstiyorum. Olağandışı bir yüzeysellik haricinde ayrıt edici hiçbir kişisel özelliği yokmuş gibi duran failin kötücüllüğü, patolojisi ya da ideolojik görüşüne ilişkin hususiyetle bağı kurulamamış, devasa ölçekte işlenmiş kötülükler fenomenini kastetmiştim.[28]

"Kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin arkasında yatan hiçbir gizli tez ya da öğreti yoktu fakat yine de Arendt, kötülük olgusuna ilişkin edebi, geleneksel felsefe ya da teoloji ile çatıştığının farkındadır. Arendt'a göre bize kötülüğün son derece şeytani bir şey olduğu öğretilmiştir. Kötülük bizlere öğretildiği haliyle, Şeytan'da, yani "göklerden düşen şimşek" ya da ancak

23 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 152.

24 Birgit, Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017) 240.

25 Berrak Coşkun, "Hannah Arendt'te 'Radikal Kötülük' Problemi", *Cogito Dergisi* 86 (2017), 182.

26 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 166.

27 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 23.

28 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 147.

en iyi olmak İsteyenlerin, aslında Tanrıya hizmet etmekte değil, onun gibi olmak isteyenlerin tıpkı Lucifer gibi ve en az Lucifer kadar kibirle işleyebilecek bir gurur günahıdır. Ve bizlere kötü insanların kıskançlıkla hareket ettikleri öğretilmiştir. Bu sebeple, kendi kabahatleri olmasa da başarısızlığın doğurduğu hınç ya da Rabbin Habil'e ve onun sunduklarına itibar etmesine karşın, Kabil ve sunduklarına itibar etmemesinden ötürü Habil'i katleden Kabil'in durumunda olduğu gibi kıskançlığın bir ürünü olabilir. Acziyet tarafından (Macbeth) ya da tam aksine güçlünün iyiliğe karşı duyduğu güçlü bir kin ya da 'bütün kötülüklerin anası' olan açgözlülük tarafından kışkırtılıyor olabilirler. Ancak Arendt'in karşılaşmış olduğu durum yukarıda saymış olduğumuz genel kabullerden çok farklıdır.[29] Arendt, kötülüğün sıradanlığını Eichmann davası üzerinden açıklarken, kötülüğü işleyen failin yani Eichmann'ın da analizini yapar, Arendt'a göre Eichmann'ın fiilleri canavarca olsa dahi kendisi ne bir canavar ne de bir şeytandı, alelade birisiydi. Ve ona göre failin davranışlarında tespit edilebilen tek özgül karakteristiği, tam olarak negatif bir şeydir. Arendt, bunun aptallık olmadığını fakat son derece tuhaf bir şekilde sahici bir düşünme yetersizliği olduğunu belirtir. Kötülük yapmak, bunun içine sadece ihmal suçları değil icra suçlarını da dâhil ederek, sırf kaba ya da ilkel dürtülerle değil, hiçbir dürtünün bulunmadığın zamanlarda da ortaya çıkabilmektedir.[30] Kötülük yapmak bu kadar sıradandır. Düşünmenin yokluğu kötülüğün doğumuna sebep olmuştur. Peki, düşünmenin bu mutlak yokluğu vicdan "(*conscience*)" dediğimiz şeyin iflas etmesi sebebiyle bağlantılı değil midir? Bu noktada düşünme ile vicdan arasındaki ilişkiye bakmamız gerekecektir. Dolayısıyla bir sonraki adımda Arendt'in vicdan ile neyi kastettiğini inceleyeceğiz.

Vicdan

Arendt, düşünme etkinliğin tanımlarken onun ne olmadığından ne olduğuna doğru gittiği gibi ve tıpkı kötülüğü tanımlarken genel kabullerin tersine açıklamalarda bulunduğu gibi "vicdan"ı açıklarken de genel kabullerin aksine ne olmadığından ne olduğuna doğru gidecektir. Genel kabullere göre vicdan, aklın ve muhakemenin ötesinde bir hissetmenin, neyin doğru neyin yanlış olduğunu duyarlılık yoluyla bilmenin bir biçimidir. Arendt'e göre, bu tür hislerin gerçekten var olduğu, insanların belirli davranışlardan sonra suçlu ya da masum hissettiği, şüpheye yer vermeyecek ölçüde açıktır fakat ne yazık ki bu tür hisler doğru ya da kötü olanın işaretleri olarak güvenilir değildir ve hatta bu anlamda işaret dahi değillerdir. Suçluluk hisleri, eski alışkanlıklar ile yeni emirler –öldürmemenin kabul edilip içselleştirildiği ve öldürmeyi emreden yeni komut- arasındaki çatışmadan doğabilir, ama tam tersi de olabilir: öldürmenin, ya da yeni ahlakın talep ettiği bir başka şeyin alışkanlığa

29 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 22.

30 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 147-148.

dönüşüp herkesçe kabul görmesi halinde, aynı kişi bu defa uyum sağlamadığından ötürü suçlu hissedecektir. Dolayısıyla bu hisler vicdanla ya da ahlakla bağlantılı değil alışkanlıklara uyum sağlamak ya da sağlayamamakla bağlantılıdır.[31] Arendt, düşünmenin sonunda iyi erdemlerin ortaya çıkmayacağını ya da erdemlerin öğretilebilecek bir şey olmadığını savunur. Çünkü ona göre, sadece örf ve gelenekler öğretilebilir, kabul gören yeni şartlar buna bağlı olarak değişen davranış biçimleri ve tarzlarında meydana gelen değişiklikler gerçekleştiğinde korkunç bir hızla uyum sağlamakta zorlanılmadığı bilinmektedir. Arendt açısından iyilik ve kötülük meseleleri genel olarak "ahlâk" ya da "etik" başlıkları altında ele alıyor olmamız gerçeği, bu konulardaki bilgimizin ne kadar sınırlı olduğunu gösteriyor olabilir. "Çünkü ahlâk kelimesi "mores", etik kelimesi ise "ēthos" kelimesinden türer. Bunlar da gelenek ve âdet anlamlarına gelen Latince ve Yunanca kelimelerdir. Latince "mores" kelimesi davranış kurallarıyla ilişkiliyken, Yunanca "ēthos" kelimesi, bizdeki "alışkanlık" "(*habit*)" kelimesi gibi yaşam alanı (habitat) kökünden türer".[32] Dolayısıyla toplumda kabul görülen bir davranışa uyum sağlandığı takdirde yani alışkanlık kazandığımızda, toplumun anladığı anlamıyla "vicdan" da rahat olacaktır.

Arendt'a göre düşünmenin olmazsa olmaz koşulunun kendi kendinle barışık olmak olduğu, vicdanın da bundan öte bir anlamı olmadığı ifade edildiği ölçüde, vicdan kesinlikle insani bir gerçekliktir. Öyle ki bu gerçeklik yalnızca, şimdi kavradığımız hali ile "yapmam" ya da "yapamayacağım" diyebilir. Vicdan, kişinin kendi kendisiyle ilişkili olduğunda, ondan herhangi bir eylem itkisi beklenemez[33] çünkü vicdan bize ne yapmamız gerektiğini ve nerede vicdan azabı çekmemiz gerektiğini söyleyen "lümen naturale" (*doğal ışık*) ya da Tarının sesi değildir. Vicdan, içimizdeki o ilahi ses ya da ilahi ışık olmak yerine hiçbir pozitif talimat vermeyen, negatif bir etkiye sahiptir. Bunu sebebi ise yani vicdandan korkmasına ve belirli davranışları yapmamasını sağlayan o negatif etkinin sebebi eve döndüğünde onu orada bekliyor olacak tanığın mevcudiyetini önceden sezmesidir. İnsana "durmadan sorun yaratan" vicdan, düşünme etkinliğinin deneyimi bakımından bir yan etkisidir.[34] Vicdan (*conscience*), "kendimle beraber ve kendi başıma bilmek" olarak, her düşünme sürecinde edimselleştirilen bir bilgi çeşididir.[35] Vicdan da tıpkı düşünme etkinliği gibi herhangi bir harekete yönlendirmemektedir fakat bir noktada, düşünme etikliğinden farklılık gösterir, vicdan ona sahip olan insanlar üzerinde negatif bir etkiyle vicdanına sığmayacak davranışlar söz konusu olduğunda "yapmam", "yapmayacağım" deme gücünü sağlamaktadır. Elbette Arendt'a göre

31 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 101.

32 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 23.

33 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 101-102.

34 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 173-174.

35 Arendt, *Zihin Yaşamı*, 24.

vicdandan uzak durmak zor değildir, bunun için düşünme etkinliğini başlatmamak, eve hiç gitmemek ve nihayetinde hiçbir şeyi sorgulamamak yeterli olacaktır, doğal olarak bu durumun sonucunda ortaya çıkan şeyde kötü bir eylem (kötülük) olacaktır.

Sonuç

Arendt'in kötülüğün "düşünmeme" ya da "düşünme yoksunluğu"ndan kaynaklanabileceği iddiasını aydınlatmak için, bu çalışmada da bilhassa vurgulamaya çalıştığımız nokta, düşünmenin bir eylemi doğurmaya yetmediğini, düşünmenin kendini sürekli yıkıp yeniden yapılandıran bir süreç olduğudur. Arendt'in düşünme üzerinde bu kadar durmasının nedeni "düşünme yoksunluğu"nun kötülüğe düşme olasılığını arttırmasıdır. Kant'ın aksine Arendt, kötülüğün ortaya çıkışını "kötü düşünmeye" değil, düşünme yokluğunun kötülüğe sebep olduğunu savunur. Dolayısıyla çıkarmamız gereken sonuç ve sorumuzun cevabı düşünme etkinliği bizi herhangi bir davranışa yönlendirmediği gibi kötü olan davranışlara da yönlendirmeyecektir, bu ise düşünmenin sonuca ulaşmayan doğasından kaynaklanır. Düşünme etkinliğinin bir yan ürünü olarak görebileceğimiz vicdan ise bizi düşünme etkinliğinin soncunda herhangi bir eylemi doğurmaması gibi bizi eyleme yönlendirmeyecektir fakat üstlendiği negatif rolü gereği, bizi vicdanımızla baş başa kaldığımızda rahatsız edecek eylemlerden yani kötülükten alıkoyacaktır. Dolayısıyla tıpkı düşünme etkinliği gibi onun yan ürünü olan vicdan da kötülüğü önleyecektir.

Arendt'in da söylediği gibi hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir. Düşünmek bize, kurmuş olduklarımızı tekrar tekrar ölçüp biçmeye, yeniden yapılandırmaya ve tekrar üzerine düşünme imkanı verir. Arendt, düşünme etkinliğinin hiçbir zaman bilgi getirmeyeceğini fakat doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma imkanı verdiğini ve bu sayede felaketleri önleyebileceğini belirtir.[36] Başka bir deyişle düşünme etkinliği kritik dönemlerde olası krizleri önleyebilme imkanı sağlayabilir.

36 Hannah Arendt, "*Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirme*", çev. Oğuz Tecimen, 86 (2017),179.

Kaynakça

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Arendt, Hannah, "*Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirme*", çev. Oğuz Tecimen, *Cogito Dergisi* 86 (2017): 156-179.

Arendt, Hannah, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Arendt, Hannah, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, İstanbul: Sel Yayınları, 2019.

Arendt, Hannah, "Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle", *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji,* Der. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, 120-133.

Coşkun, Berrak, "Hannah Arendt'te 'Radikal Kötülük' Problemi", *Cogito Dergisi* 86 (2017): 180-213.

Direk, Zeynep, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, Ankara: Fol Yayınları 2021.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Recki, Birgit, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 230-247.

Hâb-Nâme Örnekliğinde Veysî'nin Siyaset Felsefesi

Emine Şalı*

Öz: Veysî (ö. 1628) Osmanlı Devleti'nin önde gelen düşünürleri arasında yer almaktadır. Onun 17. yüzyılda kaleme almış olduğu Hâb-nâme adlı eseri Osmanlı'da siyaset felsefesi geleneğinin devamı niteliğindedir. Veysî'nin siyasî tenkit aracı olarak rüyayı kullandığı bu eser, aynı zamanda onun siyaset düşüncesine de ışık tutmaktadır. Dönemin padişahı I. Ahmed'e (1603-1617) sunulan ve rüya formatında kaleme alınan Hâb-nâme, tarihî-efsânevî bir şahsiyet olan İskender-i Zülkarneyn ve I. Ahmed arasında geçen siyasî bir diyaloğu konu edinmektedir. Günün sosyal, siyasî, askerî, ekonomik ve ahlakî durumuna ayna tutan eserde Veysî, İslâm tarihinden vermiş olduğu örneklerle siyaset felsefesinin başat kavramlarına ve konularına yer vermiştir. Hâb-nâme'de yöneten-yönetilen ilişkisi üzerinden adalet-adaletsizlik, hukuk-hukuksuzluk, liyakat-liyakatsizlik, zulüm ve merhamet gibi kavramlar karşıtlıklar üzerinden hikâyeleştirilerek işlenmiştir. Veysî bu yolla hem dönemin yönetici sınıfına hem de halka tavsiyelerde ve eleştirilerde bulunmuştur. Bununla birlikte özellikle eserde peygamber, padişah ve vezir örnekleri üzerinden yöneticinin sahip olması gereken özelliklere de değinilmiştir. Çalışmamızın amacı Osmanlı Dönemi'nde siyasî tenkidin ilginç ve çarpıcı örneklerinden biri olan Hâb-nâme eşliğinde Veysî'nin siyaset felsefesini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Veysî, Hâb-nâme, Siyasî Rüyalar, Siyaset Felsefesi.

Veysî'nin Hayatı ve Eserleri

Veysî Osmanlı döneminin önde gelen ilim adamlarından birisidir. Nesirleriyle meşhur olan Veysî, kadılık yaptığı için olsa gerek devletin içinde bulunduğu aksaklıkları da *Hâb-nâme* adlı eserinde dile getirmeyi ihmal etmemiştir. Çalışmamıza temel oluşturması açısından Osmanlı döneminin önemli İsimlerinden olan Veysî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler vermek yerinde olacaktır.

Gerçek adı Üveys b. Mehmed olan Veysî, 1561-1562 yılında günümüzde Manisa'ya bağlı olan Alaşehir'de doğmuştur.[1] Veysî'nin doğum tarihi kaynaklarda sadece yıl olarak verildiği için doğduğu gün ve ay hakkında bir bilgi yoktur. Babası o dönemde Alaşehir'de kadılık

* Araş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Doktora Programı. İletişim: eminesali0707@gmail.com

1 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, thk. İbrahim Kutluk, c. II, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981), 1051; Bayram Ali Kaya, "Veysî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43:76; Mehmet Kanar, "Veysî", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 308.

yapan Mehmet Efendi'dir. Veysî şairliği ile tanınan Makâlî Mustafa Bey'in (ö.1589) ise yeğenidir.[2] Veysî'nin ailesi hakkında bilinenler bundan ibarettir. Eşi ve çocukları hakkında ise hiçbir bilgi yoktur. Veysî'nin nasıl bir eğitim sürecinden geçtiği ve tam olarak medreseyi ne zaman bitirdiği ile ilgili net bir bilgi elimize ulaşmamıştır. Onun ilk eğitimini babasından ve dayısı Makâlî'den aldığı tahmin edilmektedir.[3] İlim hayatına Alaşehir'de başlayan Veysî medrese eğitimini de burada tamamladıktan sonra İstanbul'a gitmiştir.

Veysî meslek hayatına Mısır'da bulunan bazı beldelerde kadılık yaparak başladı. İlk olarak Benî Harâm'da görev yapan Veysî daha sonra terfi ederek önce Ferre daha sonra ise Reşîd kadılığına getirildi. O, Ali Paşa komutasındaki Macaristan seferinde ordu kadısı olarak görevlendirildi. Ancak Ali Paşa'nın bu sefer sırasında şehit düşmesi üzerine görevine son verildiği için İstanbul'a geri döndü.[4]

1604-1605 yılında ise Veysî, Üsküp kadısı olarak atandı. Ancak görevinden 1606 yılında azledildi. Üsküp valiliği yapmış olan Kadri Efendi'nin (ö. 1605) ölümünden sonra yeniden Üsküp'e kadı olarak tayin edildi. Daha sonra ise sırasıyla Tırhala, İnebahtı ve Eğriboz gibi vilayetlerde emval müfettişi olarak çalıştı.[5] Veysî, 1613 yılında bir kez daha Üsküp kadılığına getirildi. 1615 yılından sonra da birkaç defa Üsküp kadılığına tayin edildi. Ancak toplamda yedinci defa Üsküp'te kadı olarak çalıştığı sırada 1626 yılında bu görevinden de azledildi. Veysî, kaynaklarda Üsküp'te uzun yıllar kadılık yaptığı ve orada vefat edip defnedildiği için Veysî-i Üskübî nisbesi ile de anılmaktadır.[6] Üsküp'teki görevinden azledildikten bir yıl sonra Veysî, 1628 yılında orada vefat etmiştir.[7]

Osmanlı Devleti'nin önde gelen düşünürlerinden birisi olan Veysî hayatı boyunca siyer, tarih, edebiyat, şiir ve siyaset alanlarında birçok eser kaleme almıştır. *Hâb-nâme* başta olmak üzere yazarın birçok eseri vardır.

Hâb-nâme: *Vâkıanâme* ve *Rü'yânâme* adlarıyla da anılan eser muhteviyâtı bakımından hoş ve orjinaldir.[8] Yazıldığı asrın tipik bir nesir örneği olan eserin dili ağır ve ağdalıdır.[9] Veysî'nin bu eseri dönemin padişahı I. Ahmed'e (1603-1617) sunduğu bilinmektedir.

2 Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, nşr. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 714.

3 A. Tunç Şen, *The dream of a 17th century Ottoman intellectual: Veysi and Hİs Habname*, (yayınlanmamış yüksek lisas tezi), Sabancı Üniversitesi, (İstanbul, 2008), 29.

4 Kaya, "Veysî", 76.

5 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, 714.

6 Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 819.

7 Kaya, "Veysî", 76.

8 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, 715.

9 Kanar, "Veysî", 309.

Hâb-nâme'nin Türkiye başta olmak üzere dünyanın farklı ülkelerinde yer alan kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Bu nüshaların 61 tanesi *Hâb-nâme* adı altında kayıtlı iken bir kısmı ise *Vakıa-nâme* olarak kayda geçirilmiştir. Veysî eserde Arapça ve Farsça tamlamalara ve şiirlere yer vermesinin yanında dinî kavramları ve ayetleri de çokça kullanmıştır. *Hâb-nâme* çalışmamızın asıl konusu olduğu için bu eserin içeriğini kısaca özetlemek yerinde olacaktır.[10]

Eser besmele ve hamdele ile başlamakta ve bu kısımdan hemen sonra da I. Ahmed'e dair övgüler yer almaktadır. Yazar tam bu sırada padişah ile karşılaşmayı, ona dönemin aksayan yönlerini ve aksaklıklarını giderecek çözümleri anlatmayı dilemektedir. Söz konusu sıkıntılar içerisinde uyuyakalan yazar rüyasında cennete benzeyen bir bahçenin içerisinde bir topluluğa rastlamaktadır. İskender-i Zülkarneyn ve dönemin padişahı I. Ahmed başta olmak üzere diğer Osmanlı padişahlarının da yer aldığı bu mecliste çavuşlar, yeniçeriler, ağalar, vezirler ve Veysî'nin de içinde bulunduğu hizmetçiler de hazır bulunmaktadır. Bir anda İskender-i Zülkarneyn ve I. Ahmed herkesin önünde sohbet etmeye başladılar. I. Ahmed söz alarak dönemindeki sosyal ve siyasal sıkıntılara değindi ve kendisinin bu karmaşık zamanda padişah olmasını sitemkârane bir üslup ile dile getirdi. Sözlerini ise daha huzurlu ve sakin bir zamanda saltanata gelmiş olsaydı toplumdaki durumun bu kadar kötü bir halde olmayacağını belirterek bitirdi.

I. Ahmed'in bu sitemkârane sözlerinin üzerine konuşan İskender-i Zülkarneyn dünyanın hiçbir padişah zamanında tam olarak bayındır hale gelmediğinin altını çizerek başladı. Bu durumu ise başta Hz. Âdem, Hz. Şît, Hz. Nuh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi önde gelen peygamberlerin ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi halifelerin zamanından örneklerle açıklamak İstedi. Bu örneklerin yanı sıra İskender-i Zülkarneyn I. Ahmed'in dönemine daha yakın olan Abbasi veziri Mü'eyyidü'l-dinü'l-Alkamî'nin (1245-1258), Harzem şahı Mehmet Han (1200-1221) ve Osmanlı padişahı I. Osman'ın (1302-1324) zamanından da örnekler vererek bu durumu özetledi. İskender-i Zülkarneyn bu örneklerle I. Ahmed'e sosyal, siyasî ve ahlakî sorunların her toplumda var olduğunu bu durumdan bizzat kendisinin sorumlu olmadığını ancak onun söz konusu bu sorunlara karşı hak, adalet ve dinden yana olması gerektiğini anlatmaya çalıştı. Ayrıca o, devletin içinde bulunduğu bu kötü durumdan kurtulması için de devlet memurluklarına liyakat sahibi kişilerin getirmesi gerektiğini öğütleyerek I. Ahmed'e nasihatlerde bulundu. İskender-i Zülkarneyn yazara dönerek bütün bu anlattıklarını yazıya aktarmasını rica ettiği anda yazar kuşluk vakti rüyasından uyanır ve eser burada sona erer.

10 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, haz. Mustafa Altun, (İstanbul: MTV Yayıncılık, 2001), 43-105.

Veysî'nin diğer eserleri ise *Dürretü't-Tâc fî Sîreti Sâhibi'l-Mi'râc*[11], *Merace'l-Bahrey*[12], Münşeât[13], Dîvân[14], *Düstûru'l-Amel, Fütûh-i Mısır*[15] *ve Tevbenâme*[16] yer almaktadır. Kaynaklarda *Hicviyye, Gurretü'l-asr fî tefsîri sûreti'l-Asr* ve *Kaside* gibi ona ait olduğu düşünülen bazı eserlerden de bahsedilmektedir.[17]

Siyasî Tenkit Aracı Olarak Rüya

Veysî'nin *Hâb-nâme* adlı eseri güçlü edebî yönüyle klasik Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olmasının yanında muhtevası siyasî olan nadir eserler arasında yer almaktadır. Farsça kökenli olan Hâb-nâme kelimesi sözlüklerde rüya kitabı ve uyku kitabı anlamlarına gelmektedir.[18] Bu nedenle Türk edebiyatında rüya ile ilgili konuları içeren eserler genel olarak Hâb-nâme şeklinde adlandırılmıştır. Hâb-nâme türü eserler içerik olarak toplumu ve bireyleri eğiterek ahlaklı bir toplum oluşturmayı hedefleyen nasihatnâme;[19] devlet adamlarına siyaset sanatı ve devlet yönetimi hakkında bilgi ve tavsiye vermek amacıyla kaleme alınan siyâsetnâme;[20] rüya ile ilgili yazılan eserler arasında olduğu için rüyânâme, ta'bîr-nâme ve vâkıanâme[21] gibi eserlerle benzerlik gösterdiğinden bazen nasihatnâme, bazen siyâsetnâme, bazen de rüyânâme ve vâkıanâme olarak da kabul edilmiştir. Veysî'nin *Hâb-nâme*'si, döneminde karşılaştığı sorunları ve aksaklıkları dile getirmesi ve bunları eleştirmesi açısından Hâb-nâme türünde eleştiri ve hiciv özelliği taşıyan önemli bir eserdir.

Tarihte Veysî başta olmak üzere diğer birçok düşünür ve yazarın neden rüya formatında eserler kaleme aldıkları ilgi çekici olduğu kadar merak konusu da olmuştur. Burada öncelikle siyasî tenkit aracı olarak tarihte rüyaların neden ele alındığını inceledikten sonra Veysî'nin *Hâb-nâme* adlı eseri üzerinden onun siyaset felsefesini analiz etmeye çalışacağız.

11 Nuran Yılmaz, "Veysî'nin Dürretü't-Tâc Adlı Siyeri ve Nüshalarının Tanıtımı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 36.

12 Sedat Şensoy, "Lugavî Anlamın Tespiti: Veysî'nin Fîrûzâbâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 88.

13 Kaya, "Veysî", 77.

14 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, 715.

15 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, 715.

16 Kanar, "Veysî", 309.

17 Kaya, "Veysî", 77.

18 İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 178-179; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993), 304.

19 İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006),*32:409-410.

20 Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009),*37:304.

21 Vildan S. Coşkun-Orhan Ş. Gökyay, "Tâbirnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010),* 39:331.

Hâb-nâme adlı eserini Osmanlı padişahlarından I. Ahmed'e hitaben yazan Veysî, bir taraftan padişahı teselli etmeye çalışırken diğer taraftan o dönemde yaşanan toplumsal, siyasî, ahlakî bozuklukları ve sıkıntıları dile getirmektedir

Hem Batı hem de Doğu literatüründen rüyaları teselli rüyaları, tenkit rüyaları, rûhânî rüyalar ve ütopik rüyalar olarak dört kısma ayırmak mümkündür.[22] Siyasî içerikli olan rüyalar da bu kategorilerden birine veya birkaçına dâhil olabilmektedir. Örneğin Veysî'nin *Hâb-nâme*'si padişahı teselli etmesi yönüyle teselli rüyaları,[23] toplumda var olan sıkıntıları ve bazı devlet adamlarını eleştirmesi yönüyle tenkit rüyaları, devletin kötü gidişatına önerilerde bulunarak bazen gerçekçi bazen ütopik çareler öne sürerek ideal bir toplum ve devlet projesi çizmeye çalışması yönüyle de ütopik rüyalar arasında sayılabilir.

Siyasî içerikli rüyaların niçin yazıldığı, hangi amaca yönelik kurgulandığı ve hangi şartlar altında oluşturulduğu veya yorumlandığı ile ilgili sorular düşünürlerin siyaset düşüncesini ortaya koymak için oldukça önemli bir yere sahiptir. Özgül, siyasî rüyaların temelinde yatan sebepleri açıklamak için şu çarpıcı ifadeleri kullanmaktadır:

> "Siyâsî rüyanın temelinde rahatsızlıklar yatar. Milleti yâhut en azından, belli bir grubu rahatsız eden siyâsî, idârî, mâlî, askerî bir problem rüyalarda tefsir, tahlil ve tenkid edilir; ideal çözüm yolları gösterilir… Târihî hâdiseler rûyâların sebebidir ve rûyâlar târihî değiştirme teşebbüsleridir"[24]

Siyasî rüyaları sadece bireylerin kurguları ve hayallerinden ibaret görerek bunların tamamen gerçeklikten uzak olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü bireyler toplumda var olan ve kendilerini rahatsız eden gerçekliklerden yola çıkarak siyasî içerikli rüyalar ile kendilerini ifade etmeye çalışmışlardır. Aslında siyasî rüyalar tarihi hadiselerin sebebi değil bir sonucudur.

Siyasî içerikli rüyaların çoğu yazarın sıkıntı içerisinde olduğu, ne yapacağını bilemediği, içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için uğraştığı ve topluma faydalı olacak bir eser bırakmak İstediği anda bir rüya görmesi sonucunda ufkunun açılması, tereddütlerinin son bulması ve rüyada gördüğü kişinin kendini ikna etmesi sonucu kaleme alınan eserlerdir. Yazar rüyada gördüğü kişinin mesajlarını veya söylemlerini ilahî emir olarak görmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında İslâmî inanışa bağlı olan rüya anlayışının etkili olduğu söylenebilir.[25]

22 Metin Kayalar Özgül, *Türk Edebiyâtında Siyâsî Rüyalar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 18.

23 Özgül, *Türk Edebiyâtında Siyâsî Rüyalar*, 13.

24 Özgül, *Türk Edebiyâtında Siyâsî Rüyalar*, 21.

25 Erol Gündüz, "Divan ve Halk Edebiyatı Sanatçılarına İlham Kaynağı Olan Rüya", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 190.

Sosyal ve siyasî baskıdan dolayı gerçek kişilere veya kurumlara karşı eleştiriler yöneltemeyen bireyler, özellikle aydınlar rüyayı bir form olarak kullanarak eleştirilerini, tasarılarını veya düşüncelerini bir şekilde dışa vurmak İstemişlerdir. Onların rüya formunu kullanmalarının nedenleri arasında ise başta kendi üzerindeki baskıyı azaltmak, düşüncelerini ve eleştirilerini daha yumuşak bir şekilde ortaya koymak, toplumda var olan aksaklıklar veya sıkıntılar hakkında hiçbir şey söylemeyip kenara çekilmektense rüyanın sembolik dilinden yararlanarak en azından kötü gidişat hakkında başta yöneticileri ve halkı uyarmak sayılabilir. Siyasî rüyalar yazıldıkları dönemin tarihî, siyasî, ahlakî, askerî, edebî, kültürel ve ekonomik durumları hakkında ciddi bilgiler içermektedir. Freud (1856 -1939) ve Carl Gustav Jung (1875-1961) başta olmak üzere psikanalistlerin rüyaları incelemek ve yorumlamak koşuluyla ferdi ve onun karakterini analiz etmeye çalıştıkları gibi bir toplumda görülen siyasî rüyaların da incelenmek koşuluyla o toplumun en derin mevzularını yansıtan ve karekterini ortaya koyan bir ayna görevi gördüğünü söylemek mümkün olacaktır. Rüyaların siyasî bir tenkit için ılımlı bir atmosfer sağlayabilmesinin temelinde ise hem iradesiz bir şekilde görülüyor olduğunun düşünülmesi hem de gerçeklikte gerçekleşmesi ve bir araya gelmesi mümkün olmayan olayların ve kişilerin işleniyor olması görülebilir.

Hâb-nâme Örnekliğinde Veysî'nin Siyaset Felsefesi

Hiçbir eserin döneminden bağımsız kaleme alındığı düşünülemez. Bu durum siyasî içerikle kaleme alınan rüyalar için de geçerlidir. Siyasî rüyalar yazıldıkları dönemin tarihî, siyasî, ahlakî, askerî, edebî, kültürel ve ekonomik durumları hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Çünkü siyasî rüyalar bir yandan tarihi olaylardan etkilenmekte bir yandan da etkilendiği bu tarihi olayları ve olguları değiştirme teşebbüsünde bulunmaktadır. *Hâb-nâme* özelinde Veysî'nin siyaset felsefesini anlamak için öncelikle onun bu eseri ne zaman ve hangi koşullar altında kaleme aldığını bilmemiz gerekmektedir. Bu bölümde sağlıklı bir inceleme yapabilmemiz için öncelikle tarihi kaynaklardan Osmanlı Devleti'nin 16. ve 17. yüzyıldaki genel durumu ve Veysî'nin döneminde padişahlık yapan I. Ahmed dönemi ile ilgili genel bilgiler vermemiz yerinde olacaktır. Daha sonra *Hâb-nâme*'nin siyaset felsefesi açısından detaylı incelemesine yer vereceğiz.

16. ve 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Genel Durumu ve I. Ahmed Dönemi

16. yüzyıl, en geniş sınırlara ulaşan Osmanlı Devleti'nin hem siyasî ve coğrafi engellerle karşı karşıya kaldığı[26] hem de sosyal ve ekonomik bunalımların baş göstermesiyle devletin geleneksel kurumlarının bozulmaya başladığı bir dönemdir.[27] Geleneksel kurumlardaki bu

26 Harun Şahin, "Nasihat-Nâme Literatürüne Göre Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Akademik Bakış Dergisi* 36 (2013), 2.

27 İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 123.

bozulmalar zamanla devletin bütün kurumlarına sirayet etmiş ve Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine girmesine neden olan sebepler arasında yer almıştır. Ayrıca o dönemde fetihlerde başarısızlıkların ve durgunlukların baş göstermesi siyasî ve ekonomik bunalımlara neden olmuştur. 1580 yılında başlayan ekonomik bunalımlar ise malî sorunları beraberinde getirdiği gibi reâyâ üzerindeki vergilerin artmasına, yeniçeri ve kapıkulu askerlerinin ayaklanmasına, tımar sisteminin bozulmasına, devlet görevlilerinin keyfî uygulamalarının artmasına, toplumda rüşvet vakalarının çoğalmasına ve merkezi otoritenin giderek sarsılmasına neden olmuştur.[28] Bütün bunlar ise ülke çapında özellikle adaletsizliklerin derinden hissedilmesinde etkin rol oynamıştır. Osmanlı Devleti devletin sınırları içerisindeki bütün bu sıkıntılar ile uğraşırken Avrupa büyük bir yükselişe geçmiştir.

17. yüzyıl da Osmanlı Devleti için bir kargaşa dönemi olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde 16. yüzyılda oluşmaya başlamış olan otorite boşluğu giderek artmıştır. Bunun en büyük sebebi ise şehzadeler için uygulanan kafes usulü sisteminin benimsenmesi ve tahta daha çocuk yaşta olan şehzadelerin getirilmesi gösterilebilir. Şehzadelerin tahta, çocuk yaşta geçmesi ise yönetimde valide sultan etkisinin artmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nde 16. ve 17. yüzyılda kurumlarda yaşanan çöküntülere rağmen toplumda bir reform düşüncesi ile karşılaşıldığı söylenemez. Her ne kadar bazı aydınlar ve devlet adamları devletteki kötü gidişatın farkına varmış olsalar da onların önerileri reformdan çok sadece kurumların tekrar Kanunî Sultan Süleyman devrine dönülecek biçimde restore edilmesi fikri ile sınırlı kalmıştır.[29]

Osmanlı Devleti 17. yüzyılda duraklama dönemini yaşarken Avrupa her alanda yükselişine devam etmiş ve dünya çapında yeni bir güç olarak ortaya çıkmanın zeminini hazırlamıştır. O dönemde Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu mâli sıkıntılar ve Celalî İsyanları Avrupa'da Osmanlı Devleti'nin yıkılacağı dedikodularının baş göstermesine neden olmuştur.[30]

Veysî'nin *Hâb-nâme* adlı eserini kaleme aldığı zamanda padişahlık yapan I. Ahmed ve onun dönemi (1603-1617) ise çalışmamızın anlaşılması ve anlamlandırılması açısından oldukça önemlidir. 17. yüzyıl Osmanlı duraklama dönemi padişahları arasında yer alan I. Ahmed ondört yaşında tahta geçmiştir.[31] Babası III. Mehmet'ten siyâsî, idârî, malî ve askerî her alanda bozulmalar yaşayan bir devleti devralan I. Ahmed bazı çalışmalar yapmaya çalışsa da devletteki bu gidişatı durduramamıştır. Bu nedenle I. Ahmed dönemi kargaşaların ve bozulmaların derinden hissedildiği bir dönemdir. I. Ahmed tahta çıktığında ilk önce uzun süredir

28 Halil İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 160-161.

29 Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, s 346-347.

30 Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar–III: Köprülüler Devri*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 137.

31 Mücteba İlgürel, "Ahmed I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2:30.*

devam eden Avusturya ve İran savaşı ile karşı karşıya kalmıştır. I. Ahmed döneminde de devam eden ve neredeyse 15-20 yıldır süren bu savaş askerî ve idarî bozulmaların bir göstergesi niteliğindeydi.[32] Osmanlı-Avusturya savaşına son vermek için 1606 yılında yapılan Zitvatorok Anlaşması Avrupa devletleri üzerinde mutlak Türk üstünlüğünün ortadan kalkması ve Osmanlı Devleti'nin büyümesinin durması anlamına gelmekteydi.

Osmanlı-Avusturya savaşı, halktan fazla vergi alınmasına neden olduğu için Anadolu'da devlete karşı hoşnutsuzlukların artmasına ve Celâlî İsyanlarının en üst safhaya ulaşmasına da neden olmuştur.[33] İsyanların had safhaya ulaşmasıyla halkın çoğu köyleri terk etmiş, birçok köy harap olmuştur. I. Ahmed hem köylerin yeniden İskâna açılması hem de halkı idarî ve askerî yetkilerini kötüye kullanan devlet görevlilerinin zulmünden kurtarmak için 30 Eylül 1609 yılında bir adâletnâme çıkarmıştır.[34] I. Ahmed bu adâletnâmede bürokratları ve görevlileri hukukun uygulanmaması, yolsuzluğun yapılması, halkın haksız yere zulme uğraması, gereksiz yere halktan fazla para toplanması gibi konularda şikâyetlerin olduğuna dikkat çekerek uyarmaktadır.[35] Adâletnâmede özellikle sancak beyi, beylerbeyi ve kadı gibi görevlilere de hitap eden I. Ahmed halkın onlar hakkkındaki şikâyetlerine de değinmektedir. I Ahmed burada sancak beyi ve beylerbeyine yetkilerini kötüye kullansınlar diye değil de suçları engelleyip gerekenleri yapsınlar diye o görevde olduklarının altını çizmektedir. Kadıların hukuk dışı hareket ettiği, para kazanmak için mesleklerini kötüye kullandıkları, halka haksız yere zulmettikleri, rüşvet alarak işlerini yürüttükleri ve padişahın emirlerine karşı geldikleri ile ilgili bilgiler de adâletnâmede yer almaktadır.

I. Ahmed toplumdaki sorunların çözülmesi için adâletnâmelerin yanında kanunnâmeler de çıkartmıştır.[36] Ancak onun döneminde çıkartılan kanunnâmelerde daha çok klasik dönem canlandırılmak İstendiği için sorunlara bu bakış açısı ile çözüm üretilmeye çalışılmıştır.[37] Bu nedenle çıkartılan kanunnâmelerin dönemin sorunlarına gerekli çözümleri sunduğu söylenemez.

I. Ahmed döneminde yapılan en önemli değişikliklerden bir tanesi de saltanatın intikali meselesinde yapılan değişikliktir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan I. Ahmed zamanına kadar şehzadeler sancak olarak belirlenmiş bölgelere gönderilir ve burada askerî, siyasî, ilmî alanlarda uygulamalı olarak yetiştirilirdi.[38] Bu sistem şehzadelerin her alanda tecrübe kazanma-

32 Sâmiha Ayverdi, *Türk Târihinde Osmanlı Asırları*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 355.

33 İlgürel, "Ahmed I", 31.

34 Halil İnalcık, "Adâletnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1:346.

35 Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 326.

36 Halil İnalcık, "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24:333-337.

37 Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II: Tagayyür ve Fesad Bozuluş (1603-1656) ve Kargaşa Dönemi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 161.

38 Cevdet Kırpık, "II. Meşrutiyet'ten Sonra Şehzade Eğitiminde Değişim", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler*

larını sağlamakta; özellikle de iyi bir yönetim tecrübesi edinmelerine katkı sağlamaktaydı. Ancak şehzadeler arasında yaşananan taht kavgalarına son vermek amacıyla I. Ahmed bu sisteme son vererek "ekberiyet" ve "erşediyet" yani hânedanın en büyük ferdinin tahta geçmesi ve diğer şehzadelerin kafes usulü olarak anlandırılan bir sistem içerisinde büyümesini sağlayacak bir uygulamayı yürürlüğe koymuştur. Bu durum ise I. Ahmed'den sonra Osmanlı Devleti'nin kötü gidişatı bir türlü durduramamasının nedenleri arasında gösterilebilir. Osmanlı Devleti'nde 16. ve 17. yüzyılda başlayan sosyal, siyasî, ekonomik ve askerî alanlardaki kötü gidişat kendisini 18. ve 19. yüzyılda daha da derinden hissettirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin her açıdan büyük sıkıntı içerisinde olduğu 16. ve 17. yüzyılda dönemi yansıtan önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında çalışmamızın konusu olan Veysî'nin *Hâb-nâme*'si hem o dönemde var olan sosyal, siyasî ve ekonomik sorunlara değinmesi hem de bu sorunlara çözüm önerileri sunması yönüyle özel bir yere sahiptir.

Hâb-nâme'nin Siyaset Felsefesi Açısından İncelenmesi

Veysî'nin 17. yüzyılda kaleme almış olduğu *Hâb-nâme*, Osmanlı döneminde siyaset felsefesi geleneğinin devamı niteliğindedir. Günün sosyal ve siyasî durumuna ayna tutan bu eser edebî yönüyle de önemli bir yere sahiptir. Rüya formatında kaleme alınan eserde müellif döneminde yaşanan olaylar hakkında kendi duygu ve düşüncelerini dile getirmektedir.

Osmanlı Devleti'nin duraklama döneminde yazılan *Hâb-nâme* henüz devletin ihtişamlı günlerine geri döneceği ümitlerinin yok olmadığı ve merkezi otoritenin varlığını koruduğu bir zamanda kaleme alındığı için padişah ve hanedan üyelerinden övgüyle bahsetmektedir. Örneğin dönemin padişahı I. Ahmed dünya halifesi, İskender gibi talihli, taç ve tahtı ziynetli, cihanı aydınlatan güneş, düşmanı yakan Merih, tahtı süsleyen yüce makamlı hakan, devleti sonsuz sultan Mehmet Han oğlu Ahmed Han gibi sıfatlarla övülmektedir.[39] Veysî'nin eserin başında kendisini "Hakanının (padişahının) ve devletinin iyiliğini ve hayrını İsteyen fakir kul"[40] şeklinde tasvir etmesi de oldukça önemlidir. Aslında o bu tasvir ile hem eserini meşru bir zemine oturtmak İstemekte hem de eseri kaleme almasındaki amacının devlete veya rejime karşı gelmek olmadığını aksine devletin iyiliğini İstediği için bu eseri kaleme aldığını vurgulamaktadır. Buradan hareketle o dönemde siyasî otoritenin bazı sıkıntılarla karşı karşıya kalmış olsa da hala güçlü bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Veysî rüya formatında kaleme aldığı eserinde bile bu otoriteyle karşı karşıya gelmekten çekinmekte ve söz konusu otoritenin sınırları içerisinde hareket etmeyi tercih etmektedir.

Dergisi 21 (2010), 110-111.

39 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, Osmanlıca metin için s. 43, Günümüz Türkçesine aktarılmış metin için s. 81.

40 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 43, 81.

Veysî'nin *Hâb-nâme*'si sultan I. Ahmed ile İskender-i Zülkarneyn arasında geçen siyasî bir diyaloğu konu edinmektedir. Eserde toplumda eşkiyanın zulmünün artması ve kötü gidişatın hızlanması nedeniyle sıkıntılar içinde olan Veysî bunları padişaha bildirme arzusu içinde uyuyakalmış ve bir rüya görmüştür.[41] Rüyasında kendisini İskender-i Zülkarneyn'in başkanlık ettiği ve içlerinde Osmanlı padişahlarının, vezirlerin, yeniçerilerin, çavuşların, ağaların ve hizmetlilerin olduğu bir toplulukta bulan Veysî, dönemin padişahı I. Ahmed'in de ihtişamlı bir şekilde meclise gelerek İskender-i Zülkarneyn ile sohbet etmeye başladığına şahit olmaktadır. Veysî, İskender-i Zülkarneyn'i güneşe ve onun sağ ve solunda oturan Osmanlı padişahlarını ise yıldıza benzettikten sonra içinden Hz. Zülkarneyn gibi doğudan batıya varıncaya kadar, âlemi ferman kılıcı ile ele geçirmiş bilge bir padişahın hikmet dolu sözlerini işitmenin büyük bir mutluluk kaynağı olduğunu geçirmektedir.[42] *Hâb-nâme*'nin başında yer alan bu bilgiler aslında eserin siyasî içerikli bir rüya olduğunun ilk yansımalarıdır. Benzetmelerden de anlaşılacağı üzere İskender-i Zülkarneyn iyi ve bilge bir yönetici olarak sağında ve solunda yer alan haleflerine örneklik teşkil etmek ve yol göstermek için orada bulunmaktadır.

Veysî, *Hâb-nâme'*de padişahı teselli etmek, toplumda var olan sorunları dile getirmek, bazı çözüm önerilerinde ve eleştirilerde bulunmak için ana karakter olarak İskender-i Zülkarneyn'i seçmiştir. Onun ana karakter olarak neden İskender-i Zülkarneyn'i seçmiş olduğunu daha iyi anlamamız için öncelikle literatürde İskender-i Zülkarneyn'nin kim olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

İskender-i Zülkarneyn, Kur'ân'da peygamber olup olmadığı belli olmayan ve kıssası anlatılan Zü'l-Karneyn ve Makedon kralı Büyük İskender'in (Alexandre the Great) (ö. M.Ö. 323) maceralarının ve hayatlarının birbirine karıştırılması sonucu meydana gelen ve kültürümüzün her alanında yer alan tarihî-efsânevî bir şahsiyettir.[43] Kur'an'da Zülkarneyn'den kendisine yeryüzünde iktidar ve kudret verilen, herşeyin yolunun öğretildiği, güneşin doğduğu ve battığı yöne seyahet eden, haksızlık yapanı cezalandıran, iyi davrananlara ihsanda bulunan, yeryüzünde bozgunculuk yapan Ye'cüc ve Me'cüc kavminin önüne set çeken ve salih kişiler arasında gösterilen bir şahsiyet olarak bahsedilmektedir.[44] Babasının ölümü üzerine genç yaşta tahta çıkan İskender neredeyse büyük bir dünya imparatorluğu kurmayı başarmıştır. İskender'in ölümünden sonra da ünü devam etmiş ve İslâm coğrafyasında bile adına eserler yazılan tarihî-efsânevî bir kişi olarak kendinden söz ettirmiştir.

41 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 44, 81-82.

42 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 44-45, 82.

43 Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 191-192; Mahmut Kaya, "İskender", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 555-557.

44 Kehf Suresi 18/83-98.

İskender ile ilgili hem Batı'da hem de Doğu'da hayatı, kişiliği ve seferleri ile ilgili devasa bir literatür oluşmuştur. İslâmî kaynaklarda Zülkarneyn, İskender-i Kebîr, İskender-i Ekber, İskender-i Rûmî ve İskender-i Yunânî olarak adı geçen[45] İskender, hak davası peşinde olan, ilim ve hikmet sahibi kişiler ile görüşerek onlara fikir danışan ve Allah yolunda sefer düzenleyen bir kişi olarak yer almaktadır.[46] Siyasetnâme geleneği içerisinde Zülkarneyn'in kişiliğinin İskender'in hayatına kuvvetli biçimde sindirilmesi yoluyla İskendernâme adı verilen tür bile ortaya çıkmıştır. Özellikle Türk edebiyatında İskendernâmelerin özel bir yeri olduğu söylenebilir. Ahmedî, (ö. 1412-13) Türk edebiyatında ilk manzum İskendernâme'yi kaleme alan kişidir. İskendernâme'de İskender (İskender-i Zülkarneyn kimliğinde), kıssalar aracılığıyla adalet sahibi bir hükümdar, tevhid akidesine bağlı bir mümin, insanları doğru yola davet eden bir aracı, Hızır'la birlikte yolculuk ederek âb-ı hayâtı arayan mümin bir kul, dünyanın geçiciliğinin farkına vararak nefsin karanlığından kurtulan bir şahsiyet ve aydınlığa ulaşan hikmet sahibi bir kişi şeklinde tasvir edilmektedir.[47] Osmanlı tarihinin de kısaca yer aldığı İskendernâme'nin Osmanlı padişahları tarafından okunduğu ve onları etkilediği gelen rivayet arasındadır. Buradan hareketle özellikle siyasetnâme geleneği açısından İskendernâme türünde yazılan eserlerin özel bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Veysî'nin *Hâb-nâme*'de ana karakter olarak İskender-i Zülkarneyn'i tercih etmesinin iradeli bir davranış olduğunu söylemek mümkündür. İskender-i Zülkarneyn'in Batı'da ve Doğu'da hayatı, seferleri ve kişiliğiyle ön plana çıkan tarihî-efsânevî bir kimliğe sahip olması, adaletli bir yönetici imajının olması, İslâm literatüründe özellikle Kur'an'da kendisinden övgüyle bahsedilen bir şahsiyet olması, Osmanlı coğrafyası ve padişahları üzerinde etkileyici bir ününün olması ve siyasetnâme geleneği içerisinde İskendernâme adında bir türün varlığı Veysî'nin ana karakter olarak İskender-i Zülkarneyn'i seçmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu devasa literatürü ve birikimi arkasına alan Veysî hem daha etkili hem de daha az riskli olduğunu düşündüğünden dolayı dönemin padişahı I. Ahmed'e İskender'in ağzından nasihatlerde ve eleştirilerde bulunmayı tercih etmiş gibi görünmektedir.

Hâb-nâme yöneten, yönetilen, adalet, liyakat, merhamet ve zulüm gibi siyaset felsefesinin önemli kavramları çerçevesinde kaleme alınan bir eserdir. Ayrıca söz konusu kavramlar eserde Hz. Âdem, Hz. Şit, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi peygamberlerin ve Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi dört büyük halifenin hayatlarından; Muaviye, Haccac-ı Zalim, Harzem Şahı Mehmed Han, Abbasi veziri

45 Ünver, "İskender", 557.

46 Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, 196.

47 Ahmedî, *İskendernâme*, haz. Yaşar Akdoğan-Nalan Kutsal, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 149-185.

Mü'eyyidü'l-dinü'l-Alkamî, Memlük sultanı Kayıtbay ve Osmanlı sultanı I. Osman döneminde yaşanan olaylar örnekliğinde işlenmiştir. Bir yönüyle İslâm tarihi niteliği taşıyan eser,[48] bir yandan gelmiş geçmiş bazı peygamberlerin, yöneticilerin ve devlet adamlarının yaşadıkları dönem hakkında önemli bilgiler vermekte diğer yandan ise I. Ahmed döneminin sosyal ve siyasî arka planı hakkında oldukça gerçekçi bir portre çizmektedir.

Eserde İskender-i Zülkarneyn ile I. Ahmed arasında geçen diyalogda öncelikle Zülkarneyn söze başlamış ve şunları söylemiştir:

> "İmdi pādişāhlara 'adl u dād, ser-māye-i sedāddır ve merhamet ü insāf, sebe-i cem'iyyet-i re'āyā ve cevr ü i'tisāf, bā'İs-i perişān-ı berāyādır"[49]

Burada İskender-i Zülkarneyn, adaletin padişahlar için doğruluk sermayesi olarak görüldüğünden, merhametin reâyânın toplanmasına vesile olurken eziyet ve sapkınlığın ise reâyânın dağılmasına neden olduğundan bahsetmektedir. Veysî, bu sözler ile bilge ve adaletli bir yönetici imajı olan İskender-i Zülkarneyn'in ağzından yöneten ve yönetilen/reâyâ arasındaki ilişkiye değinmektedir. Osmanlı siyaset düşüncesinde yönetilen kesimin büyük önemi vardır. Padişahının yönetilenleri Allah'ın emaneti olarak görmesi ve onlara karşı adaletle hükmetmesi onun birincil görevi ve doğruluk nişanıdır. Çünkü saltanatın icrası halkla iktidarın muhafazası da ancak adalet ile mümkündür.[50] Adalet asırlar boyu yönetilenin bir yöneticiden beklediği tek şey olmuş ve halk ancak adaletli yöneticiler döneminde refaha ulaşmış, zalimlerin yönetimi altında ise her zaman eziyet çekmiştir.[51] Yöneticinin adaletli olmasının yanında merhametli olması da gereklidir. Merhamet yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi güçlendirmekte ve toplumun dağılmasını önlemektedir.

İskender-i Zülkarneyn'nin sözlerinin arkasından biraz hüzünlenen I. Ahmed dünyanın harap halde olduğundan, halkın ciğerlerinin eşkiya tarafından yakıldığından, Sultan Murat'ın zamanından beri Kızılbaşlar ile mücadele edildiğinden, din düşmanlarına karşı doğuya ve batıya seferler düzenlendiğinden, yüksek makamların ve askerî görevlerin ehliyetsiz ve müsrif kişilere verildiğinden, seferlerin vergilerinin reâyâ üzerinde olumsuz etki bıraktığından, eşkıyaların çoğalmasından dolayı fitne ateşinin artarak Celâlîler isyanına neden olmasından, Celâlîlerin kollanması yoluyla reâyânın büyük sıkıntılar yaşadığından ve saltanatın kendisine devletin durumu harap iken verildiğinden bahsetmektedir.[52]

48 Mustafa Altun, "Giriş", *Hâb-nâme-i Veysî*, haz. Mustafa Altun, (İstanbul: MTV Yayıncılık, 2001), 13.

49 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 45.

50 Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/ 2 (2003), 324.

51 Orhan M. Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 339.

52 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 46, 83.

I. Ahmed'in ağzından aktarılan bu sözler aslında bir yandan o dönemin gerçekliğini birebir yansıtırken diğer yandan da yazar, söz konusu problemlerin padişahın eseri olmadığını geçmişten gelen sorunlar olduğunu dile getirerek bir bakıma padişahı teskinle akladığı görülmektedir. I. Ahmed Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine girdiği bir zamanda tahta geçmiştir. Onun dönemi malî ve siyasî bozulmaların etkisiyle devlete karşı yıkıcı etkisi olan Celâlî İsyanlarının baş gösterdiği bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Özellikle devletin kurumlarındaki bozulmalar ve çözülmeler toplumda haksızlığın, hukuksuzluğun, adaletsizliğin ve liyakatsizliğin artarak devam etmesine ve yönetilen grubun ezilmesine neden olmuştur. Bunlara devlet memurlarının işlerini kötüye kullanmaları ve devlet memurluklarına liyakatsiz kişilerin atanması da eklenince devletteki kötü gidişat giderek içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Devletin içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan I. Ahmed bazı adımlar atmıştır. Onun halkı idarî ve askerî yetkilerini kötüye kullanan devlet görevlilerinin zulmünden kurtarmak için adâletnâmeler çıkarttığı ve dönemin bazı sorunlarını çözmek için kanunnâmeler yayınlattığı bilinmektedir. Hem I. Ahmed'in uygulamalarından hem de devletin gidişatı hakkında yeterli bilgiye sahip olan Veysî bütün bunları gerçekçi bir üslup ile anlatmayı başarmıştır. Onun bu gerçekçi üslubunun arkasında hem dönemin padişahı I. Ahmed'e hem de adaletsizlik ve yolsuzlukla halkı gasp eden devlet memurlarına ciddi bir eleştiri yatmaktadır. Kanaatimizce Veysî burada I. Ahmed'i toplumda yaşanan sorunların çözümü için atılan adımların yeterli olmadığı noktasında eleştirmekte ve toplumda adaletsizliğin, liyakatsizliğin, yolsuzluğun, İsyanların ve eşkıyanın zulmünün devam ettiği yönünde ise uyarmaktadır.

I. Ahmed'in sözlerinde vurguladığı adalet ve liyakat kavramını daha iyi anlamamız için öncelikle bu kavramların Osmanlı döneminde neye tekabül ettiğini bilmemiz gerekmektedir. Doğu felsefesinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de adalet, padişah tarafından görevlendirilen kişilerin yetkilerini kötüye kullanarak halka eziyet etmesinin önlenmesi anlamında kullanılmıştır.[53] 16. yüzyılın siyasetnâmelerini de yönlendiren adalet düşüncesinin *Hâb-nâme*'de de merkezî konuma yerleştirildiği görülmektedir.[54] Osmanlı Devleti'nde adaletin yerine getirilmesi için beylerbeyi, sancak beyi ve kadı gibi devlet görevlilerinin birbirlerini denetledikleri bir sistem mevcuttur. Ancak 17. yüzyılda devletin hem iç hem de dış işlerinde yaşamış olduğu büyük siyasî, ekonomik ve sosyal sorunlar adaletin uygulanabilirliğini sağlayan bu sistemin bozulmasına neden olmuştur. Başta beylerbeyi, sancak beyi ve kadı olmak üzere sistemdeki bozulmayı fırsat bilen bazı devlet görevlileri ise kendi kafalarına göre halktan vergi toplamaya, rüşvet alarak işlerini yürütmeye, İstedikleri kişiyi devlet görevlerine getirmeye ve halka zulmetmeye başlamışlardır. Adalet mekanizmasının temelin-

53 İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II*, 53-54.

54 Remzi Demir, *Osmanlı Felsefesi*, (İstanbul: Lotus Yayınevi 2018), 238.

de oluşan bu sorunlar liyakat başta olmak üzere zincirleme bir şekilde devletteki diğer mekanizmaları da olumsuz yönde etkilemiştir.

Devlet memurluklarına liyakatli yani yeterli donanıma sahip ve işinde ehil olan yetkili kişilerin getirilmesinin toplumda adaletin tesis edilmesinde önemli bir yere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Adalet ile yakından ilişkili olan liyakat kavramı Osmanlı'da adaletin gerçekleşmesini sağlayan temel ilkelerden biri olarak görülmüştür.[55] Özellikle İslâm'ın adalet anlayışındaki liyakat ilkesi Osmanlı'daki adalet fikrini etkilemiştir. Osmanlı Devleti'nde adaletin ve liyakatin gerçekleşmesinde padişahın rolü oldukça büyüktür. Çünkü padişah devlet memurluklarına gerekli kişileri atayarak onların işlerini layıkıyla yerine getirip getirmediklerini öğrenmek için gerekli denetim mekanizmasını kurmak ve yönetmek ile yükümlüdür. Eğer padişah bu mekanizmayı iyi yönetemez ise liyakat sahibi olmayan alt düzeyde bir memurun hatasından bile devlet büyük oranda etkilenmektedir. Çünkü sorumlu olduğu işte gerekli liyakata sahip olmayan kişinin hatası, en üst konumda yönetme yetkisine sahip olan kimsenin suistimal ve ihmali anlamına gelebilmektedir.

Veysî toplumda var olan sorunların temeline bizzat devlette adaletin ikame edilmesini temin eden sistemin bozulmasını yerleştirmektedir. Bu nedenle padişahı adalet sistemindeki sıkıntıların bertaraf edilmesi için adalete aykırı davranılmasının önüne geçilmesi ve liyakat sahibi kişilerin iş başına getirilmesi noktasında uyarmaktadır. Veysî'nin bu uyarıları dönemin gerçekliğini yansıtması ve Osmanlı'da siyaset düşüncesinin değerlendirilmesi açısından oldukça önemlidir.

I. Ahmed, döneminin sorunlarından bahsettikten ve sitemli bir şekilde Osmanlı saltanatının harap olduğu bir zamanda kendisine teslim edildiğini söyledikten sonra İskender-i Zülkarneyn söz alarak şunları söylemiştir:

> "Ey talihli padişah! (Durum) budur ki vefasız dünya eğer benim bildiğim dünya ise, ne bir padişah zamanında bütünüyle bayındır olmuştur, ne de âlemin halkı onun şerrinden emin olmuştur. Zamanımızda harap dediğimiz dünya ne zaman bayındır durumda idi?"[56]

Sözlerinde âlemin hiçbir zaman tam anlamıyla bayındır hale gelmediğini vurgulayan İskender-i Zülkarneyn, bu durumu Hz. Âdem'den başlayarak bugüne gelinceye kadar birçok peygamberin ve devlet adamının hayatlarından örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Her peygamberin ve devlet adamının hayatının örneklendirildiği hikâyelerin sonunda "…mi dünya bayındır idi?" sorusunu yönlendiren İskender-i Zülkarneyn her dönemde sorunların, ada-

55 Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (2003), 299*-338.

56 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 84.

letsizliğin ve zulmün var olduğundan hareketle hem padişahın olayları kendi dönemi ile kıyaslamasını hem de bir nebze olsun onun teselli bulmasını istemiş gibi görünmektedir.

İskender-i Zülkarneyn'in verdiği örnekler adeta insanlığın ve İslâm tarihinin kısa bir özetidir. Eserde yer alan hikâyeleri kısaca özetlemek yerinde olacaktır.[57]

Eserde anlatılanlara göre Hz. Âdem ve Hz. Havva dünyaya ilk geldiklerinde büyük sıkıntılar ve zorluklar yaşamışlardır. Onlar farklı iklimlere düşüp çölde geçimleri zorlaşınca ancak Allah'ın ihsanı ile bir araya gelebilmişlerdir. Yeryüzünün bolluk içinde olduğu bir vakitte bile Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın oğlu Hâbil ve Kâbil'in arasında yaşanan sürtüşme kan dökülmesine ve yeryüzünde bozgunculuğun artmasına neden olmuştur. Peygamberlik divanının başkanlığı kendisine verilen Hz. Şit ise Kâbil'in kardeşi Hâbil'i öldürmesiyle başlayan ayrılık ateşini söndürmeye çalışmış ancak bunda başarılı olamadığı gibi yeryüzünde iki yüz yıl süren kanlı savaşları da durduramamıştır. Hz. Nuh peygamber olduğunda yeryüzünde fesat ve imansız insanlarla dokuz yüz elli yıl baş etmeye çalışmış ancak en sonunda onlardan ümidini keserek Allah'a havale etmiştir. Allah ise kurtuluş gemisine binenlerden başka yeryüzündeki her şeyi helak etmiştir. Hz. Hud ve Hz. Salih sırasıyla yaratıcıya inanmayan ve yeryüzünde bozgunculuk eden Âd ve Semûd kavimlerine peygamber olarak gönderildiklerinde uzun yıllar onları doğru yola iletmek için yıllarca uğraşmışlardır. Ancak başarılı olamayacaklarını anlayınca Allah iman eden çok az bir grup hariç bu iki kavmi helak etmiştir.[58]

Hz. İbrahim ise âlemin tanrısı olduğunu ilan eden ve zulmü ile halkını boyunduruğu altına alan Nemrud zamanında peygamber olmuştur. Gördüğü bir rüya sonucu tahtının elinden alınacağına inanan Nemrut öz oğlunu ve binlerce anneyi ve masum bebeği öldürtmüştür. Ancak zulüm yapan ve yoldan çıkan Nemrud ve ona tapanların sonu bir sinek ile ölmek olmuştur. Hz. Musa küfrü, zalimliği ve taşkınlığı ile ün salan Firavun ve kavmine peygamber olarak gönderilmiştir. Yıllarca bu kavmin azgınlıklarına ve zulümlerine son vermek için çabalayan Hz. Musa bu noktada başarılı olamamıştır. Sonunda yeryüzünü kana bulayan Firavun ve ona tapanlar da Allah'ın gazabına uğramaktan kaçamamışlardır.[59]

Çok malın gücü ve kuvveti ile gururlanan İsrailoğulları inatlarına yenik düşerek kendilerine gönderilen Hz. Şuayb ve Hz. Yahya'ya itaat etmedikleri gibi kendi kötülüklerine ve ahlaksızlıklarına da son vermemişlerdir. İsrailoğulları bir süre sonra Buhtunnasr isimli bir zalim yöneticinin zulmüne maruz kalmışlar ve övündükleri bütün mal ve mülklerini kaybetmişlerdir. Kendilerine gönderilen peygamberleri katleden Yahudilerin sonu ise Buhtunnasr tarafından katledilmek olmuştur. Yahudilerin başına gelenlerin nedeni iktidarı

57 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 47-75, 84-103.

58 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 47-51, 84-87.

59 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 51-55, 87-90.

temsil eden ve doğru yolu gösteren peygamberlere itaat etmemektir. Hz. İsa da inatlarının ve kıskançlıklarının esiri olan Yahudilere peygamber olarak gönderilmiştir. Ancak onlar daha birçok peygamberi katlettikleri gibi Hz. İsa'yı da öldürmek istemişlerdir. Bu nedenle yeryüzününde düzensizlik ve kaos ortamı oluşmuştur.[60]

Hz. İsa'dan sonra Hz. Muhammed peygamber olarak gelinceye kadar âlem beş yüzyıl ne bir şeriat sahibi peygamber ne de adaletli padişah görmüştür. Bu süre zarfında dünyada düzen kalmamış, zulüm artmış ve ilahî emirler terkedilmiştir. Hz. Muhammed bütün gücüyle yeryüzünü baştanbaşa saran kötülüklerle ve karışıklıklarla savaşmıştır. Hz. Muhammed'den sonra sırasıyla başa gelen Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali halife olarak başa geçmişlerdir. Hulefâ-yı Râşidîn dönemi olarak adlandırılan bu süre zarfında da dünya kaos ve kargaşadan kurtulamamıştır. Yalancı peygamberlerin ortaya çıkması, halife olma mücadelesi esnasında ciddi gruplaşmaların yaşanması sonucu kan dökülmesi, halifelerin hain suikastler sonucu öldürülmeleri bu dönemde de düzenin sağlanmasına engel olmuştur. Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra da hilafet iddiası son bulmamış ve Muaviye'nin oğlu ve Hz. Hüseyin'in taraftarları arasında kanlı bir Kerbela vakası vuku bulmuştur.[61]

Emeviler dönemine gelindiğinde ise Ömer bin Abdü'l-azîz ve Muaviye haricindeki yöneticiler kötü, zalim, sapkın ve bozgunculuk yapan kişiler olarak anılmışlardır. Özellikle eşkiya, zalim ve gaddar olan Yezid ve Haccac şehirleri harap etmiş, halka zulmetmiş, kadınlara edepsizce davranmış, Müslümanlar için kutsal değeri olan Mekke ve Kâbe'ye saygısızlık etmiş, kutsala dil uzatmış ve şeriatı yok saymışlardır. Abbasi Devleti'nde bazı yöneticiler dönemin en önde gelen âlimleri arasında yer alan Ahmed bin Hanbel ve İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe'ye hukuksuzca zulmetmişlerdir. Bu hukuksuzca muamele ise devletin seyrini olumsuz yönde etkilemiştir. Abbasi halifesi Mu'tasım'ın veziri olan Mü'eyyidü'l-dinü'l-Alkamî dönemin padişahını bir hileyle kandırarak devletin Hülâgu Han'ın kontrolüne geçmesine sebep olmuştur. Alkamî hem zalim ve nankör kişiliği hem de yaptığı usulsüzlükler nedeniyle devleti darmadağın etmiş ve binlerce insanın ölümüne sebep olarak büyük bir kaos yaratmıştır.[62]

Fâtîmi halifelerinden olan Hâkim-i bi'emrillâh da bir yönetici olarak halkına karşı edepsizce davranmış ve onlara zulmetmiştir. Harzem şahı Mehmed Han padişah olduğunda ise Cengiz Han ile savaşmış ancak savaşı kaybetmiştir. Bunun üzerine o bölge Cengiz Han'ın yağmacı askerlerinin eline geçmiştir. Bu askerler devlet memurlarını öldürmüşler, cami ve mescitleri ahıra çevirmişler ve halka akla gelmedik işkenceler yapmışlardır. Memlük sulta-

60 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 55-58, 90-92.

61 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 58-53, 92-95.

62 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 61-73, 94-102.

nı Kayıtbay'ın varisi olan Melikünnasr Muhammmed'in ahlaksızlıkları haddi aşmıştır. Kendi nesfine uyan Melikünnasr birçok masum kıza akıl almaz işkenceler etmiştir.[63]

İskender-i Zülkarneyn *Hâb-nâme*'de buhikâyeyi anlattıktan sonra tarihten örneklerle anlatmış olduğu felaketlerin ve vakaların yaşanmasında yönetilen kesimin de büyük payı olduğundan bahsetmiş ve burada bir kavmin kendi durumunu değiştirmedikçe Allah'ın da onların durumunu değiştirmeyeceği ile ilgili olan ayeti zikretmiştir.[64] Bununla birlikte devletin kurucusu I. Osman zamanından bu yana Osmanlı Devleti'nin şeriate ne kadar önem verdiğinden söz eden İskender-i Zülkarneyn, padişahı işi ehline vermesi konusunda ve özellikle de şeriatle hüküm verenlerin liyakatlerini yoklaması noktasında uyarmıştır.[65]

İskender-i Zülkarneyn'in anlatmış olduğu hikâyeler ve bu hikâyelerin sonunda söylediklerini değerlendirdiğimizde Veysî'nin kendi siyaset felsefesinde ön plana çıkarttığı noktaları tespit edebiliriz. Veysî, İskender-i Zülkarneyn'in ağzından aktarmış olduğu hikâyelerde insanlık tarihinden itibaren toplumda yöneten ve yönetilen olarak iki farklı kesimin varlığına işaret etmektedir. O, bu iki kesim arasındaki ilişkileri ise hukukun karşısına hukuksuzluğu, inancın karşısına inançsızlığı, adaletin karşısına adaletsizliği ve zulmü yerleştirerek incelemektedir. Hikâyelerden hareketle Veysî'nin erdemli bir yönetici için gerekli gördüğü bazı özelliklerin varlığından bahsettiğini söyleyebiliriz. Bu özelliklerin başında adaletli olmak, hukuka göre hareket etmek, bozgunculuk yapmamak, şeriati uygulamak, reâyâya zulüm ve işkence etmemek gelmektedir. Bir yöneticinin adaletli olması toplumda hukukun temin edilmesinde ve toplumsal düzenin sağlanmasında büyük rol oynamaktadır. Adaletin karşısında yer alan ve sözlükte güç ve otorite sahiplerinin haksız ve adaletsiz uygulamaları anlamına gelen zulüm[66] yöneticinin halkına yapacağı en büyük kötülüktür. Özellikle bir yöneticinin halkına zulmetmek yoluyla tahtını koruma altına alması, toplumda var olan sorunların bu şekilde çözüleceğine inanması ve devlette baskı yönetimi kurması hem kendi meşruiyet zeminini kaybetmesine hem de devletin yıkılmasına yol açabilecek yıkıcı bir etkidir. Nitekim Nemrud, Firavun, Yezid, Haccac, Hâkim-i bi'emrillâh, Cengiz Han gibi niceleri halkına zulmettikleri için bu yıkıcı etkiyi birebir yaşamışlar ve tarihte adaletsizlikleri ve zalimlikleriyle anılmaya mahkûm olmuşlardır. Veysî'nin geçmişten örnekler vermesi ve İskender'e durum sadece senin zamanında değil her dönemde bu şekilde adaletsizlik, liyakatsizlik ve zulüm vb. içindeydi derken döngüsel bir tarih anlayışı da sunmaktadır. Tarih felsefesi açısından böyle bir anlayışın ileriye yönelik verebileceği şey yoktur veya kadere rızadan başka bir şey elden gelmez.

63 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 73-75, 102-104.

64 Ra'd Suresi 13/11.

65 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 76, 104.

66 Mustafa Çağrıcı, "Zulüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 557.

Veysî'nin eserde özellikle İslâm devletlerinde sultandan sonra en yetkili yönetici olan vezirden bahsetmiş olması da oldukça önemlidir. Eserde geçen hikâyede zalim ve nankör bir vezir olan Alkamî örnekliğinde sultan kadar bu yönetimde ona yardımcı olan vezir veya vezirlerin de devleti büyük zarara uğratabileceklerinin mümkün olduğu gösterilmek İstenmiştir. Veysî, bu örnekle özellikle Osmanlı Devleti'nde sultanın adına ferman buyurmak, devlet memurluklarına gerekli tayinleri yapmak, halkın şikâyetlerini değerlendirmek gibi birçok yetkiye sahip olan vezirlerin[67] seçilmesinde çok dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamak ve işini layıkıyla yerine getirmeyen vezirleri eleştirmek İstemiştir. Veysî başka bir eserinde de vezirleri şu sözlerle şiddetli bir eleştiriye tabi tutmuştur:

> "Vezîre 'itimâd itme benim devletlü hünkârım
>
> Bulardır devlet ü dîne bulardır düşmen-i bedhâh
>
> Vezâret sadrına geçmiş oturmuş bir bölük hayvân
>
> Bu dîn ü devlete hızmet ider yoktur bir âdem vah"[68]

Ayrıca Veysî'nin vezirlerin seçimi için devletin iyiliğini ve bekasını İsteyen, dürüst, adil ve liyakat sahibi olması gibi bazı kriterler belirlediğini söyleyebiliriz.

Padişah ve vezir gibi yönetici kesimin hangi özelliklere sahip olması, yönetilene karşı ilişkilerinin nasıl olması ve atama yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiği gibi konularda düşüncelerini dile getiren Veysî'nin eleştirilerinden yönetilen kesim yani reâyâ da kurtulamamıştır. Siyaset felsefesi açısından baktığımızda yönetim, bir yöneten ve yönetilen ilişkisi üzerine kurulu bir sistemdir. Veysî bunu göz önünde bulundurarak toplumda var olan sosyal, siyasî, askerî ve ekonomik her türlü olay ve sorunun arkasında yönetenin olduğu kadar yönetilenin de payı olduğunu görüşündedir. Zaten toplumda düzenin ve mutluluğun sağlanması yöneten ve yönetilen arasında var olan karşılıklı ilişkinin iyi kurulmasıyla doğru orantılıdır. Veysî'nin hikâyelerde örneklendirdiği kötü ve zalim yöneticiler tarafından yönetilen halk, yöneten kesimin zulümlerine boyun eğdikleri, iyi ve doğru olan peygamberlerin ve yöneticilerin yanında yer almadıkları, toplumu değil de sadece kendi menfaatlerini düşündükleri, kaos oluşturmaya çalışan sinsi kişilerin oyunlarına geldikleri ve devletin bekası için üzerlerine düşeni yeterince yerine getirmedikleri için adaletsizliğe, hukuksuzluğa ve zulme maruz kalmışlardır. Bu konu ile ilgili Kur'an'dan toplumun kendi durumunu değiştirmedikçe Allah'ın onların durumunu değiştirmeyeceği ile ilgili olan ayeti örnek gösteren Veysî, toplumda adaletin sağlanması, aksaklıkların bertaraf edilmesi, sosyal kurum ve kuruluşların değişmesi ve düzenlenmesi için yönetilen kesimin sabır ve çabasının gerekli oldu-

67 Vezirlerin Osmanlı devletlerindeki konumları ve görevleri için bkz. İnalcık, "Vezir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43:90-92.

68 Demir, *Osmanlı Felsefesi*, 239.

ğunu vurgulamaktadır. Aksi takdirde ayetin de işaret ettiği gibi kendi durumunu düzeltmek için uğraşmayan bir toplum ilahî bir yardımla da şereflendirilemez.

Hâb-nâme'nin son kısmında İskender-i Zülkarneyn'in sözlerinden sonra konuşan I. Ahmed, içinin bir nebze olsun rahatladığından ancak anlatılanların her hikâye ve sorunu kapsayacak şekilde detaylı olarak yazıya geçirilmesi ve remizlerinin ortaya çıkartılması gerektiğini söylemektedir. Bunun üzerine eser İskender-i Zülkarneyn'in Veysî'ye bakarak bu görevin kendisine verildiğine işaret etmesi ve horozların ötmesi sonucu Veysî'nin rüyadan uyanması ile sona ermektedir.[69]

Eserde İskender-i Zülkarneyn tarafından konuşulanların yazıya aktarılması görevinin ilahî bir istek gibi algılanması aslında söylenen işin ne kadar önemli olduğunu vurgulayan çarpıcı bir ifadedir. Veysî rüya görmeden önce toplumda var olan sorunlardan dolayı ne yapacağını bilemez bir haldeydi. Rüyada gördüğü kişi onun bütün tereddütlerini giderdi ve bu eseri kaleme alarak çok faydalı bir iş yapacağı noktasında onu ikna etti. Zaten eser önemli olmasaydı yazılması da rüyada emredilmezdi.

Sonuç

Siyaset felsefi geleneği içerisinde rüya formatında siyasî bir içerikle kaleme alınan eserler yazıldığı dönemin sosyal, siyasî, ahlakî ve ekonomik arka planını anlamak için oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu tarz eserler kendi dönemlerine kaynaklık ettikleri gibi kendilerinden önceki dönemler hakkında da önemli bilgiler içermektedir. Bu nedenle tarihî hadiselerin bir ürünü olarak kabul edebileceğimiz siyasî rüyaları sadece bireylerin kurguları ve hayallerinden ibaret görerek bunların tamamen gerçeklikten uzak olduğunu düşünmek yanlıştır. Siyasî rüyalar düşünürlerin siyaset felsefesini anlamak ve yorumlamak için de çok zengin bir kaynaktır. Nitekim Veysî'nin siyasî tenkit aracı olarak rüya formatında kaleme aldığı eseri *Hâb-nâme* bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Mezkûr eserin rüya formatında kaleme alınması düşünürün övgülerini, düşüncelerini, tavsiyelerini ve eleştirilerini daha rahat bir şekilde ortaya koymasına olanak sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin duraklama döneminde yazılan *Hâb-nâme* hem yazarın içinde bulunduğu dönemi hem de kendisinden önce yaşanmış tarihsel olayları ve kişileri hikâyeleştirerek tasvir etmektedir. Bunu yaparken de yazar kurgusal bir zemin üzerine gerçekliği işleyerek çok katmanlı bir okumayı mümkün kılan bir eser ortaya koymuştur. Eserde ele alınan konuların tahkiyeleştirilerek ele alınması sayesinde elde edilen sürükleyicilik edebî üsluba olumlu katkılar sunarken aynı zamanda siyaset felsefesi geleneğindeki temel kavramlar içerik ile

69 Veysî, *Hâb-nâme-i Veysî*, 76-77, 104-105.

uyumlu bir şekilde işlenmiş ve bu da eserin özgün bir siyasî tenkid aracı olmasına olanak tanımıştır. Siyaset felsefesi kavramlarının ön plana çıktığı eserde yazar, böylece "üçüncü göz" olarak döneminin yöneten-yönetilen ilişkisi üzerinden adalet, liyakat, hak, hukuk, zulüm ve din gibi konuları betimleme imkânına çok daha rahat bir şekilde kavuşmuştur. Veysî devletin merkezine adalet, hukuk ve liyakatin kavramlarını yerleştirmiş ve bunların olmadığı bir toplumun sürekli bir kaos içerisinde olacağına dikkat çekmiştir. Ayrıca eserde hikâyeler üzerinden yönetici sınıfının ve yönetilen kesimin hangi özelliklere sahip olması gerektiği de ortaya konulmuştur. Veysî'nin bu eseri günümüz açısından da önemini hala korumaktadır. Çünkü toplumlar ve bireyler değişse de karşılaşılan sosyal ve siyasî olgular çok az değişiklikler göstererek günümüzde de varlığını hala devam ettirmektedir.

Veysî'nin toplumda var olan sorunlardan ızdırap duyduğu bir anda padişaha sesini duyurmak, devletteki kötü gidişatı eleştirmek ve bazı çözüm önerilerinde bulunmak için kaleme aldığı *Hâb-nâme* bir yönüyle dönemin padişahı I. Ahmed'e sunulması açısından bir nebze olsun amacını yerine getirmiş gibi görünmektedir.

Hâb-nâme gerek kendinden sonra gerek Ziya Paşa (1829- 1880) ve Namık Kemal (1840-1888) başta olmak üzere siyasî içerikli rüyaların gerekse siyaset ve siyaset felsefesi ile ilgili doğrudan veya dolaylı olarak eser kaleme alanları etkilemiştir. Günümüzde teknolojinin gelişmesi her alanda olduğu gibi siyasî içerikli konuların televizyonlarda, tiyatrolarda, sinemalarda ve sosyal medya ağlarında işlenmesine olanak sağlamıştır. Ancak Veysî'nin döneminde olduğu gibi günümüzde de siyasî ve sosyal baskıdan çekinen bireyler düşüncelerini, tavsiyelerini, övgülerini ve eleştirilerini teknolojinin de imkânlarından yararlanarak söz konusu mecralarda bir kurgu dâhilinde dile getirmeye başlamışlardır. Örneğin televizyonda yer alan ve işlediği konular itibariyle sosyal ve siyasî baskıya maruz kalacağı düşünülen film ve dizilerden önce bir uyarı yazısı yer almaktadır. Uyarı yazıları ise genellikle "Bu dizideki veya filmdeki tüm karakterler ve olayların gerçek kişi ve kurumlarla ilgisi yoktur. Tamamen hayal ürünüdür." şeklinde olmaktadır. Dizilerin ve filmlerin görsel olarak sunulmadan önce yazıya geçirilmiş bir metin olması ve bu metin üzerinden hareketle izleyiciye sunulmuş olması kanaatimizce siyasî içerikli rüyaların günümüzdeki bir yansıması şeklinde görülebilir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).

Adalıoğlu Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009),* 304-306.

Ahmedî, *İskendernâme*, haz. Yaşar Akdoğan-Nalan Kutsal, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Altun, Mustafa. "Giriş", *Hâb-nâme-i Veysî*, haz. Mustafa Altun, İstanbul: MTV Yayıncılık, 2001.

Atâî. Nev'îzâde. *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilet'ş-Şakâik*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Ayverdi, Sâmiha. *Türk Târihinde Osmanlı Asırları*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.

Coşkun, Vildan S. – Gökyay, Orhan Ş. "Tâbirnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010),* 331-333.

Çağrıcı, Mustafa. "Zulüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 507-509.

Çolak, Orhan M. "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 339-378.

Demir, Remzi. *Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi 2018.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993,

Gündüz, Erol. "Divan ve Halk Edebiyatı Sanatçılarına İlham Kaynağı Olan Rüya", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 187-102.

İlgürel, Mücteba. "Ahmed I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30-33.

İnalcık, Halil "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24:333-337.

İnalcık, Halil. "Adâletnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 346-347.

İnalcık, Halil. "Vezir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43:90-92.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar–III: Köprülüler Devri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal*, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II: Tagayyür ve Fesad Bozuluş (1603- 1656) ve Kargaşa Dönemi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

İnalcık, Halil. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.

Kanar, Mehmet. "Veysî", İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 308-309.

Kaya, Bayram Ali. "Veysî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 76-77.

Kaya, Mahmut. "İskender", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 555-557.

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, thk. İbrahim Kutluk, c. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981.

Kırpık, Cevdet. "II. Meşrutiyet'ten Sonra Şehzade Eğitiminde Değişim", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2010), 99-130.

Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.

Özgül, Metin Kayalar. *Türk Edebiyâtında Siyâsî Rüyalar*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.

Pala, İskender. "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006),*32:409-410.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Şahin, Harun. "Nasihat-Nâme Literatürüne Göre Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Akademik Bakış Dergisi* 36 (2013), 1-11.

Şen, A. Tunç. *The dream of a 17th century Ottoman intellectual: Veysi and His Habname*, (yayınlanmamış yüksek lisas tezi), Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 2008.

Şensoy, Sedat. "Lugavî Anlamın Tespiti: Veysî'nin Fîrûzâbâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 87-110.

Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Veysî. *Hâb-nâme-i Veysî*, haz. Mustafa Altun, İstanbul: MTV Yayıncılık, 2001.

Yılmaz, Coşkun. "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/ 2 (2003), 299-338.

Yılmaz, Nuran. "Veysî'nin Dürretü't-Tâc Adlı Siyeri ve Nüshalarının Tanıtımı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 35-43.

Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Özel Bir Temsil Türünün Bilgi Değeri

Emre Ulutop*

Öz: Bilgi aktarımının en tesirli yollarından biri temsildir. Temsil sıralı teşbihlerden oluşmaktadır. Teşbih unsuru gayr-ı müteâref bir kıyastır. Bu kıyasın ürettiği bilginin yakîniyyeti, öncüllerin ve ortak illete bağlı aktarılacak hükmün yakîniyyattan olması, ortak illetin sübûtu, koşulların bir araya gelmesi ve manilerin bulunmaması gibi şartlara bağlıdır. Bilgi üretiminde ise nazar, İstikrâ, mükâşefe gibi birçok üst başlık sayılabilir. Dedüktif yöntemin yeni bilgi üretmedeki karşılaştığı zorluğu, endüktif yöntem fertlerin tamamını incelemede, mükâşefe yöntemi ise sübjektif olmada yaşamaktadır. Endüktif yöntemin bünyesinde barındırdığı şüphenin dedüktif yönteme göre daha az olduğu yani şüphelerden daha sâlim bulunduğu söylenebilir. Peki, bilgi üretimi açısından nazar yöntemine göre daha üst bir bilgi değerine sahip olan İstikrânın, bilgi aktarım yöntemlerinden biri olan temsil ile birlikte işlenmesi mümkün müdür? Yani şartları sağlanmış İstikrâî bir temsilin bilgi değeri anlamında burhandan daha üst bir bilgi değerine sahip olduğu söylenebilir mi?

Anahtar Kelimeler: Temsil, Yakîn, Nazar, İstikra, Kıyas.

Giriş

Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960) Osmanlı'nın son dönem müfessirlerinden biridir. Risale-i Nur adlı tefsiri ile tanınan müellifin mantık alanında telif ettiği iki eseri mevcuttur. Bunlardan biri el-Ahderî'nin *Süllemü'l-Münevrak*'ı üzerine yazdığı *Kızıl Îcaz*, diğeri İsmail Gelenbevî'nin (1730-1790) *el-Burhân*'ı üzerine yazdığı *Ta'likât* çalışmasıdır. Tefsirinin birçok yerinde mantık alanının meselelerine atıfta bulunan Bediüzzaman, *Rİsale-i Nur* adlı tefsirinde temsilî anlatımı çokça kullanmıştır. Eserinde seçtiği bu usûle gelen itirazlara yine kendi üslûbuyla cevap vermiştir. Onun bu konudaki temel argümanlarından biri, kıyas-ı temsilînin bir çeşidinin, mantığın yakînî burhanından, birinci şeklin birinci darbından daha yakînî olduğudur. Bizim bu makaledeki amacımız onun ifadeleri ve açıklamalarından yola çıkarak kastettiği yakînin ne olduğunu araştırmak ve kendi usûlü çerçevesinde bu yakîni oturtabileceğimiz bir zemin bulunabileceğini göstermeye gayret etmektir. Çünkü kıyas-ı temsilî konusu, mantık tarihi boyunca işlenmiş ve böyle bir akıl yürütmenin en fazla yakîn ifade edebileceği neticesine ulaşılabilmiştir. Bu ifadenin en son temsilcilerinden biri İsmail Gelenbevî'dir. Bediüzzaman'ın ta'lik yazmak için onun eserini seçmesi metinsel sürekliliklerin devamı noktasında son derece kritik bir öneme sahiptir.

Öncelikle Bediüzzaman Said Nursî'nin ifadeleri ile argümanın temel unsurlarını aktaracağız.

> Bir sual: Diyorsunuz ki: "Sen Sözlerde kıyas-ı temsilî çok İstimal ediyorsun. Halbuki, fenn-i mantıkça, kıyas-ı temsilî yakîni ifade etmiyor. Mesâil-i yakîniyede burhan-ı mantıkî lazımdır. Kıyas-ı temsilî, usûl-i fıkıh ulemasınca zann-ı galip kafi olan metalipte İstimal edilir. Hem de, sen temsilâtı bazı hikayeler suretinde zikrediyorsun. Hikaye hayalî olur, hakikî olmaz, vakıa muhalif olur.
>
> El-cevap: İlm-i mantıkça, çendan, "Kıyas-ı temsilî, yakîn-i katî ifade etmiyor" denilmiş. Fakat kıyas-ı temsilînin bir nev'i var ki, mantığın yakînî burhanından çok kuvvetlidir ve mantığın birinci şeklinin birinci darbından daha yakînîdir. O kısım da şudur ki:
>
> Bir temsil-i cüz'î vasıtasıyla bir hakikat-i küllînin ucunu gösterip, hükmü o hakikate bina ediyor; o hakikatin kanununu, bir hususi maddede gösteriyor – tâ o hakikat-i uzmâ bilinsin ve cüzî maddeler ona irca edilsin. Meselâ, "Güneş, nurâniyet vasıtasıyla bir tek zât iken her parlak şeyin yanında bulunuyor" temsiliyle bir kanun-u hakikat gösteriliyor ki, nur ve nuranî için kayıt olmaz, uzak ve yakın bir olur, az ve çok müsavi olur, mekân onu zapt edemez.
>
> İşte, bütün Sözlerdeki kıyâsât-ı temsiliyeler bu çeşittirler ki, burhan-ı kat'î-yi mantıkîden daha kuvvetli, daha yakînîdirler (2019, 836).

Bediüzzaman'ın ifadelerinden anlaşılan, temsil konusunu üç disiplin ile ilgili olarak ele almaktadır. Burhan-ı katîden daha yakînî derken mantığa, zann-ı gâlip derken fıkıh usûlüne, hayalî hikâyeler derken belâgate atıf yapmaktadır. Temsil konusu da tarihte en çok bu üç disiplinle irtibatlı olarak işlenmiştir.

Konu, iletişim, bilgi felsefesi, belâgat, mantık gibi birçok farklı disiplinle irtibatlıdır. Biz bunlardan mantığa bakan yönüyle meselenin kökenine işaret ederek, bahsedilen yakînî mertebenin iletişim, bilgi felsefesi ve belâgat usûlü yani anlam felsefesine uzanan uçlarına temas etmeye çalışacağız.

Temsilin Tarihi Serencamı

Temsilin esası teşbihe yani benzetmeye dayanmaktadır. Yani bir şeyin başka bir şeye benzerliğinden yola çıkarak birinde bulunan bir hükmü diğerine taşımak olarak anlayabiliriz. Dedüksiyonda aradaki illet bağı tam sağlandığından, yani hadd-i evsat denilen orta terim tam olarak tekrarlandığından kıyas neticeyi bizzat İstilzam etmektedir. Teşbihte ise bu tekrar niteliksel bir kayıt olan benzerlik kaydıyla tekrar etmektedir. Mesela;

A, B'ye benzerdir.

B, C'ye benzerdir.

Formel açıdan bakıldığında bu öncüller netice vermez. Çünkü B orta terimi tam olarak de-

ğil bir benzerlik kaydıyla tekrar etmektedir. Niteliksel kayıtlar benzerlik ile sınırlı değildir. İbn-i Sina, (ö.428/1037) iktiranî kıyasları işledikten sonra, İstisnâî kıyaslara geçmeden önce bu kayıtlardan bazılarını belirtmiştir. Zarfiyet kaydı, mekân kaydı, kaynak kaydı, müşabehet kaydı, mümaselet kaydı, eşitlik kaydı bunlardan bazılarıdır. (1992, I-444-447).

Mesela zarfiyet kıyasına örnek verirsek;

A, B'nin içindedir. (Ayetler surelerin içindedir.)

B, C'nin içindedir. (Sureler Kur'ân'ın içindedir.)

Bu öncüllerden de formel açıdan klasik mantık anlayışına göre netice çıkmaz. Halbuki zihin A'nın, C içinde olduğuna süratle intikal etmektedir. Tıpkı ayetlerin Kur'ân'ın içinde olduğunda şüphemiz olmadığı gibi.

Örnekleri çoğaltabiliriz fakat anlatmak istediğimiz, niteliksel bir kayıt ile tekrarlanan orta terimin varlığının aslında kıyasın netice vermesine engel olmadığıdır. Bu durumun farkında olan Fahreddin Razî (ö.1210/606), Necmeddin Kâtibî (ö.1277/675) gibi müellifler bir kayıtla tekrarlanan orta terimin bulunduğu kaziyeleri açıklamak için yabancı bir öncüle ihtiyaç duymamışlardır. İbn-i Sinâ'nın açtığı yolda devam eden müellifler ise bu kıyasları yabancı bir öncül vasıtasıyla izah etmeye çabalamışlardır. Mesela zarfiyet kıyasında bu öncül, "Bir şeyin zarfının zarfı, o şeyin zarfıdır.", müşabehet kıyasında bu öncül "Bir şeyin benzerinin benzeri, o şeyin benzeridir.", mekân kıyasında bu öncül "Bir şeyin altının altında olan o şeyin altındadır, bir şeyin üstünün üstünde olan o şeyin üstündedir, bir şeyin solunun solunda olan o şeyin solundadır"… (Nik, 179 ,2010).

Kaziyye-i ecnebiye yani yabancı öncül denilen bu önermenin varlığı ise kıyasın tanımına aykırı olmasıyla itirazlara odak olmuştur. Çünkü kıyas, neticeyi bizzat gerektiren delil olmasına rağmen burada yabancı bir öncüle ihtiyaç duyulmaktadır.

Milâdî 13. ve 14. yüzyıllar mantık literatürü açısından son derece önemli bir dönemdir. Bu döneme kadar ki eserlerde analoji kıyasın tanımı içinde değerlendirilmediğinden, üzerinde pek durulmamıştır. Çünkü kıyas "neticeyi bizzat İstilzam eden delil" olarak tanımlanmaktadır. Şimdi kısaca meselenin anlaşılmasında takip edilecek silsileyi göstermek için bir özet yapılacaktır:

İlk defa temsilin bilgi değeri hakkında yakîn ifade edebileceğine dair ibarelere görebildiğimiz kadarıyla Şemseddîn Semerkandî'de (ö.1303/702) rastlıyoruz (476 ,2014). *Kıstasü'l-Efkâr*'ında bu yakîniyyet için gerekli şartları sayarken aynı yüzyılda bir diğer müellif olan Kutbuddin er-Râzî (ö.766/1365), el-Katibî'nin (ö.675/1277) *er-Risâletü'ş-Şemsiyyesi*'ne yazdığı *Tahrîrü'l-kavâid*'de bir önermenin konu, yüklem, ilişki bağı ve hüküm bağı olmak üzere dört bileşeni olduğunu söylüyordu. Buradaki hüküm bağı ve illet bağı ifadeleri son derece dikkat çekicidir. Önermenin parçalarının neler olduğu konusunda ikili, üçlü tasnifler ve bu tas-

niflerin nelerden oluştuğu konusunda farklı tercihler bulunmaktadır. Ama onun bu tahkik tavrı, Katibî'nin metninden bağımsız olarak bu mantıksal analizi yapmasını doğurmuştur.

Yani er-Razi'ye göre formel bakımdan bildiğimiz kıyas ta da ortak illete bağlı aktarılacak hüküm bağı bulunmaktadır. Sadece temsil için değil, burhan teorisindeki dört şekil ve bunların darbları için de geçerli olan bu bakış açısı, onun ne denli derin düşündüğünü göstermektedir. Bu tahkik tavrı aslında birçok mantık yanlışının önüne geçmektedir. Bu makalenin sınırlarından bu kadarla iktifa edip Semerkandî'nin bakış açısıyla devam edeceğiz.

Orta terimin tekrarının benzerlik kaydıyla olması onu kıyas tanımında çıkardığı ileri sürülmüş olmasına rağmen, aynı yüzyılın mantık alanındaki bir başka müellifi Semerkandî, temsilin de yakîn ifade edebileceğini söylemektedir. Yakîniyyet için gerekli şartları saydıktan sonra bu şartların bu şekildeki sübûtunu çok zor olarak nitelemektedir. Saydığı şartlar, ortak illetin sübûtu, fer'in alıcılığı (kâbiliyye), şartların bir araya gelmesi, manilerin (engellerin) ortadan kaldırılmasıdır. Benzer şartlar *el-Burhan*'da da zikredilmektedir. Şartların tetkikine geçmeden önce tarihi silsileyi tamamlayacağız (Semerkandî, 2014, 476).

17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde artık bu kıyasların geçerliliği konusunda bir şüphe kalmamış gözükmektedir. Bu kıyaslar yani orta terimin tam olarak değilde, niteliksel veya niceliksel bir kayıtla tekrar eden kıyaslar, gayr-ı müteâref kıyaslar başlığı altında incelenmektedir. Gayr-ı müteâref kıyası ilk defa müstakil bir risalede işleyen Musa el-Pehlevânî'dir (ö.1132/1720).

Sadreddin eş-Şirvânî (ö.1036/1627) gayr-ı müteâref kıyaslardan eşitlik kıyasını, iki öncülünün de semantik kayıtlı olduğu gerekçesiyle kıyasın tanımının dışında bırakmıştır. Fakat bu kıyasların yabancı öncüle gerek duymadan netice verebileceğini düşünen Celaleddin Devvanî (ö.907/1502) $\forall x(Dx \rightarrow \exists y(Ay \,\&\, Lxy)) \,\&\, \forall x(Lxy \rightarrow Kx) \vdash \forall x(Dy \rightarrow \exists y(Kx\&Axy))$ formundaki kıyasları geçerli saymıştır. ($\forall$, tümel niceleyici operatör; $\exists$, tikel niceleyici operatör; x, y, z… değişken konu; A, B, C... değişken niteleyici; $\rightarrow$, tam girişimliliği, eşitliği ve ayrıklığı belirten operatör; &, eksik girişimliliği belirten operatör.) Bu formda sadece büyük öncül semantik bir kayıtla kayıtlıdır.

Gelenbevî, *el-Burhan*'da İbn-i Sina'nın yabancı öncülle açıkladığı eşitlik kıyası ile gayr-ı müteâref kıyasları farklı görmektedir. Gayr-ı müteâref kıyasların yabancı öncüle gerek duymadan netice verdiğini belirttikten sonra konu ile ilgili örnekler verir. Mesela;

Bir ikinin yarısıdır.

İki dördün yarısıdır.

Netice:

Bir dördün yarısıdır. (Eşitlik kıyasına göre)

Bir dördün yarısının yarısıdır. (Gayr-ı müteâref kıyasa göre)

Görüldüğü gibi orta terim yarısı olma kaydı ile tekrarlandığından ötürü neticeye bu kaydı eklemektedir. Böylelikle netice doğru olmaktadır.

Aslında sayısal mantık ile kontrol ettiğimizde durumun yine aynı olduğunu, yani gayr-ı müteâref kıyasların geçerli olduğunu görmekteyiz. Mesela Y'nin her hangi bir X'e tümel olumlu olarak yüklendiğini düşünelim. Y'nin bütününde geçerli olan her şeyi, aslında X'e de tümel olumlu olarak yükleyebiliriz. Y'nin bütününde geçerli olanın, Y'nin bazısında da geçerli olduğunu hatırlarsak, bahsedilen neticenin geçerli olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Mesela $\forall x(Dx \rightarrow \exists y(Ay \& Lxy)) \& \forall x(Lx \rightarrow Kx) \vdash \forall x(Dx \rightarrow \exists y(Ay \& Kxy))$ formunu ele alalım. Burada küçük öncüldeki $\exists y(Ay \& Lxy)$ terimi, niteliksel semantik kayıtlı orta terimdir. Bu orta terim, Dx küçük terimine tümel olumlu olarak yüklenmiştir. Kx ise büyük öncülün büyük terimidir. Buda büyük öncüldeki orta terim olan Lx'e herhangi bir kayıt olmaksızın tümel olumlu olarak yüklenmiştir. Böylelikle $\exists y(Ay \& Lxy)$ terimi, Lx'in semantik kayıtla tikel bir durumu olmaktadır. Kx de Lx'in bütünü hakkında geçerli olduğundan, bu tikel durum içinde geçerli olacaktır. Yani öncüllerin bu şekildeki semantik kayıtlı halleri bizatihi netice vermektedir. Kayıt niteliksel olabildiği gibi niceliksel de olabilir. Netice değişmemekle beraber, kullanılan kayıt formu değişmektedir.

$\forall x(Dx \rightarrow \exists(Lx)) \& \forall x(Lx \rightarrow Kx) \vdash \forall x(Dx \rightarrow \exists x(Kx))$ (Pehlivan & Çelik, 2018, s.3-4; Nik, 2010, s.183-185, Gelenbevî, 1310, s.93).

Gayr-ı müteâref kıyasların geçerliliğinin sembolik mantıkla gösterdikten sonra Bediüzzaman'ın bu kıyaslara bakışı ile ilgili ifadelerine geçebiliriz.

Gayr-ı Müteâref Kıyaslarda Acaba Müteâref Midir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki gayr-ı müteâref kıyaslar bir kıyas çeşidi olmaktan ziyade kıyasın nasıl teşahhus ettiğini gösteren bir incelemedir. Orta terim denilen hadd-i evsat öncüllerde ya konu-yüklem olarak veya bunlarla ilintili bir şey olarak bulunur. İlintili olursa gayr-ı müteâref, direk bulunursa buna müteâref olarak isim verilmektedir. Bediüzzaman Said Nursî *Ta'likât alâ Burhân-ı Gelenbevî* adlı eserinde gayr-ı müteâref kıyasları anlattıktan sonra (*hüve indî müteârefun*) demektedir. Yani o gayr-ı müteâref kıyasları, müteâref görmektedir. Bu ifadesinden gayr-ı müteâref kıyasların geçerliliği konusunda bir şüphesinin olmadığı çıkarılabileceği gibi, müteâref kıyasların geçerliliğinin de aslında bir kayda bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Çünkü Ta'likât'da şekiller ve darbların izahına geçmeden önce bu şekiller ile ilgili bir yorum yapmaktadır:

> İ'lem: Her şeyde bir ruh ve hakikat vardır, Birinci şeklin ruhu şudur: Bir şeyin dâhilinin dâhili o şeyin dâhilidir ve bir şeyin zarfının zarfı o şeyin zarfıdır (2019, 391).

Bu açıklamasından anlaşılan aslında müteâref kıyaslarda, gayr-ı müteâref kıyaslar gibi niteliksel bir kayıtla kayıtlıdır. Bu kayıtta zarfiyet kaydıdır. Yani müteâref kıyaslarda da aslında gizli bir niteliksel kayıt vardır. Sembolik mantıkla kontrol yaparken kullandığımız öncülleri hatırlarsak Y'nin bütününde geçerli olanın, Y'nin bazısında da geçerli olduğunu söylemiştik. İşte dedüktif yöntemin en temel kabulünün biri bu, diğeride büyük öncülün kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Dedüksiyona yöneltilen eleştirilerin temeli de zaten bu iki kabule yapılan itirazlardır. Bediüzzzaman nazar-ı aklî olarak ifade edilen bu yöntemin kapasitesine de işaret etmektedir: "Nazar-ı aklî kendi desâtiriyle çok fakirdir ve dardır. Pek çok hakâike karşı kasır olur. Kavrayamadığından, "Hakikat değil" der, reddeder".

Yöntemin kurallarının tek başına hakikat arayışı için kafi gelmediğine dikkat çeken Bediüzzaman'ın ifadesi, gerek formel manadaki neticelerin doğruluğunun teyidi gerekse de ön kabul ile alınan büyük öncüldeki bilginin doğruluğunun teyidinin gerekliliğini kapsayıcı niteliktedir. Müellif *Ta'likât'ta* küllîden cüzîye olan bu intikalin kıyas-ı mantıkî olarak isimlendirildiğini söyledikten sonra İstikrayı işlemektedir.

> Cüzîden küllîye olursa İstikrâ:
>
> Çok azîm bir tesiri ve vâsi bir İstidâdı vardır. Belki müessis-i ulûm ve akl bi'l-melekenin mufassalıdır. Mantıkçılar, hakkında kısa konuşmakla onun hakkını yemişler ve cimri davranmışlardır. İstikrânın bir kısmı yakîn ifâde eder. O da İstikrâ-i tâmm'dır ki tevâtürde olduğu gibi. Veya bir nev'deki bir kısım fertlerin nev'in tabîatına nazarla tetebbûsudur ki buna hads-i ma'nevî katılması sebebiyle bu da yakîn' ifade eder. İstikrâ, 'zan'da ifade eder ki çoğu cüz'iyyâtta yapılan araştırma olan İstikrâ-i nâkısdır. Zira sırr-ı hikmetle, "asıl" üzerine araştırılan illet mütebâkisinde kalmış olabilir (2019, 359-360).

Burada İstikrânın, nazar yöntemine göre çok daha tesirli ve ilimlerde kullanılmaya uygun olduğunu belirtmektedir. Eserlerinde yeri geldikçe İstikranın bu keyfiyetine dikkat çekerek burhan-ı innînin burhan-ı limmîye göre şüphelerden daha sâlim olduğunu vurgular. Müessirden esere yapılan İstidlâle burhan-ı limmî denilmektedir. Eserden müessire olan İstidlal ise burhan-ı innî olarak adlandırılmaktadır. Her iki İstidlal çeşidi için şüphenin ârız olabileceği miktarları karşılaştırırsak, müellifin "daha sâlim" den kastını anlayabiliriz. Burhan-ı limmîde önden kabul edilen büyük öncüldeki bilginin yanlış olması durumunda kıyas tamamen yanlış bir netice vermektedir. İstikrâ-i nâkısta ise şüphe, araştırılmamış olan kısma aittir veya İstikrâ-i tâmmda olduğu gibi şüphenin girmesine mahal yoktur. Müellif bu açıklamalardan sonra temsile geçmektedir.

Özel Bir Temsil Türü

Şimdiye kadar gayr-ı müteâref kıyaslar aracılığı ile teşbih unsurunu kıyasın tanımına nasıl dâhil edilebileceğini gösterdik. Temsilinde aslı teşbih olduğundan, temsilde bu vasıta

ile kıyas içinde değerlendirilebilir oldu. Kıyasın tanımına dahil olan temsilin artık bilgi üretmede nasıl bir rol oynayabileceğini gösterebiliriz. Öncelikle müellifin *Ta'likattaki* ifadelerini aktarıp ardından literatürdeki bilgi birikimi ile karşılaştırmaya çalışacağız.

> Cüz'iden cüzîye olursa temsil: Sonra temsilde yakîn ifâde eder. Mukaddimeleri yakîniyye olmak şartıyla yani şartların vücûdu ve eksikliklerin olmaması gerekir. Ve illiyeti İspat eden yolda yakînî olmalıdır. Bu şartların tamamının bulunması zor olduğundan zan ifade ettiği ıtlak olunmuştur. Sonra teşbihi tazammun eden temsilin erkânı dörttür; makîs, makîsü'n-aleyh, câmi', hükm-ü asl. Hükm-ü fer' değil zira o netîcedir. Kıyas-ı temsîlînin geniş bir kullanım alanı vardır. Muhtelif fünûnda ve muhâverelerde cârîdir. Lâkin en büyük eksiği şer'î hükümlerdedir. Kıyâs-ı temsîlînin şartlarından bazıları şunlardır: Müşebbehün bihin hükmü belli bir meseleye hâss olmaması ya da hükmün taabbudî olmaması ya da İstisnâî bir hüküm olmayışı ya da bu hükmün başka bir meseleye uygulandığında değişmemesi. İlâ âhir… (2019, 360).

Bediüzzaman görüldüğü üzere Semerkandî'nin sıraladığı şartları zikrettikten sonra, literatürdeki hükm-ü fer şartına itiraz etmektedir. Şimdi sayılan bu şartları tetkik edeceğiz.

Nasıl ki bir önermenin dört parçası varsa, temsilde bir kıyas olduğundan onun da dört erkânı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, kendisine benzetilen (Asıl), benzeyen (Fer'), ortak illet (câmi') ve hükm-ü asıl (aktarılacak hüküm). Yaptığımız ameliyeyi özetle şöyle ifade edebiliriz. Asıl ile Fer' arasında bir ortak illet vardır. Bu ortak illete bağlı olan asılda bulunan bir hükmü fer'e naklediyoruz. Tıpkı fıkıh usûlünde olduğu gibi.

İlk şart olarak mukaddimelerin yakînî olması zaten formel mantıkta da zarurî görülen şartlardandır. Burada meselenin düğümlendiği nokta ortak illetin yani cami'in yakînî olması ve asılda bulunan hükmün bu ortak illete bağlı olarak aktarılmasıdır. Yani cami' ile alakalı olmayan bir hükmün aktarımı yakîn ifade etmeyebilir diyebiliriz.

Peki, fıkıh usûlünde olduğu gibi müçtehitlerin içtihatları neden zan ifade ediyor diye akla gelen soruya da Bediüzzaman hemen cevap vermektedir.

> Kıyâs-ı temsîlînin İsbât yolları ise şöyledir: İcmâ', nass, müştak üzerine hükümle îmâ, sebr ve taksim, gayr-ı sâlih tard, müşâbehe, ilgâ-i fârık ve akis yani vücûdu halinde vücûd. Bir görüşe göre tardda vardır ki bu aksin aksidir. Her iki şekliyle deverân; hususî özellikleri ayıklamak demek olan tenkîh-i menât, kabir hırsızı ve kapkaçtı hakkında hırsızlık hükmü konusu gibi. Münâsebet ki, akıllara arz edildiğinde onu kabul ile karşılar. Vasf-ı münâsib, ya hakîkîdir ya da iknâîdir. Hakîkî olan ya zarûrîdir ki, bunlar beş kutuptur yani hıfz-ı nefs, din, akıl, mal ve nâmustur. Bu, kısâs, cihâd, hadd-i sekr yahud hadd-i şirb, hadd-i sirkat, hadd-i kazf ve hadd-i zinâ içinde münasibtir. Ya da İstihsânîdir, pisliklerden arınmak, kadınların ve kölelerin velî olmaması gibi. Veya iknâîdir, pis olduğu için hamr satışının butlanı gibi. Artık bunlara kıyasla ve iyi düşün! Sonra illet, munzabıt ve zâhir bir vasıf olması gerekir. Seferdeki meşakkat veya beraat-i rahim gibi değil. İllet alâmettir, hakîkî müessir olan Allah'ın hitâbıdır. Âlem-i halkda müessir Allah'ın kudreti ol-

> duğu gibi. Buna göre iyi düşün! Sonra mâni'a gelince, ya illiyetin oluşmasından ya illetin illiyetliğinden ya da hükmün terettübü veya devamından kaynaklanır. Bey'i ma'dum, hıyâr-ı ru'yet, hıyâr-ı meclis, hıyâr-ı şart yani ayb gibi. Nasıl ki atan bazen İsabet eder, bazen İsabet eder de yaralamaz ya da yaralar da zamanla yarası iyileşir. Hükme mâni' olan eksikliklerden biri de, nakz yani ma'lûlün illetten tahallüf eylemesidir. Ayrıca muâraza, kesr ve hükümden etkilenmeme de bunlardandır. İyi düşün… (2019, 361-362).

Yani fıkıhta Şâri'in maksadının tesbiti ancak nass ile olabileceğinden, hakkında zâhir nass bulunmayan konulardaki içtihatlar bu yakîn seviyesine çıkamamış olacaktır. Müellif bunun gibi daha birçok usûl-i fıkıh konusuna atıfta bulunarak, temsilin fıkıhta neden zann-ı gâlip ifade ettiğini izah etmektedir.

Makalenin başında aktardığımız güneş örneği üzerinden bu şartları tetkik edelim. Burada meselenin esasını teşkil edecek şekilde konuyu şöyle özetleyebiliriz:

Cenab-ı Hakk Kur'ân-ı Kerim'de hem bize şah damarımızdan daha yakın olduğunu söylüyor hem de melekler ve ruhun, miktarı elli bin yıl olan bir günde kendisine yükseldiğinden bahsediyor. Hem nasıl bu kadar uzak olup hem nasıl bu kadar yakın oluyor?

Cenab-ı Hakk, Vâcibu'l-Vücûd olduğundan mümkinat ile kıyas muhaldir. Ancak temsil ile şuûnâtına ve fiillerine bakılabilir. Yani şehadet âlemi denilen şu mümkinatta dahi böyle bir şey câri iken Vacibü'l-Vücûd için tabi ki de olabilir diyerek akla kapı açmaktır.

Güneş bize hem aydınlık hem ısı vermektedir. Zâtı itibariyle bizden çok uzakta olmasına rağmen, ısısı ışığı itibariyle hemen yanı başımızdadır. İşte bu uzaklık ve yakınlığın birlikte olması nuraniyet olarak söylenmektedir. Yani güneş zâtı itibariyle çok uzak olmakla beraber nuraniyet sırrıyla, her parlak şeyin yanında bulunuyor. Burada hükmün üzerine bina edildiği kanun nuraniyet kanunudur. Nur ve nurânî için kayıt olmaz, mekân onu zaptedemez derken buna işaret edilmektedir. Demek mümkinü'l-vücûd olan varlıklarda dahi bunun bir numunesini görüyorsak, Vacibü'l-Vücûd olan Cenab-ı Hakk için akıl neden garipsesin bu durumu.

Benzer durumu, mukabele sırrı, muvazene sırrı, intizam sırrı, tecerrüdün sırrı, itaat sırrı gibi birçok meseleye uygulayan Bediüzzaman bunlarla ilgili örneklerde vermektedir.

Aktarılacak hükmün ortak illet olarak belirlenen cami' ile ilişkili olması gerektiğini söylemiştir. Açıklamalarından anlaşılan, müellif ortak illet ile ilgili olan bu cami' eğer bir kanuna bağlı olursa, o zaman bütün cüz'îler yani fertlere o hüküm cami' vasıtasıyla taşınabilir.

Konu ile ilgili günlük hayattan bir misal verelim. Salgın dönemini yaşadığımız şu günlerde sokağa çıkma kısıtlamaları ile karşı karşıya kaldık. Tüm Türkiye'nin sokakları tam kapanmanın olduğu günlerde bomboştu. Kimse sokağa çıkmıyordu. Hâlbuki çoğu zaman köşe başlarında ancak bir polis bekliyordu. Dışarı çıkan kimselere de gereken cezayı bu devriye gezen polisler veriyordu.

Şimdi dışarıdan bakan bir kimse için, o polislerin kendi güç ve kudretleri o mahallenin sakinlerini evinde tutmaya yetmez. Ama herkes evinde oturuyor, polisi görünce evine gidiyor. Hatta polisin ceza kestiği bir serseri grup, çok rahat bir şekilde o polisleri alaşağı edecek kuvvete sahip olmalarına rağmen yapmıyorlar. Ceza kesmesine engel olmuyorlar, olamıyorlar. İşte intizam sırrıyla, devletin bir polisi, hükümete istinat etmesiyle kendi kuvvetinin çok üstünde işleri görebiliyor.

Veya bir futbol maçında amigonun yönlendirmesiyle, bazen bir stadyum dolusu insan aynı anda aynı hareketleri yapabiliyor. İşte bu kareografiyi yapabilmeleri itaat sırrına bağlıdır. Amigo için bir kişiyi alkışlatmakla tüm stadyumu ayağa kaldırmak arasında fark yoktur.

Veya bir terazi düşünelim. İki kefesinde de birer tane güneş bulunsun. Bir tarafına konulacak küçücük bir tüy ile muvazene bozulacağından, kefelerin biri aşağı diğeri yukarı çıkacaktır. Kefelerde güneş bulunmasıyla, yumurta bulunması arasında fark yoktur.

İşte azı çokla, küçüğü büyükle, yakını uzakla, ferdi nev'le, parçayı bütünle, cüzîyi küllî ile eşit yapan yukarıdaki anlatılan kanunlar, mümkinâtta dahi görülebiliyorsa, "Bütün insanların yaratılması ve diriltilmesi, bir tek kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir" olan ayetin ifade ettiği mana (hâşâ!) abartı değil, hakikatin ta kendisidir (Nursi, 837 ,2019).

Yakînden Maksat Nedir?

Klasik mantıkta süratli bir şekilde intikal etmeye hads denmiştir. Bu hızlı intikal aklen olabileceği gibi kalb ile de olabilir. Biz Bediüzzaman'ın burada kullandığı yakîni, sırr-ı teklifi bozacak derecedeki katî bilgi olarak anlamıyoruz. Çünkü mu'cizeler dahi teklif sırrını bozacak mertebede olmamakta, yani iradeye kapı aralanmaktadır. Zaten böyle olmasa idi herkes İster İstemez iman edecek, elmas tabiatlı Hz. Ebu Bekirler, kömür tabiatlı Ebu Cehillerle aynı safta kalacaklardı.

Bu sırdan ötürü klasik mantıkta yakîniyyât iki ana başlıkta ele alınmıştır. Bunların biri nazariyyât diğeri bedîhiyyâttır. Bedîhiyyât da kendi içinde altı alt başlıkta incelenmiştir. Bunlar, Evveliyât, müşâhedât, fıtriyyât, mütevâtirât, mücerrebât, hadsiyyâttır (Katibî, 2017, 421-423; Semerkandî, 2014, 478-481).

Mesela akıl, zahirî (hissiyât) veya bâtınî kuvveler (vicdâniyyât) vasıtasıyla hükmü müşahede ederek kesin olarak hükmettiği zaman buna müşahedât denmiştir. Bu bilginin yakîniyyeti kişinin bunu hissetmesine, tatmasına bağlıdır. Onun için mantık kitaplarında bedîhî bilgiler başlığı altında işlenen bu bilgilerin bir kısmı hakkında tatmayan kimse için yakîn ifade etmez kaydı konmuştur.

İletişim süreci açısından baktığımızda kaynaktan çıkan bir bilginin temsil kanalıyla alıcısına ulaştığını söyleyebiliriz. Bilgi felsefesi açısından ise ürün yani mesaj, süje ile obje arasındaki ilişkilerden biri olan temsil ile aktarılmaktadır. Belâgat usûlü cihetinde ise mütekellim maksadını muhataba uygun bir temsil ile ulaştırmaktadır.

Temsil ile karşı tarafa aktarılacak bilginin kaynağının vahyî bilgi oluşu, öncelikli olarak bu bilgiyi en kıymetli bilgi yapmaktadır. Zira diğer tüm bilgilerin değişkenliği söz konusu iken vahye İstinad eden bilginin yani Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan hakikatlerin mucizevî özelliklerinden biride değişmeden, sapasağlam kalmasıdır. Yani kaynak itibariyle yakîni bu şekilde değerlendirebiliriz.

Mesajın muhatabı olan bizler açısından ise, bu temsiller aklı tasdike kalbi kabule hazırlamaları itibariyle kıymetlidirler. Müellif, İşârâtü'l-İ'câz adlı eserinde şöyle demektedir:

> Kur'ân-ı Kerim temsili ekseriyetle kullanmış ve kullandığı temsil adedi bine bâliğ olmuştur. Çünkü temsilde latif bir sır, âlî bir hikmet vardır. Evet, temsille vehim akla mağlup olur, hayal fikre inkıyat etmeye mecbur olur, gaip hâzıra tahavvül eder, ma'kul mahsusa inkılap eder ve mana mücessem olur (2019, 385).

Burada temsil ile teşbih arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Temsil, sıralı teşbihlerden oluşmaktadır. Yani teşbih cüzî iken temsil küllîdir. Külliyeti, bünyesinde barındırdığı teşbih unsurlarının adediyle irtibatlıdır. Anlatılmak İstenen mananın meseleleri temsil aynasında ne kadar çok ortak nokta yakalanıp irtibat sağlanırsa o denli ifade güçlü olacaktır. Veya gerçek hayata ne kadar uygun olursa mana o denli sağlam aktarılacaktır.

> Temsil, manaların akabinde geldiği veya ihtisarla tam yerinde zikredildiği ve manaların aslî suretleri onun suretine nakledildiği zaman, o temsil manalara haşmet elbisesi giydirir. Onları dillere destan eder. Kadr-u kıymetlerini âlî kılar. Nârını iş'âl eder. Nefisleri onlara celp ederken kuvvelerine kuvvet katar. Kalpleri onlara dâvet eder. Onlara karşı gönüllerin en derin köşelerinde yatan alakayı, aşk ve şevki tehyiç eder ve mizacın ikrah ve icbarını izale ederek kalplerin derununa onlarla ilgili muhabbet ve sevgi bahşeder (2019, 386).

Mevcut Literatürle Mukâyese

Bediüzzaman, kıyasın fertlerinin dedüksiyonla sınırlı olmaması ve orta terimin semantik bir kayıtla tekrarlandığı gayr-ı müteâref kıyasların geçerliliği konusunda mevcut literatürle hemfikirdir. Gayr-ı müteâref kıyasların geçerliliği konusunda ise farklı bir izah yapmaktadır. Ona göre müteâref kıyas olduğunu söylediğimiz birinci şeklin birinci darbının ruhu dahi gayr-ı müteâreftir. Yani bu kıyasların geçerliliği bir birinden ayrı değildir.

Şartları sağlanmış bir temsilin yakîn ifade edebileceği mevcut olan bir bilgi olmasıyla beraber, Bediüzzaman'ın burada aktarılacak hükmün fer'e değil asl'a ait olduğu itirazını açıklamıştık. Çünkü fer'in hükmü olmaz, o zaten hükmün aktarıldığıdır.

Mantık kitaplarında yakînî bir temsil için sıralanan şartların bir araya gelmesi zor olarak nitelenmektedir. Bediüzzaman burada bir teklif yapmaktadır. Ortak illet olarak belirlenen husus eğer bir kanuna bağlı olursa, aktarılacak hüküm bu kanunun tüm fertlerine şâmil olacağından, hem asl hem fer' için geçerli bir hüküm aktarımı yakînî bir biçimde sağlanmış olacaktır.

O tefsirinde haşri anlatırken, Kitabullah'ın haşri hem aklî hem naklî delillerle İspat ettiğini söyler. Bir anlamda nazar-ı aklîyi hads-i kalbî ile birleştirmek temsil ile mümkün olmuştur. Çünkü yöntemlere yöneltilen eleştiriler nazara alındığında, her bir yöntemin eksikliği bir diğer yöntem ile tamamlanmış olmaktadır. Dedüksiyon yeni bir bilgi üretmemekle, endüksiyon tüm fertleri inceleme zorluğuyla, mükaşefe sübjektivite ile malul olduğu söylenmektedir. Makîs ile makîsü'n-aleyh arasındaki cami' belirlenirken istikrâî veya müşahedeye dayalı bir yol izlenirken, hükmün aktarımı esnasında nazarî bir yol izlenmektedir. Böylelikle şartlarına riayetle kurulmuş bir temsilin, en azından nazar yönteminin ürettiği bilgiden daha yüksek bir bilgi değerine sahip olduğu söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'in de temsilleri neden çok İstimal ettiğini İşârâtü'l-İ'câz da izah ederken bene zer bir vurguya dikkat çekmektedir:

> İ'câz-ı Kur'ân'ın en parlak aynası olan temsil, aklî bir şeyi hissî bir şeyle ve aslı olmayan mevhum bir şeyi muhakkak bir şeyle ve gâip olan bir şeyi hâzır bir şeyle tasvir etmektir. Çünkü temsil kıyası tazammun eder. Ve mümesselün bih te mündemiç olan kanun, mümesselin aynasında in'ikâs ettiği için söz müdellel bir dava gibi olur. Hem temsilin esası teşbihtir. Teşbihin şe'ni nefret veya rağbet veya meyelan veya kerâhiyet veya hayret veya heybet hislerini tahrik etmesidir. Binâenaleyh bazen ta'zim bazen tahkir bazen tergib bazen tenfir bazen tevşih bazen tezyin bazen taltif gibi şeyler için İstimâl edilir. Demek temsîlî üslubun suretiyle vicdan ikaz edilir, bir meyil veya bir nefret ile hisler intibâha getirilir. Hem temsile ihtiyaç hissettiren şeylerden birisi mananın derinlik ve inceliğidir. Çünkü o manâlar temsille tezahür eder (2019, 392).

Psikolojik etkileri ve bilgi felsefesi açısından da aslında ele alınabilecek bir konu olan temsil Batıda da alegori adı altında işlenmektedir. Winckelmann' dan Gadamer' e kadar hemen hemen her müellifin dikkat çektiği husus temsilin rehabilitasyonu sayesinde metnin hakikatine ulaşmanın imkânıdır. Yani İlâhî olanı görünür kılma ameliyesi temsilin batınî fonksiyonunu oluşturmaktadır (Gadamer, 2008, 102).

Tirmizî ve Zerkeşîde psikolojik bilişe dair açıklamalarıyla temsilin bu yönüne dikkat çekmektedirler. İnsanların simasındaki teşahhus veçhi ile nasıl ki insanlar bibirlerinden ayrılıyorlar ve bilinir tanınır oluyorlar, aynen onun gibi temsil manaların bilinmesine ve tanınmasına imkan sağlamaktadır. Zihnin zor kavradığı mücerred kavramların işte temsilî böyle teşahhus veçhelerine ihtiyaçları vardır ki hayal ona bir suret giydirsin ve aklın eline versin (Zerkeşi, 1972, I 488).

Tirmizî de temsilî anlatımları aynaya benzeterek, kişi aynaya baktığında hem kendisini hem arkasındakileri görür demektedir (Tirmizi, 1989, 13).

Tüm bu anlatılanlarda sonra Kur'ân'da bolca temsilin bulunması, Peygamber (s.a.s.)'in de sözlerinde emsâli bolca kullanmasının hikmeti anlaşılmış olmaktadır. Zira o (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kur' an-ı Kerim başlıca beş vücuh (mana) üzere nazil olmuştur: Helal ve haram, muhkem ve müteşabih, bir de emsal… Helal ile ilgili hükmünü yerine getirin, haramdan kaçının, muhkeme uyun, müteşabihe iman edin ve mesellerden ibret alın!" (Zerkeşi, 1972, I 486; Suyutî, 1951, II. 131).

Sonuç

Temsil çoklu teşbihlerden oluştuğu için öncelikle gayr-ı müteâref bir kıyas olarak teşbihi kıyasın tanımına nasıl dâhil edilebileceğini gösterdik. Temsilin yakîn ifade etmesi için gereken şartları inceleyerek bunların hangi durumlarda geçerli olduğunu izah ettik. Yöntemlere yöneltilen eleştiriler, hangi kaynaktan gelen bilginin aktarımı söz konusu olduğu, çoklu teşbihlerle temsilin güçlendirilmesi, aktarılacak hükmün bağlı bulunduğu kanunun tesbiti gibi konularda müellifin dikkat çektiği meseleler incelenmiştir. Müellifin yakînden kastının, sırr-ı teklifi bozacak bir katiyet olmadığı anlaşılmış olup bu yakîniyyâtın hads-i manevî ile irtibâtı gösterilmeye çalışılmıştır. Şartlarına riayetle kurulan böyle bir temsilin en azından nazar yönteminin ürettiği bilgiden daha yakînî bir bilgi ifade ettiği nazariyesinin oturtulabileceği bir zemin gayr-ı müteâref kıyaslar bağlamında ve mantık literatüründeki temsil konusundaki görüşlerle irtibatlı olarak gösterilmiştir.

Kaynakça

Cürcanî, A. (2004). *Delailu'l-İ'câz* (M. M. Şakir, Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

Gadamer, H. (2008). *Hakikat ve Yöntem* (A. Hüsamettin, Y. İsmail, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gelenbevî, İ. (1310). *Burhan*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye.

İbn Sina, E. (1992). *el-İşârât ve't-Tenbihât li Ebî Ali bin Sina mea şerh-i Nasîrüddin Tûsi* (D. Süleyman, Thk.). Beyrut: Müessesetiü'n-Numan.

Nik, M. İ. (2010). 13. Yüzyıl Mantıkçıları ve Gelenbevî' nin Kıyas Teorisi Görüşlerinin Mukayesesi (D. Murat, Çev). D. Murat, K. M. Enes (Ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 177-187).

Nursî, Said. *İşaratü'l-İ'caz*, İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

-------*Sözler*, İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

-------*Ta'likât alâ Burhân-ı Gelenbevî* (A. Akgündüz, Çev). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Pehlivan, N. & Çelik, M. (2018). "Kıyasın Tarifi Bağlamında Gayru Mutearaf Kıyas: Osman b. Mustafa et-Tarsusi' nin Risale-i İstidlaliyye' si Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 59(1), s.1-46.

Semerkandî, Ş. (2014). *Kıstasu'l-Efkâr* (P. Necmettin, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Suyuti, C. (1951). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi.

Tirmizi, H. (1989). *el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-Sünne* (A. Mustafa Abdülkadir, thk.). Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.

Zerkeşi, B. (1957). *el-Burhan fî ulumi'l- Kur'an* (İ. Muhammed, thk.). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Bilincin Evi Nöronlar Mı?

Gülsüm Esen*

"Ölmek üzere olan bir robot:
'Bütün yaşadıklarım yağmurdaki
gözyaşları gibi kayıp olacak.'"
Blade Runner

Öz: Çağdaş bilimsel gelişmeler özne oluşumuzun kaynağının kafatasımızın içinde taşıdığımız gri et olduğunu; tüm duygularımızın, hayallerimizin ve kendilik bilincimizin burada bulunduğunu söyler. Beyin, öznenin kendisinin ortaya çıktığı ve oluştuğu yerdir, öznedir. Bilim için, özne olarak biz, beynimiziz ve beynimiz ise bir nöron yığını olarak kafamızın içinde durmaktadır. Catherine Malabou Beynimizle Ne Yapmalıyız? kitabında bilimin bu hâkim ön kabulünü şöyle özetler "Beyni değiştirdiğiniz zaman özneyi de değiştirirsiniz."

Ancak bilimin bu ön kabulü oldukça maliyetlidir, pek çok çetin felsefi problemle yüzleşmesi gerekir. Nörofelsefe, beyin araştırmalarından elde ettiği verilere dayanarak bilince bir açıklama getirmeye, bu ön kabulün maliyetlerini en aza indirmeye çalışan bir doktrindir. Biz bu bildiride nörofelsefenin deskriptif bir eleştirisini amaçlıyoruz. İlk bölümde nörofelsefenin, tarihsel temellerine dair betimleme sunacağız. İkinci bölümü ise, beynin nöroanatomisi göz önünde bulundurarak, nörofelsefenin güçlü bir sese sahip olmasının sebeplerine odaklanacağız. Sonuç olarak ise, üçüncü bölüm olan nörofelsefenin imkânı ve yüzleşmesi gereken problemlere değinerek tartışmaya ilgi duyan araştırmacılar için mütevazı bir projeksiyon sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Bilinç, Nöroloji, Nörofelsefe, Patricia S. Churchland.

Giriş

Felsefe ve bilim tarihi içerisinde zihin-beden arasındaki ilişkinin nasıl olduğu ve bilincin doğası bilim insanları ve filozofları hayli meşgul eden büyük bir gizemdir. Schopenhauer'un "dünya düğümü (weltknoten)" olarak etiketlediği bu gizem, henüz çözülemedi. Bilim insanları arasında bilincin bilimsel bir betimlemesinin mümkün olacağına dair iyimser bir beklenti hâkim olduğu halde bilimsel gelişmeler kendileri ile birlikte bir türlü aşılamayan bu sis perdesini de gittikleri yöne sürüklemektedir. Bununla beraber bilinci betimlemek, kendimizi betimlemek olarak kabul edildiği için bilim insanları felsefi engellere takılmaksızın,

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Programı. İletişim: esen.glsm@gmail.com

bilimin araçları ile kendimizi bulmanın imkanını soruşturmaya devam etmektedir.[1]

Şüphesiz, günümüzde beyin-bilinç/zihin-beden tartışmalarında en etkili olan disiplin nörolojidir.[2] Nörolojinin bir disiplin olarak gelişmesinin ardından, bu gelişmelere kayıtsız kalamayan filozoflar yardımıyla nöroloji felsefenin tartışma alanlarında birbirinden farklı şekillerde müdahil olmuştur.[3] Makalemize konu olan nörofelsefe de nörolojide elde edilen bilimsel verileri kriter kabul ederek, zihin-beden problemine yönelik bir açıklama sunmayı amaçlayan kuram önerisidir. Bizim bu makalede yörüngemizi *Nörofelsefe* adını taşıyan kitabını yazarak bu kurama dayanak sağlayan ve gelişiminde İstikametine yön veren Patricia ve Paul Churchland'ın görüşleri oluşturacaktır.

Fiziksel Olarak Açıklanabilir Dünyaya Doğru

Roger Bacon (1220-1292), matematiği bilimlerin kapısı ve anahtarı olarak kabul eder,[4] 1500'lü yıllara gelindiğinde ise, Aristoteles'in doğa anlayışının sadık bekçileri olan bilim insanlarının perspektiflerinde köklü bir değişiklik yaşatacak o ilk adım atılır; Galileo, Aristoteles'in fiziğini gözlemden ziyade felsefi bir akıl yürütme ile çürütür ve doğanın dilinin matematik olduğunu iddia eder. Bu oldukça önemlidir çünkü Galileo'nun dikkat çektiği husus, bilimin pek çok şeyi açıklayacağıdır. Galileo tarihte ilk kez materyal dünyayı yaratmıştır ve çok sonra mantıksal empiristlerin stratejileri Galileo'nun adımlarını takip etmiştir. Mantıksal empiristler, anlamlı cümlelerin ancak deneysel veri ile elde edilebileceğini iddia ederek indirgemeci bir tutumu benimsemiştir. 1961 yılında Ernest Nagel *The Structure of Science* adlı kitabını yayınladığında indirgemeci tutuma dair tartışmanın fitili tekrar ateşlemiştir. Tarih 1968'i gösterdiğinde ise Willard Van Quine tarafından sunulan "Epistemology Naturalized" bildirisini yayınlanması ile birlikte indirgemecilik en güçlü akımlardan biri haline gelmiş ve Quine, natüralizmin dünyada hızla yayılmasını sağlamıştır. Quine, felsefenin hemen bütün alanlarının bilimin araçlarını kullanması gerektiğini iddia etmektedir.[5] Nörofelsefenin de Quine'ın natüralist epistemolojisinin nörolojiye uyarlanması olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Churchland'a göre zihin felsefesinde sürüp giden bilincin neliği problemini ele alırken, sorunu ortaya çıkaran konuları bilim lehine elimine etmek

1 Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, *Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü,* çev. Ahmet Subaşı (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 31.

2 Tong Zhao vd., "Consciousness: New Concepts and Neural Networks" *Frontiers in Cellular Neuroscience* 13 (2019).

3 Andrew Brook ve Pete Mandik, "Introduction", içinde *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, ed. Andrew Brook ve Kathleen Akins (Cambridge: Cambridge University Press, y.y.), 2,3.

4 Ahmet Erhan Şekerci, "Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon", *Milel ve Nihal* 11/2 (2014), 124.

5 Kemal Batak, *Felsefenin Sonu & W.V.Quine Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 12-14.

ve bütünüyle bilimsel veriler içerisinde açıklanabilir kabul etmek merkezi bir konumdadır.[6] Savunmuş olduğu felsefi pozisyon eliminatif materyalizmdir.[7] O, biliş ve bilinç durumlarının beynin nöral aktivitesine dayanan bir durum olduğunu iddia etmektedir.[8]

Beyinin Yapısı: Nöroanatomiden, Nörofelsefeye

Nörofelsefe gücünü, beyine dair yapılan çalışmaların deneysel sonuçlarındaki test edilebilirlik ve elde edilen başarılara dayandırmakta, deneysel verilerden elde ettiği bulgular ile kendi görüşüne rakip doktrinlere meydan okumaktadır. O halde öncelikle, beyinin yapısına kısaca göz atmak, nörofelsefeyi anlamak ve onu besleyen zemini tanımak açısından bize yardımcı olacaktır.

Yetişkin bir insan beyni 1,36 kg ağırlığındadır ve yaklaşık 100 milyar sinir hücresine sahiptir. İnsan beyninin en geç oluşan dış kabuğu serebral korteks yaklaşık 30 milyar nöron ve 1 milyar bağlantıya sahiptir.[9]

İnsanlarda beyin embriyo döneminde yaklaşık üç hafta kadar sonra başlar ve bir grup hücre (yaklaşık 125.000 kadar) embriyonun dorsal kısmını oluşturur. Daha sonra sinir sisteminin bütün hücreleri ve glia hücreleri, nöral plak olarak adlandırılan bu hücrelerden oluşacaktır.[10]

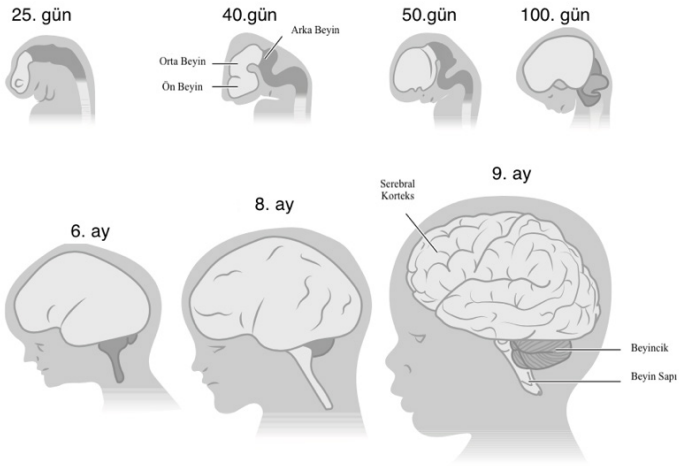
6 Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe,*çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Alfa, 2019), 306.

7 Patricia ve Paul Churchland yaygın bir biçimde eliminatif materyalist olarak etiketlenmişlerdir bakınız; John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021) ; John Heil, *Zihin Felsefesi*, çev. Merve Bilgili ve Seda Akbıyık (İstanbul: Küre Yayınları, 2020); Brook ve Mandik, "Introduction". Bununla beraber belirtmemiz gerekir ki eliminatif materyalizm ile indirgemeci materyalizmin birbirlerinden ne ölçüde farklı oldukları filozoflar tarafından tartışma konusu olmuştur, detaylı bilgi için bakınız; William Ramsey, "Eliminative Materialism", Stanford Philosophy Encyclopedia, erişim, 24 Ocak 2019. https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#:~:text=Eliminative materialism (or eliminativism) İs,mature science of the mind. (Erişim 09.09.2021) ; Serdal Tümkaya, "Nörofelsefe İndirgemeci Mi Yoksa Eleyici Midir?", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2021): 15–36. Makale içerisinde ilgili bölümde eliminatif materyalizm hakkında bilgi verilmiştir.

8 Churchland, *Nörofelsefe,* 306-348.

9 Edelman - Tononi, *Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü*, 61.

10 John E. Dowling, *Beyni Anlamak,* çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe, 2020), 37.



Şekil 1:İnsan embriyonik ve fetal beyin gelişimi.[11]

Diğer organlarda olduğu gibi beyni de oluşturan hücre yapısı bulunur. Beyinde iki tür hücre bulunur; görevi bilgiyi işleyerek aktarmak olan nöronlar ve destekleyici hücreler (glia, Yunanca yapıştırıcı anlamına gelir). Glia hücreleri, nöronları ve beynin çevresini korur, dahası nöronal dalları ve bağlantıları budamak gibi bir işlevleri de bulunur. Glia hücreleri, hücreler arasındaki boşluklarda nöronların ihtiyacı olan maddelerin kimyasal seviyesini düzenler. Glia hücreleri, nöronların elektriklerini daha etkin bir şekilde iletmeleri için nöronların yalıtımını da sağlamaktadır.[12] İnsan beyninin %90'nını glia hücreleri oluşturur.[13]

Temelde nöronların biyokimyasal mekanizmaları diğer bütün hücrelerin kullandığı mekanizma gibidir. Buna rağmen, iki önemli husus onları yeri doldurulamaz bir eşsizlikte olduklarını gösterir; kaybedilen nöronların yerine yenisi gelmez ve beyin hücreleri sürekli oksijene ihtiyaç duyar.[14]

Beyni bizim için bilmece haline getiren nöronlardır. Edelman ve Tononi hazırlamış kitapla-

11 Bryan Kolb - Bryan D. Fantie, "Development of the Child's Brain and Behavior", *Handbook of Clinical Child Neuropsychology,* ed. Cecil R. Reynolds - Elaine Fletcher-Janzen (New York: Springer, 2009), 19-47.

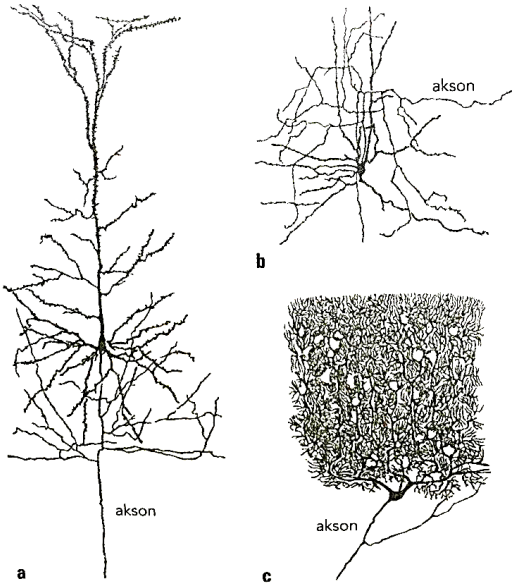
12 Dowling, *Beyni Anlamak,* 22.

13 Günümüzde, bilincin doğasına yönelik yapılan çalışmalarda hâkim görüş nöron merkezcidir. Kendisi de bir nörobilimci olan Andrew Koob, baskın nöron doktrinini eleştirmekte ve glia hücrelerinin önemini vurgulamaktadır; detaylı bilgi için bakınız, Andrew Koob, *Düşüncenin Kökeni*, çev. Nilgün Güngör (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011). Daha yakın tarihli bir çalışma için bakınız, James Robertson, "The Gliocentric Brain", *International Journal of Molecular Sciences* 19, sayı 10 (05 Ekim 2018): 3033, https://doi.org/10.3390/ijms19103033.

14 Dowling, *Beyni Anlamak,* 25.

rında şu ifadeye yer verirler: "Gerçekten eğer biri kafamıza silah dayasa ve beyni anlamak için gerekli o en önemli kelimeyi söylememiz durumunda affetmekle tehdit etse, nöroanatomi derdik."[15]

Öyleyse nöron kimdir (ya da nedir)? Nöronların sınıflandırılmasına dair pek çok çalışma mevcuttur. Ancak biz burada yalnızca yapısal sınıflandırmaya değinmekle yetineceğiz. Canlı türlerinde üç çeşit nöron bulunur: Piramit hücreleri, yıldız hücreleri ve Purkinje hücresi.[16]



Şekil 2:Beyindeki üç tip nöron. Piramit (a) ve yıldız (b) hücreleri serebral kortekste yer alır. Purkinje hücresi *(c) beyincikte bulunur.*

Bu nöronlar, meyve sineği, ahtapot, sürüngen ve insan fark etmeksizin, tüm sinir sistemlerinde temelde aynı mekanizmaya sahiptir ve en temelde elektriksel ve kimyasal sinyaller yoluyla bilgi paylaşan hücrelerdir. Nöronların eşsizliği, beyinin çalışma şeklinde onu diğer organlardan ayırır; nöron iletişim ağının topolojisi ve bu topoloji tarafından şekillenen hücreler arası etkileşimin karmaşıklığı bu ayrımın başat faktörüdür.[17] Nöronlar, doğaları gereği

15 Edelman - Tononi, *Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü*, 66.

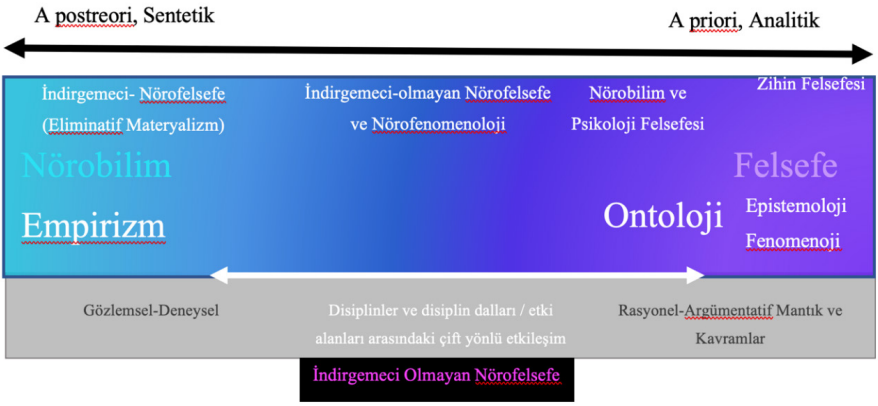
16 Dowling, *Beyni Anlamak,* 32.

17 Chen Song, "Brain structural complexity and consciousness", *Philosophy and the Mind Sciences* 2 (26 Ekim 2021):

farklılaşmazlar, bütünleşmeleri ve güçlü bir iletişim kurmaları buradan kaynaklanır, aksi türlü bütünleşmelerinde azalmaya neden olacaktır.[18]

Günümüzde bilim bize, insanın, mükellefiyetlere sahip bir özne olarak kabul edilmesi (geleneksel ifadelerle bir akla sahip olması) için bu beyne sahip olmasının şart olduğunu telkin eder. Genel kabule göre beyin, kendisini oluşturan hücre yığını olan nöronlar arası iletişimden ibarettir ve nörofelsefenin başlangıç noktası da burasıdır. Nörofelsefe, nörobilimin felsefesi değildir, literatürde "nörofelsefe" ve nörobilimin felsefesi" birbirinden ayrı olarak tanımlanır. Nörofelsefe, zihin felsefesini meşgul eden geleneksel sorulara çözüm arayışıdır.[19] Nörofelsefe, nöroloji ve felsefeyi birbirine bağlayan bilimsel bir disiplindir ve zihin felsefesine konu olan, bilinç, benlik ve özgür irade konuları gibi felsefi konuları nörolojinin içinden soruşturmayı amaçlamaktadır.[20]

Nörofelsefenin, felsefedeki yerini göstermesi bakımından aşağıdaki tablo dikkate değerdir:



Şekil 3: Kullandığı araçlar bakımından nörofelsefe ve deneysel bilim aynı uçta yer almaktadır.[21]

Beyini oluşturan hücre yığını olarak nöronların organizasyonu, nörofelsefe için önemlidir çünkü nöron, bilgi ve biliş ile görevini yerine getirerek bireyin kendiliğinin devamlılığını sağlar, tüm mesele ise öğrenme ve bellek üzerinedir. Churchland'a göre "Bir şeyi bilmek

2, https://doi.org/10.33735/phimisci.2021.9185.

18 Song, 3.

19 John Bickle ve Peter Mandik, "The Philosophy of Neuroscience", *Stanford Philosophy Encyclopedia* 2019. (Erişim 10.09.2021).

20 Philipp Klar, "What İs Neurophilosophy: Do We Need a Non-Reductive Form?", *Synthese* (2020).

21 Klar, "What İs Neurophilosophy: Do We Need a Non-Reductive Form?". Bu tablo, ilgili makaleden küçük değişikliklerle aktarılmıştır.

nöronlarımıza bağlıdır, yani beynimizin hücrelerine. Daha doğrusu, bildiğim şey trilyonlarca nöronum arasındaki bağlantıların spesifik konfigürasyonuna, bağlanmış nöronlar arasındaki nörokimyasal etkileşimlere ve farklı nöron tiplerinin yanıt portföyüne bağlıdır. Bizi, olduğumuz kişi yapan şey budur."[22]

Ancak malumun ilamı bilim dünyası için bilinç henüz deşifre edilemeyen faistos diski gibidir, Patricia Churchland bu konuyu şöyle dikkat çeker "Çok açık ki beynin ne yaptığının bilgisine de gerçekte sahip olduğu bilişsel (kognitif) ve bilişaltı (subkognitif) becerilerin neler olduğuna da haiz değiliz. Deneysel dünyanın doğasına ilişkin bunlar dışında bir şeyler bulmaya çalışmamız gerektiğini anlamamız gerekiyor."[23] Dolayısıyla zihin felsefesi filozofları, nörobilimde ve nörobilimin etkileşimde olduğu diğer bilimlerdeki gelişmelere kayıtsız kalamaz ve kalmamalıdır. Zihni anlamak İsteyen felsefeciler, kaçınılmaz biçimde deneysel olguları göz ardı etmemek zorundadır.[24] Aksi halde, görmezden geldikleri bu bilim tarafından zihne dair ileri sürdükleri kuramlar boşa çıkacaktır. Örneğin, nörofarmolojide duygudurum bozukluklarının ve ağrının giderilmesine yönelik yaşanan gelişmeler "Birinin *kendiliği*'nin kafatasının altında gizlenmiş biyolojik madde yığınından bağımsız olduğunu iddia eden metafiziksel anlayışın altını santim santim oymaya yardımcı olur."[25] Özetle, Churchland zihinsel işlevlerin, "fiziksel beyin işlevlerinin bir alt kümesi olduğu" görüşünü desteklemektedir.[26]

Hemen burada belirtmemiz gerekiyor ki, nörofelsefe, bilginin doğası üzerine metafizik bir tartışmaya alan bırakmaz (bilişsel süreçler, bütünüyle beyin aktivitesidir), bu husus onun yasak alanıdır, aksi halde bu tartışma, ilk felsefeye doğru adım atmasına neden olacaktır oysa nörofelsefenin *sanctum*u deneysel bilimdir. Nörofelsefe, takip ettiği natüralist felsefi geleneğe sadık kalarak, bilimin deneysel bulgularına ve doğrularına koşulsuz güvenir, dahası onun *credo*su Wilfrid Sellars'ın şu cümlesi ile özetlenebilir; "Bilim, her şeyin ölçüsüdür."[27] Churchland, kendisi ile yapılan röportajda dünyanın sandığımızdan daha zengin olduğunu ifade ettikten sonra şöyle söyler "…bu zenginliği keşfetmenin tek yolu, onun nasıl çalıştığı hakkında daha çok şey öğrenmekten geçer."[28] Öğrenme ise, deneysel bilimlerdeki veri setleri aracılığıyla gerçekleşecektir.

22 Patricia Smith Churchland, "How do neurons know?" *Dædalus*, 42.

23 Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 170.

24 Churchland, *Nörofelsefe,* 16, 18, 20.

25 Churchland, *Nörofelsefe*, 85.

26 Patricia Churchland, "Neurophilosophy", *How Biology Shapes Philosophy*, ed. David Livingstone Smith, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 77.

27 Kemal Batak, *Natüralizm Çıkmazı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 86.

28 Susan Blackmore, "Paul ve Patricia Churchland", *Bilinç Üzerine Konuşmalar,* Çev. Seda Akbıyık (İstanbul: Küre, 2017), 86.

Bugünün bilimsel gelişmeleri göz önüne aldığımızda Churchland, nörofelsefesini ortaya çıkışını teşvik eden ve devamlılığını sağlayan pek çok deneysel bulgu elde ediyoruz gibi görünmektedir. Birkaç örnek vermemiz gerekirse, nöroloji ile bilinç arasındaki ilişkiye dair, nörobilimin en ünlü insanı sayılabilecek olan Phineas Gage'den bahsedebiliriz, kendisi 1848 yılında Vermort demiyolunda çalışan bir işçidir, yaşadığı kaza nedeniyle bir metrelik demir çubuk yüzüne saplanır ve beyninin ön bölümünden geçerek zarar verir. Gage ölmez ancak kazadan sonra kişiliğinde keskin bir değişiklik yaşanır.[29] Beyni hasar alan bir insanda neden kişilik değişimi gözlemlenmektedir?[30] Bir başka örnek, Heinrich Klüver ve Paul Bucy tarafından keşfedilen ve isimleri ile anılan Klüver-Bucy sendromu, amigdalanın hasar görmesi durumunda kişinin davranışlarında görülen değişikliğe işaret eder. Yine vücuttaki yüksek kortizol seviyesinin kaygıya neden olduğu bilinir ve bu kimyasal değişimler, beynin sinirsel aktivitesi üzerinden de takip edilebilir. Beynin biyokimyasal dengesi, kişinin olduğu kişi olmasında nasıl bir role sahiptir?

Günümüze yaklaştığımızda ise, bilimde yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak nörolojinin pek çok bilim dalı ile birlikte çalıştığını görmekteyiz, yapay zekâ bunlardan birisidir. Örneğin Helsinki Üniversitesi'nde bir grup araştırmacı, insanın beyin sinyallerini izleyerek ne düşündüğünü modelleyebilen bir teknik geliştirmiştir.[31] İnsan beyninin elektriksel ve kimyasal süreçlerini izleyerek, ne düşündüğüne dair veri elde edebilecek bir teknolojiye sahip olmak, bilincin doğasına dair yapılan tartışmaları da yönlendirme gücüne sahip görünmektedir.

Nörodejenaratif bir hastalık olan alzheimerın geç dönemlerinde çok sayıda nöronun kaybedilmesiyle hastanın, halüsinasyonlar gördüğü, kişilik değişimleri gösterdiği ve hatta kendisini tanımadığı bilinir. O halde, kişilik sürekliliğinin sağlanması nöronların korunmasına mı muhtaçtır?

Bu araştırmaların belki de en ucunda ise, kafatasının karanlığında saklanan pembe jölenin, yani beyinin laboratuvar ortamında, petri kaplarında üretilip üretilemeyeceği, üretilmesi durumunda ise bir bilince sahip olup olmayacağı ve böylesi bir durumda bilincin ontolojik statüsünün ne olduğu sorusu oluşturur. California Üniversitesi'ndeki bilim insanları

29 Antonio Damasio, *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Fatma Ece Çetin, Emre Kumral. (İstanbul: Odtü Yayınclık, 2021), 3–40.

30 Burada belirtmemiz gerekir ki, Gage'in vakası bilinç ve beyin arsındaki bağlantının ilk sorgulanmaya başlandığı vaka değildir. Bu çok daha eskilere dayanır örneğin, Aquinas beynin yaralanması ile insanı insan kılan rasyonel ruhun da doğru şekilde işlevini yerine getiremediğine dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, q.un,a.2 ad 7., https://www.corpusthomisticum.org/qds.html#63955 Ancak diğer taraftan buradaki gerilime dikkat kesilen Aquinas, aynı zamanda insan zihninin insan beyninin işleyişine indirgenemeyeceğini de iddia etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Jason T. Eberl, *The Nature of Human Persons* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020), s.38.

31 Lauri Kangassalo vd, "Neuroadaptive Modelling for Generating Images Matching Perceptual Categories" *Nature*, (2020).

bu ütopyaya (ya da bakış açımıza göre, distopyaya) doğru bir adım atmış gibi görünmektedir. Bu araştırmada bilim insanları, nadir görülen bir otizm spektrum bozukluğu türü olan Rett sendromuna neden olan genetik eksiklikleri gideren iki ilaç adayını belirlemek için beyin organoidlerini kullanmıştır. Organoidler, hastalığı daha iyi incelemek için işlevsel *MECP2* geninden yoksun kök hücreden *türettikleri* beyin organoidleridir ve araştırmacılar, bu organoidlerin mükemmel birer kopya olmadıklarını kabul etmektedir,[32] yakın bir zamanda Cell Stem Cell dergisinde yayınlanan bir araştırmaya göre ise insan kaynaklı pluripotent kök hücreler optik kap, yani gözün optik diskinin merkezinde bulunabilen iki duvarlı ışığa duyarlı iki çöküntüyü 60 gün içerisinde oluşturmuştur. Bu gözler, organoid beyinin diğer kısımlarına akson benzeri çıkıntılar ve elektriksel olarak aktif nöronal ağlar ile sinyal göndermektedir.[33] Tüm bu haberler bize nörobilimin, biyololojinin sınırlarını ne kadar zorladığını göstermektedir. İvme kazanarak devam eden bu çalışmalar, bilincimizin doğasına, kaynağına ve nasıl işliyor olduğuna dair sorgulamaları doğrudan etkilemektedir. Örneğin biz, bu gelişmelerden hareketle embriyo için sorduğumuz soruları sorabilir miyiz? Bu organoid bir "kişi" olarak ne zaman kabul edilebilir? Embriyonun araçsallaştırılması gibi, beynin araçsallaştırılması için ahlaki eşik nerededir? Laboratuvarda yetişmiş bir beyin tam olarak hangi aşamada ve ne zaman ahlaki bir topluluğun üyesi olarak kendisi olmasından kaynaklanan haklara sahip olacaktır?

Günümüzdeki bu gelişmelerden hareketle pek çok bilim insanı ve filozof açısından bilinç araştırmalarının yerinin felsefe ve laboratuvar ortaklığının artık zorunlu olduğuna işaret ediyor görünmektedir. Öyle ise, Churchland'ların açtığı siperlerin azimli savunucusu olan Anil Seth'in dediği gibi filozof artık koltuğundan kalkarak laboratuvara mı girmelidir?[34] Koltuk felsefesinin tabutuna son çivi bilim insanlarınca çoktan çakılmış mıdır? Şu an için, sonuç bölümünde bu konuya döneceğimizi belirterek başlıktaki sorumuzun cevabını aramaya devam edelim.

Nörofelsefe için bilinç ile işaret edilen beyindir. Churchland, bilinci arayan filozofların bilimin araçlarıyla donatılması gerektiğinde ısrarcıdır. Biz "beyin" ve "zihin" olarak her ne kadar iki farklı kelimeye sahip olsak da bunlar bir ve aynıdır. Beyine zihin demek suya H2O demeye benzer.[35] Ona göre, araştırmalarımızda kriter kabul etmemiz gereken disiplin nörolojidir ancak Churchland nöroloji alanının oldukça genç bir bilim olduğunu da ka-

32 Cleber A Trujillo vd., "Pharmacological Reversal of Synaptic and Network Pathology in Human MECP2 -KO Neurons and Cortical Organoids" *EMBO Molecular Medicine,* (2020).

33 Elke Gabriel ve Walid Albanna, "Human brain organoids assemble functionally integrated bilateral optic vesicles", *Cell Stem Cell*, 2021, https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.stem.2021.07.010.

34 Goff, *Galileo's Error,* 7.

35 Churchland, "Neurophilosophy", 74.

bul eder;[36] nöroloji bilinci anlamamız için gerekli olan tüm donanıma sahip bir araç kitidir, yalnızca araçlar şu an için ilkeldir. Bir gün, beyinde, bilinç olarak nitelediğimiz durumların karşılığı bulunacaktır, deneysel bulgular karanlık kafatasımızın içini aydınlatacaktır. Bugün sahip olduğumuz nörobilim ise, ancak modern fiziğin, Aristotelesçi fiziğe benzediği kadar benzeyecektir.[37] Daha doğrudan bir ifade ile özetmek gerekirse; bilinç, okült bir fenomen değil bütünüyle fiziksel bir fenomendir.[38]

Nörofelsefeyi savunan filozoflar için bilinç problemi Chalmers'ın etiketlediği gibi "zor problem" ya da Descartes'ın anladığı kadar basit problem değildir. Bu "gerçek problem"dir ve bu problemin çözümü de dirimselcilik (vitalizm) kavramının kaderini paylaşmaya mahkumdur. Şöyle ki, biyokimya ve biyolojiyi ortaya çıkaran mekanizmalara dair bilimsel gelişmeler yaşanmadan önce canlılığa dair pek çok gizem bulunmakta olmasına rağmen bugün pek çok şekilde canlı metabolizmaları açıklamaya başlamamız gibi, bilinç de bir gün açıklanabilir olacaktır.[39] Bilincin ne olduğu sorunu, beyne ilişkin temel bir kavrayışa henüz ulaşılmamış olmasından kaynaklanmaktadır.[40] Patricia Churchland 1988'de yazmış olduğu makalede şu ifadelere yer verir: "Zihin-beyinle ilgili çeşitli bilimler muhtemelen birleşik açıklamalar oluşturacak şekilde yakınsayacaklardır. Bu açıklamalar belki de 'bilinç'e yer vermeyecektir; çünkü gelişmiş bir çerçevede bilinç, 'kalorik sıvı' veya 'canlı ruh'la (vital spirit) aynı akıbeti paylaşacaktır."[41] Bu görüşünü nöroloji bağlamında o kadar bir coşkulu biçimde savunur ki, Colin McGinn, Churchland'ı nöroloji biliminin amigoluğunu yapmakla nitelendirecektir.[42]

Öyleyse nörofelsefenin acı ve inanç gibi içsel niteliklere karşılık savunduğu pozisyon nedir? Bu soru nörofelsefe için merkezi bir konumdadır. Churchland'lar takip ettikleri eliminatif materyalizm geleneğinin tarihi içerisinde şekillenen argümantasyonunu kendi doktrirlerine uygular, ancak görüşlerinde uzlaşı hissedilir.[43]

Churchland'ların savunmuş oldukları felsefi hatta odaklanmadan önce, eliminatif materyalizmden bahsetmemiz daha uygun görünmektedir. Antti Revonsuo eliminatif materyalizmi şöyle tanımlamaktadır, "Eleyici materyalizmin iddiası, deneysel bilimdeki popüler psikoloji

36 Churchland, "Neurophilosophy", 73.

37 Churchland, *Nörofelsefe,* 369.

38 Churchland, "Neurophilosophy", 78-79.

39 Anil K. Seth, "The Real Problem", Aeon (Erişim 10.12.2020).

40 Paul Churhland, Patricia Smith Churchland, ve Susan Blackmore, "Patricia ve Paul Churchland", içinde *Bilinç Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 68.

41 Patricia Smith Churchland, "Reduction and The Neurobiological Basis of Consciousness", *Consciousness in Contemporary Science*, ed. A. J. Marcel & E. Bİsiach (Newyork: Oxford Univerity Press, 1988), 273-304 akt. Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi* (İstanbul: Küre, 2017), 58.

42 Colin McGinn, "Storm Over the Brain", *New York Books of Review* (Erişim 2.01.2021).

43 Brook ve Mandik, "Introduction", 9.

teorisinin, popüler biyoloji ve popüler fiziğin gittiği yerle aynı yere, yani çöp kutusuna gideceğidir (…) Deneysel bilimler, özellikle de bilişsel nörobilim ilerleme kaydettikçe veya yeni ve daha iyi beyin görüntüleme cihazları kullanılabilir hâle geldikçe, bilinçli bir iç yaşamın varlığına dair sahip olduğumuz naif düşüncelere karşılık gelecek hiçbir şeyi beyinde bulamayacağız."[44] Eliminatif materyalizme göre "Halk psikolojisinin hem genellemelerden hem de 'inanç' ve 'acı' gibi günlük psikolojik terimlerimizle gösterilen belirli teorik önermelerden oluştuğunu varsayar."[45] Sağduyuya dayanan psikolojik kavramlarımızın bütünüyle hatalıdır. İçsel yaşamlarımızı açıklamak için başvurduğumuz kavramsal çerçeve gelişen nörobilimle indirgenmekten ziyade bütünüyle elemeye tabi tutulacaktır.[46] Psikolojik teoriler hatalardan ibarettir; psikolojik kavramlarla bilim de inşa edilemez ve psikolojik durumlar gerçekte hiçbir şey ifade etmez.[47] Dolayısıyla zihin veya bilinç nöron organizasyonuna indirgenemez çünkü halk psikolojisinin işaret ettiği bilinç/zihin boş bir kelimedir.[48] Eliminatif materyalistlerin, bilinç kavramının metafizik bir fenomen olmasından ziyade, beyin çalışmaları ile elde edilen bilimsel verilerin çözüme kavuşturulacağı ve gerçek bilimsel tanımına kavuşacağı iddiası mantıkçı empiristler ile kendilerinin ortak paydasını göstermesi bakımdan dikkate değerdir. Yine belirtmemiz gerekir ki eliminatif materyalizmin bilinci reddediyor olması, doktrinin negatif bir yönü olarak kabul edilmektedir, var olan bir fenomeni reddediyor oluşu ikna ediciliği önünde bir engel olarak görülmüştür.[49] John Searle bu hususu şöyle dile getirir "Şu ana kadar hiç susama ve İstek duymadım, hiç acım olmadı ve gerçekte hiç inancım olmadı veya inanç ve İsteklerim hiçbir şekilde davranışlarımı etkilemiyor gibi şeyler söylemek çılgınca görünür,"[50] ve siz büyücünün gerçekte olmadığını göstermek için başvurduğunuz yöntemle, bilinçli İstek ve inançların var olmadığını gösteremezsiniz, çünkü bilinç vardır. Kaldı ki sağduyuya dayanan bir psikolojinin hatalı yönlerinin hatta büyük yanlışlarının gösterilmesi dahi acının, inancın olmadığını göstermez, çünkü acı ve inanç vardır.[51] İçsel nitelikleri (fenomenal bilinci) reddetmek, deneyimi reddetmek demektir, deneyimi reddetmek ise deneyimleyen fenomenal özneyi artık bir özne olmaktan çıkaracaktır.

Diğer taraftan, Churchland'lar nispeten uzlaşıya açıktırlar; "halk psikolojisi'nin (psikolojik varlıklar olarak kendimiz hakkında günlük düşünme ve konuşma biçimlerimiz) büyük oranda elimine edileceğini, ancak bilimsel psikolojinin birçok kavramının, nöroloji kavramlarına

44 Antti Revonsuo, *Bilinç,* çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 57.

45 Ramsey, "Eliminative Materialism".

46 Paul Churhland, *Madde ve Bilinç,* çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 69.

47 Brook ve Mandik, "Introduction", 6.

48 Ramsey, "Eliminative Materialism".

49 Revonsuo, *Bilinç*, 58.

50 John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 73.

51 Searle, 90,91.

'indirgeneceğini' savunuyor gibi görünmektedir."[52] Bugün bilinç/ zihin araştırmaları "kuram öncesi" durumundadır, psikoloji ve nörobilim başarılı bir kuramsal çerçeve için işbirliği yapmalı ve birlikte gelişmelidir.[53]

Bununla beraber Churchland halk psikolojisinin olguları açıklama ve öngörme gücüne dair şüpheci yaklaştığını da ifade eder. Halk psikolojisi, cadı teorisi, şeytan tarafından ele geçirilme, şeytan çıkarma gibi sosyal olaylar kadar kendi kelime dağarcığına sahip olan halk psikolojisi gerçek bir bilim olmaktan ziyade sosyal işlevler amaçlar için kullanılmıştır. Ancak bilim gelişmesiyle, patoloji bilgimiz artınca cadı teorisi, şeytan tarafından ele geçirilme, şeytan çıkarma gibi sosyal amaç yüklü olaylar kendilerini toplumda konumlandıracak bir mevki bulamamıştır. Halk psikolojisinin de yaşayacağı bu gibi görünmektedir.[54]

O halde nörofelsefe, içsel niteliklere nasıl bir açıklama getirecektir? Ona göre her birimiz henüz daha anne kucağındayken sağduyuya dayalı bir şekilde önermesel tutumları ifade edecek (Üzgün insanlar ağlamaya meyillidir; mutlu insanlar tebessüm etmeye eğilimlidir gibi) "halk psikolojisi" olarak adlandırılan kavramsal çerçeveyi ediniriz. Halk psikolojisine ait kavramsal çerçeve yıllar içinden bize kadar erişen birikmiş bir kuramdır.[55] Ancak bu kuramın "kendisine belirli bir mesafeden bakıldığında ve herhangi bir kuramın değerlendirileceği biçimde kuramsal gücü açısından değerlendirildiğinde göründüğünden daha yetersiz, dayanıksız ve sığ olduğu ortaya çıkar."[56] Dolayısıyla halk psikolojisi bir an önce dönüşüm yaşamalıdır. Churchland, nöroetyolojinin üstünlüğünü kabul ederek, halk psikolojisi ile müzakere masasına oturur ancak ona göre nörobilim ile psikoloji birbirine ihtiyaç duymakla beraber, psikolojinin nörobilim lehine elimine edilmesi kaçınılmazdır.[57] Bununla beraber, kafası çok karışık olan halk psikolojisinin yerine geçecek o kuramın da neye benzemesi gerektiği açık değildir.[58]

Sonuç: Nörofelsefenin Yüzleşmek Zorunda Kaldığı Problemler

İlgili başlık altında ele aldığımız üzere, nörofelsefe sahneye çıktığı zaman, deneysel verilerin ışığında oldukça etkileyici ve güçlü görünmektedir. Nitekim hakkında yapılan çalışmalar ve etki sahasının genişliği de nörofelsefenin bilimin bu acıklama gücüne dayanmasından

52 Brook ve Mandik, "Introduction", 9.

53 Churchland, *Nörofelsefe*, 175.

54 Paul M. Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", *Philosophical Perspectives* 3 (1989): 232, https://doi.org/10.2307/2214269.

55 Churhland, *Madde ve Bilinç*, 92,93.

56 Churchland, *Nörofelsefe*, 442.

57 Churchland, *Nörofelsefe,* 415-419.

58 Churchland, *Nörofelsefe*, 444.

kaynaklanmaktadır. Filozof Hans-Johann Glock, Quine'ın sadık takipçisi olarak a priori ve kavramsal meseleleri gündemlerinden çıkaran ve deneysel araştırma sonuçlarına odaklanan nörofelsefecileri, böylesi bir yol ayrımından sonra bir "filozof" olarak kabul etmeyen bir tutumun da savunulabileceğini ifade eder.[59] Bu tutum haksız da görünmemektedir çünkü nörofelsefe için, zihin felsefesinin çözmeyi çalıştığı düğümler çözülmesi gereken değil, kesilip kurutulması gereken gordion düğümleridir. Aşağıda dikkat çekeceğimiz üzere, nörofelsefe kendisine miras kalan geleneksel problemler için eğer bir filozofu laboratuvara davet ediyorsa ne yazık ki ona bir de koltuk borçludur.

Nörofelsefenin, felsefe tarihinden kendisine miras kalan ve yüzleşmek zorunda kaldığı problemlere genel hatlarla göz atmamız gerekirse, ilk problem nedensellik problemidir. Bir örnek ile açıklamamız gerekirse, Newton'un kütle çekim yasası, çekim kuvvetinin "nasıl" işlediğini gösterir ancak cisimlerin "niçin" birbirilerini çektiklerini açıklamayı açıklamaz. Dahası, fizik bir disiplin olarak, bu metafizik sınırı görmezden gelerek teorilerini temellendirir ve yasalarını ifade eder. Goff, bu hususta, David Hume'un nedensellik eleştirisini de hatırımızda tutarak, oldukça dikkate değer bir soru yöneltir, "Eğer fizikçinin maddenin nedensel etkileşimlerini yöneten temel ve açıklanamayan yasaları varsayması uygunsa, neden düalistin zihin ve beynin nedensel etkileşimlerini yöneten temel ve açıklanamayan yasaları varsayması da uygun değildir?"[60] Aslında bu Churchland'ın beklediği yerden gelen bir eleştiridir ve nedenselliğe dayanan bu ve benzer eleştirilere karşılık en iyi açıklama çıkarımı argümanına başvurmaktadır. Dahası ona göre eğer bir bilim insanı eğer aptal değilse, nedensel açıklamalarını iyileştirecektir.[61] Ancak bu açıklaması, "niçin?" ve "nasıl" soruları arasındaki farkı ortadan kaldırmamaktadır.

Nörofelsefe açısından öznel deneyimin, kişinin ayrıcalıklı olması ile ilgili olarak bir problem daha dikkate değerdir. 17. yüzyıl filozofu Gottfried Wilhelm Leibniz düşünmek ve algılamak gibi fonksiyonları yerine getiren beynin içine, onu oluşturan kompleks bileşenlerin oranlarını koruyarak bir değirmene girer gibi girme fırsatımız olsaydı, incelememizde ancak bileşenlerin birbirileri ile etkileşimini takip edeceğimizi, hangi parçanın hangi çarkı döndürdüğünü göreceğimizi ancak algıyı ve bilinci göremeyeceğimizi ifade eder.[62] Bir nöroloğun, beyni gözlemlediğinde beyni gözlemlediği ancak öznel deneyimi, öznel olarak tecrübe etmediği düşünüldüğünde (çileği koklayan bir kadının beynini inceleyen bilim insanı, çileği koklayan bir kadının beynini inceler, gözlem esnasında kadının çilek kokusuna dair öznel tecrübesi bilim insanının gözlemsel verisinin konusu olmayacaktır). Bilim öznel deneyim

59 Hans-Johann Glock, *Analitik Felsefe Nedir?* çev. Osman Baran Kaplan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 213.

60 Goff, *Galileo's Error,* 30.

61 Churchland, "Neurophilosophy", 80.

62 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji,* çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos, 2015), 18.

gözlemleyemez ve analiz edemez. Bu, halihazırda zihin felsefesi içerisinde tartışılan bir husustur ve nörofelsefe için de çözülmesi gereken bir problem olarak durmaktadır.

Bir diğer husus ise, bilginin soyut olduğu düşünüldüğünde, somut olan nöronların nasıl bilgi alışverişi yaptığı sorusu Churchland'ın gündeminde değildir. Yine, düalist filozofların, soyut bir şeyin nasıl olup da somut olan (şu an bütünüyle fiziksel olan elimle bilgisayarımın klavyesinde harflere basıyor olmam gibi) eylemleri maksatlı şekilde yönlendirdiği sorusunun da üstü itinayla örtülmüştür. Bir molekül yığını olan bedenlerimizde, atomlarımızın organizasyon ve koreografi talimatları (talimatlar bütünüyle soyut olduğu halde) nöron özelinde nasıl ele alınmalıdır? Bu konuda ünlü fizikçi Paul Davies kitabı *The Demon in the Machine* kitabında kendi teorisini ileri sürmeden önce dikkat çekici biçimde şu soruyu yöneltir: "Bir molekül fiziksel bir yapıdır; bilgi ise, sonuçta insan iletişim dünyasından türeyen soyut bir kavramdır. Uçurumun iki ucu arasına nasıl köprü kurulabilir? Soyut bilgileri molekül fiziğine nasıl bağlayabiliriz?"[63] Açıklayıcı gedik (the explanatory gap) hala atılan taşlarla dolmayacak derin bir boşluğa sahip görünmektedir.

Tahmin edileceği üzere nörofelsefe özgür iradeyi, dolayısıyla ahlakı temellendirmekte yeni araçlar geliştirilmesi gerektiğine işaret eder. Dahası, öznel deneyim de özgür irade gibi reddedilir.[64] Bu ise belki de nörofelsefenin en önemli problemidir çünkü özgür iradenin reddedilmesiyle ise öznenin varlığı da reddedilmiş olacaktır. Öznenin eylemleri eğer, biyolojisinin bir ürünü/sonucu eylemleri ve biyolojik olarak belirlenmiş ise, bu bizim hayatın olağan akışı içerisinde şekillenen sağduyumuza karşı bir görüş olacaktır. Her birimizin öteki ile ilişkisinde, muhatabımızın ahlaki yükümlülük sahibi ve rasyonel bir fail olarak varoluşu, toplumsal dinamiklerimizin dayandığı zemindir. Ancak bugün, gelişmekte olan yeni bir disiplin olan nörohukukun sınırlarında, beyninin nörokimyasal süreçleri tarafından fiilinin yönlendirildiğini iddia eden bir katilin hüküm giyip giyemeyeceğini (belki de masum olduğunu iddia etmemiz;) tartışmaya açılmıştır. Bu konuda ilginç bir vaka kaydını örnek olarak vermemizin konunun pratikteki kritik sonuçlarına dikkat çekmek açısından önemli olabileceğini düşünüyoruz. 1992 yılında 65 yaşındaki Herbert Weinstein, yargılanması esnasında eşini nasıl öldürdüğünü anlatırken göstermiş olduğu sakin ruhlu hali suçlu olmayabileceğine dair şüphe uyandırmıştır. Kendisini savunmakta görevli doktor ve avukatlar Weinstein'ın

63 Paul Davies, *The Demon in the Machine* (London: Penguin Books, 2020), 26.

64 Churhland, Churchland, ve Blackmore, "Patricia ve Paul Churchland". Patricia Churchland'ın ahlakı temellendirmek için ileri sürdüğü görüşleri bir başka makalenin tartışma konusu olacak kadar detaylıdır. Özetle, ahlaki yasalar evrimsel biyolojiye dayanan bir temele sahiptir ve kültür tarafından desteklenirler. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Patricia Churchland, Braintrust (Princeton: Princeton University Press, 2018). Patricia Smith Churchland, "Nörofelsefi Bir Perspektiften İnsan Haysiyeti", çev. Kaan Özkan, *Phainomena*, 2020. Karşı okuma için bakınız, Sharon Street, "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 127 (2006).

nöropsikolojik testler ile beyin taramasından geçmesini önermiştir. Tahlilleri ve nörogörüntülemesi yapıldığında beyninin dürtü kontrol merkezi olan frontal lobuna etki eden bir kist tespit edilmiştir.[65] Weinstein biyolojik olarak kusurlu işleyen bir beyne sahiptir. Eğer bir suçlu, beyninin işleyişinin kusurlu olması nedeniyle mazur görülebilecekse, pek çok suçlu için sorumluluktan kaçmaya olanak tanımaz mı? Suç tanımının yeniden gözden geçirilmesini telkin eden bu ve benzeri vakalarda suçluluk tanımının takibinde, bütünüyle *normal ve tam işleyen bir beyin* ölçütleri neler olacağı ise ayrıca araştırma ve tartışma sorusu olacaktır. Nitekim suçlunun kullanmış olduğu karar alma veya dürtü kontrolüne etki eden bir ilaç da suçluyu normal ve tam işleyen bir beyinin ölçütlerini karşılayacak yetilerden mahrum bırakabilir. Peki, suçlu bir davranışı ortaya çıkaran nedenler zinciri nerede başlamaktadır? Özgür iradenin, kendimizi yaşar halde bulduğumuz bu uzay-zaman noktasında (sağduyumuzu da şekillendiren) nedensel ağ ile ilişkisi nasıldır? Çocukluğu, gençliği tüm hayatı suç mahallinde geçmiş ve türlü eziyetlere, İstismara maruz kalmış bir bireyin de *beyni tam işlemeyen* suçlu kadar nedenler zincirine bağlı olduğunu düşünebiliriz. Tüm sorumluluk, mekân, tarihsel süreç, biyolojik yatkınlığa (genler, mikrobiyotalar) yüklenebilir mi? Ya da makalemizin konusu bağlamında tüm suç nöronlarımızın olabilir mi? Masumluğumuzu, nedensel örüntüde ne kadar geriye gidersek bulabiliriz? Diğer taraftan, ağzımda bıraktığı tüm lezzete rağmen kız kardeşime çikolatayı benim yemediğimi söyleyerek yalan söylemeyi tercih eder ve vicdanımı susturmak amacıyla, kozmik nedensel örüntüyü örmeye başlayarak beni çikolata ile tanıştırdığı için Büyük Patlamayı suçlarsam bu pek çok kişiye makul görünmeyecektir. Tahmin edileceği üzere, nörofelsefenin insanın kaderini tayin eden biyolojik determinizmi ile özgür iradeyi savunanlar arasındaki tartışma henüz başladığı yerdedir.

Son olarak, Churchland'a göre bugün biz tamamlanmamış bir nörobilimin içerisinden bakıyoruz, ütopik nörobilimin, bugünkü nörobilime ancak modern fiziğin Aristotelesçi fiziğe benzediği kadar benzeyecektir. Bu ise bilim tarihinde çok defa tanık olduğumuz üzere, he-

65 Susan E. Rushing, "The Admissibility of Brain Scans in Criminal Trials:The Case of Positron Emission Tomography", *Court Review*, 2014. Bu konuda pek çok çalışma mevcuttur. Bireyin frontal lobunda meydana gelen hasarın dürtüsel davranma, öz denetimi yitirme gibi değişikliklere neden olduğunu bu değişikliklerin ise ilerleyen yıllarda okul ve iş hayatında başarısızlıkla sonuçlanacağını ifade eden bir diğer çalışma ise psikiyatr ve kriminoloji uzmanı Adrian Raine'in çalışmasıdır, Raine kusurlu frontal loba sahip olan kişinin suç ve şiddet eğiliminin olacağını iddia etmektedir. Adrian, Raine, *The Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crim*e (New York: Pantheon, 2013), 67-69. Bir başka örnek vaka kaydında ise, Stefani Albertani kız kardeşini bayıltarak öldürdüğünü itiraf ettiğinde savunmasında gerçek suçlunun Albertani'nin beyni olduğu ifade edilir ve yapılan tetkikte saldırı ile ilişkilendirilen insula ve anterior singulat kıvrımında nöron sayısının az çıkmasının bunun bir İspatı olduğu ifade edilir. Nihayetinde ise, Stefani Albertani ömür boyu ceza alacakken, yirmi yıl ceza almıştır, bakınız; Brian Owens, "Italian court reduces murder sentence based on neuroimaging data", *Nature News Blog*, 2011. Psikoloji alanında çalışan Profesör Lİsa Feldman Barrett ise yazmış olduğu *Beynimizin Parmak İzleri* kitabında beyine atıfla suçu hafifletme veya meşrulaştırma teşebbüsünü eleştirmektedir. Ona göre, "… birçok tümör çeşidi ve nörodejenaretif hasar hukuk sistemini sekteye uğratacak herhangi bir çatışmaya yol açmaz." Detaylı bilgi için bakınız Lİsa Feldman Barrett, *Beynimizin Parmak İzleri, çev.* Yasin Konyalı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

nüz bilmediğimiz yeni fenomenleri keşfetmemizi sağlayacak ütopik nörobilime erişebilmemiz için, bugünkü nörobilimin kendisinde bütünüyle değişebilme potansiyelini barındırdığı anlamına gelir. Churchland'ın temennisine göre öyle görünmektedir ki köklü paradigma değişimlerinin ardından, bir kırılma yaşanacak ve bilincin aslında bir halk psikolojisi kavramı olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak, evren tasavvurumuzun değişmesi gibi, bilinç tasavvurumuzun da değişebileceğini savunması kendi argümanın takibine daha uygun görünmektedir. Oysa Churchland, bilimin birikimsel ilerlemesini, bu ilerlemenin de kendi entelektüel beklentilerini karşılayacağı, kehanetlerini gerçekleştireceği bir İstikamette olmasını büyük bir iyimserlikle beklemektedir. Ancak, Revonsuo'nun belirttiği gibi günümüzdeki bilimsel çalışmalar, henüz pek çok çözülmeyi bekleyen problemle baş etmektedir, "Belki bilincin doğası geleneksel bilim yapma tarzımızla uyuşmuyordur. Belki fizik bilimlerimizin kapsamı çok dardır."[66] Belki de "böyle bir organın doğasında bulunan sınırlamalar onun potansiyel olarak her şeyi bilmesine izin vermeyecek"tir.[67]

Sonuç olarak, Nörofelsefenin sunmuş olduğu argüman seti bir sonuç olmaktan ziyade bize, zihin felsefesinde kendisine miras kalan bir soru demetini bize uzatıyor görünmektedir.

Kaynakça

Batak, Kemal. *Felsefenin Sonu & W.V.Quine Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi.* İstanbul: İz, 2005.

Batak, Kemal. *Natüralizm Çıkmazı.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

66 Revonsuo, *Bilinç*, 59,60.

67 Jason T. Eberl, *The Nature of Human Persons* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020), s.40.

Heidegger Düşüncesinde Varlık, Hakikat ve Sanat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Hasan Hüseyin Çağıran*

Öz: Bu makalede Heidegger'in, Varlığın (Sein) zamanın boyutları içerisinde sadece "şimdi"den hareketle ve mevcudiyet (presentia) anlamında yorumlanmasına itiraz etme sebeplerine ve buna karşılık olarak, "Varlık nedir?" sorusu eşliğinde, Varlık anlayışını farklılaştıran unsurlara değinilecektir. Daha sonra, "Heidegger düşüncesinde hakikat nedir?" sorusu eşliğinde, aletheia olarak aslî hakikat fenomeninden zaman içerisinde mutabakat (adaequatio) fikrine geçişin nasıl gerçekleştiği tahlil edilecektir. Geleneksel hakikat anlayışının ve aslî hakikat fenomeninin kritik eşikleri Heidegger düşüncesi ekseninde incelenecektir. Heidegger felsefesinde Varlık ve hakikatin birbirlerinin varlık şartı olarak bir arada değerlendirilmesi zemininde sanatın, hakikatin vuku bulmasında bir zemin olarak değerlendirilmesi ne anlama gelmektedir sorusuna cevap aranacaktır. Makalede, Heidegger düşüncesinde Varlık, hakikat ve sanat ilişkisi –her ne kadar bir sistem filozofu olarak değerlendirilmese ve çalışmaları sistematik bir bütünlük arz etmese de– bir devamlılık perspektifi içinde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Hakikat, Sanat, Estetik, Aletheia, Çatışma, Heidegger.

Giriş

Heidegger'in felsefesi hangi konu etrafında teşekkül etmiştir? Bu sorunun yaygın ve bilinen cevabı varlık olmuştur. Bu görüşe göre varlığın anlamına ilişkin soru Heidegger'in düşüncesine yön veren temel sorudur.[1] Diğer taraftan Heidegger'in çalışma sahasına bir bütün olarak baktığımızda birbirinden farklı birçok başlığı görürüz: gündelik hayatın analizi, modern düşünce ve temsilci teori, modern teknoloji ve anlam dünyası, sanat ve sanat eserinin kökeni vd. Heidegger düşüncesi için karakteristik olan hususlardan biri sistematik bir bütünlük arz etmemesidir. Çalışmaları arasında farklı konulara ilişkin makaleler, konferans metinleri, mektuplar önemli bir yer tutar. Bunların sürekli olarak kendini aşmanın ürünleri olduğunu ve fragmantal bir özellik taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple Heidegger düşüncesinin te-

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Tarihi ve Sİstematik Felsefe Bölümü, Doktora Programı. İletişim: hhcagiran@gmail.com.

1 Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger A Paradigm Shift*, (London: Rowman & Littlefield International, 2015), 3.

mel tezlerine ilişkin açık ve çerçevelenmiş bir kavrayış ortaya koymak zor görünmektedir. Heidegger düşüncesi için karakteristik olan bir diğer husus ise kendisine çizilen sınırların sürekli olarak dışına çıkmasıdır. Heidegger'in felsefesi bir varoluş felsefesine, metafizik eleştirisine, metafizik yenilikçiliğine, Aristoteles yorumculuğuna yahut çalıştığı herhangi bir konuya indirgenemez. Bu durum Heidegger felsefesini çalışmanın temel zorluklarından biridir.[2] Otto Pöggeler'e göre Heidegger kendisi için biricik olan bir sorunun dar patikası üzerinde yürümüştür. Eş deyişle, tüm bu farklı konuların temelinde Varlığın anlamına ilişkin soru yer almaktadır.[3] Peki gerçekten öyle midir? Neden varlığın anlamı üzerine düşünen bir filozof hayatının ilerleyen dönemlerinde sanat ve teknoloji gibi konular üzerinde mesai harcamıştır? Bu sorular hem Heidegger'in düşüncesinin seyrine ilişkin hem de Heidegger düşüncesinde Varlık, hakikat ve sanat ilişkisinin temellerine ilişkin düşünme imkânı içermektedir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümüne bir yargı ortaya koyarak başlar. Ona göre varlık sorusu günümüzde unutulmuştur ve bu soru herhangi bir soru değildir. Bir diğer ifadeyle bu soru göz ardı edilemez ve sanki hiç yokmuş gibi yapılamaz.[4] Heidegger bu belirlemelerden hareketle Varlığın anlamına ilişkin soruyu sormak İstemektedir. Bu doğrultuda Varlığı anlamının önündeki önyargıların dayandığı kaynak olarak Antik döneme geri döner ve soruşturmasına oradan başlar. Varlığın kendisini merkeze alan Pre-Sokratik düşüncedeki yaklaşımın, Sokrates sonrasında, özellikle Platon ve Aristoteles'de, uğradığı dönüşüm Heidegger'in eleştirilerini yoğunlaştırdığı nokta olarak öne çıkmaktadır. En temelde Heidegger Varlığın, zamanın boyutları içerisinde sadece "şimdi"den hareketle ve mevcudiyet anlamında yorumlanmasına itiraz etmektedir. Ona göre, Varlığı anlamlandırmaya çalışan teorik bakış sorun içermektedir. Çünkü *theoria* kavramının doğasında dolaylı olarak bulunan anlayış da mevcudiyet düşüncesidir. Bu itirazı Heidegger sadece Antik Çağ ontolojisine değil, tüm Batı metafizik geleneğine yöneltmektedir.[5]

Heidegger düşüncesinde insanın yeri ve insanın Varlık ile ilişkisi de söz konusu metafizik geleneğinkinden farklıdır. Alman filozofa göre insan, Varlığı tasarrufu altına alamaz ve onu sabit rezerve indirgeyemez. Tersine insan, Varlığın tasarrufu altındadır.[6] Bu farklılığın Heidegger düşüncesi ile Varlığın anlamı sorusunu –Heidegger'in ifadesiyle– "unutan" hümanistik düşünce tarihinin arasındaki çizgiyi oluşturduğu söylenebilir. Bu farklılaşma Heidegger'in

2 Otto Pöggeler ve B. Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 14-16.

3 Pöggeler ve Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 12.

4 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquairre ve Edward Robinson, (Cornwall: Blackwell Publishers Ltd, 2001), 21.

5 Heidegger, *Being and Time*, 98.

6 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt (New York & London: Garland Publishing, 1977), 16-17.

hakikate, sanata, sanatçıya, sanat eserine ilişkin çözümlemelerinde de önemli bir rol oynamaktadır. Teorik perspektifin aksine Heidegger'in düşünesinde başlangıç noktası "dünya-içinde-hergünkü-deneyimimizdir". Varlık, hakikat ve sanat bu deneyim sınırları haricinde salt bir metafizik spekülasyon konusu olarak görünürlük kazanmaz. Bu temel üzerinde, Heidegger'in Varlık, hakikat ve sanat anlayışını ele alarak nasıl ilişkilendiklerini inceleyeceğiz.

Heidegger'in Varlık Anlayışı

Varlık, felsefe tarihinin başlangıç sorusudur ve Heidegger'in felsefesinde de kilit rol oynamaktadır. Bu soru, Heidegger'in düşünme serüveninin hareket noktasıdır.[7] Daha mutedil bir ifadeyle, Heidegger'in felsefesi ne hakkındadır sorusunun yaygın cevabı, 1960'ların başlarında William J. Richardson ve Otto Pöggeler, Heidegger düşüncesine dair ana güzergahı oluşturduklarından beri Varlık olmuştur. Her ne kadar Heidegger düşüncesinde Varlık başlığının kapladığı yere ilişkin bu tespitlerde bulunsak da bu belirlemelerin bir tarafıyla eksik olduğu söylenebilir. Çünkü ele alınması gereken soru Heidegger'in varlıktan neyi anladığı sorusudur. Bu anlamıyla, Heidegger'in erken ve geç düşüncesinin temel sorusu olan Varlık sorusu, varlığın anlamı sorusu olarak tezahür etmektedir.[8]

Heidegger düşüncesinde Varlık sorusunun anlamına ilişkin ontolojik ödev varlığın zamansallığını (*Zeitlichkeit*) kapsamak durumundadır. Temporal belirlenim Varlığın zamandan doğan karakterine işaret etmektedir. Heidegger, Varlığı anlamanın ancak zamanın ufkunda mümkün olabileceğini ifade eder. Çünkü Varlık zamandan hareketle kavranabilirse sadece varolanlar (*Seiendes*) değil Varlığın kendisi görünür kılınabilecektir. Bu doğrultuda, doğal süreçler ve tarihsel olaylar yahut zamandışı ile zamanüstü olan da zamansal olarak düşünülür. Varlığın anlamı sorusunun cevabının, çerçevelenmiş sabit bir önerme olmamasının sebebi Varlığın yalnızca zaman bakımından kavranabilir olmasında yatmaktadır.[9] Daha açık bir ifadeyle Heidegger amacının, yaptığı zamansallık yorumunun zamanın sadece içinde içsel yaşantıların meydana geldiği bir sahne olmadığını göstermek ve zamanın en içsel karakterini Dasein'ın kendisinde apaçık kılmak olduğunu ifade etmiştir.[10]

Varlığın anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirirken ve zamanı her türlü varlık anlayışının ufku olarak yorumlarken Heidegger yalnızca Varlık sorusunun çalışılmasını bir ödev olarak görür ve amacının eksiksiz bir ontoloji sunmak olmadığını ifade eder. Yapmaya

7 Frank Schalow ve Alfred Denker, *Hİstorical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (Plymouth: The Scarecrow Press, 2010), 66.

8 Sheehan, *Making Sense of Heidegger A Paradigm Shift*, 3.

9 Heidegger, *Being and Time*, 38-40.

10 Ernst Cassirer ve Martin Heidegger, *İnsan Nedir?* - Davos'ta Kant Üzerine bir Kör Dövüşü, çev. Kubilay Hoşgör, (Ankara: Fol Kitap, 2021), 24-25.

çalıştığı şey Varlığın anlamını ve Varlık yorumu için gerekli olan ufku ortaya çıkarmaktır. Heidegger'e göre yapılmaması gereken şey ise Varlığın anlamını yorumlamaktır.[11] Bunun ne anlama geldiğini Heidegger *Düşünmek Ne Demektir?* metninde ağaç karşısında bulunduğumuz bir durum örneği vererek açıklar. Örneğe göre, biz bir ağacın önünde dururken ağaç da bizim önümüzde durmaktadır. Heidegger'e göre bu, karşılıklı olarak kendimizi takdim ettiğimiz bir durumu ifade etmektedir. Çünkü karşı karşıya durma ve varolma hem bizim hem de ağaç için söz konusudur. Peki burada esasen kim kendisini karşıdakine takdim etmektedir ve bu karşılaşma nerede meydana gelmektedir? Ağaç çimenlikte mi yoksa zihnimizde mi durmaktadır? Daha genel olarak yeryüzü bizim bilincimize mi içkindir yoksa biz mi yeryüzünde ikamet ederiz? Heidegger tüm bu sorularda basit bir gerçeğin yadsındığını ileri sürer. Ona göre bu karşılaşma bilince indirgenemez ve ona içkin kılınamaz. Bir ağacın karşısında bulunuyor olma basit gerçeğini yargılanmak yerine, Heidegger'e göre, her şeyden evvel bu ağacın varlığının kabul edilmesi ve olduğu yerde bırakılması gerekmektedir. Bu değerlendirmelerden hareketle Heidegger, düşüncenin o ağacı hiçbir zaman olduğu yerde bırakmadığını ileri sürmektedir.[12]

Heidegger'e göre, özne-nesne ilişkisi eksenindeki bir değerlendirme varolanın anlaşılması için yeterli bir çerçeve sunmamaktadır. Varlığın anlamı insanın bilişsel çabasıyla ve epistemolojinin bilme imkanları çerçevesinde belirlenemez. Varlığın anlaşılma imkânı onun kendisini nasıl açtığıyla doğrudan ilişkilidir. Heidegger bu durumu "varolanı oluruna bırakmak" olarak ifade eder. Varolanı oluruna bırakmak, ona göre, birinin kendisini varolana ve onun açıklığına teslim etmesi anlamına gelmektedir. Heidegger'in varlığın anlamının yorumlanmaması gerektiğine ilişkin görüşü bu bağlam üzerinde anlaşılabilir.[13] Dolayısıyla Heidegger anlamayı, Varlığa dışarıdan dayatılan bilişsel bir yeti olarak değerlendirmemektedir. Bir diğer ifadeyle anlama, dünyanın düşünce yoluyla bilinmesi anlamını taşımamaktadır. Bu perspektife göre ancak dünya-içinde-varolmanın (*In-der-Welt-Sein*) somut olarak tecrübe edilmesi bize anlamanın yolunu açabilir.[14]

Heideggerci anlamda "Batı metafiziğinin varolanı kendi Varlığında olmaya bırakmaması" ve "Varlığın anlamı sorusunu unutmuş olması" hangi anlayışa yol açmıştır? Heidegger'e göre, Varlığın unutulduğu bir bağlamda, Varlığı kavramayı ve ona hükmetmeyi amaçlayan bir dizi

11 Heidegger, *Being and Time*, 38.

12 Martin Heidegger, *What İs Called Thinking?*, çev. J. Glenngray, 1(New York: Harper&Row Publishers, 1968), 41-44.

13 Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", içinde *Pathmarks*, ed. William McNeil, çev. John Sallis, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 144-45.

14 Heidegger "varolanı oluruna bırakma"yı dünyanın dünyasallığı (*Weltlichkeit*) bağlamında § 18'de incelemektedir, bkz. Heidegger, *Being and Time*, 114; Barbara Bolt, *Heidegger Reframed*, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2011, 23; In-der-Welt-Sein kavramını Kaan Ökten "dünya-içinde-varolma" olarak çevirirken Aziz Yardımlı "dünyadaki-Varlık", Özkan Gözel "dünya-da-olma" olarak karşılamaktadır.

ilkeden başka hiçbir şey araştırılmamıştır. Dahası bu araştırmalar tüm varolanları insanın kullanımına açmayı amaçlamıştır. Bir diğer ifadeyle Batı düşünce geleneğini insan merkezli bir yapı şekillendirmiştir. Buna karşılık Heidegger Varlık sorusunu özgün bir soru olarak değerlendirir ve bu değerlendirme bir dizi temel çalışmayı gerektirmektedir. Bu soru sadece genel olarak bir spekülasyon konusu olan evrenseller üzerine bir inceleme olarak değerlendirilmemektedir. Heidegger'e göre Varlık sorusu, tüm sorular arasında en temel ve en somut sorudur.[15] Bu sebeple söz konusu sorunun ontolojik ve ontik önceliği önem arz edecektir.

Heidegger tüm varolanların tarih, doğa, uzay, yaşam, Dasein, dil gibi konulara göre sınıflandırıldığını ancak bu bilimsel araştırma alanlarının birer inceleme nesnesi olarak tematize edildiğini ifade eder. Bu noktada bilimsel araştırmalar için sınırların belirlenmesi ve ilk sabitlemeler önem arz etmektedir. Fakat Heidegger bilimler için yapılan bu belirlemelerin kabataslak ve yetersiz yapıldığını düşünmektedir. Bu sebeple bir arındırma yoluyla bu bilimlerin ortaya çıkarılması ve birbirinden ayrılması gerekmektedir.[16] Heidegger tüm disiplinlerde birtakım temel kavramlar olduğunu, bu kavramların ilk noktada bir rehber işlevi gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre, temel kavramlar, disiplinlerin sınırlarını gösteren belirlemelerdir. Ayrıca temel kavramlar, disiplinlerin konularının altında yatan alanı yönlendirmektedir. Bu nedenle, her bilim belirli ontolojileri öne sürdüğü için, temel kavramların İspatlarının otantik olarak gösterilmesi gerekmektedir. Daha temelde, Heidegger her ontolojinin belirli bir fundamental ontolojiyi varsaydığını düşünmektedir. Fundamental ontoloji, varolanları Varlıklarının temel yapısına göre yorumlamakta ve açıklamaktadır. Varlığın anlamının aydınlatılmaması durumunda, ontoloji sağlam bir yapıya sahip olsa bile anlam krizine düşecektir. Bu çerçeve, Heidegger'e göre Varlık sorusunun ontolojik önceliğini ifade etmektedir.[17]

Varlığın anlamına ilişkin sorunun ontik önceliği ise Dasein analizini gerekli kılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Dasein, Heidegger'in Varlık anlayışı için ontik bir temel sağlamaktadır. Bu noktada "Dasein nedir?" sorusu önemli hale gelir çünkü *Varlık ve Zaman*'ın somut ve emsal varolan olarak Dasein analizi ekseninde şekillendiği söylenebilir.[18] Dasein'ın net bir tanımını yapmak oldukça zor görünüyor. Daniel O. Dahlstrom'a göre, Dasein, *exİstentia*'nın iyi Almanca çevirisidir.[19] Ancak Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *exİstentia*'nın geleneksel anlam-

15 Heidegger, *Being and Time*, 29.

16 Heidegger, *Being and Time*, 29.

17 Heidegger, *Being and Time*, 30-31.

18 Dünya-içinde-varlık olarak Dasein analizi, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in özne felsefesine karşı pozisyonunu belirlemede önemli bir yer tutar. Fakat Dasein analizi Heidegger'i özne merkezli bir felsefe yapmanın ne derece dışında tutabilmiştir sorusu önemini korumaktadır. Konuya ilişkin iki ayrı yorum için bkz. Zeynep Direk, Çağdaş Kıta Felsefesi, (İstanbul: Fol Kitap, 2021), 81; Direk, Çağdaş Kıta Felsefesi, 88; Özkan Gözel, "Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Dünya ve Anlamlılık", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy 41 (2020): 105.

19 Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, London: Bloomsbury Academic, 2013, 35.

da *Vorhandensein* anlamında kullanıldığı ancak kendisinin mezkûr kavrama karşılık olarak *Vorhandenheit* kavramını kullanacağını ifade etmektedir.[20] Heidegger bu ayrımı yapmak suretiyle Dasein'ın özünün varoluşunda yattığını belirterek onun ev, ağaç nevinden bir mahiyete sahip olmadığına dikkat çekmektedir. Dasein kavramı günlük Almanca kullanımında "insan varoluşu" anlamına gelmektedir. Ancak Heidegger kavrama yeni bir felsefi anlam kazandırır ve sahip olduğu geleneksel anlamından farklı kullanır. "Şurada", "burada" anlamlarına gelen *Da* ile "olmak", "mevcut olmak" anlamlarına gelen *Sein*'ı birleştirerek "orada olmak, mevcut olmak, var olmak" gibi anlamları barındıran *Dasein* kavramını ortaya çıkarır.[21] Dasein kavramı felsefe tarihinde "insan varlığı" anlamında kullanılan kavramlardan biri değildir. Heidegger eskiden beri kullanılan "öznellik", "bilinç", "tin" veya "ruh" gibi kavramların varlık meselesinde tarafgir bir konum almak anlamına geleceğini düşünmektedir. Dasein kavramı hatalı yorumlardan uzak kalma çabasını içerir ve Heidegger için bu durum araştırmasının sıhhati bakımından önemlidir. Heidegger Dasein'ı yeni bir anlam yüküyle, ontolojik bir araç/kavram olarak kullanmaktadır.[22]

Heidegger Dasein'ı şu şekilde açıklar: "Dasein ontik anlamda kendine 'en yakın,' ontolojik anlamda ise en uzak olandır – ama önontolojik anlamda kendine yabancı değildir."[23] Heidegger'in Dasein ile ilgili bu ifadeleri bize Dasein'in varoluş alanı hakkında bir ipucu verir: Dasein, kendi varlığını yaşadığı dünyadan hareketle anlamak durumundadır. Varlığın anlamı Dasein olmadan anlaşılamaz. Dolayısıyla, *Varlık ve Zaman*'da Dasein diğer tüm varolanlardan ayrılır. Çünkü o, kendi varoluşu ve Varlığın anlamıyla ilgili bir meseleye sahiptir. Heidegger'e göre sadece Dasein Varlık sorusunu sorabilir ve anlamı üzerine düşünebilir.[24] Dasein haricinde hiçbir canlı bu imkana sahip değildir. Nesneler birer varlıktır fakat canlı değildir. Hayvanlar ve bitkiler gibi canlı türleri ise bilinç, irade ve seçim yetilerinden yoksundur. Dasein dışındaki varlıklar için hayatta kalma, üreme gibi durumlar söz konusu olabilir fakat kendi varlığı ve Varlık üzerine düşünebilme sadece Dasein'ın belirleyici özelliğidir. Varlığı mesele edinen bir varlık olarak Dasein diğer varolanları anlamak için kullanılan kategorilerle açıklanamaz ve anlaşılamaz. Dolasıyla Dasein belirli bir biyolojik kategori içerisinde sabitlenememekte ve yer kaplayan somut bir varlığa indirgememektedir.[25] Dasein

20 *Vorhandensein* ve *Vorhandenheit* kavramlarına sırasıyla Aziz Yardımlı "el-önünde-Varlık" ve "el-önünde-bulunuş" anlamlarını verirken, Kaan Ökten "mevcut-olma" ve "mevcut-oluş" anlamlarını vermektedir. Bkz. Heidegger, *Being and Time*, 67; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 77-78; G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 73.

21 Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 42.

22 Stephen Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, (New York: Routlege, 2005), 14.

23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 39.

24 Schalow ve Denker, *Hİstorical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 71.

25 Heidegger, *Being and Time*, 33; Heidegger, *Being and Time*, 39.

varoluşunu her zaman dünyadan hareketle anlama eğilimindedir.[26] *Varlık ve Zaman*'ın 15 ila 18'inci paragraflar arasındaki analizlerde gösterildiği üzere, varolanlar dünya içindeki diğer varolanlarla ilişkisellikleri bakımından bir anlam kazanırlar. Varolanlar arasındaki bu ilişkiler onları birbirinden farklılaştırır. Dünyanın dünyasallığı (*Weltlichkeit*) da kendisini bu çerçeve içerisinde duyurmaktadır. Bu anlamıyla Heidegger düşüncesinde Varlık dünyadır[27] ve bu bağlam üzerindeki imkânlılıktır.[28]

Heidegger için hakikate, sanata ilişkin bir araştırma yapmak varlığın anlamına ilişkin buraya kadar sınırlarına ve esasına işaret etmeye çalıştığımız sorunun haricinde değildir. Hakikat, Varlıktan ve Dasein'ın Varlığından bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Ayrıca sanat da Heidegger düşüncesinde insan deneyiminin özerk, yalıtılmış bir alanına tekabül etmez. Heidegger'in sanat eserinin kökenine ilişkin araştırması da Varlığın anlamına ilişkin sorunun bir parçasıdır.[29]

Heidegger'in Hakikat Anlayışı

Heidegger'e göre hakikat ile Varlık ilişkisinin kökleri Antik Çağ'a dayanmaktadır. Bu ilişki çerçevesinde Heidegger, Parmenides'i varolanın Varlığını keşfeden ilk İsim olarak değerlendiren Aristoteles'e referansta bulunma yoluna gider. Parmenides düşünce ile varlık arasında bir özdeşlik kurmuş ve "kendini kendinde gösteren"e ilişkin bir araştırma yapmıştır. Ayrıca Aristoteles'e göre öncesindeki filozoflar "şeylerin kendisi" tarafından yönlendirilmişlerdir ve bu durum filozofları yeni sorular sormaya zorlamıştır. Aristoteles bu zorlamayı hakikatin zorlaması olarak da ifade etmiştir. Bu araştırmalar, Aristoteles için "hakikat üzerine" yahut "hakikat kapsamında" felsefe yapmak anlamına gelmiştir. Burada Aristoteles'in felsefe tanımına ulaşıyoruz. Ona göre felsefe, hakikat üzerine bilimdir. Aristoteles'e göre felsefe aynı zamanda varolanı varolan olarak, başka bir deyişle, varlığından hareketle inceleyen bir bilimdir.[30]

Heidegger, Parmenides ve Aristoteles'in varlık anlayışlarına yukarıda işaret ettiğimiz bağlamda referansta bulunduktan sonra "'Hakikat hakkında araştırma yapmak' ve 'hakikat hakkındaki bilim' ne demektir?", "Hakikat ifadesi neyi imler?", "Hakikat, Dasein ile hangi ontik-ontolojik ilişki içindedir?", "Hakikat ve Varlık ilişkisinin nedenini göstermek mümkün müdür?" sorularını sorar. Heidegger, Varlık hakikatle bir arada olduğu için bu sorulardan uzak

26 Heidegger, *Being and Time*, 36; Heidegger, "On the Essence of Truth", 105-6.

27 Burada dünya, ontolojik-varoluşsal dünyasallık anlamında kullanılmaktadır. Kavramın detaylı bir açıklaması için § 14'e bakılabilir: Heidegger, *Being and Time*, 63.

28 Michael Lewİs ve Tanja Staehler, "Martin Heidegger", içinde *Fenomenoloji*, çev. Mehmet Dermihan, (Ankara: Fol Kitap, 2019), 113-16.

29 Daniel E. Palmer, "Heidegger and The Ontological Significance of The Work of Art", *British Journal of Aesthetics* 38, sy 4 (1998): 397.

30 Heidegger, *Being and Time*, 256; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 322.

durulamayacağını ifade etmektedir.[31] Bunun için evvela geleneksel hakikat anlayışının ele alınması gerekmektedir.

Heidegger'e göre hakikat hakkındaki geleneksel anlayış üç teze dayanmaktadır:

Birinci Tez: "Hakikatin yeri beyandır (yargıdır)."

İkinci Tez: "Hakikatin özü yargının nesnesiyle tekabüliyetinde yatar."

Üçüncü Tez: "Mantığın babası olan Aristoteles hakikatin asli yerinin yargı olduğunu tayin etmiştir. Ayrıca hakikatin tanımının 'uyuşum' olarak yerleşmesinin yolunu da açmıştır. (Heidegger, 2001a, s. 257)."[32]

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu üç tezi sıraladıktan sonra Aristoteles'e geleneksel hakikat kavramı noktasında kurucu bir önem atfeder. Heidegger'e göre Aristoteles'in *pathemata tes psykhes ton pragmaton homoiomata* ifadesi hakikatin özünün *adaequatio intellectus et rei* yani "ruhun deneyimleri (yani noemata ve temsiller) şeylere benzeşimlerdir" şeklinde formüle edilmesine sebep olmuştur. Heidegger aslında bu tanımın hakikatin özünü açıkça tanımlamak için ortaya koyulmadığını ifade eder. Fakat buna rağmen hakikatin tanımı noktasında belirleyici olmuştur.[33] Heidegger, Aristoteles'in bir başka tezine daha işaret eder: "Aslında yanlış ve doğru, şeylerde (şeylerin kendilerinde) değil zihindedir." Bu tez, hakikatin, yanlışlığın ve bu ikisi arasındaki farkın yeri olarak zihnin yargısına ve ifadesine işaret etmektedir. Hakikatin özüne ilişkin bu belirlemenin referansı *aletheia* kavramı değildir. Burada düşüncenin doğruluğu anlayışının *aletheia*'nın yerini aldığı görülmektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Aristoteles'in görüşlerinin bu analizinden hareketle hakikatin özüne ilişkin algıdaki köklü eksen kaymasına işaret eder. Platon ve Aristoteles'ten itibaren *aletheia*'nın doğruluk olarak düşünülmesi, bir diğer ifadeyle hakikatin özünün hem temsilin hem de ifadenin doğruluğu olarak ele alınması Batı düşüncesi için norm haline gelmiştir.[34] Heideg-

31 Heidegger, *Being and Time*, 256; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 322-23.

32 Heidegger, *Being and Time*, 257; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 324.

33 Martin Heidegger, *Being and Time*, 257; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 324; Aristoteles mantığında dil, düşünce ve Varlık arasında öngörülen mutabakata ilişkin bir değerlendirme için ayrıca bkz. Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi - Felsefî Temeller*, (Ankara: İsAM Yayınları, 2017), 71; Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi - Felsefî Temeller*, 186.

34 *Platon'un Hakikat Doktrini* metninde ise Heidegger, Platon'un *Devlet* kitabında yer alan mağara alegorisinin yeni bir okumasını yapar. Genel kabul Platon'un mağara alegorisiyle eğitimin özüne ilişkin bir örnek verdiği, yani *paideia*'nın özünü görünür ve bilinir kılmaya yoğunlaştığıdır. Fakat daha temelde Heidegger bu alegorinin Platon'un hakikat doktrinine işaret etmeyi amaçladığını düşünmektedir. Heidegger, Platon'un dediği gibi, var olan her şeyde, her zaman ve her yerde görülecek bir *idea* varsa, tüm çabanın bu görmeyi mümkün kılmak olması gerektiğine işaret eder. Bu durumda ihtiyaç duyulan şey bakışın doğruluğudur ve Platon'da hakikat idealarının boyunduruğu altına alınmıştır. İdealar teorisi Heidegger'e göre Batı düşüncesinde hümanistik perspektifin ve dolayısıyla mutabakat anlayışının başlangıç noktası olarak kabul edilir. Bkz. Martin Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy 30 (2016): 27-48.

ger, Thomas Aquinas'ın görüşünün de aynı doğrultunun bir devamı olarak ele alabileceğini ifade eder. Aquinas'a göre hakikatin yeri zihindir. Hakikat ile ancak zihinde karşılaşılabilir. Öyleyse bu noktada hakikat *aletheia* değil *homoiosis*'tir (*adaequatio*). Heidegger, modern dönemin başlangıcında ise Descartes'ın söz konusu görüşü daha da şiddetlendirdiğini ifade eder. Descartes'a göre hakikat ve yanlışlığın yegâne yeri zihindir.[35] Kritik bir eşik olması bakımından *Varlık ve Zaman*'da Kant'ın pozisyonuna da ayrıca dikkat çekilir. Kant bilgi eğer izafe edildiği nesne ile uyuşum içinde değilse yanlıştır tespitini yapmaktadır.[36] Kant, buna ilaveten hakikat ve yanılsamanın nesnede değil nesne hakkındaki yargıda olduğunu ifade etmektedir.[37] Heidegger, Kant'ın bu tezlerine referansta bulunarak Kant'ın geleneksel hakikat kavramına bağlı kaldığını ileri sürer.[38] Heidegger, modern çağın kendini tamamlamaya başladığı bir dönemde, Nietzsche'nin de söz konusu geleneksel hakikat anlayışını sürdürdüğünü ifade eder. Nietzsche hakikati şu şekilde açıklar: "Gerçek, belirli bir türünü [*sic*] olmadan yaşayamayacağı hata biçimidir. Yaşamın değeri nihai belirleyicidir."[39] Heidegger hakikatin bir hata olarak değerlendirilmesinin, onun özünün Nietzsche tarafından bir düşünce olarak görüldüğüne işaret etiğini söyler. Heidegger'e göre, hakikatin hata olarak belirlenmesi hakikatin "ifadenin doğruluğu" olarak anlaşılmasıyla bir uyum içermektedir. Ona göre, ana hatlarıyla işaret edilen tüm bu gelenek boyunca mutabakatı temin edecek "bakışın doğruluğu" anlamındaki bir hakikat için çabalanmıştır.

Heidegger geleneksel hakikat anlayışı açısından "*Intellectus* ile *res* nasıl uyuşabilirler?" sorusunun önem arz ettiğine dikkat çekmektedir. Buna ilaveten Heidegger "maddi ve akli olan birbirine eşit değil de benzerlik içindeyse bu bir uyuşum sağlar mı?" sorusunu sormaktadır. Genel kanıya göre bilgi, bir konuyu "olduğu gibi" vermekken uyuşum, Heidegger'in ifadesiyle "şöyle-gibi" karakterine sahiptir.[40] Heidegger, hakikat ilişkisinin nasıl bir temele dayandığını anlamak için varsayımlarda bulunmanın yani "şöyle-gibi" karakterinin yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Heidegger, genel inanca göre doğru olanın bilgi olduğunu belirtir. Ancak bilgi, yargıya varmak demektir. Heidegger'e göre, yargı söz konusu olduğunda "reel

35 Martin Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth", içinde *Pathmarks*, ed. William McNeil, çev. Thomas Sheehan, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 178-79.

36 Martin Heidegger, *Being and Time*, 218; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 197, [A58].

37 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 384, [B 350].

38 Heidegger, *Being and Time*, 258.

39 Friedrich (Wilhelm) Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, 332, [493]. Bu çeviriyi "Gerçek/hakikat, belirli bir yaşam türünün onsuz yaşayamayacağı türden bir hatadır." olarak anlamayı tercih ediyoruz. Walter Kaufmann'ın İngilizce çevirisi şu şekildedir: "Truth İs the kind of error without which a certain species of life could not live. The value for life İs ultimately decisive.", bkz. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, (New York: Vintage Books, 1968): 272, [493].

40 Heidegger, *Being and Time*, 258; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 326.

psişik işlem olarak yargıda bulunma" ile "ideal içerik olarak hakkında yargıda bulunulan"ın ayırt edilmesi gerekmektedir. Heidegger ikincisi hakkında "hakikidir" yargısının verildiğini belirtir. Real psişik işlem hakkında ise "ya mevcuttur ya da değildir" yorumunu yapar. Buradan hareketle Heiddegger uyuşum ilişkisi içinde olanın ideal yargı içeriği olduğunu ifade eder. Bir diğer ifadeyle uyuşum ilişkisi ideal yargı içeriği ile hakkında yargıda bulunulan reel şey arasındaki bir ilişkiye dairdir.[41] Heidegger'e göre kurulan bu ilişki biçimi hakikati anlama noktasında gereken açıklığı sağlayamamaktadır.

Gerçeklik tartışmaları modern Batı felsefesinde ve özelde mutabakat anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Soru, insanın dışında ve ondan bağımsız bir maddi nesneler alemi olup olmadığı ve eğer varsa, nasıl kanıtlanacağı sorusudur.[42] Heidegger'e göre "dış dünyanın" gerçekliğine inanmak, bu gerçekliği kanıtlamak yahut bu gerçekliği varsaymak gibi denemeler anlam ifade etmemektedir çünkü o bu denemelerin dünyasız bir özneyi varsaydığını ifade eder. Bu özne kendi dünyasından emin olmayan ve kendine dünyanın teminatını sağlamak İsteyen bir öznedir. Halbuki Heidegger'e göre sorun dış dünyanın gerçek olup olmadığı yahut dünyanın nasıl mevcut olduğu değildir. Sorun dış dünyanın önce epistemolojik olarak hiçlik içine gömülmesi sonra da varlığının kanıtlamalar yoluyla İspat edilmeye çalışılmasıdır.[43] Yani kanıt beklentisi, Dasein'ın kendi dünyasıyla ilişkisinin doğru biçimde anlaşılmaması neticesinde doğmuştur. Bu yanlış beklenti ise Dasein'ın Varlığını ve dünyanın Varlığını hatalı biçimde yorumlamaktan kaynaklanmaktadır.[44] Heidegger düşüncesinde geleneksel hakikat kavramının işaret ettiği uyuşum ilişkisi de bu sorundan bağımsız düşünülmemektedir. Heidegger'e göre çeşitli epistemolojik akımlar bu konuda, birer epistemoloji oldukları için hataya düşmemişlerdir. İhmal edilen Dasein'ın eksistensiyal analitiğidir ve bu analitik Heidegger'e göre özne ve bilinç kavramlarında birtakım fenomenolojik düzeltmeler yapılarak elde edilebilecek bir yapı arz etmemektedir.[45]

Heidegger'in Dasein'ı kanıt beklentisinin uzağında konumlandırması, bu emsal varolanın dünya ile ilişkisi üzerinde durmayı gerektirmektedir. Stephen Mulhall'a göre Dasein dünyanın varolup olmadığını bilemeyecektir. Bilgi, kuşku, inanç, inkâr gibi edimler Dasein'ın dünyadaki fenomenlerle karşı karşıya gelme biçimleridir. Bu anlamda dünya bir bilgi nesnesi, tek bir varolan yahut bir varolanlar dizisi değildir. Varolanlar dünyada ontolojik bir ilişki bütünü üzerine temellenirler. Dünya bu anlamda bir alan veya ufuk olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım dünyayı büyük bir nesne veya nesneler koleksiyonu olarak gören ve epis-

41 Heidegger, *Being and Time*, 259; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 326.

42 Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, 94-95.

43 Heidegger, *Being and Time*, 250; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 313.

44 Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, 95.

45 Heidegger, *Being and Time*, 250; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 313.

temolojik kuşkuculuğa yol açan Kartezyen yaklaşımdan kendisini ayırmaktadır.[46] Dasein, varolanları kendi Varlıkları içinde anlama, onları mevcut halleriyle açığa çıkarma imkanıdır. Dasein varsa Varlık vardır. Bu noktanın Heideggerci hakikat anlayışını geleneksel hakikat anlayışından ayıran nokta olduğu söylenebilir. Çünkü geleneksel anlayışta hakikat, söylenenin gerçeklikle uyuşması üzerinden açıklanır. Bu anlayışta insanların var olması yahut yok olması hakikate ilişkin yargıyı değiştirmez. Elbette dile getirme yetenekleri olan yaratıklar varsa dünyada hakikat dile getirilebilir. Ama Mulhall'a göre söz konusu dile getirme şartları ile dile getirilenlerin doğruluğu birbirinden tamamen farklı değerlendirilmelidir. Mulhall'dan farklı olarak Kartezyen düşünce özelinde Suvak, *subjectum* ve *objectum* arasındaki ilişkide, öznenin hakikati belirlediğini ifade eder. Yani öznenin önermesi olmaksızın hakikatten söz edilemeyecektir.[47] Heidegger düşüncesinde ise durum daha farklıdır. Hakikat Dasein'dan bağımsız değerlendirilmez. Dasein'ın varoluşu hakikatin Varlığının bir şartıdır.[48] Böyle olması, hakikatin Dasein tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir. Bir diğer ifadeyle, Heidegger'in hakikat kavramına ilişkin yaklaşımı Dasein'ın fundamental ontolojisinden ayrı düşünülmemektedir. *Varlık ve Zaman*'da hakikate ilişkin incelemelerin Dasein analizinden sonra gelmesi bu çerçevede anlaşılabilir.[49]

Heidegger mutabakat anlayışının yetersizliğini sırtı duvara dönük bir kişinin yargısını örnek vererek değerlendirir. Bu kişi "duvardaki resim eğri duruyor" yargısında bulunmaktadır. Heidegger'e göre bu yargının doğruluğu resmin zihindeki bir temsiline bağlı değildir. Alman filozof yapılması gerekenin kişinin dönüp duvara bakması olduğunu ifade eder. Heidegger'e göre yargı, varolan şeyin kendisine yönelen varlıktır. Algı yoluyla kanıtlanan şey ise söz konusu varolanın tam da kendisi olarak varolduğudur. Burada ikinci bir soru daha ortaya çıkıyor: Yargının doğrulamasını temin eden şey nedir? Heidegger doğrulamayı sağlayan şeyin uyuşum olmadığını ifade eder. Doğrulamayı sağlayan şey bilinç içeriklerinin kendi aralarındaki uyumu da değildir. Doğrulanacak olan yalnızca varolanın kendi açığa-çıkarılmış-Varlığıdır. Yani doğrulama, varolan-şeyin kendisini, kendisi olarak göstermesiyle mümkün olacaktır. Varolanın kendini olduğu gibi göstermesi aynı zamanda doğrulamanın temeli olarak zikredilmektedir.[50] Heidegger bir yargıya doğrudur demenin varolanın kendinde açığa çıkması anlamına geldiğini ifade eder. Yani yargı, Heidegger'e göre, varo-

46 Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, 96-97.

47 Vladislav Suvák. "The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka" içinde *Thinking Fundamentals*, ed. David Shikiar (Vienna: IWM Junior Vİsiting Fellows Conferences 9: 2000), 4.

48 Heidegger, *Being and Time*, 269; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 340; Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, 98-99.

49 Suvák, "The Essence of Truth (Aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka", 6.

50 Heidegger, *Being and Time*, 260-61; Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 313-15.

lanı kendi açığa çıkarılmışlığı içinde gösterir. Yargının işlevi açığa çıkanı görünür kılmadır (*apophansis*). Yargının gerçek-varlığı, açığa-çıkaran-Varlık olarak anlaşılmalıdır. Sonuç olarak hakikat, bir varolanın bir başka şeye benzetilmesi anlamında bilme ve nesne arasındaki uyuşum değildir.

Heidegger geleneksel hakikat anlayışını tahlil ettikten sonra asli hakikat fenomenine geçerken yapmaya çalıştığı tanımın geleneğin üzerimizden atılmasını değil, bilakis geleneğin asli olarak kendimize maledilmesi amacı taşıdığını ifade eder.[51] Bunun yapılabilmesi için de geleneksel teorinin serüvenini incelemek gerekmektedir. Heidegger için "Geleneksel teori asli hakikat fenomeninden hareket ederek uyuşum fikrine nasıl varmıştır?" sorusu önem arz etmektedir. Heidegger'e göre, hakikat (*Wahrheit*) açığa-çıkaran-Varlık anlamına gelmektedir. Heidegger bu tanımın ilk olarak Antik felsefenin en eski geleneğinde algılanmış ve ön fenomenolojik olarak ayırt edilmiş olduğunu, keyfi bir tanım olarak algılanmaması gerektiğini ifade eder ve şu değerlendirmeleri yapar:[52]

> *Logos*'un *apophansis* olarak hakiki-oluşu, *apophainesthai* minvalindeki *aletheuein*'dir: Varolanı kendi örtüklüğü içinden çekip çıkarmak ve örtük olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak. Aristoteles'in yukarıda ele alınan pasajlarda *pragma* ve *phainomena* ile eş tuttuğu *aletheia* "şeylerin kendisi," kendini görünür kılan, kendi *keşfedilmişliğinin nasıllığı içindeki varolan* demektir.[53]

Heidegger'in çözümlemesine geçmeden önce, bu analizin önemli bir parçası olan *logos* kavramı üzerinde durulması gerekmektedir. *Logos*'un oldukça yaygın bir şekilde kullanılması ve kesin bir anlamının olmaması, kavramın yorumlanmasındaki güçlüklerden biridir. Herakletios, *logos*'u çoğu kez ortak ve yaygın anlamı içerisinde kullanmış olsa da mezkûr kavramı merkeze alan özgün bir yaklaşımı da söz konusudur. Bu yaklaşım *logos*'un kullanımındaki oran anlamıyla ilişkilidir. Herakleitos düşüncesinde *logos* evrenin temelinde yatan düzenleniş ilkesi olarak ayırt edilmektedir.[54] Heidegger'in analizine konu ettiği Herakleitos fragmanı şu şekildedir:

> *Logos* daima var olduğu hâlde, insanlar anlayışsız bir hâldedir, hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde. Çünkü her şey *Logos*'a göre meydana geldiği hâlde, onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler; öyle ki ben her bir şeyi doğasına göre birbirinden ayırarak ve ne durumda olduğunu belirterek gözler

51 Heidegger, *Being and Time*, 262.

52 Heidegger, *Being and Time*, 262; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2004), 316.

53 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2018, 330; Aziz Yardımlı aletheuein kavramına Heidegger'in yaptığı açıklamayı şu şekilde çevirmektedir: "Varolan-şeyleri gizlenmişlikten dışarı alarak gizlenmemişlikleri (açığa çıkarılmışlıkları) içinde görülmeye bırakma.", bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2004, 316.

54 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 110-11.

> önüne seriyorum. Tıpkı uyurken unuttukları gibi, başka insanlar da uyanıkken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar.[55]

Heidegger *logos*'tan açık biçimde bahseden en eski felsefi öğretilerden biri olan Herakleitos'un bu fragmanında hakikat fenomeninin kullanılış biçimine dikkat çeker. Alman filozofa göre bu fragmanda hakikat fenomeni gizlenmemişlik/açık olma olarak ele alınır. Heidegger bunun tesadüf olmadığını düşünmektedir. Fragmanda, *logos*'un farkında olanlar ile olmayanlar karşıt noktalarda konumlandırılmaktadır. Heidegger bu noktadan hareketle şu değerlendirmeleri yapar: Bu bağlamda *logos*, *phrazon hokos ekhei*'dir, yani varolanın nasıl davrandığını ve davranacağını ifade eden şeydir. Anlayışsızlar içinse kendi yaptıkları *lanthanei*'dir, yani gizlilik içinde kalır. Gizlilik içinde kalanlar, bir diğer ifadeyle örtük olanlar *epilanthanontai*'dir, yani unutulanlardır. Başka bir ifadeyle, tekrar gizlenmişlik içine düşmüş olanlardır. Heidegger buradan şu sonuca varır: *A-letheia* yani örtük olmama *logos*'a içkindir ve bu kavramın hakikat (*Wahrheit* / truth) olarak çevrilmesi kavrama içkin olan kendiliğinden anlaşılırlığı perdelemiştir.[56]

Hakikat fenomeninin eksistensiyal-ontolojik yorumundan elde edilenler, Heideggerci perspektif bakımından, iki maddede toparlanabilir. Birincisi, temel anlamda "Dasein'ın açımlanmışlığı" hakikattir. Dünya dahilinde varolanların keşfedilmişliği Dasein'ın açımlanmışlığına dahil olarak ele alınır. İkincisi, yukarıda da ifade edildiği üzere, Dasein'ın hakikat ve hakikatsizlikte eşit derecede var olmasıdır.[57] Fakat Heidegger Varlık ve hakikat ile Dasein'ın münasebetini göstermesi açısından Heidegger'in şu vurgusu önemlidir: Açımlanmışlık (*Erschlossenheit*) Dasein'ı tesis eder ve bunun sonucu olarak Dasein hakikat içinde vardır. Açımlanmışlık Dasein'ın bir varlık türdür. Dasein var ise hakikatten söz edilebilmektedir. Varolanların keşfedilme şartı Dasein'ın varlığıdır. Hakikat, Dasein varoluğu sürece hakikattir. Dasein yoksa Newton yasalarından, çelişmezlik önermesinden, kısacası hiçbir hakikatten söz edilemez. Açımlanmışlık, keşif ve keşfedilmişlik Dasein var ise var olabilmektedir. Hakikatlere ilişkin bu belirleme hakikatlerin hakiki oluşunun değerini düşürmemektedir. Heidegger bu durumu izah etmek için Newton yasalarını örnek verir. Heidegger'e göre, Newton yasalarının keşfedilmesi bu yasaları hakiki yapmıştır. Yani keşfedilmelerinden önce Newton yasalarının doğruluğundan söz edilemez. Heidegger bu söylenenden keşif öncesinde bu yasaların yanlış olduğu sonucunun çıkarılmaması gerektiğine dikkat çeker. Newton'dan önce Newton yasaları için doğrudur veya yanlıştır denilemez. Keşif suretiyle açığa çıkarılan-

55 Heraclitus, *Fragments*, çev. T. M. Robinson, (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 10-11, [Fragment 1, Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians* 7.132]; Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Erdal Yıldız, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 131.

56 Heidegger, *Being and Time*, 262; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 331.

57 Heidegger, *Being and Time*, 265; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2019, 335.

ların keşfedilmeden önce yok oldukları söylenemez. Söylenebilecek olan, yasaların Newton sayesinde hakiki olduğudur. Bu yasaların keşfiyle Dasein için varolanlara erişim yolu açılmıştır. Yasalar vasıtasıyla keşfedilen varolanlar, öncesinde nasıl iseler o şekilde görünür olurlar. Heidegger bu açığa çıkarmayı hakikatin varlık türü olarak ifade eder.[58]

Heidegger düşüncesinde Varlığın anlamına ilişkin sorunun ve buna eş bir şekilde hakikatin unutulmasıyla geleneksel felsefenin sanata yaklaşımındaki yozlaşma arasında bir bağ kurulabilir. Sanatın Varlıkla bağı kopartılmış ve bunun sonucunda onun hakikatle olan münasebeti anlaşılamamıştır. Geleneksel felsefede hakikat "doğru bilgi", "nesnesine uygun bilgi", Mutlak'ın bilgisi yahut güzellik olarak ele alınmıştır. Oysa Heidegger geleneksel hakikat anlayışını reddeder ve sanatın da güzel ile değil hakikatle iştigal ettiğini ifade eder. Heidegger'e göre sanat güzelliğe indirgenerek anlaşılmamalıdır. O, bizatihi sanatın güzeli yarattığını ifade eder.[59] Heidegger varolanların Varlığını görünür kılan bir yapı olarak sanat eserini inceler. Karşılıklı bir ilişki içerisinde varolanın hakikati kendisini sanat eserine koyarken sanat da kendini hakikate koymaktadır.[60]

Heidegger'in Sanat Anlayışı

Sanat Eserinin Kökeni Heidegger'in geç dönem düşüncesinin yaklaşık olarak başlangıcına işaret etmektedir. Bu tarih 1930'ların ortalarıdır. Söz konusu eser 1950'de yayımlanmıştır ancak çalışmanın temelini Heidegger'in 1935'te verdiği dersler oluşturmaktadır.[61] Bu çalışma ile *Varlık ve Zaman* arasında doğrudan olmasa bile dolaylı bir devamlılık ilişkisinden söz edilebilir. *Varlık ve Zaman*, *Sanat Eserinin Kökeni*'nde ifade edilen düşüncelerin yorumlanabilmesi için gerekli olan Varlık ve hakikat kavrayışının temellerini ve ayrıca Heidegger'in sanat anlayışı için önem arz eden dünya gibi birtakım kavramların önsel analizlerini içerir.[62] Bu varlık-hakikat kavrayışı ve kavram analizleri temeli üzerinde *Sanat Eserinin Kökeni* Heidegger'in sanat perspektifini ortaya koymaktadır.

Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni* eserinde sanatı bir tasvir, temsil, taklit olarak değerlendiren yaklaşımlardan farklı bir pozisyonda değerlendirir. Heidegger sanatın salt güzellik ve hazla ilgilendiği yahut sanat eserinin öncelikle bir şey olduğu ve estetik değerin ise ona sonradan öznel bir bakış açısı vasıtasıyla eklendiği görüşlerini reddeder.[63] Heidegger ayrıca sanat

58 Heidegger, *Being and Time*, 269; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2004, 340.

59 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", içinde *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrell Krell (London: Routledge Classics, 1993), 162.

60 Heidegger, "Letter on Humanism", 165.

61 Michael Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction,* (New York: Oxford University Press, 1997), 116.

62 Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 145.

63 Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction,* 116.

yapıtının kökeninin yalnızca sanatçının kendisi olduğu şeklindeki kolay cevabı vermekten de uzak durur. Heidegger'in hümanist metafizik gelenekten farklı olan pozisyonunu sanat alanında da sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Alman filozof sanatçıyı kurucu bir özne olarak merkeze alan, ona deha atfeden yaklaşımları reddeden bir konumdadır. Heidegger'e göre hem sanatçı sanat eserinin hem de sanat eseri sanatçının kökenidir. Bunlardan biri diğerinin üzerinde konumlandırılmaz. Sanatçı ve sanat eserinin her ikisinin varlık şartı da Sanat'tır.[64] Bağlamı teşkil eden sanat, kendine mahsus bir dünya yaratmaktadır.[65]

Heidegger dış dünyanın önce epistemolojik olarak hiçlik içine gömülüp sonra da varlığının kanıtlamalar yoluyla İspat edilmeye çalışılmasını eleştirmiş ve varlığın İspatını önceleyen bir varlık tartışmasına mesafe koymuştu. Heidegger aynı pozisyonu sanat eserinin tözselliğine ilişkin bir tartışma yürütmeyerek sanat alanında da sürdürür. Ona göre sanat, sanat eserinde yatar ve tasarımdan fazla bir şeydir. Eserin ne olduğu ise ancak sanatın özünden hareketle anlaşılabilecektir. Sanatın özünü bulabilmek için de gerçek eseri aramak gerektiğini ifade eder. Çünkü sanatın ne ve nasıl olduğu sorularının muhatabı eser olacaktır. Heidegger bu noktada bazı yanılgıları sıralama yoluna giderek sanat eserlerinin karşılaştırılmasıyla sanatın ne olduğunun açıklanamayacağını, sanatın özünün var olan eserlerin özelliklerinin bir araya getirilmesiyle anlaşılamayacağını ifade eder.[66]

Heidegger kendi sanat anlayışını ayırt edebilmek için şeyin mahiyetine ilişkin Batı düşüncesine egemen olan üç yorumun tahlilini yapar. Şeyi niteliklerin kendisinde toplandığı bir töz (*to hypokheimenon*) olarak değerlendiren görüşü *hypokheimenon* kavramının Batı dillerine *subjectum* olarak çevrilmesindeki sorunlar üzerinden eleştirir.[67] Heidegger bu çeviride sadece bir kelime değil deneyim aktarımının da söz konusu olduğuna dikkat çekerek *subjectum*'un Varlığa ve dolaylı olarak şeye bakışı da belirlediğini ifade eder. Özne-nesne düalitesini ve dışsalcı perspektifi dil temelinde besleyen gramer de Heidegger'e göre bu görüşün bir sonucudur.[68] Nesneyi *aistheton* olarak gören anlayışın da şeyin mahiyetini anlama noktasında yetersiz kalacağını ifade eder. Hedegger'e göre bu anlayış, şeyi mümkün olduğunca kendimize yakınlaştırmayı amaçlamaktadır ancak duyularımız aracılığıyla algıladıklarımızı ona taşıdığımız sürece bu mümkün değildir. Çünkü algılanan şey değil, *Sanat Eserinin Kökeni*'ndeki Adler ve Mercedes marka arabaların sesini ayırt etme örneğinde olduğu üzere, şeyin sesidir. Şeyin mahiyetini ortaya çıkarabilmek için duyumlamalarımızdan uzaklaşma-

64 Martin Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art" içinde *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrell Krell (London: Routledge Classics, 1993), 140.

65 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 140.

66 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 144.

67 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 149.

68 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 149-50.

mız gerekmektedir. Heidegger'e göre ilk şey yorumunda biz şeylerin uzağına düşerken bu şey yorumunda ise şeylere gereğinden fazla yakınızdır. Bu sebeple her iki yorumun aşırılığından da kurtulmak gerektiğini düşünmektedir.[69] Heidegger şeyi biçimlendirilmiş madde olarak değerlendiren görüşün diğer iki yoruma nazaran bizi sanat eserinin mahiyetini tartışabilecek bir noktaya getirdiğini söyler. Bu görüşte renk, ses, sertlik gibi unsurlar madde olarak, bunların haricinde kalanlar ise o şeyin formu olarak değerlendirilir. Ancak salt şeylerde, araçlarda ve sanat eserinde şeyin mahiyetini açıklama noktasında Heidegger bu yorumu da yeterli bulmaz.[70] Heidegger'e göre bu görüş bilgi teorisi, mantık gibi disiplinlerdeki özne-nesne, mantıksal olan-mantıksal olmayan gibi belirli sorunlar içeren ayrımları dayatan bir yapıdadır. Ayrıca madde-form ayrımı yeterince temellendirilmeksizin estetik için de kullanılan bir kavramsal şemadır. Heidegger estetiğin sanatın şeylerin mahiyetine ilişkin sorgulamasına ket vurduğunu, bu sebeple sanatın estetik kavramının çerçevesi içerisinde anlaşılamayacağını düşünmektedir.[71]

Heidegger'in bu üç geleneksel görüşün haricinde bir köken (*der Ursprung*) araştırmasına yönelmesi sanatın temeli ile *aletheia* arasında kurduğu ilişkiye işaret etmektedir. Çünkü Heidegger sanatı "hakikatin işe koyulması" olarak izah eder. Bir diğer ifadeyle sanat hakikatin gerçekleşmesi veya oluşması anlamına gelmektedir. Heidegger sanat eserinin varolanların Varlığını açığa çıkardığını ve bu çerçevede kendi kökenlerini özel bir şekilde gösterdiklerini düşünmektedir.[72] Yani sanat eseri bir arıza durumu söz konusu olmadan varolanların Varlığını aydınlığa çıkarmak için yeni bir yol teşkil etmektedir.[73] Heidegger bu yol çerçevesinde, sanat eserini açıklamaya yönelen geleneksel yaklaşımların yerine çatışma (*streit*) kavramını önerir. Heidegger düşüncesinde, çatışma sanat eserinin yarattığı bir durum olarak ortaya çıkar. Çatışma dünya (*Welt*) ve yeryüzü (*Erde*) arasında yaşanmaktadır.[74]

Heidegger'e göre dünya ve yeryüzü birbirinden farklıdır. Fakat bu farklılık onların birbirlerinden ayrı oldukları anlamına gelmemektedir. Dünya ve yeryüzü karşılıklı ilişki içerisindedirler.[75] Bu ilişki bir tür karşıtlık olarak da değerlendirilebilir. Heidegger çatışma kavramını bu karşıtlık durumunu ifade etmek için kullanır.[76] Çatışmayı başlatan sanat eserinin bir dünya kurması ve yeryüzü üretmesidir. Dünyanın belirginliği ve açıklığına karşılık yeryüzünün

69 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 152.
70 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 152.
71 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 153.
72 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 196-97.
73 Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 147.
74 Bolt, *Heidegger Reframed*, 43.
75 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 174.
76 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 174.

örtmesi ve gizlemesi çatışmayı besler. Çatışma bir ayrıma işaret etmemektedir. Heidegger çatışmanın sonlandırılması gerektiğini de düşünmez. Aksine sanat eseri çatışmanın çatışma olarak kalması için gerçekleşir. Eser tarafından dünyanın kurulması ve yeryüzünün üretilmesi çatışmayı başlatmakla kalmaz, aynı zamanda çatışmayı devam ettirir. Heidegger'e göre eserin eser varlığını oluşturan da bu çatışmadır. Hakikat eserin eser varlığında ve dünya ve yeryüzü arasındaki bu çatışmada gerçekleşmektedir.[77]

Heidegger çatışmanın gerçekleştiği sanat eserine örnek olarak Van Gogh'un bir resmini örnek verir. Bir çift çiftçi ayakkabısının görüldüğü ifade edilen resimde, Heidegger'e göre dünya ve yeryüzünün çatışması, dolayısıyla da hakikatin vuku bulması söz konusudur. Heidegger bunu şu şekilde tasvir eder:

> Ayakkabı aracının boş içinin, karanlık ağzından iş basamaklarının güçlükleri adeta sızıyor. Ayakkabının sert yapılı ağırlığında, üzerinde sert rüzgârların estiği tarlanın uzun, birbirini hatırlatan çizgiler yardımıyla uzun gidişin uysallığı toplanır. Derinin üzerinde nem ve toprağın çukurları var. Tabanlarda, çöken akşamdan dolayı tarla yolunun yalnızlığı karışır. Ayakkabıda toprağın sessiz çığlığı, olgun başakların sessiz ödülü ve kışı yaşayan tarlanın, nadasa bırakılmış tenha tarlanın açıklanmamış başarısızlığını fısıldar. Bu araç yardımıyla ekmeğin güveni, sıkıntıyı atmanın verdiği dile getirilemez sevinci, doğumun verdiği çalkantı ve ölüm tehdidindeki titremenin şikâyetsiz korkusunu hissederiz. Bu araç toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aitlikten kendi içindeki dinginliğini yaratır.[78]

Heidegger'e göre hakikatte aracın (*Zeug*) ne olduğu ayakkabı örneği üzerinden açıklanabilir. Araç kullanılır, tüketilir ve bir hizmet sunar. Bu süreç bir alışkanlık durumu ortaya çıkarır. Aracın kullanımındaki alışkanlık aracın kendine özgü bir varlık tarzı ortaya koymasını sağlar. Araç eskidikçe, sağladığı yararlılığı yitirdikçe sağladığı yarar daha görünür hale gelir.[79] Ancak sanat eseri herhangi bir arıza olmaksızın mevcudiyet modundaki varolanların Varlığını da açımlamakta, aydınlığa getirmektedir.[80] Aynı doğrultuda Heidegger bir Yunan tapınağı örneği vermektedir. Tapınak taştan yapılmıştır fakat onun Varlığı taş hakkında yapılacak açıklamalara dayanarak yapılamaz. Bir diğer ifadeyle, yapı olarak tapınak, insanlar için taşların değerinin analiz edildiği bir mekân değildir. Tapınak dinsel tecrübenin mekanıdır. Orada insanlar tanrının mevcudiyetini veya yokluğunu tecrübe ederler.[81] Bu anlamıyla tapınak hem bir dünya inşa etmekte hem de bir yeryüzü ileri sürmektedir.[82] Bu ileri sürme biçiminin,

77 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 175.

78 Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011), 27.

79 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 161.

80 Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 146-47.

81 Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 85.

82 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 167-68.

sanat eserinin hakikat ile ilişkisinin bağlamına da işaret ettiği söylenebilir. *Aletheia* kavramına içkin olan örtüklük ve açıklık gerilimi sanat eseri söz konusu olduğunda kendini dünya ve yeryüzü arasındaki çatışmanın temelinde duyurmaktadır.

Heidegger düşüncesinde dünya varolanların toplamı olarak düşünülmez.[83] Dünya Dasein'ın hermeneutik durumunu içeren referanslar bağlamının genel ufkuna işaret etmektedir. Bu ufka Dasein'ın araç kullanımı, gündelik hayatı, geleneği, dili ve insan için anlam ifade eden her şey dahildir.[84] Heidegger'in varlığın mevcudiyet olarak anlaşılmasına karşı getirdiği eleştirinin bağlamı burada tekrar karşımıza çıkar. Dünya önümüzde duran, kendisini seyrettiğimiz bir nesne yapısı arz etmemektedir ve şeylere eklenen temsili bir kavram da değildir. Kendi ifadesiyle dünya "Dünya dünyada bulunur ve bizim gizli gizli yurdumuzda hissettiğimize inandığımız dokunulabilir ve İşitilebilir olarak varolandır."[85] Johnson'a göre Heidegger'in dünyayı bu şekilde tanımlaması dünyanın bizden ayrı ve statik bir yapıya sahip olmadığını vurgulama amacını taşımaktadır.[86] Yeryüzü kavramı ise Dasein'ın tarihselliği üzerinden yorumlanabilir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın sonunda Dasein'ın tarihselliğine dikkat çeker. Çünkü Dasein içinde yaşadığı toplum, gelenek tarafından şekillendirilmesi bakımından açıktır.[87] *Kehre* sonrasında varlığın tarihselliğinin de dikkate alınması Heidegger düşüncesinde birtakım farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Yeryüzü kavramını kullanmaya başlaması en dikkate değer değişikliklerden biri olarak değerlendirilmektedir. Yeryüzü kavramı dünya kavramının ve Varlığın tarihselliğinin anlaşılmasına imkân veren bir kavramdır. Aynı zamanda bu kavram Heidegger'in doğayı anlamak için kullandığı yeni bir kategori olarak değerlendirilebilir.[88]

Sonuç olarak Heidegger'e göre sanat varolanın çok yönlü gizini açma imkânı barındıran bir alan olarak değerlendirilmektedir. Hakikatin egemen olmasını ve güvencede olmasını sağlar. Bu anlamıyla sanat *poiesis*'e aittir ve *poiesis* varolanları açığa çıkaran üretimdir.[89] Heidegger'e göre sanat eseri dünya ve yeryüzü ile sıradan ilişkimizi değiştirme teklifi içermektedir. Sıradan görme, bilme ve yapma biçimlerini durdurur ve sanat eserinde gerçekleşen hakikate teslim olmanın yolunu açar.[90] Bu anlamda sanat eseri, Heidegger tarafından, diğer bir poietik faaliyet türü olarak teknolojinin hegemonyasından kurtulmak için de bir imkân olarak düşünülmektedir.[91]

83 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 170.

84 Schalow ve Denker, *Hİstorical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 308.

85 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 39.

86 Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 84.

87 Johnson, *Heidegger Üzerine*, 84.

88 Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 145-46.

89 Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 34.

90 William Lovitt, "A Gespräch with Heidegger on technology", *Man and World*, C. 6, S. 1 (1973), ss. 58-59.

91 Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 146; Lewİs ve Staehler, "Martin Heidegger", 166.

Sonuç

Varlığın anlamına ilişkin soru Heidegger felsefesinin temel güzergahını oluşturmaktadır. Bu güzergahta Alman filozof, Varlığı metafizik bir spekülasyon çerçevesinde değil somut analiz yoluyla araştırmasına konu edinmektedir. Bir diğer ifadeyle bu soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmek ve zamanı her türlü varlık anlayışının ufku olarak yorumlamayı amaçlamaktadır.[92] Bu çerçevede Heidegger, Antik Çağ'dan beri insanın kendini anlama girişiminin hep *theoria*'dan yahut transandantal "ben"den hareketle başlatılmasını eleştirmektedir.[93] Varlığa yönelen teorik bakış dünyanın önce epistemolojik olarak hiçlik içine gömülmesi daha sonra da varlığının kanıtlamalar yoluyla İspat edilmeye çalışılması gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır ki Heidegger bu durumu felsefenin esas skandalı olarak nitelemiştir.[94] Varolanları kendi Varlıkları çerçevesinde anlama, onları mevcut halleriyle açığa çıkarma imkanı olarak Dasein, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu perspektifin somut dayanağı olarak değerlendirilebilir. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein varolanlar ile ilişkiselliği çerçevesinde açığa çıkan dünyasallığın ve dünyanın yegâne muhatabı olması bakımından emsal varolan olarak konumlandırılmaktadır. Bu çerçevede Heidegger düşüncesinde Dasein dışındaki varolanların dünya ile içinde bulunduğu ilişki, bu dünyanın bütün olarak Dasein ile bağı Varlığın anlamı noktasında belirleyici öneme sahiptir.

Heidegger'e göre başlangıçta Parmenides varolanın Varlığını keşfetmiştir. O, "kendini kendinde gösteren"e ilişkin bir araştırma yapmıştır. Fakat daha sonra Platon'da varlık ve hakikat idealaın boyunduruğu altına alınmıştır. İdealar teorisi Heidegger'e göre Batı düşüncesinde hümanistik perspektifin ve dolayısıyla mutabakat anlayışının başlangıç noktasıdır. Aristoteles'in "Aslında yanlış ve doğru, şeylerde (şeylerin kendilerinde) değil zihindedir." yargısı da uyuşum fikrini pekiştirmiştir. Yani hakikat, "doğru bilgi", "nesnesine uygun bilgi", Mutlak'ın bilgisi yahut güzellik olarak yerleşiklik kazanmıştır.[95] Platon ve Aristoteles'ten itibaren *aletheia*'nın doğruluk olarak düşünülmesi, bir diğer ifadeyle hakikatin özünün hem temsilin hem de ifadenin doğruluğu olarak anlaşılması Batı düşüncesi için norm haline gelmiştir.[96]

Heidegger'e göre Varlık hakikatten, hakikat Varlıktan ayrı düşünülemez. Heidegger felsefesinde hakikat Varlığın bir anlamda varlık şartıdır ve Batı düşünce geleneği sadece Varlığın anlamını değil aynı zamanda hakikati de unutmuştur. Batı geleneğinin kendisi ve özellikle çeşitli gerçeklik kuramları Varlık ve hakikatin anlamını örtmüştür. Geleneksel teori asli

92 Heidegger, *Being and Time*, 38.

93 Pöggeler ve Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 20-21.

94 Heidegger, *Being and Time*, 250.

95 Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth", 182.

96 Heidegger, "On the Essence of Truth", 178-79.

hakikat fenomeninden hareket etmiş fakat zaman içerisinde mutabakat fikrine varmıştır. Bu çerçevede *aletheia* olarak hakikat fikrinin algının doğruluğu ve neticesinde mutabakat teorisine nasıl dönüştüğü Heidegger için sorunun eksenini teşkil etmektedir. Çünkü Alman filozofa göre *aletheia*, modern hakikat kavramının sildiği bir anlamı içermektedir.[97] Hakikati mutabakat, olarak karakterize eden bu anlayışı Heidegger çok genel ve boş olarak değerlendirir. Heidegger *aletheia* kavramından hareketle hakikati varolanı kendi açıklığı içinde görünür kılan bir açımlanmışlık olarak değerlendirir.

Heidegger felsefesinde Varlığın anlamına ilişkin sorunun unutulması ile geleneksel felsefenin sanata yaklaşımındaki yozlaşma arasında bir bağ kurulur. Sanatın Varlıkla bağı kopartılmış ve bunun sonucunda onun hakikat ile olan münasebeti anlaşılamamıştır.[98] Heidegger varolanların Varlığını açan bir şey olarak sanat eserini inceler. Varolanın hakikati kendisini sanat eserine koyarken sanat da kendini hakikate koyar.[99] Yani Heidegger sanatı bir tasvir, temsil, taklit olarak değerlendiren yaklaşımlardan farklı bir pozisyonda değerlendirir. Heidegger sanatı anlamak için çatışma kavramını önerir. Heidegger düşüncesinde, çatışma sanat eserinin yarattığı bir durum olarak ortaya çıkar ve dünya ve yeryüzü arasında yaşanmaktadır. Sanat eseri çatışmanın çatışma olarak kalması için gerçekleşmektedir. Hakikatin vuku bulduğu sanat eseri, çatışma yoluyla kendisini saf şeyden ve araç-gereçten ayırmaktadır.[100] Daha da önemlisi, buraya kadar ortaya koyduğumuz çerçeve içerisinde, Heidegger düşüncesinde sanat eserinin insanın tarihsel varoluşu açısından önem arz ettiğini söylemek mümkündür. Sanat insanlar için Varlığın hakikatinin vuku bulmasında hala asli ve zorunlu bir mecra, daha ihtiyatlı konuşmak gerekirse bir imkân olarak değerlendirilir.[101]

Kaynakça

Bolt, Barbara, *Heidegger Reframed*, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2011.

Cassirer, Ernst ve Heidegger, Martin, *İnsan Nedir?* - Davos'ta Kant Üzerine bir Kör Dövüşü, çev. Kubilay Hoşgör, Ankara: Fol Kitap, 2021.

Dahlstrom, Daniel O., *The Heidegger Dictionary*, London: Bloomsbury Academic, 2013.

Palmer, Daniel E., "Heidegger and The Ontological Significance of The Work of Art", *British Journal of Aesthetics* 38, sy 4 (1998): 394-411.

Direk, Zeynep, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, İstanbul: Fol Kitap, 2021.

Gözel, Özkan, "Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Dünya ve Anlamlılık", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 41 (2020): 95-110.

97 Heidegger, *Being and Time*, 265.

98 Heidegger, "The Origin Of The Work Of Art", 162.

99 Heidegger, "The Origin of the Work of Art", 165.

100 Heidegger, "The Origin of the Work of Art", 140.

101 Bolt, *Heidegger Reframed*, 43.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquairre ve Edward Robinson, Cornwall: Blackwell Publishers Ltd, 2001.ß

———, "Letter on Humanism", içinde *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrell Krell, London: Routledge Classics, 1993.

———, "On the Essence of Truth", içinde *Pathmarks*, ed. William McNeil, çev. John Sallis, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———, "Plato's Doctrine of Truth", içinde *Pathmarks*, ed. William McNeil, çev. Thomas Sheehan, 155-82. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———, "Platon'un Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy 30 (2016): 27-48.

———, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011.

———, "The Origin Of The Work Of Art", içinde *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrell Krell, 139-212. London: Routledge Classics, 1993.

———, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, New York & London: Garland Publishing, 1977.

———, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

———, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

———, *What İs Called Thinking?,* çev. J. Glenngray, New York: Harper&Row Publishers, 1968.

Heraclitus, *Fragments*, çev. T. M. Robinson, Toronto: University of Toronto Press, 2003.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Erdal Yıldız, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

———, *Heidegger: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 1997.

Johnson, Patricia Altenbernd, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Küçükalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi - Felsefî Temeller*, Ankara: İsAM Yayınları, 2017.

Lewİs, Michael ve Staehler, Tanja, "Martin Heidegger", içinde *Fenomenoloji*, çev. Mehmet Dermihan, Ankara: Fol Kitap, 2019.

Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, New York: Routlege, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.

Nietzsche, Friedrich (Wilhelm), *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Pöggeler, Otto ve Allemann, B., *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Schalow, Frank ve Denker, Alfred, *Hİstorical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Plymouth: The Scarecrow Press, 2010.

Sheehan, Thomas, *Making Sense of Heidegger A Paradigm Shift*, London: Rowman & Littlefield International, 2015.

Suvák, Vladislav, "The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka" içinde *Thinking Fundamentals*, edited by David Shikiar, Vienna: IWM Junior Vİsiting Fellows Conferences 9, 2000.

Nurettin Topçu Düşüncesinde Felsefe*

Mehmet Fatih Tekin**

Öz: Bu bildiri ile Nurettin Topçu'nun felsefe düşüncelerine yönelik fikirlerinin analizi hedeflenmektedir. Nurettin Topçu'nun felsefe düşüncesi, onun eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerine dayanmaktadır. Geniş bir fikir yelpazesine sahip olan Nurettin Topçu eserlerinde eğitimci ve sosyolog yönleriyle de ön plana çıkmaktadır. Nurettin Topçu Türkiye'nin yetiştirdiği önemli aydınlardan biri olarak felsefesinde akla özel bir önem vermekle birlikte aklı salt akıl olarak ele almamıştır. Akılcılığa kalplilikle değer kazandırmaya çalışmış bir düşünce insanı olarak kendine özgü olan bu farklı yaklaşımını ele alıyoruz. Nurettin Topçu'nun felsefi düşüncesinde ahlak felsefesi üzerine ortaya koyduğu düşüncelerini vurgulayarak felsefe ile birlikte dönemindeki sorunları ele alış şeklini ortaya koymaya çalışmaktayız. Topçu'nun ahlak felsefesinin onun insana bakışını nasıl temellendirdiğini, toplumsal alandaki sorunlara yaklaşımda felsefe anlayışının etkilerini, sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasal alana dair meselelere getirdiği eleştirileri ve çözüm önerilerini ne yönde etkilediğini incelemekteyiz. Bu çerçevede Topçu'nun felsefe anlayışını içinde bulunduğu toplum için bir fikir ve mücadele olarak ifade etmek mümkün görünmektedir. Son olarak Nurettin Topçu'nun felsefesi açısından ön plana çıkardığı temsilcilerine odaklanarak, onun tasavvuf ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı uzlaşımı açıklamaya gayret ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Düşüncesi, Nurettin Topçu, Felsefe, Ahlak, Tasavvuf.

Giriş

Nurettin Topçu (ö.t:1909; d.t:1975) Türk İslam Düşünce Tarihi'nin özgün simalarından biridir. Nurettin Topçu'nun hayatını ele alan biyografilerin,[1] çoğunda ifade edildiği gibi düşünürümüz, kendinden önceki fikirlere hakim olduğu gibi yaşadığı dönemin fikri gelişimini de yakından takip etmektedir. Türk İslam Düşüncesi içerisinde yetişmiş olan önemli düşünürlerden olan Nurettin Topçu yalnızca ahlaki düşünce alanında değil felsefi ve tasavvufi

* Bu bildiri metni; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalında öğrenciliğim sürecinde, 2019 yılında savunduğum "Nurettin Topçu Düşüncesinde Felsefe Tasavvuf İlişkisi" başlıklı yayınlanmış yüksek lisans tezinin bazı kısımlarının gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş uyarlamasıdır.

* Yazar Bilgi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yüksek Lİsans Mezunu; E-mail:mftekin66@gmail.com

1 Ayrıntılı bilgi için bknz. İsmail Kara, *Bir İsyan Ahlakçısı Nurettin Topçu Albümü*, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları,2016) ve Mehmet Fatih Birgül, *İrade Hareket İsyan Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1.*(İstanbul, Dergâh Yayınları,2013), Emin Işık, *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2019)

alanda da etkindir. Bu bildiride onun düşünce dünyasına felsefesi bağlamında yaklaşmak hedeflenmektedir.

Nurettin Topçu düşüncelerindeki farklı yaklaşımları öne çıkaran çalışmaların çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkündür. Felsefe, ahlak, psikoloji, sosyoloji alanlarında eserleri vardır. O, birçok bilim insanı tarafından farklı açıdan ele alınmış, ayrıca incelendiği her alanda yeni yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur. Yazıları geniş bir fikir yelpazesine kapı aralamıştır. Çünkü Nurettin Topçu hem İslam Düşüncesi hem de ondan önceki felsefi, kültürel ve tarihi şahsiyetlerin takipçisi olmuştur.

Nurettin Topçu üzerine yapılan bir çalışma için oldukça imkan ve kaynak bulunmasına rağmen onunla ilgili inceleme, araştırmayı özenli bir bakış açısıyla hareket etmeye zorlamaktadır. Bu yüzden onun, yazılarını yazarken kullandığı uslübun inceliğine ve derinliğine yeterince itimam gösterilmeden, uyguladığı yöntem ve yazılarının sonradan kitap haline getirilmesinin doğuracağı yaklaşım sonucu eksiklikleri kaçınılmaz olacaktır.

Çünkü bize göre Nurettin Topçu felsefesi, tasavvuf, ve ahlaki yöntemler içinde ortaya çıkan birikimin ortak bir bakış açısı niteliğindedir. Bu sebeple onun görüşlerini bütün bu birikimin söylemlerini göz önünde bulundurarak ele almak ve incelemek gerekmektedir. Bu nedenle eserlerinden direk alıntılar yaparak fikirleriyle desteklemek daha uygun olcaktır.

Bilindiği gibi felsefesi insan temelli bir yaklaşımdır. Bu nedenle felsefesinin temel problemi olarak varlık probleminin literatürüne uygun bir çerçevede tartışılmasının tarihi çok eskilere uzanmaktadır. Bu nedenle tarih boyunca problem çoğunlukla farklı dini ve insani anlayışların gelişimine bağlı olarak çeşitli İsimlerle ele alınmış ve aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Felsefesinin konusu, Tanrı'nın mevcudiyeti ve Tanrı'nın varlığına bağlı olarak ortaya çıkan bir takım meseleyi kapsamaktadır. İnsanın dünyada varoluşunun karşılığı olarak onun Tanrı ile olan ilişkisi söz konusudur. Bu sebeple Tanrı'nın varlığı, sıradan anlayışlara bırakılmaksızın, derinlikli pek çok disiplin tarafından hem açıklamaya hem de tartışma ve çatışmaların seyrini güçleştirecek şekilde düzenlenmiştir

Tanrı'nın insandan hareketle belirlenmeye çalışılan konumu, bir anlamda onun varlığına ulaşan deliller aracılığıyla imkanlarını, güç ve sırrını da etmesi gibi bazı felsefi sorunlara ulaştığı söylenebilir. Şüphesiz Nurettin Topçu varlık konusunu ele alışı, felsefe anlayışının oluşturduğu tartışmalarla sınırlı değildir. Bununla birlikte Nurettin Topçu konuya Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif[2], Hallac-ı Mansur gibi mistik filozofları da öne çıkararak etkin bilme yöntem olarak içselleştirdikleri aşk düşüncesini de ön plana çıkarmıştır. Birnevi mistik filozoflardan da hareketle kendine özgü bir tasavvuf felsefesi oluşturduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

2 Ayrıntılı Bilgi için bknz. Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*,(İstanbul, Dergâh Yayınları,2017)

Aslında Nurettin Topçu içinde bulunduğu Türk İslam Düşünce geleneğini daha çok bir düşünce aydınlığı sağlamanın imkanlarını arayışıyla birlikte müslümanca yaşamayı yanlış yorumlayacak her türlü etkinliği benzer bir hassasiyet ve ciddiyet içinde inceleyerek cevaplandırmaktadır. Çünkü düşüncesi sadece fikirsel anlamda değil İsyan Ahlakı eserinde ifade ettiği gibi eylemsel bir faaliyeti de içeriyordu.

Bu çalışmamızda Nurettin Topçu'yu hem bir insan hem de bir filozof olarak kapsayan ve onu her vesileyle anlamaya felsefesi bağlamında ele almaya çalıştık. Felsefesi açısından tartıştığımız bir takım konular belirtildiği gibi tarihsel ve insanlığı meşgul eden evrensel konulardır. Nurettin Topçu'nun bu sorunu kendi dönemine bakışların tamamını dikkate alarak ele aldığını söylemek mümkündür. İsyan Ahlakı adıyla zikredilmese de Nurettin Topçu'nun konuştuğu meseleler farklı fikir adamlarının da konusu olmuştur.

Bununla birlikte dini- tasavvufi ve felsefi düşüncelerin incelenmesiyle ilgili Nurettin Topçu'yu ele alma maksadımızın en belirgin özelliklerinden biri onun geçmişteki önemli şahsiyetleri bugünün çıkmazlarını, insana sunulan hürriyetlerin yetersizliğini aşabilmenin zorunluluğunu ortaya koymasıdır denilebilir.

Türk İslam Düşünce geleneğinde Nurettin Topçu'nun ortaya koymuş olduğu felsefe anlayışı önemli bir felsefi bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde yaşamış olduğu toplum ve devlet tecrübesini felsefesine de aktararak, dönemin materyalizm, komünizm, pozitivizm vd. felsefe anlayışlarına alternatif ürettiği söylenebilir. Onun günümüzde yaygın olan varoluş felsefesi tartışmaları bağlamında söylediklerinin geçmişteki etkilerini arttırarak devam ettirdiği görülmektedir. Geçmiş dönemde ortaya koyduğu düşünceleri güncelliğini koruyarak bugün de dönemin önemli felsefi tartışmaları kapsadığını söyleyebiliriz.

Geçmiş dönemden itibaren pek çok filozofun dikkatini çeken felsefe ve tasavvuf kavramı düşünce insanlarının farklı noktalara işaret etmesi ile farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan konuyu ele alırken çok fazla başlıkla karşılaşmamız her ne kadar muhtemel olsa da araştırma alanını daraltmamız bizi asıl meseleye yakınlaştıracaktır. Çalışmanın en başında tasavvuf anlayışı bağlamında bizzat yaşanmışlık olmasının gerekliliğini de göz önünde bulundurarak Nurettin Topçu'nun Tasavvuf düşüncesinin tarihsel sürecine işaret ederek ortaya çıktığı koşulları anlamak aralarındaki ilişkiye göz atmak bize yarar sağlayacaktır.

Nurettin Topçu ve onun felsefe ilişkisi üzerinden gideceğimiz için onun felsefesi ile ilgili görüşlerine ve ona getirilen eleştirilere bakabilmek çalışmanın seyrini belirleyen önemli bir adım olacaktır. Felsefesinin insanlar için birey olma ve onların irade gösterebilme düşüncesi olduğunu söyleyebilirsek son dönemlerde insanların sosyal hayat içerisindeki yeri buna zıt bir şekilde gitmektedir.

İşte bu noktaya dikkat çekmemiz Nurettin Topçu düşüncesinde tasavvuf ve felsefe ilişkisi için yeni bir yorum olarak kabul görebilir. Bunu yaparken Nurettin Topçu'nun sonrası dönemde felsefesi bağlamında ortaya koyduğu irade, hürriyet gibi kavramların günümüzdeki önemi ve gerekliliğini ortaya koyma yönündeki bu çabamız araştırma için son derece önemli olarak görülebilir.

Son olarak Nurettin Topçu düşüncesinde felsefesi konusunu Türk İslam Düşüncesi çerçevesinde ele aldığımız için bu çalışma bir takım sınırlılıklardan da kendini kurtaramadığını söylenebilir. Ayrıca Nurettin Topçu'nun anlatım gücü ve biçiminin etkileyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle metnimizde onun eserlerinden direk alıntılar yaparak, Nurettin Topçu'nun üslubunu mümkün olduğunca bozmamaya çalıştık.

Yaşadığı Dönem ve Felsefe Algısı

Nurettin Topçu'nun Düşüncesindeki on dokuzuncu yüzyılın kurucu, otoriter düşüncesi, bu dönem özelinde olan pozitivizmin metafiziğe bakış açısını eleştirerek ve çağdaş felsefe literatüründe özgür irade anlayışı arasındaki ilişki ile ilgili betimleyici önemi olan bir sınıflandırmayı temel alarak Nurettin Topçu'nun yaşadığı döneme dair eleştirilerini analiz etmeyi uygun görmekteyiz.

Buna göre on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan düşünceler olarak ifade edilen pozitivizm, komünizm, faydacılık, sosyolojizm gibi anlayışların, düşüncenin belirleyicisi olarak ön plana çıktığı söylenebilir. Aynı zamanda İslamcılık ve Turancılık ile beraber Cumhuriyetin resmi milliyetçiliği olarak görülene karşı Anadolucu bir düşünceyi ortaya koymuştur.[3] İnsanlığın var olmasından itibaren düşüncenin hep bir görevi olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple on dokuzuncu yüzyılda ise felsefenin gayesi bütün bilimleri tek çatı altında toplayacak olan genel ilkelerini bulmak ve bulunan ilkelerle birlikte toplumsal düzenin yeniden kurumaktır. Pozitivist düşünce bilimsel düşünceyle bütünleşmiş konumdadır. Bilimsel bilgi haricinde bir bilgiye ve hatta metafiziğe kesinlikle yer bırakmamayı amaç edindiklerini söylemek mümkündür.[4] Temel özelliği olarak ifade edebileceğimiz bu düşünce yalnızca bilimi geçerli bilgi türü olarak görmesi ve sadece olguları bilinebilen, üzerinde inceleme yapılabilecek tek nesne alanı olarak kabul etmeleri belki de düşünceyi köşeye sıkıştırmaya çalışan anlayışın başlangıcı niteliğindedir.[5] Aynı zamanda dini düşünceye ve metafiziğe

3 Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,* (İstanbul, Dergâh Yayınları,1992)

4 Taşkın, A., & Becermen, M., *Rönesans, Yeniçağ ve 19. Yüzyıl Felsefesi Tarihi,* (Ankara: Sentez Yayıncılık,2013), 366-367

5 Taşkın, A., & Becermen, M., *Rönesans, Yeniçağ ve 19. Yüzyıl Felsefesi Tarihi,* 366

mesafelidir.[6] Bilimsel yönteme işaret eden bu anlayış felsefenin de sınırlarını çizmeye yönelik uygulamayı Saint Simon aracılığıyla hissettirmeye başlamıştı.[7] Fakat düşünce üzerindeki metafizik bilgi anlayışının felsefenin ve hatta insanın var olduğu dönemden bu yana söz konusu olmasının inkâr niteliğinde olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat pozitivistlerin aksine metafizik genel itibariyle konu bakımından doğa ve bilimsel bilgilerden farklıdır. Antik dünyada oluşturulan doğa ile ilişkili kuramlar geliştirilerek doğa bilimlerini olanaklı hale getirmiştir. Oluşturulan doğa kuramları ise metafiziği ortaya çıkarmıştır. Bilim doğası üzerine yanlış kanılar pozitivistlerin metafizik dendiğinde ön yargıyla yaklaşımları bugünkü anlamıyla iki zıt kutbu ifade eder şekle büründüğü söylenebilir. Ancak bilim ile metafiziğin birbirini destekleyen ve bununla birlikte tamamlayan alanlar olarak görülmesi mümkündür. Çünkü metafiziki anlamda bir incelemeye girişildiğinde doğa bilimleri içinde ulaşılan sonuçların varlık ve değişimi ile ilgili araştırmaların bir parçası olarak ifade ederken, enine boyuna yapılmış bir bilimsel araştırmanın da metafizik alanında oluşturulan bilgilere kayıtsız kalamayacağı söylenebilir. Metafiziki kuramlar, iç tutarlılığının yanı sıra varlık bilimsel ekonomi ilkesi ve benzeri ilkelere başvurarak birbiri ile karşılaştırmak mümkündür. Bu sebeple metafiziğin de pozitivist düşüncenin bilgi ve bilimselliği bağlamındaki düşüncesinin zıddına temellendirilmiş ölçülerle evreni anlama ve araştırma çabası olarak görülmesi mümkündür.[8]

Bu konuda ifade edilmesini gerekli gördüğümüz ikinci husus ise tarihsel süreci açısından çağdaş batı düşüncesinin on dokuzuncu yüzyıl sonlarında gelişmeye başlayan ve büyük farklı bakış açılarının geliştirdiği yirminci yüzyıl felsefesinin varlığından bahsedilebilir. Bu bağlamda çeşitlilik nedeniyle yirminci yüzyıl felsefesinin tanımlanmasının zorluğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte dikkat çeken bir diğer özellik ise sınırlarının ve kesin çizgilerin olmadığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni aydınlanma sonrası eleştiriler ve on dokuzuncu yüzyıl felsefesi hakkında çeşitli yorumların oluşmasıdır. Bu yüzden modern felsefenin devamı şeklinde görüldüğü gibi düşünce üzerinde tahakküm kurmuş anlayışlara yönelik katı bir eleştiriyle düşüncenin farklılaştığı söylenebilir. Bu nedenle yirminci yüzyıl felsefesi genelinde çeşitliliğin çok olduğu bir tablo çizmek mümkündür.[9]

Nitekim çağdaş batı düşüncesini dile getirmemizin temel amacı Nurettin Topçu'nun da içinde bulunduğu dönemden tamamen bağımsız bir anlayışla felsefesini oluşturmadığını açıklar niteliktedir. Çünkü bulunduğu dönemdeki tartışmalar, özne odaklı, rasyonel, meka-

6 Editör: Murat Arıcı, Yrd. Editör: Yurdagül K.Adanalı, *Felsefeye Giriş Temel Problemlere Sİstematik Yaklaşım*, (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 467

7 Gönül İçli, *Sosyolojiye Giriş,*(Ankara, Anı Yayıncılık,2011),17-20

8 E. D. Taşdelen, *Felsefe,* (Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını,2007), 87

9 Kasım Küçükalp & Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller,* (Ankara: İsam Yayınları, 2014), 175

nik dünya görünüşünün temel alındığı ve bilimsel açıklamaları kabul gören tek açıklama yöntemi olarak benimsendiği aydınlanmacı romantik anlayışları irdelemektedir. Sadece akıl merkezli sistemin sarsılmasına ve modern düşüncenin insanı kendi varsayımlarıyla kafes altına aldığı temel kabullerine eleştiriye açılmasına katkı sağladığı söylenebilir. Yirminci yüzyıl felsefesinde karşımıza çıkan pek çok düşüncenin özelliği Nurettin Topçu felsefesinde görebileceğimiz metafizik düşünce tarzını modern batı düşüncesindekinin aksine önemli olması sebebiyle geri plana atılan unsurların bağlamında düşünebilmenin yollarını araştırmıştır. Bu doğrultuda geliştiğini söyleyebileceğimiz yirminci yüzyıl felsefesini iki temel üzerinden incelemek mümkündür. İlk olarak modern felsefeye bağlı kalınarak yirminci yüzyılda yeniden sistematize edilmesidir. İkincisi ise düşünürümüzü de farklılıklarına rağmen bu düşüncenin içinde değerlendirebileceğimiz batı metafiziğine, modern düşünce ve aydınlanma düşüncesine dair eleştirilerin ön plana çıktığı Kıta Avrupa felsefesinden bahsetmek mümkündür.[10] Burada Nurettin Topçu'yu ikinci çizgide değerlendirmeyi gerekli kılan farklılıklar nedir? Sorusunun cevabını açıklamaya çalışmak başlığımızın amacına ulaşması için gerekli görülmektedir. Nurettin Topçu eserleri ve hayatı incelendiğinde içinde bulunduğu toplumun ve dönemin ıstıraplarını çektiği söylenebilir. Yegâne gayesi şahsiyet oluşumu ve bu şahsiyetin İsyanıyla hürriyetine kavuşması hakikate doğru yol alması amaçlanmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'nin modernist bir anlayışla yeniden inşasının devam etmesi Nurettin Topçu düşüncesinin oluşturduğu hareket fikrinin anlaşılmasını zorlaştırdığını söylemek mümkündür.

Din görünümlü dinsel pozitivistlerin de katkılarıyla Türkiye'nin geleceğine yön verme adayı pozitivist düşünceler, gelecek dönemlerde oluşan problemlerin mimarı konumundadır:[11]

> Makine maddeyi kutsallaştırdı(…) Müslümanlarında makine hayranlığına yer yer şahit oluyoruz(…) Hani şeyh efendi var ki, fabrika açıyor; bacalara da dini İsmi koyuyor. Bu sapıklıklar, bu şaşkınlıklar İslam davasının karşısındadır.[12] Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi pozitivist düşünce her alanda kendini göstererek en çarpık ve karmaşık yapıya bürünmüştür. Çünkü hareket üzerine ifade ettikleri gibi, hakkıyla tanınmaya fırsat verilmemiş, verilse bile çilesi çekilmemiş düşünceler toplumun üzerinde eğreti durmaya mahkûmdurlar.[13]

Yukarıda ikinci çizgide değerlendirmeyi gerekli kılan farklılıklar nedir sorusunun cevabına yönelik en makul açıklama modernite ile birlikte oluşturulmaya çalışılan pozitivizmin felsefeyi kuşatması ve yirminci yüzyıl filozofu Heidegger'in bu kuşatmaya dair izah etmeye çalış-

10 Kasım Küçükalp & Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller,* 176

11 Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, (İstanbul, Dergah Yayınları,2016), 163

12 B. Güler, *Nurettin Topçu'nun Vaazlar Semineri'ndeki Konuşması*, (İstanbul Hece Yayınları,2006),426

13 Nurettin Topçu, *Var oluş Felsefesi- Hareket Felsefesi*,(İstanbul, Dergâh Yayınları,2011),61

tığı modern teknolojinin varoluşa yönelik kışkırtıcı yaklaşımı varlığın unutulmasına yönelik düşünceleri açıklama gayretindedir.[14] Burada düşünürümüz de bu varlığın unutulmasını eleştirileriyle izah etmeye çalıştığını söylemek mümkündür:

> İşin doğrusu şudur ki, biz kâinatı tam bir nizam içerisinde tasarlıyoruz. Ferdin bu tasarımı cemiyeti bozmuyor. Aynı görüşe tabi oluyor. Fakat cemiyet bununla kalmayarak, Durkheim'ın iddiasında, bu kâinatın nizamının tasarımını kendine mal ediyor, onun, kendisinin eseri olduğu iddiası meydana çıkıyor. Hatta ahlaki yaşayışımızın nizam içinde akışına bakarak bu iddia sahipleri, Yahudi mahareti ile ahlaklılığın, cemiyet tarafından meydana getirilmiş bir değer olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler ve bundan insan ruhunun katli hususunda kurnazca bir fetva çıkardılar: Fert yok, cemiyet var.[15]

Heidegger kendine özgü yorumuyla modernistlerin aksine Aristoteles'i de içine alan ve aynı zamanda eleştiren düşünce anlayışıyla felsefesini oluşturmaya çalışır. Aydınlanmanın önemli temsilcisi olan Kant'ın üzerinden dönemin metafizik problemlerini eleştirdiği söylenebilir. Düşünürümüzde Kant düşüncesini eleştirerek dönemin belirlenimci, sosyolojist ve yararcı ahlak teorilerine karşı yeni bir ahlak teorisi kurmuştur.[16]

Yirminci yüzyılın ikinci çizgisini ve Heidegger'i farklı kılan varlığın anlam sorununu somut anlamda ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre modern dönemde varlığın alanı unutulmakla kalmayarak, gerektiği gibi ortaya konulmadığını düşünmüştür. Çünkü varlığı olanı, olan olarak belirleyen şey şeklinde nitelendirdiği söylenebilir. Nurettin Topçu'nun isyan, hareket olarak adlandırdığı kavramı ile Heidegger'in *Dasein* diye adlandırılan *olma* kipinin çıkış noktası olduğunu söylemek mümkündür. Burada kısaca tanımını yapmak gerekirse *Dasein'ı* özgün kılan varlığına yine konusu olan bu aynı varlıktan gidilen bir olan olmak durumundadır. Varlığı kavrayabilmenin kendi, *Dasein'ın* varlığının bir açıklamasıdır. Varoluşça yapılan bu çözümlemenin kendisi temel bir varlık bilimi olarak nitelemek mümkündür. Bu aynı zamanda varlığın çözümlenmesindeki kendilik durumu dönüşüyle birlikte bütün felsefi soruların da bitiş ve başlangıç aşamalarını belirlediği söylenebilir.[17]

Sonuç olarak Nurettin Topçu yaşadığı dönemde felsefe algısı on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin katı materyalist düşüncesinden farklı şekilde gelişmeye başlamıştır. Düşünürümüz Fransa'nın önemli metafizikçilerinden Blondel'in "Şarkta felsefe olmaz, burada kal"[18] düşüncesine rağmen o taşranın ve memleketin içinde bulunduğu düşüncesizlik ekseninden düşünmeye davet etmek için mücadele vererek millet şuurundan vazgeçmemektedir. Hayatını şahsiyet

14 Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, 166

15 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*,(İstanbul, Dergâh Yayınları,2017),76

16 Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, (İstanbul, Dergah Yayınları,2021), 36

17 J. Bochenskı, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. S.R. Kırkoğlu, (İstanbul, Kabalcı Yayınevi,1997), 193-194

18 Ali Birinci, *Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatırada Kalanlar*, (İstanbul, Hece Dergisi,2006), 439

yetiştirebilmek ve biraz felsefe, bir miktar pozitivist anlayışa bağımlı bilim felsefesi, bolca sembolik mantık bağlamında gelişen düşünceleri eleştirerek bizim diyebileceğimiz felsefe arayışına yöneldiğini söyleyebiliriz.[19] On dokuzuncu yüzyıl sonları ve Yirminci yüzyıl arasında ise Heidegger gibi birçok filozof felsefi soruşturmalarıyla felsefenin üzerinde bulunan ölü toprağı atmaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Çünkü modern katı bir değişimin sonucunda oluşturulurken insana ve topluma da uygulamayı ifade eder. Modernitenin belirtileri olan dört aşaması (bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik) toplum ve bireyi biriciklik anlamında bir engellemeye sürüklediğini söylemek mümkündür.[20]

Bununla birlikte düşünürümüze göre felsefi anlayışımız ebedi iman ve düşüncenin aşk ile beraber ilmin kendine özgü arayışına ait zihniyetin ürünü olmak durumundadır. Felsefi düşüncenin toplumsal bir çabanın sonucu olmaması sebebiyle aynı zamanda topluma özgü ilim ortaya çıkmadığı söylenebilir. İlmin bizzat hakikatin aşkını içeren karşılıksız ilişki ile oluşturulmasını gerekli görmektedir.[21] Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi dönem itibariyle düşünce anlamındaki karmaşalar düşünürümüzü bazı zamanlar umutsuzluğa düşürse de Anadolu'ya olan inancını hiç yitirmediği söylenebilir. Düşünürümüze göre harekete ve İsyana ulaştıracak şuur ise geçmişin izlerini taşıyan ve bunları yaşam serüveninde aktive eden hakikat yolcularının düşünceyi şekillendirmesiyle mümkündür. Mesuliyet şuurunu kazanmış olan bu şahsiyetler menfi duyguların peşine düşmeden ilmin yerleşmesi için hareket etmekten keyif alan görev adamı olmasını gerekli gördüğünü söylemek mümkündür. İslam düşüncesine samimi yaklaşımın yenilikler getireceğine inan Nurettin Topçu, felsefi düşünceye dayanmayan fikir hareketinin de yıkılmaz fikirlere dayanması mümkün değildir. Bu yüzden dinin emirlerinin ezberlenmekten ziyade asıl kaynaklara yönelerek düşüncenin yeniden şekillenmesi söz konusudur. Burada düşüncenin gelişmesi ve kişinin biricikliğini ele alarak düşünürümüzün felsefi yönelimini bu anlayışla izah etmeye çalıştığını düşünmek mümkündür.

Felsefe Nedir?

Nurettin Topçu düşüncesine bakıldığında Cumhuriyet Dönemi Türk düşünce geleneği içerisinde kültürel sürekliliğin ne olduğunu kavramak bakımından önemli bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür. Düşüncenin var olabilmesi ve gelişebilmesi için zamana ve bu zamanın el verdiği uygun ortama ihtiyaç vardır. İşte bu sebeplerden düşünce dünyasında gelenekler oluşturabilmek, sürekliliği sağlamak bakımından önemli olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Çünkü bir düşünce insanını gelenek içerisinde ele aldığımızda, o kişinin

19 Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, 158

20 Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, (İstanbul, Say Yayınları, 2011), 112-113

21 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2017), 38

yaşadığı dönemdeki problemlerle bir bağlantısının olup olmadığını bir bağlantısı varsa nasıl olduğunu, düşüncesinde hangi kavramsal çerçevelerin olduğunu anlayabilmek açısından kolaylık sağlar. Nurettin Topçu'nun hem Batı düşüncesi açısından değerli olduğu hem de Türk düşüncesi açısından değerlendirilmesi gereken bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür. Felsefesinin düşünce tarihi bağlamında kendine özgü duruşu olduğu gibi siyasi ve kültürel geleneklerimiz düşünüldüğünde duruşa ve belli bir davranışa sahiptir. Çünkü düşünceleri incelendiğinde hem tarihsel devamlılık hem de sistematik bir tutarlılıktan söz etmek mümkün görünmektedir. Ancak katı, biriktirerek, kurgusal fikirleri inceleyip, işleyen savunan bir düşünce insanı olmak yerine kültürü ile bütünleşmiş, fikir ve yaşayış biçimi olarak gösterebilmiş bir felsefe anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.[22]

Batı düşüncesi açısından baktığımızda ilk kaynakları arasında: Sokrates, Platon, Descartes, Kant, Rousseau, Bergson ve Blondel sayılabilir. Bütün bu düşünürlerden faydalanarak kendine özgü felsefi anlayışını oluşturmuştur. Nurettin Topçu, düşüncesini oluştururken sadece düşünce olarak kendine yakın hissettiklerini incelemek yerine batı geleneği açısından hem düşüncesini benimsediği hem de eleştirdiği görüşler bağlamında kendine özgü bir konumu belirlemeye çalıştığını söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte felsefi kavram ve izmlere de karşı duruşunu ifade etmiş, Materyalizm, Pozitivizm, Diyalektik Materyalizm, Anarşizm, Konformizm, Sosyalizm gibi felsefenin temel kavram ve doktrinlerinden sayılabilecek düşünceleri incelemiş, çıkmazlarını ve eleştirilerini yaparak kendi felsefi tavır alışı ve kurgusu çerçevesinde kullanmıştır.[23]

Nurettin Topçu'nun felsefe ders kitabındaki bilgi tasnifine bakıldığında öncelikle bir bilgi ayrımı yapmakla işe başlar. Çevremizdeki eşyanın bilgisini yöntemsiz bir şekilde elde ederken oluşan bilgileri düzensiz bilgiler olarak adlandırır. Bu bilgiler, genellikle insan yaşamının anlaşılmasını kolaylaştırır. Burada düzensiz bilginin dikkat çeken özelliği ise bilgiyi elde eden kişilerin yönelimleriyle karşılık bulur ve her bireye göre değişiklik gösterebilir. Örneğin; Yağmurun yağması bilgisi bir çiftçi için faydalı iken dışarıda futbol oynamak İsteyen çocuklar için İstenmeyen bir olaydır. Fakat insan bilgisini düşündüğümüzde sadece düzensiz bilgilerden oluşmadığını görmek mümkündür. Düzensiz bilgiler aracılığıyla da bilimler oluşturulmaktadır. Bilimin bilgisi ise düzensiz bilgiden farklı olarak belli yöntemlerle elde edilir ve herkes için genel bir anlam ifade eder. Bununla birlikte bilimler kendi konusu bakımından kendine özgü yöntem biçimi oluşturmuştur. Bilimsel bilginin oluşması için muhakkak belli yöntem aşamalarından geçilmesi gerekmektedir. Bilimsel bilgi aynı zamanda olayları ele alırken birer birer olayların bilgisi elde edilmeyip, aynı özelliklere sahip eşyanın

22 Levent Bayraktar, *Türk Düşüncesinden Portreler*, (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık,2014), 317

23 Levent Bayraktar, *Türk Düşüncesinden Portreler*, 318

genel özelliklerinin tanınmasına yöneliktir. Örneğin biyolojide hayvanlar hakkında araştırma yapıldığında ortak özelliklere sahip olanlar ayrılarak grupların özel nitelikleri açıklanır. Bu inceleme yapılan hayvanların değil bütün hayvanların genel bilgisini oluşturur. Bilimsel bilginin bir diğer özelliği ise tarafsız olmasıdır. Sadece bizatihi olaya konu olan eşyanın karakteristik özelliklerinin ortaya koyucusu olarak görülmektedir. Düzensiz bilgiden bu özellikleriyle ayrılan bilimin bilgisi eşya ve evrene dair insanın muammasının biraz daha aydınlanmasının sağlayıcısıdır. Bu bilgiye ayrıca teknik bilgi demek de mümkündür.[24]

Nurettin Topçu düşüncesinde felsefeye bakacak olursak, felsefenin kavramsal çerçevesi elde edilmiş bilgilerimizin üzerine çıkarak hepsinin ötesinde bir genelliğe sahiptir. Böylece felsefe sonuçların hepsini birleştirici bir rol almaktadır. Bununla birlikte bilimsel yöntemlerle elde edilen sonuçları felsefenin temel dayanaklarından olan akılla birleştirmesi söz konusudur.[25] Deneysel bir bilgi olmamasına rağmen deneyleri de içine alan daha büyük etkisinden söz etmek mümkündür. Örneğin; biyolojinin konusu olan canlı varlıklar üzerine her alanda bilimsel bilgiler öğrenebiliriz. Fakat biyoloji felsefesi açısından baktığımızda biyoloji bilimi bilgilerinin tümünü kapsayıcı niteliktedir. Bilginin sınırsızlığından yola çıkarak her alanda felsefi düşüncenin oluşturulabileceğinden söz edebiliriz. Bilim deneyle bilgiler edinirken, felsefe akıl aracılığıyla bilimlerin üstünde daha kapsayıcı sonuçlara ulaştırır. Akıl aracılığıyla oluşturulan felsefi bilginin değeri alandaki filozofun özgür iradesine aittir. Fakat bu filozofun özgürlüğü felsefi metot içerisinde anlam kazanır. Bu nedenle felsefi bilginin, bilimsel bilgiden ayrıcalığı öznel niteliklere sahip olmasıdır. Filozof hayal gücü sayesinde özgürce sentezleme yaparak eserini ortaya koyar. Burada filozofun hayal gücünde kurguladıklarını bilimsel bir yöntemle oluştuğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat Nurettin Topçu modern bilim anlayışının aynı zamanda eleştiri konusu olmasının gerektiğini söylemektedir. Çünkü Sadece menfaat ve fayda anlayışının hakikat araştırmasına ket vurduğunu belirtmiş, hakikat düşüncesinin ise sadece bilim ve bilimsel bilgiyle bilinebileceği fikrini eleştirmiştir. Çünkü bilim ve felsefenin konu, yöntem ve sonuçları açısından birbirinden farkları vardır. Bilim konu bakımından olayları inceleyerek, olayların çözümlenerek kanuna ulaşmayı amaç edinmektedir. Felsefeye baktığımızda ise olayları olduğu gibi alarak evreni bir bütün halinde açıklamaya çalışır. Bilimsel bilginin alanı dışında kalan konuları da felsefe konu edinir. Bilimsel bilgi yalnızca deney yöntemini kullanırken, felsefe düşüncesinde deneyin konusu olanlarda dâhil olmakla birlikte deney haricindeki düşünce ve akıl yürütme yöntemlerini de kullanabilir. Filozoflar, kendi yöntemlerini kendisi oluşturur. Ayrıca bilimsel bilgiler net olarak herkes için geçerli kesin bilgiler verirken, felsefi bilginin kimseye kendini zorunluluk ile kabul ettirmesi söz konusu değildir .[26]

24 Nurettin Topçu, *Felsefe,* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014), 12-13

25 Nurettin Topçu, *Felsefe*, 12

26 Nurettin Topçu, *Felsefe*, 15

Topçu'ya göre farklılıklarına rağmen bir takım ilişki ve bağlantılardan bahsetmek mümkündür. Öncelikle felsefenin bilimsel bilgilerin bilgisinden yararlandığı söylenebilir. Biyoloji bilimi olmadan, tabiat felsefesinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bilimle birlikte felsefenin üzerine konuştuğu konuları deney ve gözlem sonuçlarına tamamen zıt sonuçlara ulaşmaması zorunludur. Çünkü felsefi düşünce bilimin eleştirisini yaparak, ulaşılan sonuçları sıraya koyar. Bilimler arasındaki ayrıntıları açıklar. Felsefenin bilimlerin oluşmasında ve devamlılığında etkilidir. Üzerinde konuştuğu ve tartıştığı konularla bilime yeni alanlar sunmaktadır. Çünkü düşüncelerin sadece deneysel bilginin bilgisiyle yetinmediği, düşünme alanını sürekli genişlettiği görülmektedir.[27]

Topçu'ya göre bilimsel bilgi açısından düşünce olayların çözümüne yöneliktir. Gerçekliği bilgilerimizin asıl kaynağı ve ölçüsü olarak görür. Felsefede ise böyle bir gerçeklik söz konusu değildir. Fakat bilim olayları dar açıdan incelerken, felsefe bir bütün olarak ele alır. Bilim gerçekliği olduğu gibi incelemek yerine çözümleyerek gerçekliğe ulaştıran kümeleri ortaya çıkarır. Aynı zamanda ortaya çıkardığı sözel yönlerinin yanında sayısal değerini de açıklar. Felsefe de ise ele aldıkları konuların gerçeklikte tanımlanan ve zihnimizde oluşturulan bilgileri anlamlandırma çabasına girişir. Eleştirel düşünce bilginin apaçık ortaya koyulduğu durumlarda bile bilgiyi doğrudan kabul etmek yerine üzerinde bir takım kuşkularla bilgiyi analiz etmeye çalışır. Hiçbir zaman tamamen bitmişlik söz konusu değildir. Nurettin Topçu'nun bu iki alanı birleştirdiğini iddia ettiği hakikat sevgisi ise bilim ve felsefenin sahip oldukları ahlaki karakterden bahsetmektedir. Bu özellik, yalnızca amaç olarak bilim ve felsefe yapmak düşüncesine sahip olmak anlamına gelmektedir. Hakikat aşkı da diyebileceğimiz bu düşünce ile bütün menfaat endişelerini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bilim ve felsefenin tamamen aynı olduğunu söyleyemesek de aralarında bir takım benzerliklerden söz etmek mümkün görünmektedir. Yani felsefeyi Topçu'ya göre dar anlamıyla kısaca tanımlamak gerekirse: Duyuların dış dünya dışında, düşüncemizle oluşturmaya çalıştığımız bilgilerin tümüdür.[28]

İsyan ahlakçısının düşüncesinde dış dünyada olup bitenlerden ziyade insanın özgürlük savaşı ve toplumun insanlara dikte ettiklerinin eleştirisi önemli bir yere sahiptir. Yani felsefe insan ve dış dünya arasındaki ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin yanı sıra toplumsal yaşamın çarpıklıklarını düzeltmek için insanlara ufuk açıcıdır.[29]

> Felsefe, her şeyden önce biricik kılavuzumuz olan aklın kullanılmasını öğretir(…) aklın saltanatını kuracak olan felsefe, iç hayatımızın bütün hareketlerini ve bütün unsurlarını birleştirmek suretiyle ruh yapımızdaki ahlak ve nizamın kurucusu olacaktır(…)

27 Nurettin Topçu, *Felsefe,* 16

28 Nurettin Topçu, *Felsefe,* 19-21

29 Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, 204

> Aklımızın âlemi bütün halinde kavrayışı demek olan felsefe ahlakımızın da sanatkârıdır(…) Eğer dünyanın bütün halinde görünüşüne, yani felsefi görünüşe sahip değilsek, etrafta klişe halinde ahlak çerçeveleri araştırır, yabancı veya hurda haline gelmiş örfleri hiç tenkit etmeden benimseriz ve her birimiz hurda çarşısından tedarik ettiği örflerin kırıntısıyla birbirimize çarpar devririz(…) Felsefe dini inanışlarımızın da üstadıdır. O olmazsa din adı altında halka sunulan her efsaneyi dini inanış yaparız. İbadet hareketleri yapan herkesin din adamı diye arkasından gideriz. Daha mabetlerini bir gulgule ticarethanesi olmaktan kurtaramayan adamların telkinlerine kıymet veririz. (…) Felsefe olmazsa, dindarlık uyanık bir rüya, bir vehim, bir hastalık sanılır.[30]

Böylece felsefi düşünüşün bir nevi kendimizi eşyaya değil, eşyayı kendimize uydurmak olduğu söylenebilir.[31] İnsanın yaşamına dair düşünmeden yaşayışları Nurettin Topçu felsefesinde şu şekilde özetlenmektedir:

> Hakikati bizden saklayan ve birbirimize yabancı hatta düşman yapan bu perdelerin bir kısmı nefsimize ait iştihalardır, bir kısmı alışkanlıklarla telkinlerin eseridir, bir kısmı da ancak ibadetin dağıtabileceği gafletlerdir. Sonu olan bu âlemde sonsuzluğun yolcusu olan insan, arzımızın bu yalnız yolcusu, burada bir muamma olan hayatına bir hikmet, kendine dost düşüncesine destek bulabilmek için sonsuzluğa sığınmak mecburiyetindedir. Sonu olan varlıklar, sonsuzluğa dayanarak düşünmekle anlaşılıyorlar.[32]

Nurettin Topçu felsefesi ile içinde bulunduğu toplumun siyasetine yön verebilmenin ve toplum için yapılacak inkılapların hangi düzlemde olmasının topluma getireceği faydalara dair ipuçlarını vermektedir:

> Felsefe, siyasi nizamın da yapıcısıdır. Bir millet rejiminin hususiyetlerini, o milletin felsefesi tayin eder. Demokrasi asrın hâkim rejimi olmakla beraber her millet onu kendine has, kendi bünyesine uygun şekilde kullanıyor. Ayrı ayrı bir Fransız, bir Alman, bir İngiliz ve Amerikan demokrasisi bulunmaktadır. Bu rejimlerin kabul ettiği otoritelerin sınırları gibi, benimsedikleri liberal ve sosyalist prensipler de milletin kabiliyetinin ölçüsünü veren felsefeleriyle tayin edilmiştir. İnsan anlaşılmadan insanlık âleminde inkılap yapılamaz. Nedir bu insan ki hayvanların hepsi ondadır; öyle iken Allah'a götüren yol da ondadır. Varlığımızın Allah'la münasebetinin sırrına ermesek bile, kendimizi bilmeden Allah'ı anlayamıyoruz. İnsanı tanıtan felsefe olduğuna göre inkılaplarımızın hepsi ona muhtaçtır. Hangi inkılap felsefesiz yapıldı? İslam'ın nuru Kur'an'ın felsefesinden çıkarak âleme yayıldı. Avrupa Rönesans'ını ve romantizmini felsefe sistemleri içerisinde hazırladı. Fransız ihtilali bir felsefenin meyvası oldu.[33]

30 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 61-65

31 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2016), 29

32 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 30

33 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 63-67

Felsefenin temel konularından olan metafizik alanın da toplumun kendine has bir anlayış oluşturulamamasının aynı şekilde toplumların yenilik ve gelişimlerine ket vurduğu ifade ettiğini söylemek mümkündür:

> Metafizik meydana getiremeyen milletler, taklitçi olurlar. Her taraftan hoşlarına giden bir fikir veya hareket sistemi alarak taklit ederler. Ancak, başkalarının ruhi eseri onları doyuramaz. Onların şahsiyetini teşkil edemez. Zira bir milletin şahsiyeti kültürün eseri değildir, kültür şahsiyetin eseridir. Bir millet şahsiyetinden doğar. Metafizik yapılmadıkça kıvranmalar arasında eriyip giden şahsiyetin acıklı bir mirası kalır: Her şeyi inkâr. Kendi metafizikleriyle birlikte şahsiyetlerini yapamayan milletler ve şahsiyetlerini kaybeden fertler, önce ruhunu ve Allah'ını, sonra mazisini ve tarihini, en sonra da esas davalarıyla birlikte kendi kendilerini inkâr ederler.[34]

Nurettin Topçu felsefesi ile birlikte hedeflerinin açıkça belirlenerek, hedeflerinin gerçekleşmesi yolunda katkısından bahsetmek mümkündür:

> Felsefe bize, üstümüzde ve yükseklerde bulunan hedeflere doğru ilerlemesini öğretir. İnsan düşünürken, yeryüzünün bütün süfli hadiselerine yükseklerden gelen ulvi mayayı farkında olmayarak muttasıl karşılar. Sanki hayatı onunla mana kazanır. İşte bu insanın felsefe yapmasıdır.[35] Akıbetimizin düşüncesi de bir felsefeye bağlanacaktır. "Yarınımız ne olacak? Nereye gidiyoruz?" sorusu şuurda önceden açılmış yollar arar. Nereye girmede olduğumuzu takdir için, cemiyetimizin temayüllerini, ideallerini, kabiliyetini yani bütün hayati kuvvetlerini yüksekten bakışla görebilmemiz lazımdır. Hayat tecrübesinin yaşadıktan sonra vereceğini, o yaşanmadan önce felsefe tanıtır, sezdirir hem de zaruretler halinde ortaya koyar. Önceden bilmenin büyük faydası, yanlış yolda isek dönmek, doğru yolu aramak için bize imkân bağışlamasıdır.[36]

Nurettin Topçu düşüncesinde felsefe geçmiş, yaşamın problemlerini çözebilmek için insanın temel argümanlarından birisi olarak görülmektedir. Belli bir birikimle oluşmuş felsefenin olmadığı toplumlarda değişimlerin görülmesi de oldukça zor olmaktadır. Bu sebeple Nurettin Topçu felsefesinde iç ve dış problemlere dair ruhsal ve toplumsal gayretinde yardımcı bir kuvvet gibi görülmektedir:[37]

> Felsefe hürriyetimizin de kaynağıdır. Düşünen adam hürriyetini anlar, hareketini doğurmuş olan sebepleri bilen insan, o sebeplerin idaresini kendi eline alabilmekle hürriyetini gerçekleştirir. Bizi hayat yolunda durdurup düşündüren felsefe, her adımda hürriyet sunmaktadır. Biz gördükçe düşünüyoruz, düşündükçe görüyoruz. Ve her an görünüşümüzün ufukları genişledikçe insanlığın her derdine deva olmak isteğiyle doluyoruz. Kendi kendimize hem teklif hem de kabul ettiğimiz mesuliyetimizin sahası

34 Nurettin Topçu, *Kültür Medeniyet*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2017), 59-60

35 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 58

36 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 67-68

37 Fırat Mollaer, *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu*, 206

> genişliyor(…) O yoksa hürriyetimiz bir vehim, bir kibir, bir benlik ifadesidir, o kadar(…) Hür olan insan dünyalardan değerlidir. Zalim esir insanın eşyadan farkı yoktur. İnsan anlaşılmadan insanlık âlemine inkılap yapılamaz(…) İnsanı tanıtan felsefe olduğuna göre, inkılaplarımızın hepsi ona muhtaçtır(…) Binayı yapan mimar filozof olacaktır. Yapı malzemesiyle sanat eseri olan binanın farkı düşünülürse, felsefenin bizi ulaştıracağı hedefin kurtarıcı oluşu kolaylıkla anlaşılacaktır.[38]

Felsefe düşüncesine açıklık getirdikten sonra Nurettin Topçu düşüncesini bugüne de taşıyan bir sorgulamanın içine girerek bizim felsefemizin ne olup ne olmayacağı problemine açıklık getirir. Onun bu düşüncesinde öncelikli nitelik bizzat kendi şahsına münhasır bir felsefe anlayışı olmasıdır:

> Asrımıza asırların hediye ettiği fikir dünyasının şu iki altın anahtarını ele geçirmeden binamızın kapısını zorlamayalım. İşte Yirminci Asırda insanlığın ulaşabildiği fikir ve zekâ hazinesinde bütün fikir dünyasının ortaklaşa bölüştüğü prensiplerden; Birisi de dünyamızı idare eden tekâmül prensibi. Öbürü aklın mükemmel işleyişini düzenleyen metotlu düşünme prensibi[39]

İşte bu önemli prensibi kendine has felsefi düşüncenin en önemli başyapıtı olarak görmektedir. İkinci önemli nitelik ise toplumun bizzat ortaya koymuş olduğu bir düzenin felsefesi olması hususudur:

> Çoğunluğu çiftçi olan Anadolu'nun, kendi içinden gelen evrimi takip eden toprağa bağlı insanını, toprağın sahibi, hâkimi yapacak ve alın terinin meyvesi olan mülke hürmet ederek sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamı. Bu Anadolu'nun sosyalizmidir.[40]

Üçüncü önemli husus ise felsefi düzenin kurucusu olan toplumun insanların içinde bulunduracakları konumlandırmanın anlamlanmasının nasıl sağlanacağı hakkında bilgiler vermektedir:

> Kur'an'ın, zulmün karşısında sabrı, kinin karşısında affı koyan, ölümü ümit ile karşılayan, sonu olan varlığımızı sonsuzluğun yolcusu yapan ve Allah'ı insanda tanıyan, insan anlayışı. Bu ahlakımızın temelini teşkil eden İslam ruhçuluğudur.[41]

Kişiliğin temel alınmasının gerektiği bir idealizm anlayışı ile topluma özgü felsefi düşüncenin oluşumuna açıklık getirmektedir:

> Onun yapıcı unsurlarını bin yıllık ıstıraplarımız yoğurdu. Anadolu'nun asırlık sefaleti, insanı talihine hasret varlığı ile bu idealizmi kalplerimize âlemşümul bir merhamet

38 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 66-67

39 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 68-69

40 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 69

41 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 69

> iradesi halinde sunmuş olmalıdır. Bu bedbaht diyarın iç ve dış manzarası, içinde barındırdığı insanın perişan ruhiyle idealinin ilhamcısıdır. Bu davanın ifadesi, mistik hayatın ifadesi kadar müşkül, bir dağın gövdesinden bir feryadın fışkırması gibi müthiştir[42]

Son olarak dördüncü ve önemli prensip ise felsefi düzenin kurucusu olan toplumun insanlarının kişiliğini ön plana çıkararak içinde bulundukları Anadolu'nun yıllarca yaşamış olduğu yoksulluklarını, bin yıllık üzüntülerini içinde yaşatarak toplumun oluşturacağı felsefi düşünce hakkında bilgiler vermektedir:

> Yunus'tan, Akif'lere kadar bu çok cepheli hayat çilesi bizde bir feryat olmak İstiyor. Türk milleti, kendi felsefesinin ifadesini dilinin ucunda saklıyor. Sade bir şeye muhtacız: Duygulu, iradeli, milleti olduğu gibi anlayan ve seven münevverlere. İşte bu hasretimiz giderildiği, sözde münevverlerimizin gözleri Batı'nın ufuklarından milletin kalbine çevrildiği gün bizim de felsefemiz yapılacaktır. Felsefemiz tekâmülcü, ruhçu, sosyalist ve idealist temellerinde yapılacak bina her filozofun şahsi görüş ve inanışına göre başka manzara taşıyabilir. Ancak bu temelleri değiştirmek bizi bizden uzaklaştırır. Müslüman Anadolu'nun yanık toprağı üzerinde yaşayıp da ruh yapımıza İslam'ın dışında temel aramak, Anadolu'nun sefaletlerinden idealizmimize hisse çıkarmamak, normal bir beynin samimi düşüncesinin mahsulü olamaz. Böyle düşünmek için, bu memlekette bu toprağı tanıyıp sevmeden, bu milletin inandıklarına inanmadan, onun varlığına düşman bir irade ile yaşamış olmalıdır. Anadolu, bin yıllık tarihinin muzdarip macerası içinde, felsefesinin bütün unsurlarını ortaya koymuş bulunuyor. Kendi felsefesini yapacak çocuklarını da yine kendi bağrından çıkaracaktır[43]

Nurettin Topçu felsefi düşünce sistemine bakıldığında ilk olarak insanın varlığa yöneliş şekliyle bilgiyi hazır şekilde kullananlar olarak ve geçmişteki bilgileri tüketenlerin yerine düşünceleriyle bilgiyi yeniden şekillendiren insan ayrımı yaptığını söylemek mümkündür. Neden bir felsefeye ihtiyacımız var? Sorusuna açıklama girişimde bulunarak felsefenin toplumu içine alan öznel bir uğraşı olmasının gerekliliğini yedi temel özellik üzerinden açıklama getirir. Son olarak da asıl problemin bizatihi topluma özgü bir felsefi düşüncenin nelerden oluşabileceğini dört ana prensip altında toplayarak topluma özgü felsefeyi meydana getirecek unsurlarını tanımlamaya çalıştığı söylenebilir. Onun teorisi esasında bireyin özgürlük mücadelesinin ve toplumsal eleştirinin bir parçası konumundadır. İnsan ve evren ilişkisindeki yakın bağları tanıtarak toplum içinde ortaya çıkmış olan çarpıklıkları düzeltebilmek için bir farkındalık kazandırma bilinci uyandırır.[44]

42 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 69

43 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 72

44 Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 43

Sonuç

Çalışmamızda Nurettin Topçu'nun felsefe anlayışını açıklamaya çalıştık. Nurettin Topçu 20. Yüzyılın yetiştirdiği önemli ilim ve fikir insanlarından birisidir. O siyasi, ilmi, sosyal ve fikri yönden önemli değişmelerin yaşandığı dönemde yaşamıştır. Düşünürümüz düşünce itibariyle ortaya koyduğu anlayış dünya algısının farklılaşmasına ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin devinimselliklerini tüm yetersizliklerini ve arayışlarıyla birlikte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Felsefe ve sosyoloji alanında eğitim alan Topçu, psikoloji ve sanat alanında da okumaları vardır. Özelikle bu bağlamda çıkarmış olduğu Hareket dergisinde ve dönemin önemli konularına değinerek dergi ve gazetelerde çok sayıda makale kaleme almıştır. Zaten şuan basılmış olan eserlerinin çoğu makalelerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte okullarda okutulmak üzere *Felsefe*, *Sosyoloji* ve *Psikoloji* kitaplarını, doktora çalışması olan İsyan Ahlakı ve doçentlik çalışması *Bergson* Düşüncesini çalışmıştır. Bunların dışında kalan eserleri ise öğrencileri olan Ezel Erverdi ve İsmail Kara tarafından makalelerinden derlenerek oluşturulmuştur.

Nurettin Topçu Felsefe ve Sosyoloji alanlarında eğitim alsa da, onun dikkat çeken bir diğer özelliği ise dervişane yönüdür. Onun bu özelliği yurt dışında doktora çalışmaları yaptığı dönemlerde başlamış, gördüğü Felsefe ve Sosyoloji eğitimi ve irtibatlı olduğu Louis Massignon gibi tasavvuf uzmanları olan kişiler onun karakterinde var olan dervişane yönü ortaya daha çok çıkardığı söylenebilir.

Nurettin Topçu felsefesinde öne çıkardığımız tasavvuf temsilcilerinde görülen tecrübe ve marifeti bizzat duymuş ve yaşamış olmasına karşın toplumla iç içe olmaktan kaçmamış, tersine yaşamının sonuna kadar davranış biçimi görmemizi ve diğer bireylere de aktarabilmenin yollarını aramıştır.

Düşünürümüz, tasavvuf alanında da düşünceleri ve fikirlerini görmek mümkündür. Ancak bu çalışmalarına baktığımızda kendi içinde sistemli bir yapıyla değil, çalıştığı alanlar içinde bütünleştirerek iktisattan sanata, dinden bilgi ve kültüre, tasavvuftan ahlaka kadar uzanan geniş bir bağlamda ele aldığını görmek mümkündür.

Kuşkusuz Nurettin Topçu'nun tasavvuf-felsefe ilişkisi Türk İslam düşüncesi literatürüne yöntem olarak zenginlik ve içtenlik kazandıracak kalitedir. Esasında tasavvuf felsefe ilişkisi insani bir problem olarak görülebilir. Düşüncenin varlığıyla birlikte insanın sorgulamalarıyla ortaya çıkmıştır. İslam tasavvufunu hareketi ahlak düşüncesiyle birleştirerek hareket felsefesini tasavvuf felsefesiyle aradığını söyleyebilir.[45]

45 Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 41

Genel olarak İslami düşüncede bu konu kelami, felsefi ve tasavvufi açılardan tartışılmıştır. Her alanda kendi metodolojisi içerisinde bu sorunları farklı şekillerde ele almıştır. Nurettin Topçu'da hareket bağlamında etkileşim ve tartışmalarından esinlenerek tasavvuf ve felsefe ilişkisini gündeme getirdiğini söyleyebiliriz:

> Modern antropoloji insanı, 'iki ayaklı, dik yürüyüşlü düşünen varlık' diye tarif ediyor. Bu tarif onun hem yerde sürünen sefaletini hem etrafına saldıran iştihalarını hem de Allah'a uzanan azametini ifade etmektedir(…) İnsanın küçük ve sefil dünyası olan nefsinden onu Allah'a yaklaştıran düşünen varlığına yükselmek, hayatın manası olsa gerektir. Bu iki atletizm, önce tezatlarla dolu olan varlığı, tezatlarından sıyırıyor, hür ve büyük bir eser, bir büyük kâinat olan ruhuna kavuşturuyor(…) Tasavvuf ehlinin tutuğu riyazet yolu gerçek bir atletizmdir(…) Tasavvuf, Kur'an'da esaslarını bulduğu derin bir insan felsefesini ele almıştır(…) İslam'ın ahlaki özünü mistik tecrübenin konusu yapan derin bir felsefi yaşayıştır.[46]

Nurettin Topçu'nun yaptığı çalışmaların yalnızca insanı madde dünyasına yönlendiren ve hakikat arayışından uzaklaştıran Batı tandanslı düşüncelere tepki ve eleştiri olarak kalmamış insanlığa İslam ve tasavvuf felsefesinin sunduğu hakikat ışığını işaret etmiştir. Nurettin Topçu yirminci yüzyıl felsefi tartışma konularına hâkimdir. Bu tartışmalara din ve dinin üst yorumu olarak anlaşılabilecek tasavvuftan hareketle tasavvuf felsefesinin bütünlüğü içerisinde farklı bir bakış açısı geliştirerek tasavvuf ve felsefe ilişkisini ortaya koymuştur. Bulunduğu çağda pozitivizmin bilgi ve düşünceyi etkisi altına aldığının farkındadır. Bundan dolayı kültürel anlamda Anadolu'yu etkisi altına almış düşünceyi eleştiren bir çıkış noktası yakalamıştır. Bu eleştiri tamamıyla insanlığı hakikatten uzaklaştıran, insanlığı kendi sunduğu alan içerisinde düşünmeye ve yaşamaya mahkum eden pragmatizm, modernizm, anarşizm gibi düşüncelere tepkidir:

> Bugünkü Müslümanlar, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilk çağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar(…) Ahlak idealine karşı ruhlarda işlenen bu zulmün tarihte çok tekrarlanan tehditleri, bugün büyük sanayi medeniyetinin insanı makineleştiren ve makineye esir yapan zulmüyle el ele vermiş bulunuyor(…) İnsanlığın beş bin yıllık ruh ve vicdan eserini inkâr ederek, düşünmeyi günah sayan taassup, bu zulme sığınmış durumdadır(…) Bunlar yirminci asırda ve bu yaşadığımız anlarda olmaktadır, sakın maziden bahsediyorum sanmayın.[47]

Nurettin Topçu'ya göre varlığın en somut delili insanın mevcudiyetidir. Çünkü bu mevcudiyet, Allah'ın varlığının delilidir. Fakat insanın sınırlandırılan düşünce dünyası nedeniyle fark

46 Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan-Mevlana Tasavvuf*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2017), 15 ve Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye, 60

47 Nurettin Topçu, *Mantık*, (İstanbul, Dergâh Yayınları,2017), 13

edilememiştir. Bu problemi aşmak, mevcudiyeti mutlak olanın aşkının farkına varabilmekten geçmektedir. Bunun farkına varabilmek de aynı zamanda İsyan ve hareket düşüncesini birlikte gerçekleştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Onun düşünce ve içsel yaklaşımlarının gerisinde tasavvuf felsefesi temsilcilerinin de söylediği aşk düşüncesi vardır. Nurettin Topçu bu aşkı tasavvuf düşünce sisteminde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Yöntem itibariyle felsefenin metodolojisinden hareketle bir anlamda insanı hakikate yönelten tasavvuf felsefesini ortaya koymaktadır.

İçinde bulunduğu toplumsal ve kültürel birikim açısından tasavvuf düşüncesini gerekli kılmaktadır. Nurettin Topçu bu durumu da önemseyerek aynı zamanda toplumsal bir değişmeyi öne çıkarmaktadır. Bu değişim öncelikle bireysel anlamda bir değişimle başlamaktadır. Bireyde tasavvuf felsefesi ile yaşanan kültürel ve ilmi gelişim tek tek artarak toplumsal bir etkileşime neden olacağını söylemek mümkündür. Çünkü isyan düşüncesi bireyin biat etmek zorunda olduğu baskı ögelerine karşı gelerek yalnızca birey için gerekli olan hakikate yöneltmektedir.

Düşünce itibariyle birey ancak İsyan ve aşk ile Allah'a ulaşabilecektir. Varlığını hakiki varlıkta eriten Hallac, Mevlana vd. tasavvuf felsefesi temsilcileri gibi O'nda yok olmaktadır. Ancak o zaman birliğe ulaşmak mümkün olacaktır. Yokluk aynı zamanda farkındalığı ve İsyanı gerektirerek aşk içinde yokluğu tatmak anlamına gelmektedir. Aşkı öğrenmenin en güzel kaynağı ise hakikat yolu yolcuları olacaktır. Esasında onlardan örnek alarak hareketimizi ve İsyanımızı aşkı idrak edebilmek amacıyla kullanabilmeyi göstermektedirler.

Aklı aşan hakikat düşüncesi itibariyle Nurettin Topçu aşk düşüncesi ile birlikte hakikat olgusunun her türlü sebebi aşan yönüne dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Allah-insan ilişkisindeki özgürlük problemini İsyan açısından ele almaktadır. Bireyin özgürlük fikri, birey temelli ele alındığında etrafını sarmalayan bütün prangalarına rağmen Allah'a olan gerçek bağlılığı olduğunda birey hakiki özgürlüğü kazandığı gibi vahdeti de idrak etmektedir. Ancak bu idrak ediş bir son değildir. Vahdet düşüncesi, bireyin bu dünya hayatında sorumlu olduğu ilahi gereklilikleri anlamasını ve olgunlaşmasını sağlayıp bireye daha özgür yaşam olanakları sunar.

Hakikatin idraki ile birlikte dünyada mevcut olarak gösterdiği İsyan çeşitleri gerçek İsyana ulaşmada en az hakiki İsyan kadar önemli bir göreve sahiptir. Çünkü âlemde görülen zıtlıklara hakiki İsyana gidebilmek maksadıyla ihtiyaç vardır. Bu bağlamda tasavvufi iman, imanın estetik şekilde güzelliklerini ortaya koymaktadır. Düşünürümüz tasavvuf felsefesi ile taklidi imandan tahkiki imana geçiş aşamasını bizlere göstermektedir.

İslam düşüncesinin belki de bugün en fazla ihtiyacı olan şey, Nurettin Topçu'nun *İsyan Ahlakı* eseri ile gelenekçi ve bürokratik muhafazakârlık tarafından önerilen gelenekçilik

ve uysallığı reddetmektedir. Ahlaki düşüncenin inşası için bütün alışkanlıklarımızın eleştiri süzgecinden geçmesini gerekli görmektedir.[48]

Nurettin Topçu gençliği, gerçekte kültürel manevi değer ile dolu toplumların geleceğe umutla bakması için en büyük hazine olarak görmektedir. Beklentilerimizi karşılayacak hareket onlardadır. Ülkemize bakıldığında genç nüfusunun, diğer bütün kaynaklarından, birikimlerinden, avantajlarından, etkilerden vb. daha etkili bir etken olduğu söylenebilir. Bu etken dünyayı felsefesinin etkisiyle ahlaki ve İslam düşüncesinin etkisiyle yeniden tasarımlayacak bir potansiyeldir. Ama aynı zamanda toplumun bugün ki problemlerinden diyebileceğimiz: işsizlik, dava tüccarlarının, siyasi getirimin, anlamsız karşı duruşların gençliği esir alan anlamsız meşguliyetlerinden kurtuluş açısından da Nurettin Topçu felsefesinin önemle üzerinde durulması gerektiğini söylenebilir.

Nurettin Topçu baktığımızda Türk kültürüne ve edebiyatına eserleriyle ve çalışmalarıyla görev yapmış, içinde bulunduğumuz buhranlara çıkış yolu aradığını felsefesi ile de açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle günümüzde de bakıldığında topluma öne çıkmış şahsiyetler, aramızdan ayrılmış olsa bile, fikirleri ve etkileriyle yaşamaya devam ettiğini söylenebilir. Aradan geçen süre, bu tarz önemli fikir insanlarının modern yaşamdaki değerini azaltmamış, tersine daha da artırmıştır. Günümüzde hâlâ yolumuzu aydınlatabileceğini söylemek, düşüncelerimizin izahı konumundadır.

Kaynakça

Birgül, M. F. (2013). *İrade Hareket İsyan Nurettin Topçu›nun Entelektüel Biyografisi 1*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2016). *Bir İsyan Ahlakçısı Nurettin Topçu Albümü.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Işık, E. (2019). *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017). *Mehmet Akif.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Öğün, S. S. (1992). *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Taşkın, A., & Becermen, M. (2013). *Rönesans, Yeniçağ ve 19. Yüzyıl Felsefesi Tarihi.* Ankara: Sentez Yayıncılık.

Editör:Murat Arıcı; Yrd Editör Yurdagül K.Adanalı. (2019). *Felsefeye Giriş Temel Problemlere Sİstematik Yaklaşım.* Ankara: Nobel Yayınevi.

İçli,G. (2011) *Sosyolojiye Giriş,* Ankara: Anı Yayıncılık

Taşdelen, E. D. (2007). *Felsefe.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.

Küçükalp, K., & Cevizci , A. (2014). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller.* Ankara: İsam Yayınları.

Mollaer, F. (2016). *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Güler, B. (2006). *"Nurettim Topçu'nun 'Vaızlar Semineri'ndeki Konuşması".* İstanbul: Hece Yayınları.

Topçu, N. (2011). *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

48 Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 37

Topçu, N. (2017). *Yarınki Türkiye.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Mollaer, F. (2021). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Bochenski, J. (1997). *Çağdaş Avupa Felsefesi.* (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Birinci, A. (2006). *Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatırda Kalanlar. Hece Dergisi*, 439.

Küçük, M. (2011). *Modernite versus Postmodernite.* İstanbul: Say Yayınları.

Topçu, N. (2017). *Kültür ve Medeniyet.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Bayraktar, L. (2014). *Türk Düşüncesinden Portreler.* Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.

Topçu, N. (2014). *Felsefe.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016). *Var Olmak.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017). *İslam ve İnsan- Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016). *Mantık.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da Oluşun İlletleri Olmaları Bakımından Mufarık Akılların Varlık-Eylem Tarzları

Merve Adıyaman Çağıran*

Öz: Fârâbî ve İbn Sînâ, varlığa gelişi sudur teorisi üzerinden temellendirmelerine karşın, teorinin iç işleyişine dair farklı yaklaşımlara sahiptir. Özellikle Mufarık Akıllar söz konusu olduğunda belirgin hale gelen yaklaşım farkının temeli, filozofların varlık görüşlerine dayanır. Fârâbî düşüncesinde Mufarık Akıllar, biri kendileri gibi akıldan ibaret olan varlık, diğeri semavi olan varlık olmak üzere ikili illiyet şeması dahilinde faaliyet gösterirken İbn Sînâ'da Mufarık Akılllar üçlü illiyet şemasına sahiptir. Fârâbî ve İbn Sînâ'daki bu farklılaşmanın temelini, varlık-mahiyet, imkân-zorunluluk gibi metafizik ayrımlar ve bu ayrımlar üzerinden gelişen varlık tasavvuru oluşturur. İbn Sînâ'da varlık-mahiyet birliğine sahip tek varlık Tanrı iken, Fârâbî'de yalnızca Tanrı değil, Mufarık Akıllar ve en yüksek cinsler olan kategoriler de varlık ve mahiyeti bir, basit varlıklardır. Bu sebeple Fârâbî ontolojisinde imkân, yalnızca ay altı alemde bulunanların varlık tarzlarına eşlik eder. Dolayısıyla Mufarık Akıllar ne mümkün varlıklardır ne de mümkün bir varlığın illeti olabilirler. İbn Sînâ'da ise imkân hali, Mufarık Akıllar da dahil olmak üzere Tanrı haricindeki her bir varlık için geçerlidir. Bu sebeple bir yönüyle imkân varlıkları olan Mufarık Akıllar, kendilerinde bulunan imkâna bağlı olarak Fârâbî'dekine ek olacak şekilde üçlü illiyet şemasına sahiptir. Bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde varlık-mahiyet, imkân-zorunluluk gibi ayrımlar dahilinde illet olmaları bakımından Mufarık Akılların varlık ve eylem tarzları ele alınacaktır. Mufarık Akılların illet olarak malulleriyle nasıl bir ilişki içerisinde bulunduklarına, dahası Mufarık Akılların sonuncusu olan Faal Akıl'ın varlık tarzıyla bağlantılı olarak ay altıyla ilişkisinin niteliğine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Sînâ, Mufarık Akıllar, Faal Akıl, İllet, Malul.

Giriş

Ay altındaki oluşun ilkeleri madde ve surettir. Madde ve suret, illetler taksiminde İbn Sina'ya göre parça illetler yahut bir başka taksime göre dahili illetler kategorisine girer. Suret ve madde dahili/parça illetler iken; fail ve gaye illetler ise parça olmayan/harici illetler katego-

* Merve Adıyaman Çağıran, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İslam ve Türk Felsefesi Bölümü, Doktora Programı. İletişim: merveadiyamancagiran@hotmail.com

risine girer.[1] Dahili/parça illetler, aslında oluş-bozuluş üzerinden fizik dünyaya dair açıklamanın temelini oluşturur. Dahili/parça illetler ve harici illetler/ parça olmayan ayrımı basit bir fizik-metafizik alem ayrımı yapmaktan ziyade suretin mahiyet ve imkana kapı aralayan anlamı üzerinden fizik ve metafizik aleme dair bütünlüklü bir açıklamayı mümkün kılar. Bu bütünlüklü açıklamayı sağlayan anahtar kavram ise surettir. Suret, ya türün/mahiyetin/tanımın *parça*sına söylenir (parça anlamında suret); ya parça değil, parça olduğu *bütün*e işaretle söylenir (bileşiğin kendisi anlamında suret); ya da *bütünün illeti* anlamında (bileşiğin illeti anlamında suret) şeklinde bulunduğu varlığa bağlı değişken fonksiyona sahiptir.[2]

Aristoteles'e göre son anlamıyla suret, cevheri meydana getirir fakat cevheri meydana getiren harici bir ilke yoktur; cismani cevher bizzat nesnede bulunan bilfiil kısım/dahili/parça olan suret ile meydana gelir. Yani Aristoteles'e göre oluşun hakiki illeti, suretin kendisinden başkası değildir. Fakat İbn Sina bu noktada Aristoteles'ten tümüyle ayrılır ve oluşun/cevherin hakiki illetinin suret olmadığını, cevherin haricinde bir illet olduğunu belirtir. İbn Sina, Aristoteles'in, sureti oluşun hakiki illeti kılmasına karşın harici bir fail ilkeyi oluşun hakiki illeti haline getirmiştir. Yani cevheri meydana getiren (oluşun hakiki illeti), cevherin kurucu unsurlarından olan bilfiil parça/suret değildir. Hakiki illet, suretin dışındadır. İbn Sina'nın bu iddiasını mümkün kılan şey, ilk olarak illetleri dahili ve harici illetler olarak ayırması ve bir sonraki adımda bu ayrıma bağlı olarak "varlığın ve mahiyetin illetleri" şeklinde yeni bir tasnifi gündeme getirmesidir. O, dahili illetleri mahiyetin, harici illetleri de varlığın illetleri olarak ele alır: Cevheri meydana getiren madde ve suret (dahili illetler) aynı zamanda mahiyetin illetleri, harici illetler olan fail ve gaî illetler ise varlığın illetleridir. İbn Sina'nın bu yaklaşımı aynı zamanda fiziksel açıklamadan metafiziğe sıçrayıştır. Zira İbn Sina açısından suretleri veren harici fail illet mufarık akılların sonuncusu olan Faal Akıl'dır (Vahibu's-Suver).[3]

1 Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sina'da Sebeplik Teorisi", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), s. 41-78.; Robert Wİsnovsky, "Toward a HIstory of Avicenna's DIstinction Between İmmanent and Trancendent Causes", Brill.

2 İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher, Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 121-128; Kılıç, a.g.e., s. 32-59.

3 Üçer, *Suret, Cevher, Varlık*, s. 231; Robert Wİsnovsky, İbn Sina metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 231. Hasan Özalp "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail İllet: İbn Sina Örneği" isimli makalesinde Tanrı'nın fail illet oluşunun tamamlayıcı (mütemmim) ve hazırlayıcı (müheyyi) olarak ikiye ayrıldığını, Tanrı'nın suret vererek tamamlayıcı illet şeklinde illet olduğunu iddia eder. Fakat, Tanrı suretleri doğrudan kendisi vermediği gibi mütemmim illet de değildir. Suretleri veren harici fail ilke (mütemmim) Faal Akıl'dır: Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail İllet: İbn Sina Örneği", *Journal of Islamic Research*, 24/3, (2013): 146-159; Ayrıca Tanrı'nın mütemmim değil, tam illet olduğuna dair tartışmalar için bkz: İbrahim Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafiziksel Fail Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelamî Kaynakları Üzerine", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), s. 303-351.

Varlık ve Mahiyetten İmkan ve Zorunluluğa

İbn Sina'da, suret varlığın değil, mahiyetin ilkesidir ve mahiyetin ontolojik gereği *imkan*dır. İmkan, tanımı itibariye varlığı ile yokluğu eşit olan ve varlığını yokluğuna yahut yokluğunu varlığına tercih eden bir illet gerektirir. Dolayısıyla suret, İbn Sina eliyle varlık verici illet olmaktan çıkmış, malule dönüşmüştür.

> "Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. (…) Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrışmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrışmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa, o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir."[4]

İbn Sina, zatı gereği zorunlu olmanın illetsiz olmayla, buna karşın zatı gereği mümkün olmanın malul olmayla özdeş olduğunu ifade eder. Zira İbn Sina'ya göre mümkün varlık tanımı gereği varlığı yokluğuna eşit olandır. Bir şeyin kendinde varlık ve yokluğa eşit olması, onda bu eşitliği bozacak kudretin bulunmadığını, dolayısıyla onu varlığa çıkaracak yahut yokluğunu tercih edecek bir müreccihin varlığını kaçınılmaz kılar. İbn Sina'da illetsiz, zatı gereği zorunlu varlık yalnızca Tanrı'dan ibarettir ve Tanrı haricindeki her varlık -mufarık akıllar da dahil, mümkün varlık kategorisindedir. Mufarık Akıllar dahil, mümkün varlıkların tamamı ya vücudî ya da ademî illete muhtaçtır. Bu nedenle illetin zorunlu olması şarttır. Peki hakiki Zorunlu Varlık Tanrı ise ve Tanrı haricindeki bütün varlıklar mümkün kategorisindeyse nasıl olacak da örneğin kendisine "illet" denilen mufarık akıllar-semavi cisimler gibi varlıklar gibi kendileri mümkün olan yani kendileri vücudi-ademi illete muhtaç olan varlıklar bir başka mümkün için vücudi-ademi illet olacaktır? İbn Sina bu sorunun üstesinden imkan ve mahiyet özdeşliğine ek olarak, varlık ve zorunluluk özdeşliği fikriyle gelecektir. İbn Sina, Metafizik birinci makale, altıncı faslı tümüyle bu konuya hasreder ve mümkün varlığın malul olarak, illetinden aldığı vucudi illetin zorunluluk içerdiğini, dolayısıyla mümkünün varlığını yokluğuna tercih etmekle onu zorunlu kılmanın aynı şey olduğunu belirtir. Bu sebeple mufarık akıllar mümkün varlıklar olmalarına rağmen, İlk'ten ve kendi üzerlerinde bulunan Akıl'dan varlık illeti alarak bigayrihi zorunlu olurlar. Hem İlk'te hem de mufarıklarda illet olmayı sağlayan varlık ve fiil şartı "akıl"dır. Tanrı'da varlık ve fiil arasında mesafe olmadığı için onun varlığının akıl olmasıyla taakkul fiili arasında mesafe yoktur, tıpkı varlığı ve mahiyeti arasında mesafe olmadığı gibi. Mufarık varlıklar ise varlıklarının ve fiillerinin aklîliğinin bir ve aynı olmamasından ötürü bileşik varlıklardır ve illet olmaları, hem kendi akli varlıklarına (zorun-

4 İbn Sina, *Kitabu's-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), s.35-37.

lu) hem kendilerini var eden illete hem de kendi mümkün mahiyetlerine yönelik taakkul faaliyeti sonucu gerçekleşir. Mufarık akıllar, illetlerini akletmeleri sebebiyle yeni bir varlığın (bir sonraki akıl), kendi zorunlu varlıklarını akletmek suretiyle semavi cisimlerin nefislerinin, kendi mümkün varlıklarını akletmek suretiyle de yeni semavi cisimlerin maddelerinin illeti olurlar. Bu düzen ay küresi ve Faal Akıl'a varıncaya değin devam eder ve böylece ay üstü alem tamamlanmış olur.[5] Farabi'de ise İbn Sina'da görülen üçlü illiyet şemasının aksine, ikili bir yapı söz konusudur. Farabi kozmolojisinde mufarık akıllar Tanrı'yı/bir üst ilkeyi taakkul etmek suretiyle yeni bir akıl varlığını; kendi *zat*larını taakkul etmek suretiyle semavi küreleri ve nefisleri meydana getirirler.[6] Bunun sebebi, Farabi'nin varlık anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Zira Farabi'nin varlık anlayışına göre varlık ve mahiyeti[7] (mevcut ve vücud) bir olan yalnızca Tanrı değildir, mufarık akıllar da bu anlamda varlık-mahiyet birliğine sahip basit varlıklardır. Dolayısıyla "imkan" ay üstünde bulunan varlıkları kapsamayan, ay altının varlık yapısını tanımlayan bir haldir ve mufarık akılların kendinde üçüncü bir hal olan "imkan" durumu yoktur, dolayısıyla ikili bir illiyet söz konusudur. Bu noktayı derinleştirmek için Farabi'nin varlık görüşüne ve mufarık akılların varlık tarzlarının nasıl anlaşıldığına yer verilecektir.

Farabi'nin Varlık Görüşü ve Mufarık Varlıklar

Farabi Kitabu'l Huruf'ta "varlık" anlamının gündelik dilden felsefi dile nasıl yükseldiğini anlatırken başta hel, inne gibi harflerden nasıl bir türetim gerçekleştiğini, diğer dillerdeki kullanımlarla Arapça'daki kullanımlar arasında nasıl farklar olduğunu, kendi düşüncesi açısından hangi kavramların kullanılmasının daha doğru olacağını, varlıkla ilgili kavramlardan olan örneğin inniyet, mahiyet, mevcut, zat, cevher gibi kavramların ne anlama geldiğini, felsefi kullanımlarının nasıl olduğunu anlatır. Öncelikle inniyet, dışta nesne olarak bulunan cevhere tekabül eder. Bir şeyin cevherinden bahsetmek Farabi'ye göre o şeyin "zâtı, mahiyeti

5 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, ss. 35-41 ve 374-376.

6 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 80; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), s. 58; Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Farabi's Cosmology*, (Boston: Brill, 2012), s. 200.

7 Fârâbî'nin konuyla ilgili İbn Sînâcı kavram şeması ile ele aldığı iddia edilen Uyunu'l-Mesail adlı bir eseri vardır fakat halihazırda bu eserin Fârâbî'ye ait olmadığı kesinlik kazanmıştır. Cüneyt Kaya'nın Uyunu'l-Mesail'in Fârâbî'ye aidiyeti ile ilgili araştırmasına göre Uyunul Mesail'de doğrudan İbn Sînâ'da bulunduğu haliyle zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet kavramları ve ayrımları bulunur ama söz konusu eserin Fârâbî'ye aidiyeti şüphelidir. Kaya'ya göre her ne kadar, birçok konuda İbn Sînâ'nın öncüsü olarak konumlansa bile en azından Fârâbî ve İbn Sînâ'da kullanılan dilin farklı olduğunun farkında olmak gerekir. Örneğin mana olarak Zorunlu Varlık fikri İbn Sînâ'yı önceleyecek şekilde Fârâbî metinlerinde yer alır fakat İbn Sînâ'ya ait ifade ve dil dağarcığı ile değil. İkincisi, Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde şüphe olmayan el-Medinetü'l-Fazıla ve Es-Siyâsetü›l-Medeniyye gibi eserlerinde "Zorunlu Varlık" fikrine ulaşma şekli ile Uyunu'l-Mesail'deki "İbn Sînâ'cı" yöntem birbirlerinden farklıdır. Sadece bu iki eserde izlenen yöntem ile Uyun'daki yöntemin farklılığı dahi eseri şüpheye düşürmeye yeterlidir ve bu sebeple bu eserden kaynak olarak yararlanılmayacaktır: M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ *'Uyun: 'Uyûnü'l-mesail*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27 (2012): 29-67.

ve mahiyetinin bir parçası anlamı"[8]na gelir ve kendinde zat olan yani zat olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlıklar mutlak cevher ve mutlak zattır. Farabi öncelikle inniyetle cevheri, ikinci olarak cevherle zatı eş anlamda kullanmaya devam eder ve aslında cevherin birden fazla anlamda kullanıldığını beyan eder:

> "İşte bunlar halk arasında cevherin söylendiği anlamlardır. Bu anlamların tamamı, iki şeyle sınırlıdır. Birincisi, onlar nezdinde son derece değerli taşlardır. İkincisi ise şeyin mahiyeti, mahiyetinin parçası ve zâtını kaim kılan her şeydir. Şeyin zatını kaim kılan ise ya onun maddesidir, ya suretidir ya da her ikisidir. (…) Felsefede ise cevher, kesinlikle bir konuda bulunmayan duyulur nesneye söylenir; tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden her yükleme söylenir; duyulur nesnenin türlerinden her bir türün mahiyetini, mahiyetini oluşturan şeyi veya kaim kılan şeyi tarif eden şeye söylenir."[9]

Farabi bir yandan nelere cevher dendiğini izah ederken diğer taraftan cevherin meydana gelmesinde "suret"in payını vurgular. Ayrıca bu pasajın hemen yukarısında Farabi, mahiyetin kurucu ilkesinin suret olduğunu belirtir[10] ve cevherin ya konuda bulunmayan yani sırf bilfiil olan/surete; ya cins, tür gibi mantıki/zihni surete; ya da parça yahut bütünün kendisi anlamında surete söylendiğini belirtir. Fakat Farabi'ye göre kendisine cevher denilemeye en uygun olan "hiçbir şekilde bir konuya yüklem olmayan ve kesinlikle herhangi bir şeyin konusu olmayan şey"dir.[11] Buradan hareketle cevher iki kısma ayrılır ve birincisi "hiçbir şekilde konusu olmayan son konu" ikincisi ise "mahiyet sahibi şeyin mahiyet"idir. Ve ona göre madde ve suret, ikinci kısmın yani mahiyet sahibi şeyin mahiyetinin kurucu unsurlarıdır. Birinci tür cevher için madde ve suretten oluşma şeklinde bir terkip anlamı yoktur.[12]

Farabi, İbn Sina'yı önceleyecek şekilde sureti, mahiyetin ilkesi kılmıştır. İbn Sina'da da suret, mahiyetin ilkesi kılınmış ve mahiyet de imkan ile ilişkilendirildiği için suret vererek cevheri kaim kılan ilkenin harici bir ilke olduğu, bu harici ilkenin de Faal Akıl olduğu belirtilmişti. Peki Farabi'de de mahiyetin ontolojik gereği İbn Sina'da olduğu gibi imkan ile ilişkilendirilmiş midir?

Vücud-Mevcud, İmkan ve Mufarık Akıllar

Farabi'ye göre mevcut, vücuddan türetilmiştir ve biri mutlak diğeri kayıtlı olmak üzere iki kullanımı söz konusudur. Aradığını bulmak şeklindeki kök anlamı mutlak kullanıma örnek-

8 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s.18.

9 Fârâbî *Kitabu'l-Hurûf*, s.90.

10 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s.88.

11 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s.98.

12 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s.100.

ken, X'i zeki bulmak şeklinde kullanım mukayyed kullanıma örnektir. Gündelik dilden felsefi düzeye yükselirken mevcud'un yerine ilk olarak, "hüve", vücud'un yerine de hüviyyet kullanılmıştır. Farabi bu kullanımlardan herhangi birinin kullanılmasının uygun olduğunu ifade ettikten sonra şöyle devam eder[13]:

> "'Mevcut' lafzı kullanıldığında ise her ne kadar türemiş şeklinde olsa da ilk örnek olarak kullanılmalı ve ondan, benzeri olan türemişlerin hayal ettirdiği şey anlaşılmamalıdır. (...) Hatta o anlamlardan nakledilmiş ve orada onların vehmettirdiklerinden soyutlanmış olarak ve şey sözümüzü (kullandığımız şekilde), kullanılmalıdır."[14]

Farabi, İbn Sina'dakinin aksine mevcut lafzının mutlak kullanıma daha uygun olduğunu buna karşılık vücud lafzının neredeyse mahiyeti (hüviyyet) çağrıştıracak şekilde kullanılmasını uygun görür. İlerleyen kısımlarda Farabi, mevcut kelimesinin temel anlamda üç şeye söylendiğini belirtir.

i. *Kategorile*rin tamamına

ii. Hariçte *doğru*luğu bulunan önermelere

iii. *Hariçte mahiyet*e sahip olanlara

Birinci anlamda mevcut, hem en yüksek cinslere (âlî cins) hem de yüksek cinslerin altında bulunan fertlerin tamamına söylenir. İkinci anlamıyla mevcut, doğru/sıdk ile eş anlamlıdır ve epistemolojik anlamda hariçteki varlıkla mutabakatı olan bilgiye söylenir. Üçüncü anlamda mevcut ise nefiste tasavvur edilip edilmediğine bakılmaksızın dışta var olan her şeye söylenir. Farabi üç anlamıyla da mevcut tanımını verdikten hemen sonra, dışta mahiyeti bulunanların iki kısma ayrıldığını, bir kısmında vücut ve mevcut anlamı (varlık-mahiyet) bölünemezken diğer kısımda vücud ve mevcud (varlık-mahiyet) anlamlarının bölünebildiğini ifade eder:

> "Bazen şeye "o mevcuttur" denir ve bununla onun İster nefiste tasavvur edilsin İster edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olması kastedilir. Mahiyet ve zat, bazen bölünür bazen de bölünmez. Mahiyete bölünenlere gelince, onun mahiyeti denilenler üçtür. Bunlardan birincisi onun özetlenmemiş olan toplamıdır. İkincisi, onu kaim kılan parçalarıyla özetlenmiş olandır. Üçüncüsü, toplamın parçalarından her bir parçanın kendi başına bir toplam olmasıdır. Onun toplamı İsminin delalet ettiği şeydir. (…) Özetle şeye ait olup da bu şey nedir? sorusunun cevabında veya hakkında sorulan şeyin başka bir alametle cevabında söylenebilen her şeye mahiyet denir."[15]
>
> "Öyleyse mevcut, üç anlama söylenmektedir: bütün kategorilere, doğru denilen şeye,

13 Ayrıca bkz: İrfan Göktaş, "Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 11 (2017): 67-90.

14 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf,* s. 118.

15 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf,* s. 118-120.

> İster tasavvur edilsin İsterse edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye. Bölünerek bir toplama ve toplamın özetine sahip olan şeye gelince, mevcut ve varlık bunda farklılaşır. Bu takdirde mevcut, toplamdır -ki bu, mahiyetin zatıdır-, varlık ise o şeyin özetlenmiş mahiyetidir veya toplamın parçalarından her biridir (…) mahiyeti bölünmeyen her şey, ya var olmayan bir mevcuttur ya da varlığı ile onun mevcut olmasının anlamı aynı şeydir ve onun varlık olması ile mevcut olması tek bir anlamdır. O halde yüce cinslerden her bir cinse söylenen mevcut söz konusu olduğunda bu cinslerde mevcut ve varlık aynı anlamdadır. Aynı şeklide bir konuda olmayan ve hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin de mahiyeti daima basittir. Dolayısıyla onun da varlığı ve mevcut olması aynı şeydir."[16]

Farabi, öncelikle dışta sahip olunan "mahiyet"in ne olduğunu açıklayarak, "nedir" sorusunun cevabında söylenen şey olduğunu belirtir. Daha önceki kısımda suretin mahiyetin ilkesi olduğunu söylediği için bu kısımda, mahiyeti bölünenler varlıklarda mahiyeti kuran şeylerin ya parça anlamında, ya bileşik anlamında ya da bileşiği oluşturan parçaların her birinin ayrı ayrı toplam olması şeklinde suret merkezli açıklama yapar. Nihayetinde Farabi, mahiyeti bölünenlerde "toplam" yani bileşik olmanın söz konusu olduğunu ifade eder. Akabinde de İster bölünsün İster bölünemesin mevcudun, dışta tahakkuk etmek kaydıyla iki kısma yönelik söylendiğini belirtir. Mahiyeti bölünenlerde mevcut ve vücud anlamları ayrı iken, mahiyeti bölünmeyenlerde vücud ve mevcud bir ve aynı şeye tekabül eder. Ve bu ikinci kısım "basit"lerdir. Bu basitler Farabi'ye göre kategorilerin en yüksek cinsleri ve İlk'in kendisi de dahil olmak üzere ay üstü varlıklardır. Buradan hareketle, eğer mevcud ve vücud (varlık-mahiyet) sadece Tanrı'da değil, mufarık akıllar, yüksek cinsler gibi basitlerde de özdeşse, yani varlıkları mahiyetlerinin aynı ise bu basitleri birbirinden ayrıştıracak olan nedir? Yani Bir ve İlk Mufarık Akıl kendi varlıklarında nasıl ayrışacak, ayrışmaya bağlı olarak illet-malul ilişkisinde nasıl farklılaşacaklardır? İbn Sina bu sorunun üstesinden gelebilmek için, varlık ve mahiyetin Tanrı haricindeki her şeyde ayrıştığını, yalnızca Tanrı'da bir ve aynı şey olduğunu belirtmişti.

Farabi bu sorunun üstesinden gelmek için ilk olarak vücud-i hass düşüncesi geliştirmiş ikinci olarak da öncelik-sonralık ilişkisi üzerinden "illiyet" düşüncesini merkeze almıştır. Türker'e göre Farabi düşüncesinde vücud-i hass ile mevcut aslında aynı şeydir ve her bir varlık diğerinden, kendisine has olan varlığıyla ayrılır. İlk'in vücud-i hassı yani kendisine özel varlığı ise "birlik/vahdet"in en üstün halinden ibaret olduğu için O'nu diğerlerinden ayıran birlikten ibaret olan özel varlığıdır. Evet, her mevcut zaten kendi özel varlığıyla eş olan "bir"likle diğerinden ayrışır ama İlk bu birliğe en layık olandır. Yine Türker'e göre bu bağlamda birlik İbn Sina'da mahiyet düşüncesine, mevcut ise varlık düşüncesine taşınacaktır.[17]

16 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf,* s. 120-122.

17 Ömer Türker, İslam'da Metafizik Düşünce, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 232.

> "Şu hâlde, O'nun varlık derecesinde/mertebesinde herhangi bir mevcudun olması imkânsızdır. Çünkü ancak iki zıt, varlık bakımından bir ve aynı mertebede bulunur. Şu hâlde İlk, kendi varlığında tektir ve O'na kendi varlık türünde var olan hiçbir şey asla ortak olmaz. Şu hâlde O "bir"dir ve aynı zamandan tek başına bulunduğu mertebesi bakımından da tektir. O, bu yönden de "bir"dir."[18]

İlliyet üzerinden temellendirmesiyle ilgili ifadeleri şöyledir:

> "Nefsin dışında bir mahiyeti olan şey, şayet genel ise bir tertibe göre öncelik ve sonralıkla söylenir. Buna göre mahiyeti daha yetkin olan ve bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarına muhtaç olmayan, ama başkalarının bir mahiyet olarak meydana gelmesi ve düşünülmesinde kendisine muhtaç olan kategori, kendisi hakkında mevcut (denilmeye) diğerlerinden daha layıktır. (…) Bu şekilde, mahiyetçe daha yetkin ve en yetkine çıkılarak onda mahiyetçe en yetkin olan meydana gelinceye ve bu kategoride ondan daha yetkin bir mahiyet bulunmayıncaya kadar yükselmeye devam eder. En yetkin mahiyet ise bir veya birden çoktur. Dolayısıyla bir veya o şeyler, "o mevcuttur" denilmeye diğerlerinden daha layıktır. Bütün bu kategorilerin dışında olup da bu kategorideki en öncelikli şeyin mahiyetinin meydana gelmesinde sebep olan bir şeye rastlanırsa o şey, bu kategoride bulunan diğerlerinin (mahiyetlerinde de sebeptir) ve bu kategoride bulunan şey, geriye kalan diğer kategorilerin mahiyetinin sebebi olur. O halde kendisi hakkında "o mevcuttur" denildiğinde nefsin dışında bir mahiyetinin bulunduğu kastedilen mevcutlar bu tertiple sıralanmıştır."[19]

Farabi illiyyeti, üçüncü anlamdaki mevcut üzerinde bina eder ve nefsin dışında mahiyeti bulunanları da ilk olarak mahiyeti bölünenler ve bölünmeyeneler olarak ikiye ayırır. Mahiyeti bölünmeyen mevcutlarda mevcut ve vücudun özdeş olmasının yanı sıra, illiyet şemasında bu özdeşliğe sahip olanların daha öncelikli bir yere sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca örtük olarak, illiyet şemasındaki önceliğin, kendisine "mevcut" denilmede yani varlık sahibi olmada ayrıcalıklı bir yere sahip olmakla aynı anlama geldiğini belirtir. En yetkin mahiyet (ekmelu mahiyetin) Farabi'nin ifadesiyle "bir veya birden çok" şeklindedir.

Farabi öncelik ve sonralıkla birbirine bağladığı mevcut tabakaları açıklamasının hemen akabinde mevcudu "bilkuvve-bilfiil" tasnifine tabi tutar ve bifiil mevcudun iki şekilde odluğunu ifade eder:

> "Birincisi, herhangi bir vakitte (bilfiil) olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bu daima bilfiildir. İkincisi daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır. Bu, bilfiil (olmadan) önce bilkuvve idi. Bilkuvve mevcut" sözümüzün anlamı, bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış demektir. (...) kuvve veya imkan dememiz arasında fark yoktur. Çünkü bilkuvve mevcut olanın bir kısmı, kuvve ve imkanıyla yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiştir ve bir kısmı da bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltilmiştir ve dolayısıyla iki mukabile

18 Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 52, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43-44.

19 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 124.

> yöneltilmiş olmaktadır. Zatında yalnızca bilfiil olmaya yöneltişmiş olan, iki tarzdadır. Birincisi dışardan gelen engellerle karşılaşan tarzdır. İkincisi ise kesinlikle hiçbir engeli olmayan tarzdır. Bu ikisi içinde dışardan kesinlikle engeli bulunmayan, kaçınılmaz olarak bilfiil olacaktır."[20]

Farabi, var olanların ya bilkuvve ya da bilfiil olduğunu belirtir. Böylece kuvve ile imkan arasında kurduğu özdeşlik neticesinde bu zamana kadar varlık ve mahiyet ile yürüttüğü soruşturmayı, illiyet (öncelik-sonralık) üzerinden bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımına getirir ve meseleyi "imkan" ile daha üst bir zemine taşır. Ayrıca bu pasaj doğrudan İbn Sina'da karşılaştığımız şekilde olmasa bile en azından İbn Sina'daki imkan-zorunlu ayrımının ipuçlarını vermesi bakımından önemlidir. Burada imkan tartışmasını takip etmek, ayrık akılların ontolojik kategorisinin ne olduğu, hangi ontolojik gereğe göre illet oldukları, illet olarak makullerine ne verdikleri gibi soruların cevaplanabilmesi açısından anahtardır. Ayrıca mufarık akılların nedensellik şemasında kapladıkları yer kendi varlık tarzlarına bağlıdır. Farabi, imkan kavramı ve mümkün varlıklara dair düşüncelerini en belirgin, es-Siyase'de yürütür, bu sebeple bu eserdeki ifadeleri merkeze alınacaktır.

Farabi Es-Siyase'de mümkün varlıkların tanımı şöyle yapar:

> "Mümkün mevcutlar sonraya kalan, yani varlık bakımından en eksik olan mevcutlardır ve onlar bir varlığın ve bir varlık-olmamanın bir karışımıdır. Şöyle ki 'var-olmaması-mümkün-olmayan' şey ile 'var-olması-mümkün-olmayan' şey -bu ikisi birbirinden son derece uzak olan iki uçtur- arasında, hakkında bu iki uçtan her birinin çelişiğinin/nakizinin tasdik edildiği bir şey vardır ki, o da 'var-olması-mümkün-olan' şey ve 'var-olmaması-mümkün-olan' şeydir. İşte bu, bir varlığın ve bir varlık-olmamanın bir karışımıdır. O, mukabili yokluk olan mevcuttur, ama ona da yine bir yokluk bitişir. Çünkü yokluk, var-olması-mümkün-olan şeyin var -olmamasıdır. (…) Varlığı-mümkün-olan', mevcudun iki tarafından biri ve 'mümkün-varlık' da varlığın iki tarafından biri olduğuna göre; varlığı cevherinde olan İlk Sebep, sadece var-olamaması-mümkün-olmayanın varlığını değil, fakat var-olmaması-mümkün-olanın varlığını da feyzeder; ta ki varlığın yönlerinden/taraflarından vermediği hiçbir şey kalmasın"[21]

Farabi es-Siyase'de mümkünün tanımını varlık ve varlık olmama karışımı üzerinden orta hal olarak tanımlar ve en eksik "mevcut"ların mümkünler kategorisi olduğunu ifade eder. Mümkünler üzerinden İbn Sina'da da göreceğimiz üzere "uç/taraf" anlatısını benimser ve var olmaması mümkün olmayan (zorunlu) ve var olması mümkün olmayan (adem) uçları arasındaki orta halin "imkan" olduğunu belirtir. Mümkünler için kullandığı kavram da "mevcut"tur ve mümkün mevcut aynı zamanda madumun mukabilidir. Burada ilginç olan mukabilliği mümkün ile zorunlu arasında değil de madum ve mümkün arasında kurmasıdır. Sanırım

20 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 126.

21 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68

bu, kullandığı "mevcut" kavramı ile ilgilidir. Mevcut Farabi düşüncesinde mevcut zaten dışta varlık-mahiyet birliği ile tahakkuk etmiş olarak yer bulduğu için, dışta tahakkuk etmenin mukabili yokluk olarak tercih edilmiştir (-üçüncü anlamıyla mevcut). Zira hemen bir sonraki cümlede "varlığı mümkün olan" ile "mümkün varlık" şeklinde bir ayrım yapar ve birincisi için mevcut kavramını ikincisi için vücûd kavramını kullanır. Devamında ise İlk sebebin hem varlığı mümkün olana hem de varlığı mümkün olmayana feyezan ettiğini -yani hem varlığı hem de yokluğu feyezan edenin İlk sebep olduğunu- ifade eder. Ayrıca ona göre İlk, mümkünün varlığını da yokluğunu da vermeli ki "varlığın yönlerinden/taraflarından vermediği hiçbir şey kalmasın."[22]

Hem İbn Sina'da hem de Farabi'de mümkün varlıkların varlığını yokluğuna; yokluğunu varlığına tercih eden bir varlık bulunur. Fakat Farabi ve İbn Sina, mümkünlerin, varlık hiyerarşisindeki yeri konusunda farklılaşırlar. Farabi'ye göre mümkünler ya maddedir ya da madde ve suretten mürekkep olan bileşiktir.[23] Yani mümkünler tümüyle ay altı aleme mahsustur, ay üstü alemde mümkün varlık yoktur. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* eserinde Farabi'nin mümkün kategorisinin ay üstü alemi kapsamadığını, Farabi'nin tıpkı Aristoteles'te görüldüğü üzere ezeli, bilfiil ve zorunlu varlıklardan oluşan ay üstü alem anlayışına sahip olduğunu ifade eder.[24] Hatta Farabi, mümkün varlıkların en üstünü akleden hayvandır[25] diyerek aslında mümkün varlıkların ay altı alemle sınırlı olduğunu dolaylı olarak ikrar etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Farabi'de mufarık akıllar mümkün varlıklar değildir. Mufarık akılların mümkün varlıklar olmaması sebebiyle mufarık akılların İbn Sina'da görüldüğü gibi üçlü illiyet şeması oluşturması mümkün değildir. Ayrıca mufarık akıllar mümkün varlıklar olmadıkları için tümüyle mümkün mevcutlardan oluşan ay altı alemin ve ay altı alemde bulunanların doğrudan illeti olmamalıdır. İşte bu sebeple Farabi'de ay altı alemin yakın illeti gerek suretleri vermede gerek maddeyi temin etmede semavi varlıklardır. İbn Sina ise imkanı Tanrı haricindeki bütün mevcudatı kapsayacak ontolojik bir boyuta taşıdığı için Mufarık Akıların bizatihi kendileri de mümkün varlıklardır. Onlar kendilerini imkan durumundan çıkarıp varlık feyezan ederek zorunluluğa çıkaran illetlerini (İlk) aklederek kendi altlarında bulunan mümkünleri, zorunluluğa çıkarırlar. Bunun ay altına yansıması Faal Akıl'ın faaliyetiyledir. Faal Akıl, ay altı alemin "varlık/zorunluluk" illetidir. Bunu da suretleri vermek yoluyla yapar. Farabi'de ise bu işten semavi varlıklar sorumludur.

22 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye,* s. 68.

23 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 70-72.

24 Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 96-97.

25 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 92.

Ay-altı Alemin İlleti Semavi Cisimler midir Mufarık Akıllar mı?

Farabi'nin vücud ve mevcut özdeşliğine sahip basit varlıkların ayrışmasında vahdet ve illiyetin ayırıcı vasıf olduğu izah edilmişti. Farabi'ye göre bir mevcut, illiyet şemasında kendine has varlığı itibariyle birliğe ne kadar sahipse o kadar önce olur. Özel varlığı itibariyle tam birliğe sahip olan önce, daha az birlik sahibi olan ise daha sonra gelir. Türker'in de iddia ettiği üzere bu anlamıyla Farabi'deki birlik düşüncesi İbn Sina'da mahiyete taşınmış ve İlk mahiyeti varlığından ibaret olan yani özel varlığı itibariyle en üstün birliğe sahip varlıkken, mufarık akıllar varlığı mahiyetinden ayrı varlıklar olarak tam anlamıyla birlik sahibi olmayan varlıktır. Bu nedenle de İlk'ten sonra gelirler.[26]

Farabi ise görüşüyle uygun olarak mevcutları altılı tasnife tabi tutar: İlk Sebep, İkinciler (mufarık Akıllar), Faal Akıl, nefis, suret, madde. İlk üç mevcut türü Farabi'ye göre ne cisimdir ne de cisimdedir; son üç grup ise cisim olmamakla birlikte cisimle bağı olanlardır.[27] Mufarık akıllar cisimle hiçbir şekilde ilgili olmamaları bakımından İlk ile ortaklaşır. Es-Siyase'nin ilerleyen kısımlarında Farabi, gayrı cismani cevherlerle ilgili şunları zikreder:

> "Cİsmani olmayan cevherlere gelince; surete ve maddeye has olan noksanlıklardan hiçbiri onlara ilişmez. Çünkü (a) onlardan hiçbirinin kıvamı bir konuda değildir ve (b) onlardan hiçbirinin varlığı, -ne madde olma yoluyla ne başkası için alet olma yoluyla, ne de başkasında hizmet etme yoluyla- başkasından dolayı değildir; (c) ne de onlardan herhangi birinin, kendisinin başkasında fiilde bulunması veya başkasının kendisine fiilde bulunması sebebiyle, varlık bakımından gelecekte elde edeceği bir artışa ihtiyacı vardır."[28]

Görüldüğü üzere Farabi'de gayrı cismani cevherler, kendilerine noksanlığın ilişmediği yetkin varlıklardır. Gayrı cismani bu cevherler ne bir konudadır ne başkası içindir ne başkasıyla ne de başkasından kaynaklanan bir yetkinlik sahibidir. Eğer mufarık akıllar da İlk gibi noksanlığın ilişmediği yetkinlik sahibi varlıklarsa, bu durumda her iki varlığın "yetkin varlık" olma tarzları eşit olmaz mı? Dahası benzer yetkinliğe sahip iki illetin malulünün de benzer olması gerekmez mi? Farabi bu minvaldeki soruları, İlk'in özel varlığını diğerlerinden ayrıştırmak suretiyle cevaplar. Mufarık akıllar da gayrı cismani varlıklar oldukları için yetkin kapsamına girebilir fakat Farabi'ye göre her ne kadar gayrı cismani de olsa İlk haricindeki tüm *mevcud*ları kapsayan bir yoksunluk biçim vardır. Yoksunluk, cevherinin yani varlığının kendisinden dolayı değil de başkasından kaynaklanması anlamında bir yoksunluktur. Yani, kendi kendinin illeti olmaması, bilakis kendi haricindeki bir illetin, kendi varlığını meydana getirmesine muhtaç olmasıdır. Mufarık akılların cevherleri başkasından dolayıdır ve yine

26 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, s. 370-379.

27 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 16.

28 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34.

varlıkları (vücud) bir başka varlığa (vücud) tabidir. Mufarıklar kendileri haricinde varlıkların illeti konumunda olmalarına rağmen kendi varlıklarını meydana getirecek yetkinlikte değildirler, dolayısıyla en yetkin (ekmel) de değildirler. Mufarık akıllara, varlıkları, kendilerinden daha yetkin olandan yani en yetkin varlık olan İlk'ten feyezan eder. Özetle Farabi'nin varlık ve yetkinlik üzerinden tarif ettiği illiyet şeması, yetkinliğin yukarıdan aşağıya doğru azaldığı bir şemayı öngörür ve bu anlamda noksanlık Farabi'ye göre İlk haricindeki her *mevcud*u kapsayan bir noksanlıktır**."**[29] Bu yüzden mevcud ve bir denilmeye en layık varlık da İlk'tir. Dolayısıyla mufarık akıllar başta olmak üzere diğer varlıklara *bir* yahut *mevcud* denmesinin sebebi de İlk'ten feyezan etmiş olmalarıdır.[30] Birer basit olmalarına rağmen Mufarık Akıllar da dahil olmak üzere bütün mevcudat İlk'in varlığına tabiyse eğer, bu durumda illiyet zincirinde illetin malule aktardığı şey varlık olmalıdır. İlk, nasıl ki kendisinden sonrakilere varlık kazandırdığı için illiyet şemasında önceyse, mufarık varlıklar da kendisinden sonrakine varlık kazandırmak yoluyla bir diğer akıldan öncedir. Ayrıca her birinin varlığından bir semanın varlığı meydana gelir.[31] Mufarıkların zatından hem bir akıl varlığı taşırması hem de semavi varlıkları taşırması, onların vücud-mevcud özdeşliğinden ibaret olan basit varlıkları söz konusu olduğunda nasıl anlaşılacaktır? Yani madem mufarık akıllar basit ve varlığı mahiyetinin aynı olan "bir" varlıklarsa, birden bir çıkar ilkesine göre nedensel niteliklerinin keyfiyyeti nasıl olacaktır? İbn Sina zaten mufarık akıllar dahil İlk haricindeki bütün var olanları imkanla nitelediği için onlarda varlık tarzlarından kaynaklanan üçlü illiyet durumu söz konusuydu. Ama Farabi'de mufarık akıllar basit/bir varlıklar olduğu için onlardaki bu ikili illiyet durumunu ortaya çıkaranın ne olduğu sorusu gündeme gelir, zira bir varlıktan bir şey sadır olur.

Farabi özellikle birden bir çıkar ilkesi çerçevesinde meydana gelecek olan sorunların, varlık bakımından değil fiil bakımından çokluk fikriyle üstesinden gelir. Ona göre mufarıkların zatları vücud ve mevcut anlamlarının bir olması anlamında bir iken, kendilerini meydana getiren illeti ve kendilerini akletmeleri bakımından çoktur. Yani onlarda varlık açısından çokluk değil, eylem açısından bir çokluk söz konusudur: "kendi zatıyla beraber kendisinden daha yetkin ve daha görkemli olan başka bir mevcudun zatını akletmeye ihtiyaç duyar. Şu halde onların her birinin zatında, bu yönden, belli bir çokluk vardır."[32]

İbn Sina açısından ise sadece fiilde çokluk olması imkansızdır, çünkü zaten ona göre mufarık akıllar da dahil Tanrı haricindeki her bir varlık mümkün varlık kategorisine dahildir ve varlık ve mahiyetleri ayrıdır. Yani varlığı mahiyetinden ayrı olan varlıklar zatları gereği çok-

29 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36.

30 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 54-56.

31 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 60.

32 Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36.

tur. Onlardaki çokluk bizatihi kendilerindeki imkandan kaynaklanır. Bizatihi çok oldukları için fiillerinde çokluk bulunur. Aslında İbn Sina, Farabi'ye yöneltilebilecek bir soruyu da bu yolla bertaraf etmiş olur. Zira Farabi'ye göre varlığı tümüyle basit olanın, "bir" olduğu için ondan sadır olan fiilin de "bir" olması gerekirdi. Yani fiil/nispet çokluğu, çokluğun sebebi değil, varlıktaki çokluğun sonucu hükmünde olmalıydı. Ve bu da kendilerinden sonraki çokluğun daha da çoğalmasının sebebi olmalıydı.

Ay Altındaki Oluş ve İlleti

Yukarıda işaret edildiği üzere İbn Sina'ya göre ay altı alem genel itibariyle, madde ve suretten müteşekkil varlıkların yeridir ve bunlarda bulunan suret, onların bilfiil hale gelip tahakkuk etmesi konusunda hakiki değil, ancak yardımcı nedendir. Hakiki failleri Faal Akıl'dır. Farabi ise ay üstü alemden imkanı dışladığı ve imkanı tümüyle ay altına hasrettiği için oluşu semavi cisimlerin yardımıyla açıklar. Farabi'ye göre hem akıllar hem de ay üstünde bulunan semaviler en üstün yetkinliğe sahiptir, hatta bu yetkinliğe en başından beri sahiptir. Faal Akıl ve ay küresiyle bu yetkin varlıklar dizisi son bulur.[33] Farabi'ye göre ay üstü alem, ay altı alemde cereyan her şeyin asıl illetidir ve ay altı alem tümüyle "mümkün"dür: "onlardan her birinin var olması da var olmaması da mümkündür."[34] Ay üstünde bulunanlardan en yetkinini, en üstününü hem cisimde olmayan hem de cisim olmayan varlıklar oluşturur ki bununla kastedilen Akıllardır. Cİsim olan semavi kürelerin en üstünü ise İlk Semadır.[35]

Ay üstünde bulunan semavi cisimlerin ve akılların birbirleriyle ortaklaştıkları ve ayrıştıkları noktalar önemlidir zira Farabi ay altı alemi tümüyle bu varlıkların ayrıştığı ve ortaklaştığı noktalara nispetle açıklar. Yani ay altında bulunan her şey, ay üstü alemde bulunan her bir varlığın benzerlik ve ayrışma yönlerinin malulü olarak tahakkuk eder. Öncelikle semaviler, dairevi ve bilfiil harekete sahip olma noktasında; tür bakımından farklı olmasalar da aynı cinse ait olma noktasında; her birinin akıl sahibi olması konusunda ortaktırlar. Semavilerin tamamı, maddeye benzer dayanağa ve kendileriyle bilfiil cevher oldukları suretlere sahiptir ve bu suret bilfiil akıldır. Onlardaki madde benzeri yapı, ne onların zat bakımından akıl olmalarına manidir ne kendi suretlerini akletmelerine ne kendilerini meydana getiren mufarık aklı akletmelerine ne de İlk'i akletmelerine engeldir. Yani Farabi'ye göre her ne kadar madde ve suretten oluşmuş olsalar da semavi cisimler, akıldan ibaret varlıklardır ve bu yönüyle i. İlk'i, ii. yakın illetleri olan mufarık aklı ve iii. Kendi akli varlıklarını aklederler. Kendi varlıklarına dair aklettikleri yalnızca suretleri (aklî varlıkları) değil aynı zamanda maddele-

33 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 88.

34 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 92.

35 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 94.

ridir ve bu yönüyle insani akılla benzeşirler. İnsani akılla benzeşme noktası Farabi'ye göre aynı zamanda İlk ve konusu olmayan-konuda bulunmayan on akıldan ayrışma noktasıdır.[36]

> "semavi cisimlerde, duyumlayan nefis de yoktur, tahayyül eden nefis de. Onlar yalnızca **akleden nefse** sahiptir. (…) Semavi nefislerin aklettiği şeyler, cevherleri bakımından makul olan şeylerdir, yani onlar maddeden ayrı olan cevherlerdir. Bu nefislerin her biri (a) İlk'i akleder, (b) kendi zatını akleder (c) İkinciler'den kendisine cevherini vereni akleder. (…) Çünkü onlar, cevherleri bakımından, kendilerinin aşağısında bulunan makulleri akletmekten daha yüksek bir mertebededir."[37]

Farabi'nin semavi cisimlere dair aktardığı bu şema, mufarık akıllar üzerinden İbn Sina'ya taşınmıştır. Yani İbn Sina'da mufarık akıllar için öngörülen üçlü illiyet şeması Farabi'de semavi varlıklar için geçerlidir. Bu bağlamda İbn Sina düşüncesinde mufarık akıllar hem kendilerini meydana getiren illeti, hem kendi imkan hallerini hem de zorunlu hallerini akleden varlıklar olarak her cihetten farklı bir varlığın illeti olmuştur. Halbuki Farabi'de mufarık akıllar neredeyse İlk kadar birliğe sahiptir ve mufarıkların kendi zatlarına dair akledecekleri bir imkan durumu yoktur, birlik konusunda kendilerinden daha üstün illet olan İlk'i aklederek illiyet zincirinde geriye düşmeleri İstisna… Semavi cisimlerse hem ay üstünde birlik seviyesi en düşük hem de illiyet zincirinde en geride olan varlıklar olarak ay altının illeti olmaya daha layıktır.

> "Onların (semavi cisimlerin) hepsinin sahip olduğu ortak tabiattan, altlarında bulunan her şey için ortak olan ilk maddenin varlığı, (b) onların cevherlerinin farklı olmasından, farklı cevherlere sahip birçok cismin varlığı, (c); onların nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından birbirine zıt olan suretlerin varlığı; (d) kendilerine ilişen nispetlerin zıtlarının değişmesi ve birbirinin ardından gelmesinden, zıt suretlerin ilk madde üzerinde değişmesi ve birbirini izlemesi; (e) onların (semavi cisimlerin) içindeki bir cisimler topluluğundan, bir ve aynı şeye karşı bir ve aynı vakitte birbirine zıt nispetlerin ve birbirine karşıt/müteanid izafetlerin hasıl olmasından, birbirine zıt suretlere sahip olan şeylerin birbiriyle karışması/ihtilat ve imtizacı lüzumen meydana gelir. (a) Onların tekerrür eden ve geri dönen izafetlerinden, bazısı daha kısa bir sürede bazısı ise daha uzun bir sürede tekerrür edip geri dönen şeyler; (b) onların tekerrür etmeyen, fakat geçmişte olmayıp gelecekte de olmayacak olan izafet ve hallerinden de herhangi bir vakitte ortaya çıkan ve asla tekerrür etmeyen şeyler meydana gelir."[38]

Farabi'nin hem Siyase hem Medine'de tasvir ettiğine göre ay altının oluşmasının meydana gelmesinde semavi cisimler arasındaki ortak-farklı yönler, bizzat illettir. Ortak tabiatları,

36 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.102; Farabi'yi öncelemesi bakımından semavi varlıkların bilfiil akıl olmaları konusunda Kindî'nin ifadeleri için bkz: Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 230-239. Semavi varlıkların canlı ve bilfiil akıl sahibi varlıklar olmalarının Sabii inancı ve Keldanî pratiklerle ilgisi için bkz: Michael-Sebastian Noble, *Philosophing the Occult: Avicennian Psychology an 'the Hidden Secret' of Fakhr al-Din al-Razi*, (Berlin: Walter De Gruyter, 2021), s. 65-100.

37 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 24.

38 Fârâbî *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 112-114; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68.

ortak maddenin (heyula); cevher farklılığı, farklı cevherlerin; nispet ve izafet farklılığı, zıt suretlerin; nispetlerindeki değişim, suretlerin yer değiştirmesinin ve oluşun çeşitlenmesinin; nispet ve izafetler, imtizacın illetidir. İmtizacın illeti olmaları yalnızca cisimleri meydana getirme şeklinde değil, aynı zamanda meydana gelenlerin bekasının illeti olma ve örneğin etki etme, etkiyi kabul etme, muharriksiz hareket etme gibi "güç"lerin de illeti olma şeklindedir.[39] Farabi, kısaca bu süreci ay altının tümüyle meydana gelme süreci olarak anlatır ve aslında anlattığı bu süreç ay altının tümüyle mümkün mevcutlardan oluşmasıyla ilgilidir. Ona göre mümkün mevcutlar kendi varlıklarına kendi çabalarıyla ulaşacak yetkinlikte olmadığı için onlara varlıkları harici bir unsur tarafından verilir ve bu harici unsur semavi varlıklardır. Farabi, tümüyle ay altına has fiziksel açıklamaya yaslanan cevher anlayışının yerine ay üstüne sıçrayan açıklama modelini benimser gibidir. Fakat harici illetin mufarık akıllar yerine semavi cisimler olarak belirlenmesi, tam anlamıyla metafizik sıçramayı sağlamadığı için İbn Sina oluşun hakiki illetini mufarık illetlerin sonuncusu olan Faal Akıl'a bağlayarak bu sıçramayı daha belirgin hale getirmiştir.

> "Mümkün mevcutlar geride kalan varlıklarına doğru kendi başlarına çabalama hususunda bir yeterliliğe sahip olmadığı için, -çünkü [a] onlara sadece ilk madde verilmiştir; [b] kendileri için varlık hasıl olduğunda, onlarda kendi başlarına varlıklarını koruma hususunda da bir yeterlilik de yoktur; [c] yine onların kendi zatlarında varlıktan bir payı olduğunda, onu tam olarak almak için kendi başlarına çabalamaları mümkün olmaz -zorunlu olarak şu lazım gelmiştir ki, onların her birinin, kendisini kendisine ait olan şeye doğru harekete geçiren ve ayaklandıran harici bir faile ve elde ettiği varlığı koruyan bir koruyucuya sahiptir. Onları kendi suretlerine doğru hareketlendire ve elde ettiklerinde de bunları onlarda muhafaza eden *ilk fail, semavi cisim ve onun parçalarıdır*."[40]

Her ne kadar semavi cisimler, fail olsalar ve kendilerinde bulunan ortaklık ve ayrışmadan kaynaklanan etki ile ay altını ortaya çıkaran illet olsalar da onların herhangi bir etki meydana getirmemesi de mümkündür. Fakat bu semavilerden değil, etkinin muhatabı olacak konunun kabil olup olmaması ile ilgilidir. Semavi cisimler ay altında bulunan şeylere "güç/kuvve" kazandırır ve bu güç vesilesiyle şey, bazen semavi failden gelen etkiyi kabul etmez. Yine semavi fail, bazen yardımcı olma bazen de engelleme şeklinde illet olur. Semavi cisimlerin illet olma niteliklerinin farklılık göstermesinin nedeni de ay altındaki şeyin kabil olma durumu ile ilgilidir.[41] Farabi'nin bu görüşü daha sonra İbn Sina'ya geçer ve İbn Sina, yukarıdan gelen feyiz ile aşağıda bu feyzi kabul edenin kabil olma durumunu bu bağlam-

39 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla,* s.118-120.

40 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye,* s. 74-76.

41 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye,* s. 84.

da ele alır. Fakat İbn Sina düşüncesinde feyzin sahibi Faal Akıldır.[42] Farabi'de her ne kadar semaviler ve parçaları ay altının öncelikli faili ise de Farabi Siyase'de Faal Akıl'ın da devrede olduğu bir nedensellikten bahseder: "Onların harici muharriki ise [a] semavi cisim ve onun parçaları, [b] sonra da Faal Akıl'dır. Şu halde semavi cismani altındaki şeylerin varlığını bu ikisi tamamlar."[43]

Burada Farabi'nin kastı, yakın harici fail illet olarak semavi cisimlere, uzak fail illet olarak da Faal Akıl'a işaret etmek midir, yoksa oluşu tümüyle semavi cisimlere havale ederken yalnızca natık nefsin epistemolojik süreçleri bağlamında ay altına etkiyi kabul etmek midir? Davidson, *el-Medinetü'l-Fazıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Faal Aklın yalnızca beşeri akılların bilfiil kılınması anlamında ay altına illet olduğunu, oluş konusunda Faal Aklın bir işlevinin olmadığını düşünür. *Risale fil Akl*'da ise Faal Aklın cismin değil ama ay altındaki doğal suretlerin illeti olarak belirlendiğini ifade eder. İbn Sina'da ise Faal Akıl, hem ay altı alemin ilk maddesinin, hem natık ve gayrı natık nefslerin bilfiil hale çıkmasının hem de doğal suretlerin hepsinin illeti olarak yer bulur.[44]

Sonuç

Farabi, Kitabu'l Huruf'ta varlık lafzının gündelik kullanımdan felsefi kullanım düzeyine nasıl yükseldiğini anlatırken bütünlüklü bir ontoloji görüşü sunar. Mevcud lafzını Tanrı dahil var olan her bir şeyi kapsayan kavram olarak kullanan Farabi, mahiyeti bölünmeyen varlıklarda mevcud ve vücud (varlık-mahiyet) anlamlarının ayrışmadığını, bilakis mevcud ile vücud anlamlarının bir ve aynı şeye tekabül ettiğini belirtir. Mahiyeti bölünmeyen, mevcud-vücud özdeşliğine sahip varlığı Tanrı ile sınırlamayan Farabi'ye göre mufarık akıllar, kategorilerin yüksek cinsleri gibi mevcutlar da bu özdeşliğe sahiptir. Bu noktada Farabi, Tanrı'nın hem birliğinin hem de üstünlüğünün tartışma konusu haline gelmemesi için her bir mevcudu diğer mevcuttan ayrıştıran şeyin, kendi özel varlığı (vücud-i has) olduğunu, her mevcudun kendi özel varlığına göre illiyet şemasında öncelik-sonralığa sahip olduğunu ve önce gelenin, sonra gelenden daha yetkin olduğunu iddia eder. Mufarık Akıllar ise mevcud-vücud özdeşliğine sahip basit varlıklardan sayılsa da kendi varlıkları onlara İlk'ten geldiği ve illiyet zincirinde geriye düştükleri için daha az yetkindir. İllet olma nitelikleri de bu yetkinliğe bağlı olan mufarık akıllar, her ne kadar varlık bakımından varlık ve mahiyet özdeşliğine sahip ba-

42 İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (Ekim 2015): 35-74.

43 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 62.

44 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 47-48.

sit varlıklar olsalar da kendilerini varlığa getiren illeti ve kendi malul varlıklarını akletmeleri bakımından nispet çokluğuna sahiptir. Bu çokluk, biri İlk'e bağlı olarak yeni bir akıl varlığını meydana getirme, diğeri kendi varlıklarına bağlı olarak semavilerin varlığını meydana getirme şeklinde ikili bir illiyet şemasını öngörür. İbn Sina'da ise Zorunlu Varlık, varlık ve mahiyet özdeşliğine sahip tek varlıktır ve O'nun haricindeki her varlık imkan kategorisindedir. Bu temelden hareketle mufarık akıllar üçlü illiyet şemasına sahiptir: Kendilerini meydana getiren İllet'i akletmek, kendi imkan hallerini akletmek, kendi zorunlu hallerini akletmek. Her bir eyleme bağlı olarak yeni bir varlık kadrosunu meydana getirmek mufarık illet olmadaki işlevlerinin üçlü yapısını oluşturur. Halbuki Farabi'de mufarık akıllar, mümkün varlıklar olmadıkları için onların kendi varlıklarına dair akledecekleri bir imkan hali bulunmaz. Dolayısıyla onlar yalnızca İlk'i ve akıldan ibaret varlıklarını akletmek zorundadırlar. Bu sebeple onlar ay altındaki mümkün varlıkların doğrudan illeti olamazlar. Ay altındakilerin illeti, suretlerini taşımak için dayanak vazifesi üstlenen maddelere sahip semavi varlıklardır. İbn Sina'da ise suret alıp verme şeklindeki oluş süreci başta olmak üzere ay altındaki varlığın tamamının illeti semavi varlıklar değil, Faal Akıldır. Semavi varlıklar, ay altındaki hareket merkezli fiziksel etkinin illetidir. İbn Sina bu görüşü itibariyle ay altındaki varlığın ihtiyaç duyduğu harici fail illet tespiti yaparak Faal Akıl'a ulaşmış ve bu yolla fizikten metafiziğe dair sıçramayı Farabi'nin aksine daha belirgin şekilde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Farabi, oluşun illetini ay altı alemdeki içkin suretler üzerinden açıklamayıp ay üstünde bulunan semavi cisimlere atfederek sıçrama gerçekleştirmişse de fiziksel varlığa sahip semavi cisimler üzerinden yaptığı bu sıçrama metafiziğe doğru bir sıçrama sayılmayacaktır.

Kaynakça

Davidson, A. Herbert *"Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect"* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

———. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

———. *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Göktaş, İrfan. "Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, C. XI, S. 11 (2017).

İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2017.

Janos, Damien. *Method, Structure and Development in al-Farabi's Cosmology*, (Boston: Brill, 2012).

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

———. "Şukûk alâ *'Uyun: 'Uyûnü'l-mesail*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27 (2012).

Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sina'da Sebeplik Teorisi" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

Noble, Michael-Sebastian. *Philosophing the Occult: Avicennian Psychology an 'the Hidden Secret' of Fakhr al-Din al-Razi*, (Berlin: Walter De Gruyter, 2021).

Özalp, Hasan. "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail İllet: İbn Sina Örneği", *Journal of Islamic Research*, 2013, 24/3.

Türker, Ömer. İslam'da Metafizik Düşünce, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

Üçer, İbrahim Halil *Suret, Cevher, Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

———. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,* 2/3 (Ekim 2015).

Fazlıoğlu ve Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafiziksel Fail Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelamî Kaynakları Üzerine", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020).

Wİsnovsky, Robert, İbn Sînâ Metafiziği, çev: İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

———. Toward a HİStory of Avicenna's DİStinction Between İmmanent and Trancendent Causes", Brill.

İbnü'l-Arabî'nin Zaman ve Ezel Kavramına Yaklaşımı

Rabia Eğici*

Öz: İslam düşüncesinde "zaman", benimsedikleri yaratılış teorileri doğrultusunda kelam, felsefe ve tasavvuf geleneklerinde tartışılan temel konulardan biridir. İbnü'l-Arabî, birleştirici ve dönüştürücü üslubuyla, ilgili literatürde konuya ilişkin var olan birikimi değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Bu bağlamda onun eserlerinde Tanrı-alem-zaman ilişkisi ve kıdem-hudûs ikiliği gibi metafiziğin temel problemlerini takip etmek mümkündür. İbnü'l-Arabî bu problematikleri ezel kavramını merkeze almak suretiyle ezelin ontolojik mahiyeti, Tanrının ezelde bulunması, ezelde Tanrı ile birlikte bir şeyin bulunup bulunmaması, alemin ezelîliği ya da ezel suretinde yaratılması gibi konu başlıkları etrafında tartışmıştır. O, zatî-zamansal ezelîlik ayrımını takip ederek alemin zamansal açıdan ezelî olduğunun kabulüyle büyük oranda Meşşâî filozofların zaman anlayışına yaklaşmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin ezel kavramına ilişkin tartışmalara getirdiği yaklaşımlar, daha çok hudûs teorisine dönük bir eleştiri olarak okunabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî, zamanı feleklerin hareketiyle ortaya çıkan izafî-vehmî bir kategori olarak tanımlayan filozoflar ve kelamcıların zaman konusundaki görüşlerini bir yönüyle uzlaştırmaktadır. Ayrıca, ilahi zaman ile dünyevi-fiziksel zamanın irtibatlandırılmasına imkân veren "a'yân-ı sâbite" kavramsallaştırması ise İbnü'l-Arabî'nin zaman teorisinin özgün yönünü temsil etmektedir. Buna ilave olarak İbnü'l-Arabî, Gazzâlî öncesi tasavvufî metinlerde "vakit" ve hâl" kavramsallaştırmaları üzerinden geliştirilen öğretileri de zaman teorisine eklemlemiştir. Böylece onun İslam düşüncesindeki mevcut yaklaşımları birbirleriyle ilişkilendirerek değerlendirdiği, ancak bu süreçte kaba bir eklektizme düşmediği ve kendine özgü bir teori geliştirdiği görülmektedir. Bu bildiride sözü edilen bağlamları belirginleştirmek gayesiyle İbnü'l-Arabî'nin zaman teorisi, Kitâbü'l-Ezel merkezde olmak üzere ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-Ezel, Ezel, Zaman.

Giriş

Zaman, varlığa ilişkin temel bir kategori olması bakımından Tanrı, âlem ve insan arasındaki metafiziksel süreçlerin bir parçası olarak tartışıldığı gibi fiziksel bir gerçeklik olarak niteliği konusunda da tartışmalar yürütülmüştür. Kelâmcılar ve İslâm filozoflarının zamanı daha çok fiziksel dünyadaki karşılığı ve Tanrı-âlem ilişkisi açısından değerlendirdikleri görülmektedir. Buna karşılık Gazzâlî öncesi sûfîler ise konuyu Tanrı ile insan arasında kurulması hedeflenen bilgi-varlık irtibatı itibariyle ele almışlar ve zamanı "vakit" ve "hâl" kavramsallaştırmaları etra-

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

fında işlemişlerdir. İbnü'l-Arabî İslâm düşüncesinde geliştirilen söz konusu yaklaşımları çok yönlü entelektüel kimliğiyle değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Bu bağlamda onun zaman teorisi birbiriyle irtibatlı üç boyuttan hareketle irdelenebilir. İlk boyut İbnü'l-Arabî'nin ezelin ontolojik/teolojik niteliği, kıdem-hudûs ikiliği, ilahî zamansallık ile dünyevî zaman arasında bir irtibat kurulmasının imkânı gibi metafiziğin temel problemlerine geliştirdiği çözümlemeleri ifade etmektedir. Burada onun bir açıdan Meşşâî filozofların zatî-zamansal ezelîlik ayrımları doğrultusunda, ezelî bir âlem tasavvuru geliştirdiği görülmektedir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî Meşşâî filozofların aksine ilahî zamansallık ile dünyevî zaman arasında bir irtibat öngörmüş ve bu irtibatı varlık mertebeleri üzerinden temellendirmiştir. Bu noktada "a'yân-ı sabite" ve "hakîkatü'l-hakâik" onun aracı varlık-zaman kategorileri olarak öne çıkardığı kavramsallaştırmalardır. Ayrıca ilahî ve dünyevî zaman arasındaki irtibat ilahi günlere kaynaklık eden ed-Dehr İsmi ile belirginleştirilmiştir. İbnü'l-Arabî ikinci olarak zamanı tüm bu metafiziksel süreçlerin bir unsuru olmasının ötesinde fiziksel bir gerçeklik şeklinde de irdelemiştir. Burada onun kelâmcılar ve Meşşâî filozofların görüşlerini uzlaştırarak zamanı feleklerin hareketiyle ortaya çıkan izâfî bir kategori olarak tanımladığı görülmektedir. Dahası İbnü'l-Arabî "ilahî şe'n" kavramsallaştırması üzerinden zamanı Tanrı ve insan arasındaki epistemolojik irtibatın bir zemini olarak konumlandırmıştır. Böylece onun Gazzâlî öncesi tasavvufî metinlerde "vakit" ve "hâl" kavramsallaştırmaları merkezinde üretilen bazı öğretileri takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu bildiride söz konusu temalar İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-Ezel* risâlesinden hareketle irdelenecektir.

Metafiziksel Süreçlerin Bir Parçası Olarak Zaman

İslam düşünce geleneklerinde Tanrı ve âlem arasında cereyan eden metafiziksel süreçleri açıklamak üzere çeşitli yaratılış teorilerinin geliştirildiği bilinen bir hususdur. Zamanın söz konusu süreçlerdeki konumu benimsenen Tanrı ve âlem tasavvurları bağlamında tartışılmış, bu tasavvurlardaki ayrışmalar doğrultusunda zaman problematiği farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu bağlamda kelâmcılar, hudûs teorisinin bir sonucu olarak zamanın âleme mukarin şekilde yoktan yaratıldığını kabul etmişlerdir (Türker 2020, s. 24-19). Buna karşılık Meşşâî filozoflar varlık-mâhiyet ve zatî-zamansal ezelîlik ayrımlarından hareketle Tanrı ve âlem arasında zamansal değil ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisi varsaymışlardır. Böylece onlara göre gerek âlem gerekse zaman ezelî kategoriler olarak değerlendirilmelidir (Türker 66 ,2019).

İbnü'l-Arabî Tanrı, âlem ve zaman ilişkisine dair değerlendirmelerinde literatürdeki bu tartışmaları dikkate almış, ayrıca konuya vahdet-i vücûd teorisi bağlamında farklı boyutlar kazandırmıştır. *Kitâbü'l-Ezel* risâlesinden takip edilebileceği gibi "ezel" İbnü'l-Arabî'nin söz konusu problematiği çözümlemek üzere merkeze aldığı bir kavramdır. Bu bağlamda ezelin

ontolojik/teolojik niteliği, Tanrı'nın ezelde bulunması ya da konuşması, Tanrı ile birlikte ezelde bir şeyin bulunmasının imkânı, âlemin ezelîliği ya da ezel sûretinde yaratılması vb. konu başlıkları İbnü'l-Arabî'nin soruna yaklaşımının temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Ezelin Ontolojik/Teolojik Niteliği

"Ezel" İslam düşüncesinde Tanrı'ya yaygın olarak izafe edilmekle birlikte kavrama yüklenen ontolojik-teolojik anlamlar çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla "Tanrı'nın ezelîliği", "ezelî kelâm", "ezelî ilim" vb. ifadeler ortak şekilde kullanılmakla birlikte bu ifadelerin içeriği düşünce geleneklerinde kabul edilen yaratılış ve İsim-sıfat teorilerine göre farklılaşmaktadır (Kılavuz 1995, 49-50).

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Ezel*'de "ezel" kavramına ilişkin yaklaşımları akılcılar olarak İsimlendirdiği gruplara atıfla irdelemiş, kendi görüşünü bu yaklaşımlardan hareketle temellendirmiştir:

"Akılcılardan bir kısmı ezel lafzının Allah'a nispetinin zamanın bize nispeti gibi olduğunu zannederek 'O, bizim zamanda oluşumuz gibi ezelin içerisindedir.', 'Allah, ezelî kelâmıyla ezelde mütekellimdir.' ve 'O, ezelde Hz. Mûsâ'ya iki nalınını çıkar' (Tâhâ, 20/12) ve Hz. Muhammed'e, 'Sana yakîn gelene dek Rabbine ibadet et' (Hicr, 15/99) buyurmuştur.' dediler... Bir başka grup, ezelin halâ (boşluk) gibi makul bir uzayış olduğunu, halânın cisim olmaksızın uzayışı gibi ezelin zamanın hareketlerinden bağımsız bir uzayış ve sanki zamanın takdiri (ölçüt) olduğunu düşünmektedir." (İbnü'l-Arabî 2012, 285-286).

Buna göre akılcılardan bir grup ezeli Tanrı için bir zarf olarak tanımlarken, bir diğer grup ise ezelin Tanrı'ya atfedilen bir uzanım (imtidâd) olduğunu düşünmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin zarf tanımlamasını Tanrı'nın ezelde bulunması ya da konuşması şeklinde açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla onun muhatap aldığı ilk grubun hudûs teorisini benimseyen kelâmcılar olduğu düşünülebilir. İkinci olarak, İbnü'l-Arabî'nin Ebü'l-Berekât Bağdâdî'nin zaman teorisinde öne çıkan uzanım (imtidâd) kavramsallaştırmasını dikkate aldığı görülmektedir (Kutluer 2013, 114). Burada dikkat çekilmesi gereken husus her iki tanımlamada da ezelin sübûtî bir kategori olarak ele alınmış olmasıdır. Ancak İbnü'l-Arabî, ezel Tanrı'ya subütî bir kategori olarak izafe edildiği takdirde tenzih ilkesinin ihlal edileceğini düşünmüştür (İbnü'l-Arabî 2016, 231). Bu bağlamda o *Kitâbü'l-Ezel*'de ezeli selbî bir nitelleme olarak tanımlar:

"Muhakkiklere gelince, onlara göre ezelin hükmü kıdemin hükmüyle benzerdir. O evveliyeti (başlangıcın) nefyetmesi itibariyle aslında (sübûtî) bir sıfat olmayıp selbî bir nitelemedir. Ondaki bu durum akıl tarafından kolay bir şekilde kavranabilir, âlemin yokluktan varlığa çıkarılarak yaratılmasıyla ilgili söylediklerimiz de bu konuyu açıklamaktadır." (İbnü'l-Arabî 2012, 290).

Buna göre ezel Tanrı'dan ontolojik başlangıcı (evveliyyet) nefyetmekte ve O'nun bir sebebe bağlı olmaksızın mevcut olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın bizatihî varlık olması itibariyle âlemi zamansal değil ontolojik açıdan öncelediğini kabul etmiş olmaktadır.

Diğer yandan ezelin selbî bir niteleme olarak tanımlanması evvel, âhir, zâhir, bâtın ve kadîm gibi izâfet isimleriyle birlikte değerlendirilmesini gerektirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre ezel de diğer izâfet İsimlerine benzer şekilde hâdis âleme nispetle Tanrı'ya İsnad edilmektedir:

"Nitekim, Allah'ın kendisiyle nitelendiği ezel de varlığımızın hakikatine nispetle ortaya çıkan zaman kavramı ile 'Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu.' ifadesinde aynî varlıklarımızın mevcudiyetleri nefyedildiği için Allah ile varlık arasında (zamansal) bir uzanım olduğunun vehmedilmesi sebebiyle ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, zâhir ve bâtın İsimlerinin kendisi hakkında kullanılması O'nun aşikar olup gizlendiği şeylere nispetledir (İbnü'l-Arabî 2012, 299).

İbnü'l-Arabî, pasajda "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" ifadesini âlemin aynî varlığı açısından Tanrı ile birlikte bulunmaması olarak açıklar. Ona göre Tanrı'yla birlikte ezelde bir şeyin bulunmayışı âlemin Tanrı'dan zamansal bakımdan sonra geldiği anlamına gelmez. Bu ifade aynî varlığımızın bir sebebe bağlı olarak mevcut olduğuna işaret etmektedir. Böylece hâdis alemin aksine bizatihi varlık sahibi olan Tanrı ezelle nitelenmekte, ezelîlik zamansallıktan ziyade ontolojik bir anlamı ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

Tanrı ve Âlem Arasında Zamansal Bir Uzanımın (İmtidâd) Olmayışı

Tanrı ve âlem arasında zamansal bir uzanımın (imtidâd) varsayılması, yoktan yaratılan bir âlem tasavvuruyla doğrudan irtibatlıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın âlemi ezelî İsim ve sıfatlarıyla yoktan yarattığını düşünen kelâmcılar âlemin Tanrı'dan ayrı bir varlık-zaman kategorisinde bulunduğunu savunmuşlardır (Türker 2020, 19-24). Meşşâî filozoflar ise böylesi bir kabulün Tanrı-âlem irtibatını zedeleyeceği gerekçesiyle âlemin ezelî şekilde imkân mahiyetinden meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Buna göre, mâhiyeti imkân olan âlem nedenlidir ve varlık nedeni olan Tanrı tarafından öncelenmektedir. Böylece bir nedene bağlı olmaksızın var olan Tanrı zatî ezelilikle nitelenirken âlem yalnızca zamansal açıdan ezelî olmaktadır (Kaya 2011, 234-236).

İbnü'l-Arabî, ezelin ontolojik niteliğine ilişkin yaklaşımından da anlaşılacağı üzere konu bağlamında Meşşâî filozofların varlık-mâhiyet ve zatî-zamansal ezelîlik ayrımlarını takip etmiştir. Bu bağlamda onun *Kitâbü'l-Ezel*'deki şu ifadeleri aktarılabilir:

"Hak ile halk arasında zannedildiği gibi bir uzanım (imtidâd) ilişkisi olmadığı gibi âlemin falan süre kadar bekleyip daha sonra yaratılması gibi bir durum da söz konusu değildir…

Hak ile halk arasında meydana gelen bir aralığı içermeyen yaratılış; muhdesin kadîm, mümkünün vâcib ile yahut başkası itibariyle, vâcibü'l-vücûd olanın zatı itibariyle vâcibü'l-vücûd olan ile irtibatına İşaret etmektedir, başka bir şeye değil." (İbnü'l-Arabî 2012, 291).

Pasaja göre yaratılış muhdes, mümkün ve başkası itibariyle mevcut olan âlem ile kadîm, vâcib ve bizatihî varlık sahibi olan Tanrı arasındaki kurulan irtibattır. Burada, Tanrı ve âlem varlık mertebeleri bakımından ayrıştırılmakta, mümkün olan âlemin vâcibü'l-vücûd olan Tanrı'dan ontolojik olarak sonra geldiği vurgulanmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı ve âlem arasında zamansal açıdan bir öncelik-sonralık ilişkisinin kurulması, Tanrı'yı zamanla sınırlamak anlamına gelecektir (İbnü'l-Arabî 2007, 247-248). Bu yaklaşımıyla kelâmcıların hudûs teorisine karşı filozofların nedensellik delillerini tercih eden İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın âlemi öncelemesini bir nedenin nedenliyi öncelemesi olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda o, âlemin hudûsunu zamana ilişkin bir durum şeklinde açıklamamaktadır:

"Buna göre âlem, İster yok İsterse mevcut olsun, sürekli imkân mertebesindedir. Hak ise sürekli kendisinden dolayı olan varlığının mertebesindedir. Âlem, var olsa da olmasa da böyledir. Âlem, (Hakk'a ait) nefsî zorunluluğa dâhil olsaydı, onun da kadîm olması ve bu mertebede özü gereği zorunlu varlığa -ki o Allah'tır- eşit olması gerekirdi. Âlem zorunluluğa dâhil olmamış, bilakis imkân, Yaratıcısı ve sebebine muhtaçlık halinde kalmıştır. Onun sebebi, Allah'tır. Böylece Hak ve âlem arasında nefsî niteliğe bağlı ayrımın dışında uzaklığın bir anlamı kalmamıştır. Nefsî nitelik sayesinde ise Hak ve âlem ayırt edilir." (İbnü'l-Arabî 2007, s. 300)

Öyleyse, zamansal açıdan ezelî olan âlem, zatıyla ezelî Tanrı tarafından mertebe bakımdan öncelenmektedir. Dolayısıyla sürekli olarak imkân mertebesinde bulunan âlem Tanrı'dan ezelî şekilde varlık almakta, yaratılış da bu mukareneti ifade etmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî Tanrı, âlem ve zamanın birbirini gerektirdiği; ne Tanrı ve âlem ne de âlem ve zaman arasında zamansal bir uzanımın (imtidâd) bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır (İbnü'l-Arabî 290 ,2012).

Varlık Mertebeleri ve İlahî Zamansallık ile Dünyevî Zamanın İrtibatlandırılması

İslam düşüncesinde benimsenen zaman teorileri, bir diğer açıdan ilahî zamansallık ile dünyevî zaman arasında bir irtibatlanmanın kabul edilip edilmemesi bakımından değerlendirilebilir. Bu bakımdan gerek Meşşâî filozofların gerekse kelâmcıların farklı sâiklerle ilahî ve dünyevî zamanı ayrıştırdıkları görülmektedir. Meşşâî filozoflar, tanrısal zamanı ifade eden "sermed" ile diğer varlık türlerine ait olan "dehr" ve "zaman"ı birbirinden ayrık zamansal birimler olarak ele almışlardır (Kutluer 2013, 113) Kelâmcılar ise Tanrı'nın ve ilahî zamanın âlemden ve dünyevî zamandan ayrı olarak ezelde bulunduğunu kabul etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin ilahî zamansallık ve dünyevî zaman irtibatına ilişkin yaklaşımı, vahdet-i vücûd teorisi temelinde konuyu taşıdığı bağlamları belirginleştirmektedir. Bu noktada o,

varlık mertebelerinden hareketle ilahî ve dünyevî zamanı aynı zamansal düzlemin iki yönü olarak sunmuştur. Yani varlık ve zamanın taayyünü özdeşleştirilmiş, varlık mertebelerinin her biri zamansal mertebelere karşılık gelecek şekilde konumlandırılmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, tüm bu mertebelerin aslında mutlak varlık ve zamanın birer yansımalarından ibaret olmalarıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî her ne kadar çeşitli varlık ve zaman mertebelerinden söz etse de bunların tümünün tek bir varlık-zaman durumuna işaret ettiği belirtilmelidir (Ebû Zeyd 2018, 91).

Varlık ve zamandaki kademeli taayyün en temelde ahadiyet, vâhidiyet ve şehâdet mertebeleri üzerinden ifade edilebilir (Demirli 2009, 232-234). Ahadiyet mertebesi varlık hiyerarşisinde herhangi bir ayrışmanın mevcut olmadığı mutlak varlık durumuna işaret etmektedir. Tanrı'nın ilahî İsimlerin taayyünü olmaksızın salt varlık şeklinde bulunduğu bu mertebe mutlak bir zamansallığı da beraberinde getirmektedir (İbnü'l-Arabî 1992, 33-35). Böylece yaratılış da ahadiyet mertebesinin ontolojik ve zamansal olarak tafsile uğrayarak şehâdet âlemini ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Burada, birlik ve çokluğun temsilcileri olarak değerlendirilebilecek ahadiyet ve şehâdet mertebelerinin ne şekilde irtibatlandırılacağı sorunu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Arabî, metafiziğin bu temel problematiğini birlik ve çokluğu aynı anda kendinde barındıran vâhidiyet mertebesi aracılığıyla çözümlemek istemiştir. Bu noktada o varlık ve zamanın taayyünü açıklarken vâhidiyet mertebesine karşılık gelen "hakîkatü'l-hakâîk" ve "a'yân-ı sâbite" kavramsallaştırmalarını öne çıkarmaktadır. O, *Kitâbü'l-Ezel*'de "Ezelde Allah ile birlikte bir şey var mıydı yok muydu?" sorusuna şöyle yanıt vermektedir:

"Bu açıklamalardan sonra, (konuya) dönüp diyoruz ki: Ezelde Allah'tan başka bir şey var mıydı yok muydu? Bir zümre dedi ki: 'Kadîm olanlar dörttür: Yaratıcı, akıl, nefs ve heyûlâ.' Bir başka zümre dedi ki: 'Kadîm olanlar sekizdir: Zat ve yedi sıfat.' Diğer bir zümre ise 'Yalnızca tek bir kadîm vardır, O da Hak'tır, O tüm yönlerden tektir, zatı için verilen hükümden dolayı kâdir olarak İsimlendirilir, tüm sıfatları için durum böyledir.' dedi. Bir zümre de sözü geçen görüşü savunmakla birlikte bu görüşe farklı bir anlam daha eklemişlerdir. Bu anlam hakikatlerin hakikati olarak isimlendirilir ve mevcut, madum, muhdes, kadîm olmamakla birlikte kadîm içerisinde kadîm, muhdes içerisinde muhdestir. Akledilmekle birlikte âlimlik, konuşmak vb. (hususiyetler) gibi zatı ile mevcut değildir." (İbnü'l-Arabî 2012, 292)

İbnü'l-Arabî pasajda öncelikle İslam düşünce geleneklerinde kadîm olduğu düşünülen varlık türlerini sıralamıştır. Bu varlık türleri, Ebû Bekir Râzî'nin dört ezelî varlık olarak kabul ettiği yaratıcı, akıl, nefs ve heyûlâ ile Eşârî kelâmcılar tarafından ezelîlikle nitelenen ilahî zat ve isim-sıfatlardır (Kutluer 2013, 112). İbnü'l-Arabî buna ilaveten Mutezilî kelâmcıların ilahî İsimler ile Tanrı'nın zatını özdeşleştiren ve ezelîliği yalnızca ilahî zata hasreden yaklaşımlarına değinir. O, Mutezile kelâmcılarının görüşüne bir ölçüde katıldığını belirtmekle

birlikte ayrıca "hakîkatü'l-hakâik" kavramsallaştırmasına dikkat çeker. Buna göre, "hakîkatü'l-hakâik", kıdemlik ve hudûsluk özelliklerini aynı anda taşıyan aracı bir varlık-zaman kategorisi olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu ikililik, hakîkatü'l-hakâikin bir yönüyle mutlak varlık ya da zamanla diğer açıdan ise hâdis âlem ve dünyevî zamanla ilişkilenmesini beraberinde getirmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, hakîkatü'l-hakâikin mevcut ya da madum olarak nitelenemeyeceğini, bununla birlikte ilahî ilimde bulunması açısından kendisine varlık atfedilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla hakîkatü'l-hakâik, a'yân-ı sâbite ile benzer şekilde ilahî ezelilikle birlikte bulunan ve bu bakımdan hâdis varlıkların hakikatlerini ilahî ilimde temsil eden çok boyutlu bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Böylece âlemin kadîm-hâdis ve mevcut-madum hakikatlerinin tanrı ile birlikte ezelde bulunması Tanrı ve âlemi gerek zamansal gerekse ontolojik açıdan irtibatlandırmaktadır (Ebû Zeyd 2018, 70-74). İbnü'l-Arabî bu noktada âlemin aynî varlığıyla ilahî ilimdeki karşılığı arasında bir ayrım gözetmiş ve varlık için ilim, ayn (hariç), söz ve yazı olmak üzere dörtlü bir tasnif geliştirmiştir. Ona göre âlem aynî varlığı açısından değil, ilahî ilimdeki tezahürleri itibariyle ezelîlikle nitelenebilir (İbnü'l-Arabî 2012, 293). Yani hakîkatü'l-hakâik ya da a'yân-ı sâbite sûretinde yaratılması sebebiyle ezelî olan âlem, dış dünyadaki varlığı bakımından hâdis olmaktadır. Bu sayede İbnü'l-Arabî, âlemin aynî varlığı Tanrı'yla birlikte ezelde bulunduğu takdirde ortaya çıkacak teşbih durumundan kaçınmaktadır. Ayrıca âlemin ezelîliği göreli bir ezelîlik olarak değerlendirildiğinden Tanrı'nın mutlak ezelîliğinden ayrıştırılmış, zatî ve zamansal ezelîlik ayrımı bir diğer açıdan belirginleştirilmiştir.

Diğer yandan, İbnü'l-Arabî ilahî zamansallık ile dünyevî zaman arasındaki irtibatı ayrıca ed-Dehr İsmi ve ilahî gün kavramsallaştırması ile detaylandırmıştır. Bu bağlamda onun "Dehr'e sövmeyiniz, çünkü Allah dehrdir" hadîsine getirilen yaklaşımları dikkate aldığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî, söz konusu hadîsi Allah'ın varlıktaki fail olması şeklinde yorumlayanları eleştirerek "dehr"e ilahî zamansallığı ifade edecek bir anlam yükler (İbnü'l-Arabî 2007, 574). Buna göre ed-Dehr, gerek ilahî günlere gerekse bu günlerin tafsile uğramasıyla ortaya çıkan dünyevî zamansal birimlere kaynaklık eden külli bir İsimdir. İbnü'l-Arabî bu doğrultuda ed-Dehr ismine Tanrı'nın sürekli ve zorunlu varlığının göstergesi olan tek bir ezelî-ebedî gün atfeder. ed-Dehr ismine ait olan bu ezelî-ebedî gün, diğer ilahî İsimlere izafe edilen ve âlemin yaratılışında etkili olan ilahî günleri açığa çıkarmaktadır (İbnü'l-Arabî 2010, 107-108). Tanrı'nın ed-Dehr ismiyle nitelenmesi de zamanın ilkesi olarak hem ilahî günlerin hem de dünyadaki zamansallığın kaynağı olması anlamına gelmektedir (Chittick 2000, 590). Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir kayıtlamayı içermeyen mutlak ilahî zamanın ed-Dehr ismi ve ilahî günler aracılığıyla sene, gün, saat vb. fiziksel zaman birimlerine açımlanması mümkün olmaktadır (İbnü'l-Arabî 2011, 243). Böylece İbnü'l-Arabî'nin genel itibariyle a'yân-ı sâbite ve hakîkatü'l-hakâik kavramsallaştırmalarına özel olarak ise ed-Dehr ismine odaklanarak konuyu ilahî isimler çerçevesinde açıkladığı söylenebilir.

Fiziksel Bir Gerçeklik Olarak Zaman

İslam düşüncesinde zaman, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında incelendiği gibi fiziksel bir gerçeklik olarak niteliğine ilişkin de çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Zamanın fiziksel dünz yadaki karşılığı konusunda geliştirilen yaklaşımlar, birlik-çokluk ve kıdem-hudûs ikiliği gibi metafizik temalarla paralellik gösterir. Bu doğrultuda kelâmcılar zamanı daha çok Tanrı ve âlem arasındaki ontolojik-zamansal ayrışmayı vurgulamak üzere araçsallaştırmışlardır. Dolayısıyla erken dönem kelâm geleneğinde zaman âlemin yaratılışıyla ortaya çıkan izâfî bir kategori olarak tanımlanmıştır (Türker 2020, 112). Diğer yandan İslam filozofları ise zamanın kendinde ne olduğunu sorgulamış ve ona farklı varlık statülüleri atfetmişlerdir. Bu bağlamda Meşşâî filozofların zamanı feleklerin hareketinin ölçüsü olarak tanımladıkları görülmektedir (Kutluer 2013, 112-113).

İbnü'l-Arabî de zamanı yalnızca dahil olduğu metafiziksel süreçler itibariyle değil ayrıca mekana ilişen fiziksel bir kategori olarak da değerlendirmiştir. Bu noktada onun kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar tarafından öne sürülen zaman tanımlamalarını uzlaştırıcı bir tavır içinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. O, *Kitâbü'l-Ezel'*de şöyle söyler:

"Yedi gök ve yer tabakası için günler yoktur. Günler sabit yıldızlar kümesine aittir. Bu felekler, gökler henüz mevcut değilken dairevî hareketler sergilemekte, onların bu devirleri vasıtasıyla gün(ler) meydana gelmekteydi. Öte yandan, gündüz ve gece için farklı bir durum söz konusudur; bunlar gün içerisinde bilinen şeyler olup günün bizatihi kendisi değildirler. Gündüz ve gecenin oluşumu gökler ve yeryüzünün oluşumu iledir, günün oluşumu ile değil. (Nitekim) Allah, gökler ve yeryüzünü altı gündüz ve gecede yarattığını zikretmeksizin yalnızca günleri söz konusu etmiştir." (İbnü'l-Arabî 286 ,2012)

İbnü'l-Arabî, Meşşâî filozoflara benzer şekilde dünyadaki günlerin feleklerin ya da sabit yıldızlar kümesinin dairevî hareketleri sonucunda oluştuğunu düşünmektedir. Feleklerin hareketiyle meydana gelen günler, gökler ve yeryüzünün açığa çıkmasıyla gündüz ve geceye dönüşmektedir. Bununla birlikte ona göre gerçekte varlık sahibi olan gece, gündüz, ay, sene ve diğer dünyevî zamansal birimler değil, feleklerin bizatihi kendileridir:

"Ey kardeşim! Gece, gündüz, ay, senenin vakitleri diye ifade edilen bu şeyler olduğu ve vakitlerin saatler ve daha küçük birimlere kadar indiği sana açıklanmış oldu. Bütün bunların dışta bir varlığı yoktur, onlar bir takım nispet ve izâfetlerden ibarettir. Var olan ise vakit ve zaman değil, felek ve yıldızın kendisidir." (İbnü'l-Arabî 228-227 ,2006).

İbnü'l-Arabî bu bağlamda zamana dışta bir varlık atfetmemesi yönüyle erken dönem kelâm geleneğini takip etmektedir. Dolayısıyla o, kelâmcılarla paralel şekilde zamanı bir izafet ya da nispet olarak tanımlamış, bu izafeti yine kelâmcılar tarafından yaygın şekilde kullanılan "Zeyd Güneş doğduğunda geldi" vb. örneklerle açıklamıştır (İbnü'l-Arabî 2011, 278). Burada

zaman iki olayın birbirine bitişmesiyle oluşan bir nispet şeklinde değerlendirilmektedir. Yani "Zeyd'in gelişi" ve "Güneş'in doğuşu" gibi olayların "ne zaman ki", "olduğunda", "olursa" vb. şart edatları ile birbirine bağlanması zamanı bir izâfet olarak ortaya çıkarmaktadır. İbnü'l-Arabî, zamanın dildeki kullanım biçimleri ve hariçteki varlığı arasında bir ayrım gözetmiş ve dilsel düzeydeki varlığın aynî mevcudiyeti gerektirmeyeceğini düşünmüştür (İbnü'l-Arabî 2011, 279). Buna göre, zaman, iki olayı birbiriyle irtibatlandıran izâfî bir kategori olarak dışta bir gerçekliğe sahip değildir. Böylece İbnü'l-Arabî, kelâmcılar ve Meşşâî filozofların konuyla ilgili yaklaşımlarını ilişkilendirerek zamanı feleklerin hareketiyle ortaya çıkan izâfî bir durum olarak tanımlamıştır. Nitekim o, söz konusu yaklaşımların belirli ölçülerde doğruluk payı taşıdığını açık şekilde ifade etmektedir (İbnü'l-Arabî 2011, 283). Neticede İbnü'l-Arabî'ye göre zaman kozmolojik boyutu bakımından feleklerin hareketiyle ortaya çıkan bir ölçü iken fiziksel dünyada olayları birbiriyle irtibatlandıran bir nispet ya da izâfet olarak karşılık bulmaktadır.

Tasavvufî Epistemolojik Süreçler İçin Bir Zemin Olarak Zaman

Zaman kavramı İslam düşüncesinde bir diğer açıdan Tanrı ve insan arasında cereyan eden tasavvufî epistemolojik süreçler bağlamında irdelenmiştir. Gazzâlî öncesi sûfî müelliflerin metinleri üzerinden takip edebileceğimiz bu temada zaman seyrüsülûk süreciyle bağlantılı olarak "vakit" ve "hâl" kavramları altında ele alınmaktadır. (Ceyhan 2012, 191-192). Dolayısıyla burada zaman nesnel dünyadaki gerçekliği ya da Tanrı-âlem ilişkisindeki konumundan ziyade tasavvufî ahlaklanma süreciyle bağlantılı şekilde değerlendirilmiştir. Sûfîlerin zamanı yaşanılan bir gerçeklik olarak kabul etmeleri, sonlu ve sonsuz zamanın oluşturduğu paradoksal durumu mistik tecrübe düzleminde aşmak istemelerinden kaynaklanmaktadır (Böwering 1997, 60-61).

İbnü'l-Arabî, zaman konusuna ilişkin yaklaşımında sûfîler tarafından geliştirilen söz konusu öğretileri belirli ölçüde tevarüs etmiştir. Bu bağlamda onun "ilahî şe'n", istidâd", "ferd gün/zaman" vb. kavramsallaştırmalarla ilahî zamansallık ile sûfînin vakti arasında bir bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır. *Fütûhat-ı Mekkiyye*'de sûfilerin vakit tanımlamalarını aktaran İbnü'l-Arabî bu tanımların ortak şekilde vakti sûfî üzerinde hâkim olan hâl şeklinde açıkladıklarını belirtir. (İbnü'l-Arabî 2008, 356). Dahası o, vakti "şe'n" kavramıyla ilişkilendirerek "O her gün bir şe'ndedir" (Rahmân, 55/29) ayetini şöyle yorumlar:

"Bütün bu tanımlar, vaktin hüküm sahibi olmasında birleşir, ilâhî (İsimler de) vaktin dayanağı, Hakk'ın kendisini 'Her gün bir İşte olmakla nitelemesidir. Öyleyse vakit, asılda kendisiyle olduğun şeydir ve onun varlığı ferde -ki âlemdir- ortaya çıkar. Böylelikle Hakk'ın şe'nleri (İşleri) mümkünlerin varlıklarında ortaya çıkar. Öyleyse vakit, senin kendisiyle olduğun şeydir. Senin kendisiyle olduğun ise senin İstidâdındır. Öyleyse Hakk'ın kendilerinde bulunduğu şe'nlerinden senin üzerinde İstidâdının talep ettiği şey çıkar. O halde şe'n, asılda hükme

konu olandır. Çünkü mümkünün İstidadının imkân olması, Hakk'ın kendisindeki işinin (şe'n) varlık verme olmasını gerektirdi." (İbnü'l-Arabî 2008, 357).

Buna göre Allah'ın her gün bir şe'nde oluşu bir açıdan mümkün varlıkların ilahî tecellileri gerektiren istidâdlarını, bir diğer açıdan ilahî fiil ve tasarrufların âlemde ortaya çıkardığı oluşumları ifade etmektedir. "Vakit" ve "şe'n", tüm bu etki-edilgenlik süreçlerini temsil etmeleri bakımından benzer kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Bununla bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî *Eyyamü'ş-Şe'n* risâlesinde ilahî şe'nlerin âlemde oluşturduğu etkiler ile sûfînin hâlinde meydana gelen dönüşümler arasında bir irtibat kurar. Bu bağlamda ayrıca "ferd gün/zaman" kavramsallaştırmasını öne çıkaran İbnü'l-Arabî, ilahî şe'nlerin bu en küçük zamansal birimde âleme etki ettiğini düşünmektedir (İbnü'l-Arabî 2001, 55-57). Dolayısıyla ferd gün/zamanda fiziksel dünya, arazlarının yenilenmesiyle sürekli başkalaştığı gibi insan da her bir nefesinde hâlleri itibariyle dönüşmektedir (İbnü'l-Arabî 2008, 108). Bu noktada ilahî şe'nlerin mümkün varlıklar üzerindeki etkisi "teceddüd-i emsâl" kavramsallaştırmasıyla açıklanabilir. Çünkü şe'nler daha önce değinildiği gibi ed-Dehr ismine ait olan külli bir ilahî günde sürekli olarak yaratılmakta, bizim tecrübe ettiğimiz zamansal birimler bu ilahî günün cüzi bir kısmına karşılık gelmektedir. Böylelikle bize kesintisiz gibi görünen zaman aslında ayrık unsurlardan oluşan kompleks bir fenomendir (Yusuf 2013, 91-94). İbnü'l-Arabî bu noktada âlemdeki değişimleri feleklerin hareketiyle, sûfînin bâtınındaki dönüşümleri ise havâtırın halden hale girmesiyle açıklamaktadır. Ancak ona göre en nihayetinde gerek âlemdeki gerekse insandaki oluşum ve değişimlerin kaynağı ilahî şe'nlerdir (İbnü'l-Arabî 108 ,2008). Öyleyse "şe'n", Tanrı'nın varlığa nispetle dönüşüm içinde olan yönüne ve âlemin Tanrı'yla olan bilgi-varlık irtibatına zemin hazırlayan geçişli bir kavram olarak tanımlanmış olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî, ilahî şe'nleri ed-Dehr ismine dayandırarak Tanrı'nın zamansal ve mekânsal dönüşümlerin kaynağı olduğunu vurgular (İbnü'l-Arabî 2011, 96). Özetle onun ilahî zamansallık ve dünyevî zamanı özellikle "ilahî şe'n" kavramsallaştırmasıyla epistemolojik açıdan irtibatlandırdığı söylenebilir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî, metafiziğin temel konularından olan zaman problematiğini İslam düşüncesinde geliştirilen yaklaşımları irtibatlandıran bir üslupla ele almıştır. Bu bağlamda onun zaman kavramını bir yönüyle kelâmcı ve filozoflarla paralel şekilde Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında tartıştığı görülmektedir. *Kitâbü'l-Ezel* risâlesi üzerinden takip etmeye çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî kıdem-hudûs ve birlik-çokluk gibi sorunları "ezel" kavramı merkezinde çözümlemeyi hedeflemiştir. Burada onun âlemin ezelîliği, Tanrı'yla birlikte ezelde bir şeyin bulunmasının imkânı, ezelin ontolojik niteliği vb. konu başlıklarını Meşşâî filozoflara benzer bir yaklaşımla ele aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, filozofların varlık-mâhiyet

ve zatî-zamansal ezelîlik ayrımlarını takip etmek suretiyle ezelî bir âlem tasavvuru benimsemiştir. Bununla birlikte o, varlık ve zamanın taayyününü arasında bir özdeşlik varsaymış ve Meşşâî filozoflardan farklı olarak ilahî zamansallık ile dünyevî zamanı birbiriyle irtibatlandırmıştır. "Hakîkatü'l-hakâik" ve "a'yân-ı sâbite" bu noktada öne çıkan kavramsallaştırmalardır. Diğer yandan zamanı fiziksel bir gerçeklik olarak da irdeleyen İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak büyük oranda mevcut görüşleri uzlaştırıcı bir tavır izlemiştir. Buna göre, zaman kozmolojik açıdan feleklerin hareketi için bir ölçü iken dış dünyada ancak olayları birbirine bağlayan izafî bir kategori olmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin sûfî kimliği doğrultusunda zamanı tasavvufî epistemolojik süreçler için bir zemin olarak değerlendirdiği belirtilmelidir. O, söz konusu temayı Gazzâli öncesi tasavvufî metinlerde işlenen "vakit" ve "hâl" gibi motifler yanında "ilahî şe'n", "istidâd", "ferd gün/zaman" vb. kavramlar üzerinden de ele almıştır. Neticede İbnü'l-Arabî'nin zaman konusuna ilişkin yaklaşımı bir ölçüde İslam düşüncesinde oluşan mevcut birikim temelinde şekillenmiştir. Ancak bunun da ötesinde vahdet-i vücûd teorisi bağlamında konunun farklı işleyiş biçimleri kazandığı vurgulanmalıdır.

Kaynakça

Böwering, G. (1997). "The Concept of Time in Islam". *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, No. 1: 55-66.

Ceyhan, S. (2012). Vakit. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt. 42, s. 491-492. İstanbul: TDV Yayınları.

Chittick, W. (2000). "Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al- 'Arabi". *Islamic Studies* 39, No. 4: 581-596.

Demirli, E. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ebû Zeyd, N. H. (2018). *Sûfî Hermenötik: İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*. (çev. S. Ceyhan). İstanbul: Mana Yayınları.

İbnü'l-Arabi. (2001). *Resâilü İbnü'l-Arabi*. (haz. M. A. Nemri). Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Arabî. (2006-2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 1-18. Ciltler. (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbnü'l-Arabi. (2012). *Resâilü İbnü'l-Arabi*. (thk. A. S. el-Mansûb). Haydarâbâd: Ibn al-Arabi Foundation.

Kaya, C. (2011). *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kılavuz, A. S. (1995). Ezel. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt. 12, s. 49-50. İstanbul: TDV Yayınları.

Konuk, A. A. (1992). *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi.* (haz. M. Tahralı, S. Eraydın). İstanbul, İz Yayıncılık.

Kutluer, İ. (2013). Zaman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt. 44, s. 111-114. İstanbul: TDV Yayınları.

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

Türker, Ö. (2020). *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Türker, Ö. (2020). *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları.

Yusuf, M. H. (2013). *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. (çev. K. Filiz). İstanbul: Nefes Yayınevi.

Ateist Bilinç Teorilerinde Bilimsellik Sorunu: Daniel Dennett Örneği*

Saliha Şanlısoy

Öz: Evrendeki tüm doğal olayları nedensel süreçlerle açıklayabilen insan zihni, kendi kendini ve içeriklerini aynı nedensel süreçlerle açıklamakta güçlük çekmektedir. Bu şekilde maddi ve doğal nedensel süreçlerin, nasıl maddi olmayan zihni meydana getirebildiği ve bunun organik olmayan mekanizmalarda tekrar edilebilir olup olmadığı sorusu, son yüzyılın en çok tartışılan konularından biri olmuştur. İnsan zihninin maddeyle açıklanamıyor olması, ona içeriklerini ve kabiliyetlerini bahşeden, amacını oluşturan bir yaratıcının olması gerektiği fikrini beslemektedir. Ateist düşünürlerse, materyalist bir izahın bir Yaratıcı fikrini ortadan kaldıracağına inanmakta ve istenilen maddi izahı evrimle açıklamayı mümkün kılmak için çeşitli teoriler ileri sürmeye devam etmektedirler.

Ateizmin, evrenin bir Yaratıcı ya da Tasarımcı olmadan var olduğunu ispat etmeye dayalı yüzyıllardır süren çabasının en zor halkası şüphesiz ki insan bilincidir. Maddenin, düşüncelerimizi, benlik duygumuzu, inançlarımızı, kısacası manayı ortaya çıkarmasını, sebepsiz ve amaçsız bir tesadüfle izah etmek natüralist yaklaşımlar için büyük bir sorun teşkil etmektedir. Bu çalışmada, modern ateist hareketin en önemli isimlerinden, zihin felsefecisi Daniel Dennett'ın bilinç teorisi ve dine bakışı incelenecek, bir yaratıcı olmadan izah edilen bilincin, bilimsel dayanakları ve rasyonellik iddiası ele alınıp, bu izahın ateizm için bir dayanak olup olmadığı, Dennett özelinde etüt edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, Zihin, Felsefe, Materyalizm, Ateizm, Tasarım.

Giriş

Bilinç, çok yakından tanıdığımız halde tanımlanması en zor kavramlardan biri ve belki de en önemlisidir. Bütüncül, tamamıyla kapsayıcı, net bir tanımının yapılması oldukça güçtür. Genellikle nörolojide kullanılan anlamıyla "uyanık olma ve tepki verebilme hali", bilinçsiz bir varlığın da robotik tepkiler verebileceği düşüncesiyle elemine edilecektir. Bu tanıma, "farkında olma" ifadesi eklendiğinde de (nörolojik ve psikolojik tanımların çoğunda böyledir) tanımda "fenomenal yön" eksik kalacaktır. Tüm bunları bir araya getiren bir tanımda ise bilincin yeri ve kaynağıyla ilgili bilgilerimizin yetersizliği, tanımı tamamlamakta güçlüğe sebep olacaktır. Dolayısıyla bilinci kendiliğinden çok içerikleriyle tanımamız ve tanımlamamız mümkün görünmektedir. Buna göre bizler, "uyanık" olmamızı, "farkındalığımızı", "anlam

* Bu bildiri, "Materyalist Bilinç Teorilerinde Tanrı Sorunu: Daniel Dennett Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

oluşturmamızı", "benlik hissimizi", "deneyimleme yeteneğimizi", "düşünmemizi", "hissetmemizi", "karar vermemizi" vb. sağlayan ve belki de bizzat bunların kendisi olan "şey"e, "bilinç" deriz (Sayan, 1976).

Antikçağdan itibaren daha çok "psuche" kavramı üzerinden tartışması yürütülen bilinç konusunun, felsefi anlamda başlı başına bir tartışma konusu haline gelmesini Descartes (1596-1650) ile başlatmak mümkündür (Gökberk, 1993; 271). Elbette düşünce tarihinin ilk yıllarından, hatta insanlığın var oluşundan itibaren insanoğlu, kendisini diğer canlılardan ayıran bu tür özelliklerinin farkındaydı. İnsanoğlu, kendine en yakın tür olan hayvanlardan farklı olarak, soyut düşünebiliyor, tümelleri akledebiliyor, kendisinin farkına varabiliyor, konuşarak iletişim kurup, anlamlar dünyasına sahip olabiliyordu. Ancak denilebilir ki Descartes'a kadar, düalistik evren anlayışı doğrultusunda düşünenler tarafından, bütün bunların genellikle insanın bedeninden ayrı ama ona tümüyle nüfuz edebilen bir "ruh" sayesinde olduğuna inanılıyordu. Sadece bu ayırıcı özel yeteneklerin değil bütün hareketin ve canlılığın kaynağının da bu "ruh" olduğu kabul edilmişti ve her canlı türünde farklı yetkinlik alanlarıyla yine böyle bir "ruh" bulunduğuna inanılıyordu. Örneğin bitkiler, sadece hayatlarını idame ettirebilecek beslenme yetisini sağlayan bir ruha sahipken, hayvanlar yine sadece hayatını idame ettirecek beslenme yetisini sağlayan ancak hareket etme imkanı sağlayan bir ruha sahipti. İnsan ise bu iki türden farklı olarak beslenme ve hareket imkanının ötesinde bir de düşünebilmeyi sağlayan bir ruha sahipti. Hatta kendi yetkinlik alanı dairesinde maddede dahi ruh olduğu düşüncesine bazı kadim kaynaklarda rastlayabiliyoruz. Aynı şekilde monistik bir evren iddiasında bulunanlar için de hareketin ve canlılığın kaynağı olan her neyse bilincin de ona atfedildiğini, bilincin müstakil bir konu olarak ele alınmadığını görüyoruz.

Batı felsefe tarihine bakıldığında Descartes'ın bu konuda bir dönüm noktası olduğu görülmektedir. Descartes, tüm canlılığın ve hareketin kaynağını ruha atfetmek yerine, sistemik ve robotik bazı hareketlerimizin olduğunu ifade etmiştir. Bunların bilincin dışında da var olabileceğini, diğer tüm canlı türlerinin bu şekilde hareket ve canlılığa sahip olduklarını belirtmiş ancak insanın -sadece insanın- düşünme, hissetme, anlam oluşturma ve ona göre hareket edebilme vb. yetilere sahip olduğunu ve bu yetiyi sağlayan "şey"in de "bilinç" ya da "zihin" olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir deyişle Descartes'a göre, bilinci tamamen insandan ayırdığınızda insan, tamamen mekanik bir işleyiş üzerine, bir "zombi" olarak hayatını devam ettirebilir. Ancak insan sadece bundan ibaret değildir. Buna eklenen bir "ruh" "zihin" ya da "bilinç" vardır (Descartes, 2015; 76).

İşte zihin felsefesi tartışmalarına baktığımızda, Descartes'ın bu görüşü, bilinç konusunda bugünkü tüm tartışmaların kaynağıdır diyebiliriz. Zira bu görüş doğru kabul edildiğinde birçok soru ve sorun ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bedenden bağımsız bir "bilinç", "zihin" ya da "ruh"tan bahsedeceksek, bunun yeri neresi olmalıdır? Bu tamamen bağımsız bilinç, bedenle

olan sıkı bağını nasıl kurmaktadır? Bedenle zihin birbirini nasıl etkileyebilmektedir? Robotik davranışlar nerede bitmekte, bilinçli davranış nerede başlamaktadır? Bilinçli davranışın ölçüsü ne olmalıdır? Bedenden ayrı bir "bilinç" olduğu ispat edilebilir mi?

Materyalistler, sinirsel bağlantılarla izah edilebilen robotik hareketlerin, bilinçli hareketler ya da bilincin tüm içerikleri için de yeterli bir açıklama olduğunu düşünmüşlerdir. Madem ki diğer tüm canlılık ve hareketlilik maddeyle izah edilebilmektedir, neden bilinç için aynı şey söz konusu olmasın? Neden ayrı bir bilinç ve bilinç için ayrı bir yer arayalım? Bu durumda da başka birçok soru ve sorun doğmaktadır. Mesela her madde gibi olan bir maddeden nasıl maddesel olmayan bir düşünme gücü ortaya çıkmaktadır? Ya da bir madde nasıl hissedebilir hale gelmektedir? Benlik hissimiz de böyle maddeden kaynaklanan bir yanılsama mıdır? Öyleyse, herkeste aynı olan madde nasıl farklı kişilikler doğurmakta ve farklı iradi hareketlere sebep olmaktadır? Descartes'ten günümüze zihin felsefesinde bu iki uç görüş arasında geniş bir yelpazede, kimi zaman birbirine çok yakın, kimi zaman tamamen uzak birçok düalist, monist ya da materyalist görüş ortaya konmuştur.

Nörolojinin gelişimi ve nöropsikolojinin ortaya çıkışı, bilinç içeriklerinin beynin nöral organizasyonunun çözümlenmesiyle izah edilebilir olması umudunu artırmış ve bu da bilim çevrelerinde materyalistik bilinç teorilerine olan inancı artırmıştır. Ünlü eliminatif materyalist zihin felsefecisi Paul Churchland bunu şöyle ifade etmektedir: "Bizler, beynin içyapısı hakkında çok şey biliyoruz… Günümüzde materyalizmin sahip olduğu zengin kaynaklar ve açıklayıcılık başarısına kıyasla düalizm, bir zihin kuramı olmaktan çok, içine özgün bir kuram yerleştirilmesi beklenen boş bir alandır" (Churchland, 2012; 30-31).

İşte modern dönem zihin kuramlarındaki bu materyalist baskınlık, ateist yaklaşımı, zihnin izahı konusunda cesaretlendirmiştir. Daniel Dennett da kendi ateist inancına materyalist yaklaşımı bir mesnet olarak kullanmış ve bu bağlamda bilimsellik iddiasıyla natüralist bilinç teorisini ortaya koymuştur.

Dennett'ın Natüralist Bilinç Teorisi

Zihin felsefesi alanında uzmanlaşan Daniel C. Dennett, 21. yy.'ın başında, ateist hareketin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. 1942'de Boston'da doğmuş, babasının Beyrut'ta, Amerikan Elçiliği'nde kültürel ateşe olarak bulunması dolayısıyla ilk çocukluk yıllarını Berut'ta geçirmiştir. Burada biraz Arapça öğrenmiş, kendisinin hikaye ettiği bazı travmatik denebilecek olaylar yaşamıştır. Babası, İkinci Dünya Savaşı sırasında Stratejik Hizmetler Ofisi tarafından gizli ajan olarak işe alınan bir İslam Tarihi profesörüdür. Dennett beş yaşındayken babası, Etiyopya'da bir görev sırasında açıklanamayan bir uçak kazasında ölmüştür (Rothman; 2017). Babasının vefatından sonra ailesiyle Boston'a yerleşen Dennett, 1963 yılın-

da Harvard Üniversitesi'nde felsefe lisansını bitirip, Oxford Üniversitesi'nde yüksek lisans yapmıştır. Gilbert Ryle gözetiminde okuduğu bu yıllarda oluşan bilimsel uyanışın ve felsefi merakın neticesi olarak zihin felsefesi ve bilinç konusunda uzmanlaşmıştır. Halen Massachusetts Üniversitesinde Austin B. Fletcher Felsefe Profesörü ve Tufts Üniversitesi Bilişsel Çalışmalar Merkezi Eş Başkanıdır (Tufts Unv.; 2019). Ayrıca resmi felsefe eğitimine ek olarak yapay zeka, sinirbilim ve bilişsel psikoloji alanlarında oto-didaktik çalışmalar ortaya koymuştur. 1993'ten itibaren Massachusetts Institute of Technology'de Cog adında akıllı ve belki de bilinçli bir robot üretmeye çalışan bir ekibe katılmış ve bilincin yapısı, evrimsel süreçle oluşumu ve gelişiminin yanı sıra dini düşüncenin ve din fikrinin tehlikeleri hakkında da yazmaya devam etmiştir.

Din fikrinin evrimsel temelleri ve zararları üzerine müstakil bir kitap yazmış olan felsefeci, Tanrı fikrine yer bırakmayacak şekilde evrenin ve varlığın tüm aşamalarının izahını mümkün kılacak bir yol aramıştır. Bunu sağlamak için Dennett'ın başvurduğu yöntem, doğal seçilim yoluyla evrim teorisinin kör/tesadüfi yönelimsel süreçlerle gerçekleştiği inancına dayanmak ve bu iddiasını, bilinç kuramında da sürdürebilmesini sağlayacak teorilerle desteklemek olmuştur. "Darwin'in muhteşem fikrine hayranlığım sınırsızdır" sözleriyle kurama bağlılığını dile getiren Dennett, evrim teorisinin tek bir darbeyle yaşamın anlam ve amacını uzay- zaman, neden- sonuç, düzenek-fizik yasalarıyla birleştirdiğini, insanların korumak istediği en temel inançları derinden sarstığını, dokusunu zedelediğini ve nihayet Tanrı fikrini yok olma tehlikesine düşürdüğünü ifade etmektedir (Dennett, 2014; 23-24).

Evrende neden-sonuç ilişkileriyle açıklanamayan şeylerin, Tanrı fikrine sebep olduğunu düşünen Dennett'ın, bu "tehlike"ye karşı bir çözüm olarak mucizevi hiçbir etkiye yer bırakmayacak şekilde zihni beyne indirgemenin bir yolunu aradığı görülür (Dennett, 2017; 47). Kendi ifadesiyle bu bir "proje"dir (Dennett, 2017; 52). Bu projesini gerçekleştirmek için Dennett öncelikle bilincin gizeminin çözülmesinin sebep olacağı kayıplardan korkulmaması gerektiğine dair bir ikna çabası içine girer. O, bu gizemin kaybolmasıyla kaybedilecek yanlış inançların yerini hem bilimsel ve toplumsal, hem de kuramsal ve ahlaki kazançların telafi edeceğini düşünmektedir (Dennett, 2017; 33). Bu bağlamda "proje"sinin temel kurallarını şöyle açıklar:

1. Mucizevi bir dokuya izin verilmeyecek,

2. Yalandan bir anestezi yapılmayacak; yani varlığını reddetmek istediği bazı tartışmalı özellikleri görmezden gelmeyecek,

3. Gündelik detayların her şeyinde kusur bulunmayacak; yani bütün bilimsel gerçekleri günümüzde doğru kabul edildiği müddetçe kendisi de doğru kabul edecek. Ancak zamanla önemini yitiren doğrulanmış kuramlar yerine, kuram taslaklarına razı olunacak(Dennett, 2017; 52-53).

Birçok ateist düşünür, izah edilemez olduğu için zihni/bilinci yok saymaktadır. Dennett ise bu durumu eleştirir ve bilinci yok saymadığını, sadece onun sanılan şey olmadığını belirtir. Yani bilince dair tanımımızı değiştirerek materyalist bir teoriyle bilinci izah etmenin mümkün olacağını iddia eder (Dennett, 2018; 1). O, teorisine olan güveniyle, bilince dair kabul edilebilir bir kuramın şu dört zorlayıcı olguya yanıt vermesi gerektiğini ileri sürer:

1. Bir şeyleri hayal ettiğimde, hayal ettiğim şeyin oluştuğu ortam

2. Düşünen şeyin ne olduğu

3. Bir şeyleri takdir eden, umursayan, nefret eden..vs duyguları yaşayan şeyin ne olduğu

4. Ahlaki sorumlulukla eyleyen şeyin ne olduğu.

Bu sorular, tüm bunların arkasında bir töz olduğu düşünülünce cevaplanması kolay hale gelir. Fakat Dennett, bu düalist düşüncenin son derece itibarsız ve savunulamaz olduğunu, buna karşılık, son dönemlerde hakim bilgeliğin materyalizm olduğunu iddia eder (Dennett, 2017; 44-45).

Dennett, her ne kadar bilimin araştırmasına açık olmayan bir alan oluşturduğu için düalizmin her türüne karşı olduğunu iddia etse de esasen eleştirileri neredeyse tümüyle kartezyen düalizme yöneliktir. Zihnin, beyinden ayrı ikinci bir töz olması gerektiğini ifade eden Kartezyen düalizme karşı, en çok yapılan itiraz, bu iki tözün birbirlerini nasıl etkiledikleri ve bunun bir merkezinin olup olmadığıdır. Kartezyen düalizmin kurucusu Descartes'e göre bu merkez, beyindeki pineal bezdir (Altınörs, 2020; 85). Dennett da bu konudaki ilk eleştirisini bu noktadan yapar. Zihinden beyne dönen komut sinyalleri Descartes'ın savına göre, hiçbir şekilde fiziksel ya da kütlesel enerji değildir. Örneğin, ışık dalgası, ses dalgası ya da atom altı parçacık akışı da değildir. Bu durumda Dennett; "o halde zihnin etkilemesi gereken beyin hücrelerinde ne oluyor da zihinden beyne giden sinyaller bir fark yaratabiliyor? Fiziğin temel kurallarından biri, fiziksel varlığın yörüngesindeki herhangi bir değişimin, enerji harcanması gereken bir ivme olduğudur. O halde bu enerji nereden gelmektedir?" diye sorar. Böylelikle düalist görüşün fiziğin en temel kurallarından birini, enerji korunumu ilkesini ihlal ettiğini dile getirerek, herhangi bir düalistin buna kabul edilebilir bir izah ortaya koymadığını iddia eder. Ona göre düalistlerin bu konudaki izahı, Sevimli Hayalet Casper çizgi filminde sadece çocukların seve seve kabul ettikleri bir tutarsızlıktır. Daha açık ifadeyle, Dennett'a göre Casper'ın, hem duvardan geçebilir, hem de yere düşen bir şeyi tutabilir olması gibi, düalistlere göre de zihinsel bir şey hem bütün fiziksel ölçülerden sıyrılabilmekte, hem de bedeni kontrol edebilmektedir.

Peki, Roger Penrose'un ortaya koyduğu gibi, bu ikinci tözün maddi bir parçacık olduğu kabul edildiğinde durum nasıl olur? Dennett'a göre ikinci bir töz iddiası, maddi olsun olmasın,

bilince bir gizem atfetmek, bilimin erişemediği bir alan oluşturmak anlamına gelmektedir. O nedenle her ne pahasına olursa olsun uzak durulmalıdır (Dennett, 2017; 47-49). İşte Dennett'ın düalist teoriye itiraz etmesinin temel sebebi de burada açığa çıkmaktadır. O, esasen bilinci bilim tarafından erişilebilir kılarak bilinci var eden bir üst akla gerek olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.

Dennett'a göre, Kartezyen teoriye bizi götüren en büyük yanılgı, beyinde bir bilinç merkezi olduğunu düşünmektir. Onun buna karşı önerisi "çoklu taslaklar modeli" (multiple drafts model) adını verdiği, kendi işlerini yapan birçok alt sistemin bir araya gelmesiyle, bir merkezden yönetilmediği halde amaçlı ve bütünleşik bir işleyiş ortaya koyduğu iddiasıdır. Tıpkı her biri kendi işini yaptığı halde uyum içinde çalıştıkları için bir grup ruhuyla ya da bir komutla hareket ediyor gibi görünen termit kolonileri gibi. Dennett'a göre beyin de böyle merkezi bir komuta sistemi yerine, beynin etrafında var olan pek çok hücrenin, kendi işlevlerini yerine getirmesiyle, bütünleşik bir algı oluşturmaktadır (Dennett, 1998; 39-40).

O, bilincimizin bazı çevresel alıcı ve dönüştürücülerden ibaret olmadığının açık olduğunu söyler. Duyu organlarımıza ulaşan birçok uyarıcı asla bilince ulaşmaz. Bilince ulaşanların bir kısmı da bilinçli tecrübe olarak kalıcı olmaz. Bununla beraber uyarıcıyı alan bir organ bilinçlenme alanı değildir. Duyu organlarımız, aldığı ham ve tek yönlü sunumları, harmanlayıp, gözden geçirerek, geliştirilmiş sunumlar üretirler. Bu, beynin farklı bölgelerinde bulunan etkinlik akışı içinde gerçekleşir. Bu kadarı, neredeyse tüm algı kuramları tarafından kabul edilir. Çoklu taslaklar modelinin farkı ise; algılama ve ayırt etme bir kez yapıldıktan sonra malumatın içeriğinin öylece sabitlenmesi ve yeniden ayrıştırılmak üzere başka bir yere gönderilmesine gerek kalmamasıdır. Bilinçli deneyimin yaratılması, toplu bir süreç değil, sürekli devam eden bir süreçtir. Veriler, bir Ana Hakim'in karşısına çıkmak yerine beynin her yerine dağılmış mikro yargıçlar tarafından değerlendirilmektedir (Dennett, 1998; 134).

Beynin etrafında dağıtılmış çeşitli süreçler tarafından, belirsiz bir geleceğe doğru sürekli düzelten özneler gibi düşünülebilecek bu "dağılmış içerik belirleyiciler", bir tür "öyküleyici akım" veya "sıralama" üretirler (Dennett, 2017; 137). Bu durum, yüzlerce milisaniyede meydana gelir. Bu esnada çeşitli ekleme, birleştirme, düzeltme ve içeriğin üzerine yazma gibi faaliyetler, farklı sıralarda oluşur. Bunlar da zamanla bir tür öyküleyici akış üretir (Dennett, 2017; 162). Sürecin hızı ve bütünlüğü bizde bu verilerin sunulduğu ve değerlendirildiği son bir karar mekanizması yanılgısı oluşturur. Dennett buna biraz da müstehzi bir ifadeyle "kartezyen tiyatro" adını verir. Ona göre böyle bir tiyatro ve sunuma ihtiyaç yoktur (Dennett, 2017; 135).

Teolojik açıdan bakıldığında ise çoklu taslaklar modeli doğru kabul edilse dahi beynin her bir hücresinin bir yargıç görevi yapıyor olması ve tek bir komuta sistemiyle çalışıyor görünümü verecek kadar büyük bir uyuma sahip olması, Dennett'ın kaçınmak istediği gizemden

çok daha büyük bir erişilmez alan oluşturmaktadır. Zira bu muazzam uyum başlı başına bir yaratılmışlık ve amaçlılık görünümü vermektedir. Dahası karar mekanizmaları, fenomenolojik deneyimler, benlik hissi gibi birçok insan deneyimini izah etmekten uzaktır.

Fenomenolojik Deneyimler

Dennett, içsel deneyimlerimizin tümü için fenomenolojik deneyimler tabirini kullanır. İnsanın gözlemlenemez bu içsel deneyimlerinin, bilimsel olarak izahı oldukça zordur. Ancak Dennett, bilimin üçüncü şahıs yöntemlerinin araştıramayacağı, diğer bir deyişle, ulaşamayacağı hiç bir alan olmadığına inanmaktadır (Dennett, 2005; 29). J. Levine'in "izah gediği" (Levine, 1983; 4), D. Chalmers'ın "çetin sorun" (Chalmers, 1996; 11) olarak ifade ettiği bu problem, her ne kadar aksini iddia ediyor olsa da, Dennett tarafından fenomenolojik içeriklerin tümünün birer yanılgı olarak kabul edilip, dışlanmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. O, davranışçılığın, deneysel psikolojinin ve bugünkü nörobilimin belli başlı ilkesi haline gelmiş olan, "zihinsel olaylar yoktur!" ya da "zihinsel olaylar vardır ama bilimin onlar üzerinde çalışabileceği etkileri yoktur" ya da "zihinsel olaylar vardır ve etkileri de vardır. Ama bu etkiler bilim tarafından çalışılamaz." Düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre; "zor olan, bilimsel yöntemin izin verdiği veriyi kullanarak zihinsel olayların bir kuramını oluşturmaktır" (Dennett, 2017; 89). Ancak kendisi de her bir fenomenolojik deneyimi, tek tek inceleyerek onlara olan güvenimizi sarsmaya çalışır ve nihai olarak da gözlemlenemeyen ya da aktarılamayan içerikleri yok sayar (Dennett, 2017; 58-120).

Dennett, birinci şahıs olguların, üçüncü şahıs bakış açısından incelenmesine imkan sağladığına inandığı bir yöntem önermektedir. O, "heterofenomenoloji" adını verdiği bu yöntemin bilinç içerikleri ve fenomenal deneyim hakkında bilimsel veri sağladığını düşünmektedir (Dennett, 2018; 318). Buna göre, bir insan deneğiyle yapılan bir deneyde video, ses, EEG gibi çoklu kayıtlar yapılıyor olduğunu var sayalım. Öncelikle insan seslerini ve onun alt kümelerini sağlıklı şekilde tespit edip incelemek için teyp kayıtlarının kopyalarını stenograflara verip, ham veri tarafsız olarak onlara hazırlattırılabilir. Ona göre bu basit adım, sesleri, salt fiziksel seslerin dünyasından, sözcüklerin, anlamların, setaksın ve semantiğin dünyasına taşır ve sözcük dizilerinin kökten bir şekilde yeniden yorumlanmasını, akustik ve diğer fiziksel özelliklerden soyutlanmasını sağlar. Dennett'a göre bu yeniden yorumlamanın güvenilirliği, stenografların yaptığı transkriptlerle sağlanabilir. Stenograflar, transkriptleri hazırlarken, onları önyargı ve aşırı yoruma karşı korur. Sonraki adım, ona göre, bilinci deneysel olarak çalışma fırsatını yaratacaktır. Bu durum da metnin ötesine geçip, onu yorumlamayı gerektirecektir. Salt telaffuzların, iddialar, sözler, tembihler vs olarak yorumlanması, Dennett'ın "istemli duruş" (Dennett, 1971; 87-106) adını verdiği şeyin benimsenmesini gerektirmektedir. Buna göre öznelerin söylemek istedikleri şeyler, çeşitli nedenlerle kastetmek istedikleri önermeler olarak yorumlanmalıdır. (Neden bir kimse saldan soğa demiş olsun diye düşün-

mek gibi.) Dennett, böylece elde edilen metnin, tek ve bütün bir özne tarafından dile getirilen, öznenin inançlarının, fikirlerinin ve kanılarının samimi, güvenilir ifadeleri olarak ele alınabileceğine dair ikna olmuştur (Dennett, 2017; 206).

O, deneğin kendi iç dünyasını ifadesinden ibaret olan tamamen öznel bu verileri, nesnel verilere dönüştürmek için deney ortamı ve stenograf yorumlarıyla bu ifadelerin metne dönüşmesini yeterli görmüştür. Bu durumda fenomenal deneyimi ya ifade edilenden ya da stenograf yorumlarıyla üçüncü şahıslar tarafından algılananlardan ibaret kabul etmiş demektir. Görüldüğü üzere bunun, eleştirdiği davranışçıların yönteminden tek farkı Dennett'ın muhataplarını ikna çabasıdır.

Bilincin Evrimi

Dennett'ın hayranlıkla ikrar ettiği, Darwin'in doğal seçilimle evrim fikri, bilince sahip olacak insan türünün, bir tür olarak ortaya çıkışını izah etmektedir. Ancak insan bilincinin oluşum sürecine dair bugüne kadar ortaya atılmış, ikna edici natüralist bir evrim teorisi olmamıştır. Bunu tamamlama iddiasında olan Dennett, bilincin evrimini, insan türünün açığa çıkışından sonra, konuşmayı öğrenmesiyle başlatır ve ileride ele alınacağı gibi R. Dawkins'in "mem" teorisini kullanarak tamamlar.

Ona göre, başlangıçta hiçbir şeyin aklı, amacı, hatta işlevi bile yoktu. Sadece etkenler vardı. Ancak binlerce yıllık süreçlerle basit eşleyiciler, kendilerini kopyalayan kromozomlar ortaya çıkardı (Dennett, 1984; 21-29). Bu eşleyiciler, şans eseri, *aptal ve kör bir seçilimin* ürünüydü (Dennett, 2017; 206). Bu "akılsız minik makineler," amaçsız bir şekilde süreçlerini yaşayan, bir çeşit robotlardı. Ancak (garip bir şekilde) hayatta kalma ve çoğalma amacı güdüyorlardı. Hatta bu hayatta kalma ve çoğalma eğilimlerini gerçekleştirmek için iyi ve kötüleri tespit edip kendilerini korumak zorunda da kalıyorlardı (Dennett, 2017; 205). Bütün bu süreci tasarımlayan güç ise Dennett'ın terminolojisinde, Doğa Ana'dır. Ancak (yine garip bir şekilde, tasarımlayıcı güç olan) Doğa Ana (doğal seçilim süreci) miyoptur ve bir hedeften yoksundur. Bu nedenle herhangi bir yan etkiyi öngörüp onu önlemeye çalışmadan, tasarımları dener. Bu tasarımların da yan etkileri (diğer bir değişle yan ürünleri) olur. Ona göre iki veya daha fazla ilişkisiz işlevsel sistemin bir araya gelerek, tek öğelerin çoklu işlevlerini oluşturmaları böyle bir yan etkidir. Çoklu taslaklar teorisinde de görüldüğü gibi, aslında Dennett, beynin böyle çok işlevli nöronlarının ortak hareketiyle bilinç algısının ortaya çıktığını düşünmektedir (Dennett, 1986; 43-71). Kısacası Dennett'a göre bilinç de evrimin denediği tasarımların yan ürünüdür.

En basit organizmaların iyi-kötü tespiti "fiziksel temas"la olur. Fiziksel temas ile deneyimleyerek, çevrenin tepkisini ve bunun sonucunu gören minimal organizmalar, ikinci aşamada örneğin, başına düşmekte olan tuğladan başını eğerek kaçabilen, kısa vadeli öngörüye sa-

hip organizmaları meydana getirirler. Başka bir hayvana av olmanın önüne geçmek için evrimleşen bu mekanizma, sonraki aşamada, bakan şeyin, dost mu düşman mı, yoksa yiyecek mi olduğunu analiz edip, yönlendirme tepkileri oluşturacak bir alarma dönüşmüştür. Böylece hayvanlar, daha sık bu "yönlendirme modu"na geçebilir. Sinir sistemleri artık harici bir uyarana ihtiyaç duymadan, içsel olarak bu sistemi uygulayabilir hale gelmiştir. Bu düzenli uyanıklık, zamanla düzenli bir keşfe ve artık "kendisi için bilgi edinme" stratejisine dönüşmüştür. Bu, böyle bir sıçramayı gerçekleştiren organizmalarda, merakın ve bilgi açlığının doğuşu anlamına gelir. Böylelikle Dennett'ın teorisine göre bu organizmalar, peşin bedeller ödememek adına, "yaşadıkları dünyaya ve kendilerine dair sürekli bir bilgi açlığı hisseden" organizmalar haline geldiler. Organizmalar, yeni bir bilgi edinme sistemi geliştirmeden, kendilerine miras kalan sistemi birleştirmek suretiyle bu noktaya gelmiş oldular. Bu, bilincin, duyusal ve hissi yönlerine temel teşkil edecek izler bıraktı. Memelilerde bu süreç, Dennett'ın tabiriyle, "beyindeki iş bölümü sayesinde" beslendi. Böylece, Dennett'a göre en basit iyi-kötü dedektörlerinden, yararlı öngörüler üretebilecek kapasiteye sahip mekanizmalara doğru evrim gerçekleşmiş oldu (Dennett, 2017; 209-214). Özetle, Dennett'ın teorisine göre, akılsız ve amaçsız organizmalardaki kendini koruma güdüsü, kendini uyarabilme yetisine dönüştükten sonra öğrenme isteğini tetikledi, öğrenme isteği de beynin gelişimini sağladı. Böylece amaçsız bir şekilde yaşama amacı güden (!) organizmalar, henüz soyut düşünme yetisine sahip olamayacak şekilde 'ilkel beyne' sahip oldular.

Dennett, organizmaların amaçsız şekilde yaşam amacı(!) gütmelerini ve akıllıca tasarımlanmış bu kör yönelimlerin 'akıllı bir tasarımcı' tarafından değil de Doğa Ana adını verdiği başka bir kör yönelim tarafından tasarlanmış olmasını çelişkili bulmuyor olmalı ki soyut düşüncenin temellerini de burada aramıştır. Ona göre soyut düşüncenin gelişim temelini atan da artık 'ilkel beyne' sahip olan organizmanın, amaçsız şekilde yaşam amacı güderek(!) avlanmasıdır.

Dennett'ın teorisine göre bir hayvanın avını takip isteği, daha uzun vadede daha fazla bilginin zihinde temsil edilmesini gerektirmiş, daha gelişmiş organizmalarda bu temsil, soyut kavramları temsil edebilme yeteneğini geliştirmiştir. Bu da kültürel evrim ve ürünlerinin aktarımı sürecinin başlangıcı olarak görülebilir (Dennett, 2017; 227).

Öğrendiklerimizin paylaşımını mümkün kılan sürece dairse Dennett'ın zihnindeki senaryo şöyledir; erken dönem insanımsı homo sapiens, aynı şempanze ve goriller gibi özel amaçlı seslendirme alışkanlıkları geliştirmişlerdir. Bu, henüz konuşma şeklinde olmasa da değişen durumlarda dinleyiciyle söyleyenin ne istediğinin ayrımına varabildikleri bir iletişim durumu oluşturur. Bu iletişim durumunu sağlayan, örneğin bir "yardım" çağrısını, homo sapiens bir gün kimse yokken "yanlışlıkla" kendi kendine seslendirmiş ve kendi çağrısını kendi duyduğunda oluşan uyarım, bir başkasının çağrısını duyduğunda olabilecek bir yarł

dım çağrısı etkisini harekete geçirmiştir. Böylece homo sapiens, kendi sorusuna kendisi tarafından cevap verilmeye teşvik edildiğini keşfeder. Yani Dennett'a göre, kendi kendine soru sorma pratiği, (buna öz uyarım da diyebiliriz), başkalarının sorularına cevap verme pratiğinin "yan etkisi"dir. Dennett'ın teorisine göre, bu "öz uyarılma" keşfi, bilişsel organizasyonu geliştirip, kültürel iletimi mümkün kılarak, herkesin iyi bir "beceri" sahibi olmasını sağlayabilecek yolu açmıştır. Dennett'ın ifadesiyle "tıpkı inekleri sağmayı öğrenip, sonra onları kendi yararımıza evcilleştirdiğimiz gibi, başkalarının ve kendimizin beynini sağmayı öğrendik" (Dennett, 2017; 228-234).

Bu yatay bilgi aktarımının en hızlı biçimi ise konuşmanın sağlanması, yani "dil"in öğrenilmesidir. Dilin evrimleşmesi, insan türünün beyninin de evrimleşmesini sağlamış ve onu, en hızlı enformasyon alıcı sistem haline getirmiştir. Ancak alıcısı olduğumuz bilgiler, Hume ya da Lock'unkiler gibi "yalın ideler" değil, 'ayrı ayrı akılda kalabilen türde karmaşık bir ide şekline bürünen birimler halinde '*fikirler*' dir. Tekerlek fikri, giysi fikri, satranç fikri, kan davası fikri… gibi. Dennett 'mem' adı verilen fikirlerin, tam bir tanımları yapılamayan, kendilerini hızla kopyalayabilen, kültürel birimler olduğunu ifade eder. Bunlar, soyut, ancak kendilerini kopyalayıp yaşamlarını sürdürmek ve çoğalmak için bir beyne ihtiyaç duyan ve insan beynini çoğalmak için kullanan parazitlerdir. Yani bu teoriye göre insan bilginin alıcısı değil, bilgi insan beyninin kullanıcısıdır. Bu, esasen Dennett'ın teorisi değil, R. Dawkins'in 'The Selfish Gene' adlı eserinde ortaya attığı "mem" teorisidir. Buna göre beynimiz dilin araçları için giriş ve çıkış yollarını inşa ettikten sonra "mem" adı verilen bir niş içinde gelişmek üzere evrimleşmiş bu varlıklarla, hızla dolar, Dennett'ın tabiriyle ve tam anlamıyla "parazitlenir."

Memlerin evrimi, Homo Sapiens türünün ortaya çıkmasıyla başlar. İnsan beyinleri, memlerin barınağı ve onların aktarım ortamını sağlayabilecekleri iletişim alışkanlıklarını kazandıkları yerdir. Yani başka bir deyişle, bir insanın beyni, başka insanların fikirlerinin kendi kopyalarını, bilgi diasporasına göndermeden önce kendilerini yeniledikleri duraktır. Fakat bir memin "uygunluğu" ile "bizim (yani meme ev sahipliği yapan beyne sahip organizmanın) uygunluğumuza katkısı" arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Mesela bazı memler, onları saçma ya da zararlı görsek de çoğalmalarında katkı sağlamamız için bizi manipüle edebilirler. Uçak kaçırma, fast food, duvara grafiti yapma gibi şeylerin zararlı ya da gereksiz olduğunu düşünsek de onlardan kurtulamayız. Bazı memler de bizim için iyidir. Fakat bunun onlar için bir önemi yoktur. Onlar sadece bencil bir şekilde kendilerini çoğaltmaya çalışırlar (Dennett, 2017; 235-239).

Bu birimler fikirleri ifade ettiği için, elbette soyut kavramlardır. Hatta o kadar ki Dennett, bir gün beyin yapıları arasında memleri, sentaktik olarak görmemizi sağlayacak bir özdeşlik keşfetsek dahi, onların soyut kavramını korumamız gerektiğini söyler (Dennett, 2013; 423). Böylece fikirlere müstakil bir varlık atfedip, bu soyut varlıkların beynimizi kendi çıkarları

doğrultusunda manipüle edebileceğini iddia etmiş olur. Bu da Dennett'ın kendi projesine muhalif olarak erişilemez, soyut bir varlığın beyne etki edebileceğini kabul etmiş olduğunu gösterir. O, memlerle ilgili pek çok yanıtlanmamış soru ve itiraz söz konusu olduğunu ve bu konuda aşılması gereken birçok zorluk olduğunu itiraf eder. Ancak onun amacı ne olursa olsun bilinci beyinde bulabilmek, Tanrısal bir yaratım hikayesine karşın, ateistik evrimsel bir süreci kabullenmeyi sağlamaktır. Öyle görünüyor ki Dennett, amacına ulaşmak hatırına teorilerindeki tutarsızlığı göze almaktadır.

Bilincin oluşum süreci üzerindeki son aşamaya gelindiğindeyse Dennett'ın bir kez daha kendi proje ve hedefine muhalif bir tutum sergilediği görülür. Zira ona göre "beyinler, anlamsal motorların yeterliliğini taklit edebilen söz-dizimsel motorlardır" (Dennett, 2011; 209). Bu söz-dizimsel motorların işlevinin bir sonucu olarak insan bilinci ise "mem"lerden oluşan kompleks bir makinedir (Dennett, 1998; 357). Ona göre bugünkü bilgisayarların mimarisi, tüm omurgalıların kullandığı mimariyle aynıdır. Bugünkü bilgisayarlar, insan zihnini baz alarak üretilmişlerdir ve bu nedenle zihnin daha ilkel bir versiyonunu ve işleyiş sürecini bize gösterebilirler (Dennett, 2017; 251). Dennett'ın bilinci, sanal bir makinenin işleyişi gibi veri girdi-çıktılarından ibaret bir sürecin evrimleşmiş halidir. Ona göre, nörolojik gelişmeler, "iç niteliklerin" beynin karmaşık eğilimleri olduğunu ortaya koymaktadır. Benlik yanılgısı da, onun "kartezyen tiyatro" olarak adlandırdığı gündelik algıdaki "İzleyici," " Merkezi Anlamlandırıcı" ya da "Patron" değil, bir soyutlama ya da bir kuramcının kurgusudur. İnsan bilincinin tüm olgularının, (bilinci, sadece anlatı merkezinin bir çekimi olarak kabul ettiği için) beyne astronomik bağlantılarla uyarlanabilen, salt sanal bir makinenin faaliyetleri olarak açıklanabileceğini düşünür. Bundan hareketle de, ona göre, uygun şekilde programlanmış bir robot da bilinçli olabilir ve benlik taşıyabilir (Dennett, 2017; 503). Bu tanımda da fenomenolojik içeriklerin varlığını kabul ettiği iddiasında olan Dennett'ın aslında özgür irade, hissiyat, benlik algısı gibi iç nitelikleri yok saydığını görmek zor değildir. Dennett'ın kendi realitesiyle bu kadar tutarsız bir bilinç teorisinde ısrar etmesinin nedenini ise dine yaklaşımında görmek mümkündür.

Dennett'ın Din Anlayışı

Dennett, bilinci evrim teorisiyle izah etmeye çalışmasının, evrende hiçbir gizeme ve dolayısıyla, akıllı bir tasarımcı tarafından yaratılmışlık düşüncesine yer bırakmamak amacı güttüğünü eserlerinde sıkça dile getirmektedir. Bu konudaki çabası o kadar üstündür ki, ateizmin dört atlısı (R. Dawkins, C. Hitchens, Sam Harris, D. Dennett.) diye anılan, yeni ateist akımın öncüleri arasında kabul edilmiştir.

Dennett, dinin, insanların zihinlerini ele geçiren ve belki de uyuşturan çok zararlı bir büyü olduğuna, bilimle dinin asla aynı çatıda var olamayacağına inanmıştır ve kendisini bu büyü-

yü bozmak konusunda görevli addetmiştir. Nitekim dine dair görüşlerini ve dinin evrimle nasıl oluşabileceğine dair teorilerini topladığı eserine "Breaking the Spell" (Büyüyü Bozmak) adını vermiştir. Kitabında okuyucuları, kendisinin bilimsel addettiği yöntemle dini araştırıp konuşabilmek konusunda ikna etmeye çalışmış, dinin evrimsel süreçle nasıl oluştuğunu fakat tıpkı şeker alışkanlığı gibi ilk ortaya çıktığında evrimsel olarak bir ihtiyaç olduğu halde daha sonra insanlık için ne kadar zararlı bir olgu haline geldiğini anlatmıştır.

O, "evren bir Tanrı tarafından Tanrı'nın amaçları doğrultusunda yaratıldıysa, içindeki bütün amaçların da Tanrı'nın amaçlarına bağlı olması gerekirdi." Bu durumda "Tanrı'nın amaçları neydi?" diye sorar. Dinlerin buna asla yanıt vermediğini iddia ederek Hritiyanlığın Yaratılış Kitabı'nı ve Brahmanların efsanelerini örnek gösterir. Verdiği örneklerden hiçbirinin İslam Dinine ait olmaması dikkat çekicidir. Ona göre tüm bu efsanelere karşın Darwin'in teorisi '*neden*' sorusuna anlam kazandıran yeni bir açılım sunmuştur. Ancak bilindiği gibi hakikatte Darwin'in evrim teorisi de varlık hakkında yalnızca 'nasıl' sorusuna yanıt vermekte, ateistler tarafındansa teori, kör tesadüfi süreçlere bağlanarak 'neden' sorusu tamamıyla yok sayılmaktadır.

Bazı araştırmacılara göre Darwin'in evrim teorisi, İslam alimlerinin, yaratılışla ilgili ayetlere dayanarak ortaya koymuş oldukları teorilerin batıda ifade bulmuş şeklidir(Drapper, 1975; 187-188). Buna göre İslam alimlerinin teorileri, tercüme faaliyetleri sayesinde batıya aktarılmıştır ve Shanavas'ın ifadesiyle; "Darwin'in buna katkısı, kendi gözlemleriyle bu teorileri doğrulamaktan ibarettir" (Shavanas, 2013; 175). İslam dünyasında bir sebep ve amaca mebni olarak, yaratılış sürecini izah için kullanılan evrim teorisi, Darwin sonrası ateistler tarafından tesadüflere indirgenmiş, Dennett'ın iddiasının aksine, varlığın nedeni, tesadüflere atfedilerek daha da muğlak ve imkansız hale getirilmiştir. Dennett da amaçsız ve kör bir yönelimin, evrim teorisinin zorunlu sonucu veya gereği olmadığını kabul etmektedir. Bu noktada kendi görüşünü savunabilmek adına söyleyebildiği tek şey 'Tanrı fikrinin de zorunlu olmadığı'dır. Buna karşın Alvin Plantinga'yla Chicago'daki Amerikan Felesefe Derneği'nde yaptıkları bir münazarada, Plantinga, ateizmin evrim teorisiyle daha fazla çelişiyor olduğuna dair mantıksal bir ispat ortaya koymuş, Dennett ise buna karşı bir cevap geliştirememiş, sadece alaycı bir üslupla küçümseyen ifadeler kullanıp demagoji yaparak geçiştirmiştir (Rivelli, 2012).[1]

Dennett'a göre din de tıpkı kültürel öğeler gibi memlerin bilinci oluşturan sürecinin bir sonucudur. Ancak din, kültürden farklı olarak, tehlikeli ve farkında olunup üstesinden gelinmesi gereken bir olgudur. Zira o, sadece bireyleri değil, toplumları kontrol altına alan, yıkıcı

1 Makale sınırlılıkları gereği Plantinga'nın ispatına burada detaylı olarak yer verilememiştir. Detaylı bilgi için kaynağa başvurunuz.

etkileri olan bir çeşit illüzyon, bir çeşit büyüdür. Din, ona göre benzersiz bir psikolojik fenomendir. Sadece nesnel olarak inceleme bakımından değil, tasarım açısından da sistematik olarak belirsizdir.

Dennett, dinin, sorgulandığında gerçekliği kalmayan bir bilinç içeriği olduğunu ispat etmek için klinik sosyal hizmet uzmanı Linda la Scola ile birlikte Hristiyan, Yahudi ve Mormonlarla bazı mülakatlar gerçekleştirmiş, mülakatın neticelerini "Caught in the Pulpit" adını verdiği kitabında paylaşmıştır. Amacı minberde inandıklarını söyleyerek cemaati etkileyen din adamlarının, inançları, cemaatler üzerindeki etkileri ve yaşamları arasındaki kopukluğu gösterip, gerçekte bu din adamlarının inandıklarını iddia ettikleri şeylere inanmadıklarını ispat etmektir. Kendisi bu amacı gerçekleştirdiğine inansa da mülakatta hiçbir Müslümanın yer almaması yine dikkat çekicidir (Dennett, Scola, 2015; 5). Diğer yönden bu çalışma bize Dennett'ın ateizmini bilimsel yöntemlerle ya da mantıksal bir çıkarımla değil, hatalı insan davranışıyla beslediğini göstermektedir.

O, dindarların, kendi kutsallarının sorgulanmasına ve araştırılmasına karşı tamamen kapalı olduğunu düşünmektedir ve bu, ona göre dinin büyüsüdür. Ona göre, bu büyünün insanları etkisi altına almasını önlemek için, onlara dinin bir mem ürünü olarak evrim sürecinde ortaya çıkmış olduğunu göstermek gerekmektedir. Dennett, hem 'Breaking the Spell' adlı kitabına, hem de TED'de yaptığı kısa dersine şu örneği vererek başlar: Karıncaları, çimlerin üzerine tırmanırken görürsünüz, yukarı kadar tırmanırlar fakat düşerler. Sonra tekrar tırmanır, tekrar düşerler ve tekrar tekrar düştüğü halde tırmanmaya devam ederler. Tıpkı Sisyphos'un kayası gibi.[2] Fakat karıncanın bu işten hiçbir çıkarı ya da beklediği bir fayda yoktur. Örneğin karıncanın bunu yaparken, aslında bölgeyi daha iyi görmek, yiyecek aramak ya da potansiyel bir eşe gösteriş yapmak gibi bir sebebi yoktur. Karınca, beynine yerleşen bir parazit, bir karaciğer kurdu (lanset fluke/ dicrocelium dendriticum) nedeniyle böyle davranmaktadır. Çünkü bu parazitin üreme döngüsünü tamamlamak için bir koyun veya ineğin midesine girmesi gerekir ve karıncanın beyni, bu parazit tarafından yönlendirilmektedir. Bu küçük beyin solucanı, kendi soylarının devam edebilmesi için karıncaları hareket geçirmektedir. Bu durumdan karıncanın hiçbir çıkarı yoktur. Bu, sadece karıncalara has bir durum değildir. Benzer şekilde manipülatif parazitler balıkları ve fareleri de yönlendirir. Dennett'ın ifadesiyle; "Bu otostopçular, ev sahiplerini, ev sahiplerinin değil, kendilerinin yararı için, muhtemel olmayan şekilde davranmalarına - hatta intihara bile -sebep olmaktadır" (Dennett, 2006; 3-4).

2 Sisyphos, Yunan Mitolojisinde, Yeraltı Dünyasında sonsuza kadar büyük bir kayayı bir tepenin en yüksek noktasına dek yuvarlamaya mahkûm edilmiş bir kraldır. "Tanrılar Sisyphos'u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkum etmişlerdi; Sisyphos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti hep." (Camus, 1988; 131).

Dennett, aynı durumun insanlar için de geçerli olduğunu iddia eder. Dünya üzerinde kişisel çıkarlarını, sağlıklarını, çocuk sahibi olma şanslarını bir kenara koyup, kendini, beyinlerinde yer eden bir *fikr*in çıkarlarını koruma ve geliştirmeye adayan insanlar gördüğümüzü söyler ve (kitabında o ana kadar hiçbir somut örnekte yer almadığı halde) bu konuda hassaten İslam Dinini örnek verir; Arapça İslam sözcüğünün "boyun eğme" anlamına geldiğini ve her iyi Müslüman'ın şehadet ettiğini, günde beş kez namaz kıldığını, Ramazan döneminde oruç tuttuğunu, zekat verdiğini, hac yolculuğu yapmaya çalıştığını söyler. Müslümanlar, bunların tümünü Allah *fikri* için yapmaktadırlar. Başka bir deyişle Dennett'a göre, Müslümanların bunları yapmalarını sağlayan otostopçu parazit, '*Allah fikri memleri*'dir. O, diğer dinlerden de detaylı olmayan bazı örnekler verip, din fikrinin zararlı toksik bir mem olduğunu iddia etmektedir. Buna dair örnekleri ise Jim Jones ve Aum Shinrikyo olayıdır. Ancak o bu olaylardan çok İslam dinine saldırmakta, asıl kırılması gereken büyünün bu olduğuna dair okuyucuyu ikna etmeye çalışmaktadır (Dennett, 2006; 13).

Bu örnekler bize Dennett'ın din tasavvurunun, dinlerin kendilerinden çok dinin otoritesini kendi amaçları doğrultusunda kullanan, uç örneklere dayandığını göstermektedir. Bunun da ötesinde o, Yahuuz isimli sapkın bir topluluğun yaptığı iğrenç ritüelleri örnek göstererek, dinin (özellikle İslam dininin) aynı türden iğrençlik içeren toksik memler tarafından yönlendirildiğini ifade eder. Dennett'ın söylediğine göre Yahuuz topluluğu, çocuk pornografisi dediğimiz şeyin sadece iyi bir eğlence olduğunu düşünüyor. Her gün esrar içiyor, dışkılama töreni yapıyor ve yaşlı biri seksen yaşına ulaştığında, kişinin kendisini törenle öldürdüğü ve sonrasında diğerlerinin o ölünün etini yediği özel bir bayram günü düzenliyorlar. Dennett, bu iğrenç ritüelleri tanıttıktan sonra; "Öyleyse, birçok Müslüman'ın çağdaş kültürümüz hakkında ne hissettiğini, alkolü, kışkırtıcı kıyafetlerini ve aile otoritesine yönelik gündelik tutumlarını biliyorsunuz" diyerek, Müslümanlara dair önyargısını dayatıp, okuyucunun zihninde, bu ritüellerle İslam dini arasında tamamen hayali ve hiçbir aklın kabul edemeyeceği, büyük bir sıçramayla, kurulması asla mümkün olmayan bir paralellik oluşturmaya çalışır. Dahası, okuyucuda oluşacak olan tiksinme/nefret hissinin, kendi çabasının bir parçası olduğunu da itiraf eder. Çünkü bu, ona göre bu memlerle savaşmaya başlamanın bir adımı olabilir (Dennett, 2006; 329).

Dennett, bütün bu din anlayışının temeli olan Tanrı inancıyla da bu inancı yok sayarak baş etmeye çalışır. Ona göre Tanrıya inandığını iddia eden insanlar gerçek bir Tanrı'ya değil, Tanrı kavramına inanmaktadırlar ve bu kavram, herkesin zihninde farklı şekilde karşılık bulur (Dennett, 1999; 56).

Dennett, evrenin, evrimsel süreçle izah edilse dahi mükemmel bir tasarım ürünü olduğunu kabul etmektedir (Dennett, 2018; 208). Ancak böyle bir tasarım ürününün kendi kendini var

edemeyeceğini asla kabul etmeyecek, evrimsel sürecin bir tasarımcıya ihtiyaç duymadığını iddia edecektir. Buna karşın kendisi, bütün çalışmalarında Tanrısız bir evrenin ve hassaten bilincin varoluşunu anlatırken dahi "tasarımlayan", "talep eden", "organize eden", "uygulayan" ve "uygulatan" bir şeylere atıf yapmak zorunda kalmıştır. Dennett buna sürecin kendi kendisinin yaratıcısı olduğunu ifade etmek için Doğa Ana demektedir. Ancak kaçınamadığı terminolojisi, öngörüye sahip ve amaç oluşturan bir tasarımcıya işaret etmektedir. Öyle ki eserlerinde bir tasarımcısının olmadığını iddia ettiği evrenin, Doğa Ana'nın mükemmel bir tasarımı olduğunu sık sık vurgulamaya devam etmektedir. Dennett bu ve benzeri birçok yaratma ve ortaya çıkarma kavramının, sadece evrim sürecini anlatmayı kolaylaştırmak için kullandığı basit bir terminoloji olduğunu iddia etmektedir. Ancak Dennett'ın evrimsel süreci anlatırken kullandığı ve aslında kullanmak zorunda kaldığı terminoloji, bununla izah edilemeyecek kadar aşikar bir aşkınlık ifade etmekte, teorisindeki tutarsızlığa çelişkili ifadeler eklemektedir. Örneğin; "Doğa Ana böyle öngörüsüzken, üstün bir öngörü yeteneğine sahip olan ve hatta bu yeteneği gezegenimiz üzerindeki doğal seçilim sürecine rehberlik ve ortaklık etmede kullanan insanı yaratmayı başardı" (Dennett, 2013; 73). Ya da "Evrim öğrenebilen, derinliğine düşünebilen ve daha sonra ne yapması gerektiğini mantıklı bir biçimde değerlendirebilen aktörleri ortaya çıkardı" (Dennett, 2013; 239). Ya da "bu organizasyonlar, doğal seçi yoluyla zekice tasarlanmıştır" (Dennett, 1999; 36) ifadeleri de esasen akıllıca tasarımlanmış bir sürecin, tesadüf ve şanslara bağlanmasının imkansızlığını ortaya koyar ki bu örnekleri, bu çalışmanın büyük bir bölümünü kapsayacak kadar artırmak mümkündür.[3]

Tüm bunlara ek olarak, Alvin Plantinga ile Dennett arasında 2009'da Chicago APA Merkezi Bölünme Toplantısında yapılan tartışmada, Plantinga darwinist evrimin Tanrı fikriyle çelişmeyeceğini iddia etmiş ve Dennett da bunu kabul etmiştir. Yani ateizm Dennett için de neredeyse kutsadığı bilimin zorunlu sonucu değildir. Ancak "bu Tanrıyı zorunlu da kılmaz" diye cevap verir.

Plantinga ise bunun da ötesine giderek gerçekte bilimle çelişen teorinin ateizm olduğunu iddia eder ve bunu mantıksal önermelerle ispat eder. Dennett'ın buna verebileceği tek cevap, küçümser bir tavırla teizmin saçma, inanılmaz ve çocukça olduğunu tekrar etmekten ibarettir (Dennett & Plantinga, 2011).

Sonuç

Hissimiz, başka hiç kimsenin erişimine açık olmayan, yalnızca bizim deneyimlediğimiz bir gerçekliktir. Başkalarının erişimine açık olmaması, onu bilimin konusu olmaktan uzak-

3 Daha detaylı bilgi için bkz: "Materyalist Bilinç Teorilerinde Tanrı Sorunu: Daniel Dennett Örneği" , s.95-98.

laştıran en önemli sebeptir. Bu nedenle evrenin var oluşunu kör tesadüfi süreçlerle izah eden ateist teorisyenler ya bu açığı görmezden gelmiş ya da zihni yok sayıp, onu yalnızca işlevlerinden ibaret görmüşlerdir. Natüralist bir felsefeci olarak Dennett ise bu yaklaşımı eleştirmekte, hayal eden, düşünen, takdir eden, duyguları yaşayan ve ahlaki sorumlulukla eyleyen şeyin ne olduğuna dair bir yanıt üretmeyen bir bilinç teorisinin kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. O, zihni yok saymadan da doğaüstü hiçbir güce yer vermeyecek materyalist bir teorinin ortaya konabileceğini iddia etmektedir. Ancak gerek heterofenomenoloji yöntemi, gerek insan bilincini kendi komutlarını üreten bir robot olarak tanımlamış olması, gerekse "benlik ve bilinç yanılsaması" gibi ifadeleri bize kendisinin de zihni yok saydığını, onu işlevlerinden ibret kabul ettiğini göstermektedir.

Bütün çelişkilerine rağmen Dennett'ın teorisi bize, evrenin ve insanın bir anda ortaya çıktığı bir yaratılış teorisine karşılık, evrim teorisini neden tercih etmemiz gerektiğine dair bir cevap sunmaya çalışır. Evrenin ortaya çıkışının ve insan zihninin oluşumunun evrimle nasıl izah edilebileceğini göstermeyi hedefler. Ancak bunu savunurken (kendisinin dahi kendi terminolojisiyle, kendi ortaya koyduğu prensiplerle çelişiyor olmasına rağmen), neden evrim gibi muazzam bir sürecin, amaçsız ve kör bir yönelimle gerçekleştiği fikrini kabul etmemiz gerektiğini izah edemez. Nitekim Plantinga ile girdiği tartışmada evrim teorisinin Tanrı fikriyle çelişmeyeceğini kabul etmiş, dahası ateizmle çelişiyor olduğuna dair mantıksal ispata karşı da herhangi bir argüman geliştirememiştir. Dennett'a "neden böyle olmak zorunda?" diye sorduğumuzda alacağımız yanıt; "çünkü öyle olmak zorunda" ya da "çünkü aydın olmak bunu gerektirir." gibi hiçbir bilimsel ya da mantıksal karşılığı olmayan ve sadece kendi inançlarını referans alan basit bir ikrardan ibarettir. Halbuki İslam düşünürleri, evrimi akıllı bir tasarımcıyla beraber, bir amaçsallık örüntüsüyle izah ederek, insan zihninin oluşumuna dair de kendi teorileriyle çelişmeyen ve süreçten kopmayan bir açıklama getirmişlerdir. Bu da bize Akıllı bir Tasarımcı yerine amaçsız ve kör süreçleri kabul etmenin bilimsellikten uzak, yalın bir tercih olduğunu, hatta daha da ileri giderek bir inanç meselesi olduğunu göstermektedir. Zira Dennett, toksik bir mem ürünü olduğuna inandığı dini inanca evrende çözülememiş bazı gizemlerin sebep olduğuna inanmaktadır. Bu gizemlerin en büyüğü ve zorlayıcısı da şüphesiz insan bilincidir. Dennett, kendini bu gizemi çözmek ve bu büyüyü bozmak konusunda görevli addetmiş, bilinç teorisini de bu hedef doğrultusunda inşa etmiştir. Bunu yaparken de özgün bir teori üretmemiş, kusurlu, eksik ve tanımlanamaz buluğu halde, elindeki en iyi imkan olduğunu ifade ederek, R. Dawkins'in mem teorisini kullanmıştır. Ancak en başta bir proje olarak adlandırdığı bu çalışmada projesinin hedeflerine ulaşamamış, kendi koyduğu prensiplerle de çelişmiştir. Sonuç olarak Dennett örneği bize, bilinç teorilerinde ateistik yaklaşımın bilimsel bakış açısının zorunlu sonucu değil, aksine bir tür inanç taassubu ve önyargısının ısrarlı neticesi olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Altınörs, Atakan, (2020), *Descartes'ın Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat*, Felsefe Dünyası Dergisi, 71.

Camus, Albert, (1988), *Sisyphos Söylemi*, (çev.; Tahsin Yücel), İstanbul: Adam Yay.

Chalmers, David, (1996). *The Conscıous Mınd; In Search of A Theory Of Conscious Experience*, New York: Oxford University Press.

Churchland, Paul, (2012). *Madde ve Bilinç*, (çev. Berkay Ersöz), Alfa Yay.

Dennett, D., (2006). *Breaking the Spell*, London: Penguin Group.

Dennett, D., (1971). İntentional Systems, *Journal of Phylosophy*, 8.

Dennett, D., (1984). *Elbow Room*, Massachusetts: MIT Press.

Dennett, D., (1986). *Content and Consciousness*, Londra: Routledge & Kegan Paul Press.

Dennett, D., (1998). *Brainchildren*, Massachusses: MIT Press.

Dennett, D., (1999). *Aklın Türleri*, (çev. Handan Balkara), İstanbul: Varlık Yay.

Dennett, D., (2005). *Sweet Dreams*, London: MIT Press.

Dennett, D., (2011). *Özgürlüğün Evrimi*, (çev. Çağatay Tarhan), İstanbul: Alfa Yay.

Dennett, D., (2013). *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, (çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç), İstanbul: Alfa Yay.

Dennett, D., (2017). *Bilinç Açıklanıyor*, (çev. Sibel Kibar), İstanbul: Alfa Yay.

Dennett, D., (2018), *Magic, Ilisions and Zombies: An Exchange*, Erişim adresi: https://www.nybooks.com/daily/2018/04/03/magic-illusions-and-zombies-an-exchange/

Dennett, D., (2018). *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, (çev. Ozan Karakaş), İstanbul: Alfa Yay.

Dennett, D., Plantinga, A., (2011). Science and Religion: Are They Compatible?, NewYork: Oxford University Press.

Dennett, D., Scola, Linda, (2015). *Caught in the Pulpit: Leaving Belief Behind*, Virginia: Pitchstone LLC.

Descartes, Rene, (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yay.

Drapper, J. William, (1975). *History of the Conflict between Religion and Science*, The İnternational Scientific Series, vol.VII, Newyork: D. Appleton and Company.

Gökberk, Macit, (1993). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Levine, (1983). Joseph, *Matherialism and Qualia: The Explanatory Gap*, California: Pacific Philosophical Quarterly, 64 (4).

Rivelli, Luca, (2012). *Dennett & Alvin Plantinga, Science and Religion: Are They Compatible? (Ponit/ Counterpoint)*, Universa Recensioni di filosofia, 2, (1).

Rothman, Joshua, (2017), *Daniel Dennet's Science of the Soul*, The Newyorker, Erişim adresi: https://www.newyorker.com/magazine/2017/03/27/daniel-dennetts-science-of-the-soul

Sayan, Erdinç, (1976). Bilinç, *Felsefe Ansiklopedisi*, Orhan Hançerlioğlu, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Shanavas, T. O., (2013). *Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi*, Recep Alpyağıl, *Evrim ve Tasarım*, İstanbul: İz Yay.

Tufts Unvercity, Dennett, D., (2018). Erişim adresi: http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/recent.html

Levinas'ta Eros ve Veludiyete Doğru Aşkınlık

Tuğçe Arslan*

Öz: Levinas ontolojiyi merkeze oturtan klasik felsefenin karşısına, ötekiyi/başkayı önceleyen etik bir felsefe yerleştirmiştir. Bu felsefe aynı zamanda modern felsefenin öznesiyle de tezatlık içermektedir. Nitekim modern felsefenin öznesi kendini yücelterek bir kapan oluşturmuştur; bu kapan kişinin kendisinin içselliğidir. Kendini yücelten özne bir süre sonra bu kapana takılıp kendisinde mahkum olarak –Heidegger'in ifadesiyle- varlığını unutur. Kendisinin de yer yer belirttiği üzere Heidegger'den etkilenmesi ve aynı zamanda onu eleştirmesi aşkınlık araştırmasında kemik rol oynar. Levinas içsellikten ve varolmanın ağır yükünden kurtulmak için tekrar Ben'e dönmeyecek bir aşkınlık arayışına girer. Bu arayışın sonunda Başka'ya varması ve bu Başka'nın etik ilişkiyle çevrelenmiş olması onun etiği önceleyen bir felsefe kurduğunun ispatı niteliğindedir. Aynı zamanda Levinas Başka kavramını olduğu gibi kullanmayıp irdeleyerek kavramın içeriğini ve anlamını yeniden düşünmektedir. Varolma çözümü olmayan bir yalnızlığı ve ağırlığı içerir, ta ki veludiyete ulaştıracak Başka ile bir ilişki yakalayana kadar. Söz konusu ilişkinin duraklarından biri olan eros ilişkisinde ise Başkanın ve öznenin yerini konumlandırır. Bu makalede aşkınlık arayışının önayakları Levinasçı farkla açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Hipostaz, Başka, Eros, Aşkınlık, Veludiyet.

Giriş

Varlığının sorgulamasını yapabilen bir canlı olarak insan Var olanlardan bağımsız değildir ve bu nedenle "İnsan, 'Varlık'ı 'kendince' anlamlandıran dışsal bir gözlemci değil, Varlık'ın anlaşılabilirlik olanağının ta kendisidir".[1] Varlığın anlaşılma ve anlama imkanının bir parçası olarak insan Var'ın sınırında var olur. Heidegger'in varlığı *dasein*'da incelemesine karşılık Levinas varolmanın orada olmakla ya da bir imkanlar yumağında bulunmakla ilgili olmadığını, varlığın ilişkisellikten uzak olduğunu savunur. Varolan ilişkisizdir; varolanın varlığının ilişkisi varolmasıyla birliktedir. Dolayısıyla soruşturmalarının temeli farklıdır; Heidegger varlığın anlamıyla ilgilenirken Levinas ise varlığı aşmanın imkanıyla ilgilenmektedir.[2] Aşkınlık

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Programı.İletişim: tugce5.arsln@gmail.com

1 Anlı, Ömer Faik, "Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti", *Posseible Düşünme Dergisi* 1 (2012): 21.

2 Direk, Zeynep, "Sunuş", *Zaman ve Başka*, (Ankara: Fol Kitap, 2021), 14.

arayışının ön ayakları olan konferanslarının birleştirilip kitap haline getirilmiş *Zaman ve Başka* eserinde Levinas Ben'e dönülmeyen aşkınlık arayışını ontolojiden başlatır. Eser için yıllar sonra yazdığı önsözde "zaman" kavramını bir bütün halinde ele almış olsa da eserin ilerleyen bölümlerinde zamanın bahsi Şimdi olarak geçmektedir. Bunun nedeni ise aşkınlığa ulaşma problemini ontolojiden başlatarak ele alması ve anonim olan varolanın varlığını üstlenerek "varolma" konumuna geçmesi yani hipostazın sadece şimdide mümkün olmasıdır. Genel çerçeveden bakıldığında ise Levinas zaman kavramını Heidegger'den ayrı bir anlamda düşünmektedir. Zamanı varolanın ontolojik mekandaki ufku olarak düşünen Heidegger'in aksine Levinas "varlığın ötesinin bir kipi" olduğu şeklinde düşünmektedir.[3]

Var Olmak

Levinas için varlık içi dolu bir kavramdır; çünkü varlık beraberinde bir yük taşımayı getirir. Bu yük birine teslim edilmeyecek kadar varlığa yani insana sarmalanmış, ona "köklenmiştir".[4] Varolmak insana bir deri gibi yapışmıştır, bedeninin ve varlığının her bir santimini saran ve sıkan bir dayatmayı içerir. Çepeçevre sarmalanan ve sıkıştırılan insan bunalır, bulantıyı hisseder veya çığlık atma isteğiyle sancı çeker. Varlığın yükü altında ezilen insan kendisinden yani varlıktan kaçma duygusuyla karşı karşıya kalır; varlığını dışarda bırakmak ve varolmanın yükünden kurtulmak ister. Ona yapışmış varlığın derisini yüzüp varlıktan çıkmak ve böylece yükü taşıma zorunluluğundan çıkıp özgürleşmek, rahata kavuşmak ister. Varlığın dışına çıkmak nitekim ölüm olgusu ile mümkün olacağı düşünülse de ölüm Levinas için bir bilinmezliğe kapı aralar sadece, onun kastettiği varolmaktayken varlığın dışına çıkılmasıdır. İnsanı saran ve kendini dayatan varolmaklıktan çıkma varlığın kesintiye uğramasını değil, hala varolma halindeyken varlığı aşmayı içerir.

İnsanın etrafındaki tüm varlıklar ortadan kalksa ve bir anlığına yok olsa dahi varlığın köklenmiş hissiyatı ortadan kalkmak yerine tüm kabalığıyla orada olacaktır. Varlıktan kurtulmak için varolanlardan uzaklaşmak ve kendini boş bir mekana bırakmanın da bir yararı olmayacak; nitekim varlık sadece orada olan değildir; varlık her yerde, sende ve ondadır. Gecenin bir vakti odasında uyumaya çalışan çocuğun karanlıkta hissettiği korku ve endişe odada kimsenin olmayışı ya da hayal ürünü canavarların ortaya çıkacağı düşüncesinden dolayı hissedilmez. Çocuk korkmuştur, çünkü varlığın gürültüsünü ve varoluş tarafından yutulmayı fark etmiştir.[5] Sessiz, boş, ışıksız ve renksiz bir odada dahi varlık baş göstererek adeta köklenmişliğin verdiği sıkıntıyla kendini gösterir. Ancak bu varlık odanın veya

3 Gözel, Özkan, "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Varlık ve Öteki", *Tezkire Dergisi* 38-39 (2004): 60-61.

4 Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, (Ankara: Fol Kitap, 2021), 62.

5 Finkielkraut, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 16.

maddenin nesnelliğiyle karıştırılmamalıdır; var olan öznesiz ve nesnesiz yani anonim bir varolmayı içerir. Varlığın melankoli hissiyatının ve Var olan insana ısrarla kendisini hissettirmesinin dehşet verici yansımaları Edvard Munch (1863-1944) adlı ressamın "Boğuntu (Çığlık)" eserinde görülmektedir. Onun 1893 yılında yapmış olduğu bu eser Var'ın insanın üstüne çökmesinin somut bir görünüşü halini almaktadır. Kızıl gökyüzünün altında tek başına durmakta olan figür çığlık atarcasına bir yüz ifadesiyle dehşete düşmüşlüğün anını tablo karşısındaki seyirciye adeta haykırır gibi aktarmaktadır. Figürün etrafındaki tüm varlıklar simetrinin dışına çıkmış, kaymış ve adeta varolmanın sancısını çeken öznenin dehşeti içerisinde Var'a yönelik algısını bozuma uğratmıştır. Yalnızca çevresindeki varlıkların değil, kendi varlığının da boğuntusundadır; bu durumda figür çaresizce durmakta ve korkunun duygulanımını yaşamaktadır. Tabloyu Levinasçı bir yaklaşımla seyredilmesi dahilinde varlığın ağırlığının eksilmeden varolana yüklenmişliğinin ve sarmalanmışlığının dehşeti ortaya daha net çıkacaktır.

Hipostaz

İnsanın kendisi varolmayı üstlenmedikçe varlığı anonim olarak kalacaktır. Bu anonimlik varlığının bilincinde veya farkında olmadan varolmayı içerir. Levinas'a göre varolmanın anonimliği varolansız varolmaya karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle insan varolansız varolmada kendi varlığını üstlenmez ve varlığının bilinçsizliğinde anonimdir; yine de varlık vasfından bir şey kaybetmez, çünkü varolma her zaman kendini dayatır ve boğuntuya uğratır. Ancak hipostaz ile varolan, varolmayı üstlenir ve bilince ulaşır. Bu bilinçle insan aynı zamanda bir özgürleşmeyle Levinas'a göre varolmayı tahakkümü altına alır. Anonimlik hipostazla çözünerek özgür bir Ben ve özne ortaya çıkar. Ancak burada bahsi geçen özgürlük hür seçimlerin veya isteklerin yerine getirilmesinin mümkün olduğu özgürlükten farklıdır; "İlk özgürlük" der Levinas, "başlangıcın özgürlüğüdür o".[6] Ona göre varlığından ilk dışa çıkma yani aşkınlık hipostazla gerçekleşir; varolan hala varlığındayken başkası olmayan üçüncü bir şahısla varolmayı kavrar. Ben veya öznenin hipostazla ortaya çıkışı ise anda yani Şimdide olanaklıdır. Zaman anlamından farklı olarak Şimdi bir kendini terk etmedir; Şimdinin sınırında olanaklı olan yırtılmayla Ben yani özne kendini gösterir.[7] Öznenin ortaya çıkması ve bunun Şimdide gerçekleşmesi olayının arka planında herhangi bir itkinin veya kaynağın bulunması söz konusu değildir. Hipostaz zamansallıkta devam etmeyen bir Şimdide mümkündür. Diğer bir ifadeyle özne Şimdinin içindeki anda kendini terk eder ve hipostaz devamlılık arz etmeden gerçekleşir. Varolmanın tüm ağırlığını taşıyan özne varolmayı devredemez; varolan onda sarılıdır ve bu sadece özneyi ilgilendirir. Çepeçevre sarmış

6 Levinas, *Zaman ve Başka*, 71.

7 Levinas, *Zaman ve Başka*, 69.

ve kendini dayatmış olan varolma dışarıdan gelecek herhangi bir etkiye de maruz kalmaz. Varolma kendi başına kendisini dayattığı varlıkla ilişkilidir yalnızca. Bu yönden varolma ilişkisizliğiyle bir yalnızlığı içermektedir. Levinas varolanı bir monad gibi düşünür; açıklığı ve penceresi bulunmadığı için kendine hapsolmuştur ve orada tek başınadır. Varolmanın varolana kök salması nasılsa, yalnızlığın varlığa kök salması da aynıdır; her iki durumda bir kendini dayatma bulunur. Varolma yalnızlığı gerektirmektedir, biri bulunduğunda diğeri de onunla birlikte bulunur. Dolayısıyla Var olma makamı bölünemezliği ve teslim edilemezliği üstünde taşırken başka bir varolanla ortak bir varoluştan da söz edilmemektedir. Her şartta varolan yalnız olarak varolur. Bu bağlamda Levinas yalnızlığı sosyallikten ayrı bir anlamda kullanmaktadır. Varolan, başka bir varolanla iletişim kurmadığı için yalnız değildir; hipostaz yani varolmayı üstlendiği için yalnızdır. Son tahlilde varolma yalnızlığa özdeştir.

Levinas Heidegger'den yalnızlığa verdiği anlam dolayısıyla ayrılmaktadır. Çünkü Heidegger için yalnızlık bırakılmışlık ve terk edilmişlik anlamlarıyla doludur. Diğer bir ifadeyle Heidegger yalnızlığı *dasein* kavramıyla ilişkilendirerek arka planda sosyal ilişkiyi yerleştirir. Varolan yani *dasein* diğer varolanların ve tasarıların bulunduğu bir mekana yani içi boş olmayan bir Varlık mekanına bırakılmış halde bulur kendini; varolan sadece Var değildir, orada vardır. Heidegger *dasein* kavramını mevcut olanla ilişkilendirmesi nedeniyle, aynı zamanda orada olmaklığıyla birlikte toplum içinde olmaklığı da içine almıştır. Bu nedenle Levinas Heidegger'e mevcudiyetin dildeki etkisinden kurtulamadığı eleştirisini yöneltir.[8] Fırlatılmış ve ölümlü bir varolan olmanın kaygısını taşımanın tersine, Levinas için yalnız olan özne varolmayı bir yiğitlik ve gurur içinde taşır.[9] Nitekim özne hipostazla aşkınlığa giden yolda ilk adımı atsa da varolmanın özdeşliği yani yalnızlıkla içe döner. Varolan tıpkı bir bataklıkta gibidir, Var'ın bataklığıdır bu. Özne varolmayı aşmak için ne kadar çırpınsa da o kadar varlığın içine ve yalnızlığa gömülmektedir, kurtulmak için her hareket ettiğinde varolma onun eline yüzüne bulaşır ve çıkmayacak bir çamurla kaplanır. Kendinden bir çıkışla varolmayı kavrayan ve üstelenen varoluşun yalnızlığına hapsolur; varlığın ilişkisizliğindeki yalnızlığa tahakküm kuramayarak aşkınlığa ulaşamaz. Levinas için aşkınlık varlıktayken kendine dönülmezliği gerektirdiği için burada dolayısıyla tam bir aşkınlıktan söz edilmez.

Öznenin tüm ilgisi sadece varolmasına yani kendisinedir; "Ben kendimle tıka basa doluyumdur." der Levinas.[10] İşte bu yüzünden de varolma maddeselliği dışlayamaz. Özne kendine döner ve ilk sorumluluk burada başlar; ne kadar özgür de olsa Ben kendisinden sorumludur, maddesel olduğu için bedeninin ihtiyaçlarını karşılamakla sorumludur.

8 Kearney, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 82.

9 Levinas, *Zaman ve Başka*, 72.

10 Levinas, *Zaman ve Başka*, 73.

Özgürlük sorumluluğu dışlamadan yanına maddeselliğin zorunluluğu nedeniyle alır ve birbirlerinin özdeşi olarak hipostazda gerçekleşirler. Bu bağlamda Levinas varolmayı dünyadan soyutlayarak incelemez; Heidegger gibi o da varolanın bir mekanda ve toplumda varolduğunu unutmadan varolmayı inceler. Heidegger varolanın egzistansiyel imkanların içinde bulunduğuna dikkat çekerek *dasein*'nın bu imkanlara gereksinimi olduğunu belirtir. Nitekim Levinas da mekanda bulunan öznenin barınması için koşullara ihtiyacı olduğunu kabul eder. Varolan bedeninin ihtiyacına kulak vererek ilk sorumluluğu başlatır ve acıktığında beslenir, üşüdüğünde mont giyer; kısaca varolan mekanda bulunan diğer varolanlarla ve nesnelerle sorumluluğun zorunlu nedeniyle temasta bulunmuş olur. Varolan özne bu sebeple duyumsayan bir özne olmaklığı da üzerinde taşır.

Aşkınlık İmkanları

Keyif

Varlıkta olan özne yine de özdeşliği gereğince yalnızdır, oyalanma ihtiyacı hisseder. Gündelik yaşantının içinde özne bir nebze içine dönmez ve kendisiyle meşgul olmak yerine dış dünyayla meşgul olur. Böylelikle özne yalnızlığını ve özdeşliğin ağırlığını üzerinden bir süre atma şansına sahiptir. "Gün ışığı, dünyayı yeniden kişiliğine kavuşturur ve var'ın kabusuna son verir."[11] Gece karanlıkta korkan çocuk varlığın sessiz çığlığını üzerinden gün doğumuyla birlikte atar. Öznenin dış dünyaya yönelmesiyle Varlık bir süre bile olsa varolanın üzerinden elini çeker. Arzu ve keyifle varolmayı bir kenara bırakıp "dünya selametleri"yle çevrelenerek özne artık mekandadır; ancak varoluşun zorunlu getirisi olarak yine de kendisinden başka tüm varlıklara yabancı kalır.[12] Varolan dünyada varlığını unutmak için keyfe dalsa da geri eve döndüğünde veya nerede olursa olsun varlığın gürültüsünü kesemez. Levinas için keyif alma aynı zamanda ışıkla aydınlatılmış bir bilmeyi içermektedir. Dünyayı bilme ve keyif alma özdeşliğin unutuluşuna ve özgürlüğüne olanak sağlasa bile özne bu ışıkta yani bilmede kendini ve varlığını tekrar bulur. Aşkınlığa bir diğer adım gibi görünen ışık ancak varolmaya yani öznenin kendisine geri dönmeseydi keza aşkınlık olarak kabul edilebilirdi. Diğer bir ifadeyle ışık ile gündelik yaşamdaki keyfe yönelen Ben varlığın yönelimsiz oluşuna saplanarak içine döner. Günün doğmasıyla birlikte özne çevresindeki diğer varolanlara iletişime ve etkileşime girer, sabah uyandığında izlediği aydınlık gökyüzü ona huzur verir gibi durmaktadır. Ancak özne kendisinin dışında kalan diğer varlıklarla ilgilenip akıl ile kavrasa dahi yalnızdır; nitekim özdeşlik ışıkta yalnız olmayı gerektirir. Çünkü Levinas'a göre akıl diğer akıllarla iletişim kurmadığı için değil, varolmaya zincirlendiği ve zorunlu olarak kimseyle

11 Finkielkrauft, *Sevginin Bilgeliği*, 17.

12 Levinas, *Zaman ve Başka*, 79-80.

karşılaşmadığı için yalnızdır; bu yüzdendir ki özne özdeşliğin acısını da taşır. Bu bağlamda "Boğuntu" tablosuna tekrar dönüldüğünde figürün etrafında hiçbir insanın bulunmadığı görülmektedir. Tablonun sol orta kısmındaki insanların söz konusu figürle ilgilenmedikleri bellidir; figür tüm yalnızlığı içerisinde varlığın ağırlığının altında ezilirken çektiği acıyı sadece yüz ifadesiyle ortaya koyabilmişti. İşte o acı varolmaktan gelen ve taşımaktan başka bir çarenin bulunmadığı bir acıdır.

Ölüm

Heidegger'a göre varolan özne yani *dasein* ölüme-doğru olan bir varolandır; bu nedenle *dasein*'ın varlığı söz konusu olduğu gibi yokluğu da mümkünlük içerir.[13] Diğer bir ifadeyle ölüm olgusu varlıkta ikamet eden öznenin varlıktan çıkmasına ve kesin bir hiçliğe ulaşmasına denk gelir. İşte bu nedenle *dasein* üzerinde hep bir kaygıyla varlıkta bulunur. Ölüm varolan öznenin geleceğe atılmasının önünü keserek Varlık makamından çıkıp hiçliğe doğru giden bir yola eli kolu bağlı bir şekilde yönlendirir. Aynı zamanda Varlıkla yalnızlığını keşfeden öznenin tersine Heidegger düşüncesinde öznenin tek başınalığı ölüm olgusuyla ortaya çıkmakta ve *dasein* burada bireyselleşmektedir. Özne ölümle tek başına karşılaşır ve varolmayı durmadan hatırlatan ölüm hiçliğin kapısını açar. Ancak bilinmez ve ışıkla aydınlatılmaz olan ölüm Levinas'a göre hiçliğin habercisi değildir.[14] Levinas bu düşünceyi reddederek ölümün öznenin dışında bir Başka niteliği taşıdığını ve Başka'yla olan ilişkide ışığın yer bulmadığını düşünür. Ölüm bir ışık olarak kesinlik arz etmez, bu nedenle onun hiçlik olduğu kanısı da belirsiz olacaktır. Çünkü ölümle ile ilgili her bilgi ikinci elden bilgidir; Ben ölümü deneyimlemediği sürece ışığına da sahip değildir.[15] Ölümün diğer dünyaya olan bir yolculuk, hiçliğin kucaklanışı, ebedi olana bir gidiş teşkil ettiği veya aşkınlığın temelli imkanı olduğu düşünceleri sadece teori olarak kalacak ve her itham ışığın kesinliğinden mahrum kalacaktır. Başkasının ölümü ise sadece maddesel yapısındaki belirtilerden, onun gözlerindeki hareketin sönüşü veya sıcaklığındaki kayboluş üzerinden bir kanıya sahip olacaktır. Bunlar ise hem ikinci elden bilgi olur hem de ölüm hakkında kesin veya doğruluk payı yüksek herhangi bir bilgi, aşkınlık imkanının bilgisini vermez. Kısaca Levinas düşüncesinde ölüm ile ilgili her bir bilgi Ben olmayanın ölümünde geride bıraktığı izlerdir ve bu izler ölümün kendisinin ışığı değildir.

Levinas ölüme acı ve ıstırap kavramlarıyla yer verir. Nitekim acının bulunduğu yerde ölüm daima diğerlerine göre en yakında olandır. Çünkü acı çekme ve ıstırap içinde olma varlı-

13 Karakaya, Talip, "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2003): 33.

14 Direk, "Sunuş", *Zaman ve Başka*, 26-27.

15 Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (İstanbul Ayrıntı Yayınları, 2006), 11.

ğın özneye köklenmişliğine her daim atıf yapar ve kendini dayatır. Özne acı çekmekteyken varolmaktan kaçmak ister; ancak acıda diğer durumlara oranla varolma hali daha baskın ve ağırdır. Keyif halinin aksine özne ıstırabın serzenişine kapılmaz sadece, o aynı zamanda varolmanın doluluğu ve yükünün altında daha fazla ezilmeye başlar. Dolayısıyla acıyla baş gösteren ölümde hiçlikten bahsetmek mümkün olmaz. Özne ölüm karşısında gücünü yitirmiştir ve etkinlikten edilginlik haline geçmiştir. Bilinmeyene yolculuk olan ölüm Ben'den özgürlüğünü ve ifade edebilme yetisini alarak etkin olma gücünü ve sabrını sömürür.[16] Eli kolu bağlayan ölüm Heidegger'in düşüncesinin tersine –ki o ölümü varlıktan kurtuluş ve özgürlük olayı olarak ele almıştır- üstlenilmeyen bir Başkası'dır ve öznenin gücünü elinden alarak eylemsiz bırakır. Ölümün özneye sağladığı, acının duygulanım halidir.[17] Son tahlilde özneye Başka olan ölüm öznenin Ben olabilme halini elinden alır ve böylece ölüm tam olarak aşkınlık imkanı tanımaz.

Başka

Başka ışıkla aydınlatılmayacağı için hep bir gizem içinde ikamet eder. Ölüm olarak başka ise üstlenilmeyen bir başkadır ve özneye olanak tanımadan kendisini dayatarak geleceği elinden alır. Levinas için Başka öznenin onu üstelenebileceği bir başkadır. Zira ölüm öznenin zamanın ilerisine yönelme ve oraya atılma isteğinin ve ihtimalinin önünü keser. Üstlenilen Başka ölümün aksine Şimdideki geleceğe olanak tanır ve ona teması ile özne geleceğe yönelir, böylelikle Ben zamanla karşılamış ve onu başlatmış olur.[18] Başka'yı *alter ego* yani başka bir ben kavramıyla ele alan Levinas Başkası'nın hem Ben'i ondanmış gibi sempatiyle tanıdığını hem de Ben'den başkası olmaklığıyla gizemli kaldığını belirtir ki ona göre bu nitelikler Başka olmayı tanımlamaktadır. Özne için başka olan ise cinsiyet farklılığında temel alınmaktadır; nitekim Levinas Başka'yı dişi olanla ilişkilendirir ki kendisine bu düşüncesiyle çokça eleştiri getirilmiştir.[19] O cinsiyet farklılığını zıt kutupların birbirini tamamlaması şeklinde değil, bütün olamayacak şekilde uç bir başkalıkla tanımlar. Tamamlanmışlıkta vuku bulan bir ikilikten ayrı olarak eril ve dişi aynı ilişkide birbirleriyle kaynaşmaz veya yapboz gibi birleşmezler. Bu nedenle de birbirlerine hep başkası olarak kalır ve birbirlerini tamamen anlayamazlar. Söz konusu olan anlaşılmak ya da anlamak da değildir; başkası yani dişi ile ilişki ışıkla aydınlatılmayan bir ilişkidir. Dişi kendi başına bile her daim gizemini korumakta ve ilişki kurulup iletişime geçilse dahi ışıktan kaçmaktadır.

16 Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 10-12.

17 Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 20.

18 Acar, Sengül Meltem, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27 (2016): 100.

19 Levinas, *Zaman ve Başka*, 98.

Eros İlişkisi

Başka yani dişi ile kurulan ilişki bir eros ilişkisidir; bu ilişkide seven erkek özne, sevilen ise dişi olan kadındır. Levinas özneye Başka olan dişinin aslında "bizzat başkalık kavramının kökeni" olduğunu belirtir; kendinde başka olan dişiyi seven özne veya Ben ise erkeksi olanda vuku bulmaktadır.[20] Diğer bir ifadeyle dişi başkalık niteliğini, Başka ise dişi olma niteliğini gerektirmektedir. Özne ve Ben ise –dişi olanın özne olamamasının yanında- sadece erkek cinsiyetinde olanlardır. Nitekim bu düşüncesi Levinas'ın eros ilişkisi ve erotik tecrübede ortaya çıkmakta ve onun baba-oğul ilişkisinde Başka'nın niteliğinin farklılık göstermesinde değişmektedir.

Anlamdan yoksun olan varlığın ötesine ikamet ettirecek ve Başka'nın imkanını sağlayacak olan sadece Başka veya dişi ile olan ilişkidir.[21] Eros yani aşk ilişkisi özneyi tıpkı ölüm ve varolma gibi isteği dışında çevreler, ancak onlardan farklı olarak özneyi hayatta tutar. Edilginliğin bir kez daha atıf yapıldığı yerdir eros ilişkisi; ancak seven özne bunu yadırgamadan memnuniyetle taşır. Sevilen kadın ise ulaşılamayan ışık ve güzelliğinin arka planında gizemini her daim taşıyan figür olarak kalır. Levinas için mümkünün ötesine doğru bir harekete sahip olan eros dünya keyifleri gibi bir haz ve arzu verse de bu tek başına gerçekleşmeyen bir keyiftir.[22] Eros ilişkisinde sadece yüz veya güzellik sevilmez; özne ve başka arasındaki yakınlık ve bir o kadarda uzak oluş sevilir. Sonrasında bu uzaklık ve gizem ortaya erosta arayışın verdiği arzuyu çıkaracaktır. "Eros, bireyler arasındaki kopukluğu gideren geçici bir oyun değil, baş döndürücü bir uçurumun ortaya çıktığı ve keşfedildiği andır."[23] Ne kadar bir keşfetme içerse de erosta bir bilinmezlik de hakimdir. Özne dişiye ulaşmaya ve duyumsamaya çalışır, onunla yakınlık kursa dahi dişi tüm gizemliliğiyle "budalaca" ve "hayvansallık" olarak nitelenen bir tavırla ışıktan bilinmeze doğru kaçar.[24] Nitekim dişi tanımaya açık ve bilinir olsaydı o Başka olmazdı ve onunla kurulan eros ilişkisindeki aşkınlık kendini göstermezdi.

Eros ilişkisi seven özne ve sevilen başkanın birlikte veya yan yana olarak Varlıkta bulunmalarını dışlamaz. Özne dişi olanın yüzünde erosu yakalar; bakışının marjında Başka'nın yüzü vardır ve söz konusu yüzden anlamlar çıkarılması hedeflenir. Seven özne sevdiği kadının yüzünü izler; ancak "Başka'da her zaman benim onun hakkında bildiğimden fazla bir şey veya mesafe vardır".[25] Başka olan dişi ise yüzündeki bilinmezliği gizlemeden özneye doğ-

20 Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Cemalettin Haşimi, Ceylan Uslu vd., (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 317-318.

21 Gözel, *"Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Varlık ve Öteki*, 68.

22 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 108.

23 Finkielkrauft, *Sevginin Bilgeliği*, 51.

24 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 111.

25 Finkielkrauft, *Sevginin Bilgeliği*, 21.

ru açar, artık özne bu yüze karşı kayıtsız kalma şansına sahip değildir. Yüz kendini özneye dayatır ve söz dahi söylemeden ondan taleplerde bulunur. Başka'nın yüzü özneye seslenir gibi yönelir, bu irtibat anlama ve anlaşılmanın ötesinde bulunur.[26] Yüz özneden onu yalnız bırakmamasını ister; kayıtsız kalmayan özne ise yüze varolmanın yükünü hafiflettiği için minnettardır. Eros ilişkisi içerisinde seven özne ve sevilen kadın arasındaki ikircikli yapı gün yüzündedir artık; dişi yüzünü özneye açarak istekte bulunmakta, dolayısıyla onu duymasını isterken aynı zamanda gizemliliğini ve ışıksızlığını her daim devam ettirmektedir.

Aşkınlık Levinas'a göre varolan varlığını korurken Başkası'na yani dişiye erosta yönelmesiyle ve erotik tecrübede gerçekleşir. "Var'ın anonim hışırtısı olan gecenin yanında, erotik olanın gecesi uzanır."[27] Erotik tecrübede aşıklar yine de tamamlanmayı ve bütün olmayı yaşamaz; dişi mutlak Başka olarak, erkek ise Başka'dan her daim uzak olan özne niteliğini kaybetmez. Kendinde başkalığı taşıyan dişinin ışıktan yoksun olması da bu bütünleşmeye olanak tanımadan öznenin arayışını kolaylaştırmaz. Kalabalığın ve varlığın dayatılmışlığını göze sokan nesnelerin geri çekilmesiyle karanlığa gömülüşünün ardından erosun teması başlar. Bu temas erosta okşamadır, okşamanın gerçekleştiği erotik tecrübede aşıklar varlığın unutuluşundadır. Varlıklarını unutmakla kalmayıp dünya üzerinde yalnızca seven ve sevilen olarak aşıkların bulunuşu hissiyatı vardır ve bu his ortak şehvet hissinden kaynaklanmaktadır. Levinas'a göre şehvette dişi hem benden olan hem de Başka olandır; Başkası'yla olan şehvet ışıkta değil, aksine gizil olanın bulunması nedeniyle vardır.[28] Dolayısıyla ışığın bulunduğu yerde şehvet de bulunmayacaktır. Diğer bir ifadeyle ışığın sönmesiyle erosun temasındaki keyif harekete geçecektir. Erosta aşıklar ne kadar varlığı unutsa da aynı zamanda Başkası için varolmayı içerdiğinden farklı bir varolma tarzı bulunur. Okşama ışığın arayışını içermektedir, gizli olanı ışığın aydınlığına çekmek istercesine bir arayıştır. Nitekim arayışın olmadığı yerde şehvet söner. Bu okşama hem ışığın arayışını hem de gizli olanın gizli olmaklığının ve böyle kalmasının bilincine varılmasına olanak sağlar. Ancak gizli ve bilinmez olan yine de kendini açmayarak gizlenmişliğini dayatarak varlığında ikamet eder. En yoğun keyif başka olanın yakalanamayışı, bitmeyen bir uğraşla arayışın devam etmesi ve "aşırı mutluluk veren bir kafa karışıklığı içinde mesafenin ve kendinde saklı olan sırrın kaderini yenememektir".[29]

Uygunsuzluk olan ve kutsallıktan koparan okşama erotik tecrübede şehvet ve arzuda kendini gösterir. Ne kadar kendini dayatma olarak ortaya çıksa da okşama aynı zamanda edilgin olmayı ve bir maruz kalmayı içinde taşır. Levinas'ın ifadesiyle bilinmezin örtüsünü gize-

26 Anlı, *Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti*, 24.

27 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 106.

28 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 113.

29 Finkielkrauft, *Sevginin Bilgeliği*, 52.

mini kaybetmeden açması ihlal etme anlamını taşımaktadır.[30] Başka'ya ulaşamayan özne arayışının arzusu içinde olsa da arka planda acı çekmektedir. Yakalayamamazlığın verdiği bu acı bir noktada arzuya dönüşmektedir; sevilen kadının bilinmezliğine öylesine ışık tutmak ister ki çabalamasında bulunan acı, mutluluk veren bir tutkuya evrilir. Seven erkek ve sevilen dişi olan aşıklar okşamayla gizin arayışında olsalar da erosta sadece bir arayış yoktur. Erosta Levinas'a göre bir memnuniyet bulunur; bu memnuniyet sevenin sevilmesinde veya okşamanın şehvetine duyulan istektedir. Nitekim sevenin geri sevilmemesi durumunda bulunan sevgi kaybolacağı ve karşılık bulamadığı için arzu ve şehvet ortadan kaybolacaktır. Öznenin dişiye olan sevgisine ve şehvetine karşılık bulamaması acıyı ve ıstırabı doğuracağı için özne sevmekten vazgeçebilir. Dolayısıyla seven ve sevilenin erosu karşılıklı ilişkiye dayanmaktadır. Seven sevilen Başka'nın şehvetine ve aşkına ihtiyaç duyarak karşılık ister; bu noktada eros hem aşkınlık arayışını hem de ihtiyaca dayalı bir ilişkiyi özünde saklar. Başkası'na kendi varlığındayken yönelme bir noktada aşkınlığa ulaşma gibi görünse de öznenin kendi içindeki istek ve ihtiyaçlarla Başka'ya yönelmesi aşkınlık imkanını sağlamaz. Başka olandan, dişi olandan bir şeyler beklemek varlık alanından çıkıp ona tam anlamıyla yönelmeyi içermemektedir. Aşkınlığın bulunduğu yerde öznenin kendi içkinliğinden sıyrılmasıyla Başka'ya yönelmesini gerektirmektedir. "Eğer sevmek, sevgilinin bana sunduğu aşkı sevmekse sevmek aynı zamanda aşkta kendini sevmek ve böylece kendine dönmektir" der Levinas ve bu aslında aşkınlıktan çok içkinliğe vurgu yapar.[31] Bu bağlamda özne hem kendisinden başka hem de onun gibi olanı sevme ihtiyacındaysa aşkınlık aşıkların çocuğunda mümkün olabilmektedir.

Veludiyet

Aşkınlığa ulaşma son tahlilde erosun meyvesi olan çocukta, ama oğulda kendini göstermektedir. Özne dişiyi bilmediği gibi oğlu da bilmemektedir; buna ek olarak ona sahip de değildir, çünkü sahip olsaydı o Ben'den başkası olmazdı. Başka'yı dişi, özneyi ise eril konumda tutan Levinas için oğul keza babanın oğlu olarak ortaya çıkar. O babalık için zorunlu olarak varolmaya yani Ben'e geri dönmeyerek başkasında Ben olmayı içerdiğini belirtir; bu ilişki aynı zamanda bir ikirciklik meydana getirir. Baba-oğul ilişkisi sadece biyolojik bir evlat ilişkisi değildir; Levinas nesep bağının sadece babalık bağında değil, biyolojik olan baba-oğul ilişkisinin dışında da gerçekleşebileceğini belirtir.[32] Veludiyet yoluyla öznenin oğulla ilişkisi kendine geri dönmeyecek tüm usta-çırak ya da hoca-öğrenci gibi ilişkileri içerir.[33] Başka'da

30 Levinas *Sonsuza Tanıklık*, 107.

31 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 114.

32 Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 321.

33 Direk, Zeynep, *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, (Ankara: Fol Kitap, 2021), 132-133.

Ben olmaklıkla baba hem oğuldadır hem de oğula yabancı bir konumdadır; oğul aynı zamanda kendi başına bir kişidir. Özne oğulun veya öğrencisinin imkanlarına onunmuş gibi atılır; ancak bunu içsel çıkarla oğuldan alınmış olan imkanlara sahip olma arzusunun dışında gerçekleştirir. Diğer bir ifadeyle oğulun imkanlarıyla ilgilenen baba bunu kendi içselliğini katmadan koşulsuz olarak gerçekleştirir. Veludiyet sayesinde baba oğulla aşkınlığı yakalar ve bu aşkınlık ikilik içermesiyle Levinas'ın bu düşüncesi Parmenides'in varlığın tekte tezahür ettiği anlayışını yıkar. Aşkınlıkta iki varlığın tekte bütünleşmesinden ziyade, iki varlıktan birinin diğerini üstlenmesi, onu sevmesi ve veludiyetle onda olması bulunur.

Sonuç

Varlığın ağırlığını taşımaktan başka bir seçeneği olmayan varolanın bu ağırlığı üstünden atma yani aşkınlığa ulaşma imkanının arayışındadır Levinas. Özne olabilmenin gerçekleştiği hipostazla zamanı yani Şimdi'yi başlatmaktadır. Şimdide varolma başlı başına devredilemeyen bir yalnızlık içinde gerçekleşir. Özne bu yalnızlığını ve özdeşliğini günlük hayatla ya da keyifle bir süre unutur; ancak yine de keyif alma ışığı gerektirdiği için yalnızlık varolanın üstüne çöker. Levinas varlığın dışına çıkmanın yani aşkınlığın imkanının özneye, Başka ve bilinmez olan ölümle gerçekleşmeyeceğini söylerken aynı zamanda Heidegger'in ölümle son bulan varlığın ve ortaya çıkan hiçliğin eleştirisini de yapmaktadır. Bahsedildiği üzere ölüm acıda ikamet eder ve acı varlığın özneye saplanarak her daim kendini dayattığı üstlenilemez bir olgudur. Sonuç itibariyle ölüm bir Başka olarak nitelendirilmez. Levinas Başkalığı bütün oluşturamayacak bir farklılık olan cinsiyet farklılığı üzerinden ele alır. Özne eril olarak Başka'yı yani dişiyi sever ve onunla ilişki kurar. Bu ilişkide özne sevilen yüze doğru yönelir ve yüze karşı kayıtsız kalmayarak betimlemeyi, anlam yüklemeyi amaçlar. Peki eros ilişkisinde özne üstlenebileceği ve varolmaktan ayrılmadan Başkası'nda Ben olabileceği bir aşkınlık imkanı söz edilebilir mi? Öznenin dişiyi sevmesinin arka planında onun şehvetine, arzusuna ve aşkına duyduğu istekle aslında kendi içine geri dönmekte ve böylelikle içkinlikte ikamet etmektedir. Aşkınlığa ulaştıracak olan ilişki ancak veludiyette baba-oğul ilişkisi ise söz edilebilir. Böylece dişiyle ilişki aşkınlığa imkan tanıyan baba-oğul ilişkisinin bir aracı olma niteliğinde ortaya çıkmaktadır. Erosta kurulan ilişki sadece geleceğe atılım sağlayan baba-oğul ilişkisinin bir köprüsü haline gelir.[34] Burada kastedilen baba-oğul ilişkisi ise son tahlilde sadece biyolojik olan bir ilişkiyi temele almaz; usta-çırak ve hoca-öğrenci ilişkisinde de aşkınlığa ulaştırabilecek bir ilişki söz konusu olabilmektedir. Böylelikle babanın varolmaktan ayağını çekmeden oğulda olmasıyla ve kendine geri dönmeyecek şekilde aşkınlık gerçekleşir. İşte bu yüzden de babalık bir çoğulculuğu gerektirir; Ben hem varolandır hem de Başkası'nda Ben olandır, bu aşkınlığın veludiyetteki ta kendisidir.

34 Direk, "Sunuş", *Zaman ve Başka*, 42.

Kaynakça

Acar, Sengün Meltem, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27 (2016): 93-110.

Anlı, Ömer Faik, "Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti", *Posseible Düşünme Dergisi* 1 (2012): 12-32.

Direk, Zeynep, *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Direk, Zeynep, "Sunuş", *Zaman ve Başka*, Ankara: Fol Yayınları, 2021, 11-47.

Finkielkraut, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Gözel, Özkan, "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Varlık ve Öteki" *Tezkire Dergisi* 38-39 (2004): 56-70.

Karakaya, Talip, "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi" *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2003): 23-35.

Kearney, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Cemalettin Haşimi, Ceylan Uslu, Erdem Gökyaran, Gaye Çankaya, Hakan Yücefer, Medar Atıcı, Melih Başaran, Özkan Gözel, Umut Öksuzan, Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Fıtratın Aklî Tezâhürü: Hayy Bin Yakzân Örneği

Tuğçenur Keleş*

Öz: Hiçbir sosyal etki altında kalmadan hayatını bir adada sürdüren Hayy Bin Yakzân'ın akli gelişim serüvenine çalışmamızda yer verilecektir. Hiçbir sosyal etki altında kalmadan hayatını bir adada sürdüren Hayy Bin Yakzân'ın akli gelişim serüveni kulaklara hayalî gelmekle birlikte hesaba katılması gereken bir serüven olduğu iddiasındayız. Çünkü salt aklın gelişiminde nelerin etkili olduğunu anlamak adına tüm ihtimaller incelenmelidir. Böylece aklın gücüne etki eden çevre faktörünün yanında diğer faktörler olan fıtrat ve insanda bulunan çeşitli kuvveler de göz önüne çıkmaktadır. Aynı zamanda Hayy Bin Yakzân adlı eser çeşitli bireylerin sahip olduğu farklı kavrayış şekilleri ile ne kadar ileri bir düşünce dünyasına gidebileceğini gösteren bir eserdir. Bu farklı kavrayış şekilleri bazı bilgi türlerini ortaya çıkarmaktadır. Aklın gelişiminde nelerin etki ettiğini anlamak için, eserdeki karakterlerin aklı kullanmadaki rolleri incelenip sonrasında insanda ortaya çıkan bilgi türlerinin fıtratla ilişkisi değerlendirilecektir. Çalışmamızda ana kaynak olarak İbn Tufeyl ve İbn Sînâ'nın Hayy Bin Yakzân isimli eserlerinden, ikincil kaynak olarak ise diğer kitap, makale ve araştırmalardan yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Hayy Bin Yakzân, Fıtrat, Kavrayışlar, Bilgi Türleri.

Fıtrat Kavramı ve Hakkındaki Görüşler

Fıtrat kavramı ayet ve hadislerde "fatr" kökünden türemiş fiil ve isim olarak geçmektedir. Sözlükte ilk yaratma, yaratılış, belli yeteneğe sahip oluş, yarmak, icat etmek, başlatmak gibi manalara gelmektedir.[1] Istılah manasında ise "yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir"[2]

Kur'anda 'Fatr' kökünden türemiş isim veya fiil halinde bulunan 19 ayet vardır. Hadislerde de bu kelime bolca geçmektedir. Fakat daha önce bahsettiğimiz problemlerin merkezinde daha çok, "Sen yüzünü Hanif olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir" (er-Rûm 30/30) mealindeki ayet ve "Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra

* Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Felsefesi Yüksek Lisans Programı. İletişim: tugcerilli34@gmail.com

1 Hayati Hökelekli, "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13:47; Yaşar Kurt, "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Ocak 2005): 79.

2 Hökelekli, "Fıtrat" 47.

anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecûsi (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar" (Buhari, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25) mealindeki hadis vardır.[3]

Fıtrat kavramı hakkında görüşleri belirtirken ilgili oldukları dini kaynaklara da yer vereceğiz. Söz konusu görüşleri dört ana maddede toplayabiliriz;

1. Başta selef ulemasının çoğu dâhil birçok âlim, naslardaki fıtrat kelimesini "İslâm" olarak kabul edip 'İslâm fıtrî dindir' şeklinde düşünmüşlerdir. Buna göre diğer dinler ise tahrip edildikleri için, ana yol olarak kabul edilen İslâm'dan sapmış bulunmaktadır.

2. Bazıları ise Allah insanı hangi hal üzere yarattıysa sonunda o hale dönecek (el-A'râf 7/29) manasına gelen ayeti şu şekilde yorumlamışlardır; insan mümin yaratıldıysa mümin ölecek, kâfir yaratıldıysa kâfir ölecektir. Ölen çocuğa ise yukarıdaki hadise dayanılarak dünyada ebeveynin dinine göre muamele edilecektir. Fakat bu görüş kelâmi tartışmalar içermekte olup konumuzun dışındadır.

3. Âdem'in nesli dünyaya gelmeden önce iman ettiğini Allah'a ikrar edip mîsâk (söz) vermiştir (el-A'râf 7/172). Herkesin yaratıcısını tanıma ve ona kulluk etme eğiliminin doğuştan var olmasına delil olarak bu ayet gösterilir.[4] Yani buradaki fıtrat kavramıyla herkesin doğuştan bir bilgi düzeyinin olduğu kabul edilmektedir.

4. Diğer bir görüş, fıtrat üzere doğanların sadece Müslümanlar olduğunu kabul eder. Aksi takdirde Allah'ın "andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık" demesi manasız görülür.[5]

İslami anlayışta tüm çocukların günahsız doğduğu kabul edilirse bu görüş pek isabetli görünmemektedir. Çünkü anneden günahkâr olarak doğmak İslam inancında değil, Hristiyan inancında bulunmaktadır. İslam ve diğer dinlerin bozulmamış hali olarak İbrahim'in (Bakara 135 /2) 'Hanîf' (er-Rûm 30/30) dini kabul edilmelidir. Böylece tüm çocuklar günahsız olarak doğmuş, fakat sonradan oluşan bir takım etkiler ile birlikte bir dine mensup olmuşlardır denilebilir.

Fıtratın farklı türevlerinin bazı ayet ve hadislerde yer yer kullanımından dolayı manası üzerinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Görüş farklılıklarının ana sebebi ise küfür ve isyanın doğuştan, yani Allah'ın takdiri ile mi yoksa insanın irade etmesiyle sonradan mı olduğunun ortaya konulma çabasıdır.[6] Kelâmi tartışmaların sonucunda çıkan problemler ciddi olduğu için fıtrat kavramına verilen mana da önemlidir. Fakat bu çalışmada kelâmi tartışmalara girmeyeceğimiz için, sadece mevcut görüşleri özetlemekle yetindik.

3 Hökelekli, "Fıtrat" 47.

4 Sinan Öge, "Fıtratın Mîsâkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Ocak 2004): 256.

5 Hökelekli, "Fıtrat" 47.

6 Kurt, "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı", 89; Hökelekli, "Fıtrat" 47.

Bilgi Nazariyesi Üzerine

İbn Tufeyl, Hayy Bin Yakzân adlı eserinin başında, insanların "meşrikî hikmete"[7] kavuşmaları için nazari bilgi ve manevi bilgiyi birbirinden ayırmamaları gerektiğini söylemektedir.[8] Bunu yapan Bazı sûfilerin ve Gazzâli'nin de meşrikî hikmete kavuştuğundan bahseder. Ona göre bazı sûfîler sadece manevi bilgiye sahip olduklarından dolayı cezbe halindeyken hoş olmayan sözler sarf etmişlerdir. Fakat Gazzâli felsefi bir bilgi olan manevi ve nazâri bilgiye sahip olduğu için fenâ makamına eriştiğinde onlar gibi aşırılıkta (şatahatta) bulunmamıştır.[9]

İbn Tufeyl, İbn Sina ve Gazzali'nin tasavvufi düşüncesinin dayandığı nihai nokta İşrâkî felsefe geleneğidir.[10] Buna göre insan, yaratılışı gereği Allah'ı tanımaya eğilimli olarak dünyaya adım atmaktadır. Bu tanımı "fıtrat" kavramı karşılamaktadır.[11] İbn Tufeyl'in ve İbn Sina'nın Hayy Bin Yakzân adlı eserleri de İşrakî geleneğe bağlı sembolik anlatımlar ile fıtratın farklı kavrayış/bilgi güçlerine sahip olan insanlardaki yansımasını okuyucuya sunmaktadır.[12] Sonuç olarak herkesin manevi bilgiye bir miktar ulaşması, fıtratı gereği zorunludur fakat herkesin bu bilgide derinleşme derecesi yine fıtratının gereği olarak farklılaşmaktadır.

Hayy Bin Yakzân'ın serüveni, adaya nasıl bebek halinde geldiği konusunda iki görüş ileri sürülerek başlıyor. Kanaatimce İbn Tufeyl bunları açıklarken aslında insan fıtratının çeşitliliğini de ortaya koymuştur:

> "..emr-i ilâhi olan ruhu kabul etme konusunda varlıkların istidad ve kabiliyeti de *ayrı ayrı*dır... Eğer insanda tecelli eden *rûh*, fıtrat gereği bulunması gereken diğer bedenî unsurlara baskın gelip onları yok edecek kadar kuvvet kazanırsa –ki bu ancak büyük nebîler için mümkün olabilir- ışığı toplamak ve almakta ifrâd dereceye varan, karşısına gelen şeyi yakan merceksi ayna gibi olur."[13]

Anlaşıldığına göre ruh kuvvet kazanabilen bir özelliğe sahiptir. Yani ruhun doğuştan bilgisinin yanında kesbî bilgiye de ihtiyacı bulunmaktadır. Bu sayede ruh, kuvvet kazanabilir. Eğer ruhun manevi bilgisinin yanında nazari/teorik bilgisi de olursa sonunda meşrikî hikmete kavuşabilir. Bu ikili bilgi nazariyesinin aslında muhatapların kavrayış farklılığını oluşturan asıl unsurlar olduğunu söyleyebiliriz.

7 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, trc. Yusuf Özkan Özburun vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), ss. 11, 313-327.

8 İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 421.

9 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 12.

10 Hasan Özalp, "İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6 (Haziran 2016), 216.

11 Hökelekli, "Fıtrat" 47.

12 İlhan Kutluer, Hasan Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 251.

13 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 26.

Gazzâlî de eserlerini farklı muhatap kitlelerine göre farklı içeriklerde yazdığı için eleştirilmiş, kendi içerisinde çelişmekle suçlanmıştır.[14] Bunun üzerine bu davranışından dolayı özür dilemiştir.

> "Gazzâlî yorum ve düşüncelerini ifade edişini 3'e ayırır:
>
> 1. Geneli ve çoğunluğu oluşturan halkın görüş ve inanışlarına katılarak ifade edilenler.
> 2. Soru soranın, bir konuda aydınlanmak isteyenin vaziyetine göre ifade edilenler.
> 3. Düşünen kimsenin kendi vicdanî kanaatine göre ifade edilenler."

Gazzâlî "muhataba göre" ifadenin gerekliliğini aslında üç maddeyle özetlemiştir. Gazzâlî bunlardan dolayı haklı olarak eleştirilmesini olağan karşılamaktadır. Fakat sonrasında söylediği sözü, hayat anlayışının mottosu denilebilecek bir ifadedir:

> "Manaca birbiriyle zıtlık oluşturan bu sözlerin hiçbir faydası olmasa bile, muhâtabı atalarından taklit yoluyla miras aldığı inanış ve düşüncelerinde şüpheye düşürmek gibi bir faydası vardır. Bu fayda, insanı doğru yola ve hakikate doğru yönlendirmek için yeterlidir. Çünkü, şüphesi olmayan kimse bakmaz, bakmayan görmez, görmeyen kör ve şaşkın kalır."[15]

Gazzâli'nin bu ifadeleri aslında hakikatin ancak "şüphesi olan" ve "bakan" insanlar tarafından görebileceğine işaret etmektedir. Bununla beraber İbn Tufeyl de salt taklit yoluyla inananları eleştirmiştir. Onları bu felsefi hikâye ile hakikate (tahkiki imana) yönlendirmek istemiştir.[16]

> "Büyük nebîleri (enbiya-i izâm)'ı izleme yükümlülüğünü üzerinden atarak sefihlerin peşi sıra gitmek isteyen birtakım zavallı insanların bu yanlış görüşleri, yeteneksiz kimselerden uzak tutulması gereken gizlerden sanarak bunlara inanmalarından, dolayısıyla da bu tür görüşlere muhabbet besleyerek aldanmalarından endişelendik. Böylesi kimseleri düşünmeye ve araştırmaya yönelterek, yanlış yolda yürümelerini engellemenin daha uygun olacağını düşündük. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu sayfalara aktardığımız gizleri büsbütün de örtüsüz bırakmadık. Ehli olanların kolaylıkla yırtabileceği; bu sırlara erişmesi doğru olmayanlar için ise oldukça kalın sayılabilecek ince bir örtü ile üstünü örttük."[17]

İbn Tufeyl, eserinde herkesin "hakikati" tam anlamıyla kavrayamayacağını belirtmiştir. Böylece bireylerdeki kavrayış farklılığına dikkat çekmiştir.

14 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 17.

15 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 18.

16 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 18-19.

17 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 87-88.

Bireylerdeki kavrayış farklılığına dair için Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin Tahkîk-u Mâ li'l-Hind (Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan) adlı eserinde de örnekler görmek mümkündür. Bîrûnî, havas ve avamın Tanrı'yı kavrayış noktasında ayrışmasını daha çok bireylerin soyut ve somut anlayışlarına bağlamıştır. Havas sınıfından birisi Tanrı'yı tenzih etmek için: "Tanrı bir noktadır." demiş ve bedensel niteliklerin Tanrı'ya ait olmadığını ifade etmek istemiştir. Halkın avam tabakasından birisi ise onun Tanrı'yı bir nokta kadar küçük olduğunu kastettiğini zannetmiştir.[18] Bîrûnî sadece yaptığı bu gözlemle dahi bireyler arasındaki kavrayış farklılığını ortaya koymayı başarmıştır.

İbn Tufeyl'in eserini de farklı kavrayışa sahip kahramanlar oluşturmuştur. İbn Tufeyl'in eserinde, "havas" hem manevi (içsel bilgi) hem de nazarî bilgiyi (düşünerek kazanılan bilgi) anlama yetisine sahipken, "avam" daha çok zahirî olarak nazarî bilgiyi anlama yetisine sahiptir.

Hayy Bin Yakzân'ın Kendi Çabasıyla Öğrendikleri

Hayy bin Yakzân adada sosyal bir etki olmadan özetle şunları öğrenebilmiştir;

0-7 yaş aralığında bir ceylanın onu emzirip korumasıyla büyümüş ve onları taklit etmiştir, en çok taklit ettiği şey ceylanların kendine özgü çıkardıkları sesler idi.[19] Aynı zamanda Hayy'ın zamanla hayvanları birbirinden ayırt etme gücü de gelişti. Artık onları görmeyince de hayal edebiliyor ve şekillerini düşünebiliyordu. Zamanla kendisinin onlardan farklı olduğunu gördü.

Hayy hayvanları gözlemlerken onlardaki boynuzların faydalarını, hızlı koştuklarını, avını kolayca yakaladıklarını vb. şeyleri fark etti. Benzer kabiliyetlerin kendisinde olmadığına üzüldü. Aynı zamanda hayvanların üzerlerinin, mahrem yerlerinin tüylerle kuyruklarla kapalı olduğunu görürdü ve kendisinde böyle bir koruyucu olmadığı için üzülürdü.[20] Fakat ellerini keşfeden Hayy, "Ellerinin diğer hayvanların ellerine oranla daha becerikli ve önemli olduğunu keşfetti."[21]

7-14 yaş arasında Hayy, birlikte yaşadığı onu koruyan, büyüten ceylanın ölümüne şahit oldu. Hayatının en aciz anlarından birini yaşayan Hayy, ceylanı yaşama döndürebilmek için onun organlarındaki bozuk veya işleyişi aksamış tarafı bulmaya çalıştı. Bu sayede bir canlının dış organları ve iç organlarıyla ilgili bilgileri öğrendi. Hayy ceylanın kalbine ulaşması ile birlikte ruhu kavramaya bir adım daha yaklaşmış olacaktır.

18 Tuğçenur Erilli, "Bîrûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi Avam ve Havas Ayrımı", *Uluslararası İlamer Öğrenci Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hilmi Karaağaç, Aitmyrza Satybaldiev (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2018), 769.

19 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 28.

20 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 28.

21 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 29.

14-21 yaş aralığında Hayy, kalpteki ruhu hissetti. Çünkü keşif yaşındaydı ve ateşi de keşfetti. Eğri olanları ateşle doğrulttu ve fıtrî silahlardan mahrum olduğu için, daha iyisini yapmaya ellerinin elverişli olduğunu anladı ve kendine mızrak yaptı.[22]

21-28 yaş arasında Hayy artık teorik düşünce kabiliyetini edindi. "Suyu, buharı, kar, dolu ve dumanı, yalazı, kor ve sıcaklığı kılı kırk yararcasına araştırdı. Her birinde uyuşan ve çelişen hareketler gözlemledi…"

Eşyanın bazı özellikleri bakımından aynı, bazı özellikleri bakımından da ayrı olduğunu düşündü. Aynı olan özellikler yönüyle bütün eşya bir ve benzer görülürken, ayrı olan özellikler yönüyle bütün, değişik ve çoktular… Hayy tüm âlemi ve içindekileri hesaba kitaba sığmaz bir çokluk (kesret) içinde görmeye başladı.[23]

Hayy artık canlıları türlerine göre sınıflandırabilmeye başlamıştı. Bu yavaş yavaş onu *birlik* görüşüne götürmeye başladı. Nihayetinde hayvanlar, bitkiler, cansız eşyalar hepsi cisimdi. Böylece ruhların tek bir kaptaki su gibi bir olduğunu fakat suyun farklı kaplara boşaltılarak yani ruhların farklı bedenlere girmesiyle çokluğun oluştuğunu düşündü.[24]

Hayy, cisimlerin hareketlerini de keşfetti: cisimler iki hâlden birinde bulunuyordu: duman ve su buharı gibi yukarı doğru hareket edenler ve hayvan bitki gibi aşağıya doğru hareket edenler gibi.[25]

28-35 yaş arasında, değişik suretler alabilen cisimlerin öz itibari ile "madde veya "heyulâ" olduğunu anlamış ve heyulânın bütün suretlerden soyutlanarak düşünüldüğünü belirtmiştir. Sonrasında Hayy akıl yürütme ile *hissedilebilen âlemden* biraz ayrılıp *akledilir âlemin* özüne yaklaşınca garip bir ürkünçlük duygusuyla bu âlemden kaçmaya başlamıştır. Çünkü alışık değildir. Fakat yavaş yavaş buna da alışmaya başlayarak *düşünmeye* devam etmiştir.[26]

Hayy, her cismin *madde* ve *suretten* oluştuğunu anlayınca, suretlerdeki bu farklılıkların sebebini düşündü ve bir "yaratıcı" bulunmasının zorunlu olduğunu anladı:

> "Bir cisim olan suyun ancak tek türlü hareketi kabul etmesi ve başka türlü hareket yatkın olmaması, onun suretinden kaynaklanan bir yetenektir... Hayy, düşündüğü bütün suretlerde aynı sonuca ulaştı. Böylelikle önceden suretinden kaynaklandığını sandığı fiil ve etkilerini aslında suretin değil, sureti bir âlet gibi kullanan bir *fâil*in eseri olduğunu keşfetti."[27]

22 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 37.
23 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 38.
24 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 37-41.
25 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 41.
26 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 46.
27 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 47.

Hayy'ın merak duygusu artık göğe yöneldi. *Sonluluk* ve *sonsuzluk* üzerine akıl yürütmeleri yaptı. Sonuçta asıl olanın *yokluk* olduğunu düşündü. Sonrasında *zaman* kavramına yöneldi ve zamanın kâinatla birlikte yaratıldığı sonucuna ulaştı.[28] Hayy, tüm âlemi yokluktan meydana getiren *ilk* yaratıcısının *zâtı* hakkında da düşüncelere daldı:

> "Cisimlerin en başta gelen özelliği *uzam*dır. Yani her cismin bir eni, boyu ve derinliği vardır. Kâinatın Yaratıcısı ise, gerek uzamdan, gerekse uzama bağlı olan cismanî sıfatlardan münezzeh ve müberra olmalıdır. Yaratıcı, kâinatın var edicisi olduğu için, bunlara olan ilgisi kudreti ve ilmi yönüyledir. 'yaratan bilmez mi? O latiftir, habîr (her şeyden haberi olan)dir.' Fail eğer noksan sıfatlardan münezzeh olmasaydı, mutlak yokluk bütün varlıklara (mevcûd) varlık (vücûd) veren, mutlak varlık (mevcûd-u mutlak) olan bizâtihi Vâcibu'l-Vücûd olan Zât'a izâfe edilmiş olurdu. Demek ki varlık onundur ve gerçek varlık sahibi odur, o, ancak o'dur."[29]

35 yaşına geldiğinde Hayy'ın *Tanrı* kavramı hakkındaki düşünceleri şu şekilde sıralanabilir:

- Bir yaratıcı var (muhdis).
- Bir sebebe bağlı değil.
- O, madde, sûret ve uzam gibi cismî özelliklerden münezzehtir.
- Kâdim ve ezelidir.
- Sonsuz bir işi yapacak kadar kudretli.
- Eşsiz yani kıyaslanamazdır.

35-42 yaş arasında, ulaşmış olduğu *marifet seviyesi*, kendi zâtının da muhdisi olan Fâili bilme isteği uyandırdı. Sadece failini düşünme isteği, onun yarattığı her şeyde *sanat*ını bulmasına sebep oldu. Böylece adeta kalbi daha da mutmain oldu ve "bayağı âlemden soğuyarak, akledilir yüksek âleme bağlandı."[30]

42-49 yaş arasında, Hayy O'nun zâtını düşünmekten kendi varlığını düşünmeye geçti, "O'nu kendi zâtı, özü aracılığıyla kavradığını; varlığının marifetine ulaştığını anlamıştı." Duyu organları, sadece cisimleri tanımlayabildiği için, kendi zâtında Vâcibu'l-Vücûd'u idrâk eden şeyin ancak O'nunla *ortak* bulunacak bir şey olduğunu anladı.[31]

Hayy tüm kavrayış kuvvetlerini gözden geçirdiğinde onların bilfiil olmadığı zaman bilkuvve olarak bulunduğunu görüyordu. Gözleri ile bakarken bilfiil görürken, yumduğunda bilkuv-

28 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 51.

29 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 52.

30 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 55.

31 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 56.

ve görme niteliği kendisinde bulunuyordu.[32]

İnsan görmediği şeyi merak eder mi? Hayy, insanın önceden görmediği şeye daha sonra iştiyak, merak ve sevgi besleyemeyeceğini anladı. Hayy bin Yakzân bu yaşına kadar ki arayışının sebebini anladı. Öncelerden bilfiil olarak ruhunun Vâcibu'l-Vücûd olan yüce zâta "eles bezmi"nde misâk verirken gördüğünü düşündü. O yüce zâta dünyadaki yönelişinin bu yüzden olduğunu anladı. O'na yönelenlerin ruhu bedenlerinden ayrıldıktan sonra sonsuz bir lezzet, bitimsiz bir coşku, sevinç içerisinde olacaktır. Fakat dünyaya geldikten sonra ondan yüz çevirenin halini ise İbn Tufeyl şöyle anlatmıştır:

> "Eğer ölmeden önce, bedeni yönetip kullandığı süre içinde Vâcibu'l-Vücûd'un varlığının bilgisine ermiş; yetkinlik ve azametini, saltanat ve kudretini bilmiş, ancak buna rağmen O'ndan yüz çevirmiş, hevâ ve hevesine uymuş ve bu durumda iken yakasını ölümün pençesine kaptırmış ise, öldükten sonra O'nu müşâhede etmekten mahrum kalır; O'nun cemâlini görme özlemi duyarak uzun bir azap ve sonsuz bir acı çeker. Sonra yeteneğine ve dünya hayatındaki hazırlığına göre ya uzun bir meşakkatten sonra çektiği acılardan kurtularak önceleri özlemini duyduğu zâtı müşâhede eder ya da ebediyen acılar içinde kalır."[33]

Demek ki insanın bedeniyle uğraşmayı bırakıp ruhunun ilk muhatabı olan Vâcibu'l-vücûd olan zâta yönelmesi gerekmektedir. Hayy kendi bedenini eğitmeye başlar ve bedeni ihtiyaçlarını en aza indirger ve hep O'nu düşünmekten başka bir şey yapmazdı. Seneler içinde Hayy "fenâ makamı"na erişerek zâtında meydana gelen hal ile kendinden geçti. Fakat O yüce zâtın şeriatından habersizdi. Hayy, *fıtrat*ını yani mîsâğını koruduğu için *hanif*/temiz bir inancı bulunmaktadır. Fakat bu, Vâcibu'l-vücûd olan yüce zâtı bilmek, ona yakınlaşabilmek ve onunla bir olmak için yeterli değildi. Bu yüzden Hayy'ın, yaratıcısına *kulluk* da etmesi gerekiyordu. Kulluk, tüm eylemlerimizi 'onun rızasına uygun yapmak ve onu düşünmek demektir. "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (Zâriyât 51/56). Hayy Bin Yakzân tüm vasıflarıyla Allah'a inanmıştı, Absâl'ın da adaya gelmesiyle Allah'ın vahyini de teyit edip inanarak ve inancının gereklerini yerine getirerek hayattaki kulluk görevini tamamlayacaktır.

Hayy Bin Yakzân karakteri, çok düşündüğü için çok merak eden, çok merak ettiği için çok öğrenen, öğrendikleri hakkında da "şüpheye düşen" ve tekrar merak eden bir yapıya sahiptir. O bitmez bir tefekkür içerisindedir. Böyle bir karaktere sahip olduğu için Cenâb-ı Hakk'ın bilgisine ulaştığı söylenebilir:

> "Hak Teâlâ'nın zatının hiçbir şekilde çokluğu kabul etmediğinin ve zâtını bilmesinin zatıyla bir ve aynı olduğunun ayrımına varmasıyla önceki kanaatleri daha bir güç ka-

32 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 57-58.

33 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 58.

> zandı. Bundan hareketle, kendi zatına ilişkin bir bilgiye erişen kimsenin ulaştığı bilginin, zâtı ile aynı olduğu sonucuna vardı. Kendi zatına ilişkin bilgisi, zâtının varlığının da gerçeklik kazanmasıydı. Zâtın varlığının bilinmesi, ancak zâtla mümkündü. Başka bir şeyin zatının bilinmesi, özsel bir özdeşliği gerektiriyordu. Daha önce çok zannettiği, maddeden soyutlanmış olan ve Tanrı'yı bilen zâtlar, bu bilgi aracılığıyla bir tek şey (şey-i vâhid) oldu."[34]

Böylece Hayy Bin Yakzan'ın meşriki hikmete kavuşma serüveni, tabiatı gözlemleme ile başlayan nazari düşünme biçiminin manevi bilgi ile birleşmesi ile tamamlanmıştır.

Hayy Bin Yakzan'da Fıtratın Tanrı'yı Bulmada Aklî Tezâhürü

Fıtrat doğuştan gelen, her insana bahşedilen kendine özgü meyildir.[35] Her insanda ortak meyiller ve farklı yetenekler vardır. Her ne kadar önceki âlimler fıtrat hakkında çeşitli görüşler belirtseler de genel mana olarak fıtrat kavramı, âdemoğlunun kendini ve âlemi var eden fâilini bulma konusundaki meyil yani yaratanı tanıma ve kulluk etme isteği olarak kabul edilebilir. Bu konu hakkında inanma meylini temellendirmek üzere şöyle bir akıl yürütmede bulunabiliriz,

a. Her insanda *merak* duygusu vardır.

b. Öğrenmek ise merakın delilidir.

c. Akıl ise öğrenmenin aracıdır.

d. O halde her insanda merak ve akıl vardır.

e. Dolayısıyla her insanın öğrenme meyili vardır.

f. Öğrenmek *hareketi* gerektirir.

g. Her insan inandığına göre hareket eder.

h. O halde herkeste *inanma* meyili de vardır.

Her insanda merak duygusu vardır. Küçüklüğünden beri bir şeyler öğrenmesi bunun delilidir. Akıl ise merakların giderilmesi için bir araçtır. Merakla birlikte yürütülen aklî soruşturma sonucunda ulaştığımız her şey aslında inancımızı oluşturmaktadır. Ne kadar bazen soruşturmadan ve araştırmadan yani taklid ederek inandıklarımız olduğunu düşünsek de aklî olarak, iman edip etmemeye karar vermemizin sebebi de bir inanma sonucundadır. Her halükârda pratiğe döktüğümüz eylemlerin tümü, bir inancımız sonucundadır.[36] Bu açıdan

34 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 71.

35 Hökelekli, "Fıtrat" 47.

36 William Clifford, "İman ve Akıl: İnanma Ahlakı", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 2, 143-149.

bakarsak inançsızlık diye bir şey yoktur diyebiliriz. Yani her insanda *ortak* olarak "inanma meyili" vardır.

Muhammed Hamdi Yazır da *fıtrat* kavramını, her bireyin kendine has olan farklı farklı özellikleri değil, "tüm insanların insan olma bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde *ortak* bulunan genel yaratılış" olarak açıklamıştır. Buna göre fıtrat hakkındaki üçüncü görüş olan *misâk ayeti*'nin gereği olarak, herkesin doğuştan gelen fıtrî yatkınlığı vardır, bu da doğuştan getirilen bilgiye[37] işaret etmektedir:

> "Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir." (el-A'râf 7/172)

Fakat insan dünyaya geldiğinde verdiği bu misaktan yani sözden habersiz gibidir. Hatta biz böyle bir şey hatırlamıyoruz deriz. Fakat içimizdeki ortak inanma meyili (fıtrat), bizi alemlerin ötesinde verdiğimiz söze götürebilir. Çalışmamızın konusu olan Hay b. Yakzan da bu bağlamda aslında hepimizden bir parçadır. Fakat o sosyal bir ortamın tesirinde kalmamış sâfi (pure) bir örnektir.

Yukarıdaki misâk ayetine göre fıtrat, doğuştan herkeste bulunan bir yetidir. Yani bu bilgi Müslümanlara has değildir. İbn Tufeyl'in Hayy Bin Yakzân adlı başkahramanı, Absâl'ın onun adasına gelene kadarki bilgi seviyesi işte tam olarak yukarıda bahsettiğimiz saf doğuştan getirilen bilgi yani *a priori* bilgi seviyesidir. Aynı zamanda fıtratın sağladığı öğrenme duygusunun yanı sıra, tecrübi bilgi ya da deneysel bilgi dediğimiz *a posteriori* bilgi de öğrenmede rol oynamaktadır. Eserde a posteriori bilgi türüne, kesbî marifet yani *kazanılmış bilgi* denmektedir.[38] Gördüğümüz gibi a priori bilgi, içerisinde inanma meylini barındırdığı için kanaatimizce insanı öğrenme eylemi için harekete geçiren bilgi türüdür. Bu itici güç ile birey, öğrenme eylemi gerçekleştirir, sonrasında ise asıl Birlik'e, yaratıcısına aklen ulaşır. Bu bilgi türünün herkeste var olması kaçınılmazdır. Çünkü merak duygusu veya öğrenme duygusu dediğimiz fıtrat bebeklikten itibaren herkeste mevcuttur. Örneğin kimse, ben bebekken veya çocukken hiç soru sormadım, diyebilir mi? Bu durum merakla başlayıp öğrenme ile sonlanan fıtrata dönüş sürecine kanıt olabilir.

Buradan sonrasında ise başka bir bilgi seviyesine geçilmektedir. Çünkü Hayy Absâl'la konuşmaları sonucunda, kendi çabasıyla öğrendiklerinin onun getirdiği şeriat haberleri ile uyuştuğunu fark etmiştir.[39] Absâl'ın Hayy'ın adasına gelmesiyle Hayy'da bir takım sosyal

37 Öge, "Fıtratın Mîsâkı", 256.

38 Öge, "Fıtratın Mîsâkı", 256.

39 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 82.

etkiler başlamaktadır. Bundan sonraki serüveninde Hayy b. Yakzân sanki gerçek hayattaki bize daha çok yakınlaşmaktadır. Çünkü artık Hayy'ın etrafında diğer insanlar var olmaya başlamış böylece toplumsal yaşamı tatmıştır. Serüveninin bu kesitinde Hayy, başka bir bilgi türü olan *vahiy bilgisi* ile karşılaşmaktadır.

Çocuk fiziki yönden büyürken aklî yönden de gelişmeye başlar ve zamanla çevresinin yaşamı ve öğretiminden de etkilenmeye başlar. Tam olarak aklî olgunluğa erişmeden önce ise bu etkiler vesilesiyle çeşitli huylar edinebilir ve bu huylar bir karakter oluşturursa bunlardan kurtulmak zordur.[40] Peygamber'in de bildirdiğine göre "Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecûsi (farklı bir rivayete göre müşrik) yapar."

Bu yüzden aklî olgunluğa erişmeden önce, aldığı eğitim kritiktir çünkü tüm hayatını etkileyebilir. Ancak ortalama olarak 20 yaşlarında aklî olgunluğa erişen her birey artık kendi muhasebesini yapacak haldedir. Bu yaştan önce de bireyin aklî muhasebe sonucu doğru bilgilere varabilmesi muhtemeldir, çünkü aklın işlevi hiçbir dönem kapsam dışı edilemez. Ama 21'li yaşların aklın teorik düşünme becerisini kazanması bakımından genel olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.[41] Ortalama bu yaştan sonra ise meşriki hikmete kavuşabilmek, her bireyin kendilerinde bulunan çeşitli kuvvelerini kullanarak doğuştan bilgi seviyesi olan "misâkına" dönme çabasına bağlıdır. Bu da kazanılmış bilgiyi (kesbî marifet) oluşturmaktadır. Şimdi kazanılmış bilgiye götüren kuvveleri inceleyelim.

İnsanda Bulunan Kuvveler

İbn Sinâ'nın Hayy Bin Yakzân'ında ise Hayy karakteri insandaki birçok kuvveden sembolik bir dille bahsetmiştir:

> "Kendi şehrimde iken şöyle bir tesadüf meydana geldi. Arkadaşlarımla birlikte o şehrin çevresinde bulunan gezinti yerlerinden bir yere gezmeye çıktım. Orada gezinip dolaştığımız bir sırada uzaktan, güzel görünüşlü akıllı, yaşı ilerlemiş, uzun yıllar görüp geçirmiş bir ihtiyar beliriverdi. Bir delikanlı tazeliğindeydi. Hiçbir kemiği gevşememiş, boyu posu, endamı hiç yok olmamıştı. Üzerinde yaşlılarda bulunan heybetten başka hiçbir yaşlılık belirtisi yoktu."[42]

Burada geçen "arkadaşlarımla birlikte çıktım" ifadesi, insan nefsini (ruhunu) tabii işlerinden alıkoyan kuvvetlerdir: Gazâb kuvveti, şehvet kuvveti ve mütehayyile (hayal etme) kuvveti

40 Kurt, "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı", 78.

41 Murat Öztürk, "İbn Tufeyl'in Doğaya Dönük Eğitim ve Felsefe Anlayışını Aktardığı Hay Bin Yakzan Adlı Felsefi Romanı Üzerine Bir İnceleme", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2015): 4.

42 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 282.

gibi. Bu kuvveler insanın olmazsa olmazıdır. Çünkü bunları "iyi" kullanabilenler sadece doğruyu bulacaktır. Kötü kullanan ise ancak kötüyü elde edecektir.

> "Bedenin durup uygun olanı araması için şehvet kuvveti gereklidir. Uygun olmayanı kendisinden uzaklaştırması için gazab kuvveti gereklidir. Vehime ulaşmış olan nefsin ilimlere ulaşması için tahayyül (imgelem) kuvveti gerekir."[43]

Bu sözden anlaşıldığı gibi her kuvvet insan için birer gereksinimdir ve hiç birisi kendi başına tamamen iyi veya kötü değildir. Bunlar nerede, nasıl ve ne ölçüde kullanılması gerektiği doğru hesaplandığı sürece insanı iyiye, doğruya yani fıtrî karaktere götürür. Fakat denge sağlanamazsa kötülük elde edilir.

Yukarıda bahsedilen "iyi" aslında fıtrat hadisiyle emrolunan misâktaki sözdür. Yani çevrenin insanı etkilemeden önceki haline dönmektir. Her insan eğer iyi için çabalarsa fıtrata dönecektir. İsfehânî de Allah-u Teâlâ'nın "Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kateder." (İnsan, 76/3) şeklindeki ayetini böyle yorumlamıştır.[44] Bireyler bu çabalarının sonucunda ise kesbî bilgiye ulaşacaktır. Allah çabalayanın yardımcısı olduğu için[45] kendi şeriatıyla yani vahyiyle bireyi tanıştıracaktır.

Diğer Karakterler ve Kavrayış Güçleri

Kesbî bilgiyle mîsâktaki halimiz olan fıtrata dönmek, şüphe duygusu ile gerçekleşmektedir. Buradaki şüphe duymaktan maksat cevaba ulaşıldığında duyulan tatmini reddetmeyen sonlu bir şüphedir. Aksi takdirde sınırsız şüphe insanı dinde sabit kılmaz veya bilginin varlığını kabul etmez hale getirebilir. Böylece insandaki inanma ihtiyacı karşılanmaz ve insan psikolojik olarak huzursuz kalır.

Bu eserde Hayy filozofu, Absâl sufiyi, Salamân ise kurallara bağlı din âlimi tipini ağırlıklı olarak temsil ettiği söylenebilir.[46] Hayy toplumun etkisinden uzak yalnız başına doğada yaşarken saf şüphelerinin peşinden giderek nazarî-hissî bilgiden manevî bilgiye doğru yol almıştır. Salamân ve halkı ise zahirle yani görünenle bir bağ kurmuştu. Fakat onlar da muhtemelen fıtratları gereği, zahirî-nazarî bilgi ile Allah'a tutkuyla bağlılardır. Çünkü Absal Hayy'ı, toplumun içine götürdükten sonra Hayy'ın anlattığı dinin batınî yönünün halkın dinden ve ibadetten soğumasına sebep olduğunu şu ifadelerden anlıyoruz:

> "Hayy'ın açıklamaları yavaş yavaş topluluğun canlarını sıkmaya, içlerini daraltmaya başladı. Hayy'ın yabancı oluşunu, arkadaşları Absal'ın hatırını gözeterek ona güleryüz

43 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 283-284.

44 Kurt, "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı", 78.

45 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 71.

46 İbn-ü'n-Nefîs, *Fâzıl bin Nâtık*, çev. Cevher Şulul (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 27.

> göstermelerine rağmen içten içe ona kızıyorlardı. Hayy gece gündüz demeden büyük bir yumuşaklıkla gizli ve açık gerçekleri tüm yalınlığıyla gözler önüne sermekten geri durmuyordu. Ne var ki açıklamalar, onları gerçeğe çekecek yerde doğru yola duydukları nefreti artırıyordu."[47]

Hayy'ı toplumun içerisine sokan Absâl ise toplumun içerisinde yetişmiş olup fakat üstün fıtratı gereği zahiri düşünen halktan fazla etkilenmemiştir ve manevî bilgiye ulaşmak için zahiri düşünen bu insanlarla arasındaki çizgiyi korumuştur.

İbn Tufeyl'in felsefesine göre toplumun iki kavrayış gücü vardır. *Zahirî kavrayış* biçimine sahip olan tarafı Salaman, *batınî kavrayış* biçimine sahip olan tarafı ise Absâl temsil etmektedir.[48] Toplumdaki bu iki taraftan birinin eksikliği vahyi anlamadaki zahirî-batınî dengesini de bozacağı için iki kavrayış biçimi de toplum için elzemdir. Toplumdan tamamıyla kopuk yaşayan Hayy ise fıtrata dönmek için çabalandığında tek başınayken de hakikate ulaşılabileceğini okuyucuya göstermiştir. Hayy Bin Yakzân karakteri, okuyucuya şunu da göstermiştir ki eğer batını kavrayışın ürünü olan nazâri/teorik bilgi, fıtrata dolayısıyla ilk verilen söze yani "mîsâka" dönülmesine vasıta oluyorsa *manevî bilgi* de peşi sıra gelecektir.

Sonuç

Fıtrat hadisinde bahsettiğimiz üzere insanlar hayat yolculuğunda fıtrat üzere kalamayabilir. Çünkü anne-baba ve çevre onu zaman içerisinde değiştirir. Bu bakımdan fıtrat, başladığın "mîsâka" yani seni Yaratan'a verdiğin söze dön, demektir. Bireyin her daim fıtrata dönme çabasında olması gerekir. İnsanın *fıtrata dönme* çabası ise kuvveleri kötü şekilde değil, iyi şekilde kullanmayı içermektedir.

Dönülmesi gereken fıtrat kavramını ise herhangi bir dinden önce temiz fıtrat olarak anlamamız gerekir, yani bu hal mîsâktaki temiz, saf, hanîf halimizdir. Böylece fıtrata dönme çabası diğer dinlere mensup olanları dışlamamaktır. Fakat herkesin kendilerini içinde buldukları dinin veya inançların sorgulamasına kapı aralamaktadır.

Hayy Bin Yakzân adlı eserdeki kahramanlar da fıtrata dönme çabalarını bu serüvende gerçekleştirmişlerdir. Her bireyin aklen kavrayış farklılığının fıtratın dışa tezahürünü etkilediği sonucuna varabiliriz. Bireyler ister zahirî kavrayış gücüne sahip olsun ister batınî kavrayış gücüne sahip olsun ister de toplumun dışında yaşasınlar Vâcibu'l-vücûd'u bulmaları mümkündür. İnanmak isteyen için tek bir yol değil, bütün yollar ona çıkmaktadır. Bu bakımdan Hayy b. Yakzân ve diğer karakterler hayatımızın aslında tam da içindedir. Bizleri sembolik olarak bu hikayede canlandırmışlardır.

47 İbn Tufeyl ve İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzân*, 84.

48 İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", 423.

Eserdeki her iki karakter yani hiçbir tesir altında kalmadan hayatını bir adada sürdüren Hayy Bin Yakzân ve toplumun içerisinde yaşamasına rağmen onlardan etkilenmeyen Absâl, akli gelişimini tamamlayarak Vâcibu'l-Vücûd'u bulmuştur. Aynı zamanda bu aklî gelişim, saf aklın bir yaratıcıya inanma meylinin de göstergesidir. Her ne kadar insandaki aklın gelişimine dolayısıyla da Vâcibu'l-Vücûd'u bulmadaki eğilimine engel olacak kuvveler insanda bulunsa da insan bu kuvvelerini eğitecek güç ve kudrete sahip olarak yaratılmıştır. İnsanın kuvvelerini eğitme yol ve yöntemine ise gelişmiş bir akıl karar verebilir. Fakat eserdeki diğer karakterlere bakıldığında, Hayy ve Absâl kadar aklî gelişime veya kavrayış gücüne sahip olmayan Salaman ve halkının, kendi zâtlarında bulunan kuvvelerini eğitmeleri için vahiy yani bir yol gösterici şarttır. Ayrıca şeriat bilgisi daha doğrusu vahiy bilgisi teorik, pratik ve manevi bilgiden ayrı olarak, kavrayış gücü ayırt etmeksizin her birey üzerine şarttır. Yani Hayy Bin Yakzân'a da namaz kılmak, oruç tutmak vb. şeyler kısacası tüm vahyi bilgi ile muamelede bulunmak şarttır. Nihayetinde Hayy'ın bulduğu Birlik düşüncesi boşuna değildir, illaki Yaratıcısının ondan bir beklentisi olmalıdır. Bu da en yüksek iyiye ulaşmak için O'na kulluk etmek ve O'nu doğru anlamaktır.

Kaynakça

Clifford, William. "İman ve Akıl: İnanma Ahlakı", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 143-149.

Erilli, Tuğçenur. "Bîrûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi Avam ve Havas Ayrımı" *Uluslararası İlamer Öğrenci Sempozyumu Bildirileri*, ed. H. Karaağaç, A. Satybaldiev (TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2018), 761-772.

Hökelekli, Hayati. "Fıtrat" *İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV, 1996), 13: 47-48.

İbn-ü'n-Nefîs. *Fâzıl bin Nâtık*. çev. Cevher Şulul, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

İbn Tufeyl, İbn Sînâ. *Hayy Bin Yakzân*. çev. Yusuf Özkan Özburun, vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Kurt, Yaşar. "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005): 71-104.

Kutluer, İlhan. "İbn Tufeyl" *İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV, 1999), 20: 418-125.

Kutluer, İlhan. Kâtipoğlu, Hasan, "Hay b. Yakzân" İslâm Ansiklopedisi. (Ankara: TDV, 1997), 16: 551-554.

Öge, Sinan. "Fıtratın Mîsâkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 240-260.

Özalp, Hasan. "İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan›ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6 (2016): 211-234.

Öztürk, Murat. "İbn Tufeyl'in Doğaya Dönük Eğitim ve Felsefe Anlayışını Aktardığı Hay Bin Yakzan Adlı Felsefi Romanı Üzerine Bir İnceleme", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/23 (2015): 1-8.

Sokratik İroni

Zehra Rüveyda Aslan*

Öz: Felsefe tarihi boyunca filozofların farklı bakış açılarıyla ele aldığı ironi kavramı, Sokrates'in felsefesinin temelini oluşturur. Birçok söz sanatıyla ilişkilendirilen ironinin sözlük anlamı, "inceden inceye alay etme" olarak tanımlanırken Sokrates'teki anlamı "bilmezlikten gelme" şeklinde olduğu görülür. Geçmişten günümüze ironiye dair yapılan tanımlamaların farklılık göstermesi, onun her durumda kabul görülen bir tarifinin olmasını zorlaştırır. Genel anlamıyla ironi, söylenenin veya yapılanın tersine işaret etmeyi sağlayan bir ifade biçimi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda ironinin en belirgin özelliği; gerçek ile görünüş arasındaki zıtlığın birlikteliğidir. Sokrates'e özgü bir anlatım olarak ironi, her ne kadar dışarıdan sadece "bilmiyormuş gibi yapma" olarak görünse de filozofun ironi kullanımındaki amacı çok farklıdır. Sorduğu sorular ile muhatabının bilgisizliğini açığa çıkaran filozofun nihai ereği gerçek bilgiye ulaşmaktır. Bu anlamda Sokrates ironi yöntemi ile insanın sahip olduğu yaşamı sorgulamasını ve bu doğrultuda hakikate ve kendi doğrusuna ulaşmasını sağlamaya çalışır. Bu çalışmanın amacı, Sokrates'in felsefe yönteminde önemli rol oynayan ironi kavramının neden ve nasıl kullanıldığını incelemektir. Bu bağlamda üç genel başlıktan oluşan çalışmanın birinci bölümünde, ironi kavramı ve etimolojik kökenine ve dilimizde ironi ile bağdaştırılan edebi sanatlara yer verilmektedir. "Sokrates'te Felsefi Söylem ve Yöntem" başlıklı ikinci bölümde ise, Sokrates'in kullandığı başta ironi olmak üzere; çürütme, diyalog, diyalektik, doğurtma ve anımsama yöntemleri ele alınmaktadır. Sokrates'in ironik tavrının analiz edilmesinde diyalogların payının büyük olması sebebiyle son bölümde "Sokratik Diyaloglarda İronik İçerimler" başlığı ile Euthyphron diyaloguna ve Sokrates'in Savunması'na yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sokrates, Felsefi Söylem, Yöntem, İroni, Diyalog.

İroni Kavramı

İroni Kavramı ve Etimolojik Kökeni

İroni kavramı İngilizcede *irony*; Almancada *Ironie;* Fransızcada *ironie*; Grekçede *eirōneia*; Eski Türkçede *istihza* olarak ifade edilir.[1] *Kandırmak* fiilinin Yunancasından türetilen ironi kelimesi[2], inceden inceye alay etme, söylenenin tam zıttının kastedildiği anlamını taşır.[3] Bununla birlikte ironi "ειρωνεία kökünden türeyen ve 'bilmiyormuş gibi yapma' anlamına gelen ειρωνίκός un 'alaycı, alaylı, müstehzi ve ironik' anlamlarını da içerir."[4]

1 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 20.

2 Hayriye Ünal, "İroni," *Türk Dili Dergisi* 767-768, (2015): 174-181, erişim 31.01.2022, https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/12/20151222Hayriye%20%C3%9CNAL%20-%20ironi.pdf

3 Akarsu, *Felsefe Terimler*i Sözlüğü, 20.

4 Zehra Çiftçi, "Sokrates'te İroni Kavramı," (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019), 6.

Yunan tragedyalarında kullanılan bir teknik olarak ironi; karakterin söylediklerinin asıl manası seyirciler tarafından anlaşılırken, karakterin bu mananın farkında olmaması olarak ifade edilir.[5] Türkçede ise "gülmece" ve "söylenen sözün tersini kastederek kişiyle veya olayla alay etme"[6] anlamlarını ifade eder. Sokratik anlamda ironi ise en genel manasıyla "bilmezlikten gelme" olarak tanımlanır.

Quintilianus ironiyi "söylenene aykırı bir şeyin anlaşılması gereken söz ya da mecaz" olarak açıklar. Ona göre ironi, kelimelerin gerçek anlamının dışında ve özellikle tam tersi bir şeyi ifade etmesi amacıyla kullanılır.[7]

Buraya kadar yapılan tanımlamalardan hareketle ironi, genellikle edebiyat, sanat ve felsefe gibi farklı alanlardaki kişilerin, hem yazılı metinlerinde hem de sözel anlatımlarında kendi amaçları doğrultusunda daha etkili olma çabasıyla başvurdukları bir tutumdur denilebilir.

Abdülhakim Tuğluk ironiyi;"Kendinden başka bir duruma işaret etmeyi sağlayan bir ifade tarzının adıdır. İroni bir söylem tercihidir; açık, net ve çeşitli anlamlandırmalara kapalı bir söylemin, tersinden veya başka bir şaşırtıcı uyaranla birlikte verilerek muhatabın zorlanmasıyla oluşan farkındalık oluşturma uğraşıdır."[8] olarak tanımladıktan sonra ironide olmazsa olmaz üç faktörün olduğunu söyler. Bu unsurlar ironi, ironist ve kurban yani muhataptır. İronist, ironinin gidişatını belirleyen kurbana bir anlamda psikolojik üstünlük kuran taraftır.[9]

Daha genel bir ifade ile ironi; "Gösterilenin aksine bir manaya işaret etmede başı çeken bir ifade tarzının adı olan ironi, dil ve düşünce birlikteliğini esas alan bir tür söylem tercihi ve bir taarruzdur."[10] şeklinde tanımlanmaktadır.

Buraya kadar yapılan tanımlamalardan anlaşılacağı üzere ironi, en genel manada söylenen sözü veya yapılan eylemi daha etkili kılmak veya mevcut olan durumdaki gerçekliğin anlaşılmasına bir anlamda yardımcı olmak amacıyla ortaya konulan bir eleştiridir denilebilir.

Kavram olarak birbirinden farklı alanlarda kullanılması ironinin detaylı bir şekilde incelenmesini gerektirir. Bu durumda Türk dilinde ironi kavramı ile aynı sahada yer alan edebi sanatlara kısaca değinmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

5 "İroni," Vikisözlük, erişim 9 Haziran, 2021, www.https://tr.wiktionary.org/wiki/ironi

6 "İroni" Türk Dili Kurumu Sözlükleri, erişim 9 Haziran, 2021, https://sozluk.gov.tr/

7 Gregory Vloastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 21, https://fdocuments.net/reader/full/socrates-ironist-and-moral-philosopher.

8 Abdülhakim Tuğluk, "İroni Nedir," *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 6, (2017):441-467.

9 A.g.m., 462.

10 Ulaş Bingöl, "Bir Kavram ve Bir Edebî Tür," *Mecmua Uluslar Arası Sosyal Bilimler Dergisi* 4, (2019), 125-134.

Türkçede İroni İle Bağdaştırılan Edebi Sanatlar

Türkçede ironi sözcüğüne ilk defa 1831'de Artin Hindioglu'nun hazırladığı Fransızca Türkçe sözlüğünde karşılaşılır.[11] İleriki dönemlerde yazılan Türkçe sözlüklerde ironi yerini istihzâ kelimesine bırakmıştır. Bununla birlikte ta'rîz[12], kinâye[13], tecâhül-i ârif[14] tevriye[15] gibi edebi sanatlar ironi ile nispeten bağdaştırılan söylemler olarak ele alınsa da ironi kavramının Türk dilinde tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Fakat halk edebiyatında taşlama olarak da bilinen hicvin diğer söz sanatlarına kıyasla ironi ile benzerliğinin daha fazla olduğu düşünülmektedir.[16] Bunun yanında Batıdaki karşılığı *humour* olan mizahta da ironide olduğu gibi eleştiri ve güldürü unsurları mevcuttur.[17] Bu bağlamda ironiyi daha iyi anlamak için ilk olarak mizaha sonrasında hicve kısaca işaret edilmelidir.

Mizah

Yaygın görüşe göre ironi, mizahın bir türüdür. Mizah; hem hayatta hem edebiyat ve sanatta kullanımı bakımından yaşanan gerçekliğe farklı bir perspektiften bakabilen, güldürürken düşündüren, düşündürürken de başka noktalara dikkatleri çeken bir ifade biçimidir.[18]

> "Mizah, düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi olmakla birlikte zaman içinde daha ağır türleri de içine alan bir terim haline gelmiştir. Mizahta temel hedef güldürme ise çok defa güldürmenin altında fert ve toplum aksaklıkları, çirkinlikleri eleştirme ve iğneleme düzeltme amaçları da gizlidir. Kin ve intikam duygusundan kaynaklanmayan mizahta küçük düşürme amacı yoktur."[19]

Mizahi anlatımın temel unsurlarından biri olan ironide toplumdaki aksaklıklar, eksik yönler esprili bir şekilde ortaya konulurken bir yandan da eleştirel bir tavır sergilenir ki mizah ile ironinin temel farkı budur.[20] İroninin amacı mizahta olduğu gibi komikliği yakalamanın yanı sıra

11 A.g.m., 128.

12 "Orta yerde söylenen sözün bir ucunun söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve onu iğnelemesi anlamında bir kinaye türü." erişim 14 Haziran, 2021. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/tariz

13 "Bir sözü gerçek anlamının dışında kullanma sanatı." erişim 14 Haziran, 2021. bkz. https://sozluk.gov.tr/

14 "İfadeyi kuvvetlendirmek amacıyla yazarın bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi anlatması mânasında bedî' sanatı terimi." erişim 14 Haziran, 2021. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/tecahül-i-arif

15 "Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kast etmek manasında bedî terimi." erişim 14 Haziran, 2021. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevriye

16 Servet Karçıağa, "Ahmet Hamdi Tanpınar Eserlerinde İroni" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009), 33.

17 Karçıağa, "Ahmet Hamdi Tanpınar Eserlerinde İroni," 29.

18 Okan Alay, "Mizah kavramı ve Mizahın Tarihsel Süreci," *Türk Dili Dergisi* 808, (2019): 22-30, erişim 12 Haziran 2021, 5_Okan-Alay-_-MİZAH-KAVRAMI-VE-MİZAHIN-TARİHSEL-SÜRECİ-_9.pdf (tdk.gov.tr)

19 "Mizah," İslam Ansiklopedisi, erişim 12 Haziran, 2021, https://islamansiklopedisi.org.tr/mizah

20 Alpay Gezer ve Yakup Çelik, "Mizah Ekseninde İroni Çerçevesinde Anlam İlişkileri ve Ayşe Kilimcinin Hikayelerinde Mizahi Dil," *Current Research in Social Sciences* 3, (2017): 98-114, erişim 30.01.2022, https://dergipark.org.tr/tr/pub/uskudarsbd/writing-rules

okuru veya izleyiciyi sarsmak ve insanın gerçek karşısındaki ilgisizliğine vurgu yapmaktır.[21]

Hiciv

İngilizce ve Fransızcada *satire*, Halk edebiyatında *taşlama*, çağdaş Türk edebiyatında *yergi* olarak kullanılan hiciv;"bir kişi kurum veya toplumu alaylı tarzda eleştirme ve eleştiri metinlerinin oluşturduğu edebî türdür."[22]

Başka bir ifade ile hiciv; "bir toplumu, toplumun yapı taşı olan bireyleri, onların davranışlarını, inanışlarını, kusurlarını alaylı bir üslupla tenkit etmek" olarak tanımlanır.[23] İroni ile yakından alakalı olan filozoflardan biri Kierkegaard'a göre ironi ile hiciv arasındaki ilişki şu şekildedir:

> "İroninin kurumsal ya da potansiyel bir yönü de vardır. Eğer ironiyi alçak bir uğrak olarak düşünsek; yamuk, çarpık, bozuk, hatalı ve kötü yapıdaki her şeyi seçen keskin bir göz olduğunu öne sürebilirdik. Bu bağlamda ironinin satir, taşlama ve alay ile aynı şey olduğu söylenebilir. Gerçi her şeyin boş yönünü algıladığı için bunlarla doğal olarak bir bağlantısı vardır, ama gözlemini ortaya koymak bakımından farklıdır. Gördüğü boşluğu yok etmez, suça karşı adaletin takındığına benzer bir tavrı yoktur."[24]

Şu halde mizah, hiciv ve ironideki ortak yön söylemlerinde eleştiri bulundurmalarıdır. Fakat mizahtaki asıl amaç eleştiriden ziyade güldürmedir. İroni ve hicivdeki eleştirilerin mizahtaki eleştirilere göre daha sert olduğu görülür. Yalnızca hiciv ve ironideki eleştiriler göz önüne alındığında ise hicivdeki söylemlerin daha acımasız olduğu söylenebilir.

Sokrates'te Felsefi Söylem ve Yöntem

İngilizcede *Socratic method*; Fransızcada *methode Socratique*, Almancada *Sokratische methode* olarak ifade edilen Sokratesçi yöntem: "Sorulan sorular ile bu sorulara karşı alınan yanıtlar karşısında yeniden yönetilen sorularda yürütülen, temelde kişinin kendisinde olan ama unuttuğu varsayılan bilgileri kendisine yeniden anımsatmayı amaçlayan felsefe yöntemi"[25] olarak tanımlanır. Sokrates felsefesindeki "Bilgi nedir?"[26], "Erdem nedir?"[27], "Dindar-

21 Gezer ve Çelik, "Mizah Ekseninde İroni Çerçevesinde Anlam İlişkileri ve Ayşe Kilimcinin Hikayelerinde Mizahi Dil," *Current Research in Social Sciences.*

22 "Hiciv", İslam Ansiklopedisi, erişim 12 Haziran, 2021, https://islamansiklopedisi.org.tr/hiciv

23 H. Gamze Demirel, "Klâsik Türk Edebiyat Geleneğinde Hiciv," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10, (2007): 131-154.

24 Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009).

25 Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), 1326.

26 Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2018).

27 Platon, *Menon,* çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2018).

lık nedir?"[28] gibi sorular bir şeyin özünü bilmeye yöneliktir. Bu anlamda Sokratesçi yöntemin amacı insanların, iyiye güzele, erdeme yönelik bir felsefe arayışının içinde olmalarını sağlamaktır. Fakat burada önemli olan sorulara verilen cevaplardan ziyade soruların nasıl sorulduğu ve sorulara nasıl yanıt arandığıdır.[29] Böylelikle Sokrates, karşısındakinin doğru olarak bildiği şeyin aslında sadece bir sanıdan ibaret olduğunu açığa çıkararak yeniden düşünmesini sağlar. Doğru bilgiyi elde edene kadar devam eden bu süreci Sokrates, *Phaidon* diyalogunda şöyle açıklar:

> "(…) Burada sağlam bir şey olmadığı düşüncesine kapılmayalım. Bunun yerine söylenenlerin doğru olmayabileceği düşüncesinden hareket edelim. Cesaretimizi kaybetmeden yaşamaya çalışmamız gerekir. Sizler yaşamınızın geri kalan kısmını ben ise ölümümü düşünerek böyle davranalım. Zira ben, içinde bulunduğumuz şu anda, felsefeyi düşünen bir zihinden, bilgeliğe âşık bir kimseden ziyade, bütünüyle eğitimsiz olup argümanlarla didişmekten başka bir şey düşünmeyen birine benziyorum. Bu insanlar bir konuyu tartışmaya başladıklarında neyi tartıştıklarını önemsemezler. Tek amaçları savundukları düşünceyi diğer insanlara kabul ettirebilmektir. Onlarla aramızda bir fark var. Benim amacım buradaki insanları kendi düşünceme kendimin inanmasıdır."[30]

Sokrates'e göre insanı kötülüğe sürükleyen bilgisizliğidir. Filozof bu sebeple özü itibariyle zaten bilgili olan insana rehberlik ederek onun kendisinin farkına varmasına yardımcı olur. Bu nihai amacını gerçekleştirirken kullandığı birtakım yöntemler vardır. Bunlar ironi, çürütme, diyalog, diyalektik, doğurtma ve anımsama yöntemleridir. Bu bağlamda ilk olarak çalışmanın konusu olan ironi ele alınacaktır.

Sokratik Yöntemde İroni

İnceden inceye alay etme, "bir şeyi gerçekte olduğundan daha değersiz göstererek hafife alma"[31] anlamlarına gelen ironi, Sokratesçi yöntemin önemli bileşenlerinden biridir. Sokrates ironiyi karşısındakini küçümsemek maksadıyla değil, kendisinin konuşulan konu hakkında yanıldığını göstermek için kullanır. Filozof ironiyi diyalog içinde olduğu kişiden daha bilgili olduğunun farkında olmasına rağmen hiçbir şey bilmiyormuş izlenimi oluşturarak gerçekleştirir. Böylece muhatabının bilgisizliğini ortaya koyma amacına ulaşmış olur. İlk bakışta diyolaga girdiği kişi açısından küçük düşürücü gibi görünse de nihai ereği doğru bilgiye ulaşmak olduğu için Sokrates'in bu alaysılaması olumlu bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. [32]

28 Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say yayınları, 2018).

29 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 1326.

30 Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 90-e.

31 Melek Zeynep Zafer, "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi," (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 69.

32 Zafer, "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi," 69.

Sokrates her ne kadar muhataplarıyla tartışıyor izlenimi oluştursa da asıl hedefi mutlu bir yaşam için insanlara kendi hayatlarını nasıl sorgulayacaklarını öğretmeye çalışmaktır. "*Bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir*" sözü ile özetlediği ironisi, onun için bir yaşam tarzıdır.

Doğru bilgiyi elde etme yolunda ilk olarak zihnin sanılardan kurtulması gerekmektedir. Bu bağlamda Sokrates'in bir diğer yöntemi olan çürütme (elenkhos) incelenmesinde fayda vardır. Bu yöntemin Sokratik diyaloglarda sıkça görülmesi ile bağlantılı olarak iki yöntem birlikte ele alınacaktır.

Çürütme (Elenkhos) Yöntemi ve Diyalog

Sokrates'in çürütme yöntemi iki aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama, olumsuz ve yıkıcı yönü olan Yunanca "ince eleyip sık dokumak"[33] ve "çürütme" anlamlarına gelen *elenkhos*, diğeri ise yapıcı ve olumlu olarak algılanan'*doğurtma*' (*maieutic*) dır.[34] Sokrates yöntemin birinci adımında, bir şey bildiğini iddia eden muhatabına, konuşma sırasında kendi söyledikleri ile çelişkiye düşmesini sağlayarak bilgisizliğini tanıtlar.[35] Bir başka ifade ile konuşmalarında kendisi için cahil algısı oluşturan Sokrates, muhatabını haddinden fazla yücelterek onun içindeki bilgisizliği açığa çıkarmaya çalışır. Sorduğu sorularla karşısındakini köşeye sıkıştıran filozof, muhatabın verdiği cevaplardaki tutarsızlığa işaret ederek kendisinde saklı tuttuğu bilgeliğini ortaya çıkarır.

Sokrates'in elenkhos yöntemi her ne kadar olumsuz bir yöntem olarak algılansa da, kişinin bildiğini sandığı şeyin doğru bilgi olmadığını anlaması ve daha fazla sorgulamaya ve araştırmaya yönelmesini sağlaması bakımından olumludur. Sokrates'in düşüncelerini gizleyip öne sürmemesi ve muhatabını bir anlamda zor duruma sokması bu yöntemin eleştirilecek bir tarafı olarak yorumlanabilir.[36]

Çürütme yöntemi, Sokratik diyaloglarda kavramsal bilgileri yani tanımları eksik veya yanlışlığından kurtarabilmek için kullanılır. Buradaki amaç, soru cevap yöntemiyle karşı tarafa kendi tanımlarındaki noksanlığı ve hatayı göstermeye çalışmaktır. Bu diyaloglar genellikle *aporia* (çıkmaz)[37] ile sonlanmıştır. Bu yapısal özelliğinden dolayı *aporetik*[38] diya-

33 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, .465.

34 Zafer, "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi," 252-253.

35 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 465.

36 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 465.

37 Detaylı bilgi için bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 44.

38 Sokratik diyaloglarda yanlış ve yetersiz tanımlar çürütülünce diyalog da sona erer; dolayısıyla bir aporia (çıkmaz) ile karşılaşıldığı için sorunun doğru yanıtı bulunamaz.

loglar da denilir. Bu diyaloglardaki amaç hiçbir zaman kesin bir sonuca varmak veya tanım koymak değildir, tartışmanın gidişinin o şeyin özüne ve hakikatine varma gayretidir. [39]

Çürütme yönteminin diyaloglardaki işlevine değindikten sonra, Sokrates'in diyalogu tercih etmesindeki amacın ne olduğu şöyle açıklanabilir: Sokrates ile aynı dönemde yaşayan Sofistler para karşılığı bilgi satan kişilerdi. Kendisini hiçbir zaman bilgi öğreticisi olarak görmeyen Sokrates, Sofistlerin bu yöntemine karşılık muhataplarından bir şeyler öğrenmek amacıyla diyalogu tercih eder. Filozof bununla birlikte birden fazla kişiye aynı anda bir şeyler anlatmaktansa birebir iletişimde hem öğretmen hem de öğrenci olabileceğine inanır. Böylelikle daha fazla bilgi alışverişi olabileceğini düşünür. Bu bağlamda diyalogun tanımına yer verilecek olunursa:

> "Diyalog, iki ya da daha fazla kişi arasında geçen felsefi tartışmadır. Felsefi tez ve tavırların, yazarın düş gücünün ürünü olan konuşmalar aracılığıyla karşı karşıya getiren, kurgusu özel olarak oluşturulmuş anlatım tarzıdır."[40]

Sokratik diyalog ise, "Sofistlerin monolog şeklindeki tek kişilik konuşmalarının tersine Sokrates'in karşısına aldığı biriyle iki kişinin birbiriyle konuşma yöntemi"[41] olarak tanımlanır. *Theaitetos* diyalogunda Sokratik diyalog şu şekilde ifade edilir:

> "Ruh bir konuyu ele aldığı zaman, durumu kendi kendine inceler, buna düşünce denir. Aslında bu tanımlama kafamda çok da net değil. Bana göre ruhun düşünmesi dediğimiz şey, ruhun kendi içinde yaptığı bir konuşmadır. Kendi kendine sorular sorar ve bunlara olumlu ya da olumsuz yanıtlar verir. Bazen yavaşça bazen de çabucak bir karar verir ve bu noktadan sonra sorular sormaz, ayrık eyleme dair bir kuşku yoktur. Bundan sonrasında ruhun bir sanısı var deriz. Bu nedenle sanının insanın kendi içinde netleştirdiği bir düşünce olduğuna ancak bu düşüncenin dışarıya vurulmadan içeride sessizce tutulduğuna inanıyorum."[42]

Sokrates'te diyalog, genellikle "şey nedir?" şeklinde temel sorular sorarak gerçekleşir. Bu soruları sormasının amacı, verilen yanıtlardan ve diyalogu sonuca bağlamaktan ziyade tartışılan konu üzerinde detaylı bir şekilde düşünülmesidir. Örneğin "Erdem nedir?"[43], "Doğru bilgi nedir?"[44], "Dindarlık nedir?"[45] gibi sorularla tartışmayı başlatan Sokrates bu yöntem ile düşünme biçimini ortaya koyar.[46]

39 İbrahim Emiroğlu, "Eflatun'un Devlet Diyalogu'nun Tartışma Usulü Açısından İncelenmesi," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı, (2019): 211-232.

40 Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Engin Yayıncılık, 2003).

41 Çiftçi, "Sokrates'te İroni Kavramı," 37.

42 Platon, "Theaitetos," 190a.

43 Platon, "*Menon*,"

44 Platon, "*Theaitetos*."

45 Platon, "*Euthyphron*."

46 Zafer, "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi," 218.

Diyalektik Yöntem

Diyalog yöntemi beraberinde diyalektik yöntemini getirir. Çünkü "Diyalogda, diyalektik aracılığı ile üçüncü ve evrenselleşen, değişmeyen tümel bir gerçek yani hakikat ortaya çıkar."[47] Felsefe tarihinde filozofların genellikle akıl yürütme biçimi olarak kullanıldığı diyalektik, Platon'un "Sokratesçi" anlayışın hâkim olduğu gençlik ve geçiş diyaloglarında "tartışarak eğitme" anlamıyla kullanılır. Bu anlamda Sokratik yöntemde diyalektik, soru sorma ve yanıtlama yoluyla yapılan tartışma sanatıdır.[48]

Sokrates'in diyalektiği iki basamak olarak düşünüldüğünde ilki sorular karşısında alınan cevapların çürütülerek doğrulara ulaşma yöntemi olarak kullanılmasıdır. İkinci basamak ise ele alınan konuya dair ortaya çıkan sonuçların özsel ahlaksal doğruluğunu öğrenmek için yapılan akılsal tartışmadır.[49] Buna bağlı olarak Sokrates *Kratylos* diyalogunda diyaletikçinin tanımını şöyle yapar: "Bu insan (diyalektikçi) soru sorma ve cevap verme sanatını biliyordur, değil mi? Aynı zamanda hakikati arayan insandır. (…) Yasa yapıcı eğer isimler ortaya çıkarmak istiyorsa, bunu gerçeği arayan insanlara uygun bir şekilde yapmalıdır, değil mi?"[50] Buradan hareketle diyalektikçi, soru sormasını ve cevaplamasını bilen, hakikati arayan kişidir.

Sokrates'in felsefe yapış yöntemindeki asıl amaç, herkes için geçerliği olan bir bilgiye ulaşmaktır. Filozofa göre bilginin elde edilmesi tek taraflı olarak mümkün olan bir şey değildir aksine kişilerin birlikte çalışarak ulaşacağı bir amaçtır. Sokrates'in kendine özgü araştırma yöntemi olan diyalog ve ona bağlı olarak diyalektik bu amaç için kullanılır. Tartışmada karşılıklı olarak ortaya konan savlar çürütüldükten sonra herkesin kabul edeceği bir şeye varılmak istenir. Böylelikle Sokrates tanımı elde etmeye çalışır. Çünkü tanımı elde etmek nesnenin değişmez özünü öğrenebilmektir.[51] Bu bağlamda Sokrates'in diyalektiği sadece soru sorma ve cevap alma eğilimi değil, felsefe yapmanın kendisidir.

Sokrates'te Doğurtma Yöntemi ve Anımsama

En genel ifadeyle anımsama (anamnesis), bilginin, daha önceden bilinen bir şeyi uygun koşullar sağlandığı takdirde yeniden hatırlamaktan geçtiğini savunan kuramdır. Sokrates'in ruhun bilme gücü ile kurduğu ilişki, onun ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama teorisiyle anlaşılır hale gelmektedir.[52] *Phaidon* diyalogunda Sokrates ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin ar-

47 Emiroğlu, "Eflatun'un Devlet Diyalogu'nun Tartışma Usulü Açısından İncelenmesi," 215.

48 Aziz Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2017), 117.

49 Çiftçi, "Sokrates'te İroni Kavramı," 39.

50 Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 390-d.

51 Gökberk, "Felsefe Tarihi," 45.

52 Zafer, "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi," 61.

gümanlarını ortaya koyarken anamnesis kuramını ele alır.[53] Ruh ölümsüz olduğu için hem bu dünyada hem de öbür dünyada (Hades) her şeyi görmüştür. Buna göre ruh beden ile birleşmeden önceki varlığında idealar dünyasıyla tanışmıştır. Sokrates bu noktada ruhun önceden var olmasını idea öğretisiyle ilişkilendirerek kavramların bilgisine, ruhta başından beri var olan bilginin yeniden hatırlanması yoluyla ulaşıldığını söyler. Bu bağlamda anamnesis, ruhun daha önceden deneyimlediği hakikatleri yeniden anımsanmasıdır.

Sokrates, anımsama kuramında ruhun bütün bilgilere doğuştan sahip olduğunu düşünmesinden hareketle bu bilgileri açığa çıkarmak için birtakım sorgulamaların olması gerektiğine inanır. Bunu da doğurtma diğer bir adıyla *maiotik* yöntem ile gerçekleştirir. Bu yöntemde Sokrates'in amacı insanlara yeni bir bilgi öğretmek değildir, zihinde sıkışık kalmış olan bilgilerin çıkmasına yardımcı olmaktır. Epistemenin ne olduğunu araştırdığı *Theaitetos* diyalogunda doğurtma yönteminden şöyle bahseder:

> "Benim ebeliğim biraz farklı. Ben kadınları değil, erkekleri doğurtuyorum ve doğumda erkeklerin bedenlerine değil ruhlarına hitap ediyorum. Benim sanatımdaki en önemli nokta, gençlerin söyledikleri şeylerin mutlak doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu araştırmaktır. Bu anlamda bakıldığında, ebeler ile aramda büyük benzerlikler var, ben de bilgelik bakımından yetersizim. Hiçbir zaman kendi düşüncelerimi anlatmam ve her zaman diğer insanlara sorular sorarım, bu nedenle bilge olduğumu iddia etmiyorum. Böyle davrandığım için bazıları beni suçluyorlar ve bu suçlamalarında haklılar. Ancak tanrılar benim başkalarını doğurtmamı istiyorlar, buna karşılık bana doğurma yetisi vermemişler."[54]

Sokrates'te doğurtma yönteminin diğer bir örneğine "erdem" konusunu ele alan *Menon* diyalogunda rastlanır. Filozof bu diyalogda, hiç matematik bilmeyen bir köleye sorduğu sorularla problemi çözmesine yardımcı olur. Bu süreçte köleye yeni bir bilgi vermeyerek ona önceden bildiği bir şeyi yeniden hatırlatmıştır. Kölenin problemi çözmesini sağlayan şey onun ruhunda bulunan sanılardır. Sokrates, sorduğu sorularla ruhtaki mevcut olan bu doksayı, yanlış kanılardan ayırır ve doğru sanıyı (ortha doxa) elde etmeye çalışır. Bunu gerçekleştirirken de hipotez yöntemini kullanır. Bu aşamadan sonra sorgulanmanın devam etmesi halinde doğru sanılar epistemeye dönüşür.[55]

Bu bağlamda Sokrates'in her iki yöntemle amacı muhatabının zihninde muğlâk olan bilgilerin açıklığa kavuşmasına yardımcı olmak, başka bir ifadeyle zihninin derinliklerindeki mevcut olan bilgileri yeniden hatırlamasını sağlamaktır.

53 Platon, "*Phaidon*," 72e-77a.

54 Platon, "Theaitetos," 150d.

55 Vedi Temizkan, "Platon'un Menon Diyalogunda Anamnesis Kuramı", *Turkish Studies Dergisi* 2, (2016): 1173-1192.

Sokratik Diyaloglarda İronik İçerimler

Sokrates'e göre doğru bilgiye ulaşma yolunda en büyün engel, Sofistlerin ortalığa yaydıkları sözde bilgi olan şeylerdir. Bu sebeple Sokrates tartışmalarında öncelikle ortaya konulan düşüncelerin geçersizliğini sorularıyla göstermeye çalışır. Konuşma esnasında Sokrates kendisinin bir şey bilmediğini söyleyerek muhatabının konu hakkındaki bilgisizliğini açığa çıkarır. Karşısındaki Sokrates'in aksine bilgisine güvenmektedir ama ileri sürdüğü kanılar yarım yamalak şeylerdir. Sokrates'in ironisi bu karşıtlık içinde tezahür eder.[56] Bu bağlamda filozofun diyaloglarında yer alan ironik içerimlere işaret etmekte fayda vardır.

Euthyphron Diyalogu Bağlamında İroni Kavramı

Dindarlık konusunun ele alındığı *Euthyphron* diyalogunda Sokrates'in ironilerine sıklıkla rastlanılır. Diyalogda Sokrates dinsizlik ile suçlandığı mahkemeye giderken Euthyphron ile karşılaşır. Filozof her zamanki gibi bilmezlikten gelme tavrını takınarak Euthyphron ile dindarlık hakkında tartışırlar. Sokrates dini bilgisinden ve o bilgilerin doğruluğundan emin olan Euthyphron'a karşı çıkarak düşüncelerini çürütmeye çalışır. Euthyphron ise Sokrates'e sahip olduğu bilginin doğru olduğu inancı konusunda gayet ciddi olduğunu belli eder. Onun bu ciddiyeti karşısında Sokrates ironiye başvurur.

> "Sokrates: (…) benim tanrılar icat ettiğimi söylüyor, yeni tanrıları icat ederek eskilere inanmıyormuşum. İşte bu yüzden beni suçluyormuş.
>
> Euthyphron: Tabii ya Sokrates, sen içinde her zaman tanrısal bir kılavuz olduğunu söylersin zaten. Demek Meletos da dinde yenilik yaptığın gerekçisiyle suçluyor seni ve sana iftira atmak için mahkemeye gidiyor. Ne de olsa bu tür iftiraların halk tarafından ne kadar kolay benimseneceğini gayet iyi biliyor. Çünkü kendimden biliyorum ne zaman mecliste dinle ilgili bir şey söylesem ve onlara gelecekten haber vermeye kalksam deliymişim gibi alay ediyorlar benimle. Oysa gelecekle ilgili söylediklerim arasında doğru olmayan tek bir ifadeye bile rastlayamazsın. Ne var ki bizim gibileri hep kıskanırlar. Yine de bunlara aldırış etmeyelim, bildiğimizden şaşmayalım."[57]

Bu pasajda Euthyphron Sokrates'te mevcut olan ilahi bir güce insanların inanmamasından dolayı haksız yere mahkûm edildiğini ifade eder.

> "Sokrates: Sevgili Euthyphron, alaya alınmak öyle pek de önemli bir şey olmayabilir. Bana kalırsa Atinalılar bir insanın akıllı olup olmamasını hiç de umursamaz. Yeter ki o insan kendi bildiklerini başkalarına öğretmeye kalkmasın. Fakat bu insanın başkalarına da kendisine benzetmeye yeltendiğini düşünürlerse senin de söylediğin gibi kıskançlıktan ya da başka bir nedenden ötürü öfkeye kapılmaları işten bile değildir.

56 Gökberk, "*Felsefe Tarihi*," 45.

57 Platon, "Euthyphron", 3c2-3.

> Euthyphron: Açıkçası bu konuda benim hakkımda ne düşündüklerini öğrenmeye hiç de niyetim yok.
>
> Sokrates: Sen zaten onların gözünde sakıngan ve bildiklerini başkalarına öğretmek istemeyen bir insansın. Bana gelince benim insanları sevdiğim bilinir. Bu yüzden bütün korkum beni dinlemek isteyen herkese hiçbir ücret almadan tersine seve seve üstüne para vererek bildiğim her şeyi cömertçe anlattığımı düşünmeleridir. Demin söylediğim gibi seninle alay ettikleri gibi benimle de sadece alay ediyor olsalardı mahkemede de öylesine şakalaşıp gülüşerek vakit geçirmek doğrusu benim için de fena olmazdı. Ama ya sahiden ciddiye alırlarsa işte o zaman bunun sonunun nereye varacağını ancak senin gibi kâhinler söyleyebilir."[58]

Sokrates bu pasajda insanların hakikati sorgulamasını ve neticesinde öğrendiği bilgiyi paylaşmasını Atinalılar tarafından suçlanacak bir durum olduğunu ifade eder. Filozof mahkeme tarafından yargılanacak olmasını Euthyphron üzerinden ironik bir tavırla eleştirir.

> "Euthyphron: (…) Dediklerine bakılırsa babam adamı öldürmemiş. Hem öldürmüş olsa bile adam zaten katil olduğuna göre neden ben bunu dert ediyormuşum. Çünkü bir evladın babasına cinayet davası açması dine uygun değilmiş. Görüyorsun Sokrates, dindarlığa ve dinsizliğe ilişkin tanrısal yasa hakkındaki bilgilerine kadar kıt."
>
> Sokrates: Zeus aşkına Euthyphron, demek sen dindarlığa ve dinsizliğe ilişkin tanrısal yasaları öyle iyi bildiğini zannediyorsun ki meselenin iç yüzünün senin anlattığın gibi olduğunu düşünüp baban dava açmakla günaha girmiş olabileceğinden hiç korkmuyorsun, öyle mi?
>
> Euthyphron: Öyle Sokrates, çünkü bütün bu konuların çok iyi bilmiyor olsaydım hiçbir işe yaramazdım ve Euthyphron'un sıradan insanlardan asla bir farkı olmazdı."[59]

Yukarıdaki pasajda Euthyphron, dine dair olan bilgisinin herkesten daha fazla olduğunu ve bunun kendisini diğer insanlardan ayıran bir özellik olduğunu ifade ettiğinde Sokrates'in ironisine maruz kalır. Filozof bilmezlikten gelme tavrını takınarak Euthyphron'un doğru olarak bildiği şeylerin aslında yanlış olduğunu ona göstermeye çalışır. Diyalog boyunca dindarlığa dair farklı tanımlar yapan Euthyphron'un ilk tanımı şöyledir:

> "Bence dine uygun eylem benim şu anda başlamak üzere bulunduğum eylemdir; yani bir cinayeti işleyen ya da kutsal bir eşyayı çalan ya da bu çeşitten herhangi bir başka kötülükte bulunan; baba, ana, kim olursa olsun düşünmeksizin onun hakkında kovuşturma yapılmasına ön ayak olmak dine uygun eylemdir; bundan kaçınmak ise dine aykırıdır."[60]

58 Platon, "Euthyphron," 3e2-3.

59 Platon, "Euthyphron," 4e1-8, 4e9-5a2.

60 Platon, "Euthyphron," Platon Toplu Diyalogları-1 içinde, çev.Pertev Naili Boratav. (Ankara: Eos Yayınevi, 2007), 5d.

Sokrates'e göre Euthyphron'un bu ifadesi, dindarlığın ne olduğunun tam bir cevabı olmaktan ziyade dine uygun olan şeylerden sadece bir tanesidir. Oysa filozof muhatabına, "dine uygun bütün şeyleri 'dine uygun' kılan özün ne olduğunu" sorar.[61] Euthyphron, daha sonra dindarlığın ikinci tanımını "Tanrıların hoşuna giden dine uygundur, hoşuna gitmeyen dine aykırıdır."[62] şeklinde yapar. Bunun üzerine Sokrates, tanrıların kendi aralarında haklı-haksız, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi konularda görüş ayrılıkları yaşadıklarını bu sebeple de aynı eylemin farklı tanrılar tarafından değişik şekilde değerlendiriliebileceğini[63] söyleyerek yapılan bu tanımı "Bütün tanrıların hoş gördükleri şey dine uygun, hoş görmedikleri dine aykırı; kiminin hoş gördüğü kiminin hoş görmediği şey ise ne dine uygun, ne de dine aykırı yahut hem dine uygun hem dine aykırıdır."[64] şeklinde yorumlar. Sokrates, daha sonra yapılan bu tanımın doğruluğunu incelemek amacıyla muhatabına "Dine uygun olan şeyi tanrılar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler yoksa bu tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?"[65] sorusunu sorarak, "tanrılar tarafından hoş görülen şey" ile "dindarlık" kavramının aynı mahiyette olmadığını belirtir.[66] Çünkü tanrılar tarafından hoş karşılanacağı düşünülen bir şeyi aynı tanrılar doğru veya iyi bulmayabilir. Dolayısıyla bir şey tanrılar onu hoş görüyor diye değil, dine uygun olduğu için hoş görülür ya da bir şey dine uygun diye tanrılar onu hoş görmek mecburiyetinde değildir.[67]

Diyalogda dindarlığa dair diğer bir tanım "adalet" kavramı üzerinden gerçekleşir: "Sanıyorum ki adaletin dine uygun olan parçası tanrılara borçlu olduğumuz bakımdır, geri kalan bakımlar yani insanlarla ilgili olanlar adaletin öteki parçası olur, kölelerin efendilerine bakmaları gibi."[68] Euthyphron'un bu tanımından hareketle Sokrates dindarlığı "tanrılarla insanlar arasındaki karşılıklı alışveriş sanatı"[69] olarak yorumlar. Peki bu alışverişte insanların tanrılara verdiği armağanlar nelerdir ve ne işe yarar? Euthyphron bu soruya "Saygı belgeleri, kulluğumuzun tanıklıkları, daha önce de dediğim gibi onların hoşuna gitmek için görülen birtakım işler. Dine uygun şey tanrıların hoşuna giden şeydir; yoksa ne tanrılara faydalı şey-

61 Platon, "Euthyphron," 6e.

62 Platon, "Euthyphron," 7a.

63 Platon, "Euthyphron," 8e., Muhammet Sait Duran, *Euthyphron*-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi, *Temaşa Felsefe Dergisi* 14, (2020):83-98.

64 Platon, "Euthyphron," 9d.

65 Platon, "Euthyphron," 10a.

66 Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," 86.

67 Platon, "Euthyphron" 10d-e, 11b., Metin Bal, *Tanrı Felsefeye Nasıl Girer Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un Euthyphron Diyalogu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi*, Akademik Felsefe Dergisi 8, (2017):17-46.

68 Platon, "Euthyphron," 12e, 13d.

69 Platon, "Euthyphron," 14e.

dir ne de onların sevdiği şey."[70] cevabını vererek dindarlığın diyalogdaki son tanımına ulaşır. Fakat yaptığı bu son tanımla bir anlamda başladığı yere geri gelmiş olur. Diyalog boyunca dindarlığa dair yapılan farklı tanım denemelerinden sonunda bir çıkmaza giren Euthyphron, mahkemesini bahane ederek oradan uzaklaşır. Böylece diyalog bir sonuca bağlanmadan sona erer.

Sokrates'in Savunması Bağlamında İroni Kavramı

Sokrates, Euthyphron ile yaptığı bu konuşmadan sonra, gençlerin ahlakını bozduğuna ve dinsiz olduğuna dair yapılan suçlamalara karşı kendini müdafaa etmek için mahkeme karşısına çıkar. Filozof bu dava sonucunda ölüme mahkûm edilse de kendini savunmak için yaptığı konuşma günümüzde halen etkisini devam ettirmektedir. *Sokrates'in Savunması* olarak tarihte yerini alan bu metin, sadece felsefe için değil, ahlak, eğitim, siyaset, hukuk gibi birçok alana kaynaklık eden bir şaheserdir. Filozofun bu savunması ile insanlığa vermek istediği mesaj, mutlu bir yaşam sürmek için sorgulamanın ne kadar önemli olduğu ve bu süreçte karşılaşılan engellere rağmen hakikati aramaktan asla vazgeçilmemesi gerektiğidir. Bu anlamda Sokrates'in felsefi anlayışının özünü yansıtan eser, filozofun ironisini analiz etmek için temel kaynaklardan biridir.

Sokrates'in Savunması kendisinin Atina demokrasisi tarafından neden suçlu bulunduğuna dair açıklamalar yaptığı konuşma ile başlar. Filozofun ifadeleri genel itibariyle ironik bir anlatım içermesiyle birlikte bu çalışmada yalnızca *Savunma*'nın belirli pasajlarından örnekler verilecektir.

> "Sizi bilemem, Atinalılar, ama ben suçlayıcılarımın ikna edici sözlerini işitince neredeyse kim olduğumu unutuyordum. Yine de söylemeliyim ki dediklerinin teki bile doğru değildir. Bütün bu yalanlar arasında birisi var ki beni pek şaşırttı: Beni usta bir hatip gibi göstererek, belagatimin sizi kandırmaması için tetikte bulunmanız yolunda sizi uyarmaları. Bundan utanmaları gerek çünkü ağzımı açar açmaz hiç de öyle olmadığım anlaşılacak ve yalanları ortaya çıkacak. Eğer belagatten kastettikleri doğru sözleri söylemekse başka tabii. O halde iyi bir hatip olduğumu kabul ederim. Ama benim belagatim onlarınkinden çok farklıdır elbette! Az önce dediğim gibi ağızlarından ne bir ne de birkaç doğru söz çıkmadı. Bütün gerçekleri benden öğreneceksiniz. Ancak ben onların yaptığı gibi önceden hazırlanmış parlak ve yaldızlı sözlerle bezenmiş bir nutuk çekmeyeceğim size. Hayır! Söyleyeceklerimin hepsi dilime şimdi gelenler olacak ve böyle yapmanın doğru olduğuna inanıyorum. Çünkü Atinalılar, kimse benim bu çağımda karşınıza toy bir hatip edasıyla çıkmamı beklemesin. Sizden bir şey rica ediyorum. Kendimi savunurken alışkanlığım olduğu üzere, agorada, sarraf tezgahlarında veya başka yerlerde konuşulduğu gibi konuştuğumda buna şaşırmayın ve sözümü kesmeyin. Çünkü ben yetmiş yaşımı aştığım halde ilk defa mahkemeye çıkıyorum

70 Platon, "Euthyphron," 15b.

> ve bu yerin diline yabancıyım. Bu yüzden ben konuşurken kendi diliyle konuşan bir yabancıyı dinlediğinizi düşünün ve beni mazur görün. Her halde bu çok fazla bir istek değildir. Söylenecek sözler güzel olsun veya olmasın ne önemi var? Yeter ki davamı haklılığına inanılsın. Yeter ki yargıç adilce karar versin ve hatip doğruları konuşsun."[71]

Pasajda görüldüğü üzere Sokrates'in konuşması kendisini yargılayanlara hitaben "Atinalılar" sözleriyle başlar. Antik Yunan döneminde mahkemede yargılanan kişiler ise otoriteye olan saygılarından dolayı seslenişlerini "Sayın yargıçlar" olarak yapmaktaydılar. Sokrates'in bu ifadeyi kullanma amacı ise kendisine yapılan suçlamaların gerçekliği araştırılmadığı için onu haksız yere yargılayan yargıçların meslekleri hakkında bir imada bulunmak yani ironik bir tavır sergilemektir.[72]

Sokrates konuşmasının devamında ondan şikâyetçi olanların söyledikleri karşısında kendisinin bile neredeyse inanacağını belirtir. Suçlayanların Sokrates'e olumsuz anlamda yüklediği usta konuşmacı sıfatına karşın filozof, bu tanımlamayı asıl sahibinin onu suçlayanlar olduğunu ima ederek haksız yere yargılandığının tekrar altını çizer.

Sokrates konuşmasının son cümlesinde hem yargıçlara hem de hatiplere göndermede bulunur. Hatipler meslekleri gereği doğruyu söylemelidir fakat bunu yaparken retorik yönteminden faydalanarak hileli ifadelerde bulunurlar. Sokrates, onlar gibi süslü sözcüklerle kimsenin kafasını karıştırmayacağını, konuşmanın içeriğinin şeklinden daha önemli olduğunu belirtir. Yargıçların da kendisi gibi adil olması gerektiği imasında bulunur.[73]

> "Yine bunun gibi, benim öğretmenlik yaptığım, bu işten para kazandığımın iddiasının da hiçbir gerçekliği yoktur. eğer bir adam bir şeyler öğretebiliyorsa bunun için para alması şerefli bir şeydir bana göre. İşte Leontinoinili Gorgias, Khioslu Prodikos, Elisli Hippias. Şehirleri geziyorlar, gençleri kendilerine ücretsiz ders verebilecek hemşehirlerinden ayrılmaya ikna ediyorlar. Veridkleri dersler için para almaları yetmiyor, bir de bu parayı kabul etmelerini bir lütuf gibi gösteriyorlar. Duyduğuma göre şimdi Atina'da Paroslu bir bilgin varmış. Onun hakkında şöyle bilgi edinmiştim. Bir gün Sofistlere dünya kadar para saçan bir adama, Hipponikos'un oğlu Kallias'a rastladım. Oğulları olduğunu bildiğimden ona sordum "Kallias" dedim "eğer iki tayın ya da iki buzağın olsaydı onları emanet edecek birilerini bulmak hiç de zor olmazdı. onları kendi erdem ve doğaları uyarınca yetiştirecek bir seyisi veya çiftçiyi kolayca bulurduk. Ama oğulların insan olduklarına göre, onları kime emanet edeceğini biliyor musun? Onları bir insan ve yurttaş olarak erdem ve doğalarına uygun yetiştirecek olan kimdir? Onlar sana oğulların olduğuna göre buna her halde düşünmüşsündür." Kallias dedi ki "böyle biri var." "Kim bu peki?" diye sordum "Nereli?" "Dersler için ne kadar ödeyeceksin?" "Adı

71 Platon, "Sokrates'in Savunması," Platon Toplu Diyalogları-1 içinde, çev. Yunus Bakihan Çamurdan. (Ankara: Eos Yayınevi, 2007), 17b-c.

72 Çiftçi, "Sokrates'te İroni Kavramı," s.56.

73 Çiftçi, "Sokrates'te İroni Kavramı," 58.

> Paroslu Evenos" dedi. "Ders başına da beş mina istiyor." Kendi kendime düşündüm. Evonos ne mutlu bir insandır ki öğretecek bunca bilgiye sahipken, dersleri için bu kadar az para istiyor. Eğer ben de böyle bir bilgiye sahip olsaydım mutlu ve gurulu olurdum. Ancak benim böyle bir bilgim yoktur."[74]

Sokrates bu pasajda para karşılığı eğitim verdiği iddiası ile kendisini suçlayanların doğru söylemediğini belirterek para karşılığı insanları eğitenlerin Sofistler olduğuna dair göndermede bulunur. Aslında Sofistlerin bu yönünü onaylamamasına rağmen konuşmasında bunun kötü bir şey olmadığını ima eder. Filozofun burada dolaylı yoldan işaret ettiği durum, kimsenin öğretici unvanına sahip olmadığıdır.

> "Bütün bu çabalarım sonucu birçok düşman edindim. Hem de ne tehlikeli ve en kötü türden düşmanlar. Birçok iftiraya da sebep oldu ve benim bir bilge olduğum söylendi. Çünkü beni dinleyenler sandılar ki başkalarında olmadığını kanıtladığım bilgeliğe kendim sahibim. Ey Atinalılar, bilgelik sadece Tanrıya mahsustur. Kahin aracılığıyla söylediği o sözde de insanın bilgeliğinin küçük bir şey ya da bir hiç olduğunu söylemek istemiştir. Sokrates ismini de sadece buna anlatmak için kullanmıştır. Şöyle demek istiyordu "Ey insanlar! Aranızda bilge olanlar, Sokrates gibi hiçbir şey bilmeyip de hiçbir şey bilmediğinin farkında olanlardır." Devam etimi, Tanrının sözünü aklımdan çıkarmayarak. Bilge olduğunu düşündüğüm kimi bulursam konuluyordum onunla ve sorular soruyordum. İster yurttaş olsun, ister yabancı. Onların bilge olmadıklarını anlayınca da Tanrının sözleri doğrultusunda, onlara bilge olmadıklarını gösteriyordum. Bu öyle bir işti ki bütün zamanımı alıyor, ne şehrin işleriyle ne de kendi işlerimle uğraşacak vakti bulamıyordum. Tanrıya olan sadakatim yüzünden, böyle böyle yoksulluk içine düştüm."[75]

Bu pasaja göre Sokrates, Tanrı'nın ona verdiği yetkiyle insanların bilgisizliğini açığa çıkardığı için onlar tarafından düşman ilan edilir. İnsanlığın kendisi gibi birine ihtiyacı olduğu yönündeki ifadelerinde ukalaca bir yaklaşım söz konusudur. Bilgeliğin hem Tanrıya ait olduğunu hem de kendisinin bilgesizliğin önemini anladığı için Tanrı tarafından ona böyle bir misyon yüklendiğini belirterek ironiye başvurmuş olur.

Sokrates, "Artık ayrılmanın zamanı geldi, yola çıkma zamanı. Ben ölmeye gidiyorum, siz yaşamaya. Hangisinin iyi olduğunu Tanrıdan başkası bilemez." söylemi ile savunma boyunca sürdürdüğü ironik tavrını ölüme gönderilmeden önce son kez gösterir.

Sokrates'in Savunması filozofun felsefi anlayışının bütün yönleriyle anlatıldığı temel kaynaklardan birisidir. Bu anlamda Sokrates'te felsefi bir yöntem olan ironinin incelenmesinde *Savunma* önemli bir yere sahiptir. Bu metinde de görüldüğü üzere Sokrates, yaşamı boyunca "sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmez" düşüncesi ile hareket etmiş ve insanlığı hakikati aramaları konusunda teşvik etmiştir.

74 Platon, "Sokrates'in Savunması," 19-e, 20b-c.

75 Platon, "Sokrates'in Savunması," 23b-c.

Sonuç

İroni, dünden bugüne pek çok farklı anlamların yüklendiği bir kavram olmasıyla birlikte en genel manada, söylenmek istenen bir düşüncenin tam tersinin kastedildiği bir iletişim yöntemi olarak ifade edilebilir. Onun en iyi uygulayıcısı olarak anılan Sokrates'te ironi ise, hem yaşam hem de bir anlatım tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofun felsefi söylem ve yönteminde önemli bir yere sahip olan ironi kavramı, kısaca "bilmezlikten gelme" olarak tanımlansa da, Sokrates'in ironiye başvurmasındaki asıl gaye farklıdır. Bu bağlamda filozofun ironisinin amacı, kişinin kendi kendisinin farkına varmasına ve bilmediğinin bilgisine ulaşmasına yardımcı olmaktır. Buna göre Sokrates hiçbir şey bilmiyormuş gibi göstererek karşısındakinin kendisine inanmasını sağlar ve böylelikle onun bilgisizliğini açığa çıkarmaya çalışır. Bu durum Sokrates'in muhatabına karşı küçük düşürücü bir tavır olarak görünse de asıl ereği doğru bilgiye yani hakikate ulaşmak olan filozofun bu tutumu olumlu anlamda yorumlanabilir.

Kendisi için bir yaşam biçimi olan ironisini "Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" kabulü üzerine kuran Sokrates'in asıl anlatmaya çalıştığı, insanın kendisini bilmesi gerektiğidir. Çünkü insan ancak kendisini bildiği takdirde dış dünyanın bilgisine ulaşabilir. Bunu gerçekleştirebilmek için insanın doğru soru sormayı öğrenmesi gerektiğine işaret eden filozofun felsefe yöntemi bu temelden ilerlemiştir. Bu bağlamda çalışmanın amacı olan Sokrates'in ironiye neden başvurduğu sorusuna, filozofun felsefesinin özünü oluşturduğu "Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmez" ifadesi, düşünmenin insan yaşamındaki yerinin önemini belirtmesi bakımından bir cevap olarak verilebilir. Sokrates'in felsefe yönteminde bir araç olan ironinin, maiotik ve diyalektik yöntemlerin bir parçası olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998.

Alay Okan, "Mizah kavramı ve Mizahın Tarihsel Süreci," *Türk Dili Dergisi 808*, (2019):22-30, Erişim 12 Haziran 2021, 5_Okan-Alay-_-MİZAH-KAVRAMI-VE-MİZAHIN-TARİHSEL-SÜRECİ-_9.pdf (tdk.gov.tr)

Bal, Metin. "Tanrı Felsefeye Nasıl Girer Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un Euthyphron Diyalogu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi," *Akademik Felsefe Dergisi* 8, (2017):17-46.

Bingöl, Ulaş. "Bir Kavram ve Bir Edebi Tür," *Mecmua Uluslar Arası Sosyal Bilimler Dergisi* 4, (2019): 125-134.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Engin Yayıncılık, 2003.

Çalışlar, Aziz. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2017.

Çelik, Yakup. ve Gezer Alpay. "Mizah Ekseninde İroni Çerçevesinde Anlam İlişkileri ve Ayşe Kilimcinin Hikâyelerinde Mizahi Dil," *Current Research in Social Sciences 3*, (2017): 98-114, Erişim 30 Ocak 2022, https://dergipark.org.tr/tr/pub/uskudarsbd/writing-rules

Çiftçi, Zehra. "Sokrates'te İroni Kavramı." Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2019.

Demirel, H.Gamze. "Klasik Türk Edebiyat Geleneğinde Hiciv," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10, (2007): 131-154.

Duran, Muhammet Sait. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* 14, (2020):83-98.

Emiroğlu, İbrahim. "Eflatun'un Devlet Diyaloğu'nun Tartışma Usulü Açısından İncelenmesi," *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı, (2019): 211-232.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

Güçlü, Abdulbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Hüsrev Yolsal. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

Hiciv. "İslam Ansiklopedisi," Erişim 12 Haziran 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/hiciv

Kinaye. "Türk Dili Kurumu Sözlükleri," Erişim 14 Haziran 2021. https://sozluk.gov.tr/

Mizah. "İslam Ansiklopedisi," Erişim 12 Haziran 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/mizah

Tariz. "İslam Ansiklopedisi," Erişim 14 Haziran 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/tariz

Tecahül-i Arif. "İslam Ansiklopedisi" Erişim 14 Haziran 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/tecahül-i-arif

Tevriye. "İslam Ansiklopedisi," Erişim 14 Haziran 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevriye

İroni. "Türk Dili Kurumu Sözlükleri," Erişim 9 Haziran 2021. https://sozluk.gov.tr/

İroni. "Vikisözlük," Erişim 9 Haziran 2021. www.https://tr.wiktionary.org/wiki/ironi

Karçığa, Servet. "Ahmet Hamdi Tanpınar Eserlerinde İroni." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2009.

Kierkegaard, Soren. İroni Kavramı. Çeviren: Sıla Okur, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2009.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Platon, *Euthyphron*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Platon, *Euthyphron*. Platon Toplu Diyalogları-1 içinde, Çeviren: Pertev Naili Boratav, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.

Platon, *Kratylos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Platon, *Menon*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Platon, *Phaidon*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. Platon Toplu Diyalogları-1 içinde, Çeviren: Yunus Bakihan Çamurdan, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.

Platon, *Theaitetos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Temizkan, Vedi. "Platon'un Menon Diyalogunda Anamnesis Kuramı," *Turkish Studies Dergisi* 2, (2016): 1173-1192.

Tuğluk, Abdülhakim. "İroni Nedir?" İdil ve Sanat Dergisi 6, (2017): 441-467.

Ünal, Hayriye. "İroni," *Türk Dili Dergisi* 767-768, (2015): 174-181, Erişim 31 Ocak 2022, https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/12/20151222Hayriye%20%C3%9CNAL%20-%20ironi.pdf

Vloastos, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. https://fdocuments.net/reader/full/socrates-ironist-and-moral-philosopher

Zafer, Melek Zeynep. "Soren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2010.

HUKUK

İnsancıl Hukuk Bağlamında Savaşta Kimyasal Silah Kullanımına İlişkin Uluslararası Hukuk ve İslam Hukuku Düzenlemelerinin Karşılaştırılması

Enes Cömert*

Öz: Silahlı çatışmalar insanlık tarihi boyunca insanların; canlarına, beden bütünlüklerine ve mallarına yönelik temel hakları ihlal etmiş ve toplumların kaderine yön vermiştir. Asırlardır gelişen silah teknolojileri son birkaç yüzyılda silahlanma yarışını beraberinde getirmiş ve bu yarış kitle imha silahlarının keşfi ile yeni bir boyut kazanmış, çözülmesi güç bir hal almıştır. Kimyasal silahlar bu bağlamda kullanıldıklarında hedef gözetmeksizin ağır kayıplara neden olan ve milyonların ölümüne, kalıcı bedensel hasarına, çevre hasarlarına ve kalıtsal zararlara yol açan silahlardır. 17. yy'dan bu yana gelişmeye devam eden kimyasal silahlara ilişkin milletlerarası hukuk bağlamında birçok ikili veya çok taraflı uluslararası anlaşma akdedilmiş ve bunlara bağlı iç hukuk regülasyonları yapılmıştır. Silahlı çatışma hukuku kapsamında bu temel hakları ortadan kaldıran fiillerin yıkıcı etkilerini azaltmak yahut önlemek amacıyla alanın tamamını şamil birçok hukuk çalışması uzun yıllardır yapılagelmektedir. Bunlara mukabil İslam hukuku bağlamında güncel çalışmaların bu alanları kapsamadığı, mütekaddim fakih ve hukukçuların görüşlerinin aktarılmasıyla yetinildiği görülmektedir. İslam insancıl hukuku bağlamında savaşta zaruret hali, meşru savunma gibi şartların getirilmiş olması, günümüz çalışmaları ile ortak amaçlar ihtiva ettiği, bu doğrultuda ortaya konan hüküm ve görüşlerin mukayeseli olarak ele alınması gerektiği ve nihai çözüme ulaşılması veya en yakın olanın belirlenmesi için İslam insancıl hukuku kapsamında da günümüz sorunlarına çözüm aranması ihtiyacı görülmektedir. Çalışmada öncelikle, insancıl hukuk, silahlı çatışma hukuku gibi alanlara ilişkin kavramlara yer verilecek, kimyasal silahlara ilişkin uluslararası kaynaklar ele alınacaktır. 1925 Cenevre ve 1993 Tarihli Kimyasal Silahlar Sözleşmesi esasında gelişen hukuk düzenlemeleri ile İslam hukukunda kimyasal madde kullanımına ilişkin hüküm bildiren kaideler ve İslam hukukçularının bu konudaki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsancıl Hukuk, Kimyasal Silah, Uluslararası Hukuk, Savaş Hukuku, İslam Hukuku.

Giriş

Savaşlar insanlık tarihi boyunca gerek bireylerin gerekse toplumların kaderine yön veren en önemli faktörlerden biri olmuştur. İnsanların canlarına, beden bütünlüklerine, mallarına

* İbn Haldun Üniversitesi, Uluslararası ve Mukayeseli Hukuk Yüksek Lisans Programı

ve yaşadıkları devletlerin kamu aygıtlarına doğrudan yönelen fiiller, yaşam hakkı, mülkiyet hakkı gibi hakları ihlal eden cinstendir. İnsanlığın uzun yıllardır yükünü taşıdığı silahlanma sorunu, kitle imha silahlarının ortaya çıkmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanmış ve çözülmesi güç bir hal almıştır. Bu kapsamda kimyasal silahlar da, etki alanları ve kullanıldıklarında hedef gözetmeksizin ağır kayıplara yol açmaları nedeniyle geçmişten bugüne milyonlarca insanın ölümüne yol açmıştır. 17. yy'dan bu yana geliştirilen kimyasal silahlara ilişkin insancıl hukuk bağlamında birçok uluslararası veya ikili anlaşmalar akdedilmiş ve iç hukuk regülasyonları gerçekleştirilmiştir. İslam savaş hukukunda da savaşın, zaruret hali kabul edildiği ve ancak meşru savunma, kargaşa ve haksızlığın önlenmesi ve davet engellerinin kaldırılması gibi dar bir alanla sınırlandırıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada öncelikle, savaş hukuku, insancıl hukuk ve silahlı çatışma hukuku gibi alanlara ilişkin tanım ve kavramlara yer verilecek, kimyasal silahlara ilişkin uluslararası kaynaklar tarihsel sırayla ele alınacaktır. 1925 Cenevre ve 1993 Tarihli Kimyasal Silahlar Sözleşmesi esasında gelişen güncel hukuk düzenlemeleri ve KSYÖ hakkında bilgiler ile İslam savaş hukukunda kimyasal madde kullanımına ilişkin hüküm bildiren kaideler ve İslam hukukçularının bu konudaki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Uluslararası Hukuk Düzenlemelerinde Kimyasal Silahlar

Savaş Hukuku-İnsancıl Hukuk-Silahlı Çatışma Hukuku Kavramları

Savaş, tarihi insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir olgu olmasıyla savaşa yahut silahlı çatışmalara ilişkin insancıl hukukun tarihi, ilkelere ve geleneklere bağlı, çok eski medeniyetlerin ve dinlerin kurallarına dek uzanır. Uluslararası hukuk alanında silahlı çatışmalara ilişkin kodifikasyon ise 19. yy'da görülmeye başlanır. Bu hususta yapılan ilk çalışmanın 1864 tarihli Savaş Alanında Yaralıların Durumunun İyileştirilmesi Sözleşmesi olduğu kabul edilmektedir.[1] Savaş kavramı, klasik devletlerarası hukukta, devletler arasında ve belirli bir yoğunlukta olan silahlı çatışmalar veya silahlı güç kullanılması ile karşı tarafa üstünlük kurulması şeklinde tanımlanmıştır.[2] Bu nedenle silahlı çatışmalara ilişkin hukuk geleneksel olarak savaş hukuku (law of war, droit de la guerre) diye adlandırılmıştır. Savaş hukuk terimi zaman içerisinde yerini silahlı çatışma hukuku (law of armed conflicts, droit des conflicts armés) terimine bırakmıştır. Pek tabi savaş hukuku terimi halen lafzi olarak sıkça kullanılmakta ve kabul görmektedir. 1949 Cenevre Sözleşmeleri'nden bu yana insana verilen değeri vurgulama adına uluslararası insancıl hukuk (international humanitarian law, droit international humanitaire) terimi özellikle Uluslararası Kızılhaç Komitesi'nin öncülüğünde kullanılmaya

1 Pazarcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk*, Ankara, 2015, s. 530.

2 Tütüncü, Ayşe Nur, *İnsancıl Hukuka Giriş*, Beta, İstanbul, 2012, s. 53.

başlanmıştır. Bu terim ise silahlı çatışmalar sırasında uyulması gereken kuralları işaret ettiği, tarafsızlar ve savaşanlar veya savaşan taraflar arasında olması gereken hukukun bütününü kapsamadığı gerekçesiyle öğretide eleştirilmekte ve BM tarafından ve öğreti tarafından silahlı çatışma hukuku terimi daha ziyade kabul görmektedir.[3]

İnsancıl Hukukun Kaynakları

İnsancıl hukuk, savaş veya silahlı çatışma durumlarının etkilerini sınırlandırmak amacıyla insanlara yapılması gerekli olan asgari davranış ve yardıma dair kurallar bütününü içeren hukuk dalıdır.[4] Silahlı çatışma hukuku, uluslararası hukukun bir parçası olması hasebiyle, kaynakları da uluslararası hukukça kabul gören kaynaklar olmak durumundadır. Bu nedenle silahlı çatışma hukukunun kaynakları, anlaşmalar, teamüller, hukuk genel ilkeleri ve bunlara ek olarak yargı kararları ve doktrindir. Silahlı çatışma hukuku ve teamülleri, temel esas olarak, büyük oranda 1899 ve 1907 Lahey Sözleşmeleri kapsamında ele alınmış olmakla birlikte, 1868 St. Petersburg Bildirisi ve 1874 Brüksel Konferansı da kısmen daha eski tarihli kaynak olarak görülmektedir. Uluslararası İnsancıl Hukukun önemli kısmını oluşturan 1949 Cenevre Sözleşmeleri, B.M. üyesi devletlerin tamamı dahil 194 ülke tarafından kabul edilmiştir. Bu anlaşmalar, konuları itibariyle savaş mağdurlarını koruma ve savaşta düşmanca davranış içerisinde olmayanlara garanti verme içerikli olmakla birlikte 1977 tarihli ek protokollerle genişletilmişlerdir. Konumuz açısından önemli olan uluslararası kaynaklar, özetle ele alınarak aşağıda belirtilmiş olup silahlı çatışma hukukunun genel kaynakları konu çerçevesinde sınırlandırılmıştır.

1. 1899 Tarihli I. Lahey Barış Konferansı

Rusya'nın, başta Almanya'nın olmak üzere Avrupa devletlerinin silahlanma yarışında oldukça önde gitmesi karşısında duyduğu rahatsızlık sonucu yaptığı girişimler başarılı sonuçlanmış 18 Mayıs 1899'da 26 devletin katılımıyla konferans gerçekleşmiştir. Başlıca toplanma nedeni silahlanmanın sınırlandırılması olmakla birlikte uluslararası uyuşmazlıklara dair konular konferansta ele alınmıştır. Konferans, özellikle Fransa ve Almanya temsilcilerinin silahlanma konusunda taviz vermeme ve bunu gereklilik olarak görmeleri nedeniyle bu alanda başarısız kalmış ancak uyuşmazlıklara ilgili bir takım kararlara varılmıştır.

2. 1907 Tarihli II. Lahey Barış Konferansı

İlk konferansta çözüme kavuşturulamayan uyuşmazlıklara ilişkin olarak ikinci bir konferans talebi 1904'te ABD'den gelmiş ancak Rus-Japon Savaşı nedeniyle konferans ancak 1907'de

3 Pazarcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk*, Ankara, 2015, s. 531.

4 Tütüncü, age. s.1.

toplanabilmiştir. Konferansa 44 devlet katılmıştır. Uyuşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesi ve silahsızlanma konularında çözümler getirmesi beklenen konferans, Rus-Japon Savaşı sonrası olması nedeniyle baştan itibaren başarısız bir girişim olmuştur. Özellikle İngiltere'nin en güçlü donanmaya sahip olma (two Powers standart) tezinde ısrarı ve Almanya ve Rusya'nın bu konuda İngiltere'ye yetişme çalışmaları konferansı başarısız kılan en önemli neden olmuştur. Kuvvet kullanımının önlenmesi, uyuşmazlıkların çözülmesi ya da silahsızlanma açısından çözüm ortaya konamamıştır.

3. 1925 Tarihli Cenevre Protokolü

I. Dünya Savaşı sonrası yapılan anlaşmaların başta Versay olmak birçoğunda kimyasal silah kullanımına ilişkin hükümlere yer verilmiştir. Savaş esnasında sıklıkla başvurulan zehirli gazlar, savaşın bilançosunu artırmıştır. Savaş sonrası kurulan Milletler Cemiyeti de bu konuda girişimlerde bulunmuş, neticesinde silahlanma, savaş hukuku ve zehirli gazların kullanımının da gündemde olduğu Cenevre Konferansı toplanmıştır. 1921'de Washington'da kimyasal ve biyolojik silahların düzenlenmesine ilişkin başarısız girişim sonrası kimyasal ve biyolojik silahlar ilk kez gündeme alınmıştır. Neticesinde 17 Haziran 1925'te tam adı "Boğucu, Zehirli ve Diğer Gazlarla Bakteriyolojik Metotların Savaşta Kullanılmasının Yasaklanmasına İlişkin Protokol" olan Cenevre Protokolü imzalanmıştır.[5] Bu protokole iki hususta gelişmiş devletlerce çekince konulduğu görülmektedir. Bunların ilki, kendilerine karşı bu silahların kullanılması halinde karşı kullanma hakkının varlığı, ikincisi ise protokole taraf olmayan devletlere karşı meşru müdafaa amaçlı bu silahların kullanma hakkının varlığı yönündedir. Bazı devletler ise anlaşmayı iç hukukta yürürlüğe koymada yıllarca gecikme yaşamıştır. İlk 5 yılda 28 ülkenin imzaladığı sözleşmeye bugün 138 ülke taraftır. Dönemde sözleşmeye devletlerin bakışının değerlendirilmesi açısından sözleşme sonrası döneme bakıldığında bu silahların kullanımının devam ettiği, 1923-25 Fas, 1930 Libya, 1934 Doğu Türkistan, 1937-42 Mançurya hadiselerinde açıkça görülmektedir. [6]

4. 1925 Tarihli Lokarno Anlaşmaları

Milletler Cemiyeti çatısı altında yapılan Cenevre Protokolü'nün yeterli olmadığını gören devletler bu sorunu ikili anlaşmalar yoluyla çözmeyi düşünmüşler ve bu kapsamda birçok sözleşme akdetmişlerdir. Bunlar arasında Lokarno Anlaşmaları, 1936'da Almanya tarafından ihlal edilmelerine kadar Avrupa'da barışı koruma görevi üstlenmiş olmaları nedeniyle önemli yer tutar. Lokarno Antlaşmaları, Almanya'nın girişimleri üzerine 5-6 Ekim 1925'te Almanya, Belçika, Fransa, İtalya, Polonya ve Çekoslovakya tarafından İsviçre'nin Lokarno şehrinde toplanan konferansta tartışılmış ve 16 Ekim 1925'te parafe edilerek 1 Aralık 1925'te Londra'da imzalanmıştır.

5 Genelkurmay, *Silahlı Çatışma Hukuku İle İlgili Uluslararası Hukuk Metinleri*, Ankara, 2010, s. 143.

6 WHO, *Public Health Response to Biological and Chemical Weapons*, WHO Guidance, Geneva 2004, s. 13.

5. 27 Ağustos 1928 Tarihli Briand-Kellogg Paktı

Tam adı "Savaştan Vazgeçmeye Dair Genel Antlaşma" olan Briand-Kellog Paktı, BM Antlaşması ile beraber kuvvet kullanmayı sınırlayan iki antlaşmadan biri olarak halen yürürlüktedir. 63 devletin Paris'te bir araya gelerek imzaladığı pakt, karşılığında bir yaptırım getirmemekle birlikte kuvvet kullanımının meşru müdafa veya anlaşma ihlali halleriyle sınırlanması hükmünü içermektedir. Bu hüküm BM Şartı'nda yer alan kuvvet kullanma yasağının ve meşru müdafaa hükümlerinin temelini oluşturmaktadır. [7]

6. 1972 Tarihli Biyolojik Silahlar Sözleşmesi

II. Dünya Savaşı ile birlikte dünya nükleer silahlarla acı şekilde tanışmakla kalmayıp oldukça yaygın kullanılan kimyasal ve biyolojik silahlar nedeniyle de binlerce yaşamın yitirilmesine şahit olmuştur. Savaşın sona erdiği yıllardan 1991'de SSCB dağılana kadar geçen soğuk savaş dönemi de kimyasal ve biyolojik silahlanmanın oldukça arttığı, NATO ve Varşova Paktı arasında bir yarış haline geldiği dönem olmuştur. İki blok ülkelerinin yanı sıra Çin, Kore gibi ülkeler başta olmak üzere 20 civarında ülke de bu yarışa dahil olmuştur.

Silahlanma yarışının bu denli hız kazandığı ve gerilimin hakim olduğu dönemde bu silahların kullanımı ise neyse ki sınırlı olmuştur. Bu 1963-67 Yemen iç savaşında kullanıldığı görülmüş, Vietnam Savaşı'nda da ABD'nin biyolojik silah kullandığı iddia edilmiştir.[8] Bununla birlikte sinir gazları (nerve agents) ve hardal gazının (mustard gas) kullanımına da 1983-88 İran-Irak Savaşı'nda sıklıkla rastlanmıştır. Nitekim bu silahlara karşı korunma ekipmanı bulunmayan İran birliklerine karşı Irak üstünlük elde etmiştir.[9] Bunlara ek olarak kimyasal ve biyolojik silahların terör amaçlı kullanımı da 1994 ve 1995'te Japonya'da gerçekleştirilen iki terör saldırısı ile uluslararası kamuoyunun gündemine gelmiştir. Bu gelişmeler ışığında soğuk savaş döneminde biyolojik silahlara ilişkin, dönem sonrası ise kimyasal silahlara ilişkin iki adet sözleşme imzalanmıştır.

"Bakteriyolojik (Biyolojik) ve Zehirleyici Silahların Geliştirilmesi, Üretimi ve Stoklanmasının Yasaklanması ve Bunların İmhasına İlişkin Sözleşme" tam adıyla Biyolojik Silahlar Sözleşmesi bunların ilkidir. Taraflar, sözleşmenin önsözünde "kimyasal ve bakteriyolojik (biyolojik) silahların geliştirilmesinin, üretiminin, stoklanmasının ve yasaklanmasının ve bunların imhasının etkin ve sıkı bir uluslararası denetim içerisinde kolaylaşacağına ikna olduklarını" açıklamışlardır.[10] Sözleşme her ne kadar biyolojik silahlar adı altında olsa da içeriğinde

7 Karataş, Salih, age. s. 34.

8 WHO; Public Health Response to Biological and Chemical Weapons, Geneva, 2004, s. 13.

9 Karataş, Salih, age. s. 38.

10 Bkz. Convention on the Prohibition of the Development, Production and Stockpiling of Bacteriological (Biological) and Toxin Weapons and on Their Destruction https://digitallibrary.un.org/record/192069?ln=en

kimyasal silahları kapsar bir dil kullanılmış ve kimyasal silahlara ilişkin sözleşme yapmayla ilgili taraflar taahhütte bulunmuştur. Böylece KSS'nin temelleri atılmıştır. Sözleşmede ayrıca 1925 Cenevre Protokolü'ne de atıf yapılmış, Protokol'ün getirdiği ilke ve kurallara uyulması gerektiği vurgusu yapılarak aksi fiiller kınanmıştır.

7. 1993 Tarihli Kimyasal Silahlar Sözleşmesi

Belçika, Fransa, Lüksemburg, Hollanda ve İngiltere, II. Dünya Savaşı'ndan sonra tehdit olarak gördükleri SSCB ve Almanya karşısında ortak bir savunma hattı kurma amacıyla dünya barışına yönelik bir adım olarak 1948 Brüksel Anlaşması'nı imzalamıştır. İtalya ve Almanya'nın anlaşmaya dahil olmasıyla karşı tarafta yalnızca SSCB kalmıştır ve silahsızlanmaya ilişkin hükümlerin uygulanmasının önü açılmıştır. Brüksel Antlaşması kapsamında kabul edilen III. Nolu Protokol ile atomik, biyolojik ve kimyasal silahların üretimi yasaklanmıştır. Anlaşma yasak getirmekle kalmamış aynı zamanda bir kontrol mekanizması öngörmüştür. Buna göre Brüksel Anlaşması Örgütü adlı bir örgüt kurulması ve denetim yapması düşünülmüşse de hayata geçirilememiştir.

1955'te ise SSCB'nin de dahil olduğu Avusturya'nın bağımsızlığını düzenleyen Avusturya Anlaşması imzalanmış ve anlaşmada atomik, kimyasal ve biyolojik silahların kullanımının yasaklanması düzenlenmiştir. Her iki anlaşma da uygulamada etkin olmamakla birlikte uluslararası toplumun bu konuda genel bir düzenleme yapmasına zemin hazırlamada önemli rol oynamıştır. 1993 yılına gelindiğinde "Kimyasal Silahların Geliştirilmesi, Üretilmesi, Stoklanması ve Kullanımının Yasaklanması ve Bunların İmhasına İlişkin Sözleşme" tam adıyla Kimyasal Silahlar Sözleşmesi olarak bilinen sözleşme imzalanmıştır. Bu sözleşme bu alanda en kapsamlı ve bağlayıcı olma özelliği ve uluslararası alandaki önemi nedeniyle ayrıca bir başlık altında sözleşme ile kurulan örgüt ile birlikte değerlendirilmiştir.

Kimyasal Silahlar Sözleşmesi ve Kimyasal Silahların Yasaklanması Örgütü (OPWC)

Sözleşmenin Hazırlık Süreci

BM'nin kuruluşundan itibaren, Hiroşima ve Nagazaki olaylarının etkisiyle nükleer silahlanma önemli gündem maddelerinden biri olmuş, yukarıda örneklerinin verdiğimiz kimyasal silah kullanımlarının görülmesiyle, bu silahların önlenmesinde başarılı olunamadığı anlaşılmış ve bu konudaki çalışmalara önem verilmiştir. Birçok konferans ve anlaşmada gündeme alınan konuya ilişkin en somut adım BSS'nin imzalanması olmuştur.

1972'den 1992'ye kadar geçen süreçte Biyolojik Silahlar Sözleşmesi ile yapılması kararlaştırılan KSS'ne ilişkin birçok adım atılmıştır. Nihayet sözleşmenin son taslak hali 1991'de hazırlanabilmiştir. Sözleşmeye ilişkin olarak bir düzenleme ve denetleme mekanizması ku-

rulması oldukça önemli bir adım olmakla birlikte sözleşmeyi bu denli geciktiren en önemli nedenlerden biri olmuştur. Sözleşme içerisinde yer alması planlanan 'doğrulama (verification)' maddesi, doğu ve batı blokları arasında tartışmaya neden olmuştur. Örneğin 1977 yılında yapılan müzakerelerde Sovyet Rusya, Sözleşmede yer alması düşünülen "doğrulama" ya ilişkin hükümlere karşı çıkma nedenini şu şekilde ifade etmiştir: "Doğrulama konusu ve ona bağlı olarak yürütülecek faaliyetler, kaçınılmaz olarak devletlerin askeri, endüstriyel ve ticari sırlarının ifşa edilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu nedenle bu tür faaliyetlerin ilerde bir sözleşme çerçevesinde düzenlenecek olması, ülkelerin güvenliği ve ekonomik menfaatleri gereği mazur görülemez."

21 Ocak 1992 tarihinde, Konferans bünyesinde oluşturulan Kimyasal Silahlar Komitesi'nin (Ad Hoc Committee on Chemical Weapons) başına Alman Büyükelçi Adolf Ritter von Wagner'in getirilmesi ve SSCB'nin dağılmasıyla hız kazanan çalışmalar meyvesini vermiş, 22 Haziran 1992 tarihinde Başkanlık Divanı Taslağı'na son şekli verilmiştir. KSS, 16 Aralık 1992 tarihinde BM Genel Kurulu'na sunulmuş ve Genel Kurul'da oybirliğiyle kabul edilmiştir.[11] Bunun yanı sıra Sözleşme'nin yürürlüğe gireceği tarihten itibaren faaliyet gösterecek olan Kimyasal Silahların Yasaklanması Örgütü (KSYÖ)'nün kurulması amacıyla bir hazırlık komisyonunun oluşturulması kararı da alınmıştır. 13-15 Ocak 1993'te imzaya açılan sözleşme, çoğunlukla dış işleri bakanlarından oluşan 130 devletin temsilcisi tarafından Paris'teki UNESCO binasında imzalanmıştır.

Sözleşmenin Kapsamı

Kimyasal Silahlar Sözleşmesi; bir önsöz, 24 madde ve sözleşmeye bağlı 3 ekle beraber, toplamda 103 sayfalık bir hacme sahiptir. Bu hacim, KSYÖ'nün sözleşmenin yorumu ve uygulamasına yönelik kararları ile birlikte 250 sayfayı bulmaktadır.

Sözleşme kapsamında kimyasal silahlara ilişkin bilgiler, devletlerin yükümlülükleri, yaptırımlar ve yasaklar sırasıyla incelenmiştir.

1. Kimyasal Silah Tanımı ve Türleri

KSS'ye göre kimyasal silahlar; "kimyasal etkileri sonucunda insanlarda ve hayvanlarda ölüme, geçici veya kalıcı sakatlıklara yol açan her türlü kimyasal maddelerdir."

"Tanımlar ve Ölçütler" başlıklı 2. maddenin 1. fıkrasına göre "Kimyasal Silahlar" deyiminin, bir arada veya ayrı ayrı olmak üzere aşağıdakileri kapsayacağı belirtilmiştir;

a. İş bu Sözleşmece yasaklanmayan amaçlarla kullanıldıkları cins ve miktarların bu amaçlarla tutarlı olduğu durumlar hariç olmak üzere, zehirli kimyasal maddeler ve bunların prekürsörleri (öncülleri, hammaddeleri),

11 UN Resolution: No: 47/39, www.un.org

b. (a) fıkrasında belirlenen zehirli kimyasal maddelerin, bu fıkrada tanımlanan savaş gereçleri ve aygıtlarının kullanımı sonucunda ortaya çıkacak olan zehirleyici etkileri yoluyla ölüme veya bir başka hasara yol açmak amacıyla özel olarak tasarımı yapılmış savaş gereçleri ve cihazları,

c. (b) fıkrasında sözü edilen savaş gereçleri ve aygıtlarının kullanımıyla doğrudan ilişkili bir biçimde kullanılmak üzere özel olarak tasarımı yapılmış olan herhangi bir cihaz, kimyasal silah olarak kabul edilmektedir.

20. yüzyılda savaşlarda kullanılan veya askeri mühimmatlar arasında bulunan kimyasallar; Taciz Maddeleri (Harassing Agents) ve Yaralayıcı Maddeler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır.[12]

Taciz maddeleri; etkisi sınırlı olan ancak düşman kuvvetlerinin etkinliğini azaltarak onları maske ve koruyucu elbise gibi ekipmanları kullanmaya sevk eden, koruyucu ekipmanı olmayan kuvvetleri ise alandan uzaklaştırmaya yarayan maddelerdir. Bu maddelerin etkileri çoğunlukla kısa zaman içerisinde kaybolmakla birlikte yüksek düzeyde maruz kalmaya bağlı olarak uzun süreli yaralanmalara veya ölümlere de yol açabilmektedir. Bu maddelerin başlıcaları; göz yaşartıcı gazlar (lachrymators) ve hapşırtıcı maddelerdir (sternutators). Bu maddeler aynı zamanda ayaklanma kontrol ajanları (riot control agents) olarak adlandırılmaktadır. Kullanımına ilişkin ise KSS bir yasak getirmemektedir zira alternatif olarak konvansiyonel silah kullanılmasına karşın daha insancıl bir çözüm olarak görülmektedir.

Diğer grupta yer alan yaralayıcı maddeler (casualty agents); öldürme veya ciddi yaralama maksadıyla kullanılan maddeler olup, %10 oranında kısa sürede ölüme yol açarlar. Sinir gazı, fosjen veya hardal gazı gibi türlerine ölümcül dozlarda maruz kalınması halinde birkaç dakika içinde öldürücü etkisi görülen yaralayıcı maddelerin, akciğeri tahriş eden maddeler (lung irritants), kan ajanları (blood agents), deriyi kabartan zehirli gazlar (vesicants, blister agents), sinir ajanları (nerve agents) ve psikokimyasal ajanlar (psychochemicals) gibi türleri bulunmaktadır. Bu maddelerin kullanımı sonucu yaralanmalarda ise en iyi ihtimalle kronik bronşit veya kansere yakalanma riski artmaktadır. Deriyi kabartan gazlardan bir kısmı aynı zamanda solunum yollarını etkilemekte ve ölüme neden olmaktadır. Bunların en sık kullanılanı da hardal gazıdır.

2. Yasaklar, Yükümlülükler ve Yaptırımlar

a) Yasaklar

Sözleşme çerçevesinde taraf devletlere getirilen yasaklar şu şekildedir:

12 Karataş, Salih, age. s. 62.

1. Bu sözleşmeye taraf devletlerden her biri, hangi koşullar altında olursa olsun, hiçbir zaman:

(a) Kimyasal silah geliştirmemeyi, üretmemeyi, bir başka şekilde elde etmemeyi, stoklamamayı ve elde tutmamayı veya doğrudan doğruya veya dolaylı yoldan bir başkasına devretmemeyi,

(b) Kimyasal silah kullanmamayı,

(c) Kimyasal silah kullanımı amacıyla herhangi bir askeri hazırlık içinde yer almamayı,

(d) Hiç kimseye, bu sözleşme çerçevesince bir taraf devlete yasaklanmış bulunan herhangi bir faaliyetle iştigal etmekte yardımcı olmamayı, bu yönde cesaret vermemeyi veya teşvik etmemeyi taahhüt eder.[13]

b) Yükümlülükler

Sözleşmenin 1. maddesinin 2. fıkrası ve devamı uyarınca getirilen yükümlülükler şu şekildedir:

2. Taraf Devletlerden her biri, sahip olduğu veya tasarrufunda bulunan veya yetki veya kontrol alanındaki herhangi bir yerde bulunan kimyasal silahları, bu Sözleşme hükümlerine uygun olarak imha etmeyi taahhüt eder.

3. Taraf Devletlerden her biri, başka bir Taraf Devletin topraklarında terk etmiş olduğu bütün kimyasal silahları bu Sözleşme hükümlerine uygun olarak imha etmeyi taahhüt eder.

4. Taraf Devletlerden her biri, sahip olduğu veya tasarrufunda bulunan yetki veya kontrol alanındaki herhangi bir yerde bulunan herhangi bir kimyasal silah üretim tesisini bu Sözleşme hükümlerine uygun olarak imha etmeyi taahhüt eder.

5. Taraf Devletlerden her biri, toplumsal olayları denetim altında tutmakta kullanılan gereçleri bir savaş yöntemi olarak kullanmamayı taahhüt eder. Bir devlet KSS'ye taraf olmakla 10 yıl içinde kimyasal silah stoğunu imha etmeyi yükümlenir. Nitekim Sözleşme uyarınca KSYÖ bu silahların imhasını yönetmek ve denetlemekle görevlendirilmiştir. Bu görev dâhilinde Örgüt, üç farklı listede yer alan kimyasallara ilişkin bir takvim oluşturmuştur.

c) Yaptırımlar

Yaptırımlar konusu sözleşmenin 12. maddesinde düzenlenmiştir. Buna göre; Konferans, bu Sözleşmeye uyulmasını sağlamak ve bu Sözleşme hükümlerine aykırı olan herhangi bir durumu düzeltmek için gerekli önlemleri alacaktır. Bu fıkra tahtında işlem yaparken Konferans. Yürütme Konseyi tarafından sunulan bütün bilgileri ve tavsiyeleri göz önünde bulunduracaktır.

13 https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22978_1.pdf

2. Yürütme Konseyi tarafından, bir Taraf Devletten, bu Sözleşmeye uyulması ile ilgili olarak sorun yaratan bir durumu düzeltmek için önlemler almasının islenmesi ve Taraf Devletin belirlenen süre içinde bu isteği yerine getirmemesi halinde. Konferans. Yürütme Konseyinin tavsiyesi üzerine, diğer hususların yanı sıra. Taraf Devletin bu Sözleşme tahtındaki hak ve ayrıcalıklarını. Taraf Devlet bu Sözleşme tahtındaki yükümlülüklerini yerine getirmek için gerekli önlemleri alıncaya kadar sınırlayabilir.

3. Bu Sözleşme tahtında ve özellikle de Madde 1 tahtında yasaklanmış faaliyetlerin sonucu olarak, bu Sözleşmenin hedef ve amacının ciddî bir şekilde zarar gördüğü durumlarda Konferans Taraf Devletlere, uluslararası hukuka uygun olarak ortak önlemler önerebilir.

4. Özellikle ağır olan durumlarda Konferans, konuyu tüm ilgili bilgiler ve sonuçlarla birlikle Birleşmiş Milletler Genel Kuruluna ve Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyine götürecektir.

C. Örgütün Kuruluş Süreci

KSYÖ'nün kuruluşu, 1899 Lahey Konferansı ile başlayan silahsızlanma arzusu ve girişimlerinin ancak 90 yıla yakın bir süre sonunda sonuç vermesidir. KSS'nin yürürlüğe girdiği 29 Nisan 1997 tarihinden itibaren resmi olarak görev ifa etmekte olan KSYÖ, özellikle gelişmiş ülkelerin denetimden kaçınması nedeniyle uzun zaman askıda kalmış bir taslak halinde olsa da ABD ve Rusya'nın bu konuda çekincelerinin giderilmesi ile nihayet 21.yy'da kimyasal silahların kullanımının önlenmesi için faaliyetlerine devam etmektedir.

D. Örgütün Organları

KSYÖ üç temel ve üç yardımcı organa sahip olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu organlardan ilki Taraf Devletler Konferansı'dır. Konferans yılda en az bir kere toplanmakta ve o zamana kadar oluşturulan gündem maddelerini görüşmektedir. Örgütün ikinci temel organı ise Yürütme Konseyi'dir. Konsey, Taraf Devletler Konferansı tarafından 2 yıllık bir süre için seçilen 41 üyeden oluşmaktadır. Örgüt'ün izleyeceği politikaları belirleyen esas organ Yürütme Konseyi'dir. Konsey yılda 5 defadan az olmamak üzere toplanarak KSYÖ'nün faaliyet takvimini belirlemektedir. Örgütün üçüncü temel organı ise Teknik Sekretarya'dır. Teknik Sekretarya özellikle Örgüt'ün yürüteceği denetimlerle ilgili olarak denetçilere teknik anlamda sağlanacak her türlü yardımı temin etmek ve Sözleşmenin taraf devletlerde ulusal standartlarla yürütülmesine yardımcı olmaktan sorumludur.[14] Bu üç ana organın yanında Gizlilik Komisyonu, Bilimsel Danışmanlar Kurulu, Yönetim ve Finans Danışmanlar Kurulu ve KSYÖ'nün Gelecekteki Öncelikleri ile ilgili Danışmanlar Kurulu olmak üzere dört yardımcı organ daha kurulmuştur. Bunlardan KSYÖ'nün Gelecekteki Öncelikleri ile ilgili Danışmanlar Kurulu çalışmalarını 2011 yılının Temmuz ayında tamamlamıştır.[15]

14 OPCW, http://www.opcw.org/

15 İlgili rapor; http://www.opcw.org/fileadmin/OPCW/PDF/Advisory_Group_report_s-951-2011_e_.pdf

E. Örgütün Faaliyet Alanları

KSYÖ'nün faaliyet alanları; kimyasal silahsızlanma, kimyasal silahların yaygınlaşmasının önlenmesi, kimyasal silahlara karşı yardım ve korunma, barışçıl kimyasal kullanımına ilişkin uluslararası işbirliği, kimyasal silahlar sözleşmesine evrensel düzeyde bağlılık, kimyasal silahlar sözleşmesinin ulusal düzeyde uygulanması şeklinde sıralanabilir. Ulusal düzeyde uygulama açısından ABD ve Rusya'nın durumuna değinilmesinde fayda vardır. KSS 'de öngörülen kimyasal silahların ve üretim tesislerinin imhası konusunda ABD ve Rusya bir kısmını imha etmekle birlikte tamamını imhadan kaçınmaktadırlar. Sözleşme ile verilen 10 yıllık süreye uyulmamış, her süre uzatımı bitmeden yeniden ek süre bildirimde bulunulmuştur. Bunların yanı sıra Suriye de KSS'ye 2013'te taraf olmuş ve 2014'ten itibaren kimyasal silahların imhasını taahhüt etmiştir. Ancak sonrasında başlayan iç savaşta sözleşme ihlal edilmiş ve rejim tarafından özellikle varil ve misket bombaları başta olmak üzere, klor ve hardal gazlarının kullanımına sıklıkla başvurulmuştur. [16] BM Güvenlik Konseyi'nin kınama kararlarına ve uluslararası tepkilere rağmen rejim, yaklaşık 13.000 varil bombası kullanmış, el yapımı klor gazının sivil bölgelerde sistematik olarak kullanımı söz konusu olmuştur. Bunlara ek olarak IŞİD'in de klor, hardal ve kükürt hammaddeli kimyasal silahlar kullandığına yönelik kuvvetli işaretler bulunmaktadır.[17]

İslam Hukuku Kaynaklarında Kimyasal Silahlar

İslam Hukuku'nda Savaş Kavramı

1. Cihadın Tanımı ve İlgili Kavramlar

Arapçada "güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak" mânasındaki cehd kökünden türeyen cihad, İslâmî literatürde "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır.[18] Nitekim hadislerde ana babaya hizmet, dul ve miskinlere yardım, nefisle mücadele gibi birçok farklı fiil Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından cihad olarak nitelendirilmiştir.[19][20] Cihad terimi ayrıca, cihâd-ı

16 Idris, Iffat , *International humanitarian law and human rights violations in Syria*. K4D Helpdesk Report. Brighton, UK, 2017, s.3.

17 Idris, Iffat, age, s. 6-7.

18 Özel, Ahmet, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Cihad" md.

19 Müslim, Zühd ve'r-Rekaik, c.4, s.2286: 2982.

20 Buhari, Cihad ve's-Siyer, c.4, s.59: 3004.

asgar (küçük cihâd) ve cihâd-ı ekber (büyük cihâd) şeklinde de tasnif edilmiştir. Bu tasnife göre cihâd-ı asgar; İslâm uğrunda silahla savaşmaya; cihâd-ı ekber ise insanın kendi kalbi içinde Allah'ın emirlerini yerine getirmek maksadıyla kişiye musallat olan benlikle savaş anlamında kullanılmıştır.[21]

Gerek modern gerekse geleneksel hukukun yaptığı savaş tanımlamaları fakihlerce cihaddan ayrılmış, savaşın meşru olup olmadığı yahut sömürü, istila ve zulüm gibi İslamiyetin reddettiği amaçlarla yapılabilir olması nedeniyle savaş İslam kurallarının izin verdiği meşru zemin olan cihad kavramıyla ifade edilmiştir. Bununla birlikte gerek dinî metinlerde gerekse fıkıh literatüründe "iki topluluk arasında meydana gelen silâhlı çatışma" anlamındaki savaş karşılığında harb (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve kıtâl (el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13) gibi kelimelerle bunların türevleri de kullanılmıştır.[22]

2. Cihad, Harp/Savaş ve Kıtal/Savaşma Kavramlarının Karşılaştırılması

Harp" sözcüğünün lügat mânâsı, "İki grup arasında cereyan eden bir çarpışmadır." Öyle ki bu mücadele, savaşan taraflardan birini, diğerinin sahip olduğu malları zorla almaya ve onlara egemen olmaya sevk etmektedir.[23] Kuran'da ve İslam hukuku ıstılahında harp, Yahudilerin harp ateşi yakması şeklinde doğrudan savaş anlamıyla birlikte, kavga etme, Allah'ın yasasına karşı gelme, fesat ve bozgunculuk çıkarma gibi manalarda kullanılmıştır. Cihad kavramı ile karşılaştırıldığında, savaşın yahut harbin meşru gayrimeşru fark etmeksizin tüm silahlı çatışmaları içine alan bir kavram olduğu halde cihadın ancak Allah rızası için ve onun emirlerine göre ancak ve ancak sınırlı bir alanda meşru olan silahlı mücadeleyi ifade ettiği, adalet, insan onurunu koruma, dinin tebliği önündeki engelleri kaldırma gibi değerler ölçüsünde yapıldığı söylenebilir.

"Kıtâl", şiddet ve silah taşıma içeren bir biçimde iki tarafın çarpışması, vuruşmasıdır. Bu çatışma bir birey ile diğer bir birey arasında da olabilir veya bir toplulukla diğer bir topluluk arasında da olabilir. Fıkıhçılar, "kıtâl" lafzını kullanırken, onun "savaşmak" ve "muharebe etmek" anlamına gelen lügat mânâsı dışına çıkmamışlardır.[24] Cihad ile karşılaştırıldığında, cihad kavramının geniş anlamı karşısında kıtal kavramının cihadın alt bir türü yahut bir kısmını oluşturan dar anlamlarından biri olan silahlı mücadeleyi ifade ettiği görülmektedir.

21 Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Yayınları, Ankara 1993, s. 141.

22 Yaman, Ahmet, TDV İslam Ansiklopedisi, "Savaş" md.

23 Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, el-Mu'camu'l-Vasit, Beyrut, Daru'd-Da've, c.1, s.164.

24 Haznevi, Nihat, *İslam Hukukunda Meşruiyet Sınırları Bağlamında Savaş Ahkamı*, Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 14.

İslam Savaş Hukuku'nda Kimyasal Silah Kullanımına İlişkin Görüşler

Kitle imha silahları olarak kabul edilen nükleer, kimyasal ve biyolojik silahlara ilişkin İslam hukuku görüşlerine geçmeden evvel belirtmek gerekir ki; bu silahlar önceki bölümlerde detaylı anlatıldığı üzere özellikle I. Dünya Savaşı sonrası geliştirilmiş ve dünya toplumlarının gündemine girmiş olmaları nedeniyle mütekaddim dönem fakihlerin bu konularda görüşleri bulunmamaktadır.

Günümüz İslam hukukçularında ise baskın görüş bu silahların edinilmesinin vacip (İslam şeriatı gereği zorunlu) olduğudur. Kullanılmasına gelince son çare olarak caiz olacağı ifade edilmektedir. Daru'l-ifta-i'l-mısriyye[25], Muhammed Hayr Heykel[26], Muhammed Süleyman el-Fera[27] bu konuda baskın görüşte olan hukukçulardır. Bunlar şu ayetin umumunu delil olarak zikretmişlerdir: "Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir."[28]

Bu ayet bütün kuvvet hazırlıklarının meşru olmasını ve düşmanı mümkün olduğu kadar korkutmanın meşruiyetini kapsamaktadır. Ayrıca Taif savaşında mancınık kullanılmasını da buna delil olarak zikretmişlerdir. Zira mancınık da döneminde kitle imha silahı olarak görülmüştür.

İsmail İbrahim Ebu Şüreyfe[29] ise "İyilik yapın! Çünkü Allah (cc) iyilik yapanları sever."[30] ayeti kerimesinin umumunu delil olarak getirerek bu silahların kullanılmasının caiz olmadığı görüşündedir. Ayrıca şu hadisi de delil olarak zikretmiştir: "Allah, iyilik etmeyi her şeyin üstüne yazmıştır. Öldürdüğünüzde ölüye iyilik edin."[31]

Bunlara ek olarak ifade edilmelidir ki İslam hukukunda müsle (işkence) Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. "Dünyada insanlara işkence edenlere Allah da âhirette ceza verir."[32] hadisi bu hususta delil olarak zikredilmektedir. Bu silahların kullanımının müsleye girdiği fakihlerce kabul görmektedir.

Türkiye özelinde bakıldığında İslam hukukçularının Osmanlı fetva geleneğine bağlı kalarak ayet ve hadisleri tevil etmek yahut mana atfetmekten kaçınarak hükümlerini külli kaide-

25 Daru'l-İfta-i'l-Mısriyye 646. Fetva 28/05/2009 Tarihli. Bağlantı: Http://Dar-Alifta.Org.Eg/AR/Viewfatwa.Aspx?.

26 Heykel, *el-Cihadu ve'l-Kital fi's-Siyaseti'ş-Şeri'yye*, c. 2, s. 1360.

27 Fera, Muhammed Süleyman, *el-Kanunu'd-Düveli el-İnsani fi'l-İslam*, Filistin, İslam Üniversitesi, Y.L Tezi, 2007, s. 215.

28 Enfal, 8/60.

29 Ebu Şüreyfe, İbrahim, *Nazariyyet'l-Harb fi'ş-Şeriati'l-İslamiyye*, Kuveyt, Mektebetu'l-Felah, 1981, s. 125l.

30 Bakara, 2/195

31 Müslim, *Sayd ve'z-Zebaih*, c. 3, s.1548: 1955.

32 Müslim, *Birr*, 117-119; Ebû Dâvûd, İmâre, 32

lere dayandırdıkları görülmektedir. Bu yöntem ile de "Mefasidin terkedilmesi faydayı celb etmekten daha hayırlıdır." külli kaidesi gereği kimyasal silah kullanımının caiz olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Tüm bunlara ek olarak, İslam hukukunda savaşta yasak fiillerin ilgili kısımları şöyle özetlenebilir;

a) Keyfi zulüm ve işkence ile öldürme yasağı vardır ve bu hususta "Allah her hususta adaleti emreder, öldürecekseniz bile adalete uygun şekilde öldürünüz." hadisi delil gösterilmiştir.[33]

b) Eli silah tutmayanların öldürülmesi yasağı. Savaşan sıfatı yalnızca bedenen çatışmaya katılanlara atfedilir. Kadın, çocuk, köle, ve hizmetçiler, körler, keşişler, münzeviler, yaşlılar, bedenen savaşmaya gücü olmayanlar, deliler başta olmak üzere savaş dışında olan herkesin öldürülmesi yasaklanmıştır.[34]

c) Tarım ürünleri ve arazilerinin imhası ve zaruret harici ağaç kesilmesi yasaklanmıştır. [35]

d) Zehirli ok hususunda Maliki hukukçulardan bazıları yasak olduğu görüşündedir. Hanefi hukukçular bunu caiz görmüşlerdir ancak Şeybanî bu konuda yalnızca düşmana esir düşmüş bir doktorun düşman askerini zehirlemesini caiz görmüştür.[36]

İslam hukukçuları anlaşmalarla yasaklanmış olan eylemlerin, anlaşma geçerli olduğu sürece ihlal edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bundan sonuçla KSS'nin günümüz için câri bir anlaşma olması ve dünya devletlerinin kabulü nedeniyle anlaşmayı ihlal edecek herhangi bir fiilin İslam hukuku açısından da caiz olmayacağı söylenebilir. Nitekim Şia hukukçularında bu görüş baskın görüştür.

Şia hukukçularının görüşlerine gelecek olursak, İslam'ın sulh ve barış dini olması[37], rahmet prensibi[38] temelinde konunun ele alındığı görülmektedir. Seyyid İbrahim Hüseyni'ye göre bu silahlar İslam hukukunda haramdır. Delil olarak ise; emniyetin toplumsal yaşamın ilk şartı olması, kimyasal silahların terör faaliyeti niteliğinde olması, İslam'ın savaş yasaklarında toplu öldürme yasağının bulunması, cihadın ancak tebliğ ve zulmü ortadan kaldırma amacı taşıması[39], cihadın meşru müdafaa niteliğinde olması[40], yine yukarıda zikredilen öldürülmesi yasak kimselere ilişkin kaide, insanın yaşama hakkının korunması ve en önemli delil

33 Müslim, *Sahih*, (İst. Baskısı), VI, 72.

34 Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, İstanbul, 2007, s.257.

35 Bakara, 2/203-205

36 Hamidullah, age, s. 260.

37 Araf, 198-199.

38 Enbiya, 107.

39 Tevbe, 12.

40 Bakara, 19.

olarak uluslararası anlaşmalara uyma (ahde vefa ilkesi)[41] ve sözü yerine getirmemenin caiz olmaması[42] hususlarını göstermiştir.

Sonuç

Kitle imha silahları ve özellikle kimyasal silahlar 19.yy'dan bu yana tüm dünya toplumlarının çözüme kavuşturulması arzusunda olduğu, modern dönemin birçok acılarının müsebbibi olduğu aletlerdir. Nihayet 20.yy sonunda somut ve etkili bir adım atılmış ve KSS imzalanmış ve buna bağlı olarak KSYÖ kurulmuştur. KSS'nin getirdiği hükümler her ne kadar uygulamada aksaklıklar görülse de uluslararası toplumun duyarlılığı sayesinde büyük acıların tekrar yaşanmasını engelleme konusunda önemli bir etken olmuştur. İslam hukuku da bu hususta insana değer veren bir barış dininin şamil ve kamil yapısı gereği silahların kullanılmaması ve acıların önlenmesi hususunda oldukça katı bir yapıya sahiptir. Her ne kadar terör adı altında bir takım ihlaller İslam hukukuna dayandırılmaya çalışılsa da (ki terör konusuna makalede dar alanda değinilmiştir.) bunların, câni fillere küçük topluluklarca kendilerini tatmin edecek nedenleri icad etmesi ve dahi dine iftira atmalarından ibaret oldukları görülmektedir.

Kaynakça

Tütüncü, Ayşe Nur, *İnsancıl Hukuka Giriş*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2012.

Karataş, Salih, *Uluslararası Hukukta silahsızlanma ve Kimyasal Silahların Yasaklanması Örgütü (OPCW),* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Pazarcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuka Göre Çevrenin Savaş Sırasında Korunması*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Gündüz Ökçün'e Armağan, Ocak-Haziran, 1992, Sa. 1-2, s. 103.

Sarıbeyoğlu, Meltem, *Kitle imha silahlarının kullanımının yasaklanmasına ilişkin uluslararası düzenlemeler*, İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi 2004, sayı : 5, s. 21- 53.

Geyik, Hatice, *Devletlerin İnsancıl Hukuk Kurallarının İhlâli Nedeniyle Sorumluluğu*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 24.2 (2016): 57-91.

Yağmuroğlu, Ozan, *Kimyasal Silahlara Yönelik Olarak Alınan Önlemlerin Kimyasal Silahlar Sözleşmesi Perspektifinde Değerlendirilmesi,* Journal of Disaster and Risk 3 (2): 125–42.

Kimyasal Silahların Geliştirilmesinin, Üretiminin, Stoklanmasının ve Kullanımının Yasaklanması ve Bunların İmhası ile İlgili Sözleşme, Resmi Gazete, 3 Mayıs 1997, Sayı: 22978

Haznevi, Nihat, İslam Hukukunda Meşruiyet Sınırları Bağlamında Savaş Ahkamı, Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Akıncı, Ahmet, İslam Hukukuna Göre Savaşta Uyulacak Kurallar, Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2007.

Kardavî, Yûsuf, *Fıhu'l-cihad*, Kahire, Mektebetü Vehbe. 2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i islâmiyye ve ıstılahatı fıkhiyye kamusu,* Bilmen Yayınevi, 1968.

Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, Beyan, İstanbul, 2007.

41 Maide, 1, İsra, 34, Bakara, 17, Mearic, 37, Mü'minun, 8.

42 Enfal, 56.

Nargül, Veysel, *İslam Hukukunda Çevrenin Savaş Sırasında Korunması*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 23 (2014): 223-249.

Idris, Iffat, *International Humanitarian Law and Human Rights Violations in Syria,* K4D Helpdesk Report. Brighton, UK, 2017.

5564 Sayılı KİMYASAL SİLAHLARIN GELİŞTİRİLMESİ, ÜRETİMİ, STOKLANMASI VE KULLANIMININ YASAKLANMASI HAKKINDA KANUN, Resmî Gazete : Tarih : 21/12/2006, Sayı : 26383.

Taşdemir, Fatma, Albayrak, Gökhan, *Uluslararası İnsancıl Hukuk: Kavramlar, İlkeler ve Yeni Gelişmeler,* Adalet, Ekim 2018.

Bagheri, Saeed, *Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Terörizme Karşı Nükleer Silahların Kullanımı,* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 18.3: 899-922.

Özdemir, Serdar, *Hz. Peygamber'in seriyyeleri*, Rağbet Yayınları, 2001.

معرفت حقوقی ، سال اوأشماره اول، پاییز 1390 صفحه 123 - 143 ,1.No .1.Ma'rifat-i Hoghoughī, Vol, 2011 Fall

صالح، سميرة. "استخدام الاسلحة البيولوجية والكيميائية في الإرهاب." في المؤتمر العلمي الثاني الإرهاب في ضوء الشريعة والقانون: جامعة إربد الاهلية – كلية الشريعة والقانون إربد: جامعة إربد الأهلية

كلية الشريعة والقانون، (2002):1 – 8

المحاسن، لحرش أسعد، و قريقر فتيحة. "الحرب وأهدافها بين الفقه الإسلامي والقانون الإنساني: دراسة مقارنة." مجلة التراث: جامعة زيان عاشور بالجلفة – مخبر جمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها ع 3 (2012): 44 – 63.

أبو الخير، السيد مصطفى أحمد. "قواعد الحرب في الإسلام والقانون الدولي المعاصر." الإعجاز العلمي: الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة ع 41 (2011): 24 – 31.

Uluslararası Güvenlik Sorunsalı Olarak Terörizmle Mücadele Stratejileri

Hakan Kıyıcı*

Öz: Terörizmle mücadele konusu devlet merkezli yaklaşımlarla çerçevelenen üç temel perspektifle incelemektedir. 11 Eylül 2001 (9/11) terör saldırılarından sonra çeşitli terörizmle mücadele stratejilerine yön veren bu perspektiflerin savaş modeli, kriminal ve toplumsal sağlık sorunu yaklaşımlarıyla ortaya konulduğunu görmekteyiz. Bu üç temel yaklaşımın her biri terörizmle mücadelede önemli katkıları olmasına rağmen günümüzde doğrudan ve dolaylı olmak üzere çeşitli güvenlik sorunsallarını tetiklediği ve gelecekte de olası yeni tehditleri beraberinde getirme potansiyeli taşımaktadır. Tehditlerden ilki, kendisine özgü toplumsal taban kazanan aşırı sağ terörizminin küresel kapasiteye ulaşmasıdır. Mevcut karşı mücadele yaklaşımlarında çoğunlukla fundamentalist grupların merkeze alınması yeni terör gruplarının görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Karşılaşılan diğer güvenlik tehdidi ise uygulanmaya konulan perspektiflerin son yıllarda fundamentalist grupların sahip olduğu aşırı tutum ve davranışlar için meşru bir zemin sağlamasıdır. Terör örgütleriyle mücadele kapsamında toplumsal tabana hâkim olan değer yargılarını görmezden gelebilen karşı yöntemler, şiddet içeren anlatı ve söylemlerim daha hızlı bir şekilde karşılık bulmasını sağlamaktadır. Bu durum terörizmin gün geçtikçe iç savaş ve çatışma bölgeleri dışında da gerçekleşmesini beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ilgili sorunsalları mevcut yaklaşımlardan farklı olarak ele alabilmek ve Türkçe literatüre de katkı sunabilmek adına eleştirel terörizm teorisi kullanılmıştır. Böylece devletlerin uygulamaya çalıştıkları temel terörizmle mücadele stratejilerinin etki-tepki ontolojisinden farklı olarak olası yeni güvenlik sorunsallarına yansıyan dinamikleri makalede sistematik bir şekilde analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Terörizm, Terörizmle Mücadele, Ana Yurt Güvenliği, Aşırı Sağ Terörizmi, Fundamentalist Terörizm.

Giriş

Bu çalışma, 9/11 terör saldırıları sonrası devletler tarafından uygulanan terörizmle mücadele modellerinin uluslararası güvenliğe olan etkilerini incelemekledir. Devletler kapasiteleri ölçüsünde çok farklı boyut (*makro/mezo/mikro*), içerik (*askeri, istihbari/kriminal, toplumsal/aşırıcılıkla mücadele* vb.) ve amaçtan (önleyici, caydırıcı, müdahale edici) oluşan stratejiler

* Dr. Öğr. Üyesi, Polis Akademisi Başkanlığı, Uluslararası Güvenlik A.B.D. İletişim: kiyicihakan@yahoo.com

kapsamında terörle mücadele etmektedir.[1] Bu stratejilerin sınıflandırılmasında ve metodolojik bir çerçevede analiz edilmesinde belirli zorluklar vardır. Özellikle her devletin terör ve terörizm konusunda sübjektif bir anlayışa sahip olmasıyla karşı mücadele yöntemleri de belirli bir bakış açısıyla şekillenmektedir. Bu durum kavramsal açıdan terörizmle mücadele konusunun bütüncül bir çerçevede incelenmesini zorlaştırmaktadır.

Son yıllarda gerek ortodoks terörizm çalışmalarında gerekse ona meydan okuyan eleştirel terörizm çalışmalarında karşı mücadele modellerinin belirli bir epistemik ve ontolojik zeminde incelenmesinde üç modelin kullanıldığını görmekteyiz.[2] Günümüzde çoğu devlet karşılaştığı terör tehdidine karşı bu üç modeli uygulamaktadır. Yerel, ulusal ve küresel ölçekte etkili olmaya çalışan terör gruplarının etkisiz hale getirilmesinde uygulanan bu üç model, farklı boyut, içerik ve hedefle terörizm çalışmalarına yön vermektedir. Bu kapsamda makale, mevcut karşı mücadele yöntemlerinin uluslararası güvenliğe olan etkilerinin değerlendirebilmek adına savaş, kriminal ve toplum sağlığı modellerini merkezine almaktadır.

9/11 sonrası terörizmle mücadele stratejileri doğrudan ve dolaylı olmak üzere çeşitli güvenlik sorunlarını beraberinde getirmektedir. Genellikle karşı mücadele yöntemlerinde başarı ölçütü olarak hedef gözetilen şiddet grubuna odaklanılması mevcut yöntemlerin orta ve uzun vadede etkilerini karar vericiler ve uygulayıcılar için öngörülemez hale getirmektedir. Bu kapsamda makalenin iki temel argümanı bulunmaktadır. İlk olarak, mevcut terörizmle mücadele modellerinde hakim olan ve 1970'li yıllardan itibaren devlet-merkezli (*politika öncelikli, etki-tepki merkezi, tarihsel olmayan*) bir anlayışın sorunların temelinde yer aldığı belirtilmektedir. Günümüzde terör örgütleri devletler tarafından kolaylıkla şiddete kanalize edilebildiği gibi tercih edilen terörizmle mücadele yöntemleri de bizzat terör ve güvenlik sorunu oluşturmaktadır. Makale kapsamında öne sürülen son argüman ise, terörizme mücadele modellerinde sorun çözücü bir yaklaşımın olmasıyla uygulanmakta olan modellerin orta ve uzun vadede etkisinin daha öngörülebilir olacağı vurgulanmaktadır. Bu çerçevede ilgili çalışmada argümanların epistemik ve ontolojik zeminde karşılığının olduğunu göstermek için Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin 9/11 saldırıları sonrası 'terörizme küresel savaş'

1 Karşılaştırmalı eser örnekleri için bkz. Daniel Koehler, *Understanding Deradicalization: Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism* (New York: Routledge, 2017); Crelinsten, Ronald, "The Discourse and Practice of Counter-Terrorism in Liberal Democracies," *Australian Journal of Politics and History* 44/1 (1998): 389-413.; Boaz Ganor, *The Counter-Terrorism Puzzle: A Guide for Decision Makers* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2005); Audrey Kurt Cronin, *How Terrorism Ends: Understanding the Decline and Demise of Terrorist Campaigns* (Princeton: Princeton University Press, 2009); Bjorgo Tore, *Strategies for Preventing Terrorism* (London: Palgrave Macmillan, 2013).

2 İlgili stratejiler için bkz. Ronald Crelinsten, *Counterterrorism* (Cambridge: Polity Press, 2009); Richard Jackson, edt., *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies* (New York: Routledge, 2018); Andrew Silke, *Routledge Handbook of Terrroism and Counterterrorism* (New York: Routledge, 2019).

stratejisinin doğrudan ve dolaylı olarak tetiklediği aşırı sağ terörizminin yükselişi ve el-Kaide gibi fundamentalist grupların toplumsal tabanda meşruiyet kazanması incelenmektedir.

Makale kapsamında bu argümanlar, 2006 yılından itibaren mevcut literatürü yapı söküme uğratarak terörizm ve mücadele yöntemlerini sosyal inşacı bir metodolojiyle ele alan eleştirel terörizm çalışmalarında ortaya çıkan teorilerle analiz edilmektedir.[3] 2006 yılında Marie Breen Smyth ve Jeroen Gunning'in Manchester Üniversitesi'nde düzenlediği *'Eleştirel Terörizm* Çalışmalarının Zamanı Geldi mi?' başlıklı konferansta eleştirel terörizm çalışmalarını için başlatılan ilk girişim oldu. Bu konferans sayesinde ilk epistemik topluluk, British International Studies Association bünyesinde basılan Terörizmde Eleştirel Çalışmalar dergisiyle de literatür şekillendirmeye başladı.[4] Terörizmi sosyal bir inşa süreci olarak gören eleştirel okul, devletlerin mücadele yöntemlerinde de sosyal inşacı bir sürecin belirleyici olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle Alexder Went'in anarşizmim için söylediği ünlü söz[5] bugün terörizmle mücadele konusu için de geçerliliğini korumaktadır; '*Terörizm, devletler terörizmden ne(yi) anlarsa odur*'.[6] Bu nedenle devletler tarafından uygulanan karşı mücadele modellerinin tetiklediği doğruda ve dolaylı güvenlik sorunlarının ele alınmasında sosyal inşa kuramı önemli bir sistematik zemin sunmaktadır.

Bu kapsamda makalede iki bölümden oluşmaktadır. İlk olarak ortodoks terörizm çalışmalarının evrimini kısaca değerlendirmektedir. Bu bölüm ayrıca, ortodoks çalışmalarının terörizmle mücadele modellerine olan etkilerini de içermektedir. Bu sayede literatürde hakim olan devlet merkezli bir bakış açısın egemen olduğu ve mücadele yöntemlerin sadece sorun çözücü bir yaklaşımla ele alındığı daha net bir görünüme kavuşacaktır. İkinci bölümde ise eleştirel terörizm çalışmalarının mevcut mücadele modellerine karşı nasıl yaklaştığı analiz edilmektedir. Devletlerin uyguladığı terörizmle mücadele stratejilerinin de bir güvenlik sorununa dönüşebileceği argümanı bu bölümde değinilmektedir. Bu bölüm sonunda verilen teorik ve tarihsel süreç bağlamında 9/11 sonrasında karşı mücadele modellerinin aşırı sağ terörizmin yükselişine ve fundamentalist grupların sosyal tabanda ulaştığı temel dinamiklere yer verilmektedir. Sonuç bölümü ise yukarıda bahsedilen argümanların genel bir değerlendirilmesini ve çalışmanın sınırlı yanları belirtilmektedir.

3 Eleştirel terörizm çalışmaları için bkz. Richard Jackson, *Writing the War on Terrroism: Language, Politics and Counter-Terrroism* (Manchester: Manchester University Press, 2005); Daniela Pisoiu, *Arguing Counterterrorism: New Perspective* (New York: Routledge, 2014); Mark Youngman, "Building Terrorism Studies as an Interdisciplinary Space: Addressing Recurring Issues in the Study of Terrorism," *Terrorism and Political Violence* 32/5(2020): 1091-1105.

4 Lee Jarvis, "Critical Terrroism Studies After 9/11," Içinde *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, edt.,* Richard Jackson, (New York : Routledge, 2016), 69.

5 Alexander, Wendt, "Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Elites," *International Organization* 46/2(1992): 391-425.

6 Charlotte Heath-Kelly, "Post Structuralism and Constructivism," Içinde Routledge *Handbook of Critical Terrorism Studies,* edt., Richard Jackson (New York: Routledge, 2016), 138.

Terörizmle Mücadelenin Tarihi

Ortodoks Terörizm Çalışmalarında Terörizmle Mücadele

9/11 sonrasında küresel terörizmle mücadeleye odaklanan eleştirel terörizm çalışmalarının ontolojik ve epistemolojik karakterini anlayabilmek için ortodoks terörizm çalışmalarının gelişim sürecini anlamamız gerekiyor. Öncelikle Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplininde İdealist teoride olduğu gibi terörizm çalışmalarında kendisini ortodoks veya klasik okul veya temsilcisi olarak konumlandıran bir aktör bulunmamaktadır. Onların bu şekilde tanımlanmasında eleştirel terörizm çalışmalarının farklı epistemolojik ve ontolojik meydan okumaları belirleyici oldu.

Ortodoks terörizm çalışmaları, 1970'li yılların başında şehir merkezlerinde gerçekleşen bombalama, suikast, banka soygunu, uçak kaçırma ve rehin alma gibi eylemlerin incelenmesi ve bunlara karşı politika geliştirilebilmesi amacıyla ontoloji bir karaktere ulaştı. Bu eylemlerin ortaya çıkmasında rol oynayan gelişme 1967 Arap-İsrail savaşıydı. İsrail bu savaş sonucunda Irak, Mısır, Ürdün ve Suriye'ye askeri ve siyasi üstünlüğünü pekiştirirken; Filistin'in işgal edilen toprakları üzerinde de ki egemenliğini artırdı. Savaşın Arap toplumu üzerinde oluşturduğu hayal kırıklığı ve öfke durumunu kendi lehine kullanmak isteyen bazı silahlı siyasi oluşumlar ise terörizmi taktik olarak benimsedi ve batı dünyasını hedef alan ciddi terör eylemleri gerçekleştirdi.

Bu saldırılardan en çok ses getireni 1972 yılında Münih'te düzenlenen olimpiyat oyunları sırasında Kara Eylül isimli grubun İsrailli sporcuları öldürmesiydi. Rehin alınan sporcular, İsrail'in haksız işgalinin dünya kamyona duyurulması adına seçilmişti. Silahlı eylem yoluyla propaganda stratejisiyle devletlerin mevcut politika değişikliğine gitmesini amaçlayan bu türden saldırılara kaşı yapılacaklar, ortodoks terörizm çalışmalarının temel belirleyicilerinden oldu.[7]

ABD, yaşanan bu silahlı eylem sonrasında karşı mücadele yaklaşımlarını ele alan ilk ülke oldu ve ortodoks çalışmalar için önemli bir merkez haline geldi. 1972 yılında Başkan Nixon döneminde, Orta Doğu'da Kara Eylül gibi sol gruplarla etkin mücadele edebilmek ve ayrıca Latin Amerika ülkelerinde ciddi silahlı eylem kapasitesine sahip olan siyasi çeteleri etkisiz kılmak için, *Terörizmle Mücadele Komitesi* kuruldu.[8] Komite, komünist ve aşırı sol eğilimleri olan gruplara karşı yeterli uzmanlaşmayı ve aynı zaman da kurumsal bürokratikleşmeyi sağlayabilmek için 1976 yılında da *Dış Araştırmalar Devlet Departman Ofisi*'ne finansal kaynak aktarımında bulundu. Böylece terör gruplarının konuya ilgi duyan farklı aktörler

7 Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (New York: Columbia University Press, 2006): 23.

8 Stampnitzky, Lisa. "The Emergence of Terrorism Studies", Içinide *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, edt., Richard Jackson (New York: Routledge, 2016): 50

tarafından ele alınması sağlandı.[9] Edna Reid'e göre bu kaynak aktarımı sayesinde terörizm çalışmalarında sıçrama dönemi görüldü.[10] Finansal kaynak aktarımı sayesinde 1972-1979 yılları arasında dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen dört yüz katılımcıyla birlikte yirmi dokuz konferans düzenlendi.[11] Yapılan bu bilimsel etkinliklerle terörizm konusuna ilgi duyan akademisyeneler, güvelik bürokrasisinde çalışan aktörler, bölge uzmanları ve hatta basın mensupları da ortodoks terörizm çalışmalarının ilk epistemik kadrosunu oluşturdu.

Finansal kaynak aktarımından yararlanarak devlet merkezli politika üretmeye çalışan düşünce kuruluşları ve burada çalışan kişiler terörizm konusunda ilk akademik literatürün şekillenmesinde belirleyici rol oynadı. RAND Cooperation bünyesinde 1972 yılında terörizm konusunda önemli bir isim olan Brain Jenkins öncülüğünde *Terörizm Araştırma Merkezi*'ni kuruldu. İlgili düşünce merkezlerinin terörizm konusuna eğilmesiyle akademik çevrede konuya ilgi duymaya başladı. Bu dönemde erkek egemen bir topluluk olmasına rağmen ortodoks çalışmalara yön veren kadın akademisyen Martha Crenshaw'da önemli katkılar sundu. 1972 yılında yazdığı '*The Concept of Revolutonary Terrroism*' günümüzde de başvurulan kaynaklardan biridir. 1974'de '*Political Terrroism*' ve 1977 yılında '*Terrroism and the Liberal State*' adlı eserlerle Paul Wilkinson'da ilk terörizm çalışmalarına yön veren isimlerden biriydi.[12] Bu isimlerin yapmış olduğu çalışımlalar kendilerinden sonra gelen yeni kuşak araştırmacılar tarafından da doğrudan kabul edildiği için monolotik geleneksel terörizm topluluğu doğmuştur.[13]

Ortodoks terörizm çalışmalarında yaşanan bu literatürel genişleme ve derinleşmeyle ortaya konulan çalışmalar, devlet-merkezli ve sadece problem çözücü metodolojinin hakim olmasını beraberinde getirdi. Bu durum ilk dönem çalışmalarında devletlerin düşman olarak gördüğü silahlı grupları birer 'devlet dışı aktör' olarak kabul etmeye zorladı. Devletlerin terör eylemi gerçekleştirme potansiyelleri literatürde sorgulanması güç olan bir tabu haline geldi. Bu nedenle ortodoks terörizm literatüründe Soğuk Savaş şartlarında rakip/karşıt ideolojik grupların desteklemesi adına yapılan stratejik hamleler terör eylemi olarak kabul görmedi.

9 Stampnitzky, "The Emergence of Terrorism Studies", 50.

10 Reid, Edna, "Evolution of a Body of Knowledge: An Analysis of Terrorism Research", *Information Processing & Menagament* 33/1 (1997): 96

11 Lisa Stampnitzky, *Disciplining Terror: How Experts Invented Terrorism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): 139.

12 Magnus Ranstorp, "Managing Terrorism Studies After 9/11: An Academic Field of Old Problems and New Prospects," Içinde *Critical Terrorism Studies: A New Research Perspective*, edtr., Richard Jackson, Marie Breen Smyth ve Jeroen Gunning (New York: Routledge, 2009), 19.

13 Harmonie Toros, "Critical Theory and Terrorism Studies: Ethics and Emancipation", *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, der., Richard Jackson (New York: Routledge, 2016), 163.

Günümüzde de ortodoks çalışmaların etkisiyle egemen kanı olarak terörizm, sadece devlet dışı aktörlerin silahlı propaganda faaliyeti gerçekleştirmek amacıyla başvurduğu asimetrik bir çatışma türü olarak kabul ediliyor. 9/11 sonrası literatüre giren ortodoks çalışmalarda ortaya konulan terörizmle mücadelede değerlendirmeleri sadece sorun çözmeye odaklı olarak değerlendiriliyor. Yapılan çalışmalar da devletlerin mücadele yöntemlerinin neden olduğu güvenlik sorunlarını görmezden gelinmesini beraberinde getirmektedir. Ortodoks çalışmaların şekillendirdiği karşı mücadele modellerinin sahip olduğu tarihsel sürece baktığımızda bu durum daha net ortaya çıkmaktadır.

Terörizmle Mücadele Modellerinin Kısa Tarihi

1970'li yıllarda şehir merkezlerinde yaşanan terör olaylarından önce, dönemin devletleri ideolojik rekabetle karakterize edilen gerilla ve isyancı/başkaldırı savaş türlerine karşı politika ve strateji geliştirmekteydi. Bu savaş ve çatışma modelleri, klasik cephe savaşından farklı olarak sayıca geniş ve düzensiz silahlı birliklerin nizami yapıdaki resmi güçlerle çatışmasıyla ortaya çıktı. 1940'lı yılların sonunda ABD ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nin küresel sistemde birbirlerini dengelemek için müdahil oldukları iç savaş ve çatışma ortamları; gerilla ve isyancı savaş veren gruplar için fırsattı. Gayri nizami harp çerçevesinde mücadele eden bu gruplar kendilerine yakın olan ideolojik güce yakın siyasi yapıyla temas kurarak, silah ve askeri eğitim alma şansına ulaşıyorlardı. İsyancı ve gerilla gruplarıyla mücadele de devletler düşük yoğunluklu savaş/çatışma tarzının uygulamaya koydular. Bu kapsamda 1960'lı yıllardan itibaren karşı mücadele yöntemlerinin ele alındığı çalışmalar ilk terörizmle mücadele modeli olarak da kabul edilen savaş modeli yaklaşımı ortaya çıktı.[14] Savaş modeli 1970'li yıllardan itibaren daha küçük ölçekli, mobilitesi yüksek ve belirli bir ideolojik ortamdan diğerine kolaylıkla nüfuz edebilen ve hatta ideolojik değişim geçirerek hayatta kalabilen farklı çatışma grupları karşısında etkisiz olduğu görüldü. Bu durum devletleri farklı metot ve yaklaşımları bulmaya ve uygulamaya zorladı.

1970 yılından itibaren gerilla ve isyancı gruplardan farklı olarak devletleri ve vatandaşlarını en çok ilgilendiren güvenlik sorunu belirli bir siyasi yelpazede hareket eden silahlı propaganda gruplarıydı. Bu silahlı gruplar, dönemin siyasi konjonktürünün kendilerine sunduğu avantajlardan yararlanarak dünyanın çeşitli ülkelerinde benzer düşünce ve davranış kalıplarına sahip olan diğer siyasi aktörlerle temas etmeye başladı. Sahip oldukları ortak ideolojik değer yargılarını mevcut siyasi sistemleri değiştirmek veya yön vermek için hareket ederek şehir merkezlerinde sivilleri hedef alan terör eylemleri gerçekleştirdiler. Kısa sürede terörizm sayesinde propaganda kapasitesine ulaşan bu gruplar sahip oldukları siyasi argümanların benzer düşünce kalıplarına sahip olan kişi ve gruplara ulaşmasını sağlamaktaydılar.

14 Jason Rinehart, "Counterterrorism and Counterinsurgency", Perspectives *on Terrorism* 4 /5(2010), 34.

Bu kapsamda uçak kaçırma, rehin alma, bombalama, suikast ve silahlı saldırı eylemleri en çok başvurulan yöntemler oldu. Devletler için bu tür eylemler, savaş modeliyle ele alınmayacağı gerçekti. Çünkü terör gruplarının şehir merkezlerini kullanması ve eylemlerin çok farklı suç türleriyle ilişkili olması yeni mücadele modelinin devreye sokulması gerektiğini gösteriyordu.

Bu kapsamda ilgili saldırıları suçla mücadele kapsamında inceleyen kriminolojik model kabul görmeye başladı. Kriminolojik yaklaşım, savaş modelinden farklı olarak terörizmin korku ve baskı aracı olarak kullanılmasını merkeze almaktadır. Çünkü 1970'li yıllardan itibaren birçok terör eylemi şehir merkezlerinde ve kalabalık alanlarda gerçekleşmekteydi. İsyancı ve gerilla gruplarında sivil kayıplarının olmaması veya en az sayıda olması üzerine taktiksel şiddet kullanılırken; terör grupları için siviller üzerinde korku ikliminin oluşturulması istenilen propaganda etkisini artırmaktaydı. Toplumsal tabanda korku ortamı yaygınlaşmasıyla siyasi otorite üzerinde baskı ve mevcut politikalarında değişiklik talebinin yaşanması eylemlerin nihai amacıydı.

Bu kapsamda kriminolojik modelde terör suçunun tanımı, cezası, uygulayıcıların sahip olduğu haklar, ilgili suçun soruşturma ve kovuşturma evrelerinin mevzuatlarla kodifiye edilmesi zorunlu hale geldi. Böylece birçok ülkenin kendine özgü terör mevzuatı ve yasal dayanakları ortaya çıkı. 1980'li yıllara kadar çoğu ülke kendi terörizm yasasıyla polis ve güvenlik birimlerini terörizm konusunda özel olarak eğitti ve yetkilendirdi. Bu kapsamda birçok terör örgütü önemli kayıplar yaşamaya başladı. Terör örgütleri bu durumu tersine çevirmek için şehir merkezleri dışında kalan militanlar kendilerine destek verebilecek ülkeler için yeni siyasi temas hatları kurdu. Her ülkenin farklı terör tanımın olması doğal olarak terörizm suçunun da farklı yasal çerçevelerle ele alınmasını beraberinde getirmekteydi. Bu nedenle kendi ülkesinden kaçan çoğu terörist başka ülkelerde herhangi bir kanuni yaptırıma uğramadan serbestçe yaşama fırsatı elde etti.

Devletler tarafından bürokratikleşme ve uzmanlaşmayla uygulanmaya çalışılan savaş ve kriminal modeller, 1990 sonrası küresel sistemde ortaya çıkan zayıf/başarısız devletler ve onların tetiklediği yeni güvenlik sorunları olan organize suç, kaçakçılık, yasa dışı göç ve sınır güvenliğinde de kullanıldı. Ayrıca bu dönemde yeni bağımsızlığını kazanan ve kazanmaya çalışan devletlerde ortaya çıkan istikrarız ortam terör örgütlerinin kolaylıkla alan değiştirmesini beraberinde getirdiği gibi daha fazla insan gücü ve silah kapasitesine ulaşmasını sağladı. Bu gruplar savaş modeli kapsamında askeri müdahale ve barış koruma operasyonlarıyla ele alınırken, kriminal yaklaşımlarda onların finansal, insan hareketliliği ve şiddet kapasiteleriyle mücadele edildi.

9/11 saldırıları ve onu takip eden seri terör eylemleri, devletlerin mevcut savaş ve kriminal yaklaşımlardan farklı olarak yeni karşı mücadele paradigması bulmaya zorladı. Çünkü küre-

sel çapta bu eylemleri gerçekleştiren el-Kaide terör grubunun şiddet kapasitesinin kendisinden önceki terör gruplarından ve yapılarından oldukça farklı olması, saldırılarını bizzat uzun terörle mücadele tecrübesine sahip ülkelerde gerçekleştirilmesi ve ayrıca militanlarını çok farklı profil ve davranış kalıplarına göre seçebilmesi, yeni mücadele modelinin ortaya çıkması için önemli tetikleyicilerdi. Devletler 1990'lı yıllara kadar hiyerarşik yapıdaki silahlı gruplara karşı savaş modeli ve kriminal yaklaşımla reaktif stratejiyle avantajlar elde edebilmişti. Bu sayede terör örgütleri ve mensupları sadece belirli ölçülerde kısıtlanabilen sosyal alanlarda ve coğrafi ortamlarda yaşama şansına ulaşabilmekteydi. Bir diğer ifadeyle bu karşı mücadele yöntemleriyle terör örgütleri günlük yaşam koşullarının siviller için uygun olmayan alanlara doğru yönlendirilmekteydi. Fakat bu metotlar daha özerk ve merkezden bağımsız hareket edebilen el-Kaide ve onun bölgesel uzantılarına karşı işlevsiz kalmaktaydı. Çünkü bu türden silahlı gruplar sahip olduğu ideolojik söylem, anlatı ve davranış kalıplarıyla insanlarla fiziksel temas dahi kurmadan etki altına alabilmekteydi ve onları şiddete kanalize edebiliyordu.

2004 Madrid ve 2005 Londra saldırının da gösterdiği gibi saldırganların harekete geçmesini tetikleyen unsurların çözümlenmesi proaktif mücadelenin olmasını gerektiğini gösterdi. Devletlerin savaş ve kriminal modellerde reaktif kalmalarının sebebi, terör örgütlerinin silahlı eylem gerçekleştirmeden güvenlik sorunu olarak değerlendirilmemekteydi. Bu nedenle el-Kaide'nin insanları etki altına alma kapasitesi, devletleri önce insan terör örgütlerinden önce bireylere ulaşarak onları şiddet içeren söylem, anlatı, tutum ve davranış kalıplarına karşı dirençli hale getirmesi gerçeği ortaya çıktı. Bu kapsamda terörizmi, kamusal sağlık sorunu olarak gören ve onu başa çıkılması gereken bir virüs olarak da tanımlayan toplum sağlığı modeli doğdu.

Toplumsal sağlık modelinde bireylerin içerisinde bulunduğu ve günlük olağan yaşamlarında etkileşime geçtikleri sosyal ve psikolojik ortamların terör örgütleri tarafından şekillendirilmesi engellemeye çalışmaktadır. Bu modelde amaç, [ideolojik ve davranışsal] radikalleşme riskine sahip olan ve bu süreçte gelişme eşiğine ulaşan insanların sayısını azaltarak temel risk faktörlerindeki dağılımı değiştirmektir.[15] Radikalleşme süreçleri bu modelin öncelik verdiği sorunsalların başındadır. Toplumsal tabanda görülen aşırıcı düşünce, tutum ve davranış kalıplarının bireyler ve onların yaşadığı sosyal çevreye yansıması çok çeşitli dinamiklerden beslenmektedir. Toplumsal sağlık modeli bu farklı dinamikleri çözümleyerek yapılması gereken koruyucu faktörlerin geliştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu kapsamda ilgili risk faktörlerinin tespitinde önceki terörizmle mücadele modellerinden farklı olarak toplumun geniş katılımını ve desteğini içeren karşı mücadele sistematiği bulunmaktadır.

15 Kamaldeep, Bhui ve Jones, Edgar, "The Challenge of Radicalisation: a Public Health Approach to Understanding and Intervention," *Psychoanalytic Psychotherapy* 31/4(2017): 405.

2011 Suriye İç Savaş'ı ve onu takip eden kırılgan siyasi yapıların neden olduğu diğer bölgesel krizlerle birlikte, günümüzde terör örgütlerinin sahip olduğu söylem ve anlatıları aktarma kapasitesini sürdürdüğünü görmekteyiz. Bu durum gün geçtikçe savaş ortamları dışında yer alan ülkelerde de terör eylemi olarak yansımaktadır. Toplum sağlığı modeli bu kapsamda bireylerin terör ve şiddet gruplarına katılmasını engelleme (prevention) ve hatta onları örgüt üyesi olmalarından vazgeçirmeye (disengagement-deradicalization) kadar çeşitli strateji ve yöntemleri kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle 9/11 sonrasında savaş ve kriminal modeller için tamamlayıcı terörizmle mücadele yöntemi olarak kullanılmaktadır. Fakat bu modelde radikalleşme süreci için yapılan risk faktörlerinin değerlendirilmesi de sorunludur. Özellikle batılı ülkelerde yapılan bazı risk değerlendirmelerinde aynı toplumsal tabanda yaşayan göçmen ve yabancılara ait kimlik ve aidiyetlerin sosyal uyumu bozan bir hastalık olarak değerlendirilmektedir. Risk faktörlerindeki devlet-merkezli anlayış eleştirel terörizm çalışmaları tarafından yapı söküme uğratılmaktadır. Bu sayede terör tehdidi olarak lanse edilen dinamiklerin mevcut yönetici ve karar vericilerin söylemleriyle toplumsal tabanda nasıl şekillendiği ve terörizmle mücadele stratejilerine hangi içerikle etki ettiği daha net görünüme kavuşmaktadır.[16]

Eleştirel Terörizm Çalışmalarında Terörizmle Mücadele

9/11 Sonrası Eleştirel Terörizm Çalışmaları

11 Eylül terör saldırıları sonrası ABD, el-Kaide'nin etkisini kırmak ve olası yeni saldırılar karşı caydırıcı gücünü gösterebilmek için 'küresel terörle mücadele (GWOT)' stratejisini uygulamaya koydu. Bu çerçevede 2001 yılında Afganistan'a '*Sürekli Özgürlük Harekâtı*' ve 2003'te '*Irak'ı Özgürleştirme Operasyonu*' gerçekleşti. Yapılan askeri hamlelerin kısa sürede oluşturacağı korku ve şok dalgasıyla el-Kaide'nin güç kaybetmesi ve onsa destek verdiği düşünülen aktörlerin de benzer bir girişimde bulunmaması amaçlanıyordu. Fakat bu durum, gerçekleştirilen operasyonlarda bölgesel siyasi dinamikler başta olmak üzere, mücadele edilen toplumsal alanlarda mikro ölçekli sosyal, kültürel ve dini dinamikler kolaylıkla göz ardı edilmesine neden oldu.

İlgili terörizmle mücadele stratejisinin uluslararası güvenliğe doğrudan ve dolaylı olmak üzere çeşitli etkileri bulunmaktadır. Doğrudan etkiler askeri operasyonların gerçekleştiği ülkelerde ortaya çıktı. Bölgeyi uzun süredir yöneten ve kendi sosyal-kültürel kodlarına göre

16 Paul Thomas, "Prevent and Community Cohesion in Britain: The Worst of all Possible Worlds?", Counter-Radicalisation: Critical Perspectives, der., Christopher Baker-Beall, Charlotte Heath-Kelly ve Lee Jarvis (New York : Routledge, 2015); Nadya Ali, "Mapping the Muslim Community: The Politics of Counter-Radicalization in Britain", İçinde *Counter-Radicalisation: Critical Perspectives*, edtr. Christopher Baker-Beall, Charlotte Heath-Kelly ve Lee Jarvis (New York: Routledge, 2015).

yöneten siyasal rejimler yıkıldı. Bu durum bölgede yeni güç boşluklarını ortaya çıkardı ve tarihsel düşmanlıklar, sorunlar ve hesaplaşmalar yeniden ortaya çıktı. Bu durum başta terör örgütleri olmak üzere onlar araçlığıyla bölgede etkin olmak isteyen devletleri mevcut güç boşluğunu kendi çıkarları çerçevesinde doldurmaya yöneltti. GWOT'un gerçekleştirildiği hem Afganistan hem Irak siyasi kırılganlığa sahip olmaya devam etmektedir.

Bir diğer doğrudan etki ise El-Kaide ve onun sahip olduğu küresel tehdit kapasitesiyle ilgilidir. Askeri operasyonlarla birlikte sahip olduğu mevcut hiyerarşik yapısını bozan ve merkezi olmayan anlayışla kendisini yeniden tasarladı. Bu sayede El-Kaide, sahadaki [terör] operasyonları için resmi isim belirlemeden farklı coğrafyalarda faaliyet gösterebildi.[17] El-Kaide için sahip ideolojik söylemi aktarma kapasitesiyle iç savaş ve çatışma ortamlarında kendisine sempatizan ve militan kaynağı sağlamayı başarıyordu. Arap Baharı süreciyle birlikte bölgede yaşanan çatışma ortamından yararlanan örgüt, mevcut tabanını inşa etmeye ve genişletmeye öncelik verdi ve küresel cihat stratejisini kaybetmeden politik ve dini aktör olarak kendisine ait radikal bir sosyal yapı oluşturdu.[18] Bu sayede 2011 yılında örgüt lideri Usame Bin Laden'in öldürülmesi başta olmak üzere üst düzey yöneticilerle temasa geçilmemesine rağmen dünyanın çeşitli yerlerinde şiddet eylemi gerçekleştirmeye devam etmiştir. Bugün de el-Kaide tipik bir terör bir örgütünden ziyade ideolojik olarak fundamentalist gruplar için referans kaynağı olmayı sürdürüyor.[19]

GWOT'un tetiklediği dolaylı etkiler ise ABD'nin çeşitli uluslararası hukuk ve kural ihlalleriyle ortaya çıktı. Bunlardan ilki Irak rejiminin sahip olduğu iddia edilen kitle imha silahlarıydı. Uzun süredir ülkeyi yöneten Saddam Hüseyin, hem rejimin güvenliğine tehdit olabilecek muhalifleri bastırmak hem de bölgesel rakipleri olan İran, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkeleri caydırmak adına kitle imha silahlarına sahip olduğu zaman zaman dile getirmişti. 1988 yılında gerçekleşen Halepçe katliamıyla bu durumu kanıtladığını düşünmekteydi. 9/11 sonrasında benzer bir değerlendirme İngiliz ve ABD istihbarat servisleri tarafından yapıldı. Irak rejiminin bu silahları el-Kaide ve onun bölgesel uzantılarına verebileceği konusunda yapılan değerlendirmeler ülkenin işgal edilmesi için kullanıldı.[20] Fakat gerçekleşen askeri operasyonun meşru müdafaa çerçevesinde olmaması ve sadece istihbari bilginin

17 Barak Mendelsohn, *The Al-Qaeda Franchise: The Expansion of al-Qaeda and Its Consequence*s, (New York : Oxford University Press, 2016): 4.

18 Katherine, Zimmerman, "Al-Qaeda After the Arab Spring: A Decade of Expansion, Losses, and Evolution," Hudson Institute, Erişim Tarihi: Eylül 11, 2021. https://www.hudson.org/research/16806-al-qaeda-after-the-arab-spring-a-decade-of-expansion-losses-and-evolution.

19 Issac Kfir, "A Primer on the Ideological and Theological Drivers of AQ and Daesh: Al-Qaedaism," ASPI, Erişim Tarihi: Eylül 13, 2021. https://s3-ap-southeast-2.amazonaws.com/ad-aspi/2018-.06/SR%20120%20Drivers%20of%20AQ%20and%20Daesh.pdf?VersionId=ivLuwPWUwdytiAhFKZ_kaFvn.U4m0er_.

20 Threat, "President Bush Outlines Iraqi Threat ," The White House President George W. Bush, Erişim Tarihi: Eylül 7 Eylül 13, 202,. https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html.

düşman devletin blöfü üzerine analiz edilmesi, yapılan karşı mücadele yönteminin sorgulanmasını beraberinde getirdi.[21] Bu nedenle devletlerin içişlerine karışmama ve hegemon güçlerin diğer devletlerin siyasi egemenliklerine müdahale konuları tartışmalı haline geldi.

Bir diğer dolaylı etki ise ABD'nin yine uluslararası normları hiçe sayarak tanımladığı savaş esiri kavramıyla ortaya çıktı. Afganistan ve Irak'ta terörle mücadele operasyonları kapsamında ele geçirilen el-Kaide ve Taliban mensuplarını III. Cenevre Sözleşmesi kapsamında savaş suçlusu olarak kabul edilemeyeceği dönemin ABD Başkanı George W. Bush tarafından kamuoyuna duyuruldu. Çünkü ilgili sözleşme kapsamında eğer örgüt mensupları değerlendirilirse tutuklayan ülkenin askeri kanunlarına göre yargılanma hakları bulunacaktı. Bu hak durumunun militanlar tarafından kullanılmaması ABD mahkumları savaş esiri olarak değerlendirdi. Ayrıca bu sayede ele geçirilen kişilerin tutuklandıkları bölgeden transfer edilip başta Küba'da bulunan Guantanamo askeri üssü olmak üzere diğer ülkelere sorgulama ve tutuklanmaları için götürülmeleri de sağlandı. İlgili transfer süreçleri ve sorgulamalar sırasında işkence görüntülerinin 2004 yılında yayınlanmasıyla birlikte uluslararası kamuoyunda devletlerin sahip olduğu terörizmle mücadele stratejilerinin uluslararası güvenliğe olan etkileri tartışılmaya başlandı.

Eleştirel terörizm çalışmaları da bu tartışamazlar sonucu kendisine ontolojik ve epistemolojik zemin bulma fırsatı yakaladı. Bu sayede devlet merkezli olmayan ve sorun çözücü yaklaşımlara odaklanmayan bilimsel çalışmaların yapılmasının da önü açılmış oldu. Devlet merkezli yaklaşımlarla terör örgütü olarak sadece devletler tarafından tanımlanan gruplarla mücadelenin göz önünde bulundurulması, mevcut uygulamaların dolaylı olarak tetiklediği güvenlik sorunsallarını görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Orta ve uzun vadede mevcut modellerin etkisi daha yıkıcı ve küresel ölçekte kendisine karşılık bulan karaktere bürünebilmektedir. Bu nedenle mevcut terörizmle mücadele modellerinin eleştirel terörizm çalışmalarında sosyal inşacı bakışla nasıl ele alındığını incelememiz gerekmektedir.

Eleştirel Terörizm Çalışmalarında Mücadele Modelleri

Terörizm çalışmalarında kullanılan eleştirel teorinin sunduğu argümanların arka planında Uluslararası İlişkiler disiplinine 1980'li yıllardan itibaren etki etmeye başlayan post-pozitivist kuramsal çerçeve yer almaktadır. Bu dönemde çalışmalarıyla eleştirel metdolojinin devletler arası politika ve siyasal sistemlerin tarihsel analizi için kullanılmasını çalışmalarıyla gösteren Robert W. Cox'un argümanları 9/11 sonrası terörizm çalışmalarının farklı paradigmayla ele alınabileceğini gösterdi. 1981 yılında kaleme aldığı '*Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theoy*'de dönemin ulus-aşırı siyasal sisteminde ortaya

21 Joseba Zulaika, "The Real and the Bluff: On the Ontology of Terrorism," İçinde *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, edt., Richard Jackson (New York : Routledge, 2016): 94.

çıkan durumun olduğu gibi ele alındığı [tarih dışı bir şekilde] ve bu nedenle de güçlü olan hegemonun sosyal kuvvetlerinin sistemde sorgulanmadan baskın hale geldiğini vurgulamaktadır.[22] Cox'un pozitivist yaklaşımlarda sorun çözücü kuramların yeniden sorgulanabilmesi için eleştirel kuramın küresel sistemi oluşturan üç temel birleşenini - *global ekonomik sistem, devletler arası ilişkiler ve küresel ekosistem*- tarihi ve felsefi boyutlarıyla ele almakta ve ona yön veren tüm sosyo-ekonomik dinamiklerin açıkça ortaya koymaya çalışmaktadır.[23] Bu bağlamda Robert Cox, sistemde var olan kurumların, güç ve siyaset ilişkilerini veri olarak değil, onların sahip olduğu kökenleri ve değişim süreçlerini anlamanın gerçek sorun olduğunu belirterek eleştirel teorinin uluslararası ilişkilerde temel çerçevesini belirledi.[24]

Cox'un eleştirel sistematiğinin terörizm çalışmalarına yansıması ise 9/11 terör saldırıları sonrası ABD'nin GWOT kapsamında tetiklediği doğrudan ve dolaylı etkilerin uluslararası norm ve güvenlik ajandasına yansımaları sonucu ortaya çıktı. Bu dönemde yazılan çalışmaların önemli kısmı mevcut terör örgütlerinin devletler ve karar alıcalar tarafından kullanılan söylem ve anlatılarla nasıl tanımlandığını ve bu sayede uygulanan karşı mücadele yöntemlerinin ulusal ve global ölçekte nasıl meşruiyet kazandığına odaklanıyordu. 2005 yılında Richard Jackson'ın kaleme aldığı '*Writing War on Terrorism: Language, Politics, and Counter-Terrorism*"de dönemin ABD Başkanı George W. Bush'un GWOT için kullandığı argümanları yapı söküme uğratarak, terörizmle mücadele anlayışının toplumsal tabana nasıl aktarıldığını analiz etmektedir. Jackson söylem analizini kullanarak, GWOT'a yön veren 'şeytani teröristler', 'sıfır noktası' ve 'ya bizden siniz ya onlardan' ifadeleri ele alarak ABD'li toplumun nasıl ikna edildiğini ve bu kapsamda iyi vatandaşın ve Amerikalının nasıl ideal tip haline getirildiğini incelemektedir.[25] Bu dönemde eleştirel terörizm çalışmalarına yön veren bir başka isim ise Jeroen Gunning oldu. 2007'de yazdığı '*Babies and Bathwaters: Reflecting on the Pitfalls and of Critical Terrroism*' isimli makalesi mevcut terörizm çalışmalara meydan okudu ve geleneksel yapıların farklı paradigmayla ele alınması gerektiğini savundu. Bu kapsamda literatüre hakim olan çoğu söylemin yeniden sorgulanması adına karşı-hegemonik ifadelerin kullanılmasının yeni literatür için zorunlu olduğunu belirtti.[26]

Jackson ve Gunning'in argümanlarından beslenerek devletlerin uyguladığı terörizmle mücadele stratejilerini karşılaştırmalı perspektifle ele alan çalışmalarda literatürün derin-

22 Cox, Robert W., "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", *Millennium - Journal of International Affairs* 10(1981): 129-130.

23 Cox, Robert W., "Multilateralism and World Order," *Review of International Studies* 18(1992): 161.

24 Cox, "Social Forces, States and World Orders," 129-130.

25 Jackson, Writing the War on Terrroism, 18.

26 Jeroen Gunning, "Babies and Bathwaters: Reflecting on the Pitfalls of Critical Studies on Terrorism," ISA 2007 Annual Convention. Erişim Tarihi: Eylül 23, 2021. https://www.aber.ac.uk/en/media/departmental/interpol/csrv/babies-and-bathwaters---isa2007.pdf.

leşmesini ve genişlemesini sağladı. 2014 yılında Daniela Pisoiu'nun editörlüğünde çeşitli yazarların makaleleriyle çıkan '*Arguing Counter-Terroism: New Perspectives*' literatürde en çok referans alan eserdir. Pisoui ve Scheuing'e göre 9/11 sonrasında devletlerin terörizmle mücadele stratejilerinde İslam dinin adeta şeytanlaştırılmasında kullanılan söylemlerin, tarihsel kırılganlıkların ve kültürel kodlamaların rol oynamasına uygulanan karşı mücadele yöntemlerinin aslında kültürel bağlamla yeniden ele alınması gerektiğini ve bu sayede tarih ele alınan yaklaşımlarının kültürel bağlamda ele alınması gerekmektedir.[27]

Charlotte Heath-Kelly ise göre devlet-merkezli terörizmle mücadele modellerinde üç temel özeliğinden dolayı yapı söküme uğratılması gerektiğini savunmaktadır.[28] İlk olarak karşı mücadele modelleri sayesinde devlet kendilerini istisnai konuma yerleştirmektedir. Heat-Kelly devletlerin istisnacılığını onların egemen güç olmasından dolayı yasal mevzuatları ve kanunları ortaya çıkan tehditlere göre yorumladıkları için vurgulamaktadır. ABD'nin kontrolünde bulunan Guantanamo ve Bagram askeri tesislerinde bu istisnacılığı kullandıklarını ve bu nedenle uygulanan yöntem ve araçların etkisinin sorgulanmasının zorlaştığını belirtmektedir.[29] İkinci olarak Heath-Kelly terörizmle mücadele modelleri kapsamında kullanılan teknolojik gelişmelere dikkat çekmektedir.[30] Gelişen savaş teknolojisi nedeniyle çatışma ortamlarında terörizmle mücadele daha gizli ve dolaylı yollarla icra edilmektedir. Bu durum devletlerin sorumluluk almadan hareket etmesini beraberinde getirdiği gibi ayrıca uygulanan yöntemlerin etkilerini orta ve uzun vadede görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Üçüncü olarak da karar vericilerin ve uygulayıcıların kullandığı anlatılara odaklanan Heath-Kelly, radikalleşmeyle mücadele kapsamında ortaya çıkan profil belirleme ve risk analizi gibi faktörlerin sadece belirli sosyal kimliklerin güvenlikleştirildiğini ifade etmektedir.[31] Özellikle 2005 Londra terör saldırısı sonrası Müslüman ve Pakistanlı kişilere odaklanılmasının radikalleşmeyle mücadele kapsamında uygulanan ve insan haklarıyla bağdaşmayan uygulamaları meşrulaştırdığına dikkat çekmektedir.

Heath-Kelly'in mevcut karşı mücadele yaklaşımlarında tespit etiği bu üç özellik, günümüzde artarak devam etmektedir. Bu durum mevcut modellerin eleştirel terörizm çalışmalarında görülen sosyal inşacı yaklaşımla daha net görüntü kazanmaktadır. Özellikle günümüzde mevcut yaklaşımların neden olduğu aşırı sağ terörizmin yükselişinde ve fundamentalist grupların toplumsal meşruiyet kazanması bu durumu kanıtlamaktadır.

27 Daniela Pisoiu ve David Scheuing, "Introduction," *Arguing Counterterrorism: New Perspectives,* edt., Daniela Pisoiu (New York : Routledge, 2014), 3-4.

28 Heath-Kelly, "Post Structuralism and Constructivism", 143.

29 Heath-Kelly, "Post Structuralism and Constructivism", 146.

30 Heath-Kelly, "Post Structuralism and Constructivism", 147.

31 Heath-Kelly, "Post Structuralism and Constructivism", 152.

Karşı Mücadele Modellerinin Aşırı Sağ Terörizmine Etkisi

Son yıllarda yapılan terör ve güvelik değerlendirmelerine baktığımızda, 9/11 sonrası fundamentalist gruplardan farklı olarak aşırı sağ terörizminin küresel ölçekte yükselişte olduğunu görmekteyiz.[32] Aşırı sağ terörizmin küresel ölçekte hız kazanmasında mevcut liberal uluslararası sisteme karşı gerçekleşen meydan okumalar belirleyici oldu.[33] Soğuk Savaş'ın bitişiyle birlikte neoliberal kozmopolitizmin ABD ve batılı ülkeler için büyük strateji olarak kabul edilmesiyle kapitalist dünya sistemi hegemon karaktere ulaştı.[34] Bu sistem çerçevesinde ABD ve batılı müttefikeler temel dış politika paradigmalarını sahip oldukları kültürel, siyasi, ve ticari gelenekleriyle şekillendirirken diğer devletlere de takip etmeleri gereken modeli sunmaktaydılar. Böylece neoliberal kozmopolitizm ve onu devletler arasında sistematik karaktere bürünmesini kolaylaştıran küresel yönetişim kurumlarının (NATO, G-7, G-20, IMF, DB gibi) ve bu oluşumların entelektüel arka planını savunan epistemik topluluk, her zaman batı merkezli siyasetin öncelikli olmasını sağladı. Fakat 9/11 terör saldırı başta olmak üzere onu takip eden çeşitli siyasi, toplumsal ve hatta ekonomik gelişmeler nedeniyle önemli krizler yaşadı ve aşırı sağ terörizmi de bu gelişmelerden beslendi.

9/11 sonrası ABD öncülüğünde gerçekleştirilen başta Afganistan ve Irak askeri müdahaleleri olmak üzere, 2008 küresel ekonomik kriz ve 2014'te yaşanan yoğun göç durumu aşırı sağ ideolojilerin terörizme yönelmesin, temel belirleyicisi oldu. Yaşanan bu gelişmeler ışığında batılı demokrasilerde gerçekleşen seçimlerde popülist muhafazakâr ve milliyetçi partilerin çoğu batılı ülkede de iktidara gelmesiyle aşırı sağ ideoloji toplumsal tabanda karşılık bulduğunu gösterdi. Bu ideolojiyi aşırıcı tutum ve davranış kalıplarıyla benimseyen gruplar ise toplumsal tabanda meşruiyetlerini artırabilmek için terörizmi taktik olarak benimsediler. Bu sayede gerçekleştirecekleri silahlı propaganda eylemleriyle benzer düşünce sistematiğine sahip olan kişi ve grupları benzer motifli eylemlere sevk edebileceklerdi. Bu dönemde çoğu ülke terörizm ve istihbarat birimleri Afganistan ve Irak özelinde ortaya çıkan fundamentalist gruplara odaklandığı için aşırı sağın terör eylemleriyle yaygınlık kazanma stratejisini tehdit olarak görmedi. Bu durum aşırı sağ terör motivasyonuyla sonuçlanan ve 9/11'den yaklaşık on yıl sonra gerçekleşen ilk kitlesel katliam sonrası değişmeye başladı.

32 Aşırı sağ terörizm için bkz. START, "Global Terrorism Overview: Terrroism in 2019," START Background Report, Erişim Tarihi: Eylül 18, 2021, https://www.start.umd.edu/pubs/START_GTD_GlobalTerrorismOverview2019_July2020.pdf.; TE-SAT, "EU Terrorısm Sıtuatıon & Trend Repor," European Union Terrorısm Sıtuatıon and Trend Report, Erişim Tarihi: Eylül 22, 2021, https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2021-tesat.; , Joanna Walters ve Alvin Change, "Far-Right Terror Poses Bigger Threat to US than Islamist Extremism Post-9/11," The Guardian, Erişim Tarihi: Eylül 26, 2021, https://www.theguardian.com/us-news/2021/sep/08/post-911-domestic-terror.

33 Maik Fielitz, "How The Far Right Is Going Liquid," Radical Right Analysis, Erişim Tarihi: Eylül 24, 2021, https://www.radicalrightanalysis.com/2021/06/30/how-the-far-right-is-going-liquid/.

34 Blake Stewart, "The Rise of Far-Right Civilization," *Critical Security* 46/ 7 (2020), 1209.

2011 yılında Norveçli Andres B. Breivik'in '*2083: Avrupa'nın Kurutuluşu İçin Manifesto*'yu internet ortamına yükseldikten sonra silahlı saldırı gerçekleştirdi. Breivik'in saldırısının arka planında yatan düşünce sistematiğini anlamaya çalışan terör ve güvenlik birimleri Soğuk Savaş döneminde de sıklıkla liberal uluslararası sistemde de görülen kavramın etkili olduğunu buldular. Bu düşünce mevcut siyasi rejimlerim komünizm veya başka bir rakip ideoloji tarafından baskı altına alınmayı ifade eden işgal edilme/kuşatılma durumuydu.

Breivik'e göre 2010 Arap Baharı ve sonrasında Orta Doğu coğrafyasında yaşanan gelişmeler nedeniyle bugünkü neoliberal sistem ve onun yönetişim sistemleri devletlerin ulusal bağlarını zayıflatmakla birlikte toplumsal ölçekte kimliksel farklılaşmayı getirmekteydi. Bu nedenle çok kültürlülük politikaları nedeniyle daha fazla mülteci ve göçmen alan başta Norveç olmak üzere çoğu batılı devletin sahip olduğu ulusal değerler, batılı olmayan kişiler tarafından gün geçtikçe yok edilmekteydi.[35] Breivik'e göre bu durum işgal anlamına gelmekteydi ve mevcut siyasiler bu durumu görmezden gelmeye devam etmekteydi. Breivik yayınladığı manifestonun küresel ölçekte karşılık bulması ve bu kuşatılmışlık hissiyatına sahip olan benzer kişileri etkileyebilmek için çoğu çocuk olmak üzere yetmiş yedi kişiyi katletti.[36]

Yaşanan bu terör olayının ardından başta Norveç güvenlik ve istihbarat servisi bu tür şiddet potansiyeli yüksek olan grupları takip etmediği ortaya çıktı. Özellikle fundamentalist gruplara odaklanılması ve mevcut terörizmle mücadele modellerinde bu grupların görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Bu durum devlet merkezli terörizmle mücadele stratejilerinin yerine daha rasyonel ve öngörülebilirliği devletlerin de ötesinde olabilecek tehdit değerlendirmelerinin zorunlu olduğunu gösterdi. 2011 yaşanan bu gelişmeye rağmen batılı devletler aşırı sağ konusunda mevcut siyasi hükümetlerde yer alan popülist muhafazakâr ve milliyetçi partiler nedeniyle görmezden gelmeye devam etmektedir.

Son yıllarda aşırı sağ terörizm, popülist siyasette yaşanan gelişmelerin etkisiyle şiddet kapasitesini genişlettiği görülmektedir. ABD'de gerçekleşen 2021 seçimlerinde kongre binasına düzenlenen baskın olayında, Oath Keepers, Proud Boys, Groypers, Neo-Confederalist ve Neo-Naziler gibi çok çeşitli aşırı sağ örgütler yer aldı. ABD istihbaratı ve güvenlik birimlerinin kongre binasında yapılan baskında zayıf kalmasının arka planında mevcut terörizmle mücadele yöntemlerinde daha çok el-Kaide ve benzeri gruplara odaklanılması belirleyici oldu.[37] Böylece ABD'nin 9/11 sonrası uygulamaya koyduğu terörizmle küresel savaş doktri-

35 Andres B. Breivik, "2083: A European Declaration of Independence," *Info Publicintellegence Net* (2011), Erişim Tarihi: Eylül 28, 2021, https://info.publicintelligence.net/AndersBehringBreivikManifesto.pdf.

36 Cato Hemmingby ve Tore Bjorgo, *The Dynamics of a Terrroist Targeting Process: Andres B. Breivik and the 22 July Attacks in Norway*, (London: Palgrave MacMillan, 2016), 2.

37 Cynthia Miller Idriss, "From 9/11 to 1/6: The War on Terror Suspected the Far-Right", *Foreign Affairs*, Eylül 4, 2021.

ninde eleştirel bakışla ele alınmasının haklılığını gösteren gelişme olarak kabul edildi. Benzer gelişmeleri ABD dışındaki batılı ülkeler içinde geçerliliğini korumaktadır. Fakat çoğu devlet için el-Kaide ve benzeri örgütler, terörizmle mücadele modellerinde aşrı sağa göre öncelikli olarak ele alınmaktadır.

Karşı Mücadele Modellerinin Fundamentalist Gruplara Olan Etkisi

El-Kaide gibi fundamentalist terör gruplarıyla mücadelede uygulanan modellerde örgüt mensuplarının yakalanması ve elimine edilmesine rağmen ideolojik olarak insanları etkilemeye devam ettikleri görülmektedir. Örgütlerin kullanmış olduğu söylem ve anlatılara karşı toplumsal direnç oluşturması beklenen toplum sağlığı modelinin sorgulanmasına neden olmaktadır. ABD'nin 9/11 sonrası dönemde terörist ifadesini sıklıkla kendisine muhalif olan ve olması muhtemel aktörler için kullanması özellikle Orta Doğu bölgesinde bulunan dini yapıların toplumsal gerçekliğini görmezden gelmesine neden olmuştur.

Daniel Byman'a göre bu durum ABD 'nin bölgede gerçekleştirdiği askeri müdahaleler ve terörizmle mücadele araçlarına tepki olarak el-Kaide ve benzeri grupların meşruiyet kazanmasında etkili bir faktördü.[38] Özellikle bölgede bulunan rejimlerin uzun sürelerdir sağladığı kamu düzeni ve otoritesinin bu tür müdahalelerle çökmesi sonucu fundamentalist grupların toplumsal tabanda alternatif birer yönetim yapılarını kurması bölgedeki her aktörün kolaylıkla terörist olarak değerlendirilemeyeceğini göstermekteydi. Toplumsal tabanda meşruiyeti arttıkça bu grupların yerel insanlar üzerindeki etkisi de genişlemekteydi.

Fundamentalist grupların ABD ve diğer batılı devletlerin uyguladığı temel terörizmle mücadele stratejilerini kendi anlatı ve söylemlerinde fazlasıyla kullanmaktadır. Bunlardan ilki ve hatta uygulanan stratejilerin ilk geri tepmesi olarak da kabul edilen savaş esirlerinin Guantamo'ya transfer süreçlerinin olması ve Abu Gureyb cezaevinde yaşana işkence skandallarıydı. Kamu düzeni ve otoritesinin çökmesini demokratik konsolidasyonun sağlanması amacıyla yapıldığını söylenmesi ilerleyen dönemlerde ABD'nin uyguladığı transfer, tutuklama ve sorgulama programıyla (*RDI*) demokrasi ve temel insan haklarının uygulamasında sorunlar olduğunu bizzat gösterdi.

Günümüzde radikalleşmeyle mücadele kapsamında Suriye'den geri dönenlerin güvenlikleştirildiği stratejilerde de önemli sorunlar bulunmaktadır. Çoğu batılı devlet bu kişilerin iç savaş ve çatışma bölgelerine gitmelerinde İslam dininin ve onun eğitim şekliyle yakından alakalı olduğunu düşünmektedir. Bu kapsamda daha liberal ve oryantalist anlamda İslam dininin olması adına onun sahip olduğu gerçek ve öz bağlamından farklı olarak yeni nesil-

https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2021-08-24/war-on-terror-911-jan6.

38 Byman, Daniel, "Beyond Counterterrorism: Washington Needs a Real Middle East Policy," *Foreign Affairs* (2015), 94/6(2015):12.

lere aktarılması amaçlanmaktadır. Böylece Euro-İslam tartışmaları başta olmak üzere, her devletin kendi sosyokültürel kodlarına göre İslam dinini anlatacak personel yetiştirilmesi gibi çeşitli politikalar uygulanmaktadır.[39] Bu durumun fundamentalist terör örgütlerinin toplumsal tabanda kimlik ve aidiyet sorunu yaşayan kişilere ulaşmada fırsat sunmaktadır. Çünkü başta el- Kaide olmak üzere onun ideolojik perspektifinde şekillenen çoğu fundamentalist yapı, gerçek İslam dinin sadece kendilerinin temsil ettiğini insanlara aktarmaya çalışmaktadır.

Bu nedenle gerçek İslam'la alakası olmayan çoğu uygulama ve düşünce belirli bir sistem çerçevesinde kişilere sunulmaktadır. Sorun çözücü bakış açısıyla ele alınan bu türden terörizmle mücadele yaklaşımının uygulanması, İslam dininin ana omurgası olan Ehl-i sünnet ve'l cemaat çizgisine zarar vermektedir. Kaçınılmaz olarak karşı modellerde İslam dini güvenlikleştirilmeye devam ederse fundamentalist grupların kullanmış olduğu söylem ve anlatıların etkisi toplumun daha geniş kesimleri tarafından benimsenmesi durumu ortaya çıkabilecektir.

Sonuç

Günümüzde çok farklı dinamiklerden beslenen ve siyasal amaçları doğrultusunda fiziksel ve sanal ortamlarda kendilerine özgü dinleyici kitle bulabilen terör örgütleriyle karşı karşıyayız. Bu durum onların dışarıdan müdahale edilerek minimal hale getirilmesini gün geçtikçe zorlaştırmaktadır. Devletler, kendi aleyhlerine olan bu asimetrik etkiyi tersine çevirebilmek için kısa sürede sonuç almaya odaklı ve yukarıda bahsedilen modellerle mücadele etmektedir. Fakat bu modeller aşırı sağ terörizminin küresel kapasiteye ulaşmasında ve el-Kaide gibi fundamentalist grupların ideolojik olarak hayatta kalmasını beraberinde getirdikleri için, yeni paradigmayla konunun ele alması gerekmektedir.

Bu kapsamda terörizmle mücadele için uygulamaya konulan modellerin devlet-merkezli ve politika- öncelikli yaklaşımdan ziyade mevcut tehdit unsurunu ortaya çıkaran ve onu besleyen doğrudan ve dolaylı etkenler göz önüne alınarak karşı mücadele modelleri oluşturulmalıdır. Makalede de bahsedildiği gibi devletler uyguladığı ve sadece belirli bir bölgeye özgü olan karşı mücadele yöntemleri başka bölgelerde bulunan ve hatta farklı ideolojik motivasyona sahip olan terör gruplarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle küresel terörizmle mücadele kapsamında uygulanan modellerin yeni güvenlik teh-

39 Euro-Islam tartışmaları için bkz. Peter O'Brien, *The Muslim Question in Europe: Political Controersies and Public Philosephies* (Temple : Temple University Press, 2016); Kastoryano, Riva, "Religion and Incorporation: Islam in France and Germany," *The International Migration Review* 38/3(2004); Karsten Struss, "Euro-Islam or Islam in Europe the Role of Muslims and Their Organizations in Germany, Great Britain and the Netherlands", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erişim Tarihi: Eylül 1, 2021, https://calhoun.nps.edu/handle/10945/5617.

ditlerine dönüşmesini engelleyebilmek için ortodoks çalışmalarda kullanılan argümanların yeniden sorgulanarak farklı paradigmatik düşünce ve yaklaşım sistematiğiyle ele alınması gerekmektedir.

Çalışma kapsamında savaş, kriminal ve toplumsal sağlık modellerinin genel uygulamaları üzerinden mevcut güvenlik sorunsalları ele alınmıştır. İlerleyen çalışmalarda her bir modelin ayrı olarak ele alındığı ve neden olabilecekleri yeni güvenlik sorunsalların değerlendirildiği çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu sayede politika öncelikli olmayan bir bakış açısıyla daha farklı sorunsallar da bilimsel olarak ele alınabilecektir. Yapılan çalışmalarla eleştirel terörizm çalışmaları Türkçe literatürde genişleyen ve derinleşen bir yapıya kavuşacaktır.

Kaynakça

Ali, Nadya. 2015. "Mapping the Muslim Community: The Politics of Counter-Radicalization in Britain." *Counter-Radicalisation: Critical Perspectives,* editörler. Christopher Baker-Beall, Charlotte Heath-Kelly ve Lee Jarvis, 139-156. New York: Routledge, 2015.

Bhui, Kamaldeep ve Edgar, Jones. "The challenge of radicalisation: a public health approach to understanding and intervention." *Psychoanalytic Psychotherapy* 31/4(2017): 401-410.

Bjorgo, Tore. *Strategies for Preventing Terrorism*. London: Plagrave Macmillan, 2013.

Breivik, Andres B. "2083: A European Declaration of Independence." Info.publicintellegence.net. Erişim Tarihi: Eylül 28, 2021, https://info.publicintelligence.net/AndersBehringBreivikManifesto.pdf.

Byman, Daniel. "Beyond Counterterrorism: Washington Needs a Real Middle East Policy", *Foreign Affairs* 94/6(2015): 11-18.

Cox, Robert W. "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory." *Millenium - Journal of International Affairs* 10(1981): 126-155.

Cox, Robert W. "Multiretalism and World Order." *Review of International Studies* 18(1992): 161-180.

Crelinsten, Ronald. "The Discourse and Practice of Counter-Terrorism in Liberal Democracies." *Australian Journal of Politics and History* 44/1(1998): 389-413.

Crelisnten, Ronald. *Counterterrorism.* Cambridge: Polity Press, 2009.

Cronin, Audrey Kurt. *How Terrorism Ends: Understanding The Decline and Demise of Terrorist Campaigns.* Princeton: Princeton University Press, 2009.

Fielitz, Maik. "How The Far Right Is Going Liquid." *Radical Right Analysis*, Erişim Tarihi: Eylül 24, 2021. https://www.radicalrightanalysis.com/2021/06/30/how-the-far-right-is-going-liquid/.

Ganor, Boaz. *The Counter-Terrorism Puzzle: A Guide for decision Makers.* New Brunswick: Transaction Publishers, 2005.

Gunning , Jeroen. "Babies and Bathwaters: Reflecting on the Pitfalls of Critical Studies on Terrorism." ISA 2007 Annual Convention. Erişim Tarihi: Eylül 23, 2021. https://www.aber.ac.uk/en/media/departmental/interpol/csrv/babies-and-bathwaters---isa2007.pdf.

Heath-Kelly, Charlotte. "Post Structuralism and Constructivism." Içinde *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, editör Richard Jackson, 136-159. New York : Routledge, 2016.

Hemmingby, Cato ve Tore Bjorgo. *The Dynamics of a Terrroist Targeting Process: Andres B. Breivik adn the 22 July Attacks in Norway.* London: Palgrave MacMillan, 2016.

Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press, 2006.

Idriss, Cynthia Miller. "From 9/11 to 1/6: The War on Terror Suspected the Far-Right." Foreign Affairs, Eylül 4, 2021. https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2021-08-24/war-on-terror-911-jan6.

Jackson, Richard. *Writing The War on Terrorism: Language, Politics And Counter-Terrorism.* Mancherster: Mancherster University Press, 2005.

Jackson, Richard, Marie Breen Smyth ve Jeroen Gunning. edtr., *Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda.* New York: Routledge, 2009.

Jackson, Richard. edt. *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies.* New York: Routledge, 2016.

Jarvis, Lee. "Critical Terrorism Studies After 9/11." Içinde *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, edt. Richard Jackson, 68-91. New York: Routledg, 2016.

Kamaldeep, Bhui, ve Edgar Jones. "The Challange of Radicalisation: A Public Health Approach to understanding and Intervention." *Pscyhoanalytic Psychotherapy* 4/2(2017): 401-410.

Kastoryano, Riva. "Religion and Incorporation: Islam in France and Germany." *The International Migration Review* 38/3(2004): 1234-1255.

Kfir, Issac. "A Primer on the Ideological and Theological Drivers of AQ and Daesh: Al-Qaedaism." ASPI. Erişim Tarihi: Eylül 13, 2021. https://s3-ap-southeast-2.amazonaws.com/ad-aspi/2018-06/SR%20120%20Drivers%20of%20AQ%20and%20Daesh.pdf?VersionId=ivLuwPWUwdytiAhFKZ_kaFvn.U4m0er_.

Koehler, Daniel. *Understanding Deradicalization: Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism.* New York: Routledge, 2017.

Mendelsohn, Barak. *The Al-Qaeda Franchise: The Expansion of al-Qaeda and Its Consequences.* New York: Oxford University Press, 2016.

O'Brien, Peter. *The Muslim Question in Europe: Political Controersies and Public Philosephies.* Temple: Temple University Press, 2016.

Pisoiu, Daniela. edtr. *Arguing Counterterrorism: New Perspective.* New York: Routledge, 2014.

Pisoiu, Daniela, ve David Scheuing. "Introduction." Içinde *Arguing Counterterrorism: New Perspectives.* edt. Daniela Pisoiu, 1-24. New York : Routledge, 2014.

Ranstorp, Magnus. "Managing Terrorism Stduies After 9/11: An Academic Field of Old Problems and New Prospects." Icınde *Critical Terrorism Studies: A New Research Perspective* içinde, edtr., Richard Jackson, Marie Breen Smyth ve Jeroen Gunning , 13-33. New York: Routledge, 2009.

Reid, Edna. "Evolution of a Body of Knowledge: An Analysis of Terrorism Research." *Information Processing & Menagament* 33/1(1997): 91-106.

Rineheart, Jason. "Counterterrorism and Counterinsurgency." *Perspectives on Terrorism* 4 /5(2010): 31-47.

Silke, Andrew. edt. *Routledge Handbook of Terrorism and Counterterrorism.* New Yotk: Routledge, 2019.

Stampnitzky, Lisa. *Disciplining Terror: How Experts Invented Terrorism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Stampnitzky, Lisa. "The Emergence of Terrorism Studies." Içinde *The Routledge Handbook of Criticial Terrorism Studies*. edt. Richard Jackson, 45-67. New York: Routledge, 2016.

START. "Global Terrorism Overview: Terrorism in 2019." START Background Report. Erişim Tarihi: Eylül 18, 2021. https://www.start.umd.edu/pubs/START_GTD_GlobalTerrorismOverview2019_July2020.pdf.

Stewart, Blake. "The Rise of Far-Right Civilizaition." *Critical Security* 46/7(2020): 1207-1220.

Struss, Karsten. "Euro-ISlam or ıslam in Europe the Role of Muslims and Their Organizations in Germany, Great Britain and the Netherlands." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.Erişim Tarihi: Eylül 1, 2021. https://calhoun.nps.edu/handle/10945/5617.

TE-SAT. "EU Terrorısm Sıtuatıon & Trend Report." European Unıon Terrorısm Situation And Trend Report. Erişim Tarihi: Eylül 22, 2021. https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2021-tesat.

Threat, "President Bush Outlines Iraqi Threat." The White House President George W. Bush. Erişim Tarihi: Eylül 13, 2021. https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html.

Toros, Harmonie. "Critical Theory and Terrorism Studies: Ethics and Emancipation." Içinde *Routledge Handbook of Critical Terrorism Stduies*. edtr. yazan Richard Jackson, 160-180. New York: Routledge, 2016.

Walters, Joanna ve Alvin Change. "Far-right terror poses bigger threat to US than Islamist extremism post-9/11. The Guardian. Erişim Tarihi: Eylül 26, 2021. https://www.theguardian.com/us-news/2021/sep/08/post-911-domestic-terror.

Wendt, Alexander. "Anarchy is What states Make of it: The Social Construction of Power Elites." *International Organization* 46/2(1992): 391-425.

Youngman, Mark. "Building Terrorism Studies as an Interdisciplinary Space: Addressing Recurring Issues in the Study of Terrorism." *Terrorism and Political Vioelnce* 32/5(2020): 1091-1105.

Zimmerman, Katherine. "Al-Qaeda After the Arab Spring: A Decade of Expansion, Losses, and Evolution." Hudson Institute. Erişim Tarihi: Eylül 11, 2021. https://www.hudson.org/research/16806-al-qaeda-after-the-arab-spring-a-decade-of-expansion-losses-and-evolution.

Zulaika, Joseba. "The Real adn the Bluff: On the Ontology of Terrorism." Içinde *The Routledge Handbook of Criticak Terrorism Studies*, edtr. Richard Jackson, 92-112. New York: Routledge, 2016.

Tanzimat Dönemi İmar Hukuku'nun Gelişimi Üzerine Bir İnceleme: 1839 Tarihli İlmühaber Metni Bağlamında

Zehra Karaaslan

Mekan, zamanın dünya yüzüne nakşedilmesinden başka bir şey değildir;
farklı zaman silsilelerinin, dış dünyanın eşzamanlılığında gerçekleşmesi, kayda geçmesidir.
Henri Lefebvre

Öz: Avrupa odaklı modernleşmenin devlet politikası haline geldiği Tanzimat dönemi, Osmanlı devletinin toplumsal değerlerini, buna bağlı olarak da siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel yapılarını baştan sona etkilemiştir. Bu değişimin doğrudan gözlemlenebildiği önemli alanlardan biri şehir yönetimidir. Geleneksel dönemde İslam hukukuna göre yönetilen şehirler, tarihsel ve coğrafi konumlarına bağlı olarak ve her biri kendisine özgü şekillerde gelişmişlerdir. Bu sebeple her şehrin kendine has bir dokusu ve buna bağlı olarak seneler içerisinde istikrar kazanmış yönetim pratikleri vardır. Bu şehirlerden biri de Tanzimat döneminin yenileşme ve reform hareketlerinin de kalbi olan İstanbul'dur. Tanzimat'la beraber başlayan bütünsel düzenleme eğiliminin ilk örneklerinden birisi de 1839 tarihli İlmühaber'dir. II. Mahmut tarafından ordunun modernizasyonu için Almanya'dan getirtilen Von Moltke adlı general, daha sonra padişah tarafından İstanbul'un detaylı bir haritasını çıkartmakla ve sokak örüntüsünü, yolların mevcut karmaşasını düzenleyecek bir plan yapmakla görevlendirilmiştir. Osman Nuri Ergin'e göre Divanı Hümayun defterlerinde İlmühaber adı altında Moltke'nin bu önerilerinin özeti yer alır. Bu çalışmada da Türk Modern İmar Hukukunun doğuşu ve gelişimi, İlmühaber metni üzerinden ve İstanbul özelinde, şehrin fiziki ve sosyal yapısının batı etkisindeki değişimi çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İmar Hukuku, Tanzimat, Şehirleşme, Moltke Planı, Modernleşme, İstanbul, Bütüncül Planlama.

Giriş

Bir bölgeyi bütünsel olarak planlama ve mekânsal inceleme konusu yapmak, modernite ile başlayan yeni bir yaklaşımdır. Modern devletin karakteristik özelliklerinden biri olan kurumsallaşma, bürokrasinin gelişimi ve akılcı devlet tutkusunun bu yaklaşım değişiminin üzerindeki etkisi yadsınamaz. Gözde Çelik'in isabetle belirttiği gibi "Tanzimat dönemi bürokrasisinin temel kurumları ve bunların işleyiş biçimlerinde gözlenen yeniden düzenleme, Tarihi

Yarımada'nın geçirdiği değişimin izlenmesinde referans noktası alınabilir."[1] Tanzimat'a kadar başta İstanbul olmak üzere imparatorluk sınırları içindeki kentlerde, kentsel mekanın tamamını içerecek şekilde, bütünsel düzenlemelere rastlanmaz. Nitekim Osman Nuri Ergin de bu durumdan şöyle bahseder:

> "Kuşkusuz çeşitli dönemlerde binalara ilişkin olarak birçok nizam ve kanun yayımlanmıştır. Ancak bu nizam ve kanunlar binalarla ilgili işlerin farklı evrelerini bir araya toplayan belgeler olmayıp…ortaya çıkan sorunlar üzerine çeşitli zamanlarda belirli konularla sınırlı olarak hazırlanmış bazı emirlerle padişah emirlerinden (iradat-ı seniyye) ibarettir. Dolayısıyla Tanzimat'a gelinceye kadar düzenli ve maddeler halinde derlenmiş kanun ve diğer yasal düzenlemelere rastlanmamaktadır. Divan-ı Hümayun kayıtlarında (9Recep 1210/ 8 Kanunusani 1209/ 19 Ocak 1796 tarihli) bir binalar tüzüğünden söz ediliyor ise de bunun da tek bir sorun ile örneğin 'binaların yüksekliği' ya da yangından korunma yolları' hakkında bazı hükümlerle sınırlı olduğu kuşkusuzdur."[2]

1. Tanzimat Öncesi Dönem ve Değişimin Başlangıcı

1.a) Mahalle Kavramı

Tanzimat öncesi Osmanlı kentinde en küçük yönetim birimi mahalledir. Çeşitli din ve milletten farklı kimliklerin bir arada yaşadığı sosyal bir doku olan mahalle, İslam kent yönetiminin kilit kurumlarından biridir. Nitekim Tanzimat yıllarından bugüne, şehirleşme serüvenimizdeki değişimin izini sürebilmek için ideal perspektiflerden biri de mahalledir. Mahalle kavramının gerçek manada anlamının ve öneminin araştırılması, bugünün şehirlerinin dönüşümünü ve yitirilen değerlerimizi kavrayabilmeye imkan tanır.

> "Mahallenin esasen çok boyutlu bir örgütlenme olduğunu söyleyebiliriz. Dini bir örgütlenmedir çünkü her mahalle aynı zamanda dini bir cemaattir, dini bir lideri vardır. (Birden fazla dini cemaat bir mahallede beraber yaşayabilir, homojen ve tek tipli bir cemaat yapısı yoktur.) İdari bir örgütlenmedir çünkü idari çeşitli vazifeleri vardır. Ekonomik bir örgütlenmedir çünkü hem ekonomik olarak bir yardımlaşma ağı vardır hem mahalli masraflar ortaklaşadır. Hukuki bir örgütlenmedir çünkü mahalleli birbirine karşı hukuken sorumludur, aralarındaki komşuluk hukuku ile birbirine bağlı olan mahalleli aynı zamanda birbirinin kefilidir. Dolayısıyla Osmanlı Mahallesi bir bütündür. Haneler toplamı olan mahalle-bireyler toplamı değildir. Bireyin şehirle sağlıklı irtibat kurmasını sağlar. Birey önce ailesinin sonra da mahallesinin bir üyesidir. Bu iki ara kademe sayesinde birey şehir karşısında yalnız değildir."[3]

1 Gözde Çelik, *Geç Osmanlı Döneminde Sanat Mimarlık ve Kültür Karşılaşmaları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018) sf. 30

2 Osman Nuri Engin, *Mecelle-i Umur-ı Belediyye,* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 21, 1995) sf. 1031

3 Mustafa Kömürcüoğlu, *Türkiye'de Şehir ve Toplum, Tarih, Teori ve Temel Meseleler*, (İstanbul : Ketebe Yayınları, 2019) sf. 51

Mahallede gelir düzeyine göre bir sınıf ayrımına rastlanmazdı. Üst gelir grubu mensubu biri ile alt gelir grubundan birinin ikametgahı yan yana bulunabilir ve bu bir aradalık son derece organik bir ilişkinin tezahürü kabul edilirdi. Modern dönem düşüncesinin aksine yadırganması veya giderilmesi gereken bir 'sosyal mesele' değildi. Merkezinde cami, onun etrafında da pazar olacak şekilde gelişen mahalle, kamusal mekanları ile sakinlerinin toplanma ve kamuoyu oluşturma mekanıydı. Belli başlı mahalli ihtiyaçlar kadıyı temsil eden mahalle imamının liderliğinde mahalle sakinleri tarafından giderilirdi. Böylece mahalle eşrafının hizmetlere doğrudan katılımı sağlanırdı, hizmetlerin kararını veren de gerekli fonu sağlayan da mahalle bileşenleriydi. (Mahalle cemaatinden oluşan vakıflar, müşterek sandıklar vb. aracılığıyla) Tanzimat ile bu düzen tasfiye edilmiş ve yerine merkezileşmiş, bürokratik kamu görevlileri hiyerarşisine dayalı bir yapı inşa edilmiştir. Avrupa etkisi ile idari yetkiler kadılardan alınarak çeşitli nezaretlere dağıtılmış, kentteki inşa faaliyetlerinden sorumlu Ebniye-i Hassa Müdüriyeti de Nafia Nezaretine bağlanmıştır.

Bu tür idari reformlar gündeme geldiğinde, yetkililerce öncelik verilmeyen ama aslında hayati önem arz eden mesele ise bütçedir. Ekonomik bir krizin içindeki devletin bu şekilde yerel hizmet kalemlerine ayıracak düzeyde bir gelir kaynağı yoktu.

Kısa ve uzun vadeli şehirleşme planlamaları ve buna bağlı olarak hukuki düzenlemeler yapılırken mevcut ekonomik konjonktür dikkate alınmadığı müddetçe planlananlar, geçmişte olduğu gibi bugün de kağıt üzerinde kalmaya mahkumdur.

Geleneksel dönemde kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen mahallenin görevlerini üzerine alan merkez, vaat ettiği refah ve çağdaşlık konusunda başarısız olmuştur. 1855 yılında Fransız etkisiyle Şehremaneti makamı ve İntizam-ı Şehir komisyonu kurulmuş, kuruluş beyannamesinde İstanbul'un güzelleştirilmeye, temizlenmeye, yollarının genişletilmesine, sokakların aydınlatılmasına ve inşaat usullerinin iyileştirilmesine ihtiyacı olduğu vurgulanmıştır. Bu noktada Osmanlı döneminin ilk çağdaş belediyesi kabul edilen İstanbul Şehremaneti'nin kuruluşundaki Avrupa etkisi ayrıca ele almaya değerdir.

Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan İngiltere, Fransa ve İtalya askerlerinin savaş sırasında İstanbul'a yerleşmeleri modern belediyecilik tarihimizdeki tetikleyici rol oynayan unsurlardan biridir. Bu askerler ve yakınları şehrin Beyoğlu-Pera bölgesinde ikamet etmeye başlamış ve devlet yetkililerine Avrupa örneklerine paralel şekilde belediye teşkilatının kurulmasını 'ısrarla' tavsiye etmişlerdir. Bu tavsiyelerin altında, kendi hizmet ihtiyaçlarının hatta lüks arzularının giderilmesi amacının yattığını söyleyebiliriz. Nitekim bu dönem beledi hizmetlerin denetimi kadılardan alındığı için temizlik, aydınlatma, kanalizasyon ve kaldırım bakımları gibi temel hizmetler sahipsiz kalmıştı.[4]

4 Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Yerel Yönetim* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014) sf. 35

Kırım Savaşı'na ek olarak İngiltere ile yapılan ticaret anlaşması da şehirdeki yabancı unsurunu arttırarak üretim ve tüketim piyasasını etkilemiştir. "Dünyaya ekonomik, ticari ve siyasi eklemlenme süreci de nüfus artışında etkili olmuş ve yüzyılın sonunda İstanbul'da yaşayan yabancı sayısı 100.000'i aşmıştır."[5] Şehirdeki yabancılar aynı zamanda sermayenin de ana sahiplerinden olduğu için ekonomik hayatın dönüşmesi de kaçınılmazdı. Bu dönüşüm şehirdeki yapılarda da kendini göstermiştir. Ticaretin kalbi olan hanlar, limanlar ve yerli üreticinin mekanı pazarlar dönüşen yapılara örnek olarak sayılabilir.

Sonuç olarak insan odaklı, yüz yüze ve sosyal ilişkilere dayanan bir kurumun yerine idari boyutu ağır basan resmi ve hiyerarşik bir ağ getirilmesi, tepeden müdahaleci anlayışın çözümsüzlüğe ve kargaşaya sebep olduğu talihsiz durumlardan biridir. Tabanda karşılığını bulamayan bu tür yenileşme çabalarının kısır ve sakil kalması, tıkandığı noktalarda ise devletin cebir kullanımı ile müdahale etmesi, Lale Devrinden Cumhuriyetin erken dönemlerine değin tecrübe ettiğimiz bir modernizasyon metodudur.

1.b) Doğal Afetlerin Şehrin Siluetindeki Tahrip Edici Etkisi

a) Deprem ve Su Olayları

Şehirlerin gelişim seyrini ciddi ölçüde etkileyen şeylerin başında coğrafi koşullar gelir. İstanbul da kendine has karakterini bu şekilde doğal afetlerin ve kaotik tarihsel serüveninin arasında kazanmıştır. Bu husus şehrin modernleşme serüvenini ve klasik dönemdeki imar durumunu değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktadır.

İstanbul'un jeopolitik konumuna bakıldığında aktif bir fay hattı üzerinde olduğu, tarih boyunca şiddetli depremlerle sarsıldığı, Karadeniz ile Akdeniz'i birbirine bağlayan büyük bir su yolu olmasından dolayı da sık sık büyük sel felaketleri ve kuvvetli fırtınalarla cebelleşmek zorunda olduğu görülür. Yaşanan büyük afetler çeşitli vakanüvis anlatılarına da konu olmuştur. Örneğin sonradan **Küçük Kıyamet Günü** olarak anılacak 1509 tarihindeki depremde şehir baştan aşağı yıkılmıştır, Solakzade'nin kayıtlarına göre deprem 45 gün sürmüş, öyle ki II. Bayezid imparatorluğun dört bir yanından 80.000 askeri şehrin surlarını onarmak için İstanbul'a toplamış, kendisi de güvenlik kaygısı ile Edirne'ye geçmiştir. Başka bir örnek olarak, 1745 yılındaki şiddetli fırtına tüm şehri etkilemiş, Kasımpaşa civarında yaklaşık 200 meskenin yıkılmasına sebep olmuştur.[6]

Çetin coğrafi koşulların şehir üzerindeki etkileri yok sayılarak yapılan her yorum haksız ve oryantalist ana akım söylemin tekrarından ibaret kalacaktır. Örneğin Doğan Kuban

5 Yunus Koç, "Osmanlı Dönemi İstanbul Nüfus Tarihi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8/16, (2010), sf.182.

6 Ebru Boyar ve Kate Fleet, *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev., Serpil Çağlayan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, sf. 80.

imparatorluğun başkentindeki planlama eksikliğini "İstanbul'da kentsel mekanın biçimlenmesinde eksik olan geometrik disiplin, mekan örgütlenmesini yapamamaktan değil, böyle bir gereksinme görülmediğinden, başka bir deyişle kültürel motivasyon eksikliğinden kaynaklanıyordu. (...)Fakat bu geometrik ya da matematik 'esprit' eksikliği, imparatorluğun çökmesine neden olan kültür özelliklerinden birisidir ve insan-doğa ilişkilerinin bilimsel düzeyde gelişmemesi sonucunu yaratan dünya görüşünün bir ifadesidir."[7] şeklinde değerlendirir.

Bu bakış açısının yukarıda kısaca değindiğimiz doğal faktörleri göz ardı ettiğini söylemek mümkün. Kuban'ın imparatorluğun çöküş sebebi olacak derecede önemli gördüğü "geometrik disiplinsizlik" ve buna bağlı olarak "insan doğa ilişkisindeki bilimsel geri kalmışlık" şeklindeki tespiti, esasen modern dönemin pozitivist bakışı ve değer yargıları ile geçmişi anlamaya çalışmak anakronik bir yaklaşımdır. Bu satırları takip eden paragrafta Kuban "Osmanlı kenti işlevsel bir moleküler yapıdaydı, Leibnitz'in monadları gibi, bağımsız tasarlanan işlevsel birimlerden oluşuyordu. Bunların arasındaki ilişki diziseldi.[8]" diye ekler. Yukarıda detaylarına değindiğimiz mahalle örgütü tam da bu işlevselliği sağlayan ana unsurdur. Kuban'ın geometrik disiplinsizliğin çöküşe sebep olduğunu iddia ettikten sonra şehrin moleküler yapısının işlevselliğine dikkat çekmesinin ise kendi içerisinde tutarsızlık arz ettiği ileri sürülebilir.

Şehirler kendi kimliklerini kazanırken dönemlerinin teknik ve tarihsel şartları çerçevesinde kendi mimarlık pratiklerini ve teknik disiplinlerini de edinirler. Bugünden düne bakarken gördüğümüz milimetrik hesapların ve detaylı mevzuat düzenlemelerinin yokluğunu bir geri kalmışlık belirtisi olarak değerlendirmek hatalı bir yaklaşımdır.

b) Yangın

Bir başka doğal afet olarak yangın, şehrin fiziki yapısını şekillendiren en temel unsurlardan ve İstanbul'un kadimden beri süregelen imtihanıdır. Şehrin ağırlıklı olarak ahşap yapılardan oluşması yangını tetikleyen ve yangının kontrolünü zorlaştıran esas faktördür. Vurgulanmalıdır ki Tanzimat döneminde başlayan modern imar hukuku düzenlemelerindeki temel kaygılardan biri de yangınların önlenmesidir ve bu kaygının izlerine metinler üzerinde rastlamak mümkündür. Nitekim çalışmanın ilerleyen bölümlerindeki İlmühaber metninin incelenmesi esnasında bu husus açıkça görülecektir.

Dönemin, özellikle de alt gelir grubu için en ulaşılabilir temel yapı malzemesi ahşaptı. Ucuzluğu ve hafifliği, bunlara bağlı olarak da düşük maliyetlerle hızlı inşa edilebilirlik imkanı sun-

7 Doğan Kuban, *İstanbul Bir Kent Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010) sf. 442.

8 Kuban, *İstanbul Bir Kent Tarihi*, sf. 442.

ması sebebiyle tercih edilen ahşap aynı zamanda Osmanlı'daki aile hayatının gerekliliklerine de cevap verebilen bir materyaldir. Bugünün çekirdek aile tercihlerinin tersine birkaç kuşağın beraber yaşadığı, evlenen aile bireylerinin yeni bir meskene taşınmak yerine mevcut aile konutunu genişletmeyi tercih ettiği, ahşap yapıların da bu genişletme ve yeniden planlanmaya müsait olduğu söylenebilir. Bununla beraber binaların ahşap ağırlıklı olması kalıcılığı da zorlaştıran bir faktördü. Nitekim Moltke de İstanbul notlarında Türk konutlarının "hafif" ve "hızlı inşa edilebilir" olmasından bahseder. Her ne kadar ahşap materyal kullanımı yangınlarla baş etmeye çalışan devlet tarafından zaman zaman kısıtlanıp yasaklanmak istese de bu yasaklar pratikte işlerlik kazanamamıştır.

1633 yılındaki Büyük Cibali Yangını, kısa vadede bölgenin uzun vadede ise şehrin mimari yenilenmesi serüveninde dönüm noktası denilebilecek bir öneme sahiptir. Kentin yaklaşık olarak 1/5'inin yandığı kayıtlara geçmiştir. Yangınlara karşı sadece anlık müdahaleler yerine ciddi anlamda önleyici ve düzenleyici karakterli bir imar nizamına teşebbüsün bu felaket sonrasında hayata geçtiğini söyleyebiliriz. Yapılar arası bitişik nizamı, binaların saçak genişliklerini, genel olarak ahşap kullanımını düzenleyen bu ve benzeri çeşitli fermanlar yayınlansa da yukarıda da değindiğimiz gibi etkin bir denetim sistemi işletilmediği için kalıcı sonuçlar elde edilememiş, çıkan fermanlar da kördüğüm olmuş bir halatı makasla kesmek gibi nafile bir çaba olarak tarihe geçmiştir.

Yangınla mücadeleyi körükleyen başka bir husus ise çarpık yerleşme ve buna bağlı gelişen çıkmaz sokak olgusudur. 19. yüzyıl boyunca kentin ciddi miktarda göç alması nedeniyle hızla artan şehir nüfusu, özellikle de mahallelerde iç içe, sıkışık bir yapılaşmaya sebep olmuştu. Bu duruma ivme kazandıran bir diğer gelişme ise endüstri devrimi sonrası yaşanan teknik ilerlemelerin şehir içi ve şehirlerarası ulaşımdaki yeniliklerdir ki bu da doğrudan şehirlerin mimari gelişimini etkilemiştir. Örneğin tramvayın kullanımı ile at arabaları ve faytonların kullanımı azalmıştır. Sokakların ve ana ulaşım arterlerinin bu yeni teknolojilere uygun hale getirilmesi gerekmiştir. İkinci bir örnek olarak liman ve çevresindeki yeni yapılaşmaları (yol, köprü vb.) sayabiliriz. Bir yandan da Avrupa ile artan ticaret ilişkileri ve yine alandaki teknik ilerlemeler de deniz ulaşımını canlandırarak bu bölgelere yeni çehreler kazandırmıştır. Nitekim bir yerleşim yerinin mimari serüvenini en çok etkileyen şeylerin başında bölgedeki ulaşım ve altyapı hizmetleri gelir. Bu hususa dikkat çeken Murat Gül:

> "**On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki en büyük değişiklik ise Haliç üzerinde eski kenti Galata'ya bağlayan iki köprü yapılmasıydı**. İlk köprü 1836'da II. Mahmut döneminde Azapkapı ile Unkapanı arasında inşa edildi. Moltke mektubunda bu köprünün açılışını İstanbul'daki en yeni gelişme olarak tarif eder. Moltke'nin anlatımında, bu köprü deniz yatağınca taşınan 'bir yığın ağaç kazığı' üzerine inşa edilmişti. (...) İkinci köprü de 1846'da Haliç'in ağzı yakınlarında, Karaköy Eminönü arasında inşa edildi. (...) Haliç üzerindeki bu iki köprünün inşası İstanbul için bir devrim niteliğindey-

> di. Köprüler yalnızca şehrin iki önemli bölgesi arasında hızlı bir ulaşım sağlamakla kalmıyorlardı, aynı zamanda yüzyılın ikinci yarısından sonraki Osmanlı idaresinin, kenti modernleştirmek amacıyla yapacakları daha kararlı çalışmaların da habercisiydiler."[9]

Şehrin içinde yeni yeni gelişmeye başlayan sanayi bölgeleri de şehirdeki yapılaşma dinamiklerini etkileyen unsurlardan bir başkasıdır. Sadece bu işyerlerinin istihdam ettiği işçilerinin, başta konut ihtiyaçları olmak üzere kentle kurdukları yeni ilişkiler ve buna bağlı yaşanan değişimler şehirleşme için emsalsiz bir momenttir. Avrupa şehirlerinde de endüstri devrimi ve sonrasında benzer senaryolar tecrübe edilmiştir.

19. yüzyıl İstanbul'unun fiziki durumuna bakıldığında sokakların iki kişinin dahi yan yana yürüyemeyeceği darlıkta olduğu bilgisi görülecektir. Çıkmaz sokaklar şehri adeta bir labirente çevirmiş haldedir. Bu karmaşa hali o dönem İstanbul'a yolu düşen seyyahların ve tarihçilerin çeşitli anlatılarına hatta yer yer mübalağalı şekilde konu olmuştur. Osman Nuri Ergin bu durumdan şöyle bahseder:

"*1270(1854/1855) yılına gelinceye kadar* İstanbul'da iki kişi yan yana geçebilecek ne bir sokak ne bir meydan bırakılmış ne de bir ailenin iki batın(nesil) evladı derununda(içinde) oturabilecek derecede metin ve sağlam bir bina terk edilmiştir."[10]

İlmühaber metnini incelemeye geçmeden, Tanzimat öncesi dönemde de şehircilik ile ilgili çeşitli düzenleme ve yasakların mevcut olduğunu, örneğin ahşap yapının yasaklanması ya da sokak genişlikleri ile ilgili normların bulunduğunun altının çizilmesinde fayda var. Ancak bu yasaklar hayata geçirilememiş daha ziyade tavsiye niteliğinde kalmışlardır. Bu durumu İslam şehir hukukundan ve ferdin tercihlerini büyük ölçüde önceleyen kuralların etkisinden bağımsız düşünmemiz mümkün değildir. Merkezi yönetim bu noktadaki otorite boşluğunu Avrupai teknik ve yönetimsel metotlar ile gidermeye çalışmıştır. Böylece, güzelliğine hayran olunan, dönemin aydınlarınca ulaşılması gereken, zihinlerinde çağdaşlık ideası olarak konumlanan Batı şehrinin inşası mümkün olacaktı. İstanbul ancak çağının gerisinde kalmış, bozuk çehresinden kurtulduğunda Avrupalıların beğenileri ve takdirleri için vitrinde sergilenebilir hale gelecekti. Takip eden yıllarda da bu öykünme, onaylanma ve kendini beğendirme kaygılarının mimari tercihlerimize ve şehirleşme hikayelerine yansıdığı aşikardır.

2. Tanzimat Dönemi İmar Gelişmeleri

1840 dönemine kadar yangın sonrası yeniden inşalarda, yangın öncesi bölgesel düzenin

9 Murat Gül, *Modern İstanbul'un Doğuşu, Bir Kentin Dönüşümü ve Modernizasyonu*, çev., Büşra Helvacıoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013, sf.58

10 Ergin, *Mecelle-i Umuru Belediyye*, 1995:1240; akt. Melih Ersoy, *Osmanlı'da İmar ve Yasalar,* İstanbul: Ninova Yayınları, 2020 sf.27

eski halinin aynen yeniden tesis edilmeye çalışıldığını, 1840 sonrası ise daha pragmatik ve akılcı bir tutumla yangının şehrin imarında bir araç olarak kullanıldığı görülür. Yangın arazilerinin yeni düzenlemelere konu olması ve bugün literatürde hamur kuralı dediğimiz DOP (düzenleme ortaklık payı) metodu uygulanmaya başlamıştır.

"**1856 Laleli-Aksaray Yangını**ndan sonra ilk defa yangın bölgesinin sistematik bir haritası çıkartıldı ve alternatif bir kent tasarımı projesi hazırlanarak uygulamaya konuldu. Mustafa Reşid Paşa'nın kentin çağdaşlaşmasında Avrupalı uzmanlar istihdam etme politikasına uyan hükümet bir İtalyan mühendisi olan Storari'yi bölgenin yeniden imarı ile görevlendirdi."[11] Osman Nuri Ergin bu yangından sonra yaşanan büyük küçük tüm yangınlardan sonra harita hazırlandığını belirtir.

Storari tarafından hazırlanan plan ile yanan mahallenin çıkmaz sokaklarla sonlanan organik sokak şebekesi ortadan kaldırılmış, geniş ve düz caddeler birbirleri ile ve sokaklarla dik açı ile kesişerek bölgede yepyeni bir ızgara planı oluşturulmuştur. Yeni bir anlayışla oluşturulan mahalle her ne kadar Tanzimat karşıtlarınca eleştiriliyorsa da Tanzimat yanlıları tarafından da "Avrupa planlama ilkelerinin güçlü bir ifadesi olarak görülüyor ve Paris'le karşılaştırılıyordu."[12]

Yangın sonrasında boşalan alanın parselasyonu tarla kuralına göre düzenleniyordu. Ebniye nizamnamelerinde belirlenen bu kurala göre, yeni yapılacak düzenlemede yollar ve benzeri kamusal alanlar için taşınmaz sahipleri arsalarının dörtte birine varan oranda bir bölümünü bedelsiz olarak terk etmek zorundaydılar. Böylece hazineden bir istimlak bedeli ödenmeden ve daha hızlı bir şekilde bölgenin yeniden planlanması ve imarı sağlanıyordu. İstanbul'un bayındır alanlarının neredeyse yarı yarıya yandığı 1865 Büyük Hocapaşa yangınından sonra bu tarla kuralı uygulamasının yaygınlaştığı söylenebilir.

1865 yangını başka bir açıdan da İstanbul şehir tarihi için dönüm noktasıdır: **Islahat-ı Turuk Komisyonunun kuruluşu.** Yolların Düzeltilmesi anlamına gelen Islahat-ı Turuk, İstanbul şehir tarihinde kısa sürede çok önemli işlere imza atmış bir oluşumdur. Efektif ve gerçekçi hareket tarzıyla hareket eden bu komisyonun kuruluş gerekçesinin belirtildiği Meclis-i Vala mazbatasında İstanbul'un sokaklarına yol bile denilmeyip eğri büğrü ve iniş ve yokuş bir takım dar dikler şeklinde, araba değil hayvan bile güç geçtiği belirtilerek yangında buralara itfaiyenin girmesinin imkansız olduğu, yine bu sokak yapısının zabıtanın güvenlik hizmetini yerine getirmesine engel olduğu, bu durumun karışık bir ormanı muhafaza etme ile aynı şey olduğu ve çözümün de bir taraftan diğer ucu gözüken yollar yapılması olduğu öne sürülmüştür.[13]

11 Zeynep Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019) sf.69

12 Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, sf. 71

13 Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, sf. 940 vd.

Divanyolu caddesinin genişliği bu sayede 5 metreden 19 metreye çıkartılabilmiş, şehrin en önemli ana ulaşım hatlarından birindeki bu olumlu değişiklik yol sağlığı ve trafik açısından ciddi fark yaratmıştır. Buna ek olarak yangınla mücadelede kagir yapının öneminin farkında olan komisyon, halk arasında kagir bina yapımını teşvik edebilmek için çeşitli ekonomik inisiyatifler almış, sahada öncülük yapmıştır. Komisyon, tuğla ve çimento üreten bir fabrika kurmuş ve evlerini yeniden inşa etmek üzere tuğla ve çimento satın alanlardan vergi almamıştır. Özel fabrikaların ürettiği tuğla ve çimento üzerindeki vergiler de kaldırılmıştır. Fabrikadaki ürünler piyasa değerinin altında satışa sunulmuş, yol yapımında stratejik noktaların inşaatına öncelik verilmiştir.[14]

3. 1839 Tarihli İlmühaber

İstanbul'da III.Selim'den sonraki ikinci imar girişimleri II. Mahmut dönemine rastlar. Kurulan yeni orduyu modernleştirmek ve askeri açıdan geliştirebilmek için Almanya'dan getirilen askerlerden biri olan Von Moltke adlı general, daha sonra padişah tarafından İstanbul'un detaylı bir haritasını çıkartmakla ve sokak örüntüsünü düzeltecek bir plan yapmakla da görevlendirilmiştir. Ne var ki Moltke'nin planlarına henüz matbu şekilde erişilebilmiş değildir. Hatta bu sebeple planlar hakkında çeşitli söylentiler doğmuştur. Ergin'e göre ise Divanı Hümayun defterlerinde İlmühaber adı altında Moltke'nin önerilerinin özeti yer alır. Bu çalışmanın önemi İstanbul hakkında yapılan ilk bütünsel çalışma olması ve kendinden sonraki imar mevzuatı düzenlemelerine de temel olmasıdır.

1839 tarihli İlmühaber, Osmanlı döneminde kentsel planlamaya yönelik olarak ve İstanbul'un belirli bir bölgesinde yapılacak düzenlemeleri kapsayan ilk belgedir. 19. yüzyılın ilerleyen yıllarında yürürlüğe giren mevzuat hükümlerini incelediğimizde esasında bu İlmühaber 'in detaylandırılarak genişletildiği görülebilir. Özellikle de 1848 tarihli Ebniye Nizamnamesinin temelini oluşturması bakımından İlmühaber, modern imar hukuku zincirimizin ilk halkası **olma özelliği taşır.** Tanzimat'ın ilan edildiği 1839 yılında yayımlanan bu İlmühaber 'de Moltke planına göre açılması istenen yol güzergahları ve genişlikleri ile çeşitli düzenlemeler vardır.

"Moltke'nin başlıca amacı, İstanbul yarımadasının ticari ve idari işlerinin yürütüldüğü kalbiyle eski Bizans kapıları arasında geniş yollar açılarak kesintisiz ve kolay bir ulaşım ağı geliştirmekti."[15]

Bu belgenin getirdiği yeniliklere ve bunların taşıdığı anlamlara göz atalım:[16]

14 Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, sf. 77

15 Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, sf. 136

16 İlmühaber metni incelenirken Melih Ersoy'un sadeleştirmesinden faydalanılmıştır.

1. **Bundan böyle bir resm(plan) olmadan bina inşası yapılmayacak, inşaat öncesi bölgenin haritası çıkartılacak.**

Bu madde Tanzimat ruhunu bütünlükle temsil ettiği için ayrıca kayda değerdir. Artık gündelik hayata dair işlemler için uyulması gereken bürokratik ve hukuki bir çerçeve çizilmiş, bu sayede keyfiliklerin ve kargaşanın önlenebilmesi amaçlanmıştır. Bu amacı, normatif bir rasyonelleşme ve denetim kaygısının, daha temelde de pozitivist hukuk düşüncesinin yansıması olarak da okuyabiliriz.

2. **Çıkmaz sokak yapımı yasaklanmıştır.**

Bu düzenleme senelerdir süregelen mahalle yaşantısını temelden dönüştürecek bir yeniliktir. Mahremiyet, İslam düşüncesinde şehir kültürünü de şekillendiren temel kavramlardan biridir. Toplumsal hayatta, özellikle de cinsiyetler arası ilişkilerde temel kaygı fıkhi mahrem-namahrem ölçütleridir. Evler buna uygun inşa edilmeye çalışılır. Avlu, mahremin sokakla doğrudan çarpışmasını engellemek için tasarlanmış bir tür bariyer işlevi taşır. Yine cumba, hane içindeki öznelerin, Goffman'dan esinlenecek olursak, namahrem öğelerle karşılaşma anı için hazırlıklı olabilmesini sağlayan aynı zamanda estetik değeri de olan bir tedbir mekanizmasıdır. Çıkmaz sokak da seneler içerisinde, mahallelerin mikro ekosistemlerinde gelişen bir durumdur. Çıkmaz sokak aynı zamanda mahalle içinde asayiş ve güvenliğin sağlanmasına, mahalleye yabancı unsurların girişini gözetim ve denetim altında tutmaya da yardımcıdır.

Ne var ki modernleşme ile değişen ev ve sokak dinamikleri, yangınla etkin mücadele ihtiyacı, ulaşım araçlarındaki gelişmeler ve kadınların sosyal rollerindeki değişimler mahalle yapısında ve mahrem algısında da dönüşümü beraberinde getirmiştir. Artık kamusal alanda daha aktif ve politik özneler olmak isteyen kadınların talepleri de şehirleşmede fark yaratan faktörlerden biridir. Nitekim sadece İstanbul özelinde değil, dünyanın çeşitli yerlerinde kadın hareketinin izi sürüldüğü zaman benzer değişimlere rastlanacaktır. Örnek olarak değişen istihdam koşulları, ortaya çıkan yeni meslek kolları ve bunların mekan algısı ve şehirleşme üzerindeki dönüştürücü etkisi söylenebilir.

3. **Kamusal alan olarak meydanların oluşturulması esnasında cami ve kabirlerin mevcut konumları korunacak ancak çeşme vb. yapılar taşınabilecek.**

Şehirlerin çeşitli yerlerinde 'meydan' açma fikri, 19. yüzyıl Avrupa'sında doğmuştur. Fransız İhtilali sonrasında, iktidarın, herhangi bir halk ayaklanması halinde, hızlı ve etkin müdahale ile kitleyi bastırabilmek amacıyla, bir ucundan bakıldığında diğer ucu açıkça gözüken, bu sebeple de güvenliği ve denetimi sağlamanın çok daha kolay olduğu meydanlar oluşturulmuştur. Fransa'da bu fikir Hausmann ile anılır. Buna ek olarak 'kamusal alan' kültürünün de modern bir kavram ve 19. yüzyıl yeniliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu yenilikler aynı dönemde Osmanlı düşüncesine de etki etmeye başlamıştır. Tanzimat öncesinde şehrin herhangi bir yerinde modern anlamı ile meydanı karşılayacak büyüklükte bir açık alana rastlanmazken ne şehir kültüründe ne şehrin sakinlerinde bugünkü karşılığı ile kamusal alan fikrinin izine rastlanabilir.

4. **Şehir içindeki eşitli güzergahlardaki yollar sayılarak (Divanyolu, Aksaray,**

Edirnekapı, Kadırga Limanı vd.) bu yolların genişliğinin 15 metre olacağı, yolların iki yanına ağaçlandırma yapılacağı, yollarda yaklaşık 3 metre genişliğinde yaya kaldırımları yapılacağı, beygir ve arabaların gidiş gelişleri için de 12 metre yol kalmış olacağı düzenlenmiştir.

5. **İskele ve rıhtımdaki inşaatlar ile alakalı çeşitli düzenlemeler ve cami ve büyük binalar merkezli meydan düzenlemelerinin yapılması yönünde buyruklar.**
6. **Genişletilecek yollar için gereken arsaların elde edilmesinde izlenecek mali prosedür.**

Bu arsalar vakıflara bağlı olduğundan belirlenen taşınmaz değerleri sorumlu ve yetkili teşkilat Evkaf-ı Hümayun-u Şahane mali işleri tarafından sahiplerine ödenecektir. Kamulaştırmanın bugünkü anlamına benzer şekildeki erken dönem örneklerine bu şekilde yangın sonrası parsel düzenlemeleri zikredilebilir.

7. **Yeni binalar kagir olarak inşa edilecek, ekonomik açıdan yeterli gücü olmayanların inşa ettikleri ahşap yapılar ile aralarında muhakkak kagir duvar olacak, bu ortak duvarın masrafları ortaklaşa sağlanacak (böylece yangının kontrolü kolaylaşacak)**

Daha önce de değinildiği üzere, yangınların kontrolünün ancak kagir yapıların arttırılarak sağlanabileceği düşüncesinin İlmühaber geneline hakim olduğu görülebilir. Bununla beraber maddi gücü bakımından tamamen kagir yapı inşasının beklenmesinin anlamsız olduğu "bazı yoksul takımına" izin verilmesi için binanın iki yanından koruma bariyeri olacak şekilde kagir duvar seti örmesi şart koşulmuştur. Komşuların bu duvarın masrafını ortaklaşa üstleneceği belirtilmiştir. Bu yönüyle ilgili hukuki düzenlemenin ve dolayısıyla kanun koyucu erkin, toplumsal gerçekliği ve halkın sosyo-ekonomik durumunu yadsımadığı söylenebilir.

8. **Gemilerden alınacak vergiler ve limanlar konusunda yeni düzenlemeleri**
9. **Konaklar için yükseklik sınırlaması, "çıkma balkon gibi lüzumsuz şeyler" in yasaklanması**

Yükseklik sınırlaması mevzusunda ilk dikkati çeken şey İslam Hukukundaki Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki yükseklik hakkı farkından bahsedilmemesidir. Tanzimat Fermanındaki genel kaideler ile paralel olarak tebaanın inşa hakkında maksimum yükseklik genel ve soyut şekilde (3 kat ve 20 zira) şeklinde düzenlenmiş, din bu meselede ayırıcı kriter olmaktan çıkarılmıştır. Her ne kadar estetiğin şehirleşme için önem taşıması yeni bir şey değilse de estetik düzenlemelerin idari kolluk kapsamında bir denetim aracı olarak kullanımının modern döneme özgü olduğunu söyleyebiliriz. [17]

17 Ersoy, *Osmanlı'da İmar ve Yasalar*, sf. 41

Metnin genelini incelediğimizde altı çizilmesi gereken ilk şey, yasak ve düzenlemeler konusundaki gerçekçi tutumdur. 19. yüzyıl İstanbul'unun durumu göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki metinde sayılı hedef ve ilkeler kısa süre içinde erişilebilir değildir. Bu sebeple İlmühaber 'de de öngörüldüğü gibi **tedrici ilerleyen bir hareket planı** öngörülmüş olması gerçekçi ve kaliteli kodifikasyon mantığına uygundur.

"…bu hayırlı maddelerin hemen yerine getirilmesi ve düzenlenmesi kolay olmayıp, adım adım gerçekleştirileceği açık olduğundan...", "bu kapsamlı güzellikleri içine alan kuralların düzenlendiği resme(plana) uygun işlerin hemen yerine getirilmesi çok masraflı ve çeşitli tekliflere muhtaç olduğundan..","...ancak bunlar kısa sürede gerçekleşecek şeyler olmayıp adım adım gerçekleşecek maddeler olduğundan..." gibi metnin birkaç yerinde de bu yaklaşımın vurgulandığını görebiliyoruz. Kendinden sonraki kanun ve mevzuat hükümlerinde İlmühaberde öz olarak düzenlenen konular detaylandırılıp düzenlenmiştir.

Sonuç

Şehirleşme ve şehirlileşme, güncelliğini koruyan, çok yönlü ve bu yüzden incelemesi son derece güç, sadece hukuk veya tarih değil, sosyoloji, felsefe, dinler tarihi gibi birden fazla disiplini aynı anda ilgilendiren bir sosyal meseledir. Günümüz İstanbul'unun mücadele ettiği kargaşanın ve problemlerin izini sürmeye başladığımızda başlangıcın Osmanlı'nın son dönemine hatta daha eskilere dek gittiği görülecektir. Nitekim bu da bize günümüzün sorunlarını etkin ve uzun vadede çözümleyebilmenin yolunun geçmişi doğru anlamlandırmaktan geçtiğini gösterir.

Geleneksel dönemde şehirler kendine has kimlikleri ve ruhları olan karakteristik mekanlardı. İslam hukuku ile yönetilen şehirlerde özellikle Kul-Yaratıcı ilişkisi, Tevhid inancı ve İslam'ın kuşatıcılığı şehrin ruhuna yansır, izleri şehrin siluetini şekillendirirdi. Makine çağının tahripkar, esas olarak fayda ve maddi zenginliği önceleyen, toprağı salt bir meta ve rant aracı olarak gören düşüncesinin aksine İslam şehirlerinde toprağa ve doğaya saygının "iman" ile de ilişkili önemli bir yeri vardı, imar faaliyetleri de bu kaygılar etrafında yürütülürdü.

Ne zaman ki aydınlanma düşüncesi, devamında endüstri çağı Osmanlı'yı da etkisi altına almaya başladı, tüm bu kaygılar da yavaş yavaş solmaya başladılar. Devir tüketim ve hız devriydi, nüfus hızla çoğalıyor, eskinin kurum ve kavramları kalabalık makine kentinin ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalıyordu. Geleneksel dönemin "manevi kaygıları" seküler çağın aydın bireyleri için anlamsızlaşmıştı. Bir şehri şekillendiren esas şey de o şehrin insanlarının zihin dünyaları ve muhakemeleri olduğu için, şehirler, özellikle de İstanbul bu düşünce değişiminin günbegün izlenebildiği bir sahneye dönüşmüştü. Esasen bu süreç kısaca ölçek değişimi olarak da nitelenebilir: İnsan ölçekli şehircilik anlayışından makine ölçeğine

geçiş süreci. Tabii olarak bu dönüşüm, dönemin kanunlaştırma hareketlerine de yansımıştır. Her ne kadar sadece İstanbul özelinde düzenlenmiş bir metin olsa ve diğer şehirleri kapsamasa da Osmanlı Devleti'nde modern anlamda imar hukuku çalışmalarının miadı olarak ele alabileceğimiz İlmühaber metni de yukarıda detaylarına değindiğimiz gibi bu değişim ve dönüşümün ürünü normatif bir düzenlemedir.

Sonuç olarak tekrarlanmalıdır ki bugünün şehircilik sorunları üzerine düşünürken bu gibi temel taşı diyebileceğiz metinleri disiplinler arası bir usulde çalışmak, dün ve bugünün ihtiyaç ve değerleri üzerinden ancak anakronizmin kıskacına düşmeden kıyas muhakemesine tabi tutmak, etkili analizlere ve çözümlere kapı aralayabilecektir.

Kaynakça

Ersoy, Melih. *Osmanlı'dan Günümüze İmar ve Yasalar*. İstanbul: Ninova Yayınları, 2020.

Çelik, Zeynep. *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Kömürcüoğlu, Mustafa. *Türkiye'de Şehir ve Toplum, Tarih, Teori ve Temel Meseleler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umur-u Belediyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.

Kuban, Doğan. *İstanbul Bir Kent Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010

Çelik, Gözde. *Geç Osmanlı Döneminde Sanat Mimarlık ve Kültür Karşılaşmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Gül, Murat. *Modern İstanbul'un Doğuşu, Bir Kentin Dönüşümü ve Modernizasyonu*, çev., Büşra Helvacıoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

Boyar, Ebru ve Kate Fleet. "*Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*". çev., Serpil Çağlayan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Yerel Yönetim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.

Koç, Yunus. "Osmanlı Dönemi İstanbul Nüfus Tarihi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 8/16. (2016): 171-198.

İKTİSAT

Kripto Paraların Ekonomiye Etkisi

Aslınur KAYA*

Öz: Geçmişten günümüze mal ve hizmetlerin değiş tokuşu için kullanılan para her dönemde insanlar için önemli bir konu olmuştur. Büyük bir geçmişe sahip olan para günümüzde de önemini korumaktadır. 2008 yılında tanıtılan Bitcoin ile birlikte finansal piyasalara farklı aktörler dahil olmuştur. Gün geçtikçe artan piyasa değerleri ve hızlı fiyat yükselişlerinin yaşanması, yatırımların bir bölümünü sanal para piyasalarına kaydırmıştır. Bu doğrultuda kripto paraların işlem hacimleri genişlemiş ve değerleri zamanla artmıştır. Kripto para piyasasının yüksek güvenlik hizmeti sunması, düşük komisyon ücretleri ve merkezi bir otorite tarafından kontrol edilmemesi gibi özellikleriyle birçok kişi ve şirketler için büyük bir avantaj yarattığı görülmektedir. Sanal para piyasalarındaki arz ve talebin yüksek olması, ilgili piyasada işlem gören paraların işlem hacimlerinin artmasıyla birlikte yatırımcılar açısından dikkat çekici bir özellik kazanmıştır. Bu çalışmada kripto paralar ve Bitcoin hakkında temel bilgilere yer verilmiştir.Bu amaçla geçmişten bugüne para sistemleri, kripto paralar, Bitcoin hakkında temel bilgiler, ekonomik göstergelerle arasındaki ilişki, dünyada Bitcoin'e yönelik yaklaşım ve düzenlemeler,Türkiye'de Bitcoin'e yönelik yaklaşım ve düzenlemeler, geleneksel para ile Bitcoin'in karşılaştırılması konuları araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Para, Sanal Para, Kripto Para, Bitcoin, Yatırım.

Giriş

Para, insanların bir ürün veya hizmete biçtiği değeri gösteren ödeme aracıdır.Geçmişten bugüne para, insan hayatında farklı şekillerde yer almıştır. Dönemlerin o zamana ait koşulları ve sahip oldukları olanaklara göre paranın gelişimi şekil almıştır. Geçmişten günümüze mal ve hizmetlerin değiş tokuşu için kullanılan para her dönemde insanlar için önemli bir konu olmuştur.Günümüzde de hala önemini korumaktadır.

Dünyada teknolojik gelişmelerin her geçen gün artmasıyla beraber genel olarak her alanda değişimler yaşanmaktadır.Bilgi ve internet teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte kripto paraları bu kategoride değerlendirmek mümkün görünmektedir.Teknolojik gelişmelerin dünya genelinde yayılması ve teknolojik araçlara ulaşımın ucuzlaması ile beraber internet kullanımı da yaygınlaşmıştır. İnternetin gündelik hayatın bir parçası olmasıyla birlikte insanların kağıt para taşıma konusunda isteksiz olmaları, sanal paraların ortaya çıkmasında etkili olan nedenler arasındadır. Kripto paraların ortaya çıkması ve gelişimi de bu gelişmeler etrafında şekillenmiştir.

* Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İktisat, Yüksek Lisans Programı İletişim:aslinurkaya93@gmail.com

Kripto paralar 2008 yılında yaşanan ekonomik kriz sonrasında tüm dünyanın dikkatini çekerek ortaya çıkmaya başlamıştır.Kripto para denildiğinde akla ilk olarak Bitcoin gelmektedir. Bitcoin, bir ülkenin denetleme veya düzenleme yaptığı bir para birimi değildir.Devlet otoritesi yoktur.Çok sayıda kripto para piyasasındaki arz talep şartlarına göre Bitcoin'in fiyatı belirlenmektedir. Bu durum Bitcoin'in fiyatlarının hızlı bir şekilde artması veya düşmesini beraberinde getirmektedir.1lk kripto para birimi olarak bilinen Bitcoin, şifreleme yöntemine dayanacak şekilde çalışmaktadır. Dünya genelinde Bitcoin havuzuna yeni Bitcoinler eklenmesi ile devam eden Bitcoin madenciliği süreci yoğun bir süreçtir. Bu da Bitcoin'in üretimi ve işlenmesinin özgün bir süreç niteliği taşıması gerektiği söylenebilir.

Bitcoin, geleneksel para birimlerinden ayrı farklı özelliklere sahiptir. 1nternet üzerinden elektronik bir biçimde üretilen Bitcoin, aynı şekilde elektronik olarak yönlendirilmektedir. Üretim ve yönlendirme açısından geleneksel para birimlerinden ayrılan Bitcoin, kullanım açısından da benzerlikler içerir. Bitcoin; alışveriş yapma, tasarruf etme, yatırım yapma gibi geleneksel para birimlerindeki amaçlarla kullanılabilmektedir. Merkezi bir otoritenin kontrolünde olmayan Bitcoin, finans piyasalarında zamanla daha popüler hale gelmiştir. Bitcoin'in fiyatlarının hızlı bir biçimde artış göstermesi, Bitcoin'e olan ilginin artmasının sebeplerinden biridir. Bununla birlikte insanların Bitcoin'e ilgi göstermesine paralel olarak Bitcoin'in temelini oluşturan blokzincir (blockchain) teknolojisine doğru ilgileri de kaymaktadır. Kripto para piyasalarının gelişiminin bugünkü zamanda hızla devam etmesi beklendiği için konuyla ilgili olarak çok sayıda araştırma yapılmaktadır. Kripto para piyasasının ekonomik değeri arttıkça bu durumun devam etmesi de öngörülmektedir.

2013 yılından bu yana Bitcoin piyasasının dalgalı bir seyir izlemesi, Bitcoin'e olan ilgiyi artıran sebeplerden biridir. Bitcoin'in piyasa değerinin hızlı bir şekilde yükselmesiyle beraber dünyanın farklı yerlerinden Bitcoin ile ilgili süreçlere yönelim artmaktadır. Ancak Bitcoin'in seyri sürekli artış ve düşüş eğilim değişimleri göstermektedir. Bütün bunlar Bitcoin piyasasında yer alan belirsizliklerin artmasında belirleyici rol olduğu söylenebilir.

Geçmişten Bugüne Para Sistemleri

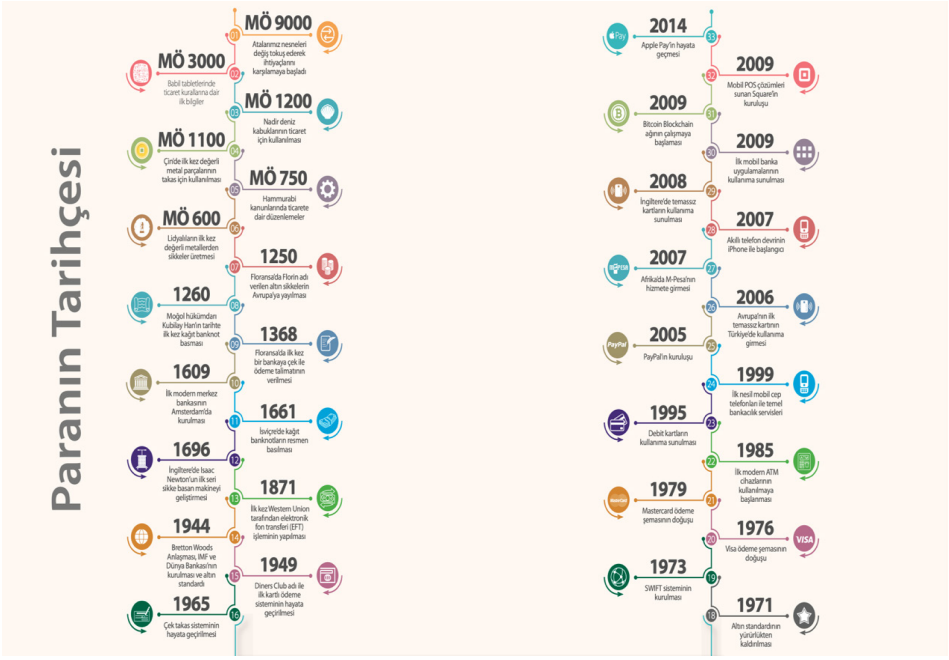
Para ve para sistemleri, kendi döneminin koşullarına göre açıklanmaktadır. Paranın bu özelliği sebebiyle para konusunda, toplum tarafından kabul edilen genel bir tanımdan bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. Para ve para sistemleri, devamlı olarak değişim gösteren sosyal bir kavram olarak değerlendirilmektedir.

Geçmiş zamanlarda alışverişler yapılırken takas yönteminin zaman kaybına yol açması ve zahmetli olması sebebiyle farklı arayışlara girilmiştir. Paranın icadıyla birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Paranın ortaya çıkmasını ve gelişim göstermesini de bu acıdan değerlen-

dirmek mümkündür. Paranın piyasaya girmesi ticari ilişkileri de etkilemiştir. Böylelikle ticari ilişkilerin rahat, kolay ve daha akıcı olduğu bilinmektedir.

Genel olarak bakıldığında da paranın ticaret ilişkilerinde önemli bir etken olduğu ve günümüze kadar da böyle devam ettiği görülmüştür.

Paranın geçmişten bugüne tarihçesine bakıldığında M.Ö 9000'de nesneler için takas yöntemi değiş-tokuş kabul edilmiştir. M.Ö 1200 yılında ticarette deniz kabukları, keçi boynuzu, hayvan derileri kullanılmıştır. M.Ö 1100 yılında ticarette metal parçaları kullanılmıştır. M.Ö 600 yılında değerli madenlerden sikke üretilmiştir.1250 yılında Florin altın sikkeler Avrupa'ya yayılmıştır.1260 yılında Kubilay Han ilk kağıt parayı basmıştır.1368 yılında Floransa'da banka ilk kez çek ile ödeme yapmıştır.1609 yılında Amsterdam'da ilk kez merkez bankası kurulur.1661 yılında İsviçre'de kağıt banknotlar resmen basılmışıtr.1696 yılında İngiltere'de ilk seri sikke basım makinesi geliştirilmiştir.1871 yılında ilk kez Western Union tarafından EFT işlemi yapılmıştır.1944 yılında IMF ve Dünya Bankası kurulmuş ve altın standardı yapılmıştır.1949 yılında Diners Clup adı ile ilk kartlı ödeme başlamıştır.1985 yılında ilk modern ATM kullanımı başlamıştır.1995 yılında Debit kartı kullanımı başlamıştır.2005 yılında PayPal kurulmuştur.2007 yılında Afrika'da M-Pesa hizmete girmiştir.2008 yılında İngiltere'de temassız kart kullanımı başlamıştır.2009 yılında ilk mobil banka uygulaması başlamıştır.2009 yılında Bitcoin Blockhain ağı kullanılmaya başlanmıştır. Mobil Pos çözümleri sunan Square kurulmuştur.2014 yılında Apple Pay hayata geçmiştir. Paranın tarihçesi aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.



Geçmişten günümüze paranın gelişimi para 1.0, para 2.0, para 3.0 ve para 4.0 olarak ele alınmıştır. Para 1.0 dönemi, paranın ilk ortaya çıktığı dönemi ve değerli fiziksel yapıların para olarak kullanıldığı dönemi ifade etmekte olup 5 bin yıl öncesinde 1871'e kadar olan dönemi kapsamaktadır. Para 2.0, 1871'de telgraf ağları üzerinde elektronik fon transferinin yapılmasıyla başlamaktadır ve 1971 yılına kadar devam etmiştir. Para 3.0, Amerikan dolarının altına endekslenmesi sisteminden vazgeçilmesi sonrasında başlamıştır ve sanal paraların ortaya çıkması ile sonlanmış olan dönemdir. Sanal paraların tam anlamıyla piyasaya hâkim olmasıyla birlikte para 4.0 dönemine geçilecek ve yeni bir döneme girilecektir.

Para sistemleri konusunda Bretton Woods sisteminden de söz edilmesi gerekmektedir. Bu antlaşma 1944 yılında başlamıştır.Bretton Woods antlaşması asimetrik bir düzeltme mekanizması ile döviz kurlarına ilişkin esnek bir adım olarak değerlendirilebilir. Bretton Woods ile birlikte, para piyasalarında yaşanan krizler ve belirsizliklerin ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. Amerika Birleşik Devleti'nin Bretton Woods kasabasında imzalanması nedeniyle bu adla anılan bu kararlar aynı zamanda Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası gibi kurumların temellerinin atılmasında etkili olmuştur. Bretton Woods ile beraber sermaye kontrollerinin mümkün olduğu bilinmektedir. Bağımsız bir para politikası uygulanmasına kurumsal açıdan uygun bir sistem olarak Bretton Woods, zamanla etkisini yitirmiş ve 1971 yılında çökmüştür.

Bulunduğumuz dijital iletişim döneminde iletişimin bu kadar hızlı bir şekilde geliştiği ve dijitalleştiği bir dönemde para sistemlerinin de dijitalleşmesi kaçınılmaza olmuştur. Böylelikle kripto para sistemleri ve Bitcoin ortaya çıkmaya başlamıştır. Milattan önceki zamanlarda takasların yapıldığı bir para sistemi varken bugün dijital ortamda üretilen ve yönlendirilen para sistemine geçiş olmuştur. Dijital para birimlerine olan ilginin artmasına paralel olarak kripto para sisteminin değerinde artış eğilimi görülmüştür.

Kripto Paralar

Kripto para, yüksek güvenlikli, şifreli para anlamına gelmektedir. Bu paraya şifreli para denmesinin temel sebebi ise isminden de anlaşılacağı üzere şifreli bir şekilde oluşturulmasıdır. Böylece bu paranın alınıp satılması yalnızca şifre sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu özelliğinden dolayı sanal para olarak da ifade edilmektedir.

Başka bir tanımda kripto para kavramı şu şekilde açıklanmıştır: Kripto para, diğer para birimlerine alternatif bir para birimi olup güvenli işlem yapmaya yarayan dijital ve sanal paradır. Kripto paralar, kuruluş aşamasında şifreli sistemlerle belirlenen oranlarda üretilmektedir.

Kripto paralar dijital sistemlerin yönlendirildiği bir para piyasası olarak da ifade edilebilir.

Kripto para; internet aracılığıyla kullanılan, hiçbir merkezi otoriteye veya aracı kuruma bağlı olmayan, güvenlik olarak kriptoloji bilimini kullanan dijital ve sanal bir para birimidir.

Bu tanımlarda yola çıkıldığında kripto paraların üretimi ve hareketlerinde merkezi bir otoriteye bağlılık söz konusu değildir. Kripto para sistemi, aracı kurumlara da bağlı olmayacak bir yapıya sahiptir. Kripto paraların birkaç yıl öncesine kadar insanların fazla ilgi duymadığı, şüpheyle yaklaşıldığı için kripto para, yasa dışı bir piyasa gibi algılanmıştır.Şu anki zamana gelindiğinde insanların kripto paralar konusunda bilinçlendikleri ve kripto paralara yoğun ilgi gösterdikleri görülmektedir. Aynı zamanda kripto paralar hakkında yapılan çalışma sayılarında da artış görülmüştür.

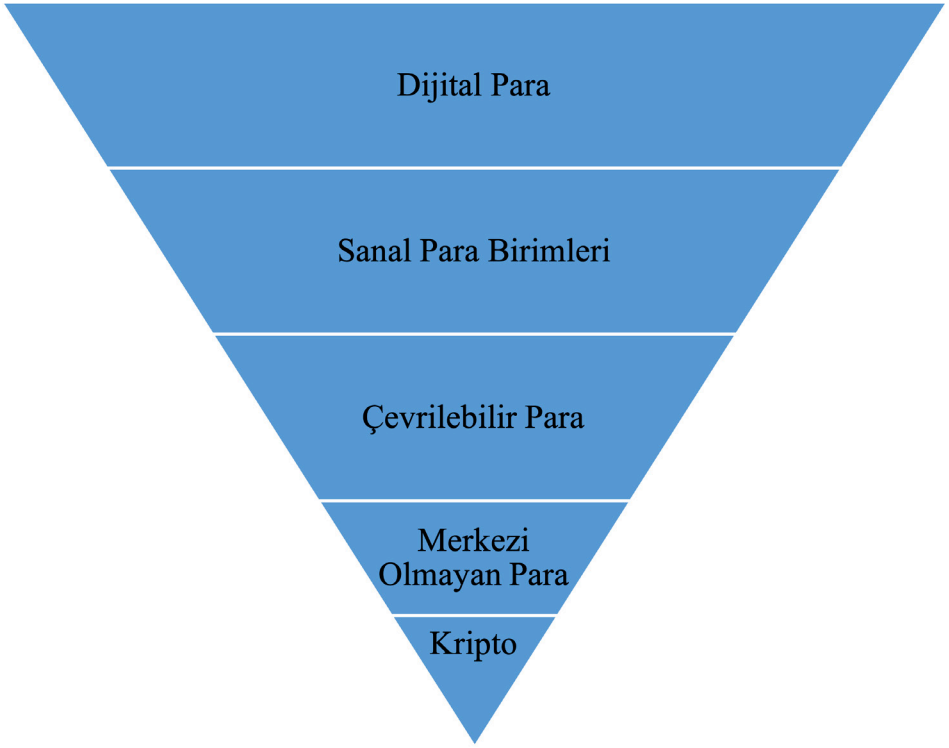
Dijital paraların gelişmiş bir versiyonu olarak kabul edilen kripto paralar teknolojik ticaretin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Geleneksel para sistemlerinin özelliklerine sahip olan kripto para sistemi, dünya çapından kabul görmüş bir sistemdir ve güvenliği çok güçlü kriptografik sitemlerle sağlanmaktadır.

Kripto Paraların Özellikleri

Kripto paraların özel şifreleme yöntemi vardır. Belli bir merkezi bulunmaz ve göndereni belli değildir. Kripto para hesap güvenliği birbirinden haberi olmayan kişilerin oluşturduğu bir ağda yürütülen işlemler aracılığıyla sağlanmaktadır.

Kripto para türleri belli oranlarda üretilir. Dolaşımdaki kripto paranın kuruluş aşamasında para miktarı, para arzının şekli ve zamanı belirlenir. Para sistemlerindeki toplam kripto paranın sabitlenebilmesi adına kripto para üretiminin zamanla azalması söz konusudur.

Sanal para birimleri sınıflandırılması , kripto paraların özelliklerinin kavranılması açısından önemlidir. Sanal para birimleri sınıflandırması aşağıda gösterilmiştir.



Kripto paralar, dijital para, sanal para birimleri, çevrilebilir paralar, merkezi olmayan paralarla birlikte sanal para birimleri sınıflandırmasını oluşturmaktadır.

Kripto Para Borsaları

Kripto paraların keşfi, kripto para dışındaki para sistemlerinin belli otoriteler tarafından karar alıcı merkezi güç olduğu bir ortamda insanların kendi ekonomik özgürlüklerine kavuşması önemli gelişmeler arasındadır.[1] Ülkelerin kripto paraya karşı olan yaklaşımları ve konuyla ilgili yapılan yasal düzenlemeler, kripto para borsasında önemli bir yere sahiptir. Dünya üzerinde kripto para hakkında düzenleme yapılan ülkeler aşağıda ifade edilmiştir.[2]

1 Emre Hakan Akiz, "Kripto Paranın Vergilendirilmesi, Muhasebeleştirilmesi ve Denetimi" (2019): 6.

2 Murat Yıldırım, "Blok Zincir Teknolojisi, Kripto Paralar ve Ülkelerin Kripto Paralara Yaklaşımı" (2019): 273.

Vergi Kanunlarıyla Düzenleme Yapılan Ülkeler	Kara Para Aklama ve Terör Finansmanı Önlenmesine Yönelik Düzenleme Yapan Ülkeler/Bölgeler	Her İki Alanda Düzenleme Yapan Ülkeler
Arjantin	Cayman Adaları	Avusturalya
Avusturya	Kosta Rika	Kanada
Bulgaristan	Çekya	Danimarka
Finlandiya	Estonya	Japonya
İzlanda	Cebelitarık	İsveç
İsrail	Hong Kong	
İtalya	Man Adaları	
Norveç	Jersey	
Polanya	Letonya	
Romanya	Lihtenştayn	
Rusya	Lüksemburg	
Slovakya	Singapur	
Güney Afrika	Güney Kore	
İspanya		
İsveç		
Birleşik Kral		

Ülkeler, kripto paraların tamamen yasaklı oldu ülkelerden, kısmen yasaklı ve kendi kripto paraları olan ülkelere göre 3 bölüm olarak sınıflandırılmıştır. Kripto paraya ilişkin yasak durumuna göre ülkeler aşağıda gösterilmektedir.[3]

3 Murat Yıldırım, "Blok Zincir Teknolojisi,Kripto Paralar ve Ülkelerin Kripto Paralara Yaklaşımı" (2019): 273-274.

Tamamen Yasaklı Olan Ülkeler	Kısmen Yasaklı Olan Ülkeler	Kendi Kripto Parası Olan ve/veya Çıkartma Hazırlığında Olan Ülkeler
Cezayir	Bahreyn	Anguilla
Bolivya	Bangladeş	Antigua ve Barbuda
Mısır	Çin	Çin
Irak	Kolombiya	Dominik
Fas	Dominik Cumhuriyeti	Grenada
Nepal	Endonezya	İrlanda
Pakistan	Irak	Litvanya
Birleşik Arap Emirlikleri	Kuveyt	Marchall Adaları
Vietnam	Lesotho	Montserrat
	Litvanya	Saint Kitts ve Nevis
	Makao	Sain Lucia
	Umman	Sain Vincent ve Grenadinler
	Katar	Venezuela
	Tayvan	
	Tayland	

Serbest piyasa ekonomisi anlayışının olduğu ülkelerde kripto paralardan vergi alınmasına yönelik girişimlerin ön planda olduğu, bunun tam tersi serbest piyasaya tam anlamıyla geçiş yapamayan ülkelerin ise kripto paraları yasaklamaya yönelik bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Ayrıca bazı ülkelerin de kendilerine ait kripto para birimi çıkarma girişimlerinin olması, kripto para borsasının gelişim hızının yüksek olduğunu göstermektedir.Kripto para borsaları sadece ilk para birimi olan Bitcoin ile sınırlı değildir.Birden fazla kripto paraların bulunması kripto para borsasının hacminin geniş olduğunu göstermektedir.

Kripto Paraların İşleyiş Mekanizması

Blockchain kelimesinin Türkçe karşılığı blok zincir olarak ifade edilmektedir. Blok zincir teknolojisi, aracı bir kurum gerekmeden değer değişimini mümkün kılan bir teknoloji olarak açıklanmaktadır. Blok zincir ile para birimleri, kimlik bilgileri, özgeçmişler ya da başka kişisel veriler kaydedilebilir ve merkezi olmayan sanal bir defterde bu işlemler gerçekleşmektedir.

Aynı zamanda blok zincir teknolojisiyle şifreli alım satım işlemi yapılmaktadır.

Kripto paraların işleyiş mekanizması, bankacılık sisteminden farklıdır. Aracılık görevini üstlenen bir yapının olmaması, kripto paraların işleyiş mekanizması açısından ayırt edici temel nokta olarak görünmektedir. Bu durum aynı zamanda kripto para piyasasına karşı güven oluşmasını engelleyen bir durum olarak değerlendirilse de sistem açısından incelendiğinde güvenli olduğu için bir sakınca görülmediği ifade edilmektedir.

Kripto para birimler, özel kişiler veya kuruluşlar tarafından geliştirilerek piyasaya sürülmüştür. Kripto para birimleri, devredilebilir dijital varlık özelliği taşımaktadır.Bu özellikler, aynı zamanda kripto paraların işleyiş mekanizmasını özgün kılmaktadır.

Kripto paraların işleyiş mekanizması hakkındaki temel bilgiler:

- Madenci olarak anılan ve bir merkeze bağlı olmayan katılımcıların oluşturduğu bir ağ(sistem) vardır,
- Kripto paraların transfer edilmesi adına bir sanal cüzdana gerek duyulmaktadır,
- Blok zincir sistem katılımcıları, işleyiş mekanizmasının temelini oluşturur ve para, kimlik gibi verileri bağlı olarak tutmaktadır,
- Blok zinciri sistemine karmaşık matematiksel eşitlikleri çözen ve kripto para üretilmesini sağlayan donanım açısından kuvvetli bilgisayarlar yer almaktadır,
- Kripto paraların işleyiş mekanizmasında hangi periyotlarda para üretileceği ve üretilecek paranın miktarı başlangıç aşamasında belirlenir.
- Merkezi bir kayıt tutma sisteminin yerine aynı kayıtların katılımcılara dağıtılması anlayışı hakimdir. Bu noktada katılımcılar eş zamanlı olarak işlemlerle ilgili bilgileri doldurur,
- Olası bir tutarsızlık olması halinde çoğunluğun kayıtlarına bakılarak çok kısa süreler içerisinde (milisaniye) tutarlılık sağlanmaktadır ve böylece kripto paralar geçmişe yönelik olarak değiştirilemez,
- Kripto paraların işleyişinde güven sağlayıcı aracıların varlığı söz konusu değildir,
- Kripto para almak veya satmak isteyen herkes bu piyasada dahil olarak alışveriş yapabilir,
- Kripto para birimlerinin kendisine özgü bir dili vardır.

Kripto Paraların Avantajları

Kripto paraların avantajları şöyle sıralanmaktadır.

- Kripto paralarda, enflasyon riski düşük seviyededir,
- Kripto paraların çökme riski azdır,
- Kripto paralar, güvenilirdir,
- Kripto paraların taşınması kolaydır,
- Kripto paraların izinin sürülmesi mümkün değildir.
- Kripto paralar, zaman farketmeksizin ödeme özgürlüğü sağlamaktadır,
- Kripto paralar, devlet ya da başka bir otorite tarafından kontrol edilememektedir,
- Kripto paralarla ilgili olarak işlem yapan bireylerin kimliklerini tespit etmek mümkün değildir.

Kripto Paraların Dezavantajları

Kripto paraların dezavantajları şöyle sıralanmaktadır.

- Kripto paraların kaybedilmesi kolaydır,
- Kripto paraların likiditesi düşük seviyededir.
- Kripto para piyasasında çok sayıda belirsizlik vardır ve asimetrik bilgi fazladır,
- Kripto paraların kullanım alanı çok geniş değildir ve kullanım alanı değişkenlik gösterir,
- Kripto paralar, kullanıcılara güvenlik ve kontrol konusunda pek çok sorumluluk vermektedir,
- Olası bir hacker saldırısında kullanıcılar açısından hesabı dondurma gibi işlemler yoktur,
- Kripto paralara dair ödemenin gerçekleşmesinin sonrasında işlem iptali ve iade söz konusu değildir.

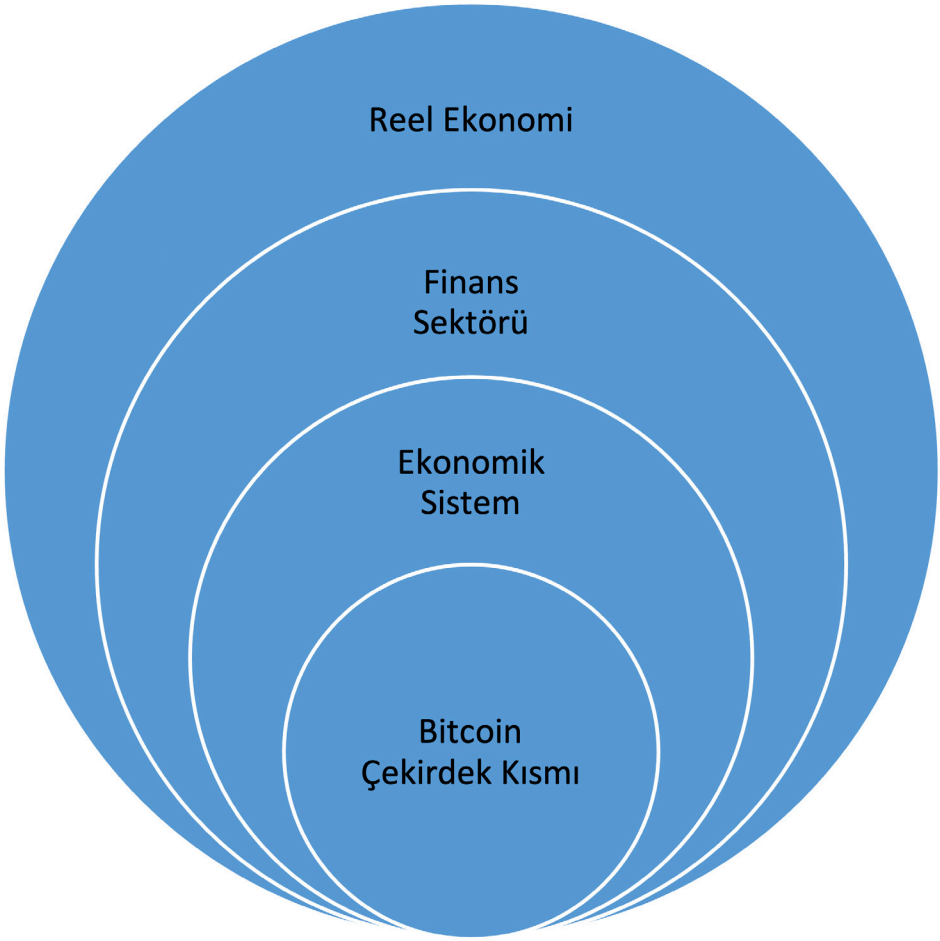
Kripto paraların avantaj ve dezavantajlarına bakıldığında avantajları fazla da olsa dezavantajları da az değildir. Kripto paraya olan ilgi dünya üzerinde her geçen gün artmakta ve artmaya devam etmektedir.Artan ilgiyle beraber dezavantajlarında çözüm odaklı iyileşmeler mümkün görülmektedir.

Kripto para sistemleri, kendilerine özgün bir şekilde kontrol mekanizmasının merkezîleşmesinden çok dağıtılması ve kamuya açık bir hesap kaydı tutma özelliklerini taşımaktadır. Kripto paraların bu özelliği hem avantaj hem de dezavantaja neden olmaktadır.

Bitcoin (BTC)

Bitcoin, kripto paraların ilk örneğidir. 1lk defa 2009 yılında ortaya çıkan Bitcoin, resmi kurumlar veya herhangi bir özel kurum tarafından güvence verilmeyen sanal bir para birimi olarak açıklanmaktadır.

Aşağıda Bitcoin'in organizasyon şemasına yer verilmiştir.



Organizasyon şemasında belirtildiği üzere ekonomik sistemde Bitcoin piyasası, ödeme araçları ve ödeme servisi araçları Bitcoin'e özgü koşullar yer almaktadır. Bitcoin, sanal cüz-

dan ve blokchain (blok zinciri) Bitcoin sisteminin çekirdek kısmını oluşturmaktadır; Bitcoin'in organizasyon semasında da merkezi konumda yer almaktadır. Finans sektöründe bankalar, ödeme araçları ve finans kontrol sistemi bulunmaktadır. Reel ekonomi sisteminde de ekonomik ajanlar, piyasalar ve dışsallıklar yer almaktadır. Özellikle 2013 yılı sonrası yaşanan gelişmeler Bitcoin için çok önemlidir. Bitcoin açısından piyasa hareketlilikleri, yenilikler, yatırımlar ve ilk gelişmeler yaşanmıştır. Bitcoin ortaya çıktığı günden itibaren tüm dünyanın ilgisini çekerek adını duyurmuştur. Bu kadar kısa sürede büyük gelişim gösteren sanal para biriminin tarihçesi aşağıda detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Bitcoin tarihçesi.[4]

Ekim 2009	New Liberty standart ilk Bitcoin kuru açıklandı.
Temmuz 2010	İlk Bitcoin borsası olan Mt Gox kuruldu.
Mayıs 2010	İlk alışveriş oldu. 2 Pizza = 10 bin BTC
Nisan 2013	Bitcoin fiyatı 100 Doları aştı.
Eylül 2012	Bitcoin Vakfı kuruldu.
Şubat 2011	İlk kez ABD Dolarına eşitlendi.
Temmuz 2013	BtcTurk kuruldu
Şubat 2014	Mt. Gox. Teknik problem sebepleriyle kapandı.
Ocak 2015	Coinbase regülasyona tabi borsa olarak 25 eyalette faaliyete geçti.
Kasım 2016	Bitcoin ATM sayısı 771'e ulaştı.
Temmuz 2017	Bitcoin ve Bitcoin Cash olarak 2'ye ayrıldı.
Kasım 2017	Bitcoin fiyatı 10.000 Doları aştı.
Aralık 2017	En yüksek değer olan 20.089 Dolara ulaştı.
Ocak 2018	Bitcoin'in %80'i üretildi.
Ocak-Mart 2018	Facebook ve Twitter kripto para reklamını yasakladı
Ağustos 2019	Bitcoin toplam arzının %85 seviyesi çıkartıldı.
Mayıs 2020	Bitcoin Blok Ödülü Yarılanması (Halving) gerçekleşti. Madencilik ödülü 6.25 BTC seviyesine düştü.

4 Emel Aba Şenbayram,"Paranın Geldiği Uç Nokta: Bitcoin",(2019):84.

Ağustos 2020	Bitcoin fiyatı, 24 bin 210 dolarla bütün zamanların en yüksek seviyesine ulaştı.
0cak 2021	Bitcoin 12 yaşında

Bitcoin 2009 yılının ekim ayında ortaya çıkmıştır ve bir yıl sonrasında temmuz 2010'da ilk Bitcoin borsası kurulmuştur. 2010 yılının Mayıs ayında ilk Bitcoin alışverişi yapılmıştır ve 2 pizza 10 bin BTC karşılığında alınmıştır. BTC, 2011 yılında Amerikan doları ile eşitlenmiş, 2012 yılında Bitcoin vakfı kurulmuştur. 2013 nisan ayına gelindiğinde ise BTC'nin 100 dolar seviyesini aştığı görülmektedir. 2013 yılının temmuz ayında ise BtcTurk kurulmuştur. 2016 yılının sonlarına doğru Bitcoin ATM'lerinin sayısı 771 olmuştur. Kasım 2017'de Bitcoin 10 bin dolar seviyesini aşmış, aynı yılın aralık ayında ise 20.089 Amerikan doları ile en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Ocak 2018'de Bitcoin'in yüzde 80'i üretilmiştir.2011 yılında 1 dolar seviyesinde olan kripto para birimi Bitcoin'in 6 yıl içinde 20 bin dolar ile tarihi zirvesini yapması dikkat çekicidir. Bitcoin'in tarihi gelişim sürecinde dikkat çeken bir başka nokta ise Facebook ve Twitter'ın 2018 yılından itibaren Bitcoin de dahil olmak üzere kripto para reklamlarını yasaklamış olmasıdır. Ağustos 2019 'da Bitcoin toplam arzı %85'e çıkartılmıştır. 2020 yılına geldiğimizde mayıs ayında Bitcoin Blok Odülü Yarılanması (Halving) gerçekleşmiştir ve Madencilik ödülü 6.25 BTC'ye düşmüştür.Ağustos ayında Bitcoin fiyatı 24 bin 210 dolarla tüm zamanların en yüksek seviyesine ulaşmıştır.Günümüze gelindiğin de Bitcoin'in 12 yıldır piyasada olduğu söylenebilir.

Bitcoin'in Temel Ozellikleri

Finansal varlık transferi yapılmasını ve finansal varlıkların aktif hale getirilmesini sağlayan Bitcoin diğer finansal varlıklar aracılığıyla yapılan işlemleri yapabilmektedir. Dünyada giderek daha fazla Bitcoin kullanılması ve ödeme hacminde Bitcoin'in daha fazla yer edinmesi Bitcoin'in bu özelliğiyle etkili olduğu görülmektedir.. Bitcoin aracılığıyla yapılan ödeme işlemleri güvenli bir şekilde yapılmaktadır.[5]

Bitcoin'i diğer para birimlerinden ayıran temel özellikler: [6]

- Merkezi bir otoriteye bağlı değil,
- Dijital bir ortamda hazırlanır ve kullanılır.

5 Tuğba Vatan ve Vahit Ferhan Benli, "Finansal Sistemin Tarihsel Yapısı İçinde Blockchain Uygulamalarının Kökenleri ve Kripto Paraların Geleceği Üzerine Düşünceler",(2018):61.

6 Asuman Sönmez, "Sanal Para Bitcoin", (2014): 8.

- Arzında bir limit vardır,
- Bilgisayar algoritmaları ile tasarlanmaktadır,
- Kompleks bir üründür,
- Bitcoin işlemlerinin onaylanması yaklaşık olarak 10 dakika seviyesinde sürmektedir,
- Sınırlı bir kullanım alanına sahiptir,
- Sınırlı seviyede kabul görmüştür,
- Bitcoin hesapları kamu kurumları veya özel kurumlar tarafından sigortalanmamaktadır.

Kullanıcılar Bitcoin'i, Bitcoin cüzdanı olarak adlandırılan özel bir dijital cüzdanda biriktirmektedir. Bitcoin cüzdanı, kişisel bir kimliğe sahip değildir. Bitcoin cüzdanları yalnızca, adres, özel şifre ve ortak şifreden oluşmaktadır. Bunlar hariç Bitcoin kullanıcısı ile Bitcoin cüzdanı arasındaki etkileşim sağlayan başka bir göstergeden bahsedilmesi mümkün görülmemektedir.[7]

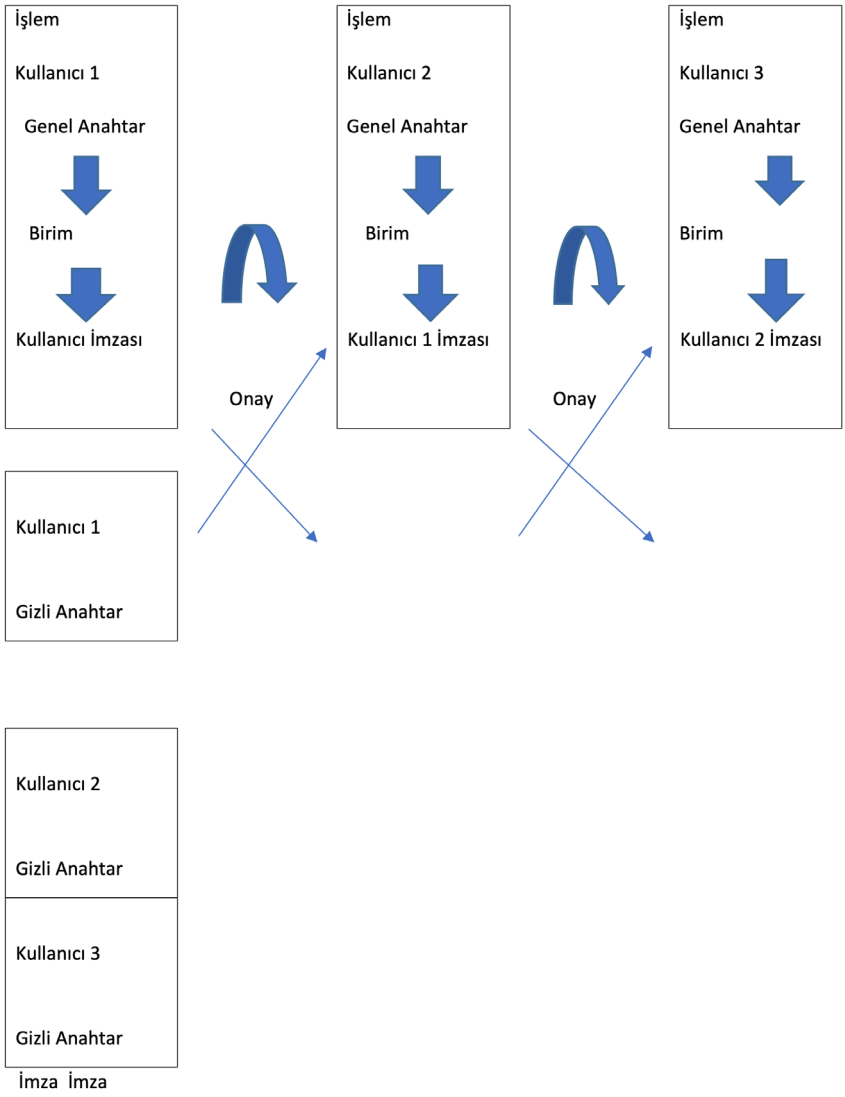
Bitcoin Üretilmesi

Bitcoin'in ilk üretimine 2009 yılında başlanılmıştır. Bitcoin, teorik olarak herkes tarafından üretilebilir. Bitcoin üretimi sürecinde yer alan bireyler Bitcoin madencisi olarak adlandırılmaktadır. Bitcoin madenciliğinde işlem gücü çok önemlidir. Bilgisayarlarının işlem gücü boyutunda Bitcoin maden yazılımı aracılıyla sunulan ve karmaşık işlem gerektiren problemleri yok etmeye çalışıp, çözümü üreten ilk kişiye daha önceden belirlenen miktarda Bitcoin sistem tarafından üretilerek ödül olarak verilmektedir. Üretilen bu bilgiler P2P ağındaki bütün bireylere aynı anda iletilmektedir. [8]

7 Yunus Kılıç ve İbrahim Çütçü, " Bitcoin Fiyatları ile Borsa İstanbul Endeksi Arasındaki Eşbütünleşme ve Nedensellik İlişkisi", (2018): 237.

8 Atik vd., "Kripto Para: Bitcoin ve Döviz Kurları Üzerine Etkileri" (2015): 249.

Bitcoin üretimi aşağıda ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.[9]



samında yer almaktadır. Ayrıca yapılan her işlem de işlemler, blok zincir yapısı gibi zincirinin sonuna eklenmektedir. Bitcoin kapsamında yürütülen işlemlerde üçüncü kişilere gerek duyulmadan işlem kaydı yapılmaktadır.

9 Ahmet Selçuk Dizkırıcı ve Ahmet Gökgöz, "Kripto Para Birimleri ve Türkiye'de Bitcoin Muhasebesi",(2018):97.

Bitcoin'in Avantajları ve Dezavantajları

Güvenlik açısından çok fazla risk içermemesi Bitcoin'in avantajları arasında yer almaktadır. Farklı bilgisayarlar tarafından verilerin kayıt altına alınması, Bitcoin hakkında yapılan işlem kaydının silinmesini imkânsız bir hale getirmektedir.[10] Böylelikle sanal ortamda yapılan işlemlerin güvenlik endişeleri de ortadan kalkmıştır. Piyasada Bitcoin değerinde büyük iniş çıkışlar yaşanması durumu, dezavantajları arasında yer almasına sebep olmaktadır. Çünkü Bitcoin'in değeri bir gün yüksek miktarda artmakta iken başka bir gün yüksek miktarda düşebilmektedir.[11] Bu durum Bitcoin değerinin tam olarak bilinemediği için dezavantaj olarak değerlendirilmektedir.

Bitcoin avantajları; alıcı/gönderici ülke arasındaki resmi tatil ve düzenlemelerde uyumsuzlukların giderilmesi, kullanıcının kişisel bilgisine gereksinim duyulmaması, Bütün gerçeklesen işlemlerin hepsi ilgili herkese açık şekilde paylaşılması, blok zincir üzerindeki gerçeklesen bir işlem herhangi bir zamanda ilgili herhangi birisi tarafından kontrol edilebilir ve doğrulanabilmesi, geri dönüşü olmayan işlemler olduğundan bu sebeple, dolandırıcılık ve sahtecilik karşısında korunabilmesi, istenen zaman ve konumda işlem yapma imkanı, para yönetiminde resmi yönetimin olmaması, hesap sahibinin izni olmaksızın işlem yapılamaması, kimlik hırsızlığı yapılamaması, kişisel bilgilerin gizli olması, işlem önceliğinin özgürce belirlenmesi, ücret yoktur veya çok düşük ücret söz konusu olması gibi yönleridir. Dezavantajlı yönler ise; yasal sebeplerle devletlerin kripto paraları yasaklama ihtimalinin varlığı, vergi açısından belirsizlikler içermesi, olumsuz durumlar ortaya çıkabilmesi, olumsuz bir durum halinde çözüm üretecek müşteri servisi probleminin bulunması, normal şartlarda müşteri hizmetlerinin yokluğu, günlük kullanılan para birimlerine çeviri noktasında 3. taraf servis sağlayıcılara ihtiyaç duyulması, yüksek seviyede volatilite, kusursuz bir sistem olduğundan dolayı ancak kusursuz bir mekanizma tarafından ikame edilmesinin mümkün görülmesi, kripto paralar teknolojiye dayalı sistemler olması, Bitcoin'in kaybolma riskinin bulunması ve eğer kaybolursa yeniden kullanılamıyor oluşu şeklinde açıklanmaktadır.[12]

Bitcoin, dünyada alternatif bir ödeme sistemi meydana getirmiştir. Bitcoin sisteminde yapılan transferlerde geleneksel para sisteminde olduğu gibi bankalar veya başka bir aracı kurum yoktur. Bitcoin, ek bir komisyon ödeme zorunluluğu ortaya çıkarmadan kullanıcıdan kullanıcıya, kurumdan kuruma, ülkeden ülkeye para transferi gerçekleştirilmesini sağlamıştır.[13]

10 Feyyaz Zeren ve Sinan Esen "Geleceği Para Birimi ya da Sadece Bir Balon: Bitcoin", (2018): 434.

11 Müge Çetiner, "Bitcoin(Kripto Para) ve Blok Zincirin Yeni Dünyaya Getirdikleri", (2018): 6.

12 Yaşar Gültekin, "Turizm Endüstrisinde Alternatif Bir Ödeme Aracı Olarak Kripto Para Birimleri: Bitcoin", (2017): 109.

13 Mert Yılmaz Özbaş, "Elektronik Para ve Sanal Para: Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir mi?", (2019): 93.

Bitcoin ve Ekonomik Göstergeler Arasındaki 1lişki

Bitcoin ve ekonomik göstergeler arasındaki ilişki araştırmasında döviz kuru, altın, faiz, enflasyon, para politikası konularına dair temel bilgiler açıklanmıştır:[14]

Bitcoin ve Döviz Kuru: Farklı borsalarda işlem gören Bitcoin'in değeri, döviz kuru cinsinden belirtilmektedir. Farklı para birimleriyle değiş-tokuş takas yöntemi olan borsalar kurulmuştur ve işlemler bu borsalarda yürütülmektedir.

Bitcoin ve Altın: Miktarının fazla miktarda olmaması nedeniyle Bitcoin'in dijital çağın altını olarak gösterilmesi söz konusudur. Bitcoin kullanıcı tabanı genişlerse, likidite sorunlarıyla altının değişim aracı olarak kullanılmasından vazgeçilmesinin Bitcoin için de geçerli olabileceği ifade edilmektedir.

Bitcoin ve Faiz: Faiz oranlarında meydana gelebilecek olası yükselişler, yatırımcıların Bitcoin yerine geleneksel piyasalara yönelmesine sebep olabilir. Talep üzerinde etkili olması sebebiyle faiz, Bitcoin fiyatları üzerinde etkisini göstermesi mümkündür.

Bitcoin ve Enflasyon: Bitcoin para birimi için henüz denetleyici bir otorite bulunmamaktadır. Denetlenmeyen bir para biriminin de enflasyon oluşması da söz konusu değildir.

Bitcoin ve Para Politikası: Ülkelerin para politikalarından sorumlu olan merkez bankaları, para istikrarını sağlamak için politikalar geliştirmektedir. Bitcoin kullanımının dünya genelinde yaygınlaşması ile beraber merkez bankalarının belirlediği para politikalarını etkilemesi mümkün görülmektedir.

Dünyada Bitcoin'e Yönelik Yaklaşım ve Düzenlemeler

Bitcoin blok zincir teknolojisinin ilk uygulamasıdır.Bitcoin'in dünya genelinde yaygınlaşmasına paralel olarak hukukçular ve kanun koyucular tarafından Bitcoin'in nasıl düzenlenmesi gerektiği konusu tartışılmaya başlamıştır. [15] Bu durum hem Bitcoin'e karşı olan yaklaşımı etkilemiş hem de Bitcoin konusunda yapılan yasal düzenlemeler açısından belirleyici bir rol olmuştur. Dünyada Bitcoin hakkında yasal düzenlemeler yapılmıştır ve aşağıda bulunan şekilde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.[16]

14 Yasin Dere, "Kripto Para Birimi Bitcoin ile Ekonomik Göstergeler Arasındaki İlişkinin Ekonometrik Bir Analizi", (Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üniversitesi,2019), 80-90.

15 Hüseyin Avunduk ve Hakan Aşan," Blok Zinciri (Blockchain) Teknolojisi ve İşletme Uygulamaları: Genel Bir Değerlendirme", (2018): 371.

16 Emel Aba Şenbayram,"Paranın Geldiği Uç Nokta:Bitcoin",(2019): 85-86

Ülkeler	Yasal Statü	Açıklamalar
Almanya	Yasadışı değildir.	Kripto paraların tümü yasal düzenleme kategorisinde girmekte olan yasal bağlayıcı mali araçlar olarak bilinmektedir.
ABD	Yasaldır.	ABD hazinesi, Bitcoin'i 2013 yılında sanal bir para birimi olarak sınıflandırmıştır.
AB	Yasadışı değildir.	AB yasaları, Bitcoin'i para bitimi haline getirmiştir. Bir emtia olarak tanımlamada bulunmamıştır.
Avusturalya	Yasaldır.	Bitcoin'i emtia olarak kategorize etmiştir. Ayrıca çifte vergi alımını iptal etmiştir.
Belçika	Yasadışı değildir.	Yasal olarak herhangi bir düzenleme yapılmamıştır.
Birleşik Krallık	Yasaldır.	Bitcoin'i özel bir para birimi olarak sınıflandırmıştır. Bitcoin ile yapılan alışverişlerden katma değer vergisi almaktadır.
Çin	Yasadışı değildir.	Gerçek ve tüzel kişiler Bitcoin satın alabilmektedirler. Ticari faaliyette bulunabilmektedirler. Yapılan düzenlemeler bankalar veya finansal kuruluşlar için geçerli değildir.
Danimarka	Yasadışı değildir.	Nakit paranın kullanımını piyasadan kaldırmak ve merkez bankasından vazgeçmek istemiyorlar. Kendi kripto parasını ve Bitcoin'i kullanmak istemektedir.
Estonya	Yasaldır.	Bu teknolojiyi bankacılık, sağlık ve idare için kullanmak istiyor. Blok zincir tabanlı elektronik oylamaya geçilmiştir.
Fransa	Yasadışı değildir.	Kanun noktasında düzenleme yoktur.
Güney Kore	Yasaldır.	Yasal düzenleme yoktur. Ancak Bitcoin bir ödeme yöntemi olarak kabul edilmiştir. Zamanla yaygınlaştığı görülmektedir.
Hollanda	Yasaldır.	Blok zincir teknolojisi kullanılmaktadır. Ülkede birden fazla şirket kullanmaktadır.

İzlanda	Yasaldır.	2017 yılında yapılan düzenlemeyle kullanılması yasallaşmıştır.
İsrail	Yasadışı değildir.	Bir düzenleme yoktur.
İsveç	Yasaldır.	Nakit kullanımını kaldırmak istemektedir. Bitcoin ile ödeme yasal olarak güvence altına alınmıştır.
İsviçre	Yasaldır.	Bitcoin ile satın alma işlemleri yapılmaktadır.
Jamaika	Yasaldır.	Merkez bankası kripto para teknolojisinin kullanımını desteklemektedir.
Japonya	Yasaldır.	Resmi olarak kripto para ve teknolojileri kabul edilmiştir.
Kanada	Yasaldır.	Kara para aklama ve terörün finansmanı noktasında yasalarla yönetilmektedir.
Meksika	Yasaldır.	Bitcoin yasal olarak tanımlanmış ve kullanıma izin verilmiştir.
Norveç	Yasaldır.	Bitcoin alım-satım sürecinde katma değer vergisi(KDV) alınmamaktadır.
Rusya	Yasadışı değildir.	Geçmiş zamanlarda yasak olan Bitcoin artık yasak olmayan kategoride bulunmaktadır.
Tayland	Yasaldır.	Ülkede yasal olduğu bildirilmiştir. Ancak tüketicilere dikkatli olunması gerektiği noktasında açıklama yapılmıştır.
Türkiye	Yasadışı değildir.	Herhangi bir resmi düzenleme yoktur.

Sanal para birimi olan Bitcoin'e dünya ülkelerinin farklı yaklaşımları olduğu söylenebilir. Bitcoin'in yasal olarak açıklandığı ülkelerde , Bitcoin piyasasının daha fazla geliştiği ülkeler olduğu söylenebilir. ABD Bitcoin'i 2013 yılında sanal bir para birimi olarak sınıflandırmıştır ve bu alandaki öncü ülkelerden birisi konumundadır. Avrupa Birliği'nin Bitcoin'e karşı olan yaklaşımı yasadışı değil şeklindedir. Birleşik Krallık, Avustralya, Güney Kore, Japonya, Kanada gibi ülkelerde Bitcoin yasal olarak kabul edilmekte ve bu yönde düzenlemeler yapılmaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde sanal paralara olan ilginin artacağı ve Bitcoin konusunda düzenleme yapan ülke sayılarının da artacağını söylemek mümkündür.

Türkiye'de Bitcoin'e Yönelik Yaklaşım ve Düzenlemeler

Bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kripto para ve Bitcoin kullanımı gün geçtikçe artış göstermektedir. Bitcoin ilgili geniş çevrelerin ilgisini çekmektedir. Böyle bir durumda da konuyla ilgili yasal düzenlemeler yapılması gerektiği söylenebilir.Türkiye'de Bitcoin hakkında yasal düzenleme yapılırken Bitcoin piyasasına ve Bitcoin kullanımına nasıl katkıda bulunulacağı öncelik olarak belirlenmelidir.[17] Blok zincir teknolojisinin ayırt edici özelliklerinden biri yapılan işlemlerin değiştirilemez şekilde zincire eklenmesi olarak görünmektedir.Böylelikle bu husus blokzincir teknolojisinin güvenlik açısından en çok öne çıkan yönleri arasında denilebilir. Buna karşın işlemlerin değiştirilemez oluşu, yasal düzenlemeler ile çelişki içerebilir.[18]Bu durum Bitcoin hakkında yapılacak olan yasal düzenlemelerde dikkat edilmesi gereken hususlar arasında yer almalıdır.

Geleneksel Para ile Bitcoin'in Karşılaştırılması

Bitcoin'in değerinin hızlı bir şekilde yükselip değişim göstermesi geleneksel para ile karşılaştırılmasında temel etkenlerden birisidir. Bitcoin gerçek para birimlerine çevrilirken, ancak Bitcoin almak isteyen kişiler varsa bu işlem yapılabilir buna karşın gerçek para birimleri bir satım yapmadan direk Bitcoin'e çevrilebilir.[19]Geleneksel para ile Bitcoin karşılaştırılırken birden fazla faktörün varlığından bahsetmek mümkündür. Geleneksel para ile Bitcoin karşılaştırılmasındaki temel hususlar aşağıda açıklanmaktadır:[20]

- Geleneksel para piyasasında denetleyici otorite vardır. Bitcoin piyasasında ise merkezi bir sistem ve denetleyici yoktur,
- Geleneksel para merkez bankaları tarafından üretilmektedir. Bitcoin bağlı bilgisayarlar ve gönüllü katılımcılar aracılığıyla üretilmektedir,
- Geleneksel para piyasasında aracı ihtiyacı varken Bitcoin piyasasında aracılara ve 3.kişilere ihtiyaç duyulmamaktadır,
- Geleneksel para hesaplarında yer alan para borç senedi iken Bitcoin değer taşıyıcı özelliği taşır,

17 Serhat Karaoğlan, Tayfun Akar ve Onur Bilgin, "Türkiye'de Kripto Para Farkındalığı ve Kripto Para Kabul Eden İşletmelerin Motivasyonları", (2018): 24.

18 Ersin Ünsal ve Ömer Kocaoğlu, "Blok Zinciri Teknolojisi: Kullanım Alanları, Açık Noktaları ve Gelecek Beklentileri ", (2018): 61.

19 Armağan Ebru Bozkurt Yüksel, "Elektronik Para, Sanal Para,Bitcoin ve Linden Doları'na Hukuki Bir Bakış", (2015): 203.

20 Yasin Dere, "Kripto Para Birimi Bitcoin ile Ekonomik Göstergeler Arasındaki İlişkinin Ekonometrik Bir Analizi", (Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üniversitesi,2019), 60.

- Geleneksel para piyasasında bankalar ve hükümetlerin kontrol gücü bulunmaktadır. Ancak Bitcoin ile ilgili işlemler herhangi bir otorite tarafından kontrol edilemez ya da engellenemez,
- Geleneksel paranın değerini etkileyecek şekilde devlet kararları alınması mümkündür. Ancak Bitcoin için sisteme dışarıdan para arzı yapılmadığı için enflasyon yoktur.
- Geleneksel para ile ilgili işlemlerde kimlik bilgileri kullanılır. Bitcoin de kimlik bilgilerine ihtiyaç duyulmaz, takma adlarla veya dijital rumuzlarla işlemler yapılabilir,
- Geleneksel para için işlem hafızasından bahsedilmesi mümkün değildir. Bitcoin ise işlem hafızasına sahiptir ve veriler blokzincir veri tabanında kayıt edilmektedir.
- Geleneksel para ile ilgili işlemlerin yapılması için yetkili taraflardan izin alınması gerekirken Bitcoin ile işlem yapmak için herhangi bir merkezi otoriteden izin alınması mümkün değildir,
- Geleneksel para piyasasında yapılan transfer işlemlerinde kayda değer seviyede komisyonlar alınmakta iken Bitcoin için yapılan transferlerde komisyon alımı yoktur,
- Geleneksel para piyasasında olası bir hesap çalınması, yanlış hesaba işlem yapma veya benzer bir olayda kullanıcılar yasal hak talep edebilirler. Ancak Bitcoin için böyle bir durum söz konusu olmayıp yasal hak talep edilmesi mümkün değildir.

Sonuç

Köklü bir geçmişe sahip olan para, zaman içinde dönüşüm yaşayarak farklı şekillerde insan hayatında yer almıştır. Değerli madenlerin kullanılmasıyla gelişen ticarete paralel olarak insanların ihtiyaçları farklılaşmış ve ödeme aracı sorunu ortaya çıkmıştır. Odeme aracı sorunu ortaya çıkan bu dönemin devamında yaşanan gelişmeler paranın günümüzdeki tanım ve niteliğine ulaşmasını sağlamıştır. 1lk olarak madeni paralar daha sonra banknotlar kullanılmaya başlanmıştır.

Bilişim sektöründe yaşanan gelişmelerle birlikte internet kullanımının artması elektronik para ve sanal para kavramlarının hayatımıza girmesini kolaylaştırmıştır. Yaklaşık 1990 yılından itibaren sahneye çıkan bu paralar insanlar ve kurumlar tarafından çok fazla ilgi görüp benimsenmemiş ve etkinliği zayıf kalmıştır.

Birden fazla şirketin yazılım alanında yaptığı yatırımlar, merkezi birimlere bağlı ödeme sistemlerinden kaynaklanan sorunlar ve 2008 yılında yaşanan küresel finansal krizin ardından yeni bir para türü sahneye çıkmıştır. Satoshi Nakomato isimli bir kişinin 2008 yılında "Peer to Peer Electronic Cash System" adlı makaleyi yayınlaması ve Bitcoin isimli ilk kripto parayı ta-

nıtmasıyla birlikte kripto paralar yaygınlaşarak piyasada işlem görmeye başlamıştır. Bitcoin'i anlatan ilgili makalede ödeme transferi için kullanılan blok zincir (blockchain) algoritmasından ilk defa bahsedilmiştir.

2008 küresel finans krizinin ardından devlet kontrolündeki kurum ve piyasalara olan güven sarsılmıştır. Kripto paraların merkezi otoriteye bağlı olmaması, transferlerin çok düşük komisyonlar karşılığında yapılması ve altyapı sistemlerinin çok güvenli yazılım hizmetlerini kullanması gibi sebeplerle yatırımcılar ve birçok kuruluş tarafından tercih edilmesine sebep olmaktadır. Dijitalleşmenin etkileri, kripto para sayısının zamanla artması, piyasa değerlerinin yükselmesi gibi nedenler merkezi otoritelerin de dikkatini çekmiştir. Bu duruma paralel olarak bazı ülkeler kripto paraların kullanımını yasaklamış bazıları ise kısıtlamalar getirmiştir. Bu konuda Türkiye'de herhangi bir düzenleme yoktur ve çalışmalar devam etmektedir.

Kripto paralarda yüksek enflasyon riskinin olmayışı ve merkeziyetsiz olması yatırımcılarında ilgi odağı haline gelmiştir. Para ve sermaye piyasalarına alternatif oluşturan kripto para piyasaları, yatırımcılar tarafından tercih edilme oranı olarak önemli bir konuma sahiptir. Bu kapsamda çalışmanın özelliği ortaya çıkmaktadır. Bitcoinlere olan ilginin artması, talebin artması ve birden fazla yatırımcıya kazanç sağlaması bu araştırmanın dinamiklerini oluşturmaktadır.

Kaynakça

Çetiner, Müge. 2018. «Bitcoin (Kripto Para) ve Blok Zincirinin Yeni Dünyaya Getirdikleri.» İstanbul Sosyal Bilimler Dergisi (20): 1-16.

Özbaş, Mert Yılmaz. 2019. «Elektronik Para ve Sanal Para: Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir mi?» İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi (1): 85-104.

Öztürk, Nurettin, ve Asuman Koç. 2006. «Elektronik Para, Diğer Para Türleriyle Karşılaştırılması ve Olası Etkileri.» *Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6 (11): 207-243.

Adana Karaağaç, Gökben, ve Serpil Altınırmak. 2018. «En yüksek Piyasa Değerine Sahip On Kripto Paranın Birbirleriyle Etkileşimi.» *Muhasebe ve Finansman Dergisi* (3): 123-138.

Akiz, Emre Hakan. 2019. *Kripto Paraların Vergilendirilmesi,Muhasebeleştirilmesi ve Denetimi.* Tartışma Metinleri, İstanbul Ticaret Üniversitesi, 1-21.

Alkış, Alpaslan. 2018. «İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para.» *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8 (2): 69-90.

Alpago, Hasan. 2018. «Bitcoin'den Selfcoin'e Kripto Para.» *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3 (2): 411-428.

Atik, Murat, Yaşar Köse, Bülent Yılmaz, ve Fatih Sağlam. 2015. «Kripto Para:Bitcoin ve Döviz Kurları Üzerine Etkileri.» *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6 (11): 247-261.

Avunduk, Hüseyin, ve Hakan Aşan. 2018. «Blok Zinciri (Blockchain) Teknolojisi ve İşletme Uygulamaları: Genel Bir Değerlendirme.» *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 33 (1): 369-384.

Ağan, Büşra, ve Üzeyir Aydın. 2018. «Kripto Para Birimlerinin Küresel Etkileri: Asimetrik Nedensellik Analizi.» *22. Finans Sempozyumu.* 1-19.

Bilgetay, Özgün. 2019. «Bitcoin ve Bitcoin'e Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmeleri Arasındaki Fiyat İlişkisi.» 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İzmir.

Bozkurt Yüksel, Armağan Ebru. 2015. «Elektronik Para, Sanal Para ,Bitcoin ve Linden Doları'na Hukuki Bir Bakış.» İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 73 (2): 173-220.

Cömert, Hasan. 2016. «İmkansız Üçleme'den İmkansız İkilem'e: Bretton Woods Dönemi ve Sonrası Para Politikası.» *Hacattepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 34 (1): 115-136.

Dere, Yasin. 2019. «Kripto Para Birimi Bitcoin ile Ekonomik Göstergeler Arasındaki İlişkinin Ekonometrik Bir Analizi.» *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.* İzmir.

Dizkırıcı, Ahmet Selçuk, ve Ahmet Gökgöz. 2018. «Kripto Para Birimleri ve Türkiye'de Bitcoin Muhasebesi.» *Journal of Accounting, Finance and Auditing Studies* 4 (2): 92-105.

Gültekin, Yaşar. 2017. «Turizm Endüstrisinde Alternatif Bir Ödeme Aracı Olarak Kripto Para Birimleri: Bitcoin.» *Güncel Turizm Araştırmalar Dergisi* 1 (2): 96-113.

Ünsal, Ersin, ve Ömer Kocaoğlu. 2018. «Blok Zinciri Teknolojisi: Kullanım Alanları, Açık Noktaları ve Gelecek Beklentileri.» *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi* (13): 54-64.

Üzer, Betül. 2017. «Sanal Para Birimleri.» Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası, Eylül.

Kılıç, Doğan. 2020. «Kripto Paralar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi:Bitcoin ve Altcoinlere İlişkin Ekonometrik Bir Uygulama.» Yalova, Temmuz.

Kılıç, Yunus, ve İbrahim Çütçü. 2018. «Bitcoin Fiyatları ile Borsa İstanbul Endeksi Arasındaki Eşbütünleşme ve Nedensellik İlişkisi.» *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 13 (3): 235-250.

Karaoğlan, Serhat, Tayfun Arar, ve Onur Bilgin. 2018. «Türkiye'de Kripto Para Farkındalığı ve Kripto Para Kabul Eden İşletmelerin Motivasyonları.» İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi 6 (2): 15-28.

Kesebir, Murat, ve Murat Günceler. 2019. «Kripto Para Birimlerinin Parlak Geleceği.» *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (17): 605-625.

Mercan, Ebru. 2018. «Kripto Para Birimleri:Vergilendirilmesi ve Dünyadaki Uygulamaları.» *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 5 (20): 701-711.

Pirinççi, Ayşe Esra. 2018. «Yeni Dünya Düzeninde Sanal Para Bitcoin'in Değerlendirilmesi.» *International Journal of Economics Politics Humanities and Social Sciences* 1 (1): 45-52.

Sönmez, Asuman. 2014. «Sanal Para Bitcoin.» *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 4 (3): 1-14.

Şenbayram, Emel Aba. 2019. «Paranın Geldiği Uç Nokta: Bitcoin.» *Harran Üniversitesi İİBF Dergisi* 3 (4): 72-92.

Turan, Mehmet Hadi. 2019. «Paranın Sanallaşma Serüveni.» Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 11 (2/24): 805-818.

Usta, Ahmet. 2018. «Paranın Serüveni Kripto Paraların Öncesi ve Sonrası.» *Bankalararası Kart Merkezi Genel Müdürlüğü* . BKM.

Vatan, Tuğba, ve Vahit Ferhan Benli. 2018. «Finansal Sistemin Tarihsel Yapısı İçinde Blockchain Uygulamaları'nın Kökenleri ve Kripto Paraların Geleceği Üzerinde Düşünceler.» İstanbul Ticaret Üniversitesi Teknoloji ve Uygulamalı Bilim Dergisi 1 (1): 53-64.

Yıldırım, Murat. 2019. «Blok Zincir Teknolojisi, Kripto Paralar ve Ülkelerin Kripto Paralara Yaklaşımları.» *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10 (20): 265-277.

Yumuşaker, Mehmet Can. 2019. «Kripto Para ve Tipleri, Bitcoin Olgusu ve Muhasebesi.» *Uluslararası Toplum Araştırma Dergisi* 12 (18): 1007-1029.

Zeren, Feyyaz, ve Sinan Esen. 2018. «Geleceği Para Birimi ya da Sadece Bir Balon: Bitcoin.» *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (39): 433-448.

Konvansiyonel Sigorta Sistemlerine Alternatif Olarak Tekâfül Sigortacılığının Amacı ve Yöntemleri

Hatice Kübra Pekkırbızlı*

Öz: Tekâfül sigortacılığı İslâmî prensipleri benimseyen bir sigorta sistemidir. Günümüzde katılım sigortacılığı haricindeki sigortalar özel konvansiyonel-ticari sigorta sistemleri olarak değerlendirilmektedir. Konvansiyonel sigorta sistemleri; faiz, kumar ve risk unsuru taşıması nedeniyle İslâmî akid prensiplerine aykırı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler sebebiyle konvansiyonel sigortalar İslâmi bakış açısını benimseyen kimselere yeterince hitap edememektedir. Bu durum İslami prensipleri benimseyen kimselerin sigortacılık sisteminden istifade etmesini sağlamak amacıyla tekâfül sigortacılığı sistemi oluşturulmuştur. Tekâfül sigortacılığının öncelikli amacı mevcut sigorta sistemlerine alternatif bakış açısı sunarak İslami prensiplere uygun sigortanın yapılabileceğini göstermektir.

Tekâfül sigortacılığı daha önce de bahsettiğimiz üzere bir İslami sigortacılık sistemi olup; işbirliği ve yardımlaşma temeline dayalı bir faaliyet göstermektedir.Tekâfül sigorta sisteminin işletilmesini sağlayan farklı modeller vardır. Ülkemizde ise mudarabe,vekalet ve hibrit model aktif olarak kullanılan modellerdir.

Mevcut modellerin kısaca değerlendirilmesi şöyledir. Mudarabe fıkhî literatürde emek-sermaye ortaklığı olarak geçmektedir. Tekâfül sisteminde de benzer şekilde sigortacı (Sigorta şirketi) emek, sigortalı (Sigorta yatırımcıları) ise sermaye ortaya koyar ve taraflar kâr ve zarara ortak olur. Vekalet modelinde yetkiyi elinde toplayan ve işlem yapan vekile (Tekâfül operatörü), toplanan sigorta fonundan emeğinin karşılığı ödenir. Hibrit model ise mudarebe ve vekalet modellerinin karışımı şeklinde işlemektedir. Bu modelde, tekâfül operatörü katılımcıların bağışlarından belirli bir oranda yüzdelik pay alır. Bu kısım vekalet modeline benzemektedir. Tekâfül operatörü aynı zamanda kârdan da yüzdelik pay almaktadır. Bu açıdan da mudarabe modeline benzer. Bu yöntem her iki modeli de bünyesinde topladığı için hibrit veya karma model olarak isimlendirilir.

Anahtar Kelimeler: Sigorta, Sosyal Güvenlik,Tekâfül, Mudarabe, Vekalet, Hibrit, Faiz, Risk, Kumar, Garar.

Giriş

Topluluk olarak yaşama eğilimde olan insanoğlu kendini güvence altına alma işini kimi zamanlarda dinler aracılığıyla yapmıştır. İslam toplumu da bu güvence altına alma ve birbi-

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bölümü, Yüksek Lisans Programı. İletişim: hkubrapekkrbzl@gmail.com

rini kollama geleneği için farklı alternatifler üretmiştir. İslam'ın ilk dönemlerde gönüllülük esasına dayanan birçok sosyal güvenlik yöntemleri bulunmaktadır. Geçmişten günümüze İslam toplumlarında ortaya çıkan yardımlaşma türlerini farklı şekillerde tasnif etmek mümkündür ancak günümüz dünyasında tehlikeler ve insanoğlunun bu tehlikelere karşı kendisini koruma sistemlerinde değişiklikler olmuştur. Bu değişikliklerle birlikte insanlar farklı sosyal güvenlik modellerine başvurmaya başlamıştır. Sigorta akidleri de mevcut modern uygulamalardan birisidir. Mevcut sigorta sisteminin islâmi açıdan problem teşkil etmesi Müslümanların sigorta sistemini tercih etmemesine sebep olmuştur. Bu durum süreç içerisinde Müslüman camianın da kendilerine uygun alternatif sigorta sistemleri geliştirmesini sağlamıştır. Süreç içerisinde islami sigorta sistemi olan tekâfül sigortası da konvansiyonel sigorta sistemlerine alternatif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bildirimizin ilk kısmında tekâfül sigortacılığının daha iyi anlaşılması için kısaca mevcut sigorta sistemlerinin kısa bir değerlendirmesini yapıp ardından da tekâfül sigortacılığının tanımı, amacı, tarihi süreç içerisindeki gelişimi ve son olarak da bu sigorta sistemini uygulama yöntemlerinden bahsedeceğiz.

Konvansiyonel Sigorta Sistemi

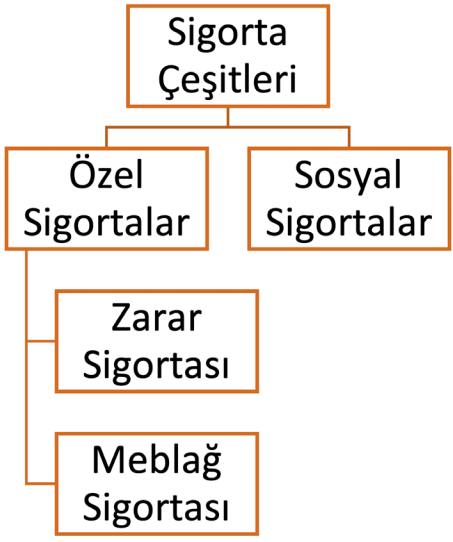
Sigortanın Tanımı: Sigorta, kelime kökeni olarak, İtalyanca "sicurta" kelimesinden gelmektedir. Önce sigurta ve nihayetinde de sigorta olarak dilimizde kullanılmaya başlanmıştır. Sigorta kavramsal olarak ise farklı tanımlamalara tabii tutulmuştur. Terim olarak *"Sigorta akdi, sigortacının sigorta himâyesini ve sigorta ettirenin de prim ödeme borcunu üzerine aldığı karşılıklı borç doğuran bir akittir."* şeklinde tanımlamak mümkündür. Ancak sigorta sözleşmesi tanımına dair ortak bir fikir birliği oluşamamıştır. Bu durumun temel sebeplerinden birisi olarak; konvansiyonel sigortanın tek tip bir sigorta sistemi olmaması ve farklı şekillerde yapılma imkanının olması görülebilir. Sigorta sözleşmesine dair yabancı doktrinler arasında da ortak bir tanım yoktur. Türk Ticaret Kanunu'nun Sigorta hukuku isimli altıncı kitabının 1401. maddesinde ise şu şekilde tanımlanmaktadır: *"Sigorta sözleşmesi, sigortacının bir prim karşılığında kişinin para ile ölçülebilir menfaatini zarara uğratan tehlikenin, rizikonun, meydana gelmesi hâlinde bunu tazmin etmeyi ya da bir veya birkaç kişinin hayat süreleri sebebiyle ya da hayatlarında gerçekleşen bazı olaylar dolayısıyla bir para ödemeyi veya diğer edimlerde bulunmayı yükümlendiği sözleşmedir."*

Bu tanımdan hareketle sigorta; kendini güvence altına almak isteyen kimsenin ödediği prim karşılığında, muhtemel risklerden korunmak için yaptığı sözleşmedir, şeklinde özetlenebilir. Tanımda üzerinde durulması gereken başlıca sigorta unsurlarını; sigorta primi, tehlike-riziko, problemler sonucunda sigortalıya ödenen tazminat bedeli ve sözleşme olarak değerlendirmek mümkündür.

Sigorta Çeşitleri:

Sigorta çeşitlerini farklı tasniflerle kabul eden araştırmacılar mevcuttur. Bu çalışmamızda sigorta çeşitleri konumuzun tali bir kısmını oluşturduğu için bu konuda detaylı bir inceleme yapmak yerine bunlar arasında en çok kabul görmüş tasnifleri tablo halinde kısaca açıklamakla yetineceğiz.

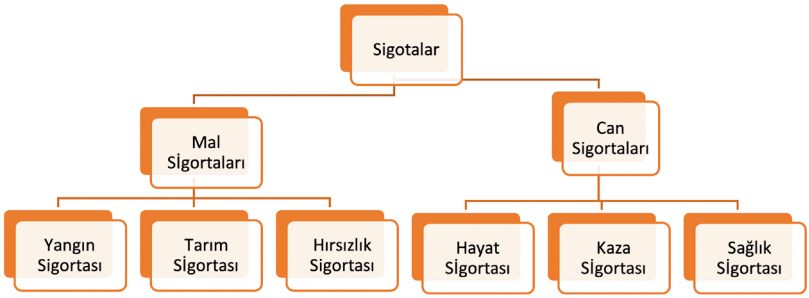
Kurumsal Yapılanışı Bakımından Sigortalar Tablo 1



Tablo 2

Sosyal Sigortalar	Ticari Sigortalar	Karşılıklı Sigortalar
Sosyal güvenlik ve kamu menfaatini amaçlayan sigortalar.	Katılımcıların kâr etmeyi amaçladığı genel sigortacılık türü.	Bu ayrım türünde sosyal sigortayı bu kısımda değerlendirenler

Sigortalanmak İstedikleri Şeye Göre Sigortalar:



Mevcut sigorta tasniflerinin hepsinin aynı yere çıktığını savunan araştırmacılar olduğu gibi, bu tasniflerin önemin binaen farklılıklarının olduğunu savunan araştırmacılar da vardır. Bir kısma göre kooperatif (yardımlaşma) sigorta ile ticârî sigortaların her iki de temelde aynı amaca hizmet eden oluşumlar olarak değerlendirmiş,[1] Meseleyi islami prensipler içerisinde değerlendiren arasında ise iki sistemi faizli bir muamele olup olmaması açısından birbirinden ayıranlar olmuştur.

İslam Alemi ve Türkiye Açısından Sigortanın tarihi:

Sigortacılık akdi İslam hukuku açısından güncel bir akittir ve birincil kaynaklarda bu konuda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak dönemin sosyal güvenlik kurumlarıyla kıyas edilerek sigorta mevzuuna dair akli çıkarımlarda bulunulmaktadır. Tarihimizde fıkhî açıdan sigortadan bahseden ilk alim ibn Âbidin'dir. (ö. 1252).[2] İbn Âbidîn bu konudan Reddü'-1 muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr[3] eserininin müsteminin hükümleri babında bahseder. Bu eser "Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) Hanefî fıkhına dair Tenvîrü'l-ebsâr adlı eserine Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) ed-Dürrü'l-muhtâr adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir."[4] Bir haşiye olmasına rağmen oldukça açık ifadeler kullanılmıştır. Hükümlerin delillerini incelemiş ve daha önce çözümlenemeyen konuları da çözmeye çalışmıştır. Eser matbudur. Ahmed Davudoğlu(ö 1912-1983), Mazhar Taşkesenlioğlu (ö. 1909), Mehmet Savaş hocalar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu konuyu Zerka şu şekilde ifade etmektedir: *"Muasır İslam hukukçularından önceki nesil içinde, Hanefi mezhebinde, Tenviru'l-Ebsar şerhi ed-Dürrü'l-Muhtar üzerine Reddu'l-Muhtar isimli haşiyeyi yazan allame Muhammed b. Abidin'den başka her hangi bir mezhep fakihinin, sigorta akdinin İslami hükmünü tesbit için araştırma yaptığını bilmiyoruz..."*[5]

1 Hadi Sağlam, "Sigortanın Sosyal ve Özel Sigortalar Şeklindeki Taksiminden Hareketle Ticari ve Yardımlaşma Sigortalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" *Akademik Bakış Dergisi.* 2012. s. 14-15.

2 Mustafa Ahmed Zerka, *İslam'a Göre Faizsiz Banka Kalkınma ve Sigorta*, Şam 1418/1998, s. 152-153.

3 Hayredddin Ziriklî, *el-A ʿlâm*, Beyrut 1969, 6/267.

4 Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *DİA*, 19/292.

5 Mustafa Ahmed Zerka, *İslam'a Göre Faizsiz Banka Kalkınma ve Sigorta*, Şam 1418/1998s. 153.

İbn Âbidîn'in bu konudaki görüşü ise sigortanın islam ükesinde yapılıp yapılmamasına göre değişmektedir. Buna göre İslam hükümlerinin geçerli olduğu İslam ülkesinde yapılan sigorta akdi geçerli değildir ancak sigorta akdi dârü'l-harbde yapılırsa ve sigortacı islam ülkesinde yaşayan kimseye darü'l-harbde telef olan malının karşılığını öderse onu almak caiz olur. Çünkü bu durumda harbinin malı rızası dahilinde alınmış olur ki bu da fasit bir akit sayılmaz. Çünkü bu akid İslam ülkesinde yapılmadığı için İslam'ın şartlarını taşıma gerekliliği yoktur.[6]

Müslüman alimlerin büyük çoğunluğu tarafından ise sigorta başlangıçta faizli bir akid olarak kabul edilmiştir. Ancak daha sonra Darü'1-harpte faiz meselesi ile ilgili bir içtihad delil gösterilerek sigorta akdinin belirli kısımlarına cevaz verilmiştir. Bu içtihada göre; Tarafeyn (Ebû Hanîfe (ö. 150) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189) başta olmak üzere Hanefî müçtehidlerinin büyük çoğunluğuna göre dâru'l-harbde müslümanla harbî arasında faiz muâmelesi câizdir. Ancak bu muamelenin belirli şartları vardır. Dâru'l-İslâm vatandaşı bir müslüman, dâru'l-harbe izinli olarak yani günümüzün vizesiyle girdiğinde rızasını almak şartı ile, vizesiz olarak girdiğinde ise rızasına bakılmaksızın harbinin malını faiz yoluyla alabilir. Böylece onlarla, klasik kaynaklarda da belirtildiği gibi, bir dirhem karşılığında iki dirhem almak üzere faiz sözleşmesi yapabilir. Ancak bu fazlalığı müslümanın alması şarttır. Faizi harbî alırsa câiz olmaz. [7]. Bu içtihad bütünüyle İslam'ın hükmü imiş gibi görülerek sigorta ona dayandırılmış ve; sigorta şirketinin ecnebi ülkelerde bulunması ve de bir gayrimüslime ait olması halinde müslüman tacirlerin mâmeleklerini sigorta ettirebilecekleri, aksi halde ettiremeyecekleri hükmü verilmiştir. Sigorta konusunda bu görüşle Yukarıda zikrettiğimiz İbn. Âbidîn'in görüşü benzerlik göstermektedir.

Verilen fetvalar neticesinde, sigortacılık ya da en azından onun meşruiyeti tartışılmayacak bir alternatifi uzunca bir süre İslam ülkelerinde kurulamamıştır. Ayrıca bu fetvalar mevcut sistemlerin gelişmesine engel teşkil etmiştir."[8]

Selçuklular'da "Derbent teşkilatı" Osmanlı Devleti'nde ise "Ahilik Teşkilatı" sigortacılığın başlangıcı olarak sayılmaktadır. [9] Türkiye'de sigorta sisteminin gelişmesi ise 1893›te Osmanlı Umum Sigorta Şirketi adıyla ilk Türk sigorta şirketi kurulmasıyla başlamıştır. Ancak Cumhuriyet'e kadar sigortacılık çoğunlukla gayrimüslim şirketler aracılığıyla yürütülmüştür. Yabancı şirketlerin kontrolden uzak ve keyfi olarak hareket etmesini önlemek amacıyla

6 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut 1994, c. IV, s. 170.

7 Daha detaylı bilgi için Bkz. Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (483/1090), Şerhu Siyeri'l-kebîr, Beyrut 1997/1417, IV, 184-183; amlf. , Mebsût, X, 138; V, 192; Merginânî, Burhânüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir (593/1197), el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, Karaçi 1417, V, 202.

8 Faruk Beşer, *"İslâm Şeriatı Açısından Sigorta"*, Konya 1997, s. 847.

9 İshak Turğut, *Sigorta Yaptıran Bireylerin Tekâfül Uygulamalarına Yönelik Bakış Açıları,* Düzce 2020, s. 5-7.

1934 yılında "Ecnebi Sigorta Şirketleri Hakkında Muvakkat Kanun" yürürlüğe konarak gayrimüslim şirketlerin kontrol altına alınması ve denetlenmesi sağlanmıştır.

Cumhuriyet döneminde ise pek çok yerli sigorta şirketleri kurulmuş ve bu şirketlerin denetlenmesi 1957 yılında yürürlüğe giren Türk Ticaret Kanununun 5. kitabı tarafından sağlanmıştır. 2007 yılında yürürlüğe giren 5684 sayılı sigortacılık kanunu da sigorta şirketlerinin ve sigortacılık sisteminin kurumsal denetimini sağlamaktadır.[10] Sigorta sözleşmesine dair düzenleme ise 2012 yılında yürürlüğe giren 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunun altıncı kitabında yapılmıştır.[11]

Tekâfül Sigortacılığı

Tekâfülün Tanımı: Tekâfül Arapça kökenli bir kelimedir. "k-f-l" kökünden türemiş olup karşılıklı güvence verme, yardımlaşma, dayanışma anlamına gelmektedir[12]. Tekafül karşılıklı yardımlaşma anlamlarını bünyesinde barındırır.[13] Istılahi olarak ise son dönemlerde kullanım alanı kazanmıştır. Bu açıdan tekâfül, "Bir grup şahsın ihtimal dahilindeki tehlikelerin zararlarını paylaşmak amacıyla kâr amacı taşımayan ve kendisine ait müstakil hesabı bulunan bir fon oluşturmaları üzere gerçekleştirilen akittir."[14] İslami sigorta sistemlerinin finansal literatürdeki karşılığı olarak tekâfül terimi kullanılmaktadır. Aaoıfı tarafından islami sigorta sistemlerinin tanımı ise "İslami Sigorta, belirli rizikolara maruz şahısların bu rizikoɵ ların gerçekleşmesiyle ortaya çıkacak zararların telafisi üzerine anlaşmalarıdır."[15] şeklinde yapılmıştır.

Tekâfül Sigortacılığının Amacı:

Tekâfül sigortacılığı, temelde İslâmî prensipleri esas alan bir sigorta sistemidir. Günümüzde katılım sigortacılığı (Tekâfül) dışında kalan sigortalar özel konvansiyonel-ticari sigorta sistemleri olarak değerlendirilmektedir. Konvansiyonel sigorta sistemlerini; Faiz, kumar ve risk taşıması nedenleriyle İslami esaslara aykırı olarak değerlendirenler olmuştur. Bu değerlendirmeler sebebiyle konvansiyonel sigorta sistemi İslami bakış açısını benimseyen kimselere yeterince hitap edememektedir. Konvansiyonel sigorta sisteminin İslâmi prensiplerle çelişmesi, İslami prensipleri benimseyen ülkelerde sigortacılığın gelişmesini engellemektedir.

10 Rayegân Kender, *Türkiye'de Hukuki Sigorta Hukuku*, İstanbul 2016, s. 22.

11 Barış Günay, *Sigorta Hukuku*, Ankara:Seçkin Hukuk 2020 s. 20.

12 Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *Kamus Tercümesi= el- Okyanüsü'l-basit fi tercümeti kamusi'l-muhit*, trc. Mütercim Asım Efendi, s. 4742, 4743.

13 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 560.

14 Karadâğî, Ali Muhyiddin Ali: *et-Te'mînü't-tekâfüliyyü'l-İslami: dirâse fıkhiyye te'siliyye mukârene bi't-te'mîni't-ticârî maa't-tatbikâti'lameliyye*, Beyrut 2011, s. 213.

15 *AAOIFI: Faizisiz Bankacılık Standartları*, Çev: Mehmet Odabaşı, İshak Emin Aktepe, TKBB Yayın No:2,2012, s. 523.

İslami bakış açısını benimseyen kimselerin de sigortacılık sisteminden istifade etmesi ve bu şekilde finansal sistemin daha çok gelişmesi amacıyla tekâfül sigortacılığı uygulamaya konulmuştur. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere tekâfül sigortacılığının en temel amacı, mevcut sigorta sistemine alternatif bakış açısı sunarak, İslami prensiplere uygun sigortanın yapılabileceğini göstermektir.[16]

Tekâfül sigorta sisteminde mevcut durumun İslami olarak uygulanması risk ortaklığı veya risk paylaşımı ile sağlanmaktadır.[17] Bu ortaklığa göre benzer risk grubundaki bireyler, karşı karşıya kaldıkları tehlikeli durumlardan kurtulmak için topladıkları primlerle ortak bir fon oluşturup, karşılaştıkları zararı bu fondan karşılar.[18] Oluşturulan fon ise katılım finansına uygun şartlarda değerlendirilir.[19]

Ayrıca tekâfül sistemi genel kabule göre bir teberru-yardımlaşma akdidir. Çünkü bu akitte katılımcılar, ticaret yapmak ve kâr elde etmek acından ziyade, içlerinden biri bir zarara uğradığı zaman, ortaya çıkan maddi zararı paylaşma hususunda yardımlaşmaları ve dayanışmaları söz konusudur.[20] Bu sebeple tekâfül kâr amacından daha ziyade ortaya çıkabilecek zararın en aza indirilmesini hedefler. Ancak tekâfül aktinin yardımlaşma akdi olduğunu kabul etmeyenler de olmuştur.

Tekâfül sigortacılığının genel şartları şu şekilde özetlenebilir: Bu sisteme göre katılımcılar kâr amacı gütmezler, Katılımcılardan tekâfül toplanan fonları faiz haricindeki yatırım araçlarıyla değerlendirilir. En önemlisi de bu model oluşan hasar ve sorumlulukların katılımcıların hisselerinde göre dağıtıldığı bir yardımlaşmaya dayalı sigorta modelidir.[21]

Tekâfül Sigortasının Tarihçesi:

Tekâfül sigortacılığı konusu ilk olarak 1976 yılında gerçekleştirilen İslami İktisat Kongresi'nde dile getirilmiştir. Bu kongrede konvansiyonel sigorta sistemlerinin İslam hukukuna uygun olamadığı ve tekâfül modelinin mevcut sigorta sistemlerine alternatif bir çözüm yolu olduğu islam kamuoyuna sunulmuştur.[22]

16 Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İstanbul 2006, s. 21-50

17 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 560.

18 Ahmet Karayazgan, "Takaful (İslami Sigorta)", *Sigorta Araştırmaları Dergisi,* Ankara 2008, s. 109.

19 Muhammad Akram KHAN, *Islamic Ecoomics and Finance: A Glossary*, 2nd Edition, Routledge Printing, London and Newyork 2003, s. 177.

20 Heyet, *Kararatu meclisü'l-mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mekke, 1985, s. 48.

21 İsmail Yıldırım, "Tekafül (Islami) Sigortacılık Sistminin Dünyadaki Gelişimi Ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2014, s. 50-51.

22 Asif Ahmed Qureshi, "Analyzing the sharia'h compliant issues currently faced by Islamic No:5, s.279. Insurance", *Interdisciplınary Journal Of Contemporary Research In Busıness*, September 2011, Vol: 3.

1977 senesinde Mekke Fıkıh Heyeti tarafından mevcut sigorta sistemlerinin caiz olmadığı kanaatine varılmıştır.[23] Mustafa ez-Zerka (ö. 1907/1999) dışında heyet sigorta sistemlerinin caiz olmadığı konusunda görüş birliği içerisindedir.[24]

Tekâfül Sigorta şirketleri ilk olarak 1979 yılında Sudan'da The İslamic Insurance Company ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde The İslamic Arab Insurance Company olarak kurulmuştur.[25] Genellikle Salama ismiyle bilinen bu şirket günümüzde de aktif olarak çalışmaya devam etmektedir.[26]

1985 senesinde İslam Hukuku Akademisi Konseyi, tekâfül sigortacılığının fıkhî açıdan islama uygun olduğunu kabul etmiştir.[27]

2005 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 64 numaralı kararına göre sigorta akdinin caiz olduğu, akidlerde asl olan mubahlıktır prensibine göre üç şart dahilinde kabul edilmiştir. Bu şartlar şu şekildedir:

1. Genel itibariyle sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticari sigortalar caizdir.

2. Kâr payına göre çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminde, yatırılan primler, dini açıdan kullanılması uygun alanlarda değerlendirildiğinde caizdir.

3. Dini açıdan yasaklanmış mevzularda sigorta işlemi yapmak ve yaptırmak caiz değildir.[28]

2017 yılında ülkemizde katılım sigortacılığı konusunda yönetmelik çıkmış[29] ve bu gelişmeyle birlikte islami sigortacılık sisteminin mevzuat açısından temelleri atılmaya başlanmıştır.[30]

Ayrıca "1961'de Şam'da toplanan İslam Fıkhı Toplantısı'nda 1965'te Kahire'de yapılan 2. İslami Araştırmalar Toplantısında, 1972'de Libya Üniversitesi'nde yapılan Nedvetü't-Teşrii'l-İslami'de, 1976'da Mekke'de yapılan 2. Dünya İslam İktisadı Toplantısında ve 1978'de yine Mekke'de yapılan İslam Fıkhı Toplantısında icma ile yardımlaşma sigortaları meşru görülerek tavsiye edilmiştir."[31]

23 Süleyman Kaya, Fatih Yardımcıoğlu; Hakan Aslan, *Tekâfü (İslami Sigorta I)Teori ve Uygulama*, İstanbul 2017, s. 13.

24 Mustafa Ahmed Zerka, *İslam'a Göre Faizsiz Banka Kalkınma ve Sigorta*, Şam 1418/1998, s. 155.

25 Atiquzzafar Khan, *Takaful: Concepts and Models*, 5 May 2009, 9 th Distance Learning Course On Issues İn İslamic Finance

26 https://salama.ae/company/ (Erişim Tarihi: 26.08.2021)

27 Atiquzzafar Khan, *Takaful: Concepts and Models*, 5 May 2009, 9 th Distance Learning Course On Issues İn İslamic Finance.

28 https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigortanin-dini-hukmu (Erişim Tarihi: 01.09.2021)

29 20.09.2017 tarih ve 30186 sayılı RG.

30 Serdar Demirci, "Sigortacılıkta Yeni Bir Yaklaşım: Katılım Sigoracılığı", *İnönü Üniversitessi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Malatya 2019, s. 29.

31 Süleyman Kaya, Fatih Yardımcıoğlu; Hakan Aslan, *Tekâfü (İslami Sigorta I)Teori ve Uygulama*, İstanbul 2017, s. 14.

Tekâfül Sigortacılığının Türkiye ve Dünyadaki Durumu:

Dünya üzerinde tekafül sigortacılık uygulaması ilk olarak 1979 yılında Sudan'da ortaya çıkmıştır.[32] Ancak en gelişmiş tekâfül sistemi şu an Malezya'da uygulanmaktadır. Tekâfül sigortası birçok İslam ülkesinde aktif olarak devam etmektedir. Malezya ve Sudan dışında, Mısır, Cezayir, Ürdün, Tunus, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Senegal ve Singapur gibi ülkelerde uygulanmakta, özellikle de körfez ülkelerinde kullanım sıklığı açısından karşımıza çıkmaktadır. Her geçen gün tekafül şirketlerinin sayısı çoğalmaktadır. Bu artış özellikle Ortadoğu ülkerinde yaşanmaktadır.[33]

Tekafül sigortacılığı bir İslami sigrtacılık sistemi olduğu için Türkiye'de de zaman geçtikçe yaygınlık alanı kazanmaktadır. Bu alanın genişlemesinin temel sebeplerinden bazıları şunlardır; Türkiye'de nüfusun büyük çoğunluğunun müslüman olması bu sigortacılık sisteminin gelişmesine katkı sağlayacak temel faktörlerdendir. Ortadoğu ülkeleri ile yapılan aktif ticaret ve katılım bankacılığıyla ilgili yapılan yasal düzenlemeler de islami sigorta sistemi tekâfülün ülkemizde gelişim göstermesini sağlayan sebeplerdendir. [34]

Tekâfül Sigortacılığının Yöntemi:

Tekâfül sigortacılığı daha önce de bahsettiğimiz üzere bir İslami sigortacılık sistemi olup; işbirliği ve yardımlaşma esasına göre faaliyet göstermektedir. Bu sigorta sisteminin işletilmesini sağlayan farklı modeller vardır. Tekâfül sigortacılığı, birçok farklı şekilde uygulanabilen bir islami sigorta sistemidir. Kooperatif modelini benimseyen tekâfül sigortacılığı, mudarebe modelini uygulayan tekâfül sigortacılığı, vekalet ve vakıf modelini benimseyen tekafül sigortacılığı bu modellerdendir. Ülkemizde de; mudarabe, vekalet ve hibrit model aktif olarak kullanılan tekâfül modelleridir.

Mevcut modellerin kısaca değerlendirilmesi şöyledir:

Mudarebe Modeliyle Tekâfül:

Mudarabe fıkhî literatürde emek-sermaye ortaklığı olarak geçmektedir. Akdi gerçekleştiren taraflardan birinin emeğini ortaya koyması, diğer tarafın da çalıştırılması için sermayesini vermesiyle ortaklık oluşturulmuş olur. Sermaye sahibine rabbu'l-mâl (mukârız); parayı çalıştırana da mudârib, dârib, âmil, mukâraz; çalışmaya ise amel adı verilir.[35] Otaklık sonucunda

32 PricewaterhouseCoopers (PWC). (2008). Takaful: Growth Opportunities in a Dynamic Market Insurance, http://www .pwc .comlbm/en/services/assets/takaful_growth_opportunities .pdf, (Erişim Tarihi: 24.02.2019).

33 İsmail Yıldırım, "Tekafül (Islami) Sigortacılık Sistminin Dünyadaki Gelişimi Ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2014, s. 54.

34 Seda Hacıoğlu, EY Türkiye Denetim Bölümü Ortağı ve Sigorta Sektörü Lideri Seda Hacıoğlu ile Global Takaful Insights raporu ve İslami sigortacılık üzerine konuştuk, Röportaj, *TurkEYnews Üç Aylık EY Kurumsal Dergi*, 2014, s. 15.

35 Cengiz Kallek: "Mudarebe", *DİA*, 30/359-363.

elde edilen kâr tarafların başlangıçta belirlediği şekilde pay edilir. Eğer ortaklık sonucu zarar meydana gelirse mudârîbin emeğinden, rabbu'l-mâlin de sermayesinden gider. Maddi zarar sermayedar tarafından karşılanır, mudarib zararın maddi kısmına bir katkıda bulunmaz.[36]

Mudarabe cahiliye döneminden bu yana devam eden bir akit türüdür. İslam dinin cahiliye toplumuna hakim olması bu akit türünün kullanım alanında bir değişikliğe sebep olmamış, mudarabe akdi aktif olarak kullanılmaya devam etmiştir. İslam dinine göre meşru bir akit türü olduğunun en büyük delillerinde birisi sahabe döneminde ve ilk nesillerde herhangi bir tartışma olmadan aktif olarak kullanılmaya devam edilmesidir.[37]. Son dönemde klasik kullanım şeklinin yanı sıra güncel ticaret alanlarında da aktif kullanılmaya başlanmıştır.

Tekâfül sisteminde de benzer şekilde sigortacı(sigorta şirketi) emek, sigortalı(sigorta yatırımcıları) ise sermaye ortaya koyar ve taraflar kâr ve zarara ortak olur. Mudârib ve rabbu'l-mâlin görevini tekâfül şirketleri ile yarımcılar üstlenir. Tekâfül şirketleri mudârib, şirkete pirim ödeyerek sermaye oluşturan katılımcılar da rabbul'l-mâl konumunda olur. Sigorta şirketi, katılımcıların ödedikleri pirimden oluşan tekâfül fonunu yatırıma sevk eder. Tekâfül şirketinin görevi toplanan fonu yatırım sahalarında değerlendirerek kâr elde etmektir.[38] Burada tekâfül sigortasını diğer sigorta türlerinden ayıran en önemli özellik toplanan fonun, kullanılması caiz olan yerlerde ve kullanılması caiz yöntemlerle işletilmesidir.

Mudarabe modeliyle tekâfül yönteminde mudarabe akdi, iki farklı alanda kullanılır. Hem tekâfül için toplanan fonun işletilmesi hem de süreç içerisinde gerekli olan teknik işlemler için mudarabe akdinin kullanılması mümkündür.

Birinci yöntem klasik mudarabe yöntemine oldukça benzemektedir. Bu yönteme göre tekâfül operatörü ana paradan alacak talep edemez, sadece sermayedarlardan toplanan fonun işletilmesi sonucunda elde edilen kârdan sene sonunda payını alır. Tarafların alacağı payın ise akdin kuruluş esnasında belirlenmiş olması gerekir.[39] Mudarabe yoluyla tekâfülün bu şeklinde, tekâfül şirketinin kâr payı, sene sonunda bütün masraflar ve hasar tazminatları düşüldükten sonra kalan bakiye tutarından alınacak oran hesaplanarak belirlenir.

İkinci versiyon ise klasik mudarabe akdinden biraz daha farklı işlemekte; hem fonun işletiminde hem de teknik işlemlerde mudarabe yapılmaktadır. Mudarabe modeliyle tekâfülün bu versiyonuna göre, tekâfül operatörü kârını fonun işletilmesi ve teknik işlemlerin yapılması sonucu kalan bakiye tutarından tarafların kararlaştırdığı oran üzerinden

36 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 387.

37 Cengiz Kallek, "Mudarebe", *DİA*, 30/359-363.

38 Dikko, M. *An analysis of issues in takaful (Islamic insurance). European Journal of Business and Management*, 6(15), 2014, 1-5.

39 Ahmed Salim Mülhim, *et-Teminü't-teavuniyyi'l-İslamî*, Amman 2012, s. 244.

almaktadır.[40] Bu şekilde tekâfül şirketi, tekâfül fonunun işletilmesini ve teknik işlemleri bir akit altında gerçekleştirmektedir. Bu versiyon İslam'ın genel kurallarıyla çok fazla örtüşmeyen bir versiyon olduğu için pek fazla yaygınlık alanı kazanamamıştır. Çünkü bakiye tutarının bir kısmı başlangıçta semayedarlardan toplanan ana paradan oluşmaktadır ancak klasik mudarabe akti gereği mudarib ana paradan hak iddia edemez, sadece emeğinin karşılığı sonucu elde edilen kârdan payını alabilir.[41]

Vekalet Modeliyle Tekâfül:

Vekaletin Tanımı: Vekalet; vekl kökünden gelen Arapça bir kelimedir. Sözlük anlamı "birine güvenmek, işi güvenilir birine teslim etmek" olarak bilinir. Hıfz, muraat, tefviz veya sorumluluğu üstlenmek anlamlarını taşır[42] Fıkıh literatüründe ise; bir kişinin hukukî işlem yapma ve koruma yetkisini, başka bir kişiye devretmesi ve o kişiyi bu işlemi yapmaya yetkili kılması olarak bilinir.[43]

Vekalet akdinin tanımından da anlaşılacağı üzere bu akid kişinin kendisini temsil etmesi için başka birini görevlendirmesi suretiyle yapılmış bir akittir. Akdin en önemli özelliği temsil yetkisinin başka birine devredilmesidir. Vekalet türü hukukî temsil kendi içerisinde kısımlara ayrılır. Bunlar; müvekkil, vekil ve üçüncü şahıs ve müvekkelün-bih olmak üzere karşımıza çıkmaktadır. Müvekkil temsil yetkisini devreden kişiye[44], vekil temsil yetkisini üstlenen kişiye denir.[45] Üçüncü şahıs ise vekilin, müvekkili adına kendisi ile hukuki muamele yaptığı kişi ya da taraftır. Bir de yapılması için verilen iş vardır ki buna da müvekkelün-bih denir. Müvekkil kılma işlemine ise tevkîl denir.

Temsil yetkisi vekalet akdi dışında farklı şekillerde de devredilebilmektedir. Temsil bazı durumlarda zarurî olarak ortaya çıkar. Örneğin küçük çocuğun temsili buna örnektir. Ayrıca sefihin, delinin ve ateh olan kimsenin de temsili zaruriyetten doğan temsillerdir. Zira bu kimseler kendi haklarını koruyabilecek ehliyete sahip olmadıkları için onların hakkını koruyacak kimselere ihtiyaç duyarlar. Bazen de temsil tarafların isteği üzerine ihtiyari olarak cereyan eder. Tam ehliyet sahibi birisinin kendisi adına başka bir kimseye vekalet vermesi de bu kısma örnek olarak verilebilir.[46] İhtiyari olana vekalet ismi verilirken, icbari olana velayet ismi verilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi temsil yetkisinin

40 Ali Muhyiddin Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfüliyyü'l-İslami*, Beyrut 2011, s. 219.

41 Mevsılî, *el-İhtiyar li Ta'lili' 1-Muhtâr*, Dımeşk 2009, s. 459.

42 Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firûzâbâd'i, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 4/452.

43 Alâeddin Semerkandî, (ö. 539), *Tuhfetü'l-fuḳahâ`*, Beyrut 1405/1984, 3/227.

44 Zerkâ, *el-Medhal,* 1/430.; Hayredddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1987, s. 195.; Orhan Çeker, İslam Hukukunda Akitler, İstanbul 2006, s. 126.

45 Mevsılî, *el-İhtiyar li Ta'lili' 1-Muhtâr,* s. 332.

46 Hayredddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1987s. 195.

nikah akdi dışında tek tarafta birleşemeyeceğidir.[47] Çünkü akidler için belirlenen rukunlar vekalet akdinin de rukunları olarak kabu edilmiştir ve taraflar bu rukunlarından birisidir. Tarafların (Müvekkil ve vekil) ayrı kimseler tarafından temsil edilmesi gerekir.[48]

İslam hukukunda vekalet genel itibariyle temsil yetkisiyle iç içe geçmiş bir durumdadır. Ancak modern hukukta vekalet ve temsil yetkisini ayıran hukukçular da vardır. "Vekalet ve temsilin farklı müesseseler olduğu görüşünde olanlar, bu iki müessesenin birçok -yönde birleştiklerini de kabul ederler. Ancak çift taraflı bir sözleşme olan vekalet akdi ile tek taraflı bir işlem olan temsilin farklılıklarının da kabul edilmesi gerektiğini söylerler. Bu farklılıkları üç grupta birleştirmek mümkündür.

1- Vekalet, vekil ile müvekkil arasında gerçekleşen bir akittir ve taraflara akdi bir sorumluluk yükler. Temsil ise temsil edilen tarafından açıklanan tek taraflı bir irade beyanı olup akdi bir mesuliyeti yoktur.

2- Vekalette her iki taraf borç altına girer, vekil sözleşme gereği taahhüt ettiği işi yapmayı veya hizmeti ifayı taahhüt eder. Temsilde ise, temsil eden hiçbir borç altına girmez; temsil salahiyetine müsteniden yaptığı hukuki muamelenin a1acaklısı ve borçlusu temsil edilen ile üçüncü şahıstır.

3- Vekalet olmadan salahiyet, salahiyet olmadan vekalet mevcut olabilir. Vekalet akdi sona erince, temsil salahiyeti sona ermeyeceği gibi; temsil salahiyeti sona erince vekalet de sona ermez." [49]

Tekâfül sigortacılığının vekalet modeliyle uygulanmasında da mudarabedekine benzer bir ayrım söz konusudur. Tekâfül sisteminin vekalet sistemiyle işletilmesi ücretli vekalet ve ücretsiz vekalet olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olarak ücretli vekalet ve ücretsiz vekaleti şu şekilde tanımlayabiliriz. Vekalet lafzı mutlak olarak kullanıldığında genellikle ücretsiz olan versiyonu anlaşılmaktadır. Vekalet akdinin bu çeşidinde tarafların karşılıklı olarak rızalarının bulunması akdin gerçekleşmesi için yeterlidir. Ancak ücretli vekalet konusunda mezheplerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Ücretli vekaleti, ücretsiz vekaletten ayıran farklar şu şekilde sıralanabilir:

Ücretsiz vekalette vekilin sarahaten akdi kabulünün şart koşulmadığı konusunda bütün mezhepler ittifak halindedir. Ancak Şafiilere göre ücretli vekalette, vekilin akdi kabul ettiğini

47 Nikah akdinde temsil yetkisine dair daha detaylı bilgi için Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/20-21. sayfalara bakılabilir.

48 Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006, s. 119.

49 Erdoğan Sarıtepe, "İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Hukuki Temsil", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2009, s. 85-86.

sarih olarak beyan etmesi gerekir[50]. Bu akit türünde vekil bir nevi ecir-i müştereke benzetilmekte ve icare hükümleri uygulanmaktadır. İcare akdi de vekalet akdinden farklı olarak lazım bir akit olarak kabul edilir.

Ücretli vekalet uygulamasıyla tekafül modelinde tekâfül şirketi, yaptığı tekinik işlemler ve tekafül fonunun işletilmesi için vekalet ücreti alır. Alınan vekalet ücretinin başlangıçta belirlenmiş olması gerekir.[51] Yukarıda belirttiğimiz ücretli vekilin ecir-i müşterek olarak kabul edilmesi Aaoıfı standartları açısından da geçerlidir. Bu standartlara göre de önceden belirlenmiş bir ücret karşılığında vekalet usulüyle tekafül işlemi yapılabilir. Eğer ücret belirlenmemişse işin benzerine verilen ücretler baz alınarak vekilin ödemesi yapılır.[52] Vekalet modeliyle tekâfül denildiğinde ilk akla gelen yötem ücretli vekalettir ve tekâfül sisteminde genellikle ücretli vekalet yöntemi tercih edilir. Bu modelde yetkiyi elinde toplayan vekile (tekâfül operatörü), toplanan sigorta fonundan emeğinin karşılığı ödenir.

Ücretsiz vekalet yöntemiyle yapılan tekafül yönteminde ise şirket ek olarak bir vekalet ücreti almaz. Bu sebeple çok tercih edilen bir vekalet yöntemi değildir. Ayrıca her iki vekalet türünde de zarar tekafül fonundan karşılanır[53]

Hibrit Model:

Hibrit model ise mudarebe ve vekâlet modellerinin karışımı şeklinde işlemektedir. Bu modelde, tekâfül operatörü katılımcıların bağışlarından belli bir yüzde alır. Bu kısım vekâlet modeline benzemektedir. Tekâfül operatörü aynı zamanda yatırımlardan elde edilen kârdan da yüzdelik pay almaktadır. Bu yönüyle de tekafül şirketi ile katılımcılar arasında bir ortaklık oluşmuş olur. Bu açıdan da mudarabe modeline benzer. Bu yöntem vekalet ve mudarabe modellerinden her ikisini de bünyesinde topladığı için hibrit veya karma model olarak isimlendirilir.

Hibrit model 2017 yılında resmi gazetede yayımlanan 60186 sayılı yönetmeliğe göre *"Şirketin, risk fonu yönetimi ile sigortayla ilgili diğer teknik ve yasal işlemler karşılığında vekalet ücreti aldığı, teknik kârın tamamının katılımcılara dağıtıldığı fakat yatırım kârının katılımcı ile şirket arasında önceden belirlenmiş bir oran üzerinden paylaşıldığı modeli, ifade eder"* şeklinde tanımlanmıştır.

Bu modelde giderler akit esnasında şirketin alması için kararlaştırılan ücretten karşılanır. Alınan ücretten giderler düşüldükten sonra kalan ücreti şirket mudarabe usulüyle yatırım yapar.[54]

50 Bilal Aybakan, "Vekalet", *DİA*, 43/1-6.

51 Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfüliyyü'l-İslami*, Beyrut 2011, s. 355.

52 Heyet, *el-Meayîru'ş-Şeriyye (AAOIFI)*, Manama 2010, s. 327.

53 Karadâğî, *et-Te'mînü't-tekâfüliyyü'l-İslami*, Beyrut 2011, s. 356.

54 İsmail Yıldırım, "Tekafül (Islami) Sigortacılık Sistminin Dünyadaki Gelişimi Ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2014, s. 53.

Sonuç

İslam dininin ve nihayetinde İslam hukukunun temel gayesi usûl-i hameseyi korumaktır. Bilindiği üzere bunlar dinin, aklın, malın, nefsin ve neslin korunmasından oluşur. Nefsin ve malın korunması için İslam tarihi boyunca birbirinden farklı sosyal güvenlik yöntemleri uygulana gelmiştir. Hz Peygamber döneminde uygulanmaya başlanan muahat, zekat ve fitre, karz-ı hasen, kasame ve sonraki yıllarda daha sık uygulama alanı kazanan vakıf ve akıle yöntemlerini İslam tarihi boyunca uygulanan sosyal güvenlik çalışmaları içinde zikretmek mümkündür.

Gelişen ve ilerleyen süreç içerisinde birbirinden farklı sosyal güvenlik yöntemleri uygulana gelmiştir. Günümüzde ise ticari sigortalar ve alternatifi olarak daha çok islami çevrelerin benimsediği tekâfül sigortası uygulanmaktadır. Tekâfül sigortasının en temel iddiası, konvansiyonel sigortalarda bulunan ancak İslam'ın yasakladığı birçok kurala riayet etmesidir. Faiz başta olmak üzere garar, kumar ve haksız kazanç gibi sigorta akitlerinin cevazının tartışılma sebebi olan birçok durum tekâfül sigortalarında bulunmamaktadır. Bu özellikleri ve dünya nüfusunun hatırı sayılır çoğunluğunun Müslümanlardan oluşması sebebiyle tekâfül sigortacılığı oldukça büyük önem taşımaktadır.

Yıllar içerisinde sürekli olarak gelişen ve uygulama sahası genişleyen tekâfül sigortasının farklı uygulama alanları vardır. Biz de bu bildirimizde tekâfül sigortasının ülkemizde de aktif olarak kullanılan üç modelini inceledik. Bunlardan ilki olan mudarabe usûlüne göre sigorta şirketi emek, sigorta yatırımcıları ise sermaye ortaya koyar ve taraflar İslami kurallara uygun olarak kâr ve zarara ortak olur. Bir diğer model olan vekalet modelinde tekafül operatörü yetkiyi elinde toplayarak, toplanan tekâfül fonunu vekil sıfatıyla işletir. Bildirimizde değerlendirdiğimiz son model olan hibrit model ise mudarabe ve vekalet modellerinin karışımı şeklinde işlemektedir. Bu modelde tekâfül operatörü katılımcıların bağışlarından belli bir yüzde alır, bu kısım vekalet modeline benzemektedir. Tekâfül operatörü aynı zamanda yatırımlardan elde edilen kârdan da yüzdelik pay almaktadır, bu açıdan da mudarabe modeline benzer. Bu model vekalet ve mudarabe modelini bünyesinde topladığı için hibrit veya karma model olarak isimlendirilir.

Yukarıda zikrettiğimiz sigorta modelleri İslami kurallara göre yapılan ve denetlenen modellerdir. Biz de bildirimizde elimizden geldiğince tekâfül sigortasının amacını, İslam alemi açısından önemini ve İslami kurallara uygun olarak yapılan yöntemlerini açıklamaya çalıştık.

Kaynakça

Ahmet KARAYAZGAN, "Takaful (İslami Sigorta)", *Sigorta Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, 2008.

Ahmet ÖZEL, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *DİA*, 19/292-293.

Ahmed Salim MÜLHİM, et-Te'mînü'l-İslami, *Dirase şeriyye tebeyyünü't- tasavvur li't-te'mîni't-teavavuni ve mümaresatihi'l-ameliyye fi şerihati't-te'mîni'l-İslami*, Amman, Darü's-sekafe, 2012.

Ali Muhyiddin Ali KARADÂĞÎ, *et-Te'mînü't-tekâfüliyyü'l-İslami: dirâse fıkhiyye te'sîliyye mukârene bi't-te'mîni't-ticârî maa't-tatbikâti'lameliyye*, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011.

Asif Ahmed QURESHİ, "Analyzing the sharia'h compliant issues currently faced by Islamic Insurance", *Interdisciplınary Journal Of Contemporary Research In Busıness,* September 2011, Vol:3, No:5, s.279.

Atiquzzafar KHAN, *Takaful: Concepts and Models*, 9th Distance Learning Course On Issues İn İslamic Finance, 5 May 2009.

Barış GÜNAY*, Sigorta Hukuku*, Ankara:Seçkin Hukuk 2020.

Bilal AYBAKAN, "Vekalet", *DİA*, 43/1-6.

Cengiz KALLEK, "Mudarebe", *DİA*, 30/359-363.

Dikko, M.. *An analysis of issues in takaful (Islamic insurance). European Journal of Business and Management*, 6(15), 2014, 1-5.

Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed SEMERKANDÎ(539/1144), *Tuhfetu'l-fukahâ*, Beyrut 1405/1984, I-III.

Erdoğan SARITEPE, "İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Hukuki Temsil = Legal Representation from the Point of View of Islamic Law and Turkish Civil Law", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: XIV, sayı: 2, s. 77-92.

Faruk BEŞER, İslâm Şeriatı Açısından Sigorta, editör: Mehmet Bayyiğit, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (Konya, 1996), 1997, s. 844-874.

Hadi SAĞLAM, "Sigortanın Sosyal ve Özel Sigortalar Şeklindeki Taksiminden Hareketle Ticari ve Yardımlaşma Sigortalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Akademik Bakış Dergisi.* 2012.

Hasan HACAK, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, 2006, 21-50.

Haydar ARSEVEN, *Sigorta Hukuku*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1991.

Hayreddin ZİRİKLİ, *el-A'lam*, Beyrut, 1969, 1-13.

Hayrettin KARAMAN, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, İstanbul 1987.

Heyet:el-Meayîru'ş-Şeriyye (AAOIFI), *Heyetü'l-Muhasebe ve'l-Murâcea li'l-Müessesati'l-Maliyyeti'l-İslamiyye*, Manama, 2010.

Heyet*: Kararatu meclisü'l-mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mekke, 1985.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (1836/1252), *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr Serhu Tenviri'l-Ebsâr, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1994.

İshak TURĞUT, *Sigorta Yaptıran Bireylerin Tekâfül Uygulamalarına Yönelik Bakış Açıları,* Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstirüsü Sigortacılık ve Sosyal Güvenlik Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Düzce 2020.

İsmail YILDIRIM, "Tekafül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi,* 6(2), 2014, s. 49-58.

Mecdüddin Muhammed b Yakub FİRUZÂBÂDÎ (817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, Beyrut.

Mehmet ERDOĞAN, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2005.

Merih Kemal OMAĞ*, Sigorta Akdi* 1/347.

Mevsılı, Ebu'l-fazl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muhtâr*, thk: Şuayb el-Arnaud, Ahmed Muhammed Berhum, Abdullatif Hırzullah, Dımaşk, Daru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.

Muhammad Akram KHAN, *Islamic Ecoomics and Finance: A Glossary,* 2nd Edition, Routledge Printing, London and Newyork 2003.

Murat ÖZBOLAT, Temel Sigortacılık, Ankara,Seçkin Yayıncılık, 2006.

Mustafa Ahmed ZERKÂ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm: el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Şam 1418/1998, I-II.

Mustafa Ahmed ZERKÂ, İslam'a göre Faizsiz Banka, Kalkınma ve Sigorta, (Çev. Hayrettin Karaman), İstanbul 1976.

Mustafa ÇEKER, *Sigorta Hukuku*, Karahan Kitabevi 2021.

Oğuz İMERGÜN, *Ticaret Hukukunun Genel İlkeleri*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2004.

Orhan ÇEKER, İslam Hukukunda Akitler, İstanbul 2006.

Ömer Nasuhi BİLMEN, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1968, I-VIII.

PricewaterhouseCoopers (PWC). Takaful: Growth Opportunities in a Dynamic Market Insurance, http:/ /www .pwc .comlbm/ en/services/assets/takaful_growth_opportunities .pdf, (2008). Erişim: 17.09.2021.

Rayegân KENDER, *Türkiye'de Hususi Sigorta Hukuku*, İstanbul: Oniki levha 2016.

Seda HACIOĞLU, EY Türkiye Denetim Bölümü Ortağı ve Sigorta Sektörü Lideri Seda Hacıoğlu ile Global Takaful Insights raporu ve İslami sigortacılık üzerine konuştuk, Röportaj, *TurkEYnews Üç Aylık EY Kurumsal Dergi*, Mart, 2014 s. 14-15.

Serdar DEMİRCİ, "Sigortacılıkta Yeni Bir Yaklaşım: Katılım Sigortacılığı", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, 2019, s.25-39.

Süleyman KAYA; Fatih YARDIMCIOĞLU; Hakan ASLAN, *Tekâül Teori ve Uygulama*, İstanbul, Ensar Neşriyat 2017.

https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigortanin-dini-hukmu (Erişim Tarihi: 01.09.2021).

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. 10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 3-6 Kasım 2021 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği, Necmettin Erbakan Üniversitesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi iş birliğiyle Konya'da gerçekleşti. 10. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 110 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe, Hukuk ve İktisat alanlarında sunulan 14 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

9 786057 824240