12. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

YALOVA

Bildiriler Kitabı - II

(Edebiyat, Felsefe, Sosyoloji)

ilem ilmi etüdler derneği | TÜBİTAK | YALOVA ÜNİVERSİTESİ

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - II

(Edebiyat - Felsefe - Sosyoloji)

Yalova, 2024

ilem
ilmi etüdler derneği

YALOVA ÜNİVERSİTESİ

TÜBİTAK

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Kısıklı, Tepelik Sk. No:2-4, 34672 Üsküdar/İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Talha Erdoğmuş
Şeyda Karabatak

Tashih
Beyza Nur Aktaş
Şeyda Karabatak
Yusuf İslam Ağalday

Tasarım ve Uygulama
Abdullah Fuad Kılınçlı

ISBN: 978-605-7824-33-2

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Yalova Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar
TÜBİTAK

Onur Kurulu
Taha Eğri, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği Yönetim Kurulu Başkanı
Mehmet Bahçekapılı, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi Rektör

Düzenleme Kurulu*
Ali Osman Karaoğlu, Doç. Dr, Yalova Üniversitesi (TLÇK Düzenleme Kurulu Başkanı) | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi **| Cahit Külekçi, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi |** Kaya Bayraktar, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi **| M. Hüseyin Mercan, Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |** Arife Gümüş Sarı, Dr., İlmi Etüdler Derneği **| Talha Erdoğmuş, Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi |** Rümeysa Altındiş, Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi **| Selman Sağlam, Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi |** Furkan Cinisli, Arş. Gör., Sabahattin Zaim Üniversitesi **| Sibel Özil Erdağı, Arş. Gör., Dr. Yalova Üniversitesi |** Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği **| Şeyda Karabatak, İlmi Etüdler Derneği**

Sekreterya
Şeyda Karabatak, İlmi Etüdler Derneği

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr. İnönü Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Abdülkadir Yıldız, Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Adem Bölükbaşı, Doç. Dr., Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi | **Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi** | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | **Adem Levent, Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi** | Ahmet Ayhan Koyuncu, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet Gemi, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Ahmet Faruk Aysan, Prof. Dr., Hamad Bin Khalifa University | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi** | Ahmet Kırkan, Doç Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Ahmet Türkan, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Ahmet Zahid Demirciler, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Akif Pamuk, Doç Dr., Marmara Üniversitesi** | Alev Erkilet, Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi | **Ali Cançelik, Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi** | Ali Osman Karaoğlu, Doç. Dr., Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi** | Aslı Okay Toprak, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Ayşe Kaya Göktepe, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi** | Banu Gürer, Doç Dr., Marmara Üniversitesi | **Berat Açıl, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi | **Beyhan Kanter, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgin Güngör, Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi** | Birol Bulut, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | **Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Cahit Külekçi, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Ercan Şen, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi** | Erhan Tecim, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Doç. Dr., Medipol Üniversitesi** | Ertuğrul İsmail Ökten, Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Eyüp Al, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Faruk Karaarslan, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Faruk Taşçı, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Faruk Düşünceli, Doç Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi** | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Feridun Bilgin, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Doç Dr., Kırklareli Üniversitesi** | Gaye Gökalp Yılmaz, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | **Gökhan Bozbaş, Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Gökhan Tuncel, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Hakan Hemşinli, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Halil İbrahim Kaya, Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | **Halis Sakız, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Haluk Songur, Prof. Dr., Türkiye Cumhuriyeti Lahey Büyükelçiliği** | Hamdi Çilingir, Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | İbrahim Özcoşar, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **İbrahim Taşdemir, Dr., Milli Eğitim Bakanlığı** | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Kadir Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Kamuran Gökdağ, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Kübra Bilgin Tiryaki, Dr. İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mahmut Bilen , Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Cüneyd Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Selim Ayday, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Ulukütük, Doç Dr., Bursa Teknik Üniversitesi | **Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Mevlüt Türk, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Muhammed Hüseyin Mercan, Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Medipol Üniversitesi | **Muhammet Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Murat Çemrek, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi** | Murat Sezik, Doç Dr., İnönü Üniversitesi | **Murat Şentürk, Doç Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi | **Mustafa Öztürk, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Musa Öztürk, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Mustafa Cüneyt Özşahin, Doç Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necip Taha Gür, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Necip Uyanık, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi** | Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | **Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi** | Osman Vahdet İşsevenler, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Ömer Bozkurt, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Ömer Çaha, Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Remzi Avcı, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Reşit Yıldız, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Selahattin Polatoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Serhan Afacan, Doç. Dr. Marmara Üniversitesi | **Serhat Harman, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | **Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi** | Sıtkı Karadeniz, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Süleyman Güder, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Süleyman Şanlı, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Şeyma Kömürcüoğlu, Doç. Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Şükrü Sim, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Taha Eğri, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi** | Turgut Akyüz, Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi | **Ümran Ay, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Veysi Ünverdi, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Yunus Cengiz, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Yusuf Doğan, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Zeynep Hafsa Orhan, Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Zülküf Kara, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Yayın sürecinde destekleri için Beyza Nur Aktaş, Yusuf İslam Ağalday'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. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi 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. 12. 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 Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya, Kocaeli, Konya ve Mardin illerine misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 12. yılında, 15-17 Kasım 2023 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve Yalova Üniversitesi iş birliğinde TÜBİTAK'ın destekleriyle Yalova'da gerçekleştirildi.

Kongrede, 100'ün üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 500'den fazla başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyo-

loji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 12. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen bildirilerden 41'i kongre sonrasında editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat, Felsefe ve Sosyoloji alanlarında sunulan 13 bildiriden oluşmaktadır.

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı şahsında Yalova Üniversitesi'ne, programın gerçekleşmesine katkı sunan tüm kurum ve kuruluşlara 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 & Şeyda Karabatak

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT

İrem Erdem

Bâbur-Nâme'de Özdeyiş ve Deyimler 13

Mehmet Maruf Ekici

Esâmî ve Ahmed Rıdvan'ın Şairler Esâmîsi 37

Nida Şahin

Postmodern Roman Anlayışı Bağlamında Puslu Kıtalar Atlası'nda Üstkurmaca ve Metinlerarası İlişkiler 51

Osman Ahat

Dil Bilgisi Öğrenme Alanı ile Görsel Sunu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: 7. Sınıfı Dil Bilgisi Konusu ve İnsan Resmi Örneği 65

Saliha Kasap

Postmodern Bir Darbenin Postmodern Bir Anlatısı: Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı Romanında 28 Şubat'ın İzleri 79

Sena Alper

Fuzûlî'nin "Aşk Derdiyle Hoşem" Gazeliyle Simone Weil'in "Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık" Eserinin Karşılaştırılması 89

FELSEFE

Abdulsamet Şentürk

Euthyphron Diyaloğu; Hümanitas Divinitas'tan Bir Tür Armağan mı? 107

Ayten Ünal

Matthew Lipman Düşüncesinde Felsefi Hikayelerin Etik Gelişime Katkıları 123

Hazarcan İdil Tufantoz

Sağlama ve Doğruya Yaklaşma Kavramlarının Analizi Doğrultusunda Popper'ın Bilimsel İlerleme Fikri 141

Ülkü Gül

Liberteryenizmin Bakış Açısından 27 Mayıs 1960 Darbesinin Nedenleri 155

SOSYOLOJİ

Bilal Çavdar

Türkiye'de Mekan Sosyolojisine İlişkin Bilimsel Harita İncelemesi 169

Kübra Yürektürk

Çocuk ve İnsan Hakları Bağlamında Sharenting Eyleminin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi 181

Zeynep Deniz

Düğün Endüstrisi: Bir Düğün Alanı Örneği 197

EDEBİYAT

Bâbur-Nâme'de Özdeyiş ve Deyimler

İrem Erdem*

Öz: Bâbur-Nâme, Zahirüddin Muhammed Bâbur tarafından kaleme alınmış hacimli bir eserdir. Bâbur-Nâme 16.yüzyıl Klâsik Doğu Türkçesi edebiyatının otobiyografi, anı ve tarihî metin sahasında verilmiş bir eseridir. Dil malzemesi açısından Doğu Türk yazı dilinin sözlüğünü kapsayacak şekilde geniş bir söz varlığına sahiptir. Yapılan çalışmalarda yalnızca söz varlığı bile araştırma konusu olmakta ve müstakil olarak incelenmektedir. Eser Çağatay Türkçesiyle yazılmıştır. Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan bu eseri taramak suretiyle Bâbur-Nâme'de geçen özdeyiş ve deyimler tespit edilecektir. Bâbur-Nâme gerek Bâbur'un eserde samimi, yalın, dürüst bir dil kullanması ve tevâzu ile yaklaşarak kaleme alması gerekse dönemin siyâsî, tarihî, coğrafî ve diğer birçok açıdan mühim meselelerine ayna tutması bakımından Türk dili ve tarihi için oldukça önemli bir eserdir ve araştırılıp bilim dünyasına sunulması gerekmektedir. Bâbur-Nâme için geçmişten günümüze çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan Türkiye'de bilinen en ayrıntılı yayın Reşit Rahmeti Arat'a ait olan: Vekâyi "Babur'un Hâtıratı"dır. Günümüzde Bâbur ve Bâbur-Nâme ile ilgili kitaplar yazılmakta, tezler hazırlanmakta ve araştırmalar devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zahirüddin Bâbur, Bâbur-Nâme, Çağatay Türkçesi, Doğu Türk Yazı Dili, Özdeyiş ve Deyim.

Giriş

1483-1530 yılları arasında yaşayan ve Babur devletinin kurucu olan Zahirüddin Muhammed Bâbur'un doğum yeri için farklı görüşler söz konusudur. Kimi kaynaklarda Ahsi, kiminde Fergana, kiminde Endican olarak geçmektedir. Bâbur'un kendisinin doğum yeri hakkında vermiş olduğu herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Timur ve Cengiz'in kuşaklar öncesinden torunudur. Babası Ömer Şeyh Mirza, annesi kutluk Nigâr Hanım'dır. Çok genç yaşta padişah olan Bâbur, Bâbur'name'nin ilk satırlarında "On iki yaşda padşah boldum." Şeklinde bu durumu dile getirmektedir. Padişah olduğu sırada Endican'da eğitimde olan Bâbur, babasının kaza sonucu ölmesi üzerine Fergana'da tahta çıkmıştır. Küçük yaşta tahta çıkmış olmasının vermiş olduğu tecrübesizlik bir yana küçük yaşına rağmen zekâsı, ahlâkı ve birçok güzel davranışından ötürü kıskançlıklarla karşı karşıya kalmıştır. Bâbur'a birçok kez suikast düzenlenmiş fakat o hepsinden, daha da güçlenerek kurtulmuştur Ancak hastalığının iler-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İrem Erdem, Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
E-posta:iremerdem215@gmail.com

lemesinden ötürü yenilgiler yaşamaya başlamıştır. Çoğu kez ölümle burun buruna gelen Bâbur en sonunda etkisini uzun vadede gösteren bir zehir sebebiyle yatağa düşmüş ve günden günde eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Son nefesinde çocuklarını etrafına toplayarak büyük oğlu Hümayun'u padişah ilan etmiş ve henüz kırk yedi yaşında hayata gözlerini yummuştur.

Bâburnâme

Bâbur tarafından kaleme alınmış bu hacimli eser doğu Türk yazı dilinin sözlüğünü oluşturmanın yanında aslında Çağatay Türkçesinin inceliklerine de bir ayna tutmaktadır. Bâbur hem tarihi kişiliği hem de Türk dili ve edebiyatı açısından önemi düşünüldüğünde farklı perspektiflerden incelenmelidir. Bâbur Ali Şîr Nevâyî'den sonra Çağatay Edebiyatı'nın en güçlü şâiri kabul edilmektedir. Bu çalışmada amaçlanan, yazıldığı dönemle sınırlı kalmayıp, geçmişten günümüze hâlâ etkisini koruyan, kültürümüze, yaşanmışlıklarımıza ait özdeyiş ve deyimlerin tespitiyle birlikte, gelecek kuşaklara da aktarılmasını sağlamaktır. Yahya Kemal'in "Ne harâbî ne harâbâtiyim kökü mâzîde olan bir âtîyim." Sözünü şiar edinerek dün, bugün ve yarın çerçevesinde kültürümüze sahip çıkmaktır. Bu sebeple, oldukça mühimdir. İleride yapılacak olan çalışmalara katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Yapılacak olan araştırmaya başta Reşit Rahmeti Arat'ın "Vekâyi "Babur'un Hâtıratı" olmak üzere Janos Eckmann'ın "Çağatayca El Kitabı", Besim Atalay'ın "Abuşka Lügâtı veya Çağatay Sözlüğü", kaynak olarak kullanılacak eserler arasındadır. Reşit Rahmeti Arat'ın eseri, günümüz Türkçesiyle yazılmış olmasından ötürü anlayıp kavrama açısından, Janos Eckmann'ın eseri, Çağatayca yazılmış olan bu eseri okuyup özümseme açısından ve Besim Atalay'ın eseri karşılaşılan sözcük ve sözcüklerin anlamlarını günümüz Türkçesiyle karşılaştırma açısından fayda sağlayacaktır. Bâbur-Nâme'de Özdeyiş ve Deyimler başlığı altında eserde geçen özdeyiş ve deyimler tespit edildikten sonra eşzamanlı bir biçimde günümüzdeki karşılıkları verilecek, uygulamalı bir çalışma yöntemi izlenecek ve devamında bir bütün hâlinde günümüze kadar ulaşan/ulaşamayan, anlamları bütünüyle değişen veya aynı anlamlara sahip olmasına rağmen sözcükleri değişen özdeyiş ve deyimlerin derlemesi yapılacaktır. Veriler toplanırken daha önce Bâbur ve Bâbur-Nâme ile ilgili yapılmış tezler, çeviriler, kitaplar incelenecektir. Uygulamalar nedensellik çerçevesinde, etimolojik geçmişi de göz önünde bulundurularak açıklanacaktır. Bâbur-Nâme'nin söz varlığı açısından incelendiğinde Doğu Türk yazı dilinin sözlüğünü kapsayacak şekilde geniş bir söz varlığına sahip olduğunu söylemekle birlikte bir dil için söz varlığı bağlamında özdeyiş ve deyimlerin o topluma ait yaşanmışlıkları, tecrübeleri ve toplumu yansıtan birer ayna olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Oldukça hacimli olan bu eser içerisinde ulaşabildiğimiz özdeyiş ve deyimler ışığında yazıldığı dönemde toplumda ne gibi olaylar hüküm sürmekteydi ve ne gibi kalıplaşmış birtakım sözlere yer veriliyordu, bunlar araştırma konusunun başlıca amaçlarıdır. Bâbur-Nâme içerisinde yer alan bazı özdeyiş ve

deyimler günümüzde hâlâ olduğu gibi kullanılmaktayken bazıları şekil ve form değiştirmiştir. Tüm bu araştırmalar neticesinde ulaşılacak olan sonuçlar yöntemlere bağlı kalınarak kuramsal çerçeve içerisinde sunulacaktır. Özdeyiş ve deyimler tespit edildikten sonra günümüze kadar devam eden ve etkisini hâlâ sürdüren yahut etkisini tamamen kaybedenler nelerdir, bunlar verilecek ve günümüzde kullanılmaya devam edenler şekil ve içerik açısından aynı mı değil mi, değilse ne gibi değişikliklere uğraşmış bunlar açıklanacaktır. Özdeyiş ve deyimler bir toplumun tecrübe ve deneyimlerini, bilgi birikimlerini, yüzyılları aşıp gelen örf ve âdetlerini, nesilden nesile aktarabilme açısından önemli olmakla birlikte aslında bir dilin sözlüğüne ait kelimelerin unutulup yok olmasını önlemektedir. Nesilden nesile aktarıldığında bazı özdeyiş ve deyimler birtakım değişikliklere uğrarken bazılarıysa olduğu gibi varlığını devam ettirebilmektedir. Bu durum bir ülke sınırları içerisinde bulunan coğrafi bölgelerde dahi farklılıklar ortaya çıkarabilmekteyken günümüzden yıllar öncesinde kaleme alınmış bu eser incelendiğinde farklılıkların sayıca fazla olacağı düşünülmektedir. Mühim olan bu farklılıkları mantıksal bir zemine oturtarak açıklamak ve ileride çalışacak olan kişilere faydalı olmasını sağlamaktır. Sonuç olarak Zahirüddin Muhammed Bâbur tarafından kaleme alınan bu eser bir otobiyografi, bir anı, bir tarihî metin ve daha fazlası olmasından ötürü bu eser hakkında yapılan çalışmalar devam etmeli ve alana sunulmalıdır.

1) Nitel araştırma tekniklerini kullanmış olduğumuz bu çalışmada Bâbur-nâme'de yer alan birtakım özdeyiş ve deyimleri geçmişten günümüze varlığını sürdürenler ve değişikliğe uğrayanlar olmak üzere ikiye ayırdık.

2) Çalışmada kullanmış olduğumuz betimsel araştırma modeli sunuda yer alan kelime ve kelime gruplarının, söz öbeklerinin açıklanması, tarihi ve bugünkü durumu oldukça önemlidir.

3) Çağatay Türkçesi ve günümüz Türkçesi arasında bir köprü niteliğinde olan bu çalışma karşılaştırmalarla desteklenecektir.

Bâbur-nâme'den bir bölüm

[1b]

(1) Ramażān ayı tārīĥ-i sekiz yüz toqsan toquzda Ferġāna vilāyetide

(2) on iki yaşta pādşāh boldum. Ferġāna vilāyeti béşinçi iqlīm-

(3) dindür. Ma'mūreniŋ kenāresi vāqī' boluptur. Şarqı Kāşġar, ġarbı

(4) Semerqand, cenūbı Bedaĥşānnıŋ serġaddi taġları ve şimālide egerçi burun

(5) şehrler bar ékendür, miśl-i Almalıġ ve Almatu ve Yangı, kim kitābda Otrar

bitirler

(6) Moġol ve Özbek cihetidin bu tārīĥde buzuluptur, aŝlen ma‘mūre qalmaydur.

(7) Muĥtaŝar vilāyettür. Aşlıġ ve mīvesi firāvān. Girdā-girdi taġ vāqi‘ boluptur.

(8) Ġarbī šarafıda, kim Semerqand ve Ħocend bolġay, taġ yoqtur. Uşbu cānibtin

(9) özge hīç cānibtin qış yaġı kéle almas. Seyǵūn deryāsı, kim Ĥocend suyı‹ġa›

[2a]

(1) meşhūrdur, şarq ve şimāl šarafıdın kélip vilāyetniŋ içi bile ötüp

(2) ġarb sarı aqar. Ĥocendniŋ şimāli ve F‹en›ākatnıŋ cenūbı šarafıdın kim ǵālā Şahruĥiyyeġa

(3) meşhūrdur, ötüp yana şimālġa meyl qılıp Türkistān sarı barur. Türkistāndın

(4) ĥaylī qoyıraq bu deryā tamām qumġa siŋer hīç deryāġa qatılmas. Yéti pāre qaŝaba-

(5) sı bar, béşi Seyǵūn suyınıŋ cenūb šarafı, iki şimāl cānibi. Cenūbī šarafıdaġı

(6) qaŝabalar: bir Andicāndur kim vasašta vāqi‘ boluptur. Ferġāna vilāyetiniŋ pāyitaĥtı

(7) dur. Aşlıġ vāfir, mīvesi firāvān, qavun üzümi yaĥşı bolur. Qavun maǵalıda

(8) pālīz başıda qavun satmaq resm émes. Andicānnıŋ nāşpātīsidin

(9) yaĥşıraq nāşpātī bolmas. Māverāü’n-nehrde Semerqand ve Keş qurġanıdın Soŋra

(10) mundın uluġraq qurġan yoqtur. Üç dervāzesi bar. Erki cenūb šarafıda

(11) vāqi‘ boluptur. Toquz tarnav su kirer. Bu ‘acebtür kim bir yérdin hem çıqmas.

(12) Qal‘anıŋ girdā-girdi ĥandeqniŋ taş yanı seŋrīzelig şāhrāh

(13) [bol]uptur. Qal‘anıŋ girdā-girdi tamām maǵallāttur. Bu maǵalle bile Qal‘aġa fāŝıla

(14) uşbu ĥandeq yaqasıdaġı şāhrā‹h›tur. Avı quşı daġı bolur. Qırġavulı

[2b]

(1) bī-ǵadd semiz bolur. Andaq rivāyet qıldılar kim bir qırġavulnı işkenesi bile tört

(2) kişi yéyip tükete almaydur. Éli Türkdür. Şehrī ve bāzārīside Türkī

(3) kişi yoqtur. Éliniŋ lafžı qalem bile rāsttur, né üçün kim Mīr 'Alī-Şīr

(4) Nevā'īniŋ muŝannefātı, bāvücūd kim Herīde neşv ü nemā tapıptur, bu til biledür. Éli-

(5) niŋ arasıda ǵüsn ĥaylī bardur. Ĥˇāce Yūsuf, kim mūsikīde meşhūrdur,

(6) Andicānīdür. Hevāsınıŋ 'ufūneti bar. Küzler él bizgek köp bolur. Yana

(7) bir Oş qaŝabasıdur. Andicānnıŋ şarq-cenūbı šarafıdur, şarqqa māyil.

(8) Andicāndın tört yıġaç yoldur. Hevāsı ĥūb, aqar suyı firāvān-

(9) dur. Bahārı bisyār yaĥşı bolur. Oşnıŋ fažīletide ĥaylī eǵādīs vārid-

(10) dür. Qurġanınıŋ şarq-cenūbı cānibide bir mevzūn taġ tüşüptür, Berā Kūhġa

(11) mevsūm. Bu taġnıŋ qulleside Sulšān Maǵmūd Ĥān bir ǵücre salıptur. Ol

(12) ǵücresidin qoyıraq uşbu taġnıŋ tumşuqıda tārīĥ-i toquz yüz

(13) ikide mén bir eyvānlıġ ǵücre saldım. Egerçi ol ǵücre mundın mürtefi'dür, velī

(14) bu [ǵücr]e bisyār yaĥşıraq vāqi' boluptur, tamām şehr ve maǵallāt ayaq astıda.

[3a]

(1) Andicān rūdı Oşnıŋ maǵallātınıŋ içi bile ötüp Andicānġa barur.

(2) Bu rūdnıŋ her iki cānibi bāġāt tüşüptür, tamām bāġları rūdġa müşrif.

(3) Benefşesi bisyār lašīf, aqar suları bar. Bahārı bisyār yaĥşı bolur. Qalın lāle ve gül-

(4) ler açılur. Berā Kūh taġı dāmeneside şehr bile taġnıŋ arasıda bir mescid tüşüp-

(5) tür, Mescid-i Cevzā atlıġ. Taġ šarafıdın bir uluġ şāhcūy aqar. Uşbu mescidniŋ

(6) taşqarı ŝaǵnı nişībrek, se-bergelig, pürsāye, ŝafālıq meydān vāqi' boluptur.

(7) Her müsāfir ve rehgüźar kélse, anda istirāǵat qılur. Ev‹bā›şnıŋ žerāfeti budur kim her kim

(8) anda uyqulasa, ol şāhcūydın su quyarlar. ‘Ömer-Şeyĥ Mīrzānıŋ āĥir zamān-

(9) larıda qızıl bile aq mevclig taş uşbu taġda peydā boldı. Bıçaq

(10) destesi ve tekbend ve ba‘żı némeler qılurlar. Ĥaylī yaĥşı taşdur. Ferġāna vilāyeti-

(11) de ŝafā ve hevāda Oş çaġlıġ qaŝaba yoqtur. Yana bir Merġīnāndur. Andicān-

(12) nıŋ ġarbıdadur. Andicāndın yéti yıġaç yoldur. Yaĥşı qaŝaba vāqi‘ bolup

(13) -tur, pür-ni‘met. Anārı ve örüki asru ĥūb bolur. Bir cins anār bolur “dāne kelān”

(14) dérler. Çüçüklükide zerdālū ve [me]yĥoşluqdın andaq çāşnī bar. Semnān anār-

[3b]

(1) larıġa tercīǵ qılsa bolur. Yana bir cins örük bolur kim dānesini alıp içige maġz

(2) salıp quruturlar. “Sübǵānī” dérler. Bisyār lezīzdür. Avı quşı yaĥşıdur. Aq

(3) kéyik yavuq tapılur. Éli Sarttur. Muşt-zen ve pür şerr ü şūr éldür. Cinŋirelıq

(4) resmi Māverāü’n-nehrde şāyi‘dür. Semerqand ve Buĥārāda nām-dār cinŋireler ekśer Merġīnānī-

(5) dür. Ŝāǵib-i Hidāye Merġīnānnıŋ Reşdān atlıq kéntidindür. Yana bir İsfara19

(6) dur. Kūh-pāye vāqi‘ boluptur. Aqar suları, ŝafālıq bāġçeleri bar. Merġīnān-

(7) nıŋ ġarb-cenūbıdadur. Merġīnān bile İsfara arası toquz yıġaç yoldur.

(8) Serdıraĥtīsi bisyārdur, velī bāġçeleride ekśer bādām dıraĥtıdur. Éli tamām Sart

(9) ve Fārsī-gūydur. İsfaranıŋ bir şer‘īside cenūb sarı püştelerniŋ arasıda

(10) bir pārçe taş tüşüptür, Seŋ-i Āyīne dérler. Uzunluġı tahmīnen on qarı

(11) bolġay, bülendlıġı ba‘żı yéri kişi boyı, pestlıġı ba‘żı yéri kişiniŋ béliçe

(12) bolġay. Āyīne dék her néme mün‘akis bolur. İsfara vilāyeti tört bölük kūhpāyedür:

bir

(13) İsfara, yana bir Vārūĥ, yana bir Suĥ, yana bir Hüşyār. Muǵammed Şeybānī

Ĥān Sulšān Maǵmūd Ĥān

(14) bile Alça Ĥānġa şikest bérip Taşkend ve Şāhruĥiyyeni alġan maǵalda uşbu

Suĥ

Bâbur-nâme'de Deyimler

İncelediğimiz varaklar arasında yer alan deyimler:

1)intiḳām al-: öç almak

Méndin intiḳām alġularıdur. 74b

intiḳām al- deyimi yine bugün kullandığımız anlamlarıyla olduğu gibi bize yahut değer verdiğimiz bir kişiye, bir mala, bir değere karşı yapılan haksız ya da hoş bulunmayan eyleme karşı verilen bir tepki, davranış biçimidir.

2) ḳulaḳḳa al-: kulak vermek, dinlemek

Uş mundaḳ maǵalda muĥāliflerniŋ firīb-āmīz sözlerini ḳulaḳḳa alıp …54b

ḳulaḳḳa al- deyimi mânâ olarak dilimizde ve kültürümüzde yer edinmiş ve varlığını sürdürmeye devam eden bir deyimdir. Bir kişiyi can kulağıyla dinlemek anlamına gelmektedir.

3) dest bér-: ortaya çıkmak, meydana gelmek, zahir olmak

Bu furŝatta 'aceb ǵādiśe dest bérdi. 72a/4

dest bér- Farsça el anlamına gelen dest ve getiren, taşıyan anlamına gelen bér sözcüğüyle oluşturulan dest bér deyimi yine günümüzde mânâ olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir

4) 'ālemdin bar-: vefat etmek

Ékki-üç yıldın soŋ abla zaǵmeti bile ʿālemdin bardı. 27b

ʿālemdin bar deyimi mânâ olarak yine günümüzde varlığını sürdürse de geçmişten bugüne farklı kullanımlarla ifade edilmiştir. Örneğin Eski Türkçede; uçmağa varmak, kergek bolmak Eski Anadolu Türkçesinde; can ısmarlamak. Günümüzde; alem-i sonsuza göç etmek, rahmetli olmak argoda; morto, mortoyu çekmek biçimleri de mevcuttur.

5) Teŋri raǵmetiġa bar-: vefat etmek

Mīrzā ǵayātıda on üç yaşıda Téŋri raǵmetiġa bardı. 27a

Teŋri raǵmetiġa bar- deyimi mânâ olarak yine günümüzde varlığını sürdürmekte ancak kullanım olarak "Hakk'ın rahmetine kavuşmak" biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

6) él bas-: asayişi sağlamak, halkı yatıştırmak

Bu siyāsettin tamām él bas ıldılar. 16b

él bas- deyimi günümüzde daha çok yapılan bir eylem veya bir söylem karşısında bu eylem ve söylemin doğruluğunu kanıtlamak, ispat etmek amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin kurana el basmak gibi. Yani geçmişte asayişi sağlamak, halkı yatıştırmak anlamlarında kullanılan bu deyim günümüzde oldukça farklı bir anlam değişikliğine uğraşmıştır.

7)yaĥşı bas-: mağlup etmek

Barıp Yangıdın narı Asfarada Moġolistānda Ésen Buġa Ĥānnı yaĥşı bastı. 10a

Ésen Buġa Ĥānnı mağlup etmek, mânâsında kullanılan yaĥşı bas- deyimi günümüzde bu şekilde kullanılmamaktadır. Daha çok yenmek, galip gelmek kullanımları görülmektedir.

8) cān bér-: can vermek

Uşal ǵālde maŋa andaḳ ǵālet boldı kim gūyā maŋa yaŋı baştın Ĥudāy cān bérdi. 119a

cān bér- deyimi günümüzde de ölmek, vefât etmek kullanımlarıyla yine aynı anlama gelerek kullanılmaktadır.

9) culdu bér-: ödül olarak vermek

Bengiş vilāyetini culdu bérdim. 14a

culdu bér- deyiminin günümüzde kullanımı görülmemektedir.

10) éligdin bér-: elden çıkarmak, kaybetmek

Andicānġa bola Semerḳandnı éligdin bérdük. 54a

éligdin bér deyimi mânâ olarak günümüzde varlığını devam ettirmekte, herhangi bir şeyden vazgeçme anlamlarında kullanılmaktadır.

11) icāzet bér-: izin vermek

Uzun Ḡasannıŋ nökerini, kim méniŋ bī-ġużūrluġumda maŋa körsetip icāzet bérdiler. 53b

icāzet bér- veya icāzet al- biçimleriyle bu her iki deyim de günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Halk arasında, günlük konuşma dilinde izin vermek, izin almak kullanımları daha yaygın olsa da yine bu her iki kullanım da görülmektedir.

12) istimālet bér-: avutmak, gönlünü kazanmak

Körüp sorup şefaḳat sözler aytıp va'de ḳılıp istimālatlar bérip yiberdim. 117a

istimālet bér- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

13) ḳarār bér-: karar vermek

Néçe kündin soŋ keŋeşip sözni muŋa ḳarār bérildi. 70b

ḳarār bér- deyimi günümüzde hâlâ varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

14)sezā bér-: ceza vermek

Uzun Ǫasannıŋ ittifāḳı bile ḳaçḳanlarnıŋ ba'żısıġa sezā bérgeyler. 51b

sezā bér- deyimi günümüzde tamamen farklı bir mânâya gelen değer vermek anlamında kullanılmaktadır.

15) yol bér-: yol vermek

Bu cihettin Moġollar özlerige daġdaġa u tevehhüm yol bérip… 64b

yol bér- deyimi günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmekle beraber argoda kişiyi hayatınızdan uzaklaştırma, rest çekme, terk etme anlamlarında da kullanılmaktadır.

16) éligdin çıḳ-: elinden çıkmak, kaybetmek

Taşkend ve Şāhruĥiyye éligtin çıḳıp édi. 8a

éligdin çıḳ- deyimi daha çok bir mülk veya pahaca değeri olan bir şeyden vazgeçme, onu satma yahut başkasına verme anlamlarında kullanılmaktadır. Günümüzde bu şekilde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

17) gümān élt-: zannetmek, şüphelenmek

Yaḳada ĥālí bāġlar bar anda barsak híç kim gümān éltmes. 118a

gümān élt- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

18) közge ilme-: dikkate almamak, saymamak

Şeybāní Ĥan bir zerre pervā hem ḳılmadı ġuma ġuncaçıça hem közge ilmedi. 80b

közge ilme- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

19) ant iç-: ant içmek

Uşbu taʿrīf ḳılġan yosunluḳ barıp ʿAlī Dostnıŋ ḳaşıda ant içip aytıpdur. 53b

ant iç- deyimi günümüzde aynı şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Kimi yerlerde yemin etmek şeklinde kullanımları da görülmektedir.

20) Ĥāşırda ḳal-: hatırda kalmak

Ol cümledin bir beyt Ĥāşırda ḳalıptur. 86a

Ĥāşırda ḳal- deyimi hatırma kalmak, aklında kalmak, unutmamak biçimleriyle yine aynı mânâlara gelerek günümüzde varlığını sürdürmektedir.

21) mecāl ḳal-:güç kalmak

Né atta mecāl ḳalıptur ve né kişide. 61a

mecāl ḳal- deyimi günümüzde biraz farklı biçimde kullanılmaktadır. Olumsuz biçiminin kullanımı yaygındır. Mecâli kalmamak şeklinde görürüz. Herhangi bir şeye gücü yetmemek, enerjisi kalmamak gibi mânâlara gelmektedir.

22) yalġuz ḳal-: yalnız kalmak

Mírzā Ḳulı hem ḳaldı Mén yalġuz ḳaldım. 115a

yalġuz ḳal- deyimi günümüzde aynı mânâ ile varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

23) maʿmūre ḳalma-: harap olmak, yıkılmak

Moġol ve Özbek cihetidin bu tārīĥde buzuluptur, aŝlen maʿmūre ḳalmaydur. 1b

ma'mūre ḳalma- deyimi günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmemektedir.

24) mecāli ḳalma-:güç kalmamak

Atımnıŋ ıldam ḳatrar mecāli ḳalmaydur. 115a

mecāli ḳalma- deyimi biraz yukarıda bahsettiğimiz gibi gücü yetmemek, yetersiz olmak, yetersiz kalmak mânâlarında günümüzde kullanılmaya devam etmektedir.

25) 'ālemdin kéç-: vefat etmek

Sulšān Maǵmūd Mīrzāġa ḳavī 'ārıża yüzlenip altı künde 'ālemdin kéçti. 25b

'ālemdin kéç- deyimi mânâ olarak günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmekle beraber kelime olarak kéç/göç sözcükleriyle bir anlam ilişkisi kurulduğunda göçüp gitmek, alem-i terk eylemek mânâlarıyla karşımıza çıkmaktadır.

26) tecrübeler kéçür-: deneyim sahibi olmak

Sulšān Ǵuseyn Mírzā köp işler körgen bisyār tecrübeler keçürgen uluḳ yaşlıḳ pādişāh édi. 85a

tecrübeler kéçür- deyimi mânâ olarak deneyim sahibi olmak açısından düşünüldüğünde tecrübe edinmek biçimiyle günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

27) éligdin kél-: elinden gelmek

Tiledük kim bu ḳış 'āriyyetī bérgey tā anda olturup Semerḳand vilāyetiġa éligdin kélgençe évrüşgey biz. 59a

éligdin kél deyimi yine bugün bir konuda başarılı, becerikli, yeterli kişi olmak mânâlarıyla günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

28) éligidin iş kél-: elinden iş gelmek

Éligidin iş kélür dediler. 14b

éligidin iş kél- deyimi aynı şekilde günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

29) Ĥāşırġa kél-: hatıra gelmek

Muǵammed Ŝāliǵniŋ bu beyti Ĥāşırġa kéldi. 76a

Ĥāşırġa kél- deyimi günümüzde aklına gelmek, hatırlamak mânâlarıyla varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

30) iş ḳapuġa kél-: iş kapıya gelmek

İş ḳapuġa kél gen maǵalda cidd ü ihtimāmnı taḳŝír ḳılmamaḳ kérek. 109b

iş ḳapuġa kél- deyimi günümüzde yumurta kapıya dayandı, yumurta kapıya dayanmak biçimleriyle varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

31) öz ǵālimġa kél-: kendine gelmek

Néçe kündin soŋ öz ǵālimġa kéldim. 53a

öz ǵālimġa kél- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

32) źikri kél-: bahsi gelmek

Bu tārîĥde źikri kélgüsidür. 29a

źikri kél- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur. Bahsi geçmek şeklinde kullanımı mevcuttur.

33) žuhūrġa kél-: ortaya çıkmak

Ġalebe yaġılıḳlar ve yamanlıḳlar bu atalıḳ oġulluḳtın žuhūrġa kéldi. 79b

žuhūrġa kél- deyimi günümüzde zuhur etmek biçiminde kullanılmakta ancak mânâ olarak ortaya çıkma biçiminde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

34) becā kéltür-: yerine getirmek

ʿAzā resmini becā kéltür üp aş u šaʿām fuḳarā u mesākīnġa tartıldı. 17b

becā kéltür- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

35) nažarıġa kéltür-: göz önüne getirmek, hatırlamak

Her yerde müşkil iş tüşse bizni nažarıġa kéltürüp yād étsün biz anda ǵāżır bolur biz. 118b

nažarıġa kéltür- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

36) rāst kéltür-: rast getirmek

Bāyed u şāyed bī-minnet-i maĤlūḳ rāst keltürüptür. 16b

rāst kéltür- deyimi günümüzde aynı şekliyle varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

37) šāḳat kéltür-: gücü yetmek

Šāḳat kéltüre almay Ĥāce Ḳāēīni araġa salıp kirdiler. 40b

šāḳat kéltür- deyimi günümüzde anlam değişikliğine uğraşmıştır. Sakat sözcüğü bugün fiziksel veya zihinsel anlamda bir şeye gücü yetmemek mânâsında kullanılırken burada gücü yetmek anlamında kullanılmıştır.

38) tāb kéltür-: güç yetirmek, tahammül etmek

Uşmunça bile tāb kéltüre almay yaġı ḳaçtı. 70a

tāb kéltür- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

39) riʿāyet ḳıl-: itibar etmek

Neḳāhet eyyāmını ebdān r iʿāyet ḳıla almadım, üzüldüm. 53a

riʿāyet ḳıl- deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

40) kişi ḳır-: adam öldürmek

Ḳalın Moġol kişisi ḳırıldı. 30b

kişi ḳır- deyimi burada adam öldürmek mânâsında kullanılırken günümüzde bir kişiyi incitmek, kalbini kırmak anlamında kullanılmaktadır.

41) ʿaḳd-i nikāġımġa kir-: nikahlanmak

Evvel méniŋ ʿaḳd - i nikāġımġa kirgen bu édi. 86b

ʿaḳd-i nikāġımġa deyimi günümüzde varlığını sürdürmemektedir.

42) sözige kir-: sözüne uymak

Ĥatun sözige kirip özini neknāmlar cergesidin çıḳardı. 80b

sözige kir- deyimi günümüzde mânâ olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

43) közü ḳorḳ-: gözü korkmak

Eger közüŋiz ḳorḳsa közüŋizni baġlap yürüb rū-be-rū bolalıŋ. 94b

közü ḳorḳ- deyimi günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

44) Téŋridin ḳorḳma-: Allah'tan korkmamak

Atasıdın imenmey Téŋridin ḳorḳmay henüz işi çaġır içmek édi. 41b

Téŋridin ḳorḳma- deyimi Allah'tan korkmamak değil, Allah'tan korkmak biçiminde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

45) çerig ḳoş-: asker göndermek

Aǵmed Bég bile ta'yín ḳılıp béş altı miŋ çerig ḳoşuptur. 72a

çerig ḳoş- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

46) iş kör-: iş görmek

Né köp iş kör üp édim né tecrübe bolup édi. 85b

iş kör- deyimi günümüzde iş yapmak, iş görmek mânâlarıyla varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

47) işler kör-: işler görmek

Sulšān Ġuseyn Mírzā köp işler kör gen bisyār tecrübeler keçürgen uluḳ yaşlıḳ pādişāh édi. 85a

işler kör- deyimi iş görmek- deyiminin çoğul biçimiyle günümüzde de varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

48) maŝlaǵat kör-: uygun görmek

Ḳurġanını maŝlaǵat kör üp köçüp Ĥˇāce Dīdārnıŋ alıdaġı öleŋge tüşüldi. 43b

maŝlaǵat kör- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

49) tüş kör-: rüya görmek

Oşol furŝatta ʿaceb tüş kördüm. 83b

tüş kör- deyimi günümüzde aynı şekilde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

50) maŝlaǵat körme-: uygun görmemek

Ol nevāǵíde bolmaḳnı maŝlaǵat kör mey Kiş sarı a'zímet ḳılduk. 79b

maŝlaǵat körme- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

51) ŝalāǵ körme-: doğru bulmamak

Ŝabāǵ her ḳanda bolsa uçratur biz dép élig ḳoşmaḳnı ŝalāǵ körmeyédiler. 73a

ŝalāǵ körme- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

52) baş köter-: baş kaldırmak

Timur Bég evlādıdın her kim baş köterip taĥtḳa oltursa hem munda olturur. 37a

baş köter- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

53) žulmlar ötker-: zulümler etmek

Vilāyet élige bisyār žulmlar ötker ip yaman maʿāş ḳılıp édiler. 61a

žulmlar ötker- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

54) araġa sal-: araya koymak; ortaya atmak

Šāḳat kéltüre almay Ĥāce Ḳāēīni araġa salıp kirdiler. 40b

araġa sal- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

55) ḳulaḳ sal-: kulak asmak

Ya zahíre bolsa ŝulǵ sözige kim ḳulaḳ salur édi. 95a

ḳulaḳ sal- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

56) ḳulaḳ salma-: kulak asmamak

Bularnıŋ sözige ḳulaḳ salmay yürüy bérdim. 115b

ḳulaḳ salma- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

57) çāre tap-: çare bulmak

Híç çāre tapa almay Ĥāce hem çıḳtı Şeybāní Ĥan ḳopmay oḳ körüşti. 80a

çāre tap deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

58) dest tap-: ele geçirmek

Mundaḳ bütken kişi andaḳ şikest tapḳay ve bu nevʿ ötken élge her kim dest tapḳay. 41b

dest tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

59) furŝat tap-:fırsat bulmak

Bāḳí Tarĥan hem furŝat tapıp kélip Ḳarşı ḳurġanıġa kirdi. 86a

furŝat tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

60) ḳarār tap-: karar vermek

Ĥanlar meşveret ḳılıp raʿyları muŋa ḳarār taptı. 103b

ḳarār tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

61) riʿāyet tap-: itibar görmek

Méniŋ ḳaşımda ĥaylī uluḳ riʿāyet tapıp édi. 15b

riʿāyet tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

62) şikest tap-: galip gelmek

Moġol üstige barıp Çīr Suyı yaḳasıda kim şikest taptı. 8b

şikest tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

63) maŝlaġatını tapma-: uygun görmemek

Sulšān Mesʿūd Mīrzā Ġiŝārda turmaḳnıŋ maŝlaġatını tapmay… 33b

maŝlaġatını tapma- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

64) yekdil ü yekcihet tap-: düzene sokmak

Sipāhī u raʿiyyetni andaḳ yekdil ü yekcihet taptılar. 17a

yekdil ü yekcihet tap- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

65) cān tart-: can almak

Méniŋ cān tart ḳan nökerlerim on on béş yégirmi kişi bolġay yétip kéldiler. 119a

cān tart- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

66) cānlar tart-: canlar almak

Aĥsīdaġı bégler ve yigitler yaĥşı cānlar tarttılar. 17b

cānlar tart- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

67) tenḳīŝlıḳ tart-: sıkıntı çekmek

Bu cihetlerdin çérig éli köp tenḳīŝlıḳ tarttılar. 51a

tenḳīŝlıḳ tart- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

68) teşvīş tart-: sıkıntı çekmek

Taşḳarı savuḳta teşvīş tartḳunça şehrniŋ yavuḳġıdın ḳopup bir ḳurġanda ḳışlaḳ salmaḳ kérek. 43b

teşvīş tart- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

69) éligi işke tég-: eli işe değmek

Bu muġāŝarada éki ḳatla Ĥūblar éligi işke tégdi. 93a

éligi işke tég- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

70) érge tég-: kocaya varmak

Bu bí-devlet Ĥatun, çün nāḳiŝ-ʿaḳl érdi, érge tégmek téger hevāsı bile oġlınıŋ Ĥānu-mānın berbād bérdi. 80b

érge tég- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

71) köŋül toĤtama-: gönlü razı olmamak

Yana köŋül toĤtamay bularġa inana almaduk. 117a

köŋül toĤtama- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

72) ʿazā tut-: matem tutmak

Munı éşitkeç ḳara çırmap ʿazā tutar. 134b

ʿazā tut- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

73) furŝatnı ġanímet tut-: fırsatı ganimet bilmek

Taŋlaġaça furŝatnı ġanímet tutup kéçesige híç yérde tüşmey barıp ArĤiyān Ḳurġanıġa kirdiler. 73a

furŝatnı ġanímet tut- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

74) merʿí tut-: uymak, yerine getirmek

Cezm ü iġtiyāš merʿí tut up tura yayaḳ kim tertíb ḳılılıp édi. 70a

merʿí tut- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

75) minnet tut-: minnet bilmek

Mén dağı minnet tut tum ruĥsât bérdim. 79a

minnet tut- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

76) pesend tut-: beğenmek

Özidin özge hīç kişini hīç işte pesend tut mas édi. 29b

pesend tut- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur.

77) til tutul-: dil tutulmak

Bu nevbet asru yaman bī-ǵużūr boldum, andaḳ kim tört kün geçe tilim tutuldı. 53a

Til tutul- deyimi günümüzde aynı şekilde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

78) yıraḳraḳ tüş-: uzak düşmek

Maǵallātı ḳurġandın bir şer'ī yıraḳraḳ tüşüptür. 5a

yıraḳraḳ tüş- deyimi ayrı düşmek, uzak kalmak biçiminde günümüzde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

79) köŋül yaḳ-: gönül arzu etmek

Köŋül yaḳḳu dek şāfí cevāb tapmadım. 100a

köŋül yaḳ- deyiminin günümüzde kullanımı yoktur. Burada gönül arzu etmek mânâsına gelen deyim günümüzde kalp kırmak mânâsına gelmektedir.

Bâbur-nâme'de Özdeyişler

1) Tū bedkünende-yi Ĥodrā be rūzgār sipār ki

rūzgār turā çākiríst kínegüźār 160a/3

Sana kötülük edeni kadere ısmarla zira kader, senin intikam alıcı bir hizmetkârındır.

2) Zen-i bed dér serā-yi merd-i nikū

hem derín 'ālem est dūzaĥ-ı ū. 169a/1

İyi bir erkeğin evinde kötü bir karısı olursa, o erkeğin cehennemi bu dünyada demektir.

Sonuç

Çalışma neticesinde Bâbur-nâme'de yer alan özdeyiş ve deyimlerin bir kısmına yer vermeye çalıştık.

Deyimlerin özdeyişlerden sayıca daha fazla olduğunu tespit ettik.

Bundan sonra yapılacak olan alan çalışmalarında araştırmacılara katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

Kaynakça

Devellioğlu, F. (1970). Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat: eski ve yeni harflerle. *(No Title)*.

Arat, R. R. (1987). Vekayi Babur'un Hâtıratı Cilt II.

Mahmud, K. (2016). *Divan-ü Lugat-it-Türk*. Salon Yayınları.

Kumsar, A. (2021). *Babur-Nâme'nin [1b-120a] varakları arasındaki bölümde yer alan eski Türkçe ve Moğolca kökenli kelimelerin açıklamalı sözlüğü* (Master's thesis, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Atam, A. *Babur-nâme'nin [120a-183a] varakları arasındaki bölümün tematik sözlüğü (isimler)* (Master's thesis, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2021.

Yılmaz, N. *Babur-Nâme'nin [120a-244b] varakları arasındaki bölümde yer alan eski Türkçe ve Moğolca kökenli kelimelerin açıklamalı sözlüğü* (Master's thesis, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2021.

Esâmî ve Ahmed Rıdvan'ın Şairler Esâmîsi

Mehmet Maruf Ekici*

Öz: Bu çalışma üç başlık altında incelenmiştir. Birinci başlık altında edebî türler ve tarzlardan söz edilmiştir. Edebî türlerin doğuşu ve gelişiminden bahsedilmiştir. Türlerin sınıflandırma ölçütleri hakkında bilgi verilmiş ve bunların çıkış sebepleri irdelenmiştir. Bunun yanında sunuş tarzlarının ana başlıkları verilmiş ve esâmîlerin hangi başlık altında değerlendirilebileceği teklif edilmiştir. İkinci başlık altında Arapça "isim" kelimesinin çoğulu olan "esâmîler" mercek altına alınmıştır. Herhangi bir alanda isimleri sayan şiirlere ortak ad olarak "esâmî" isminin verilip verilmeyeceği tartışmaya açılmıştır. Bu konuda şimdiye kadar tespit edilmiş "esâmî" örnekleri verilmiştir. Esâmîlerin divan şiiri içinde farklılık göstermesi ilgi uyandırmış ve böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. İsimler çerçevesinde yazılan şiirleri "esâmî" başlığı altında toplamanın isabetli olacağı kanaatine varılmıştır. Ayrıca bunun bir tür mü tarz mı olduğu incelenmiştir. Bu şiirler genellikle "övme" bağlamında yazıldığı için bir türden ziyade bir "sunuş tarzı" olabileceği görüşü ağırlık basmıştır. Üçüncü başlık altında ise XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başında yaşamış, hamse sahibi bir şair olan Ahmed Rıdvan'ın şairlerin isimlerini saydığı bir şiiri tanıtılmıştır. On sekiz beyitten oluşan bu gazel şairler esâmîsi olarak tanımlanmıştır. Şairin burada herhangi edebî bir kaygı taşımadığı görülmüştür. Daha çok şairlerin isimlerini saymaya odaklandığı açıktır. Bazı şairlerin ismini doğrudan bazı şairlerin ismini ise söz sanatları içinde vermiştir. On sekiz şairin isminin geçtiği şiirde daha çok Farsça şiirler yazmış olan İran ve Gazneli sarayı çevresindeki şairlerden söz edilmiş olması dikkatleri çekmiştir. Saydığı şairlerden sadece bir tanesinin Türkçe şiir yazmış olması ilginçtir. Bu çalışmanın amacı isimler çerçevesinde yazılan şiirlere vurgu yapıp yeni bir sunuş tarzını edebiyat dünyasına kazandırmak, Türk edebiyatını tür ve tarz noktasında zenginleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Rıdvan, Divan Edebiyatı, Edebî Türler, Esâmî, Şair İsimleri.

Edebî Türler

Sözlük anlamı olarak "tür" kelimesi "ortak özellikleri olan bireylerin tamamı" ve "kendi içinde bir birim" anlamlarına gelir (TDK Sözlüğü, 1998: 2263). Buna göre Türler kendilerine ait özelliklerinden dolayı bir sınıf oluştururlar. Hayvanlar ve bitkiler kendi içinde türlere sahip olduğu gibi edebî eserler de kendi içinde türlere ayrıldığı görülür. Hayvanları ve bitkileri türlere ayıran ölçütler, kendilerinde olup başkalarında olmayan özelliklere bağlı olduğu söylenebilir. Buna göre edebî eserlerde de benzer ölçütleri kullanmak yanlış olmayacaktır. Bir edebî türün sahip olup diğer türlerin sahip olmadığı özellikler türün ayırıcı özelliği olma-

* Dr. Öğr. Gör. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Tömer. E-posta: maruf.ekici@izu.edu.tr

lıdır. Bunun tespiti için eserlerin detaylarına inmek gerekir. Bunun sonucunda edebî türlerin sayısı artabilir ve yeni türler keşfedilebilir. Bu çalışmanın böyle bir bakış açısının ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

Edebî türlerin Aristo, Horace ve Plato'dan beri tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Bu filozoflara göre türler, genel olarak lirik, epik ve dramatik olmak üzere üç gruba ayrılır. Bunlar ana türler olup alt başlıkları da bulunmaktadır. Diğer türler bu üç ana türe benzerliklerine göre tespit edilmiştir. Bu filozoflardan sonra yüzyıllarca bu sınıflandırma takip edilmiştir. Bu görüşe göre lirik türünde eser vermek isteyen sanatçı, birinci tekil şahsın dilinden konuşmalı ve ölçülü şiir yazmalıdır. Epik türe dâhil olan eserde hem anlatıcı hem de karakterler konuşmalıdır. Drama türünde bir eser yazan sanatçı ise karakterleri konuşturarak eserini kaleme almalıdır. Hatta Aristo detaya inerek hangi türün hangi ölçüyle yazılması gerektiğine de değinir. Ona göre epik şiirler günlük dilden uzak bir ölçüyle yazılmalıdır. Drama türünde ise tam tersi günlük dile yakın bir ölçü kullanılmalıdır. Bununla birlikte bu tür sınıflandırmasının herkes tarafından kabul edildiği söylenemez. Shakespeare gibi bazı sanatçıların bu sınıflandırmayı doğru bulmadıkları hatta mizah konusu yaptıkları bilinmektedir. Bu tür tasnifi, özellikle XVIII. yüzyıldan sonra, roman, biyografi ve deneme gibi türlerin ortaya çıkmasıyla biraz daha karmaşık hale gelmiştir (Çıraklı: 2010: 78-79). Tür tespiti için bu genel kurallar konmuş olsa da bunların yeterli olmadığı görülmüş ve bu konu günümüze kadar tartışmalı bir şekilde gelmiştir. Ayrıca Rıdvan Canım'ın da dikkat çektiği gibi bu sınıflandırma batı kültür sahasına aittir. Bundan dolayı bu kuramların Türk edebî eserlerine birebir uyduğu söylenemez (2016: 12).

Batı edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da edebî türlerin sınırları kesin olarak birbirinden ayrıldığı söylenemez. İlhan Genç, "türler" konusunun başlı başına tartışmalı olduğunu söyleyerek bu belirsizliği vurgular. Ona göre türler, konu ve içerik açısından ayrılmaktadır. Türler zaman içinde değişebilir veya farklı bir türe dönüşebilir (2017, 58-59). Bu da belirsizliği artırıcı bir unsurdur. Türlerin tasnifindeki bu kargaşanın sebebi türleri sınıflandırmadaki kıstasların belirgin bir şekilde ortaya koyulmamış olmasıdır. Akkuş, Türk edebiyatında türlerin çeşitli şekillerde gruplandırıldığını tespit eder. Buna göre türler uzunluk ve kısalığına göre; şiir veya nesir oluşuna göre; konu ayırımına göre; dinî olup olmamasına göre ve veznine göre gruplandırıldığını belirtir. Eserleri uzunluk ve kısalığına göre tasnif etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre bir konuyu tek dizeyle anlatmak mümkün olduğu gibi yüzlerce beyitle de anlatmak mümkündür. Bunun yerine büyüklük ve küçüklük şeklinde tasnif etmenin daha doğru bir yol olduğu görüşündedir. Bunu da divan ve mesnevi türleri olmak üzere iki başlık altında toplar. Bununla birlikte muhtevada ortak noktalar olacağı için bu sınıflandırmayı da kuşatıcı bulmaz. Tür tasniflerini üç başlık altında özetler. Bunlar anlatım tekniğine göre; manzum eserler için tür-şekil ilişkisine göre ve içeriğine gö-

redir. Kendisi de tür ve tarz ayırımını yaptıktan sonra türleri "din, toplum ve tabiat" olmak üzere üç ana başlık altında incelemeyi doğru bulur. Her ana başlığın altına "zaman, mekân ve insan" olmak üzere üç alt başlık koyar. Türlerin yanında sunuş tarzını da işler. Tür ve tarz arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre övme, övünme ve yerme olmak üzere üç sunuş tarzı bulunur. Ayrıca tasvir, tahkiye, münazara, nasihat, lugaz, tarih düşürme gibi ifadeler türün değil tarzın göstergeleridir (2006: 17-18).

Türlerin belirlenmesinde iki önemli görüşün öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar türlerin içeriğine göre ve eserin nasıl anlatıldığına göredir. Ancak sadece bu iki ölçütü esas almak yeterli olduğu söylenemez. Bir tür ortaya çıktıktan sonra türün devamı ve gelişimi önemlidir. Farklı yüzyıllarda farklı şairler tarafından yazılmış olması ve böylelikle bu türün beslenmiş olması gerekir. Gelişimini tamamlamış bir tür karakteristik özelliklere sahip olmuş olur ve hatları daha iyi belirginleşir.

Eserleri türlere ayırma işlemi aynı zamanda kurallar bütünlüğünü koyma işlemidir. Altuğ bu durumu "söylemi yasalaştırma ve tedvin etme" olarak görür. Ona göre türler, sınırsız söylem olanağını kısıtlayıp sözü yasalara bağlar. Bundan dolayı bir türü tespit etmeyi türün yasasını anlamaya bağlar. Ayrıca eseri yazanlar ile toplumsal pratikler arasındaki ilişkiyi vurgular. Ona göre türler dinamik olmalı ve toplumun ihtiyacına göre yeni türler doğurabilmelidir. Türler şekil, içerik, üretme, alımlama etkinliklerini bünyesinden barındırmalıdır. Bunun sonucunda belli türler toplumun değerlerini ve eğilimlerini yansıtabilir (2009: 41).

Bazen türleri belirlemek için şiirin başlıklarına bakıldığı görülür. Oysa şairlerin şiirlerine koyduğu başlıklar, şiir türünün belirlenmesinde etkili olsa da bunlara ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Çünkü bazen başlık ve şiir birbirine uyumlu olmadığı görülmektedir. Bu durum müellif hattı olmamasından, daha sonra müstensihlerin verdiği başlıklardan kaynaklandığı gibi şairin kendisinin de başlığa uygun şiir yazmamasından kaynaklanabilir. Bir türe verilen ilk isim o türün isminin belirlenmesinde etkili olabilir. Ancak şiirin içeriğinin, başlığından daha önemli olduğu unutulmamalıdır.

Türler bu kadar karmaşık ve iç içe geçmişken eserleri türlere ayırmanın gerekli olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Akkuş'un belirttiği gibi eserlerin, şekline ve içeriğine göre gruplandırılması edebî türleri doğurmuştur. Türlerin doğru bir şekilde incelenmesi edebî metinleri anlama ve yorumlama açısından önemlidir (2006: 11). Divan edebiyatında eserin türü belirlendiği takdirde onu anlama ve yorumlama da kolaylaşacaktır. Bunun yanında edebî türler aynı zamanda söze bir sınırlama getirir. Konuyu daraltır ve bir düzene sokar.

Edebî türlerin diğer bir çıkış sebebi toplumsal ihtiyaçlar olduğu söylenebilir. Çünkü türler statik değil dinamiktir. İlk başta lirik, epik ve dramatik olmak üzere üç ana başlığa ayrılan türler zaman içinde detaylanmış ve yeni türler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir türün geli-

şip yeni türler doğurması olağandır. Toplumsal ihtiyaçlar yeni türleri doğurmuştur. Örneğin XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde denizciliğin gelişmesiyle denizle ilgili yazılan şiirlerde bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde zaferlerin azalmasıyla sulhnâmelerin yazılması yine toplumsal ihtiyaçların bir sonucudur. Bunların yanında şairlerin sıradanlığı kırma ve özgün olma isteği de yeni türlerin doğmasında etkili olduğu söylenebilir.

Esâmî

Esâmî, Arapçada ismin çoğulu olan "esmâ" kelimesinden türemiştir. Kapıkulu askerlerine verilen belgenin adı olan "esâme" de bu kelimenin bozulmuş şeklidir (Özcan, 1995). Edebiyattaki anlamı ise bu çalışmada tartışmaya açılacaktır. Klasik Türk edebiyatında özel bir alanla ilgili isimlerin sayıldığı manzumeler bulunmaktadır. Bunları "esâmî" başlığı altında toplamanın mümkün olup olmadığı incelenecektir. Mümkün olduğu takdirde bunları edebî türler başlığı altında mı yoksa bir sunuş tarzı olarak mı kabul etmenin doğru olacağı irdelenecektir. Ayrıca "esâmî" diye bir isimlendirmenin seçilmesinin sebebi Sünbülzâde Vehbî'nin kitap isimlerini saydığı kasidesinin başında bu kelimeyi kullanmış olmasıdır. "Esmâ" kelimesi de isimlerin çoğulu olup bu çalışma için kullanılabilirdi. Ancak bu isimlendirme "esmâ-yı hüsnâ" türü için kullanılmaktadır. Bundan dolayı tercih edilmemiştir.

Edebî eserlerin, genellikle konu ve içerik bakımından bütünlüğü sağladığında edebî bir tür olarak isimlendirildiği görülür. Kış mevsiminden söz eden şiirlere "şitâ'yye" at tasvirleri yapan şiirlere "esbiyye" denilip ayrı bir tür olarak değerlendirildiğine göre; herhangi bir konuda her beyitte isimleri sayan şiirlere de "esâmî" adı verilmesi mümkündür. Şu ana kadar ulaşılan bilgilere göre bu tanıma uyacak bazı şiirler mevcuttur. Bunlar kitap isimleri, çiçek isimleri, elbise isimleri, denizcilik terimleri, satranç terimleri gibi belirli bir alanla ilgili isimlerin sıralandığı şiirlerdir.

Sünbülzâde Vehbî, Haşmet, Yüsrî ve Diyarbekirli Lebîb kitap isimlerini sıraladıkları birer şiir yazmışlardır. Babür'ün tespitlerine göre bunlardan en uzun olanı Yüsrî'nin şiiridir (2018:64). Bunun yanında Önal'ın tespit ettiğine göre Nâbî, Neylî, Şâkir, Şeyhülislam Es'ad ve Kalâyî gibi şairler de lale isimlerini saydıkları birer kaside kaleme almışlardır (2009: 892). Okay, divan edebiyatında elbise isimleriyle yazılmış şiirleri tespit etmiştir. Bunların bir kısmı sadece bir elbise terimi üzerinde yazılmışken diğer bir kısmı farklı farklı elbise isimlerini saymıştır (2018: 511). Aksoyak, Manastırlı Celâl'in satranç terimleri ile yazdığı bir gazelini tanıtır (2005). Kaplan denizcilik terimleriyle ilgili yazılan şiirler üzerinde bir çalışma yapar. Ona göre bu minvalde yazılan ilk şiir Yetîm'in şiiri olsa da en başarılı örneği Agehî'nin şiiridir. Kaplan Agehî'ye birçok nazirelerin yazıldığını da belirtir (2015: 907).

Görüldüğü gibi farklı yüzyıllarda farklı şairler tarafından, isimler etrafında yazılan şiirler mevcuttur. Bu durum, söz konusu şiirleri tek başlık altında toplamanın mümkün olabileceğini gösterir. O halde üç yol ortaya çıkmaktadır. Ya bu farklılığa karşı ilgisiz davranıp herhangi bir başlık açmaya gerek olmadığı söylenecek ya bunların bir edebî tür olduğu tespit edilecek ya da bir sunuş tarzı olarak kabul edilecek. Bu çalışmada, bu şiirler kendi içinde ortak yönler gösterdiğinden dolayı, bunları tek başlık altında toplamak bilimsel bakışın bir gereği olarak görülmüştür. Dolayısıyla birinci yol kabul edilmemiştir. Ancak bir tür olarak mı yoksa tarz olarak mı kabul edilmesi gerektiği üzerinde incelemeler yapılmıştır.

Bu şiirlerin ortak yanları isimleri saymaktır. Dolayısıyla içerik açısından benzer tarafları olduğu söylenebilir. Ancak tam olarak bir tür demek doğru olmaz. Çünkü konular açısında farklılık gösterirler. Ayrıca farklı yüzyıllarda farklı şairler tarafından yazılmış olmaları da türe yaklaştırmaktadır. Fakat tür iddiasında bulunmak için bunların yeterli bir sayıya ulaşması ve beslenmesi gerekir.

Diğer bir bakış açısına göre esâmîyi bir sunuş tarzı olarak tanımlamak da mümkündür. Çünkü bu şiirlerin tarzın üç ana başlığı olan "övme, övülme ve yerme" kategorilerinden birinin altına girdiği görülmektedir. Genellikle esâmîler övme bağlamında yazıldığı için bunların bir tarz olduğunu söylemek şimdilik daha isabetli görünmektedir.

Ahmed Rıdvan ve Şairler Esâmîsi

Yukarıda belirtildiği gibi kitap ve lale isimlerini sayan şiirler üzerinde araştırmalar yapılmış olmakla birlikte şair isimlerini sayan şiirler üzerinde bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada Ahmed Rıdvan'ın gazel şeklinde yazdığı ve şair isimlerini sıraladığı bir esâmîsi tespit edilmiştir.

Ahmed Rıdvan XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış hamse sahibi bir şairdir. Doğum tarihiyle ilgili kesin bir kayıt yoktur. II. Beyazıd, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamıştır. Karahisar, Hamîd, Teke, Karaman ve Ankara'da sancak beyliği yaptığı bilinmektedir. Şiirlerinde vezin ve kafiye dışında çok fazla sanat maharetlerini gösterdiği söylenemez. Çok güçlü bir şair olmamakla birlikte hamse hatta sitte sahibi oluşu, onu Türk edebiyatında önemli bir yere oturtmuştur (Ünver: 1989: 123-124).

Ahmed Rıdvan'ın bu çalışmaya konu olan gazeli (Ahmed-i Rıdvan, 2017: 550) on sekiz beyitten oluşmaktadır. Bu gazelde kendisi hariç on yedi şair ismini anar. Bunlar Attâr, Mevlânâ, Unsûrî, Me'âlî, Firdevsî, Enverî, Hilâlî, Hâkânî, Cemâlî, Zâhir, Kemâl, Ubeyd, Sa'dî, Îmâd, Hâcû, Selmân ve Hâfız gibi şairlerdir. Bunun yanında Eyyûb Peygamber gibi şair olmayan bir ismi de sayar. Ahmed Rıdvan, şair isimlerini bazen gerçek anlamda bazen de söz sanatları içinde zikreder. Burada saydığı şairlerden Cemâlî dışındaki tüm şairler Farsça şiir yazan şairlerdir.

Ayrıca buradaki Cemâlî XV. yüzyıl divan şairlerinden olan Cemâlî olabileceği gibi İran şairi Cemâleddîn-i İsfahânî'nin de olması mümkündür. Çünkü Anadolu sahasında daha güçlü şairler olmasına rağmen onları anmayıp Şeyhî'nin yeğeni olan Cemâlî'yi anması ilginç görünmektedir. Bundan dolayı şairin, tevriye sanatını kullanmak için Cemâleddîn'i, "Cemâlî" şeklinde zikretmiş olması ihtimalden uzak değildir. Şair burada Şeyhî ve Necâtî Bey gibi Anadolu sahasında tanınmış şairlerden söz etmez. Şeyhî'yi başka bir gazelinde ise küçük görür. Bu durum o dönemde Fars edebiyatının Türk şairleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Anadolu sahasındaki şairlerden söz etmemesi ise şairler arasındaki rekabete veya sadece Farsça yazan şairleri konu etmek isteyişine bağlanabilir.

Ahmed Rıdvan bu şiirde sadece şairlerin isimlerini anma endişesindedir. Şairlerin isimlerini tevriyeli kullanmaya çalışması dışında edebî bir maharet gösterme kaygısı taşımaz. Bu şiir üzerinden saydığı şairlerle ilgili görüşlerini elde etmek de mümkün değildir. Divan edebiyatında, şairler genellikle İran şairleriyle kendilerini kıyaslarlar ve bu bağlamda onları küçümserler. Ancak burada Ahmed Rıdvan tevazu gösterir ve onları küçümsemez. Çoğunlukla onlardan övgüyle söz eder. Şiiri kendisine hitaben yazar. Andığı şairlere benzemek ister ve bunun için kendisine tavsiyelerde bulunur. Şiirin ilk beytinde kendisinin dedikodulara kulak asmadığını; olaylara ve kişilere hoş yaklaştığını söyler. Bu girişiyle şairleri küçümseyici tavırları bir dedikodu olarak gördüğünü göstermiş olur. İran şairleri gibi olmak için güçlü bir hayale ve Allah vergisine ihtiyacı olduğunu belirtir.

Ahmed Rıdvan'ın Şairler Esâmîsi ve Şairlerin Tanıtımı

1 Nice bir ide Rıḍvân ḳıyl u ḳâli

Gerekdür kim göre ḥohş ḥâli ḥâlî

"Rıdvan, söz ve lafı nasıl aynı görsün. İyi durumu güzel görmelidir."

Şair birinci beyitte kendi ismini söyler. Bir yönüyle kendi ismiyle şiire başlar. Burada sözün kalitesine vurgu yapar ve sayacağı şairlerin aslında kaliteli söz söyleyen şairler olduğunu ima eder.

2 Nişâbûr'a gelüp 'Aṭṭâr-ı 'ârif

Muʿaṭṭar eyledi şiʿr-i hayâli

"Arif olan Attar, Nişabur'a gelip hayal şiirine güzel kokular kazandırdı."

İkinci beyitte Attar'ı (ö. 618/1221) zikreder ve herhangi bir söz sanatı içinde değil doğrudan ismini söyler. Hatta onun hayatına da telmihte bulunur. Kaynaklara göre Feriüddin Attar Nişabur'da doğmuştur. Daha sonra çeşitli yerler gezdikten sonra tekrar Nişabur'a dönüp

inzivaya çekilmiştir. Şair burada Attar'ın bu durumuna telmihte bulunur (Şahinoğlu, 1991: 95-98). Şair, Nişabur'a arif olarak döndüğünü ve burada şiirdeki hayale güzel kokular dağıttığını ekler.

3 Dürüşdi ma'niye Mevlâ-yı Rûmî

Gelüp Ḳonya'ya buldı viṣâli

"Rumlu Mevlana mana ile iki büklüm oldu, Konya'ya gelip kavuşmayı buldu."

Üçüncü beyitte Mevlana'yı zikreder. Onu da herhangi biz söz sanatı içinde değil doğrudan ismini anarak sayar. Burada Mevlana'nın Şems ile tanıştıktan sonra girdiği manevi hallere dikkat çekip Konya'da ilahi kavuşmayı yakaladığını ifade eder.

4 Egerçi ki vücûduñ 'Unṣurî'dür

Gel andan geç daẖi bulġıl Me'âlî

"Gerçi varlığın elementlerden oluşur. Gel ondan vazgeç yüceliklere ulaş."

Şair burada Gazneli dönemi şairlerinden Unsuri'ye telmihte bulunmaktadır. Fakat adını doğrudan değil tevriye sanatıyla kullanır. Kaynaklara göre Unsûrî 961 yılında Belh'te doğmuş, Gazneli sarayının melikü'ş-şu'ârâsı olmuş ve 1040 yılında Gazne'de ölmüştür (Atalay, 2012: 162-163). Ancak ikinci mısradaki Me'âlî ismi olayı karmaşık hale getirmektedir. Çünkü Kaynaklara göre Türk edebiyatında 16. yy. şairlerinden olan ve Ahmed Rıdvan ile aynı dönemde yaşayan Me'ali (Kınalızade Hasan Çelebî, 2017: 735) adındaki şairi kastetmiş olma ihtimali düşük görünmektedir. Daha güçlü şairler dururken onu zikretmiş olması zordur. Gazneli sahasında ise Meali isimli bir şair olmamakla birlikte Kelile ve Dimne tercümesiyle meşhur olan Nasrullah Şirazi bulunmaktadır. Ancak bu da şair değildir. Yine Ziyari hükümdarı ve "Unsuru'l-meali" lakabıyla da bilinen Kabusnâme yazarı Keykavus b. İskender de olabilir ancak o da şair değildir. Bu durumda her ne kadar şair olmasa da Kabusnâme eserinden dolayı ayrıca hem Unsurî hem de Meali ismi geçtiği için Keykavus b. İskender'e telmihte bulunmuş olması ihtimaller içinde en güçlüsü olarak görülmektedir.

Ahmed Rıdvan'ın tasavvuf temalarını kullandığı da görülür. Bu şiirde aslında maddi vücudunun dünyadaki değersiz elementlerden müteşekkil olduğunu ondan vazgeçip yüce âlemlere doğru yükselmesini ister. Şair burada aslında tasavvufta süflî olarak bilinen madde âlemini küçültür ve fenafillah olan ilahi kavuşmayı hedef olarak gösterir.

5 Zamânuñda eger Firdevsî iseñ

Şi'irden bulımazsın sen kemâli

6 Meger ki feyż-i Ḥaḳḳ ire Ḫudâ'dan

Bula rûḥuñ anuñ ile mecâli

"Eğer zamanın Firdevsi'si isen şiirde olgunluğu bulamazsın. Ancak Allah'tan yardım ulaşır da da ruhun onunla güç bulur."

Şair birbirine bağlantılı olarak beşinci ve altıncı beyitlerde Şehnâme yazarı Firdevsi'yi (ö. 1020) anar. İsmini doğrudan zikreder. Şair onun gibi olmak için Allah'tan bir yardımın gelmesi gerektiğine inanır.

Şair bu beyitte Firdevsî'yi o kadar büyük görür ki kendi öz çabasıyla ona yetişemeyeceğini ifade eder. Bu bakış açısı şairlerin İran şairlerine olan bakışı hakkında da bilgi vermektedir.

7 Olursa Enverî ger mihr-i ṭabʿuñ

Ola bu yolda żaʿfından Hilâlî

"Eğer Enverî senin tabiatının güneşi olursa bu yolda zayıflığından dolayı hilal gibi olur."

Şair yedinci beyitte Enverî (ö. 1189) ve Hilâlî'yi (ö. 1529-30) anar. Kaynaklara göre Enverî kasideleriyle ünlüdür. Edebi sanatları kullanmakta çok maharetli olup belagat kitaplarında şiirleri çok örnek verilir. Nef'î kasidede ondan daha üstün olduğunu ifade eder (Karahan, 1995: 267). Hilalî ise Çağatay Türklerinden olup Mutasavvıf şair olarak bilinir. Hem divan sahibi hem de mesnevileri bulunmaktadır (Birici, 2007: 206). Şair burada Enverî'yi doğrudan anar. Hilalî'yi ise tevriyeli aktarır.

8 Eger Ḫâḳâni iseñ bulamazsın

Ṭarîḳ-ı ḥüsn-i şiʿirden Cemâlî

"Eğer Hakani gibi bir şairsen şiirin güzelliği yolundan bir güzellik bulamazsın."

Şair sekizinci beyitte Hâkânî (ö. 1199) ve Cemalî (ö. 1512?) şairlerini anar. Hâkânî 12. yüzyılda yaşamış İranlı kaside şairlerindendir (Karaköse ve Akdeniz, 2018: 84). Cemalî ise 15 yy. şairlerinden olup Şeyhî'nin yeğenidir (Horata, 1991: 60). Onu kastetmişse burada istisnai bir durum söz konusu olur. Çünkü diğer bütün şairler İran coğrafyasına ait veya Farsça eserler yazanlar olmasına rağmen sadece Cemalî divan edebiyatı şairlerinden olur. Ancak mesnevi şairi olması hasebiyle onun adını anmış olması muhtemeldir.

9 Yiyemez ṭûṭî-i ṭabʿuñ şekerler

Ṣıfâhân'dan bulup daḫi Kemâl'i

"Senin tabiatının papağanı, Isfahan'dan Kemal'i bulsa bile, şekerler yiyemez."

Şair dokuzuncu beyitte Kemal-i Hucendi'yi (ö. 1401) anar. Mutasavvıf şair olan ve aynı zamanda gazel alanında nam salan bir şairdir (Şahinoğlu, 2022: 226).

10 Ḫayâlde olamazsın miṯl-i ʻUbeyd

Ne deñlü eyleseñ fikr-i me'âlî

"Ne kadar yüce düşünceler üretsen de hayalde Ubeyd'in bir benzeri olamazsın"

Ubeyd-i Zâkânî (ö. 1370) kaynaklara göre hicviyeleriyle ün salmış İranlı bir şairdir (Çiftçi, 2012: 16). Ahmed Rıdvan bu şairi doğrudan anar. Onun hayal dünyasının gücüne dikkat çeker. Onun gibi olamayacağını itiraf eder.

11 Ẓarâfetde_olamazsın miṯl-i Saʻdî

Ne deñlü bulduñ ise saʻd-i fâli

"Her ne kadar Zühre yıldızının falını bulsan da zarafette Sadi'nin benzeri olamazsın."

Şair on birinci beyitte Sadî-i Şîrâzî'yi (1292) anar. Onun dilindeki zarafete dikkat çeker. Şair kendisi zarafete ulaşmış olsa da Sa'dî gibi olamayacağını söyler.

İkinci msırada geçen "Sa'd" Zühre (Venüs, Nahid, Çobanyıldızı) demektir. Bu yıldızın etkisi altında büyüyenler zarif, sanatsever, zevk sahibi zeki ve maharetli olurlar. Fazla duygusaldırlar. Feleğin sazendesi olarak bilinir. Divan şiirinde aşk güzellik, şarkı ve saz ile birlikte anılır (Pala, 1999: 427). Şair burada Sa'dî-i Şîrâzî'nin zarafetini öne çıkarır. Zarafet timsali Zühre yıldızını falda bulmuş olsa da gerçekte Sa'dî gibi bir şaire yetişemeyeceğini ifade eder.

12 ʻAtîḳ olsañ kemâlât ile ẓâhir

Bulamazsın o dilden dâl ü ẕâli

"Açık bir şekilde mükemmelliklerle donanıp değerli bir antika olsan bile o gönülden dal ve zal harfini bulamazsın (bir tevazu göremezsin)."

Şair on ikinci beyitte kaside ve gazelleriyle ünlü İranlı şair Zahîr-i Faryabî'yi (ö. 1201) anar. Kaynaklara göre Arap edebiyatı, astronomi, felsefe, matematik gibi birçok alanda vukufiyet sahibidir (Atalay, 2013, 87). Ahmed Rıdvan burada Zahîr'in çok yönlü özelliğini hatırlatacak şekilde ve tevriye sanatıyla ismini zikreder. Divan edebiyatında dal ve zal harfleri, çektiği acıdan dolayı iki büklüm olmuş insanı simgeler. Şair burada birçok yönden açık bir şekilde mükemmelliğe ulaşılsa bile sevgilinin gönlünden bir tevazu beklenmeyeceğini söylemek ister.

13 Eger şâʻirlere ḫusrev sen iseñ

Ḥasen eyle sözüñ gel ḳıl suʻâli

"Eğer şairlere padişah sensen, sözü güzel kılıp soruyu sor."

Şair on üçüncü beyitte şair mutasavvıf Husrev-i Dihlevi'ye (1325) işaret eder ve ancak ismini padişah anlamına gelecek şekilde tevriyeli kullanır.

14 'İmâd iseñ eger cümle 'ibâda

Dilüñde olmasun ḳavlüñ kelâli

"Tüm ibadet edenlere (halka) desteksen dilinde söz yorgunluğu olmasın."

Şair on dördüncü beyitte İranlı sûfî şair İmad-ı Fakîh'i (ö. 1371) tevriye ile anar. İmadî-i Gaznevî diye anılan başka bir şair olsa da ona işaret etme ihtimali düşüktür. Çünkü İmad-ı Fakih hem daha meşhur hem de hamse sahibi bir şairdir. Şiirin geneline bakıldığında genellikle mesnevi şairlerinin tercih edildiği görülür. Bundan dolayı hamse sahibi olan şaire gönderme yapmış olması kuvvetle muhtemeldir.

15 Eger dânişde H̱ ʿâcû da olursañ

Ġam-ı Eyyûb ile bulduñ melâli

"Eğer bilgide hoca da olursan Eyyub'un derdi ile hüznü bulursun."

Ahmed Rıdvan on beşinci beyitte tevriye sanatı içinde İranlı şair Hacu-yı Kirmanî'ye (1352) telmihte bulunur. Kaynaklara göre Nahlbend-i şu'arâ, Hallâku'l-meânî, Melikü'l-fuzalâ gibi lakaplarla; Mürşidî ve Kirmânî gibi nisbelerle bilinen Hacû iyi bir eğitim almış, geniş bir bilgiye sahiptir. Ayrıca hamse sahibi başarılı bir şairdir. Ancak buna rağmen iyi bir hayat yaşadığı söylenemez. Şiirlerden aldığı hediyelerle geçimini sağlamıştır (Tokmak, 1996: 520). Bu nedenle Ahmed Rıdvan burada onun bilgisini öne çıkarır. Fakat bu bilgisine rağmen çektiği sıkıntıları da hatırlatır.

16 Ġulâm olsañ eger Selmân mis̱âli

Severler ẖânedânuñ ehl-i ḥâli

"Selmân gibi genç bir hizmetçi olsan hanedanın hal ehli olanları sever."

Şair on altıncı beyitte Selman-ı Saveci'yi (1376) anar. Selman'ın Celayirli sarayına girip melikü'şu'arâ olmasını hatırlatır. Kaynaklara göre İlhanlı sarayında maliye işlerinde görevli bir babanın oğlu olan Selman, İlhanlı hükümdarı Bahadır Hanın ve onun eşi Dilşad Hatun'un dikkatini çekmiştir. İlhanlıların yıkılmasından sonra Dilşad Hatun Bağdat'ta Celayirli Devleti'nin kurucusu Şeyh Hasan Büzürg ile evlenmiş ve genç Selman'ı da yanına almıştır (Karaismailoğlu, 2009: 446). Şair burada Selmân'ın hanedan ailesi tarafından sevilip korunduğunu ve bunun sebebinin Selman'ın hal ehli, samimi bir insan olduğunu söyler.

17 O kişiler kim ismin Ḥâfıẓ ol dem

İlâhî raḥmetüñden ḳılma ẖâlî

"Ey Allah'ım, senin ismin Hâfız. O zaman bu kişileri rahmetinden uzak tutma!"

Şair bu beyitte saydığı şairler için dua eder. Koruyan anlamına gelen Allah'ın Hâfız ismini zikrederek ilahi merhametten uzak kalmamalarını temenni eder. Burada aynı zamanda tevriyeli olarak İran şairi Hafız-ı Şirâzî'yi de hatırlatmaktadır.

18 Recâsı raḥmetüñüñ yâ İlâhî

Sözi Rıḍvân'a gelmişdür ḫayâli

"Ey Allah'ım, Rıdvan'ın hayaline rahmetinin ümidinin sözü gelmiştir."

Şair son beyitte Allah'ın rahmetine sığınır. İlahi rahmeti beklediğini, hayalinde bu ümidin canlandığını ifade eder.

Sonuç ve Öneriler

Türler, herhangi bir alanda farklı ve benzer yönleriyle, kendine has özellikler taşıyarak bir sınıf oluşturur. Hayvan türleri veya bitki türleri buna örmek verilebilir. Bunun gibi edebî türler de benzer bir mantıkla tasnif edilmiştir. Edebî alanda esâmîler özel bir alanla ilgili isimleri sıraladığı için kendine has özellikler taşır. Bu yönüyle şiirler içinde bir farklılık gösterir. Bu durumda ya bu farklılık görmezlikten gelinecek ve herhangi bir isimlendirmeye ihtiyaç olmadığı söylenecek ya da bu farklılık tespit edilip bir başlık altına alınacak. Esâmîler kendine has özellikler taşıdığına göre bu farklılığı görmezlikten gelmek doğru olmayacaktır. O halde bir isim koymak isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu durumda bir edebî tür veya bir sunuş tarzı olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Tür olabilmesi için kendine has özelliklerinin olmasının yanında farklı yüzyıllarda, farklı şairler tarafından yazılması ve sayı olarak bir yeterliliğe ulaşması gereklidir. Şu ana kadar tespit edilen esâmî örneklerinin sayısı yirmiyi geçmemektedir. Bundan dolayı edebî bir tür olarak değerlendirmek henüz erken olacaktır. Bunun için yeni örneklere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bir sunuş tarzı olarak tanımlamak yerinde bir tespit olabilir. Çünkü esâmîlerin çoğu övme bağlamındadır. Bundan dolayı tarzın üç ana başlığı olan övme, övünme ve yerme başlıklarından "övme" başlığı altında değerlendirilmesi mümkündür.

Ahmed Rıdvan'ın şairler esâmîsi on sekiz beyitten oluşan bir gazeldir. Edebî olarak çok güçlü bir şiir olduğu söylenemez. Sadece şairlerin ismini sayma gayreti içinde olduğu açıktır. On sekiz beyitte on sekiz şair/müellif adını anar. Bunlardan dokuzunu doğrudan, dokuzunu ise tevriyeli olarak zikreder. Bu şairlerin on yedisi Fars edebiyatına ait şairlerdir. Bunlar İran veya Gazneli sarayının çevresinde yaşamışlardır. Bunlardan Mevlana, Anadolu'da yaşamış bir şair olsa da yazdığı eserler Farsçadır. Dolayısıyla o da Fars edebiyatı çerçevesinde değerlendirilebilir. Osmanlı sahasında eser vermiş olup bu şiirde yer bulan tek şair Cemâlî'dir. Ahmed

Rıdvan Osmanlı şairlerini neden saymadığı konusunda belirgin bir sebep görünmemektedir. O dönemde Şeyhî gibi büyük şairlerden söz edebilecekken onları anmayıp Farsça yazan şairleri tercih etmesi İran edebiyatının o dönemde Türk edebiyatının üzerindeki açık etkisini gösterir. Bununla birlikte İran'ın bazı büyük şairlerini de saymadığı görülmektedir. Örneğin kendisinin de çok etkilendiği Nizâmî gibi büyük bir şairi anmaması dikkat çekicidir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda şairleri seçmekteki ölçütleri tam belli olmasa da Farsça şiirler yazan ve ağırlıklı olarak mesnevi şairlerini tercih ettiği söylenebilir.

Bu çalışmada, esâmîlerin olgunlaşması adına literatüre yeni bir örnek eklenmiştir. Böylelikle esâmîlerin bir tür veya tarz olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair bir kanaat oluşturmak için akademi dünyasına bir veri sunulmuştur.

Bu çalışmanın bir önerisi olarak, esâmîleri zenginleştirmek için, isimler etrafında yazılan diğer şiirleri de tespit etmek gerekir. Bu amaçla divanların taranması edebiyat çalışmalarına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Ahmed-i Rıdvan (2017). *Ahmed-i Rıdvan divanı*. (Haz. Halil Çeltik). Kültür ve Turizm Bakanlığı. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/ Erişim Tarihi: 10.08.2023.

Atalay, M. (2012). Unsûrî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, 42, 162-163. İstanbul: TDV Yayınları.

Atalay, M. (2013). Zahîr-i Fâryâbî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, 44, 87-88. İstanbul: TDV Yayınları.

Akkuş, M. (2006). *Klasik Türk şiirinin anlam dünyası edebî türler ve tarzlar* (1. Basım). Ankara: Fenomen Yayınları.

Babür, Y. (2018). Kitaba Medhiye: Sünbülzâde Vehbî ve Esâmî-i Kütüb kasidesi. *Journal of Turkish Language and Literature*. 4, 1, 62-85.

Birici, S. (2007). Hilâlî-i Çağatayî'nin Şâh u Derviş mesnevisi. *Social Sciences Turkish Language And Literature.* 2, 3, 206-216.

Canım, R. (2016). *Divan edebiyatında türler* (5. Basım). Ankara: Grafiker Yayınları.

Çıraklı, M. Z. (2010). Edebî türler: Kuramdan soruna. *Hece.*161, 78-84.

Çiftçi, H. (2012). Ubeyd-i Zâkânî. *TDV İslam ansiklopedisi*, 42, 16-17. İstanbul: TDV Yayınları.

Genç, İ. (2017). *Edebiyat bilimi* (1. Basım). İzmir: Kanyılmaz Matbaacılık.

Horata, O. (1991). XV. Yüzyıl şairlerinden Cemali'nin hayatı ve eserleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 8(1-2), 51-83.

Kaplan, Y. (2015). Klasik Türk şiirinde denizcilik terimleriyle yazılmış bilinmeyen şiirler-1. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic.* 10/16, 807-826.

Karahan, A. (1995). Enverî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, 11, 267-268. İstanbul: TDV Yayınları.

Karaismailoğlu, A. (2009). Selmân-ı Sâvecî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, 36, 446-447. İstanbul: TDV Yayınları.

Karaköse, S. ve Akdeniz, M. (2018). Hâkânî'nin Medâyin Harâbeleri kasidesi şerhi ve Türkçe tercümeleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 62, 85-112. Erzurum.

Kınalızâde Hasan Ç. (2017). *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. (Haz. Aysun Sungurhan) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/ Erişim Tarihi: 20.09.2023.

Sevda Ö. (2009). Klasik Türk edebiyatında lâle ve edebî bir tür örneği olarak lâle şiirleri. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literatur and History of Turkish of Turkic, -Klasik Türk Edebiyatı- Prof. Dr. Meserret Diriöz Hatırasına.* 4/2, 878-892.

Pala, İ. (1999). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü* (5. Basım). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Şahinoğlu, M. N. (2022). Kemâl-i Hucendî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, 25, 226. Ankara: TDV Yayınları.

Okay, İ. (2018). Divan şiirinde elbise isimleriyle yazılmış manzumeler. *Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*. (Editörler: Üzeyir Aslan Hakan Taş, Ömer Zülfe) (1. Basım). Ankara: Yayın Evi.

Özcan, A. (1995). Esâme. *TDV İslam ansiklopedisi*, 11: 355-356. İstanbul: TDV Yayınları.

Tokmak, A. N. (1996). Hâcû-yı Kirmânî. *TDV İslam ansiklopedisi*, 14, 520-521. İstanbul: TDV Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (1998). Türkçe sözlük (9. Basım). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ünver, İ. (1989). Ahmed Rıdvan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2, 123-124. İstanbul: TDV Yayınları.

Postmodern Roman Anlayışı Bağlamında Puslu Kıtalar Atlası'nda Üstkurmaca ve Metinlerarası İlişkiler

Nida Şahin*

Öz: Postmodernizm ile birçok anlatı tekniği, romanlarda kendini göstermiştir. Alımlama estetiği, açık yapıt ve çeşitli okuma biçimleri romanların yeniden inşa edilmesinde oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Özellikle postmodern dünya ile oluşan simülark evren, romanlarda da üst kurmaca tekniğinin kendini göstermesine olanak sağlamıştır. Üstkurmaca tekniği ile oluşturulan bu kurmaca dünya ile yazarlar, büyük anlatıları silik izler ile yeniden inşa ederek eserlerini kaleme almaktadır. Bu bağlamda İhsan Oktay Anar tarafından oluşturulan Puslu Kıtalar Atlası postmodern roman anlayışı bağlamında incelenmeye değer bir eserdir. Dört farklı düzlemde oluşturulan üst kurmaca tekniği, gerçek ile düşün nasıl iç içe geçtiğinin başarılı bir örneğidir. Yazarın dört farklı evrende oluşturduğu düşsel dünya, postmodernizmde inançsızlığın da bir karşılığını oluşturmaktadır. Kendini tekrar eden kurmaca evren okuyucuya her şeyin bir düşten ibaret olduğunu ispatlanmasıyla son bulmaktadır. Bununla beraber eserde yapılan pek çok gönderme, metinler arası tekniğinin birçok alt nüvesinin örneklerini de okuyucuya vermektedir. Kutsal kitaplar başta olmak üzere çeşitli metinlere ve bilim alanlarına yapılan atıflar romanı daha zengin bir anlatıya dönüştürmektedir. Okurların alımlama estetiğine göre yeniden inşa edilmeye müsait olan bu açık yapıt, okurun düşünsel boyutu ve entellektüel birikimi ile yorumlanabilmektedir. Puslu Kıtalar Atlası'nda yazarın niyeti, metnin niyeti ve okurun niyeti olmak üzere üç farklı düzlemde okuma biçimi gerçekleştirebilmek mümkündür. Yazarın düşünce dünyasından hareketle oluşturduğu yapı başta olmak üzere metnin kendi bağlamında ortaya çıkardığı anlam temayülünün yanı sıra ele alınan bu çalışma, okur merkezli okuma biçimi ile romanın yeniden yapı sökümünü gerçekleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Üstkurmaca, Metinlerarasılık, Puslu Kıtalar Atlası, Parodi, Açık Yapıt, Diffèrance.

Giriş

Postmodern roman anlayışında artık tek bir anlam düzeyine sahip bir okuma biçimi yoktur. Üç farklı okuma biçimiyle kullanılan postmodern anlatı teknikleri ile eserler, yüzey ve derin yapı ekseninde farklı uzantılarla açıklanmaya müsait hale gelebilmektedir. Postmodern yazarlar, yaptıkları kelime oyunları ve kullandıkları teknikler ile okuyucuya sürekli telkinlerde bulunur. Bu telkinler, metnin kurmaca bir dünyanın ürünü olduğu ve okuyucunun

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nida Şahin, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
İletişim: asimsahin2007@gmail.com

bir inançsızlık göstermesi gerektiğidir çünkü metnin yazarının dahi bu satırları yazarken herhangi bir inanç taşımadığı gerçeği kendini göstermektedir. Bu manifestolar eşliğinde incelenen Puslu Kıtalar Atlası'nda İhsan Oktay Anar başta üstkurmaca olmak üzere metinlerarasılık bağlamında birçok yönteme yer vererek romanını zenginleştirmiştir. Romanda yarattığı kurmaca gerçeklik ile yazar, okuyucunun sürekli kurmaca bir evrende yaşadığı gerçeğini telkin etmektedir. Burda da amaç aslında hayatın Tanrı ve insan merkezli parodisini yazar ile okur ekseninde gerçekleştirmekdir. Umberto Eco'nun Açık Yapıt kitabında yer verdiği ideal okur tabirine uyan biri için bu kitapta birçok anlatının farklı dünyanın kapılarını araladığı açıkça görülmektedir. İlk bölümde postmodernizm kavramına değinilmiştir. İkinci bölümde üstkurmaca tekniğinin kavramsal açılımı ve kavramın çıkışından hareketle kullanım amacından söz edilmiştir. Üçüncü bölümde metinlerarasılık kavramını ilk önce kimlerin ortaya attığından bahsedilerek bu tekniğin alt nüvelerini oluşturan yöntemlere kısaca değinilmiştir. Dördüncü bölümde Puslu Kıtalar Atlası'nda üstkurmaca tekniğinin yansımaları romandan örnekler verilerek açıklanmıştır. Beşinci bölümde ise Puslu Kıtalar Atlası'nda metinlerarasılığa değinilerek metnin alıntıları, göndermeleri, parodileri ve metnin karnavesktutum ile pelimpsest bir yöntem ile desteklendiği üzerinde durularak çalışma sonuç kısmı ile nihayete erdirilmiştir.

Postmodernizm Nedir?

Postmodernizm 1972'lerde başlayarak bir tür modernizme karşı çıkışı temsil eden kuramdır. "Akıl almaz teknolojik olanakların yarattığı bilişim ortamında yaşanılan gezegensel bir kültür kargaşasının, kültürel/ulusal sınırların birbiri içinde eridiği bir dönemin adıdır, postmodern."[1] Modernizm akla, pozitif bilimlere doğrusal gelişmelere vurgu yapıp merkeze bu yapıları koyarken postmodernizm belirsizliğe, parçalılığa, heterojen ve farklılığa vurgu yapmaktadır. Bu kuram akla saldırır. İlerlemeye inanmaz. Yerelliğe ve öznelliğe vurgu yapar. Postmodernizm'e göre dünya tutarlı ve bütünsel bir bakış ile ifade edilemez. Tarihsel gelişimin de tutarlı bir anlamı yoktur. Postmodernizm de bireyler parçalı ve dağınık haldedir. Bu yüzden kendilerini zaman içinde ileriye dönük taşıyamazlar. Aynı zamanda postmodernizm hiyerarşileri kaldırarak insanları tek tipleştirir. Bu da postmodernizmin yanılsamalarını göstermektedir. Postmodernizm görünürde *"Bilimsel bilgi, endüstriyalizm, teknoloji, teknikleştirme, uzmanlaşma, demokrasi, laiklik düşüncesi ve bireyselleşme eksenleri etrafında toplumsal yaşam alanlarını düzenlemeye yönelik bir projedir."*[2] Bireyler çoğulculuk ilkesi bağlamında bir toplum içinde özerk yapıdadır. Bu şekilde kendi kimliklerini ortaya koyabilirler ancak hiyerarşi ortadan kalktığı için insanlar farkında olmadan aynılaşır. Postmodernizm de üç

1 Yıldız Ecevit, Türk *Romanında Postmodernist Açılımlar* (İstanbul : İletişim Yayınları, 2002), 58.

2 Sezgin Kızılçelik, Postmodernizm *Dedikleri* (İzmir : Saray Kitabevleri, 1996), 13.

kavram karşımıza çıkmaktadır. Bunlar süreksizlik, bitimsizlik ve kopukluktur. Postmodernizmde herhangi bir şey bütüncül bir şekilde sunulmamaktadır. Bütün özneler ve yapılar, parçalar halindedir. Bu sebeple edebiyat alanında da postmodernizm bağlamında üç kavramın yansımaları kendini göstermektedir. Umberto Eco vasıtasıyla ortaya çıkan açık yapıt ve alımlama estetiği, eserin yıllar geçse de bitmemesine imkan tanır. Açık yapıt da yazar, metne okuyucuların alımlama estetiğine yönelik katkıları açısından boşluklar bırakır. Bu boşluklar neticesinde okuyucular, kendi alımlamalarına göre metni tamamlamaya çalışırlar ancak metin hiçbir zaman tamamlanamaz.

> Estetik nesnenin "tüketimi" sırasında olup bitenleri aydınlatabilmek için, estetikçiler kimi zaman sanat yapıtının "tamamlanmışlığı" ile "açılışından" söz ederler. Sanat yapıtı bir bakıma nesnedir de: nitekim, yaratıcının düşünmüş olduğu ilk biçimi, tüketicinin zekâsı ve duyarlığı üzerinde yaptığı etkilerin bir-aradalığıyla (configuration) yeniden bulunabilir: Çünkü, yaratıcı, kendi dilediği yolda tadılıp anlaşılabilmesi için, tamamlanmış bir biçim ortaya koyar. Ama öte yandan, her tüketici de uyarıcıların oluşturduğu burca karşı bir tepki göstererek, bunlar arasındaki bağıntıları görmeye çalışarak, kişisel bir duyarlık, diyeceğim belirli bir kültür, beğeniler, eğilimler, kendine özgü bir bakış açısından sanattan haz almayı yönlendiren önyargılar ortaya koyar. Aslında bir biçim, birçok bakış açısına göre düşünülüp anlaşılabildiği; kendisi olmaktan asla geri kalmaksızın, büyük bir görünüm ve çeşitli titreşimler (resonnances) ortaya koyabildiği ölçüde geçerlidir estetik bağlamda. (Örneğin, buna karşılık bir yol trafik levhası ancak tek bir görünüm altında düşünülebilir; onu fantezist bir yoruma bağlamak, tanımına değin içini boşaltmak demektir.) İşte bu anlamda her sanat yapıtı, sağın bir tarzda ölçülü tartılı (calibre) bir örgenlik yetkinliği içinde tamamlanmış ve "kapalı" bir biçim olsa bile, en azından, o biricik tekilliği asla bozulmaksızın değişik yollarla yorumlanabilmesiyle, yine "açık" bir yapıttır. Bir sanat yapıtından haz almak, onun bir yorumunu yapmak, onu söyleyip çalmak, özgün bir bakış açısından onu yeniden yaşamak demektir. [3]

İşte bitimsizlik, süreksizlik ve kopukluk kavramları bu kuram üzerinden açıklanabilmektedir. Modernizmde okurun içinde bulunduğu konum ve konfor alanı şu şekilde izah edilebilir:

> Neden-sonuç ilişkisine tümüyle sadık, başı-sonu belli kapalı bir yapı içindeki öyküleri okumanın rahatlığını yaşadı yüzyıllarca; yabancısı olmadığı bir dünyada yaşayan roman kişileriyle özdeşleştirdi kendini; her şeyi bilen güçlü bir anlatıcının ve kendisine gerçeği/doğruyu/yaşamın anlamını gösterdiğinden kuşkusu olmadığı roman yazarlarının güdümünde huzurlu bir okurluk dönemi geçir(ir).[4]

3 Umberto Eco, *Açık Yapıt* (İstanbul : Kabalcı Yayınevi, 1992), 13-14.

4 Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar,* 34.

Ancak postmodernizm ile birlikte alımlama estetiği ile beraber okuyucu devreye girmektedir.

> (...)bir metin, bir kez gerçekleştirildikten sonra (olası) bir okurla karşılaşmadığı sürece tamamlanmış sayılmaz; bir başka deyişle oluşumunu tamamlaması okurun varlığına bağlıdır. Bir metin, özellikle de anlatısal bir metin okurca hareket ettirilmeyi bekleyen bir düzenek gibidir; içinde gücül olarak saklı bulunan bildiriyi iletebilmesi için okurca "işletilmelidir"; okur bir bakıma onun işlemleyicisidir. (...) Demek ki alımlama süreci bağlamında ele alındığında bir metin okurdan (bu okur somut olarak var olmasa bile) etkin ve bilinçli bir işbirliği bekleyişi içindedir.[5]

Metin ve okur merkezli olan alımlama estetiği için Umberto Eco, yazarla işbirliğin yanı sıra metin ile okur arasında da bir işbirliğinin bulunduğunu ifade etmektedir.

> Alımlama estetiğinden tutun da yorumbilime, ideal ya da örnek okurla ilgili göstergebilim kuramlarına, okura yönelik eleştiri (reader orianted criticism) diye adlandırılan eleştiri anlayışına ve yapıbozma akımına kadar değişik yönelişleri benimsemiş, araştırma konusu olarak, yalnızca gerçek anlamda okuma'yla ilgili deneyimsel girişimler (bu bir alımlama toplumbilimi konusu da olabilir) değil, metnin yapıkurma –ya da yapıbozma- işlevi seçilmiştir (bu işlev, metnin metin olarak kendi gerçekleşme sürecinde, etkili ve gerekli koşul olarak, okuma edimi tarafından yerine getirilir.)[6]

Bu kuram aynı zamanda "differance" kavramı ile de ilişkilendirilebilecek düzeydedir. Platon için logos yani söz yazıyı önceleyen bir yapıdır. Bununla beraber yazı, sözü tekrarlayarak canlandıran ve sözün aktarımlığını yapan bir aracı konumundadır. Derrida, différance kavramı ile aslında sözün yazıdan üstün tutulmasıyla meydana gelen batı metafiziğini eleştirmektedir. Sözün yazıyla tekrar edilmesi ve bu tekrarın sessiz bir devinim ile kendini göstermesi aslında farklı bağlamların oluşmasını da mümkün hale getirmektedir. Her yazı tekrarı farklılığa kendini açmaktadır. Différance kavramının ikircikli bir anlam yapısıyla ihtiva edildiği görülmektedir. Latince différé kelimesi ile iki farklı uzantıda ele alınabilmektedir. Hem anlamı erteleme hem de farklı olarak karşılık bulan bu yapı, anlamsal değişimin uzamsal olarak tekrarını gözler önüne sermektedir. Sözcükler, zamanın sonsuz deviniminde ayrılmaz bir bağlantı içinde yeniden inşa edilmektedir. Mutlak ve sabit bir anlam yoktur. Bundan dolayı anlam sürekli ertelenir. Tekrar eden bu devinim ile her metin farklı bir bağlam ile ele alınır. Bu da anlamın ertelenmesiyle beraber mutlak bir gerçekliğin tıpkı postmodern anlatı da olduğu yerine simülark bir yapıya bıraktığının bir göstergesidir. "Daha fazla ertelenemeyecek olan mutlak anlamda ertelenendir. Bize şimdide verilen bulunuş bir kuruntudur… saf kurgudur. Bulunmayan bulunuşa ek olarak gelen im, imge, tasarım

5 Sema Rıfat, Metni Kim Oluşturur? Yazar mı? Okur mu? (İstanbul: Kuram, 1993), 17.

6 Umberto Eco, *Alımlama Göstergebilimi* (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1991), 16.

bizi ertelemeye bıraktıran yanılsamalardır."[7] Différance kelimesinin postmodernizm anlatısı ile oldukça yakın ilişkisi bulunmaktadır. Kavramın görüngü de anlamı erteleyen formunun yanı sıra derin yapıda oyunbaz bir devinimin bulunması postmodernizmin ikircikli yapısıyla oldukça benzerdir. Aynı zamanda anlamın ertelenerek her tekrar edilen metinle yeni göndermelere sahip olması metinlerarasılık tekniği başta olmak üzere açık yapıt ve alımlama estetiği kuramlarına da çağrışım yapmaktadır. Derrida'ya göre metnin başlangıç ya da bitişi yoktur. Sınırlamaların olmadığı heterojen bir yapıya sahip olan bu yapı, différance kavramı ile de bağlantı kurularak açıklanabilir. Dilin mutlak yapısının ters düz edilmesiyle tekdüze anlamın yerini farklı bağlamlara bırakması, postmodern roman anlayışının manifestolarını da yansıtmaktadır. Derrida için bir metinde "yalnızca sürekli ertelenen anlam dizileri vardır."[8] Bu sebeple okunan bir metinden tekdüze ve sabit bir anlam çıkarmak imkansızdır. Bu açıdan "bir metinde anlam asla sabitlenemez, anlam, imlem çabası devamlı ertelenerek 'gelecek' halinde ve ötekiliğe açık olarak kalır." [9] Aynı zamanda Derrida için okuma eylemi, aynı zamanda yazma serüvenidir. Okur eksenli yapılan inşa ile metin yeniden üretilir. Onun için okur, "metne kendi ipliğini katmadan onu bir anlamda dokumadan okuyamaz. Bu yüzden bir metnin tek bir anlamı olamaz; her iplikle, her okurla anlam da çoğullaşır." [10] Bu da bizi hem alımlama estetiğine hemde postmodern anlatı tekniklerinden biri olan metinlerarasılığa götürmektedir. Pierre Bayard'ın "Okumadığımız Kitaplar Hakkında Nasıl Konuşuruz" kitabı ile "Önceden İntihal" kitabındaki açıklamaları metinlerarasılık bağlamı ve alımlama estetiği açısından önem arz etmektedir. Pierre Bayard'a göre "potansiyel bir sınırlama ile her metin önceden intihardır."[11] Her metin başka bir metnin habercisidir ve içinde özdeş bir sesin gizli varlığını bulundurmaktadır. Metinlerarasılığın kaçınılmaz olduğunu ters düz bir bakış ile ele alan yazar, aynı zamanda insanların iç kütüphanesinin bulunduğunu da ifade etmektedir. Bu yapının kişinin öz kimliği gibi önemli bir temsil öznesi olduğunu dile getiren Pierre Bayard, "Her insanın, üzerinde kendi kişiliğini inşa ettiği ve sonradan onun metinlerle ve başkalarıyla olan ilişkilerini düzenleyen bu kitaplar bütününe -hepimizin içinde var olan kolektif kütüphanenin alt-bütünü- iç kütüphane diyebiliriz."[12] şeklinde bir tanımlama gerçekleştirmektedir. Okunmadığımız kitaplar hakkında rahat konuşabilmek için hem bireysel iç kütüphanenin hem kolektif iç kütüphanenin güçlü bir ağı olmasını gerektiğini söylemektedir. Özellikle kitaplar hakkında çıkarımda bulunurken sanal kütüphanenin geniş bir uzantıya ulaşması, metinlerarası tekniğinin okunabilirliği ile doğrudan ilintili olabilmektedir. Ki-

7 Jacques Derrida, *Acts of Literature* (New York: Routledge, 1992), 96.

8 Jacques Derrida, *Önemsizin Arkeolojisi* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2006), 6.

9 Jacques Derrida, *Edebiyat Edinimleri* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2010), 21.

10 Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014), 11.

11 Pierre Bayard, *Önceden İntihal* (İstanbul: Everest Yayınları, 2020), 27.

12 Pierre Bayard, *Okumadığımız Kitaplar Hakkında Nasıl Konuşuruz* (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), 100.

şinin okuduğu kitaplardaki göndermelerin hangi kaynaklara tekabül ettiğini okuyabilmesi, okumadığı kitaplar hakkında rahat çıkarımda bulunabilmesine katkı sağlamaktadır. Bunun beraber Umberto Eco'nun *"Açık Yapıt"* kitabındaki görüşleri ve metnin üç şahıs odaklı okuma biçimi ile değerlendirilmeye açık olması da oldukça önemli noktalardan birini oluşturmaktadır. Bu okuma biçimlerine göre metnin yazar odaklı okunmaya müsait olduğunu ancak metin yazarın elinden çıktıktan sonra kendi varlığını ortaya koyması neticesinde yeni bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Umberto Eco için okuyucunun metni okuması ve alımlaması da metnin yeniden kurulumuna imkan tanımaktadır. Bu Paul Ricoeur'un pre-prodüksiyon, prodüksiyon ve re-produksiyon açılımlarıyla da aynıdır. Postmodernizmin gerçekleşen bu manifestoları başta üstkurmaca ve metinlerarasılık teknikleri olmak üzere birçok anlatı tekniğiyle günümüz postmodern romanlarına sirayet etmektedir.

Üstkurmaca Tekniğinin Kavramsal Açılımı

Metafiction yani üstkurmaca kavramı postmodern anlatı tekniklerinin temelini oluşturan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelimenin anlamsal karşılığı "kurgu içinde kurgu" şeklinde ihtiva edilse de bu kavramının uzantıları oldukça geniş çaplıdır. William H. Gass yaptığı tanıma yer veren Patricia Waugh, "Metafiction" kitabında şöyle bir alıntı yapmaktadır;"Metafiction is a term given to fictional writing which self-consciously and systematically draws attention to its status as an artefact in order to pose questions about the relationship between fiction and reality." [13] William H. Gass ve Patricia Waugh için üstkurmaca, hayal ile gerçek arasında kurulan ilişki hakkında sorular sormak amacıyla yapay bir olgu olarak kendi durumunun bilincinde sistematik olarak dikkati çeken kurmaca bir metin terimidir. Üstkurmaca aslında yazma serüvenin metin bağlamında yeniden inşa edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada yazar, yazma sürecindeki sancısını yazdığı eserdeki kurgu üzerinden vererek aslında kendi eserinin yapısöküm bağlamında kurulumunu gerçekleştirir. Bu da aslında bu postmodern anlatı tekniğinin kendini maskelediğini göstermektedir. Roman içinde kendini yeniden inşa ederek okuyuculara kendi varlığını işaret eden kurmaca yapı, Linda Hutcheon'a göre kendini yaratırken yaratma sürecini de okuyucuya veren bir yeniden yorumlanma şeklinde tanımlanır. Jale Parla da üstkurmaca kavramına ilişkin *"Viktor Shklovski'den beri üstkurmaca hepimizin bildiği- ve artık biraz da bıkmış olabileceği gibi- kendisinin gerçek değil kurmaca olduğunu hatırlatmak için her türlü tekniğe başvuran romanlara verilen ad."* [14] şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Üstkurmaca her ne kadar birbiri içerisine geçmiş kurgu içinde kurgu mantığıyla ele alınsa da üstkurmaca da önemli olan iki etken vardır. Burada yazar, kurmaca bir dünyayı pekiştirerek bu dünyanın sümülark olduğunu sürekli

13 Patricia Waugh, *Metafiction: The Theory And Practice of Self-Conscious Fiction* (New York: Routledge, 2002), 2.

14 A. Ören, *Üstkurgu/Üstkurmaca Üzerine* (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 142.

okuyucuya hatırlatır. Amacı kurmaca eserin kurmaca olduğunun sürekli ispatlanmasıdır. Bu aynı zamanda postmodern manifestolarının bir karşılığı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Üstkurmaca anlatı tekniğinde bir diğer önemli etken ise metnin sürekli yapısökümü gerçekleştirilerek alınmama estetiği ile beraber yeniden inşa edilmesidir. Burada yazar, yazı yazma sürecini metin içerisinde bozarak yeniden kurar. Bir nevi yarattığı varlığı yeniden yorumlar. Üstkurmaca, Cervantes'in Don Kişot romanı başta olmak üzere postmodern akımı ile beraber romanlarda kendine yer edinmiş anahtar bir postmodern anlatı tekniğidir. Cervantes'in *"Aylak okur: Bu kitabın, zihnin, düşünülebilecek en güzel, en zarif, en akıllıca ürünü olmasını isterdim; buna yeminsiz inanabilirsin"* [15]şeklinde kitabının önsözündeki girişi, okuyucuya kitabın kurmaca olduğunun aynı zamanda alınmama estetiğinin ilk nüvesinin verildiğinin bir ispatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstkurmaca tekniği, geniş uzantılara sahip bir teknik olmasıyla beraber postmodern anlatı tekniklerinin kilit noktasını oluşturmaktadır. Bu tekniğin postmodern ile asıl patlamasını yaşaması kavramın postmodernizm akımı içersinde ele alınmasını sağlamıştır. Ancak Patricia Waugh, David Lodge ve Mark Currie için bu tekniği postmodernizmin bir alt nüvesi içerisinde yer vermek bir hayli zordur. Bunu sebebi bu tekniğin romanın oluşumundan beri var olması neticesinden kaynaklanmaktadır. Ancak kanaatimce her ne kadar Don Kişot romanı dahil geçmişten günümüze birçok romanda izleri görülse de üstkurmaca için bilinçli ve sistematik bir kurmaca oluşturmak gerekmektedir. Bu anlatım tekniğinde yazarın amacı okurun kurguya sümülark olarak bakması ve eserin kurmaca olduğunun farkında olarak inanmamasıdır. Bu inançsızlık ve parçaçıklık da postmodern manifestolarından birkaçıdır.

Metinlerarasılık Tekniğinin Kavramsal Açılımı

Metinlerarasılık kavramı Rus eleştirmen Mihail Bahtin'in "söyleşimcilik" kuramına dayanmaktadır. Bahtin'e göre metinlerarasılığın bulunmadığı bir metin yoktur. *" Her söylemin başka söylemlerle çakıştığı, içerisine başka söylemlerin karıştığı, başka söylemlerle karışmayan neredeyse bulunmadığını"*[16] dile getirmektedir. Onun her eserinde muhakkak kullandığı karnaval ve çokseslilik kavramları da metinlerarasılığa katkı sağlamaktadır. Dilin doğası gereği birbirinden etkileşimle iletişimin sürdürebildiğini saptayan Bahtin için metinlerarasılığın bulunmadığı bir eserin olmayacağı kanısı yüksektir. Bahtin'in "söyleşimcilik" kuramından hareketle metinlerarasılığı ortaya atan kişi Julia Kristeva'dır. Metinlerarasılığı kendi göstergebilimsel yazın kuramı içerisine dahil eden yazar için her metnin oluşu alıntılarla gerçekleşir. Her metnin içerisine bu alıntılar yedirilerek metnin ve yapılan alıntının yeniden inşası gerçekleştirilir. Julia Kristeva'nın bu açılımı Barthes'in metinlerarasılık tanımı ile oldukça örtüşmektedir.

15 Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 23.

16 Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 25.

Onun S/Z kitabında bahsettiği açık metin kavramı bizi metinlerarasılığa ve alımlama estetiğine götürmektedir. Her metin muhakkak bir öncekinden izler taşımaktadır ancak bu iz silik bir izdir çünkü yazar metnin yeniden inşasını gerçekleştirmiştir. Barthes için *"Her metin bir metinlerarasıdır... Her metin eski alıntıların yeni bir örgüsüdür."*[17] Kubilay Aktulum için ise metinlerarasılık bir metnin yeniden inşa edilerek yazıya dökülmesi işlemidir. Ona göre yazar metinlerarasılık yaptığı yapıyı metnin içerisinde yedirerek yapısöküme uğratır. Sonrasında çalışmasıyla beraber yaptığı metinlerarasılık ile yapı yeni bir oluşum ile okuyucunun karşısına çıkmış olur. Yani, bir metin başka bir metin içerisinde yeni bir oluşum ile varlığını sürdürmektedir. Kubilay Aktulum, kitabında metinlerarasılık anlatı tekniğini iki ana başlık etrafında inceler. Bunlardan ilk başlık ortak birliktelik ilişkileri ile türev ilişkileridir. Bu yapılarında kendi içerisinde alt nüveleri bulunmaktadır. Alıntı ve gönderge, gizli intihal ve anıştırma ilk grupta yer alır. İkinci grupta ise parodi, pastiş ve gülünç dönüştürüm bulunmaktadır. Ayrıca kolaj/brikolaj ve pelimpsest gibi yöntemler de metinlerarasılık içerisine dahil edilmektedir.

Puslu Kıtalar Atlası'nda Üstkurmaca Tekniği

Puslu Kıtalar Atlası birbirine geçmiş anlatılar ve bu anlatıların içerisinde kalan iç anlatılarla oluşmaktadır. Genel itibarı ile birbiri içine geçmiş anlatılar ve bu anlatılar içine yerleştirilmiş iç anlatılar şeklindedir. Romanın dış katmanında bir gece bekçisinin rüya görmesiyle başlamaktadır. Rüya gören bu adam rüyasında rüya gören bir başka adamın gördüğü rüyaları yazması şekliyle romanı oluşturur. Aslında burada "rüya içinde rüya" metaforu da görülmektedir. Gece bekçisinin uyanması ile romanın bitişi gerçekleşmektedir. Uzun İhsan Efendi, sürekli uyuyarak rüyasında dünya Atlası yapma hayali ile yanıp tutuşan birisidir. Onun gördüğü bütün bu düşler "Puslu Kıtalar Atlası" romanını oluşturur. Yani romanda gerçekleşen tüm olaylar, Uzun İhsan Efendi'nin gördüğü düşlerden oluşmaktadır. Alaattin Karaca, Puslu Kıtalar Atlas'ı için *"Aslında bütün olaylar, Uzun İhsan'ın yazıp oğlu Bünyamin'e verdiği bu Puslu Kıtalar Atlası adlı kitapta geçmiştir"*[18] şeklinde bir çıkarım yapmıştır. Uzun İhsan Efendi, rüyasında oğlu Bünyamin'i de dahil ederek bir iç anlatı oluşturur. Kitapta bunu *"Zihnimde bir düş olan sevgili oğlum, işte böylece zavallı babanın yaşayamadıklarını yaşadın ve dokunamadıklarına dokundun. Bir babanın kendi oğlundan bekleyeceği şekilde kahraman değildin. Son derece silik ve mütevazıydın."*[19] sözleri ile *"Senin için gerçek bir baba olmayı, saçlarını okşamayı, seni öpmeyi çok isterdim. Ama düşlere dokunmak mümkün mü? Sana bu yüzden hem çok yakın*

17 Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 56.

18 Alaattin Karaca, İhsan Oktay Anar'ın Puslu Kıtalar Atlası Adlı Romanının Olay Örgüsü, Fantastik Özellikler ve Tema Bakımından İncelenmesi, Arayışlar, S. 14, (2005: Yıl: 7) 107.

19 İhsan Oktay Anar, *Puslu Kıtalar Atlası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 236.

hem de çok uzağım. (...) hoşçakal oğlum. Hoşçakal sevgili, biricik düşüm"[20] sözlerinde görmekteyiz. Romanda dört farklı düzlem vardır. Bunlardan ilki metnin dış yüzeyidir. "14 Eylül 1992" tarihi ile birlikte gece bekçisinin rüya görmesiyle başlayan kısım romanın dış katmanıdır. İkinci katman ise yazarın kendisini Uzun İhsan Efendi olarak var edip üstkurmaca mantığı içerisinde gece bekçisinin düşünde yer alıp düş görüp Puslu Kıtalar Atlası'nı yaratan kişidir. Üçüncüsü ise Uzun İhsan Efendi'nin hayalinde var ederek yarattığı oğlu Bünyamin'in dahil olduğu üçüncü düzlemde yer alan iç anlatı kısmıdır. Dördüncü kısım ise Bünyamin ile beraber birçok anlatıdan oluşan hikayeler kısmı romanın en iç anlatı kısmını oluşturmaktadır. Burada üstkurmacanın yanı sıra Bahtin'in karnavesk kuramı ile metinlerarasılığın pelimpsest yönteminin izleri de görülmektedir. Romanda Uzun İhsan Efendi üzerinden eserin kurmaca bir eser olup gerçeğin içinin sürekli oyulduğu okuyucuya sürekli hatırlatılmaktadır. Bu da üstkurmaca tekniğinin önemli ozelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

> Ne var ki ben, kendimle ilgili bazı meseleleri hala çözebilmiş değilim. Rendekâr düşünüyor olmasından varolduğu sonucunu çıkarıyor. Ben de düşünüyorum, dolayısıyla varım, ama kimim? Galata'da, Yelkenci Hanı bitişiğinde ikamet eden Uzun İhsan Efendi mi, yoksa bu günden tam üç yüz sekiz yıl sonra sözgelimi İzmir'de oturan mahzun ve şaşkın adam mı? Hangimiz düş, hangimiz gerçek? Düşünen bir adamı düşünüyorum ve onun, kendisinin düşündüğünü bildiğini düşlüyorum. Bu adam düşünüyor olmasından varolduğu sonucunu çıkarıyor. Ve ben, onun çıkarımının doğru olduğunu biliyorum. Çünkü o, benim düşüm. Varolduğunu böylece haklı olarak ileri süren bu adamın beni düşlediğini düşünüyorum. Öyleyse, gerçek olan biri beni düşlüyor. O gerçek, ben ise bir düş oluyorum.[21]

Aynı zamanda yazar İhsan Oktay'ın tüm romanlarında kendisini Uzun İhsan şeklinde romanlarına dahil etmesi de yine üstkurmacanın romanda bir diğer örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Her romanında Uzun İhsan ile ilgili farklı detaylara yer veren yazar, bu romanında da Uzun İhsan için *"*Çekik gözlü, çıkık elmacık kemikli ve seyrek bıyıklı bir zat olan bu adam Bünyamin'in babasıydı. İsmi dayısınınkiyle aynıydı: Uzun boyundan ötürü ona Uzun İhsan Efendi derlerdi"[22] şeklinde tarifini yapmaktadır. Akın Tek, yazarın romana kendisini dahil etmesini şu şekilde yorumlamaktadır;

> Romanın başından itibaren gördüğü düşlerle eserin var olmasını sağladığını düşündüğümüz ve hikâye boyunca bu tür akıl yürütmelerine alıştığımız Uzun İhsan karakteri mi, yoksa romanın kapağında ismi geçen ve Uzun İhsan"ı da yarattığını varsayacağımız yazar mı? ...Bu, okurla oynayan, üstkurmaca yazarlarının sıkça başvurduğu "bilmecemsi/bulmacamsı" oyunlardan biridir.[23]

20 Anar, *Puslu Kıtalar Atlası*, 237

21 Anar, Puslu *Kıtalar Atlası,* 237.

22 Anar, *Puslu Kıtalar Atlası*, 20.

23 A. Tek, *"Üstkurmaca Bir Roman Olarak Puslu Kıtalar Atlası"*. Notos. (2011: C. 30), 43.

Romanda, anlatı içerisinde birçok komplike anlatıların bulunması ile birlikte sürekli varlık sorgulaması üzerinden düş ve gerçek diyalektiğinin verilerek eserin kurmaca olmasının okuyucuya hatırlatılması, romanın üstkurmaca tekniğini başarıyla aksettirdiğini gözler önüne sermektedir. Romanın sonunda Bünyamin Puslu Kıtalar Atlası'nda yer alan yukarıda da verilen alıntılar eşliğinde kendisinin aslında bir düş olduğunun farkına varır. Gece bekçisini uyandırarak kendini yok eder. Gece bekçisi ise rüyadan gerçeğe döndüğünde bütün anlatılan anlatı ve Puslu Kıtalar Atlası'nın sadece düşten ibaret olduğu bir kez daha okuyucuya sunulmaktadır. Burada yine yazar, düşten gerçeğe dönüşü birkaç kez pekiştirerek gerçek karşında yer alan düş ve kurmacanın romanın ta kendisi olduğunu, okuyucuya bir kez daha hatırlatmış olur.

Puslu Kıtalar Atlası'nda Metinlerarasılık Tekniği

Romanda birden fazla metinlerarasılık bağlamında yöntemler bulunmaktadır. Öncelikle yazar, romanında "Efrasiyab'ın Hikayeleri" hariç bütün bölümlerinde bir epigraf ile söze başlamaktadır. Yazarın kullandığı bu epigraflar, Tevrat, Kur'an, Mesnevi, Carmina Burana gibi kanonik kutsal metinlerden oluşmaktadır. *"tui lucent oculi/ sicut solis radii/ sicut splendor fulguris/ lucem donat tenebris"*[24](Gözlerin güneşin okları gibi parlak/ Aydınlatıyor karanlıkları/ Bir şimşek gibi çakmak çakmak) şeklinde Carmina Burana'dan aldığı epigraf ile yazar kendisinin roman içerisinde İhsan Efendi olarak Bünyamin'in yolunu nasıl aydınlattığının ve onun gibi silik sıradan bir insanı kendisi vasıtasıyla bir kahraman yaptığının göstergesini okuyucuya hatırlatmaktadır. Yine yazarın Tevrat'tan yaptığı epigraflar ile iyilik/kötülük diyalektiğinin Bünyamin ve Ebrehe ile verilmesinin hatırlatıcı bir diğer unsurudur. Aynı zamanda kutsal metinlerdeki bu isimlerin anlamsal karşılıklarını bilen okuyucu, bu isimlerin yaptıkları göndermelerin nereye dayandığının farkına varacaktır. Bünyamin ismi ile Tevrat'a gönderme yapılır. Bünyamin, sağ el anlamına gelmektedir. Kendisi Hz.Yusuf kısassında abisine ihanet etmeyen, iyi ve sadakat sahibi bir kardeştir. Romanda kurguladığı bu metafor ile yazar, Bünyamin'i Uzun İhsan Efendi vasıtasıyla görünürde kahramanlaştırdığı ancak aslında bir nevi sağ eli yani yardımcı karakteridir. Romanın asıl baş kişisi Uzun İhsan Efendi vasıtasıyla kurmaca dünyayı oluşturan yazarın ta kendisidir. Ebrehe ise Kâbe'yi yıkmakla niyetlenen kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada yazar hem Ebrehe'ye hem de Allah'a meydan okuyan şeytana gönderme yapmaktadır. Ebrehe romanda kötülüğün temsili olarak vardır. Yazar, Ebrehe ile şeytanın kibrine göndermede bulunarak yaşanılan dünyanın bir simülark olduğununda hatırlatmasını gerçekleştirmektedir. Yazarın "Puslu Kıtalar Atlası" üzerinden boşluk yani hiçliği öne çıkarması her şeyin bir görüngüden ibaret olduğunun bir diğer kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar aynı zamanda kutsal metinler dışında birçok alıntı ve gönder-

24 Anar, Puslu Kıtalar Atlası, 7.

me de bulunmaktadır. İlk etapta "Ah min'el aşk ve min'el garaib" Arapça deyimi bizi Şeyh Galib'e ve tasavvuf edebiyatına götürmektedir. Yine Uzun İhsan Efendi üzerinden birçok göndermenin yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım" görüşünü yapısöküm gerçekleştirerek kendisinin bir düş olduğunun ispatı olarak kullanmıştır. Burada gerçek ve düş diyalektiği verilerek varlığın delaletine değil eserin kurmacalığı üzerinden göndermesini kuran yazar, yapıyı ters düz etmiştir. Romanda yer alan Rus kızı "Aglaya" karakteri de Dostoyevski'nin Budala romanındaki kadın karaktere yapılan bir atıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinde Simurg, Hz. Süleyman, Lokman Hekim, Utarid, Harun, Nuh'un Gemisi, Einstein'in izafiyet teorisi, Pisagor, Katip Çelebi gibi onlarca isim ve olaya göndermeler dizgesi oluşturularak roman postmodern yapı unsurları bağlamında metinlerarasılık tekniği ile zenginleştirilir. Romanda Kurtubî'nin et-Tezkire fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire tezkiresine de ölüm, cennet/cehenmem metaforları üzerinden gönderme yapılmaktadır. Yazar, "Galenos" ismini kullanarak tıp terminolojisine atıfta bulunmuştur. Yazar, Alibaz karakteriyle Efrasiyab'ı özdeşleştirerek yine bir gönderme unsuru olarak kullanmıştır. Romanda yer alan Efraim karakteri ise Hz. İsa ile yolculuğa çıkan Efraim'e bir gönderme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu göndermelerin dışında yazarın Bünyamin'i bir kere öldürüp diriltmesinin derin yapıda birçok farklı açıdan anlamsal uzantısı vardır. Bünyamin ölüp dirilerek Hz. İsa'nın mucizesine gönderme yapılmasının yanı sıra Bulgar gençlerinin kendisini upir sanmaları günümüz vampir hikayelerine de bir göndermedir. Yazar Bünyamin'i ölüp dirilterek yaratıcının kendisi olduğunu bir kez daha okuyucuya kanıtlamaktadır. Yazar aynı zamanda Uzun İhsan Efendi'nin gözlerini, kulaklarını ve burnunu kopartarak aslında yazar beninin üstünü örter. Kendini kimliksizleştirir. İşte burada yazarın ölümünün gerçekleşmesinin bir nevi parodisi yapılmıştır. Romanda birçok farklı uzantıdan parodiler yapılmaktadır. Öncelikle yazar kullandığı kutsal metinden epigraflar ile Tanrı'nın parodisini çizmektedir. Yazar, Uzun İhsan Efendi'nin yani bir nevi kendisinin ölümünü gerçekleştirirken aslında her şeyi duymaya, görmeye ve bilmeye devam eder. Bünyamin'i yönlendiren ve onu yaratan kendisidir. Bu da aslında Tanrı'nın kurmaca romanda yazar eksenli parodisinin gerçekleştiği görülmektedir. Burada ayrıca tanrıcılığa soyunan küçük insanın temsilininde parodisinin gerçekleştirildiği yorumu da yapılabilmektedir. Yine yazarın Uzun İhsan Efendi üzerinden birçok parodi gerçekleştirdiği görülmektedir. Bunlardan biri yazarın İhsan Efendi vasıtasıyla Piri Reis'in haritası ve Katip Çelebi'nin "Cihânnüma" da yaptığı gibi bir dünya atlası oluşturmak ve okuması için oğluna vermek istemesi ancak sonrasında boşluğun atlası olarak Puslu Kıtalar Atlası'nı oluşturması bu eserlerin bir parodisini oluşturmaktadır. Aynı zamanda Uzun İhsan Efendi ile Oblomov karakterinin parodisini gerçekleştiren yazar için Uzun İhsan Efendi ciddi şeyler peşinde koşan ancak bunu pratiğe dökmede tembel olan bir karakter çizmektedir. Burada aslında Doğu'nun hakikate ulaşmadaki miskin tavrı ve kullandığı mistik/sezgisel yönteminde parodisinin gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunun sebebi

romanda yazar Descartes'e atıfta bulunarak Batı ve Doğu geleneğinin hakikate bakışında akıl ve kalp diyalektiğinde nasıl bir tavır sergilediklerini gösterir. Uzun İhsan Efendi, burada Doğu geleneğinin hakikate ulaşmadaki misyonun temsili ve parodisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda yazar Arap İhsan ve Uzun İhsan karakterleri ile birbirinden farklı iki karakter diyalektiğini vererek bu durumunda bir parodisini gerçekleştirmiştir. Bünyamin'in babasının dünya atlası çizmek için uykuya yatmasında etkili olan iksiri içip öldü sanılması ancak dirilerek kendi helvasını yemesi de yine yazarın Tanrı parodisi yapmasıyla birlikte Türk örf ve geleneklerine yapılan bir yapısöküm bağlamı ile parodinin gerçekleştiği görülmektedir. Uzun İhsan Efendi, Bünyamin ve Vardapet üçgeninde de yazar, Adem'in cennetten kovuluşuna dikkat çekerken Tanrı, şeytan ve Adem'in parodisini yapmaktadır. İhsan Efendi Tanrı'nın, Bünyamin Adem'in ve Vardapet ise şeytanın parodisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bünyamin kitabın üçüncü bölümünde katıldığı bir savaşta yaralanarak düş görmeye başlar. Gördüğü düşte ise yazar, Nuh Tufan'ını yapısöküm ile ters düz ederek parodisini gerçekleştirmiştir. Nuh tufanından her şey kurtulurken gemi ile hayat sonu ihtiva edilmektedir. Ancak Bünyamin'in düşünde gemideki bütün hayvanlar cesettir. Kendisinin sığındığı hayat ağacı onu yer altına geri iterek ölümünü gerçekleştirir. Bu da aynı zamanda topraktan yaratılan ve hayat bulan Adem'e yapısöküm ile yapılan parodinin tekrarı niteliğinde değer taşımaktadır. Romanda R. Descartes'in "Metod Üzerine Düşünceler" kitabı, ayyaş ve küfürbaz olan Kubelik tarafından çevrilir. Yazar burada bu kitabın parodisini kurgu dünyasında kitabın yazarını "Rendekâr" kitabın ismi ise "Zagon Üzerine Öttürme" şeklinde dönüştürmesiyle oluşturur. Aynı zamanda Kubelik üzerinden yazar, Tanzimat dönemindeki yanlış batılılaşmanında parodisini oluşturmaktadır. Romanın devam kısmında Uyuyan Güzel masalına, Ferhat ile Şirin halk hikayesine, Şeyhname mesnevisine ve Mehdi'ye de kurgu içerisinde yeniden dönüşümleri gerçekleştirilerek parodileri yapılmıştır. Aynı zamanda bu romanda pelimpsest ve karnavesk kuram ve yöntemleri de görülmektedir. Romanda çoksesliliğin yanı sıra katman katman metinlerin üst üste gelerek varlıklarını örtük bir şekilde göstermeleri bu unsurlarında kendini ver ettiğinin bir göstergesidir. Özellikle Uzun İhsan Efendi'nin düşünüyorum o halde varım görüşünden hareketle kendi varlığından şüphe ederek kendisinin gerçekte var olan birisinin düşünde yer aldığını dile getirmesi yazarın bu yöntemleri kullandığının bir ispatıdır.

Sonuç

İhsan Oktay Anar, Puslu Kıtalar Atlası romanında postmodern anlatı tekniklerini kapsamlı bir şekilde zengin bir örnek çeşitliliğiyle kullanmıştır. Yazar başta kendisini Uzun İhsan Efendi şeklinde romana dahil ederek hem üstkurmaca tekniğini hem de metinlerarasılık bağlamında parodi tekniğinin çeşitli örneklerini vermiştir. Özellikle büyük anlatıların ölerek sürekli yapısöküm ile anlatıların yeniden inşası bize postmodernizmin içerisinde yer alan

manifestoların birebir karşılığını vermektedir. Keza yine yazarın Uzun İhsan Efendi olarak romanda göz, burun ve kulaklarını kaybetmesi yazarın ölümünün bir temsili olup buna rağmen Tanrı gibi her şeye hakim olması da küçük insanın tanrıcılığa soyunmasının bir parodisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yazar romanda dört düzlemde üstkurmaca mantığını sürdürmektedir. Bekçinin düş görmesi, yazarın romandaki beninin düşe yatarak romanın yaratıcısı olması, Bünyamin'in yazarın romandaki benliğine yardımcı olan sağ el rolünde yardımcı karakter oluşu ve Bünyamin'in başındaki geçen maceralar ile komplike olarak gerçekleşen iç anlatılar romanın kendisini oluşturmaktadır. Romanda yazar, okuyucuya sürekli kurmaca bir dünyada olduğunu hatırlatmaktadır. Bu aynı zamanda yazar-okur ekseninin yanı sıra Tanrı-insan ekseninde yaşanılan dünyanında bir kurmaca olduğu gerçeğine de yapılan bir parodi oldugununda altı çizilmelidir. Yazar birçok metinlerarasılık yöntemi uygularken birçok farklı alanda da parodileri gerçekleştirmektedir. Uzun İhsan Efendi üzerinde dini metinlerin ve kurmaca eserin parodisini gerçekleştiren yazar, Bünyamin, Vardapet, Ebrehe ve Alibaz karakterleri üzerinden dinin parodisini icra etmektedir. Kubelik ile Arap İhsan karakterleri üzerinden Batı merkezli bilginin parodisi yanlış batılılaşma üzerinden vererek göstermektedir. Yine yazarın Uzun İhsan üzerinden Oblomov parodisini gerçekleştirmesi de metnin birçok farklı uzantıdan beslendiğininde kanıtıdır. Romanda aynı zamanda Descartes ve Uzun İhsan Efendi ekseninde Doğu ve Batı geleneğinin akıl ve kalp eksenli hakikat yolculuğu da verilmektedir. Bunun parodisini de gerçekleştiren yazarın karnavesk bir tutum ile yer verdiği karakterler, muhakkak bir karşılığa atıf yapmaktadır.

Kaynakça

Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

Anar, İhsan Oktay. *Puslu Kıtalar Atlası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Bayard, Pierre. *Önceden İntihal*. İstanbul: Everest Yayınları, 2020.

Bayard, Pierre. *Okumadığımız Kitaplar Hakkında Nasıl Konuşuruz*. İstanbul: Everest Yayınları, 2015.

Derrida, Jacques. *Acts of Literature*. New York-London: Routledge, 1992.

Derrida, Jacques. *Önemsizin Arkeolojisi*. İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.

Derrida, Jacques. *Edebiyat Edinimleri*. İstanbul: Otonom Yayınları, 2010.

Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014.

Ecevit, Yıldız. *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Eco, Umberto. *Alımlama Göstergebilimi*. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1991.

Eco, Umberto. *Açık Yapıt,* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1992.

Karaca, Alaattin. "İhsan Oktay Anar'ın Puslu Kıtalar Atlası Adlı Romanının Olay Örgüsü, Fantastik Özellikler ve Tema Bakımından İncelenmesi" *Arayışlar* 14 (7) 2005.

Kızılçelik, Sezgin. *Postmodernizm Dedikleri*. İzmir: Saray Kitabevleri, 1996.

Parla, J. *Don Kişot'tan Bugüne Roman.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Rıfat, Sema. "Metni Kim Oluşturur? Yazar mı? Okur mu?", İstanbul: Kuram, No: 3, 1993.

Tek, Akın. "Üstkurmaca Bir Roman Olarak Puslu Kıtalar Atlası". *Notos* 30. 2011

Waugh, Patricia. *Metafiction: The Theory And Practice Of Self-Conscious Fiction*, London and New York: Routledge, 2002.

Dil Bilgisi Öğrenme Alanı ile Görsel Sunu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: 7. Sınıfı Dil Bilgisi Konusu ve İnsan Resmi Örneği

Osman Ahat*

Öz: Dil bilgisi ve görsel sunu arasındaki ilişki, iletişimdeki etkili ve doğru mesaj iletmek için temel bir denge oluşturur; dil bilgisi, sözlü veya yazılı iletişimde kullanılan yapı ve kuralların anlaşılmasını sağlarken, görsel yazma, metnin etkisini artırmak için grafikler, resimler ve diğer görsel unsurları kullanarak içeriği destekler ve zenginleştirir. Bu çalışmada, dil bilgisi öğrenme alanı iyi olan öğrencilerin ve dil bilgisi öğrenme alanı kötü olan öğrencilerin görsel çizim yaparken çizimleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için 7.sınıf dil bilgisi konularını kapsayan çoktan seçmeli test hazırlandı. Hazırlanan çoktan seçmeli test, 7.sınıf öğrencisi olan 40 kişilik bir gruba uygulandı. Elde edilen sonuçlara göre dil bilgisinden iyi not alanlar ve dil bilgisinden kötü not alanlar şeklinde onar kişiden oluşan iki grup oluşturuldu. Bu gruplar ortamlara alınarak bir insan resmi çizmeleri istendi. Her iki gruba da istenilen resmi çizmeleri için A4 kâğıdı ve 40dk süre verildi. Dil bilgisi iyi olanlar ile dil bilgisi kötü olanların çizdiği resimler toplatıldı ve görsel analiz yapılarak incelendi. Görsel analiz yapılırken nitel araştırma yöntemi kullanıldı. Bulgular bölümünde; çizilen resimler "boyut, resim fazlalığı, elbise deseni, baş, saç, gövde, ağız / çene, kaş, gözler / göz bebekleri, burun, kulaklar, kollar, eller / parmaklar, bacaklar / ayaklar" başlıkları altında tek tek incelenip iki grup arasında karşılaştırıldı. Sonuç olarak dil bilgisi iyi olanlar ile dil bilgisi kötü olanlar arasında; boyut, resim fazlalığı, elbise detayı, gövde şekli, parmak sayısı, ayaklar bakımından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Baş, ağız, gözler, kulaklar, kollar bakımından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil Bilgisi, Görsel Okuryazarlık, Görsel Sunu.

Giriş

Dil, insanın temel taşlarından biridir ve hayatımızın hemen her alanında merkezi bir rol oynar. İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan, uzlaşmaya dayalı olarak oluşturulmuş sesli veya görsel işaretler sistemidir (Türk Dil Kurumu, 2024). İletişim aracı olarak kullanılan dilleri, birimleri ayırır, öğrenir, biriktirir ve deneyimlerini paylaşmalarını sağlar. Dil, kültürler arası ileti-

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, osman02ahat@hotmail.com

şimi mümkün kılarak toplumların iletişiminde çalışmalarını ve ortak anlayışların gelişmesini sağlar. Aynı zamanda düşünme ve öğrenmede temel bir araç olarak işlevsellik görür. Dil, insanların bilgilerini organize etmelerine, ayrıntılarının dağıtımlarına ve karmaşık kavramların anlaşılmasına yardımcı olur. Hayatımızın her anında ortaya çıkanlar dil, iş dünyasının sanata, eğitimden siyasete kadar her alanda önemli bir rol oynar. İş yaşadığında doğru iletişim, dilin gücünü kullananın programlamasını değiştirirken, edebiyatta ve sanatta dil, açık ifadelerin ve insanın deneyimini anlatmanın temel aracıdır. Tüm bunların yanında bireyler ve gruplar arası seviyede ele alındığında dilin işlevleri doğrudan katılımcıların amaçları ve ihtiyaçları ile ilişkilendirilmektedir. Bu amaç ve ihtiyaçlar; ifade etmek (duygular ve hisleri aktarmak), yönlendirmek (istek ve talepler), referanslar sunma (doğru ya da yanlış önermeler), şiirsellik katmak (estetik), ilişkisel boyutu güçlendirmek (empati ve dayanışma) ve üstdil (dilin kendisine referans) gibi kategorileri içermektedir (Hymes, 1972; 45-59). Eğitimde ise dil, bilgi aktarımının ve öğrenmenin anahtarıdır. Dolaysıyla dil bilgisi, insanın belleğinin bulunan ve yaşam alanında etkili olan temel bir bilgidir.

Dil bilgisi, hayatımızın temel bir unsuru olarak işlev görür. İletişimin ana aracı olan dil, günlük etkileşimlerimizden iş hayatına, sanattan eğitime kadar her alanı kapsar. Dil bilgisi, insanların duygularını ifade etmelerini, düşüncelerini aktarmalarını ve birbirleriyle etkileşimde bulunmalarını sağlar. Doğru ve etkili iletişim için dil bilgisine hâkim olmak, kişiler arasındaki anlayışı artırır ve ilişkilerin güçlenmesine yardımcı olur. Ayrıca, dil bilgisi eğitimi, bireylerin dilin yapısal ve işlevsel yönlerini anlamalarını sağlayarak dilin daha etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar. Dil bilgisi, dilin evrensel bir araç olduğu gerçeğini vurgularken, aynı zamanda kültürler arası iletişimin köprüsü olarak da işlev görür. Dil bilgisi, bireylerin düşünme yeteneklerini geliştirirken, bilgi aktarımını kolaylaştırarak öğrenme sürecine katkı sağlar. Dolayısıyla, dil bilgisi hayatımızdaki merkezi yeriyle, iletişimden kültürel etkileşime kadar pek çok açıdan önemli bir role sahiptir.

Görsel okuryazarlık, günümüzde giderek artan bir öneme sahip olan bir kavramdır. Bir kişinin görsel medya, resimler, fotoğraflar, videolar ve diğer görsel paylaşımlarla etkileşime geçmesi, bunları anlama, yorumlama ve eleştirme yeteneği olarak yapılandırılabilir. Görsel olarak okuryazarlık, yalnızca görsel olarak sunulan bilgileri muhafaza edebilir, aynı zamanda bu bilgilerin ayrıntılarını, özelliklerini ve etkilerini de değerlendirme olanağını içerir.

Görsel okuryazarlık becerisi, bugünün dijitalleşmesi giderek daha önemli hale geldi. İnternet, sosyal medya ve diğer dijital platformlarda her gün milyarlarca görsel içerik tüketilmekte ve paylaşılmaktadır. Bu nedenle, görsel okuryazarlık, yanlış bilgi aktarımını engelleme, görsel girişleri inceleme ve medya metinlerini eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmek için hayati öneme sahiptir. Görsel okuryazarlık; bir kişinin bir görselin dili, sembolleri, renkleri, içerir ve görsel anlatım teknikleri hakkında genişleme anlayışını geliştirmesini sağlar. Bu

sistemler, insanların görsel medya ve diğer görsel iletişim araçları aracılığıyla iletilen haberler daha iyi kavramlarına ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmelerine olanak sağlar. Dolayısıyla, görsel olarak okuryazarlık, dijital çağda veri erişimini daha etkili ve saklanan bir şekilde yönlendirmelerine yardımcı olur.

Türkçe eğitiminde belirli beceri alanlarının gelişimi esastır. Bu beceri alanları dinleme, konuşma, okuma ve yazma şeklindedir. Dil bilgisi öğretimi ise bu beceri alanlarının gelişimine katkı süren bir başka eğitimdir. Dil bilgisi bir metni okuma, anlama ve üretmenin en önemli anahtarıdır. Bu nedenle uzun yıllar öğrencilere dil bilgisini iyi öğreterek okuma ve yazma becerilerinin geliştirilmesi, dilin iyi kullanılması ve dille ilgili sorunların çözülmesi amaçlanmıştır (Güneş, 2013). Dil bilgisi öğretimi sırasında kullanılan düz anlatım yöntemleri öğretim sürecini monotonlaştırmış ve öğrenmenin zorlaşmasına neden olmuştur. Öğrenmede yaşanan bu düşüş farklı öğretim yöntemlerine başvurulmasıyla telafi edilmeye çalışılmıştır.

Görsel okuryazarlık; görsel mesajları anlamlandırma ve benzeri biçimde mesaj oluşturma gücü olarak tanımlanmaktadır (aktaran Bandir, 2008). Görsel okuryazarlık ile bireyler yaşamlarında karşılaştıkları ve gözleri ile algıladıkları her şeyi bir mesaj olarak alır, zihne iletir, çözümleyip cevaplandırır. Bu alanda dil becerilerinden anlama ve anlatma aktif olarak kullanılır. Dil öğretiminin temelini oluşturan anlama(dinleme, okuma) ve anlatma (konuşma, yazma) becerileri görsel okuryazarlığın da temelini oluşturur. Dil bilgisi öğretimi sırasında kullanılan yeni yöntemlerde çeşitli etkinlikler ve görsel araçlarla anlatımın soyuttan somuta doğru geçişi sağlanır ve öğrencilerin görsel okuryazarlık becerilerinden faydalanarak öğretim zenginleştirilir. Görsel okuryazarlık, görsel okuma ve görsel sunu olmak üzere iki alt beceriden oluşmaktadır. Bu alt becerilerden biri olan görsel okuma, görselleri anlam verme süreci olan anlamlandırma boyutunu oluşturmaktadır. Görsel sunu ise duygu ve düşünceleri görseller aracılığıyla ifade etme sürecini kapsayan anlatma boyutunu oluşturmaktadır. Yani görsel okumanın, dört dil becerisi içerisinde yer alan okuma ve dinleme/izleme becerileriyle aynı işleve sahip olduğu söylenebilir. Görsel sunu ise dört dil becerisi içerisinde yer alan konuşma ve yazma becerileriyle aynı işleve sahip olduğu söylenebilir.

Ana Beceriler	**Anlama Becerileri**	**Anlatma Becerileri**
Dil Becerileri	Dinleme/İzleme	Konuşma
	Okuma	Yazma
Görsel Okuryazarlık	Görsel okuma	Görsel Sunu

Görsel okuma; bir durumun meydana geliş şeklini doğanın kendi kanunları içinde ele alan ve neden-sonuç ilişkisi kurma becerisine sahip olma kabiliyetidir (Güleryüz, 2004). Görsel sunu ise duygu ve düşüncelerin görseller aracılığıyla ifade edilmesidir. Görsel okuma ve

Türkçe dersi arasındaki ilişki, dilin görsel iletişim araçlarıyla nasıl etkileşime girildiğini ve vurgulama üzerine odaklanılır. Türkçe dersler, liste dil bilgisi, yazma, okuma ve konuşma becerileri geliştirme fırsatı sunar. Ancak günümüzde görsel medyanın ve dijital iletişimin yaygınlaşmasıyla birlikte, sadece yazılı metinler değil, görsel içerikler de önem kazanmıştır. Bu nedenle, Türkçe dersleri artık sadece klasik metinlerin analiz edilmesinin yerinde tutulması, görsel metinlerin (resimler, bölümler, posterler, videolar vb.) de anlamlandırılmasını ve yorumlanmasını sağlamak için gösterilmesidir.

Görsel okumanın kaydedilmesi, Türkçe derslerinde verilen metinlerin daha geniş kapsamlına ve eleştirilmesine yardımcı olur. Öğrenciler, metinlerdeki görsellerdeki semboller, renkler, kapsamlılar ve diğer görsel öğeler iletilen iletiler aracılığıyla daha iyi kavrayarak görsel okuryazarlık geliştirmelerini geliştirirler. Ayrıca, Türkçe dersleri, blogları görsel medyanın ve dijital iletişimin dilinin nasıl kullanıldığını anlama ve eleştirme fırsatı sunar. Bu sayede, görsel ve yazılı metinler arasındaki bağlantıyı daha iyi anlayarak iletişim yapılandırmalarını yapılandırırlar. Dolayısıyla, görsel okuma ve Türkçe dersi arasındaki ilişkiler, konulardaki dil becerilerini geliştirmenin sıra yanı, modern iletişim ortamlarında etkili bir şekilde iletişim kurmalarını sağlar.

Amaç

Dil bilgisi öğrenme alanı iyi olan öğrencilerin ve dil bilgisi öğrenme alanı kötü olan öğrencilerin görsel sunu yaparken çizimleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmektir.

Yöntem

Bu çalışmaya 7.sınıf öğrencileri tabi tutulmuştur. 7.sınıf dil bilgisi konularından oluşan 20 soruluk çoktan seçmeli bir test hazırlandı. Hazırlanan çoktan seçmeli test, 7.sınıf öğrencisi olan 40 kişilik bir gruba uygulandı. Uygulama sonrası testten elde edilen sonuçlara göre dil bilgisinden iyi not alanlar ve dil bilgisinden kötü not alanlar şeklinde onar kişiden oluşan iki grup oluşturuldu. Oluşturulan bu gruplar daha sonra ayrı ortamlara alınarak bir insan resmi çizmeleri istendi. Her iki gruba da istenilen resmi çizmeleri için aynı kâğıt (A4 kâğıdı) ve aynı süre (40dk) verildi. Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubu ile dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği resimler toplatıldı ve analizi yapılmak üzere incelendi.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma; gözlem, doküman analizi ve görsel analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2021). Görsel analiz, var olan görseli algılayıp yorumlama ve yapılan yorumları anlamlandırıp tasnif etmektir.

Bulgular

Bu başlık altında; çalışmada çizilen resimler öncelikle "boyut" bakımından incelenip karşılaştırıldı, daha sonra "resim fazlalığı" başlığı altında öğrencilerden istenilen insan resmi dışında fazladan başka bir şeyin resminin çizilip çizilmediği incelenip karşılaştırıldı. Sonrasında ise çizilen insan resimleri; elbise deseni, baş, saç, gövde, ağız / çene, kaş, gözler / göz bebekleri, burun, kulaklar, kollar, eller / parmaklar, bacaklar / ayaklar başlıkları altında tek tek incelenip iki grup arasında karşılaştırıldı.

Dil bilgisi iyi olan öğrencilerin ve dil bilgisi kötü olan öğrencilerin çoktan seçmeli dil bilgisi testinden aldıkları puanlar ve frekansları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

(DBİO)	**Dil Bilgisi Kötü Olanlar(DBKO)**	**DİL Bilgisi İyi Olanlar**
Puanlar	**frekans**	**frekans**
15/20	2	
25/30	5	
35/40	2	
45/50	1	
55/60		
65/70		4
75/80		2
85/90		4

Boyut

Her iki gruba da resim çizmeleri için aynı boyutta (A4 kâğıdı) kâğıt verildi. Her iki grubun çizdiği resimlerin uzunlukları santimetre cinsinden aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

		Ortalama cm
Dil bilgisi iyi olanlar	11,5 – 12,5 – 13 – 14,5 – 17 – 18,5 – 19 – 19,5 – 21,5 – 24	17,1 cm
Dil bilgisi kötü olanlar	7,5 – 9,5 – 9,5 – 10-5 – 10,5 – 10,5 – 12 – 12,5 – 14 – 14,5	11,1 cm

Yukarıdaki tablo incelendiği zaman dil bilgisi iyi olan öğrencilerin çizdikleri resimlerin uzunluklarının ortalamasının 17,1 cm olduğu, dil bilgisi kötü olan öğrencilerin çizdikleri resimlerin uzunluklarının ortalamasının ise 11,1 cm olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle dil bilgisi iyi olan öğrencilerin çizdikleri resimlerin boyutunun, dil bilgisi kötü olan öğrencilerin çizdikleri resimlerin boyutundan daha büyük olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Resim Fazlalığı

Her iki gruptan da bir insan resmi çizmeleri istendi. Öğrencilerin çizdikleri resimlerin bazılarında kendilerinden istenen insan resmi dışında başka şeylerin resmi de çizilmiş. Her iki grubun insan resmi dışında çizdikleri fazlalık resimler aşağıdaki tabloda frekans bazında gösterilmiştir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
Çiçek	2	1
Yol/kaldırım	1	
Tekerlekli bavul	1	

Yukarıdaki tablo incelendiğinde dil bilgisi iyi olan 4 öğrencinin, dil bilgisi kötü olan 1 öğrencinin insan resmi dışında başka resimler çizdikleri tespit edilmiştir. İnsan resmi dışında çizilen resimlerden en çok çiçek resmi çizilmiştir. Tüm bu durumlara bakıldığında dil bilgisi iyi olan öğrencilerin, dil bilgisi kötü olan öğrencilere göre fazladan resim çizme durumlarının daha fazla olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Elbise Deseni

Öğrenci gruplarının çizdikleri resimlerin hepsinde elbiseler çizilmiş ama çizilen elbiselerin deseninin olup olmaması öğrenci grupları arasında farklılık göstermektedir. Öğrenci gruplarının çizdikleri resimlerdeki elbiselerin detayını gösteren tablo, aşağıda frekans bazında gösterilmiştir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
Elbise deseni olanlar	8	4
Elbise deseni olmayanlar	2	6

Yukarıdaki tabloya göre dil bilgisi iyi olan öğrenci grubundan 8 öğrenci, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunda ise 4 öğrenci çizdikleri resimde elbise deseni çizmişlerdir. Bundan hareketle dil bilgisi iyi olan öğrencilerin, dil bilgisi kötü olan öğrencilere göre resim çizerken elbise desenine daha çok dikkat ettikleri sonucuna ulaşılabilir.

Baş

Dil bilgisi becerisi iyi olan öğrenci grubunun ve dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde baş kısmıyla ilgili aralarında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Saç

Her iki öğrenci grubunun çizdiği insan resminde çizilen saçlar arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Her iki grupta da çizilen saçlar; kadın insan çiziminde saçlar uzun, erkek insan çiziminde saçlar kısa çizilmiştir.

Gövde

Öğrenci gruplarının çizdikleri insan resminde insan gövdesi birbirlerinden farklılık göstermektedir. Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunun çizdiği insan gövdesi, normal insan gövdesiyle benzerlik oranı fazla iken dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği insan gövdesi genel olarak kare şeklinde çizilmiş olup normal insan gövdesiyle benzerlik oranı düşüktür. Aşağıdaki tabloda her iki öğrenci grubunun çizdiği insan gövdesinin normal insan gövdesi gibi olanların ve kare şeklinde çizilmiş olanların frekans değeri gösterilmiştir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
Gövdeyi kare çizenler		6
Normal insan gövdesi çizenler	10	4

Yukarıdaki tabloda; dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde normal insan gövdesi çizdikleri, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunda ise sadece 4 kişinin normal insan gövdesi çizdiği, geriye kalan 6 kişinin ise insan gövdesini kare şeklinde çizdiği görülmektedir. Bu tablodan hareketle; dil bilgisi iyi olan öğrencilerin normal insan gövdesi çizdikleri, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun ise insan gövdesini genel olarak kare şeklinde çizdikleri yorumu yapılabilir.

Ağız / Çene

Öğrenci gruplarının çizdikleri insan resimlerinde ağız / çene yapısı bakımından önemli bir farklılık görülememiştir.

Kaşlar

Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubundan 2 kişi, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubundan da 2 kişi çizdikleri insan resminde kaşları çizmemişler. Geriye kalan herkes kaşları çizmişler. Çizilen kaşlar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Gözler / Göz Bebekleri

Her iki öğrenci grubunun çizdiği insan resimlerinin hepsinde gözler ve göz bebekleri çizilmiş (Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubundan sadece bir resimde tek gözlükler çizildiği için göz ve göz bebeği görünmüyor.). Çizilen gözler ve göz bebekleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Burun

Dil bilgisi kötü olan öğrenci grubundan sadece 1 kişi çizdiği insan resminde burnu çizmemiş, gruptaki diğer öğrenciler çizdikleri insan resminde burnu çizmişlerdir. Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunda ise çizdikleri insan resminde herkes burnu çizmiştir. Her iki öğrenci grubunun çizdiği insan resmindeki burunlar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Kulaklar

Öğrencilerin çizdiği insan resimlerinde kulaklar öğrenci grupları arasında farklılık göstermektedir. Öğrenci gruplarının çizdiği resimlerde kulakları görünenlerin ve görünmeyenlerin frekans değerini gösteren tablo aşağıdaki gibidir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
Kulakları görünen	3	5
Kulakları görünmeyen	7	5

Yukarıdaki tablo incelendiği zaman dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde kulakları görünmeyen insan resimlerinin sayıca daha fazla olduğu görülmektedir. Bu sonuçlardan hareketle dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde kulakları görünenlerin sayıca fazla olduğu ve dil bilgisi kötü olan öğrencilerin kulak uzvuna daha çok dikkat ettikleri yorumu yapılabilir.

Kollar

Her iki öğrenci grubunun çizdiği resimlerde kollar çizilmiştir. Dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerden 2 tanesinde kollar kapalı halde, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerden de 2 tanesinde kollar kapalı olarak çizilmiş. Geriye kalan tüm resimlerde kollar açık halde çizilmiş. Öğrenci gruplarının çizdikleri kollar arasında anlamlı bir faklılık görülmemiştir.

Eller/Parmaklar

Öğrenciler tarafından çizilen tüm resimlerde eller çizilmiştir. Ellerdeki parmakların sayısı birbirinden farklılık göstermektedir. Bazı öğrenciler bir elde 5 parmak çizmişken bazı öğrenciler ise 5 parmaktan az veya fazla parmak çizmiştir. Aşağıdaki tabloda öğrenci gruplarına göre çizilmiş olan parmakların eksik veya fazla oluşlarını frekans bazında gösterilmiştir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
5 parmak çizen	7	1
5 parmak çizmeyen	3	9

Yukarıdaki tablo incelendiğinde dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde çoğunun 5 parmak çizdiği, dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunun çizdiği resimlerde ise çoğu kişinin 5 parmak çizmediği görülmektedir. Bundan hareketle dil bilgisi iyi olan öğrencilerin resim çizerken parmak sayısına dikkat edip tam çizdikleri, dil bilgisi kötü olan öğrencilerin ise resim çizerken parmak sayısına dikkat etmedikleri ve bu yüzden de parmakları eksik çizdikleri yorumu yapılabilir.

Bacaklar / Ayaklar

Her iki grubun çizdiği insan resminde bacaklar çizilmiş. Çizilen bacaklar arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Ayaklar ise dil bilgisi iyi olan öğrenci grubunda sadece 1 kişi çizmemiş. Dil bilgisi kötü olan öğrenci grubunda ise ayakları çizmeyen kimse yoktur. Çizilmiş olan ayakların yönleri her iki grupta farklılık göstermektedir. Resimlerdeki ayakların yönlerini gösteren frekans tablosu aşağıda gösterilmiştir.

	Dil bilgisi iyi olanlar(f)	Dil bilgisi kötü olanlar(f)
Ayak yönü düz olan	2	5
Ayak yönü yan olan	7	5
Ayak çizmeyen	1	

Yukarıdaki tablo incelendiğinde dil bilgisi iyi olan öğrencilerin çizdikleri resimlerde ayak yönlerini genel olarak yan çizdikleri görülmektedir. Dil bilgisi kötü olan öğrencilerin çizdikleri resimlerde ayak yönlerini yarısının düz, yarısının ise yan çizdikleri görülmektedir. Bundan hareketle dil bilgisi iyi olan öğrencilerin, dil bilgisi kötü olan öğrencilere göre ayakları daha çok yan çizdiği yorumu yapılabilir.

Sonuç

Dil bilgisi, dilin yapısal özelliklerini inceleyen ve dilin işleyişini anlamaya yönelik birçok araştırma konusudur. Dil bilgisi alanındaki araştırmalar, dildeki sesbilgisi, morfoloji, sözdizimi ve anlam gibi unsurları detaylı bir şekilde analiz eder. Bu araştırmalar, insan dilinin evrensel özelliklerini keşfetmeye, dilin öğrenilmesi ve öğretilmesi süreçlerini anlamaya, dil bozukluklarını tanımlamaya ve dilin evrimini izlemeye yönelik geniş bir yelpazede yapılmaktadır. Dil bilgisi araştırmaları, dilin karmaşıklığını daha iyi kavramak ve iletişim süreçlerini iyileştirmek için önemli bir katkı sağlar.

Dil bilgisi, eğitim alanında önemli bir rol oynar ve birçok araştırmacı, dil bilgisinin diğer eğitim konularıyla olan ilişkisini anlamak için çalışmıştır (Deniz, 2017; Başkan, 2019; Temizöz, 2008; Bahar, 2006; Güney, Aytan ve Şengül, 2014). Özellikle dil edinimi sürecinde, dil bilgisinin öğrenme ve öğretme süreçlerine nasıl etki ettiği ve dil becerilerinin gelişiminde ne tür bir rol oynadığı üzerine yoğun araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalar, dil bilgisinin okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerilerini nasıl etkilediğini ve öğrencilerin dil bilgisini anlama ve kullanma yeteneklerini nasıl geliştirebileceğini anlamak için yapılmıştır. Ayrıca, dil bilgisi öğretiminin yöntemleri ve materyalleri üzerine yapılan araştırmalar, öğretmenlerin daha etkili bir şekilde dil bilgisini öğretebilmesi için stratejiler geliştirmeye yardımcı olmuştur. Bu çalışmaların sonuçları, dil bilgisinin eğitim süreçlerindeki önemini vurgulayarak, dil

bilgisinin diğer becerilerin gelişimine nasıl katkı sağlayabileceğini ve öğrencilerin dil bilgisini daha derinlemesine anlamalarını nasıl destekleyebileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla, dil bilgisi ve eğitim arasındaki bu ilişki, hem dil öğretimi hem de genel eğitim pratiği açısından büyük öneme sahiptir.

Bu araştırmada dil bilgisi iyi olanlar ile dil bilgisi kötü olanlar arasındaki çizimler anlamlı farklılıkların ortaya çıktığı görülmüştür. Dil bilgisi iyi olanların ve dil bilgisi kötü olanların öğrencilerin çizdikleri resimlerde; boyut, resim fazlalığı, elbise detayı, gövde şekli, parmak sayısı ve ayaklar bakımında farklı çizimlerin yapılmış olduğu tespit edilmiştir. Farklı çizimlerin olduğu durumlarda dil bilgisi iyi olan öğrencilerin; kendilerini daha büyük boyutlu çizimlerle ifade ettikleri, daha detaylı çizimler yaptıkları, gereğinden daha fazla görsel çizdikleri ve çizimlerinin gerçeğe daha yakın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dil bilgisi kötü olan öğrencilerin ise kendilerini daha küçük boyutlu çizimlerle ifade ettikleri, detaylı olmayan yani yüzeysel çizimler yaptıkları, sade ve kendilerinden istenilen dışında başka çizim yapmadıkları, çizilen görselin gerçeğine yakın olma durumunun çok az olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Bangir, G. A. (2008). "Görsel okuryazarlık ve öğretim teknolojisi." *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 5(2), 74-102.

Bahar, M. (2006). *Teorik gramer bilgisi ile yazılı anlatım bozukluğu arasındaki ilişki (İlköğretim II. kademe uşak örneği)* Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi.

Başkan, A. (2019). "Kelime bilgisi ve dil bilgisi düzeyinin yedinci sınıf öğrencilerinin yazma becerisi ile ilişkisi." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, *8*(2), 965-982.

Deniz, E. (2017). Yedinci sınıf öğrencilerinin dil bilgisi, kelime bilgisi ve okuduğunu anlama düzeyleri ile yazma becerileri arasındaki ilişki. Doktora tezi, İnönü Üniversitesi.

Güleryüz, H. (2004). *Türkçe ilk okuma yazma öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayınları

Güneş, F. (2013). "Yapılandırmacı yaklaşımla dil bilgisi öğretimi." *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 9(3), 171-187.

Güney, N., Aytan, T., & Şengül, M. (2014). "Müziksel-ritmik zekaya yönelik etkinliklerin dil bilgisi öğretiminde akademik başarıya etkisi." *Education Sciences*, *9*(2), 120-134.

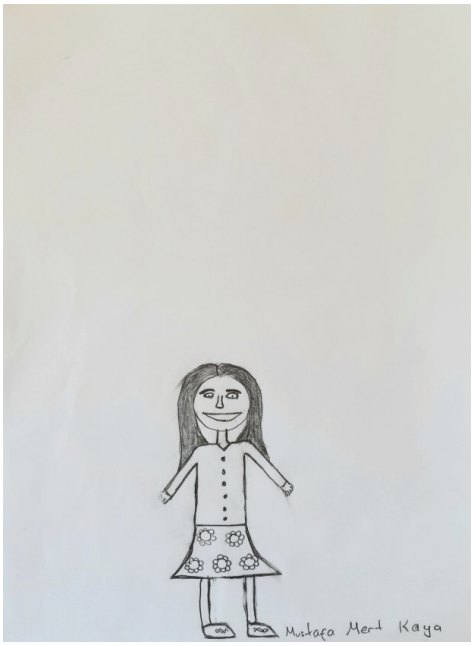
Hymes, Dell (1972). "Models of interaction of language and social life". (Editörler) John J. Gumperz ve Dell Hymes. *Directions in Sociolinguistics: Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Temizöz, H. (2008). *Yabancı dil öğretiminde dil bilgisi çeviri yöntemi ve iletişimci yaklaşım uygulamalarının öğrencilerin öğrenme becerileri üzerindeki etkisi* Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, "Dil". https://sozluk.gov.tr/ , Erişim Tarihi: 18 Mart 2024.

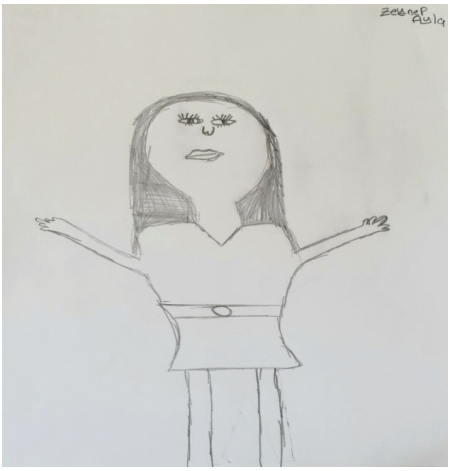
Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2021). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Dil Bilgisi İyi Olanların Çizdiği Resimler



Nergiz Kurtar

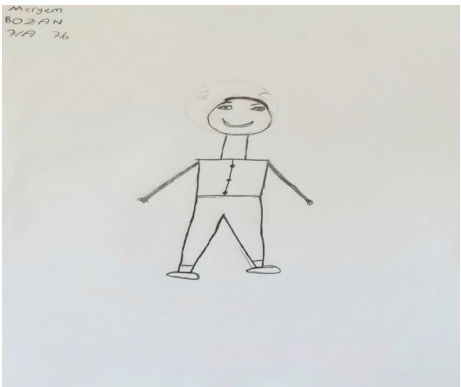
Erhan Yılancı 108/7B

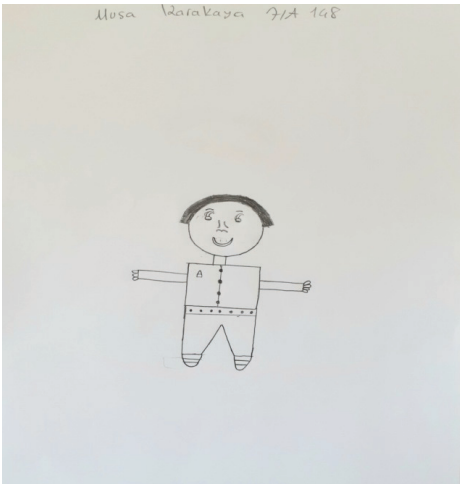

Zeynep Aslıq

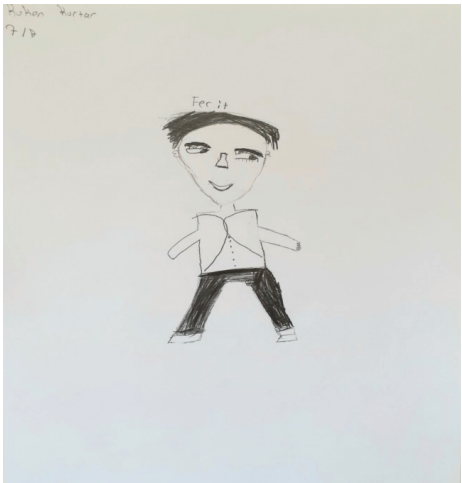
Songül Erdemir
7/B

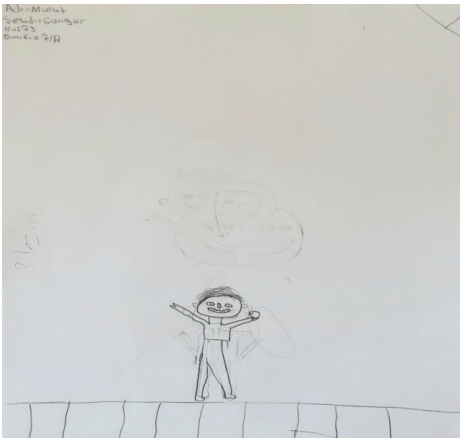
Ümmü Gülsüm
Karamen

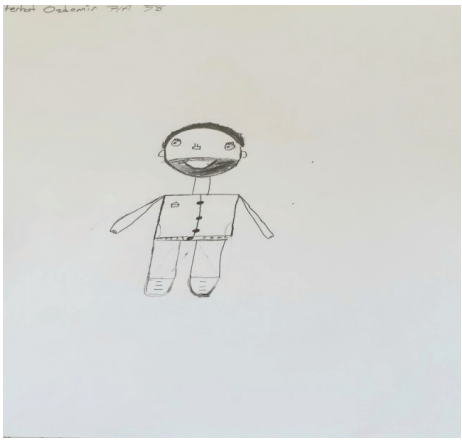
Dil Bilgisi Kötü Olanların Çizdiği Resimler





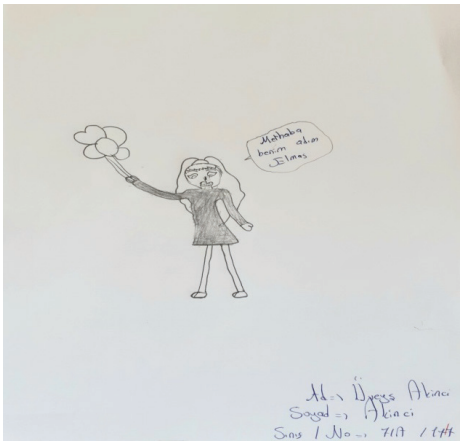






7/A
Hocam

Ad= DAVUT
Soyadı= Bakan
Sınıf= 7/A
NO= 42


Matematik hocam akıcı ilmez
Ad= Ümeyra Akıncı
Soyad= Akıncı
Sınıf / No= 7/A / 14

Postmodern Bir Darbenin Postmodern Bir Anlatısı: Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı Romanında 28 Şubat'ın İzleri

Saliha Kasap*

Öz: Edebiyatın toplumsal olaylardan etkilendiği, beslendiği bir gerçektir. Ancak, edebiyat toplumsal olayları nesnel bir gerçeklik içerisinde ele almamış, onu kendi potası içinde eritmiş ve yeni bir dille ortaya koymuştur. Edebiyatın, toplumsal olaylarla olan bağı kimi zaman kurguda kimi zaman da dilde kendini gösterir. Edebiyat metinleri toplumsal belleğin bir yansımasıdır. Kurguda toplumsal belleğin yansımalarını gördüğümüz gibi, biçim ve üslupta da toplumsal belleğin izlerini görebiliriz. Bu yönüyle edebiyat metinleri toplumsal birer hatırlatıcıdır da. Türkiye yakın tarihi bir yönüyle darbeler tarihidir. Her darbe ise toplum da, tarih de bir yarık, bölünme açar. Toplumsal olarak birçok tahribata, ölüme ve istikrarsızlığa yol açan bu bölünmeler, sadece yaşanılan yılları etkilememiş sonrasında da birçok olumsuzluğa sebep olmuştur. Literatüre "28 Şubat Postmodern Darbesi" olarak geçen ve 28 Şubat 1997 yılında MGK kararları ile başlayan süreç; içerisinde siyasi, askeri ve toplumsal birçok müdahaleyi barındırır. 28 Şubat Postmodern Darbesi "başörtüsü yasakları" ve "ikna odaları" ile adeta hukuksuzluğun ve zulmün timsali olmuştur. Ayrıca "Batı Çalışma Grubu" adlı oluşumla da, yapılan bu müdahalelerin denetimi yapılmış ve yine bu oluşum vasıtası ile birçok masum insan fişlenmiştir. "Kamusal alan" adıyla yaşam biçimine müdahale edilmiş ve birçok yasak getirilmiştir. Üstelik bu "kamusal alan" kavramı da oldukça muğlaktır. 28 Şubat Postmodern Darbesi sadece siyasete bir müdahale değil, toplumsal yaşama ve hayat biçimine yapılan bir müdahaledir de. Üstelik hayat biçimine yapılan bu müdahale, sadece yaşanılan yıllarla kalmamış daha sonraki nesilleri de etkilemiş adeta bir toplum mühendisliğidir. Bu toplum mühendisliğinin medya, eğitim, siyaset gb. pekçok unsuru vardır. Basın, 28 Şubat darbesi döneminde toplumu şekillendiren, toplumu etkileyen en önemli yapılardan biri olmuştur. Darbenin maddi ve manevi birçok etkisi olmuştur. 28 Şubat postmodern darbesi ile egemen güçlerin sadece iktidar ve hükümete değil, sivil halkın yaşam ve gündelik hayatına bir müdahalesi de söz konusudur. Bu müdahale toplumda "sosyal bir travma" ya neden olmuştur. 28 Şubat Postmodern darbesi bir yönüyle "yarım kalmışların hikâyesi"dir. Özellikle de eğitim hakkı ellerinden alınan başörtülü öğrencilerinin yarım kalmış hikâyesi… Toplumsal belleğimize 28 Şubat Postmodern darbesi olarak geçen ve adeta zihinlerde bir yarılma, bölünme ve travmalar oluşturan bu süreçte, "sessizleştirilmiş, susturulmuş özne" lerin sesi edebiyat olmuştur. Çağdaş Edebiyatımızın başarılı yazarlarından Güray Süngü, yazdığı roman ve hikâyeleriyle birçok ödül almıştır. Eserlerinde, daha çok insan ruhunun derinliklerini başarılı şekilde tasvir eden Süngü, "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanında; 28 Şubat Postmodern darbe sürecini, "başörtüsü" ya da "ikna odası" kelimelerini hiç kullanmadan, oldukça zor bir tercihle ama bir o kadar da başarılı şekilde işlemiştir. Somut olarak metinde geçmeyen bu kavramlar, kurgu da ve dile okuyucuya hissettirilmiştir. Roman bu yönüyle keşfe açık ve birçok postmodern tekniğin kullanıldığı bir eserdir. Bu çalışmada da romanın bu "keşfe açık" ve postmodern yapısından mülhem, 28 Şubat Postmodern darbesi ve bu postmodern darbe ile postmodern anlatı arasındaki ilişki incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, 28 Şubat Postmodern Darbesi, Postmodern Anlatı Teknikleri, Postmodern Roman.

* Doktora Öğrencisi, RTEÜ Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı. İletişim:salihakaspar@gmail.com

Giriş

Edebiyat, toplumsal olaylardan beslenen, toplumsal olayların içerisinde filizlenen bir alandır. Arka plan toplum olsa da, bu toplumsallığın üzerine kurgu ve dil özelliği de eklenerek, edebiyat oluşur. Toplumdaki sosyal, ekonomik ve kültürel değişimler edebiyat eserleri yoluyla takip edilebilir. Edebiyat eserleri üzerinden toplumsal değişimlere dair bir okuma yapılabilir. Bu okuma sadece içerik yoluyla değil, biçim ve üslup yoluyla da oluşturulabilir.

Edebi eser, oluşturulduğu dönemin toplumsal özellikleri, sosyal yapıları ve sosyal değişmelerinden izler taşır ve bunu gelecek nesillere metin aracılığıyla aktarır. Bu aktarma, illa birebir tarihi gerçeklik içerisinde ilerlemek zorunda değildir. Çünkü her edebiyat eseri, türü ne olursa olsun kurgudur ve kurgu da gerçeklik ikinci plandadır. Dönem özelliklerinin edebiyat eserlerine yansıması daha çok içeriksel bir öge olarak görülse de dile ve biçime yansıdığını da söyleyebiliriz. Bizim çalışmamızın temel amacı da toplumsal ögelerin ve tarihi olayların esere sadece içerik olarak değil biçim olarak da yansıdığıdır.

Toplumsal metin olarak roman, toplumsal realitenin de birçok yönünü içerir. Roman, bir yönüyle temsiller dünyasıdır. Neyi, nasıl tespit ettiği eserin niteliklerine göre değişse de yaşanılan hayatın bir temsili olduğu unutulmamalıdır.

> Gerçek ve temsili dünyalar kaynaşmaya ne denli güçlü bir biçimde direnirse direnşin, aralarındaki koşulsuz sınır çizgisinin mevcudiyeti ne denli değişmez olursa olsun, yine de bu iki dünya kopmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve sürekli bir karşılıklı etkileşimde bulunur; aralarında, canlı organizmalar ile canlı organizmaları çevreleyen ortam arkasındaki kesintisiz maddi mübadeleye benzer bir mübadele sürmektedir. Organizma yaşadığı sürece çevreyle bütünleşmeye direnir, ama çevresinden (doğal ortamından) koparılırsa ölür. Yapıt ve yapıtta temsil edilen dünya, gerçek dünyanın parçası haline gelir ve onu zenginleştirir; gerçek dünyada dinleyicilerin ve okuyucuların yaratıcı algılamaları aracılığıyla yapıtın sürekli yenilenmesini sağlayarak, yapıtın yaratım süreci olduğu kadar müteakip yaşamın parçası olarak da yapıta ve yapıtın dünyasına dâhil olur" (Bakhtin, 2001; 328-329).

Roman, kendine ait bir temsili dünya sunar. Bu temsili dünyanın içinde birçok dinamik vardır. Bu dinamikler, zamana, yazara ve yazarın tercihlerine göre değişebilir. Toplumsal realite, toplumsal metin olarak roman kahramanıyla eşgüdüm içerisinde gider.

> Edebiyat gerçekliktir, yani gerçeğin ışıltısının ta kendisidir. Ama yine de bu bakımdan gerçek anlamda ansiklopedik olan edebiyat, bilgileri işler, hiçbirini sabit kılmaz, fetiş haline getirmez; onlara dolaylı bir yer verir, bu dolaylılık da değerlidir. Bir yandan, olası- kuşku götürmez, gerçekleşmemiş- bilgileri adlandırmayı sağlar: Edebiyat bilimin küçük aralıklarında çalışır: Her zaman onun gerisinde kalır ya da onun önüne geçer, tıpkı gündüz biriktirdiklerini geceleyin geceleyin ışıyan ve bu dolaylı ışıltıyla gelen yeni günü aydınlatan Bologna taşı gibi. Bilim kabadır, yaşam naziktir ve işte bu

> mesafeyi gidermek içindir ki edebiyat bizim için önemlidir. Öte yandan, edebiyatın harekete geçirdiği bilgi ne tamdır ne de sonuncudur; edebiyat her şeyi bildiğini söylemez ama bir şeyle ilgili bilgisi olduğunu olduğunu söyler; ya da daha doğrusu onunla ilgili bir şey bildiğini söyler- insanlarla ilgili çok şey bildiğini söyler. (Barthes,2015; 49)

Metin, bu makale özelinde roman, dil ile inşa edilen bir süreçtir. Dil, metnin temel yapıtaşıdır ve bu yönüyle de içerik, biçimle ortaya çıkar. Sanat, biçimdir; içerik, o biçime içredir.

> Biçem tam anlamıyla filizlenme türünden bir olgudur. Bunun için de biçemin anıştırmaları derinlemesine yayılmıştır; sözün yatay bir yapısı vardır, gizleri sözcükleriyle aynı çizgi üzerindedir, gizlediği şeyi de sürekliliğinin süresi çözer; her şey sözde sunulmuş, dolaysız bir yıpranmaya adanmıştır, konuşma, sessizlik devinimleri yokolmuş bir anlama doğru atılır: izsiz ve gecikmesiz bir aktarımdır bu. Biçeminse, tersine, yalnızca dikey bir boyutu vardır, kişinin kapalı anısına dalar, saydamsızlığını belirli bir özdek deneyiminden yola çıkarak oluşturur; biçem yalnızca eğretilemedir her zaman, yani yazınsal amaçla yazarın tensel yapısı arasında denklemdir (yapının bir sürenin çökeltisi olduğunu anımsayalım). Bunun için de biçem her zaman bir gizdir; ama gönderimin sessiz yamacının yamacı dilyetisinin devingen ve durmamacasına ertelenen doğasına dayanmaz; gizi yazarın bedenine kapatılmış bir anıdır; söylenmeyenin de her şeye karşın dilin yerini tuttuğu sözde görülenin tersine, biçemin anıştırma erdemi bir hız olgusu değil, bir yoğunluk olgusudur, çünkü betilerinde katılıkla ve sevecenlikle toplandıktan sonra, biçemin altında dik ve derin olarak duran şey, dilyetisine tümüyle yabancı bir ğerçeğin parçalarıdır. (Barthes, 1990;21).

Toplumun bir yansıması olan edebi metinler ile döneme bir tanıklık yapılır. Bu tanıklıkta içerik ve biçim ana unsurdur.

28 Şubat Postmodern Darbesi ve Edebiyata Yansımaları

Türkiye yakın tarihi bir yönüyle darbeler tarihidir. Her darbe ise toplum da, tarih de bir yarık, bölünme açar. Toplumsal olarak birçok tahribata, ölüme ve istikrarsızlığa yol açan bu bölünmeler, sadece yaşanılan yılları etkilememiş sonrasında da birçok olumsuzluğa sebep olmuştur. Literatüre "28 Şubat Postmodern Darbesi" olarak geçen ve 28 Şubat 1997 yılında MGK kararları ile başlayan süreç; içerisinde siyasi, askeri ve toplumsal birçok müdahaleyi barındırır. 28 Şubat Postmodern Darbesi "başörtüsü yasakları" ve "ikna odaları" ile adeta hukuksuzluğun ve zulmün timsali olmuştur. Ayrıca "Batı Çalışma Grubu" adlı oluşumla da, yapılan bu müdahalelerin denetimi yapılmış ve yine bu oluşum vasıtası ile birçok masum insan fişlenmiştir. "Kamusal alan" adıyla yaşam biçimine müdahale edilmiş ve birçok yasak getirilmiştir. Üstelik bu "kamusal alan" kavramı da oldukça muğlaktır.

28 Şubat Postmodern Darbesi sadece siyasete bir müdahale değil, toplumsal yaşama ve hayat biçimine yapılan bir müdahaledir de. Üstelik hayat biçimine yapılan bu müdahale, sadece yaşanılan yıllarla kalmamış daha sonraki nesilleri de etkilemiş adeta bir toplum mü-

hendisliğidir. Bu toplum mühendisliğinin medya, eğitim, siyaset gb. pekçok unsuru vardır. Basın, 28 Şubat darbesi döneminde toplumu şekillendiren, toplumu etkileyen en önemli yapılardan biri olmuştur. Darbenin maddi ve manevi birçok etkisi olmuştur. 28 Şubat postmodern darbesi ile egemen güçlerin sadece iktidar ve hükümete değil, sivil halkın yaşam ve gündelik hayatına bir müdahalesi de söz konusudur. Bu müdahale toplumda "sosyal bir travma" ya neden olmuştur.

> 28 Şubat süreci, değişik adlandırmalara konu olsa da bunlar arasında kamuoyunda en çok rağbet bulanı "postmodern darbe" ifadesi olmuştur. Hiç kuşkusuz bu tercihte, adlandırmanın bizzat askerî yetkililer tarafından yapılmış olması belirleyici olmuştur. Belirleyicilik zamanla bağlayıcılık da yaratmıştır. Kavrama öncelikle Türk Silahlı Kuvvetleri'nin (TSK) sahip çıkması Türk siyaset dünyasındaki ana güzergâhlarından birini oluşturan 28 Şubat sürecinin soğukkanlı bir şekilde ele alınmasını, tartışılıp değerlendirilmesini önemli ölçüde kısıtlamış olmalıdır. Bu bağlayıcılık, TSK'nın toplum nezdindeki itibarından yaptırım gücünden beslenmektedir. (Şubaşı, 2008; 55)

Her darbe, bir yönüyle kurgudur. İçerisinde çeşitli aktörlerin, baskın kuvvetlerin ve mazlumların bulunduğu bu kurgu, kendi içerisinde psikolojik bir gerilim doğuracaktır. Türkiye'de de darbelerin öncesi ve sonrasında toplumda birçok sosyal, siyasal, ekonomik ve askerî değişim olmuştur. Bu değişimler yoluyla siyaset periyodik olarak, özellikle silahlı kuvvetler tarafından sekteye uğratılmıştır. Bu sekte ile toplumsal hayatta bir yaşam biçimi dayatılmıştır.

Toplumsal olan ile siyasi olan arasındaki sınırın kaybolması ile her şey siyasileşir ve bu da toplumda kamplaşmalara yol açar. Özellikle 28 Şubat döneminde, her türlü toplumsal faaliyetin askeriye tarafından "irtica tehlikesi" ile birlikte anılması, "kamusal alan" kavramının tartışmalı bir şekilde genişlemesi ve kavramın muğlaklığı toplumda birçok yarılmaya yol açmıştır. Devletin otoriterleşen yapısı, militaristleşme ve "Batı Çalışma Grubu" adı verilen ve devlet eliyle oluşturulan yapılanma ile sivil toplumun denetimi dahası baskılanması ile kamusal alanda fiziksel müdahaleler başlamış ve tabiri caizse psikolojik bir harp başlamıştır.

> "Postmodern darbe" ifadesi 28 Şubat 1997'de TSK öncülüğünde "bir kısım medya" ve kimi "sivil toplum kuruluşların"nın desteğiyle gerçekleştirilen müdahaleyi tanımlamak üzere üretilen bir kavramsallaştırmadır. Müdahalenin biçimi ve öne çıkan aktörlerinin çeşitliliği, darbenin postmodern kalıpları içinde değerlendirilmesini kolaylaştırır. Böylece şaşırtıcı bir şekilde, bilinen tüm anlamlarıyla somut bir değişimi öngören darbe kavramıyla daha ortaya çıktığı andan itibaren muğlak bir kavram olarak şekillenen postmodernliği bir arada kullanabilmek mümkün olabilmiştir. (Subaşı, 2008; 58).

28 Şubat Postmodern Darbesi ile "kamusal alan" ve "din ve vicdan özgürlüğü" gibi konular tartışma hâline gelmiş ve kamuoyunun da denetim altına alınması ile tam bir korku imparatorluğu kurulmuştur. Tüm bu korku imparatorluğu içerisinde üniversiteler de darbenin baskı ve zulmünün en çok görüldüğü yerler olmuşlardır.

Postmodernizm ve Postmodern Anlatı Teknikleri

Oldukça tartışmalı bir kavram olan postmodernizm, kelime anlamı itibariyle "modernizm ötesi, sonrası" gibi anlamlar taşısa da kavramın sınırları oldukça muğlaktır. Kavramın muğlaklığı, literatürde birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Sanatın birçok alanında kullanılan bir kavram olarak postmodernizm, sınırlarının muğlaklığı ile üstünde çokça tartışılan bir kavram olmuştur.

Postmodernizm nedir, ne postmoderndir, modernizm nerede bitmekte, postmodernizm nerede başlamaktadır? Tüm bu sorular güncelliğini korumakta ve cevaplarını aramaktadır. Cevaplar net olmamakla birlikte bu sorulara çeşitli cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

> Postmodernizmin kavram olarak tanımı ise, bir hayli sübjektif ve belirsizdir. Bu konuda çok fazla tanımlama denemesi bulmak mümkündür. Ancak öncelikle netleştirilmesi gereken husus, postmodernin bir hayat tarzı mı, bir moda mı, bir ideoloji mi, modernle hesaplaşma mı, modernden kaçış mı, "ultramodernlik" ya da "hipermodernlik" mi, kapitalizmin bir getirisi mi, Batının çöküşü mü olduğudur. Bu durumların hepsi ya da birkaçı olabilir. Ancak sonunda"-izm" takısı bulunsa da postmodernizmin bir bildirisi, programı ya da net bir tarihi yoktur. (Koçakoğlu, 2012; 34)

Bu yönüyle postmodernizm, tanımlanan bir kavram değil, bizzat tespit edilen, gösterilen bir kavram olagelmiştir. İşaret edilen bir kavram olarak postmodernizm, yapıtta kendini inşa edecek birçok alan bulunur.

> Postmodernizm, modern yaşamın birey-insandan aldığı değerleri sorgulama, elinden alınanlara uzanma, varoluş kaynaklarına dönme, büyüsü bozulan hayatta tutunmaya çalışma projesidir. Modernizmden etkilenen ancak farklılık gösteren bu proje, modernizmin insanı yok eden, ben'i ikinci plâna atan söylemine karşı ben'i ön plâna çıkarır. "Kendin ol" (Çetişli, 2008: 145) prensibinin hâkim olduğu postmodernizm, modernizmin bir versiyonudur, aksi ya da devamı değildir. Yeni bir ufuk arayışı olan postmodern düşünce, tek renkten oluşmaz: "potmodernizm, modernizm'in "yüksek" kültürüne karşılık, "alt" kültürlere de pay tanımaktadır ama kendi başına bir alt kültür oluşturmaz. Böyle olduğu içindir ki, postmodernizm'e doğrudan doğruya "kitsch" ya da bizdeki yerleşik deyimiyle "arabesk" yakıştırması da yapılamaz" (Turan, 1992: 18). Bir ödünç alma vakası olmayan bu kuram, sona erme ya da yeni yönelim edeinme duygusuna katkıda bulunur. İdeoloji veya din de değildir; dar anlamda olumsuz bir diyalektik, bir yapı bozumudur. (Eliuz, 2016; 46)

Postmodernizm, edebiyat yapıtında kendini çok farklı şekillerde göstermektedir. Bu yönüyle anlatı da "postmodern teknikler" den bahsetmek mümkündür. Kurgu ile kurulan yeni gerçeklik ile postmodern bir dünya inşa edilir. Bu inşa da birçok farklı yöntem ve teknik kullanılabilir. Anlatıdaki bu postmodern tekniklerden bahsedecek olursak;

- Alıntı

- Anıştırma
- Parodi/Yanılsama
- Alaycı/ Gülünç Dönüştürüm
- Pastiş/Öykünme
- İroni
- Kolaj
- Metinlerarasılık
- Montaj
- Palempsest
- Üstkurmaca

Anlatıda postmodern tekniklerin kullanıldığı her eser, postmodern eser, roman olarak tanımlanmayabilir. Çağının tanığı olarak eserde, postmodern teknikler kullanılmış olabilir ancak postmodern roman olarak nitelenmeyebilir. Burada postmodernizm kavramının muğlaklığı, tespitinin de muğlaklığına sebep olmuştur diyebiliriz.

Anlatı kurmak bir nevi tanıklıktır. Bu tanıklığın aktarılmasında birçok farklı tür ve yöntem kullanılabilir. Postmodern teknikler de bu tanıklığı aktarmada birer yöntemdir. Metnin; tek anlam devrinin geçtiği bu postmodern çağda, birçok eser postmodern tekniklerin kullanıldığı, postmodern okumalara açık yapıtlardır. Çağın tanıklığı farklı postmodern tekniklerle metinde kendine yer bulabilir. Bu yönüyle zamanın, metne olan yansıması sadece içerik, konu bakımından değil, "biçim ve teknik" yönü ile de olabilir. Biz de çalışmamızda "postmodern bir darbe" olarak nitelendiren, 28 Şubat sürecinin hem içerik hem de biçim olarak metne yansıtıldığı bu yönüyle bir tanıklık edebiyatı olan, Güray Süngü'nün "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanında tanıklık, içerik ve biçim ilişkisi ele alınacaktır.

Postmodern Bir Darbenin Postmodern Bir Anlatısı

28 Şubat postmodern darbe sürecinin anlatıdaki görünür yüzü olan Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı romanı 2015 yılında ilk baskısını yapmıştır. Kitabın kimlik sayfaları, "Babam'ın öldüğü yaştayım.." notu ile başlar ve ilk sayfada da "Babam Mevlüt Süüngü'nün anısına…" ifadesi okuru karşılar. Bu not bizi kitabın yazılma serüvenini merak etmeye götürür.

Güray Süngü kendisi ile yapılan bir röportajda (Vav Tv- Mürekkep Damlaları 59. Bölüm- https://www.youtube.com/watch?v=TdFS2wF4Q7o) bu romanı babasına ithaf ettiği, bunun nedeninin ise genç yaşta vefat eden (39 yaşında) babasını rüyasında görmesi ve rüyada

kendisinin yaş aldığı halde babasının öldüğü yaşta ve durumda olması olduğunu ifade eder. Ancak yazar romanı daha önce bitirdiği halde, bastırmak için babasının öldüğü yaşa gelmeyi bekler. Bu yönüyle roman bir babaya ithaf ve baba ile helalleşme anlatısıdır. Bu yönüyle romandaki baba-oğul ilişkisine baktığımızda oğulun cengaver, cesur ve kendine güvenen bir kişilikken, babanın biraz daha melankolik, utangaç ve içe kapanık bir şahsiyettir. Burada yazar Güray Süngü'nün biyografisi ile paralel bir okuma yapacak olursak; Süngü ailesinde baba Mevlüt Süngü, kapalıçarşıda çalışan ve eski İstanbul kabadayılarından olan bir beyefendidir. Güray Süngü ise kendisinin de deyimiyle "Bazı insanlar fıtraten gülenleri görür, bazı insanlar ise fıtraten ağlayanları görür" der ve kendisinin fıtraten ağlayanları gördüğünü belirtir. Burada romanda ve gerçekte baba-oğul bağında bir ters ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

Romanın olay örgüsünden bahsedecek olursak; Genç, üniversiteye giden Mehmet ve başından geçen olayların aktarıldığı eserde çoklu kurgu mevcuttur. Ana olay örgüsü Mehmet'in başından geçenler iken, Mehmet'in intihar eden babasının günlüğü ile babasının geçmiş yaşantısı, yine Mehmet'in sevdiği kız olan Çiğdem'in 28 Şubat sürecinde yaşadığı zulümler ve Mehmet'in yakın arkadaşı Faruk'un yaşadıkları aktarılır. Bu yönüyle anlatı çok katmanlı ve çok dillidir. Mehmet, "tutunamayan" bir karakterdir.

Mehmet'in hayatına odaklanan eser, ilk olarak Mehmet'in babasının günlüğündeki "Dokunma ki yaşayasın" cümlesi bizi karşılar daha sonra ise Çiğdem'in, 28 Şubat zulmünün bir uygulaması olan İkna Odalarında çeşitli manipülasyonlara maruz kalarak psikolojik bir harbe şahit oluruz. Daha sonrasında toplam 14 bölümden oluşan romanın ilk bölümü bizi karşılar. Bu bölüm de Mehmet'in savruk üniversite hayatına, yaşadığı ilişkilere şahit oluruz. Mehmet, babasından ayrı bir şekilde annesi ve dedesi ile büyümüş oldukça hareketli ve varoluşsal kaygılara sahip bir karakterdir. Yakın arkadaşı Faruk ise manevi bir yaşantıya sahip ve Çiğdem'e aşık biridir. Roman Mehmet'in içte ve dışta yaşadığı serüvenlere odaklanır. Ancak burada Mehmet'in iç serüveninin bilinç akışı ve iç monolog şeklinde verildiğini belirtelim. Romanda Mehmet'in dilinden kurmacaya ve anlatıya dair çeşitli görülere yer verir.

> Okulda o koca binanın önünde herkes kendi serüvenini yaşarken herkes kendi serüvenini yaşarken, macera ne ki o dediğin gizli gizli bakış, sağa sola, iki şarkıcı ismi ama yapma, kimi enteldir, yazar sever, yazar okur, güzel konuşur, havalı, kibirli. Kurmacadan bahsediyorum, metaforu anlamlandıramadı filan derler, bir akşam önce bir panelde, anlatıyormuş adam, romanını dile sığdırma çabası, sorular var mı, olmaz mı? Yakışıklı lafları asarlar kene dudaklarına. (Süngü, 2015; 49).

Kurmaca ile gerçeğin, hayat ile romanın iç içe geçtiği bu satırlarda yazarımız Güray Süngü'nün anlatı evrenine dair ipuçlarına da ulaşırız. Romanı dile sığdırma çabası mıdır esas olan yoksa dili romana sığdırma çabası mı? Süngü için sanatta özellikle esas olan biçimdir. İçerik, o biçime içredir.

Sonuç

Bu çalışmada, 28 Şubat Postmodern Darbesinin anlatıdaki görünür yüzü olan "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanı arasındaki paralellikler ortaya konmuştur. Literatüre, darbeyi yapan aktörler tarafından "Postmodern Darbe" adlandırması ile geçen sürecin en görünür zulümlerinden biri başörtülü öğrencilerin üniversiteye alınmaması olmuştur. Bu zulüm nedeniyle birçok kız öğrenci eğitim hayatını sonlandırmak veya yurtdışında okumak zorunda kalmıştır. Güray Süngü tarafından yazılan "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanı da o yıllarda bir üniversite öğrencisi olan Mehmet'in yaşadıklarından yola çıkarak ve postmodern teknikler kullanarak, postmodern darbeyi anlatmıştır.

"Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanında yer alan postmodern anlatı tekniklere bakacak olursak;

-Postmodern tekniklerin kullanıldığı bir roman olarak, "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı"romanı ile anlattığı dönem olan, 28 Şubat Postmodern Darbe dönemindeki biçimsel ve içeriksel benzerlikler vardır.

-Her darbe, bir yönüyle kurgudur. İçerisinde çeşitli aktörlerin, baskın kuvvetlerin ve mazlumların bulunduğu bu kurgu, kendi içerisinde psikolojik bir gerilim doğuracaktır. Postmodern anlatı da bu "psikolojik gerilim" den çokça beslenmektedir.

-Mehmet'i Sakatlayan Serçe parmağı romanında; çok seslilik, iç konuşmalar, romanının içinde farklı edebî türlere yer verilmesi, farklı yazı stillerinin kullanılması, roman içinde çeşitli resimlere yer verilmesi gibi postmodern teknikler kullanılmış ancak gerçekten ve toplumsal yaradan hiçbir zaman ödün verilmemiştir.

-Toplumsal bir yara olarak 28 Şubat darbe sürecine değinen "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" romanı, söyleneni daha önce söylenmemiş bir biçimde, postmodern tekniklerle ele almıştır. Roman bu yönüyle adeta "postmodern mağdurun postmodern dili" olmuştur.

- Toplumsal gerçeklikten beslenen bir roman olarak Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı, gerçeği tek biçimde ve tek olay örgüsü ile ele almamış, anlatı da ve üslupta çokseslilik göze çarpmaktadır.

-Toplumsal bir travma olarak 28 Şubat postmodern darbesi, Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı romanının bütününe sinen "sessiz ve derin bir hüzün"le adeta simgelenmiştir. Bu hüzün, bir bakıma 28 Şubat sürecinde eğitim hakkı ve gelecekleri ele alınan gençliğin hüznüdür.

-Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı romanında 28 Şubat postmodern darbe sürecinde başörtülü öğrencilerin uğradığı zulüm, hiç "başörtü" kelimesini kullanmadan, oldukça zor bir tercihle ancak bir o kadar da başarılı bir şekilde ele alınmıştır. Metin bu yönden çok güçlüdür.

-Romanda, hiç 28 Şubat, darbe, postmodern darbe ve başörtüsü kelimelerine yer verilmeden bu dönem anlatılmıştır. Oldukça radikal denilebilecek bu tercih, romanın sonuna kadar korunmuş ve başarı ile uygulanmıştır. Yazar, burada modernizmin "ifşa" kültürünü değil, postmodernizmin "muğlaklığı"nı tercih etmiştir.

-Roman, anlatı tekniği açısından birçok farklı şekilde kurgulanmıştır. Anlatı, dört farklı koldan ilerlemektedir. Romanın başkahramanı Mehmet'in günlük yaşamı, Mehmet'in ölen babasının günlüğünden okuduğumuz sahneler, Mehmet'in yakın arkadaşı Faruk'un sade ve güçlü yaşamı ve son olarak Mehmet'in sevdiği kız olan ve 28 Şubat Postmodern darbe sürecinde başörtüsü nedeniyle zulme uğrayan Çiğdem'in düşünceleri ve ikna odasında yaşadıkları monologları… Bu yönde anlatı "çok dilli"dir.

-Romanda, birçok farklı türden anlatıdan alıntı, birçok farklı türe atıf, metinlerarasılık, parodi, pastiş ve ironi gibi teknikler kullanılmıştır. Ayrıca yine romanda farklı yazım stilleri, farklı puntolar, Mehmet'in babasının günlüğünün yazar Güray Süngü'nün el yazısıyla yazılması gibi durumlar mevcuttur. Roman bu yönüyle "deneysel"dir.

-Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı'nda, postmodernizm bizi daha romanın isminden başlayarak karşılar. Bir sakatlık, yara anlatısı mıdır roman? Evet ancak bu fiziksel bir yara değildir. Anlatı da, Mehmet'in Çiğdem'e olan aşkı, yakın arkadaşı Faruk'un da Çiğdem'e sessiz sevdası, Mehmet'in babasını kaybetmesi (intihar ile), Çiğdem'in okulda başörtülü olarak yaşadığı zulümler… Hepsi Mehmet'in kalbindeki görünmeyen yaraları oluşturur. Ayrıca yine romanda, "Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı" motifine; Mehmet ve Çiğdem'in bir konuşması sırasında, başörtüsü yasaklarından dolayı Çiğdem'in saçlarını kazıttığı şapka ile okula geldiği bir günde bir tutam saçını Mehmet'e verirken Mehmet'in serçe parmağına dokunması ile ortaya çıkmıştır.

-Anlatı da sık sık metinlerarasılığa başvurulmuştur. Özellikle Oğuz Atay, İsmet Özel, Edip Cansever, Cemal Süreya ve Kafka gibi yazarların eserlerine, isimlerine atıflar yapılmıştır. Yazar bu yönüyle duygu ve düşüncelerini pekiştirmiştir.

-Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı romanında 28 Şubat sürecine atıf yapılarak, tarihsel bir döneme gönderme, Mehmet ve Çiğdem'in aşkı, Mehmet'in yakın arkadaşı Faruk'un sessiz sevdası ve manevi yönü ve Mehmet'i babasının günlüğü vasıtasıyla varoluşsal sorgulamalara şahit oluruz. Bu nedenle çok yönlü bir romandır.

Anlatı kurmak bir yönüyle tanıklıktır. Yazar, anlatı evreni ile kendi tanıklıklarını oluşturur. Güray Süngü de Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı ve diğer romanları ile kendi tanıklıklarını kendine özgü üslubu ile dile dökmüştür. Mehmet'i Sakatlayan Serçe Parmağı romanında 28 Şubat postmodern darbe süreci, postmodern teknikler kullanılarak aktarılmıştır. Bu yönüyle tanıklık sadece anlatının içeriğine değil, biçimine de sirayet etmiştir. Anlatı postmodern mağdurun postmodern dili olmuştur.

Kaynakça

Bakthin, M. (2001), *Karnavaldan romana*, Çev: S. Irzık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Barthıes, R. (1990), *Yazı ve yorum*. Çev: T. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

Barthıes, R. (2015), *Eiffel kulesi ve açılış dersi*, Çev: M.Rifat- S.Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Eliuz, Ü. (2016), *Oyunda oyun postmodern roman*. Kesit Kitap, İstanbul.

Koçakoğlu, B. (2012), *Anlamsızlığın anlamı postmodernizm*, Hece Yayınları, Ankara.

Subaşı, N. (2008), "Bir darbeye ad koymak ya da postmodern darbe." İçinde: *Hece Dergisi Düşücede, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme* 138/139/140, Hece Yayınları, Ankara.

Süngü, G. (2015) Mehmet'i *sakatlayan serçe parmağı*, Dedalus Kitap, İstanbul.

Mürekkep Damlaları, Vav Tv-59.Bölüm- https://www.youtube.com/watch?v=TdFS2wF4Q7o

Fuzûlî'nin "Aşk Derdiyle Hoşem" Gazeliyle Simone Weil'in "Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık" Eserinin Karşılaştırılması

Sena Alper*

Öz: Klasik şiirde aşk, dert ile ilişkili bir kavramdır. 16. yüzyıl şairi Fuzûlî "aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabib" berceste mısraıyla bilinen gazelinde 'âşık'ın sevgilinin sebep olduğu dertlerden memnun oluşunu anlatmaktadır. 20. yüzyıl filozofu Simone Weil ise Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık eserinde, acılardan kaynaklanan karanlığın içindeyken 'bahtsız'ların sevmeyi kesmemeleri durumunda Tanrı'nın lütfunun onları bulacağını ifade etmektedir. Farklı yüzyıllardaki ve farklı medeniyetlerdeki iki eser karşılaştırıldığında aşk ile dert ya da Tanrı sevgisi ile bahtsızlık arasındaki ilişkinin benzer düşüncelerle ortaya koyulduğu görülmektedir. Günümüzde olumsuz nitelendirilen dertliliğe ve bahtsızlığa farklı yüzyıllardaki ve medeniyetlerdeki iki metinde olumlu bir açıdan bakılmış ve insanı yüceltecek bir şey olarak görülmüştür. Bu iki metnin karşılaştırılması, her şeyin göreceli olarak nitelendirildiği ve tek bir doğrunun, güzelin olmadığı inancına dayalı postmodern düşünceye eleştirel bir örnek sunmak çabasından ileri gelmektedir. Netice itibariyle yukarıda tartışılan sebeplerden dolayı farklı zamanlardaki ve medeniyetlerdeki metinlerin karşılaştırılması, kavramlar üzerine eleştirel düşünmeyi sağlarken, insanlığın ortak temayülüne örnekler üzerinden bir katkı sunma çabası olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Aşk Derdi, Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık, İnayet, Fuzûlî, Simone Weil.

Giriş

Fuzûlî'nin "Aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabîb" berceste mısraı Türkçe Divan'ındaki doksanıncı gazeldedir. Bu gazel klasik Türk şiirinde âşık ile sevgili ilişkisini ve âşığın dertten memnun oluşunu resmetmesi hasebiyle incelenmek istenmiştir. Özellikle Leyla vü Mecnun'a ilahi aşk boyutu katan Leyla'nın şahsında Allah'ı işaret eden Fuzûlî'nin bu gazelini de ilahi aşk çerçevesinde yorumlamak mümkündür.

Simone Weil ise *Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık* eserinde, bahtsızlık inayete (Tanrı'nın lütfuna) ulaşmada en önemli faktördür. Bahtsızlıktan memnun olma ve bahtsızlığı sonlandıracak

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sena Alper, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: sena.alper@stu.fsm.edu.tr.

yardımlara karşı yabani bir nankörlük sergilenmesinden bahseden eser, en zor ve karanlık zamanlarda yani bahtsızlıkta gösterilen itaati, Tanrı'ya ulaşmanın yegâne yolu olarak sunmaktadır.

Bu makalede, Fuzûlî'nin klasik edebiyatta anılışı ve klasik divanlardaki aşk anlayışının "derd" ile ilişkisine değinilerek mecazi ve ilahi olarak ayrılan aşk kavramları tartışmaya açılacak, ardından Simone Weil'in felsefe tarihindeki anılışı ve postmodern düşüncenin din anlayışı ortaya konulacaktır.

Ardından "aşk derdiyle hoşem" gazeli ve *Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık* eseri karşılaştırılacak, iki metin arasındaki benzer görüşler incelenecektir. Metinlerde ağır basan özellikleri ve vurgulanan kavramları sezgisel olarak tespit ederek, yazarların kendi faaliyet gösterdikleri alanlardaki genel temayülleri yardıma çağırarak "Çoğulcu İnceleme" yöntemi kullanılacaktır. (Aytaç, 2021, s.101)

Bu karşılaştırmanın yapılmasındaki amaç, yüzyıllar ve medeniyetler değişse de insanlığın ortak temayüllerinin değişmediğini ve postmodern düşüncenin iddiasının aksine doğrunun ve güzelin göreceli kavramlar olmadığını, tek bir kaynaktan beslendiğini vurgulamaktır.

Ayrıca klasik Türk şiirinin kuşatıcı ve kadim düşünceleri işlediğini, çoğu zaman mazoşistçe değerlendirilen "derd"in zannedilenden daha derin ve insanı harekete geçirici bir anlamı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Fuzûlî'nin meşhur bir gazeli, 20. yüzyıldaki bir filozofun düşünceleriyle karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. "Bir klasiği yeniden okuma, ilk okuma gibi bir keşif okumasıdır(...) Bir klasik, söyleyecekleri asla tükenmeyen bir kitaptır." (Calvino, 2019, s.13) Dolayısıyla klasik Türk şiirine güncel düşüncelerin devşirilebileceği bir kaynak olarak bakmak gerekir. Fuzûlî'nin "derd" kavramına bakışı klasik edebiyatın genel temayülünü de yansıtmaktadır. Yine Calvino'nun tanımına başvurulursa, "Klasikler, bizim okumamızdan önceki okumaların izini üzerlerinde taşıyarak ve geçtikleri kültür ya da kültürlerde bıraktıkları izi peşlerinden sürükleyerek bize ulaştıran kitaplardır." (2019, s.13) Weil gibi güncel sayılabilecek bir filozofun düşünceleriyle karşılaştırılmasıysa güncel sandığımız pek çok düşüncenin aslında klasik Türk şiirinde işlenmiş olduğu gerçeğini örneklendirerek ortaya koymaktadır. Çünkü "En uyumsuz güncelliğin egemen olduğu yerde bile, arka plandaki gürültü gibi varlığını sürdüren şey, klasiktir." (2019, s.17)

Fuzûlî'de Aşk ve Dert

Fuzûlî, 1480(?) yılında şairler tarafından "yeryüzünün cenneti" olarak anılan Bağdat'ta doğmuştur. Bağdat 9-10. yüzyıllarda İslam dünyasının ilim, kültür ve medeniyet merkezi hâline gelmiştir. Fuzûlî'nin yaşadığı 16. yüzyılda ise sürekli el değiştiren bir muhit olarak görülür.

Fuzûlî ilk gençlik dönemlerini Akkoyunlular döneminde, orta yaşlarını Safevîler hâkimiyetinde, olgunluk çağını ise Osmanlı hâkimiyeti döneminde yaşamıştır (Samancı, 2019: 32).

Fuzûlî Türkçe, Arapça ve Farsça eserler kaleme almış oldukça geniş ve rağbet gören bir külliyata sahiptir.

1. Türkçe eserleri:

1.1.Divan

1.2.Leyla vü Mecnun

1.3.Beng ü Bade

1.4. Hadis-i Erbain Tercümesi

1.5. Sohbet'ül-Esmar

1.6.Hadikatü's-süada

2. Farsça eserleri:

2.1. Divan

2.2. Sakiname

2.3. Enisü'l-Kalb

2.4. Risale-i Muˇammeyat

2.5. Rind ü Zahid

2.6. Sıhhat ü Maraz

3.Arapça eserleri:

3.1. Divan

3.2. Matlaˇul-İˇtikad (Karahan 1996: 244-245)

Fuzûlî, Klasik Türk Edebiyatı'nın 16. yüzyıldaki en tesirli ve büyük şairlerinden biri olarak kabul edilir. Âlim bir şair olan Fuzûlî, Türkçe Divanı'nın mukaddimesinde şiir poetikasını açıklar ve ilimsiz şiiri temelsiz bir duvara benzetir:

"İlimsiz şiir esası yok divar olur ve esassız divar gayette bi- i'tibar olur." (Doğan, 1996: 52)

Klasik şiir geleneğinde aşktan ve aşkın verdiği ıstıraptan bahsetmek bir gelenek olarak kabul edilmektedir. Fuzûlî bu geleneğe uygun şiirler yazmış olsa da belki de kişiliğinin bir yansıması olarak ıstırabı, derdi sevme halini o kadar güzel ve yoğun işlemiştir ki, bir "ıstırap şairi" olarak anılmıştır. Hatta Ahmet Hamdi Tanpınar, Fuzûlî'nin ıstıraptan haz duyduğunu ve

onun acıya bu denli bağlanmasını mazoşist bir eğilim olarak değerlendirir (Tanpınar, 2010: 142). Bu 'mazoşist' yaftası Fuzûlî'nin yanlış bir açıdan aşırılıkla değerlendirilmesinin bir sonucudur. Çünkü Fuzûlî dert ve ıstırabı yoğun olarak işlemesinin sebebini Farsça Divanı'nın mukaddimesinde açıklamaktadır:

"Gönlünde dert olmayan, bağrı yaralı olmayan birinin sözünde lezzet olacağını sanma. Eğlence ve rahat söze tat vermez. Dert, ıstırap ve sıkıntıdan doğan sözler tesirli olur."

Fuzûlî, ıstırap çekmeyi Allah aşkının bir gereği olarak görür. Hadikatü's-Süheda adlı eserinde Kerbela olayını anlatmadan önce Allah'ın bir kulunu sevmesinin işaretinin ona ıstırap ve acı çektirmesi olduğunu ifade eder. Bu sebeple âşık bu hâlden memnundur çünkü sonunda Allah'a kavuşma ihtimali vardır. Hatta Türkçe Divanı'ndaki bir gazelinde aşk yolunda gam ve derdinin çoğalmasından memnun olduğunu, böylece nimetlerin arttığını, bundan dolayı mutlu olup şükretmeyeyim mi, diyerek hâlini anlatır:

Çoh olduḳca gam ü derdüm reh-i ˘ışḳ içre ǵoş-ǵâlem

Fuzūlí şād olup şükr etmeyüm mi ni˘metüm artar (Samancı, 2019: 101)

Klasik şiirimizde aşk şiirlerin ana temasıdır. Abdülhakim Koçin "Divan Şiirinde Şairlerin Aşka Yaklaşımları" makalesinde her bir tanımı çeşitli divanlardan seçtiği beyitleri inceleyerek ortaya koymuştur. Klasik şiir "aşk nedir?" sorusuna şu cevapları vermektedir. Her şeyin canıdır, ilimdir, ülkedir, sultandır, şaraptır, hastalıktır, hâldir, beladır, pazardır, okuldur, hazinedir, denizdir, dağdır, vadidir, yoldur, ateştir, sırdır, rümûzdur, dergahtır, meşreptir, kaderdir, kılıçtır, sanattır, binadır, oyundur, deliliktir, güneştir, savaş meydanıdır, nüktedir, geçittir, haremidir, camidir, âlemdir, rehberdir, gemidir, bahçedir, yüktür, davadır, katildir, ejderdir, yaydır, kuştur, zincirdir, öğretmendir, hikâyedir, cennettir (Koçin, 2003). Kısacası aşk bir hayatı algılama biçimi olarak şiirlerde çoğaltılmaktadır. Klasik şairler için her şey aşktır, denilebilir.

Klasik şiirimiz âşık, sevgili ve rakip ilişkisi üzerine kuruludur. Şair âşıktır, daima sevgiliyi ister ona iltifat eder, yalvarır. Bir de rakip vardır ki bu âşığın sevgiliye kavuşmasını engelleyendir. Funda Bugan "Divan Şiirindeki Aşığa Dair" makalesinde âşığın özelliklerini örnek beyitlerle tanımlamıştır. Klasik şiirde âşık, aşk derdiyle ıstırap çeker fakat isyankâr değildir, ah çeker, göz yaşı döker bu nedenle yüzü sarıdır, kıl gibi incelmiş vücudunda yarıklar vardır, gam yüküyle beli bükülmüştür fakat sevgili için canını vermeye razıdır, sevgiliye kavuşmayı diler, sevgili gönül ülkesinin padişahı olduğundan âşık onun kölesidir, sevgilinin civarındaki rakiplerden muzdariptir (Bugan, 2017).

Sevgili ise, tek boyutludur. Psikolojik derinlikten yoksundur. Aşığa sürekli hasret ve ayrılık acısı verir, onu ümit ile ümitsizlik arasında bırakır. Sevgili, aşığa bir ıstırap terbiyesi verir gibidir. Bu nedenle âşık, bütün ıstırap duysa şikâyet etse de bu terbiye edici aşk macerasından zevk duyar (Akün, 1994: 415-416). Örneğin Muhibbi, Divan'ında şöyle ifade eder:

İlāc itme šabíbā derdüme gel

Baña dermān eden derdüm ġamıdır (K. Yavuz, O. Yavuz 2016: I/666)

Klasik şiir geleneğinin şairden yerine getirmesini istediği bir protokol vardır. Bu protokolün birinci maddesinde âşık olmak yer alır. Şair, her şiirde çoğaltılarak belirli vasıflara sahip bir sevgiliye âşık olmalıdır. Fiziği ve tabiatı asla değişmeyen bir sevgilidir aslında bu (Okuyucu, 2020: 195-196).

Sevgiliye duyulan aşk genellikle mecazi ve ilahi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fakat İslam literatüründeki temayül her ikisinin de bir olduğu fikridir. Hatta sûfîler, mecazi aşkı ilahi aşka ulaşmada bir köprü olarak görürler (Okuyucu, 2020: 200; Ayvazoğlu, 2021: 83). Peki sevgili neden güzel bir kadın olarak tasvir edilir? İbnü'l-Arabi'ye göre Hz. Peygamberin "Bana dünyadan üç şey sevdirildi: kadın, hoş koku ve namaz." hadisinde geçtiği üzere kendisine kadının sevdirilmesi Allah'ın en güzel şekilde kadında müşahede edilebilmesindendir. İlahi güzellik tasvir edilirken kadın güzelliğinden yola çıkılması bu görüşten dolayıdır. İlgi çekici olan, güzelliğin daha çok yüzde aranıyor olmasıdır. Çehre verilmez, bağımsız parçalar üzerinde durulur (Ayvazoğlu, 2021: 84-85). Aksi takdirde sevgilinin fiziki özelliklerini tasvir için yapılan benzetmelerden yola çıkarak bir sevgili resmi çizilse ortaya komik bir karikatür çıkması muhtemeldir.

Gibb, şairlerin şiirde anlam zenginliğini sağlamak için âşık-maşuk ilişkisinin Allah ile mürid arasındaki ilişkiye benzettiğini ifade etmektedir (Gibb, 1943: I/20-21).

Latifî ise klasik şiirin zamanla istiare yoluyla simgeleşmiş kelime kadrosunu tek boyutlu anlamamak gerektiğini şu sözleriyle ifade eder:

> Aslında şairlerin mecazi şiir örtüleri ve gerçeği iltibaslarında def, ney, sevgili ve şarabı gösteren ibare ve istiareler gelirse görünüşe bakıp bunları şarap, dilber, kol ve boy övgüsü olarak düşünmemek lazımdır. Tasavvuf ve gerçek bilenlerin dilinde her sözün bir manası, her ismin bir müsemması, her sözün bir tevili ve her tevilin bir temsili vardır. (Okuyucu, 2020: 61)

Ebu Hâmid Muhammed Gazzali ise klasik şiirdeki istiarelerin algılanış tarzının kişinin kalbinde neyin sevgisi olduğuna dikkat çekerek şu cümlelerle anlatır:

> Öyleyse kalbine yüce Allah'ın sevgisi galip gelen kimse, zülfün siyahlığından küfrün karanlığını, yüz aydınlığından iman nurunu düşünür. Vuslat zikredilince yüce Allah'ın likasını, firak zikredilince merdudlar zümresinin Hâk'tan ayrı kalışını, vuslat ruhunu alt üst eden rakip tabiri zikredilince de yüce Allah'a yakınlaşmayı zora sokan dünya engel ve afetlerini düşünür. Buna hamletmede bir irdelemeye, düşünmeye ve zamana ihtiyaç yoktur. Ancak kalbe gelen anlamlar Söz konusu tabiri duyunca kalbe galip gelmelidir. (Pürcevâdî, 1998: 144)

Yunus Emre'nin "Neyi severisen imanın oldur/Nice sevmeyesin sultanın oldur" beyitindeki ifade ettiği gibi klasik şiir okuru, şiirdeki istiareleri okuduğunda aklına ilk kim geliyorsa aslında âşık olduğu şey odur. Bu bir insan olabilir, Yaratıcı olabilir, anne-baba, çocuk, makam, şöhret veya para olabilir. Bu anlamda klasik şiir kişinin hayatında neyi önceleyiğini anlamasında bir turnusol kâğıdı işlevi görebilir.

Ebu Hamid ekolü öğrencilerinden Aymi'l-Kudât Hemedânî ise bir şiiri anlamlandırma sürecini aynaya benzeterek öğüt niteliğinde bir tespitte bulunur:

> Delikanlı! Bu şiirleri bir ayna bil. Bilesin ki aynanın kendi yüzü yoktur. Fakat ona kim bakarsa kendi yüzünü görebilir. Aynı, şekilde bilesin ki şiirin kendisinde hiç anlam yoktur. Fakat herkes ondan kendi çağının geçer akçesini ve işinin kemâlini görebilir. Şiirin şairinin kastettiği anlamı vardır ve başkaları kendileri başka anlamlar yüklüyorlar dersen, bu, bir kimsenin aynanın yüzü, ayna ustasının yüzüdür demesine benzer. (Pürcevâdî, 1998:145)

Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği eserinde marifet yoluyla elde edilen ifade yollarının zamanla herkes tarafından kullanıldığını ifade etmektedir:

> Marifet, manevi tecrübelerle kazanılan bir bilgidir. Fakat bu bilgi zamanla kendine has bir ifade yoluna kavuşunca ve bu yollarda yaygınlaşınca, manevi tecrübeyi kendince yaşamayan insanlarda bile bir davranış şekli olarak belirir. Yani denilebilir ki, sûfî şairlerle, sûfî olmayan şairlerin söylemek istedikleri belki birbirinden farklı, fakat davranış biçimleri aynıdır." Ayvazoğlu bu bahiste dış âlemi ifade etmek için "gölge gerçek" kavramını kullanır. "Sanatçı istemese de, kullandığı kelimeler dolayısıyla bu gölge gerçek bir alt metin olarak kendini hissettirmektedir. (Ayvazoğlu, 2021: 122-123)

Klasik şairler, şiirlerinde kelimelerin çağrışımlarından istifade ettikleri için her iki yani hem mecazi hem de ilahi aşka işaret eden remizleri kullanmayı seçmişlerdir. Bazı şairler ise şiirlerini mecazi ve ilahi olmak üzere iki ayrı divanda toplamayı tercih etmişlerdir. Örneğin Nakşi şairi Ahmed Nami böyle bir ayrım yapma ihtiyacı duymuştur. (Okuyucu, 2020:120)

Klasik şiirin ifade yolları ve kullandıkları kavramların hem mecazi hem de ilahi aşk anlayışıyla yorumlanabilmesi, klasik şiirin zenginliğini ortaya koymaktadır. Bu zenginlik katmanlı bir metin oluşturmaktadır. Okur, algısı ve birikimi doğrultusunda katmanlar arasında seçim yapabilir. Şerh geleneği postmodern literatürde kullanılan "yeniden okumak" eğiliminin teorisini ortaya koymasa da geçmişte ön görülmüş bir pratiği hükmündedir.

Aşk anlayışını mecazi ve ilahi aşk diye ayırmak belki de bakış açımızı daraltmaktadır. Kudemâya göre aşk "Hem ayna, hem aynada gören, hem aynada görülen, hem de görmenin bizatihi kendisidir (…) Işk, saf bir birliktir ve küllîdir; Tanrı'da ve mevcûdât'ta tek bir gerçekliktir; bu nedenle bir dişi ile bir erilin ışk'ı ile kulun Tanrı'ya, Tanrı'nın yarattıklarına ışk'ı mahiyetçe aynı gerçeklik düzlemindedir; fark, tecellinin yoğunluğunda, tecelli ediş tarz ve

tavrındadır. Benzer biçimde, ışk, ilahi bir öz olduğundan tecellisi sürekli güzel olacağından, güzellik de çeşitli derecelerde tecelli eden tek bir gerçekliktir." (Fazlıoğlu, 2016: 39-40) Dolayısıyla saf bir birliği ifade eden aşkı ikilemek, aşkın tabiatına da aykırı bir durumdur.

Simone Weil'de Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık

Simone Adolphine Weil, 3 Şubat 1909'da Paris'te doğdu. Ailesi Yahudi meskeninden geliyordu fakat dini konulara sempatileri yoktu, agnostiktiler daha ziyade laiktiler. Weil, Yahudi kökenli olmasına rağmen, Yahudiler tarafından eleştirilmesine rağmen Katolik bir Hristiyandı. Fakat kiliseye bir bağlılığı yoktu. Buna rağmen Hristiyanlığı yeniden ele alışıyla can-ı gönülden inananlarda bir duygusal yoğunluk meydana getirdi ve gayri resmi bir şekilde aziz ilan edildi. Platoncu bir çizgide Hristiyanlığın radikal bir yeniden yorumunu yaptı ve bu süreçte, Tanah'ın[1] bazı bölümlerinin tartışmalı bir eleştirisini geliştirdi. Bu nedenle Simone Weil'i tanımlamak gerekirse "mistik Hristiyan Platoncu" idi denilebilir. 1943 yılında, yani 34 yaşındayken Londra'da ölen Weil, insanın acı çekişi ile ilahi mükemmellik arasında bir köprü kurdu. Antik Yunan'da Hristiyanlığın imalarının yapıldığını ileri sürerek Hristiyanlığa Platoncu bir yorum getirir. Hristiyanlığın özünde Romalı kölelerin dini olduğunu belirtir (Yourgrau, 2019: 7-18)

Simone Weil, Markisist anlayışla ilk gençliğini geçirir. İşsizlerin duygularını paylaşmak için oturduğu evi ısıtmaz bile, asla bir hizmetçi kabul etmez. Bir lisede öğretmenlik yaparken aynı zamanda bir gece okulu açarak işçileri eğitmeye başlar. "Yoldaş Weil" olarak anılır. Çok geçmeden işinden bir yıllık izin alarak işçileri anlamak için endüstriyel el emeğinin kölelerinden biri olarak çalışmaya başlar. Simone Weil, cılız ve hastalığa meyilli fiziğine rağmen kendini sürekli zor koşullara sokarak bir nevi ruhunun yükselişini hedeflemiştir. İspanya İç Savaş'ı çıkınca gönüllü asker olarak milis kuvvetlerine katılmıştır göğüs göğüse çarpışıp ölüme yakın olmayı bir manevi yükselme yolu olarak görmesine rağmen asla silah kullanamamıştır. Fakat savaştan sonra büyük Bolşevik liderlerin özgür bir işçi sınıfı oluşturmayı teklif etmelerine rağmen hiçbirinin bir fabrikanın içine girmediklerini söyleyerek Marksizmi eleştirmiş, sonrasında neredeyse bir rahibe gibi yaşam sürmüştür (Yourgrau, 2019: 72-85). Açlığı ve bedeni yormayı bir yaşam tarzı haline getiren Simone Weil, ilerleyen tüberkülozuna rağmen açlık diyetini bırakmamış ve bedeni zayıf düştüğü için daha fazla hastalıkla mücadele edememiş ve 34 yaşında yaşamını yitirmiştir (Yourgrau, 2019: 131).

Simone Weil'in eserleri ölümünden sonra toplanmış ve yayımlanmıştır. En önemli eserleri şunlardır: La Pesanteur et la grâce (1947; Gravity and Grace), L'Enracinement (1949; The

1 Tanah, Tevrat ve Zebur'u kapsayan Musevilik dininin kutsal kitabı. Hristiyanlarca da kutsal kabul edilir, bununla birlikte Hristiyanlar Tanah'ı Eski Ahit olarak anar ve farklı şekillerde yorumlarlar. Eski Ahit, Hristiyanlığın kutsal kitabı Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmını meydana getirir.

Need for Roots*),* Attente de Dieu (1950*;* Waiting for God*),* Oppression et Liberté (Oppression and Liberty, 1955).

Tanrı Sevgisi ve Bahtsızlık eseri, *Attente de Dieu* kitabı içindeki "L'amour de Dieu et le malheur" ve "Amitie" bölümlerinin Murat Erşen tarafından çevrilmiş, Ketebe Yayınları bünyesinde kitaplaştırılmış hâlidir.

Simone Weil, bu eserinde bahtsızlığın tanımını yapar: "Bahtsızlık yaşamın kökünden kopuştur (deracinement) fiziksel acının doğrudan idarakinin [fiziksel acı korkusunun] ya da saldırısının ruhta karşı konulmaz biçimde mevcut kıldığı, ölümün az çok yatışmış bir eşdeğerlisidir. Fiziksel acı tümden yoksa ruh için bahtsızlık diye bir şey de yoktur." (Weil, 2022: 11) Bahtsızlığın oluşması için sosyal faktörün asli olması gerektiğini ifade eder. "Toplumsal alçalma ya da böyle bir alçalma korkusu yoksa gerçekten bahtsızlık da yoktur." (Weil, 2022:13) Bahtsızlık başka hiçbir şeyle kıyas kabul etmez, kendine has bir şeydir. "Tıpkı hiçbir şeyin sağır-dilsize seslere dair bir fikir verememesi gibi." (Weil, 2022: 15)

Simone Weil düşüncelerini ilahi olanın enkarnasyonu fikriyle temellendirmiştir (Yourgrau 2019: 172). Bu enkarnasyon inancı hem İsa'nın tanrısal bir kişiliği olduğunu hem de insan kişiliğinin olduğunu ve İsa'nın tanrısal ve insan kişiliğinin hipostatik (cevherî) birlik içinde olduğunu ifade eder. Bu şu anlama gelmektedir: İsa aynı tabiatta iki kişiyi barındırır. İsa'nın bedeni bu yüzden bütün bedensel sıkıntılara (açlık, susuzluk, yorgunluk, acı, ölüm vb.) uğramaya elverişlidir.[2]

Simone Weil "Tanrı bu dünyada, ten nedeniyle bizim için kusursuzca mevcut olamaz. Fakat aşırı bahtsızlıkta bizim için neredeyse kusursuzca namevcut olabilir." der, "Bu, yeryüzünde bizim için tek kusursuzluk imkânıdır." (Weil, 2022:29) Simone Weil şunu kastetmektedir: İnsan bedensel bir varlık olduğu için bedensel bir varlık olmayan Tanrı'yla arasında hep bir mesafe vardır. Aşırı mutsuzluk, keder, bahtsızlık nedeniyle de insanın Tanrı'yla irtibatı tamamen kesilebilir. (Çarmıhtaki İsa'nın durumu: Tanrım beni neden terk ettin?). Bu bahtsızlık, bu mesafe insanın kusursuzluğa ulaşmasının tek koşuludur. Bahtsızlık inayetin (Tanrı'nın lütfunun) yolunu açar.

Simone Weil'i anlamak için düşüncelerini ifade ederken kullandığı yer çekimi ve inayet kavramlarını da bilmek gerekmektedir. İnsan Tanrı'nın lütfu sayesinde yer çekimine mahkum bir varlık olmaktan kurtulmaktadır: "Tanrı öyle yaratmıştır ki inayeti bir insanın bizzat merkezine nüfuz edip oradan onun bütün varlığını aydınlattığında, doğa yasalarını ihlal etmeden onun su üstünde yürümesini sağlar. Ama bir insan Tanrı'dan yüz çevirdi mi kendini yalnızca yerçekimine teslim eder. Ardından istediğini ve seçtiğini sanır ama o sadece bir şeydir, düşen bir taş." (Weil, 2022: 30)

2 Geniş bilgi için bk. https://www.britannica.com/topic/Incarnation-Jesus-Christ

Yer çekimi bir diğer ifadeyle zorunluluk mekanizması itaatin bir göstergesi durumundadır. "Zorunluluk mekanizması kendisine benzer kalarak her düzeye aktarılabilir, hem maddeye, bitkilere, hayvanlara, halklara, ruhlara. Bulunduğumuz noktadan bakıldığında bizim görüş açımıza göre, bu mekanizma tamamen kördür. Ama kalbimizi, Babamızın bulunduğu, kendimizin, evrenin, mekânın ve zamanın dışına taşırsak ve bu mekanizmaya oradan bakarsak bambaşka görünür. Zorunluluk gibi görünen itaat haline gelir. Madde bütünüyle edilgenliktir ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesine bütünüyle itaattir." (Weil, 2022: 32)

Simone Weil, bu maddenin zorunluluk mekanizmasına tabii oluşunu cansız varlıklar üzerinden bir örnek vererek somutlaştırmaktadır. Varlık, Tanrı'ya kusursuzca itaat etmektedir. "Bazen gemilerin battığını bildiğimiz için deniz, bizim gözümüzde güzelliğinden kaybetmez. Bilakis bu, onun güzelliğine güzellik katar. Eğer bir gemiyi esirgemek için dalgalarının hareketini değiştirseydi, dışarıdan gelen bütün baskılara kusursuz biçimde itaat eden o su olmaktan çıkar, idrak etme ve seçme kabiliyetine sahip bir varlık olurdu. Onun güzelliği bu kusursuz itaatidir." (Weil, 2022: 33)

Bu zorunluluk ya da yer çekimi ve inayet ilişkisini anlatırken insanın itaatten asla kaçamayacağını belirtmektedir. İnsanın tek seçeneği vardır, itaati arzulamak ya da arzulamamak. Çünkü itaati arzulamasa hatta kabul etmese bile yer çekimi kanunlarına uyması kaçınılmazdır. "İnsan Tanrı'ya itaatten asla kaçamaz. Yaratılmış bir varlık itaat etmeden olmaz. Akıllı ve özgür mahluk olarak insana sunulan tek seçenek, itaati arzulamak ya da arzulamamaktır. Eğer arzulamazsa, mekanik zorunluluğa tabi şey olması hasebiyle yine de daima itaat eder. Eğer itaati arzularsa mekanik zorunluluğa tabi kalır ama buna yeni bir zorunluluk eklenir, doğaüstü şeylere has yasalar tarafından teşkil edilen bir zorunluluk. Bazı eylemler onun için olanaksızlaşırken başka eylemler bazen neredeyse ona rağmen, onun vasıtasıyla gerçekleşir." Bu durumda itaati arzulayan insan için inayetin yolu açılır. Eğer insan itaat etmediğini düşünüyorsa bunun sebebini şöyle açıklar Simone Weil: "Belli bir durumda Tanrı'ya itaat etmediğimiz duygusuna kapıldığımızda, bunun tek anlamı bir zaman boyunca itaati arzulamayı kesmiş olmamızdır." (Weil, 2022: 33-34)

Kısacası Simone Weil'in bahtsızlığa bakış açısını zorunluluk mekanizması ve itaat ile inayet kavramları çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

Postmodern Düşüncede Din Anlayışı

Postmodern anlayışta din Tanrı merkezli bir anlayışla değil, insan merkezli bir anlayışla yorumlanmaya başlanmıştır. "Eskiden toplumlar yoğun biçimde dine göre işlerlerdi. Dolayısıyla geleneksel izah tarzları, Tanrı karşısında insanın konumunu sorgulamaya ve açıklamaya çalışırken günümüz postmodern insanının, insan karşısında Tanrı'nın durumunu sorgulamayı ve açıklamayı tercih ettiğini görmek mümkündür." (Yıldırım, 2016: 48)

Postmodernizmdeki görelilik anlayışı dinin hakikat anlayışını sınırlamaktadır: "Postmodernizmin dine yönelik en büyük darbesi görecelilik ilkesine dayanan hakikat anlayışındadır. Her şeyi görecelileştiren postmodernizm parçalanmışlığa yol açarak hakikatin tek ve mutlak olduğunu ileri süren dinler açısından olumsuz bir etki yaratmıştır. Dinler iddia ettikleri hakikat anlayışlarının mutlak olduğunu ifade etmezlerse ikna edici olamazlar. Bu nedenle postmodernizmin görelilik anlayışı dinsel olan hakikate sınırlama getirmiştir diyebiliriz." (Pekalın, 2020: 97)

1960'lı yıllarda konuşulmaya başlanan postmodern düşüncenin aksine Simone Weil, klasik anlayışa ait söylemlerde bulunmuştur. Yani bir nevi kendi dönemindeki söylemlerin aksine çoğulculuğu değil tekliği savunmuştur. Örneğin, Weil, için güzellik tektir. Göreceli değildir. Weil'i öne çıkaran önemli noktalardan biri postmodern düşüncenin tartışıldığı bir dönemde Platoncu bir çizgide Hrisitiyanlığı mistik tutumla ele almasıdır.

Karşılaştırma

Āşiyān-ı murġ-ı dil zülf-i períodȯnuñdadur

Ḳanda olsam ey períodȯ gönlüm senüñ yanuñdadur [3]

"Ey peri gibi sevgili! Gönül kuşunun yuvası senin saçlarında olduğundan nerede olsam (iki elim kanda da olsa) benim gönlüm senin yanındadır."[4]

Fuzûlî, gazelinin ilk beyitinde "âşığın güzelliklere bigâne kalamayışı"nı anlatmaktadır. Gönlünü bir kuşa benzeterek sevgilinin güzel saçlarını yuva bellediğini ifade etmektedir. Nerede olursa olsun gönlünün daima sevgiliyle beraber olduğunu söylemektedir. Simone Weil ise dünyadaki güzelliklerin insan ile ilişkisini şöyle ifade eder: "Dünyanın güzelliği bize onun kalbimizde bir yeri hak ettiğini bildirir." (Weil, 2022: 32)

Simone Weil'in *Waiting for God* eserinde kurtuluşu şöyle tasvir eder: "Kişi, efendisi çaldığında derhal açmak üzere kapının hemen yanında bekleyen köle olmalıdır." (Yourgrau, 2019: 190) Hem Fuzûlî'nin bu beyitin de hem de klasik divan şiirinde âşığın tutumu böyledir. Âşığın gönlü daima sevgilinin yanındadır. Ondan gelebilecek olumlu bir yanıtın hayaliyle bekler.

ˇIşḳ derdi-ile Ĥoşem el çek ilācumdan šabíb

Ḳılma derman kim helākum zehri dermānuñdadur

"Ey Tabip! Ben aşk derdinden memnunum, beni tedavi etmekten vazgeç. Bana derman bulma, çünkü beni (asıl) öldürecek olan zehir senin dermanındadır."

3 Gazel için bk. Akyüz vd., 1958: 209; G. 85.

4 Gazeli nesre çevirmede şu eserden faydalanılmıştır: Tarlan 2009: 244-246.

Âşık, aşk derdinden hoşlandığını bu dertli hâlden memnun olduğunu ifade etmektedir. Aşk acısı ona haz vermektedir.

Bu acının zevk ile ilişkisini Fuzûlî'nin Divan'ındaki 14. gazelinin dördüncü beyiti de doğrulamaktadır. Fuzûlî bu beyitte "aşk zevkiyle hoşem" diyerek aşkı zevk ile ilişkilendirmektedir:

ˇIşk zevkiyle ĥoşem terk-i naŝíǵat ḳıl refíḳ

Men ki tiryākí-mizācem zehr kār itmez maña

Simone Weil'e göre ise haz ile acı şu demektir: "Haz ile acı eşit derecede kıymetli armağanlardır (...) Haz yoluyla dünyanın güzelliği ruhumuza nüfuz eder. Acı yoluyla bedenimize işler." (Weil 2022: 39)

Bu beyitte âşığın, tabibe karşı aldığı tavır göstermektedir ki âşık kendi kendine mutlu, aşk derdinden memnundur. Dışarıdan yardıma muhtaç derecede derbeder görünse de sert bir dille yardımı reddeder. Simone Weil, bu durumu bahtsızlığın doğal bir sonucu olarak, bir "yabani nankörlük davranışı" olarak yorumlar: "Eğer bahtsızlık bir iyiliğin etkisiyle sona ermişse, ona bu iyiliği yapana karşı duyulan nefret eşlik edebilir. Bazen bahtsız birini halihazırdaki bahtsızlığından kurtarmak kolaydır, ama geçmiş bahtsızlığından özgürleştirmek güçtür." (Weil, 2022: 21)

Bahtsızların, onların bahtsızlığını sonlandıracak herhangi bir yardıma nankörce davranmalarının sebebi nedir? "Sevgide sebat edenler, bahtsızlığın onları içine soktuğu alçalmanın en dibinde Tanrı'nın kelamını duyarlar. Bu andan itibaren onların içinde hiçbir şüphe kalmaz." (Weil, 2022: 23)

Sonraki iki beyitte âşık, sevgiliden karşılık görmese de sevgiliyi sevmeye devam etmekte, şairin inşa isnadıyla kurduğu cümlelerde sevgilinin inayet yolunu açmasını beklemektedir. Şairin şûr kelimesini kullanması bahtsız talihsiz anlamındaki "şûr-baht" kelimesini çağrıştırmaktadır. Bu açıdan âşık bahtsızlığının, çaresizliğinin farkındadır ve bu karanlıkta sevmeyi bırakmadan sevgiliye seslenmektedir:

Çekme dāmen nāz idüp üftādelerden vehm ḳıl

Göklere açılmasun eller ki dāmānuñdadur

"(Ey Sevgili!) Nazlanıp âşıklarından eteğini çekme. Onların senin eteğindeki ellerinin (boşta kalıp) göğe açılmasından kork."

Gözlerüm yaşın görüp şūr etme nefret kim bu nem

Ol nemekdendür ki lāˇl-i şekker-efşānuñdadur

"(Ey Sevgili!) Gözlerimin yaşını tuzlu ve acı görüp nefret etme. Bu da senin şeker saçan dudağındaki tuzdandır."

Simone Weil, insanın acı çekerken sevmeyi kesmemesi gerektiğini Tanrı'nın ancak bu şekilde bir gün kendini göstereceğini söylemektedir. Bahtsızlıkla inayet arasındaki bağı şöyle açıklamaktadır: "Bahtsızlık Tanrı'yı bir süre yaklaştırır; bir ölüden, zifiri karanlık bir zindandaki ışıktan daha namevcut hale getirir. Bir tür korku kaplar bütün ruhu. Bu yokluk boyunca sevecek hiçbir şey yoktur. En berbat olanı da sevilecek hiçbir şeyin olmadığı bu karanlıkta, ruhun sevmeyi kesmesi, Tanrı'nın yokluğunun katî hâle gelmesidir. Ruh boşlukta sevmeye ya da en azından sevmek istemeye devam etmelidir, kendisinin sonsuz küçüklükteki bir parçasıyla olsa da. O zaman bir gün gelir Tanrı kendini ona gösterir ve ona dünyanın güzelliğini açınlar(...) Ama ruh sevmeyi keserse, dünyadan neredeyse cehenneme denk bir şeyin içine düşer." (Weil, 2022: 17)

Bu bahtsızlığın yarattığı dert, acı, karanlık ve Tanrı'ya olan mesafe insanın kusursuzluğa ulaşabilmesinin tek koşuludur. Bu bahtsızlık sürecinde insan ruhu sevmeyi kesmezse ve sevmede sebat ederse Tanrı ona inayet yolunu açar: "Tanrı bu dünyada, ten nedeniyle bizim için kusursuzca mevcut olamaz. Fakat aşırı bahtsızlıkta bizim için neredeyse kusursuzca namevcut olabilir. Bu yeryüzünde bizim için tek kusursuzluk imkânıdır." (Weil 2022: 29)

Bu kavuşma arzuyla acı çeken aşık ya da insan bu hasret sayesinde eğitilmektedir. Simone Weil bu durumu şöyle ifade eder: "Bizim gerçekleşmesi imkânsız bütün arzularımız, bir mesafenin kapanmayışı hissi gibidir ve bu bizim için eğiticidir." (Weil, 2018:38)

Mest-i Ĥāb-ı nāz olup cemˇ it dil-i ŝad-pāremi

Kim anuñ her pāresi bir nevk-i müjgānuñdadur

"(Ey Sevgili!) Gönlümün her parçası bir kirpiğinin ucunda olduğundan naz uykusunun sarhoşuyken yüz parçalık gönlümü (gözlerini yumarak) bir araya topla."

Âşık, sevgiliden aşktan paramparça olan gönlünü bir araya toplamasını istemektedir. Çünkü kendisinin bunu yapmaya takati yoktur. Bu nedenle sevgiliden talep eder. Fakat sevgilinin huyu bilinmektedir. Aşığa merhamet etmez.

Simone Weil, bahtsızlara merhamet duymanın imkânsızlığından bahsetmektedir, onlara merhamet etmek bir mucize gibidir: "Bizzat kendileri bahtsızlıkla sakatlanmış olanlar, herhangi bir kişiye yardım eli uzatacak durumda değildirler, bunu arzu etmeye bile takatleri yoktur. Bu sebepten bahtsızlara merhamet duymak imkânsızdır. Gerçekten vuku bulduğunda; suyu üzerinde yürümek, hastaları iyileştirmek, hatta ölüleri diriltmekten daha şaşırtıcı bir mucizedir bu." (Weil, 2022: 15)

Bes ki hicrānuñdadur Ĥāŝiyyet-i ḳatˇ-ı ǵayāt

Ol ǵayāt ehline hayrānem ki hicrānuñdadur

"Senden ayrı yaşayabilen insanlara şaşıyorum. Çünkü hayatı kesmek(sonlandırmak) senden ayrılığın göstergesidir."

Âşık, sevgiliden ayrı yaşayanlara şaşırmaktadır. Çünkü sevgiliden ayrılmak ölümdür. Burada âşığın anonimleşmesi söz konusudur. Âşık, her kim olursa olsun sevdiğinden ayrıldığında hayatı sonlanır, varoluş amacını kaybeder. Yani aşk derdi bir diğer deyişle bahtsızlığı âşığın bir tipe dönüşmesine sebep olur. Kendi düşünceleri ve karakteri önemsizdir artık, var olmak için her zaman sevgiliye ihtiyaç duyar. Sevgiliden ayrılmak, yani onu sevmeyi bırakmak âşık için bir ölümdür.

Simone Weil, bahtsızlığın anonim olduğunu belirtmektedir: "Bahtsızlık her şeyden önce anonimdir, kurbanlarını kişiliklerinden eder ve onları şeylere dönüştürür. Kayıtsızdır ve dokunduğu herkesi ruhlarının derinliklerine kadar donduran bu kayıtsızlığın soğukluğudur, metalik bir soğukluktur bu. Onlar artık sıcaklık bulamayacaklardır. Biri olduklarına artık asla inanmayacaklardır." (Weil, 2022: 25)

Ey Fużūlí şem˘-veş mušlaḳ açılmaz yanmadan

Tāblar kim sünbülünden rişte-i cānuñdadur

"Ey Fuzûlî! Sevgilinin sümbüle benzeyen saçının senin can ipliğinde vücuda getirdiği kıvrımlar, ıstıraplar mum ipliğinde olduğu gibi muhakkak yanmadan açılmaz, sükûn bulmaz."

Fuzûlî, tecrid sanatıyla kendine seslenerek sevgilinin dalgalı saçlarının âşığın ip gibi canına kıvrımlar vermesi hayalini kurmaktadır. Nasıl ki mum yanmadan ipliği açılmaz, bir işe yaramazsa; âşığın da sevgilinin derdiyle acı çekmesi gerekir. Ancak âşığın benliği bu acıyı kabullenmesi neticesinde sükûnet ve huzur bulabilir.

Üçüncü ve dördüncü beyitle ilişkilendirilerek ifade edildiği gibi Simone Weil'e göre bahtsızların tüm karanlığa ve acıya rağmen sevmeyi kesmemesi, en azından sevmeyi istemeye devam etmesi gerekir. Ancak bu şekilde Tanrı bir gün gelir ve kendini insana göstererek ona dünyanın tüm güzelliklerini vahy eder.

Son beyitte insanın huzur bulabilmesi, yani sevgiliye kavuşabilmesi için mum gibi yanması gerekliliğinden bahsedilmektedir. Simone Weil'e göre ise insan zorunlulukta itaatin sonsuz tatlılığı tadabilir ve Tanrı'yı görebilir: "Var olan her şeyde, üretilmiş her şeyde o kişi zorunluluk mekanizmasını ayırt eder ve zorunlulukta itaatin sonsuz tatlılığını tadar. Bizim için, şeylerin Tanrı'yla ilişkilerindeki bu itaat bir camın ışıkla ilişkisindeki şeffaflık gibidir. Bu itaati tüm varlığımızla hissettiğimiz an Tanrı'yı görürüz." (Weil, 2022: 36)

Beyitte, âşığın bir mumu gözlemleyerek kendisi için bir ders çıkarması önemlidir. Simone Weil'e göre ise bu gözlemin önemi benzerdir: "Nasıl ki okumayı sökmek, bir mesleği öğrenmek gerekir, aynı şekilde her şeyde öncelikle ve neredeyse sadece evrenin Tanrı'ya gösterdiği itaati hissetmeyi öğrenmeliyiz." (Weil, 2022: 37)

Sonuç ve Tartışma

Klasik Edebiyat Tarihi'nde ıstırap şairi olarak tanınan 16. yüzyıl şairi Fuzûlî'nin "aşk" ile "derd" arasındaki ilişkiye bakışıyla "mistik Hristiyan Platoncu" olarak anılan 20. yüzyıl filozofu Simone Weil'in bahtsızlık ve Tanrı sevgisi arasında kurduğu ilişki benzerlikler göstermektedir.

Aşk derdine düşmüş âşığın tutumu ve tavırları, bahtsızların tutum ve tavırlarıyla neredeyse paraleldir. Fuzûlî'nin şiirinde âşık nasıl aşk derdinden hoşnut ve memnunsa Weil'e göre de insan bahtsızlıktan memnun olmalıdır. Çünkü hem âşık için hem de bahtsız için bu dert, acı ve karanlık bir yükseliş vesilesidir. İnayete (Tanrı'nın lütfuna) mazhar olmaya açılan yoldur. Bu sebeple âşıklar ve bahtsızlar kendilerine yapılacak yardımları nankör denilebilecek bir tavırla reddetmektedirler.

İki metni karşılaştırırken İslam teolojisi ve Hristiyan teolojisinin farklılığından kaynaklanan sonuçlar da elde edilmiştir. Simone Weil düşüncelerini ilahi olanın enkarnasyonu fikriyle temellendirmiştir (Yourgrau, 2019, s.172). Bu enkarnasyon inancı hem İsa'nın tanrısal bir kişiliği olduğunu hem de insan kişiliğinin olduğunu ve İsa'nın tanrısal ve insan kişiliğinin hipostatik birlik içinde olduğunu ifade eder. Bu şu anlama gelmektedir: İsa aynı tabiatta iki kişiyi barındırır. İsa'nın bedeni bu yüzden bütün sıkıntılara (açlık, susuzluk, acı, ölüm vb.) uğramaya elverişlidir (Britannica, 2023). Bu klasik şiirdeki sevgilinin hem bir insan hem de yeri geldiğinde Tanrı olarak düşünülmesini çağrıştırsa da teolojik kökenli farklılıklar olduğunu göz önünde bulundurarak böyle bir benzetme de bulunmak doğru olmayacaktır. Ancak daha yoğun bir araştırma neticesinde değerlendirmek gerekmektedir.

Fuzûlî'nin incelenen metni bir gazeldir. Simone Weil'in eseriyse felsefi bir denemedir. Felsefi bir denemeyle şiiri karşılaştırmada bir sakınca görülmemiştir. Klasik edebiyatta sanatçıların nesirden ziyade manzumeyi tercih ettikleri bilinmektedir. Bu tercih Kâbûsnâme'de şöyle özetlenmiştir: "Nesir raiyyet gibidir ve nazım padişahdır." (Okuyucu, 2020, s.67) Ayrıca klasik dönemde şiir, hayatın her yerinde beşikten mezara yani ninniden başlayıp mezar taşlarındaki manzumelere kadar hayatın içindedir (Öztoprak, 2022). Klasik şairlerin, düşüncelerini ifade etmede genellikle şiiri kullanmaları hasebiyle bir şiiri bir düz yazıyla karşılaştırmak güç olmamıştır.

İki metin farklı yüzyıllarda yazılmış olsa da ikisi de benzer şeyleri söylemektedirler. Bu gerçeğin ya da hakikatin medeniyet veya yüzyıl fark etmeksizin değişmediği ve ortak bir öze işaret ettiğini kanıtlar niteliktedir. Günümüzde olumsuz nitelendirilen dertliliğe ve bahtsızlığa farklı yüzyıllardaki ve medeniyetlerdeki iki metinde olumlu bir açıdan bakılmış ve insanı yüceltecek bir şey olarak görülmüştür. Bu iki metnin karşılaştırılması, her şeyin göreceli olarak nitelendirildiği ve tek bir doğrunun, güzelin olmadığı inancına dayalı postmodern düşünceye eleştirel bir örnek sunmak çabasından ileri gelmektedir.

Netice itibariyle yukarıda tartışılan sebeplerden dolayı farklı zamanlardaki ve medeniyetlerdeki metinlerin karşılaştırılması, kavramlar üzerine eleştirel düşünmeyi sağlarken (Aytaç, 2021, s.18), insanlığın ortak temayülüne örnekler üzerinden bir katkı sunma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Aytaç, G. (2021). *Karşılatırmalı edebiyat bilimi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Ayvazoğlu, B. (2021). *Aşk estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Incarnation: Definition, Christianity, Meaning, Scripture, & History (20 Temmuz 1998). https://www.britannica.com/topic/Incarnation-Jesus-Christ

Bugan, F. (2017). *Divan şiirindeki aşığa dair*. International Social Research Congress, İstanbul. Erişim adresi: https://www.academia.edu/

Calvino, İ. (2019). *Klasikleri niçin okumalı?* Kemal Atakay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Doğan, M.N. (1996). Fuzûlî'nin poetikası. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2, 47-72. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/

Fazlıoğlu, İ. (2016). *Fuzulî ne demek istedi?* İstanbul: Papersense Yayınları.

Fuzûlî. (1958). *Türkçe divan*. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur (Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Gibb, E. J. W. (1943). *Osmanlı şiir tarihi I*. Halide Edib Adıvar (Çev.). İstanbul: Burhaneddin Matbaası

Koçin, A. (2003). Divan şiirinde şairlerin aşka yaklaşımları. *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, 11, 395-422. Erişim adresi: https://www.academia.edu/

Okuyucu, C. (2020). *Divan edebiyatı estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Pekalın, Z. (2020). *Postmodern dönemde dinin anlamı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.

Pürcevâdî, N. (1998). *Can esintisi: İslam'da şiir metafiziği*. Hicabi Kırlangıç (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Tanpınar, A.H. (2010). *Edebiyat üzerine makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tarlan, A.N. (2009). *Fuzûlî divanı şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Weil, S. (2018). *Allah aşkı üzerine düzensiz düşünceler*. Orkun Elmacıgil (Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Weil, S. (2022). *Tanrı sevgisi ve bahtsızlık*. Murat Erşen (Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Yourgrau, P. (2019). *Simone Weil*. Ümid Gurbanov (Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

FELSEFE

Euthyphron Diyaloğu; Hümanitas Divinitas'tan Bir Tür Armağan mı?

Abdulsamet Şentürk*

Öz: Her bireyin yanılgılarıyla bir şekilde yüzleştiği durumlar ya da bilgilerinin aslında 'kanı' olduğunu fark ettiği anlar vardır. Bu durum ahlâkın neliği, kaynağı, izafiliği vb. durumlarda da geçerlidir. Ahlâk bağlamında tartışılan konularda nihaî sonuçlar elde edildi mi yoksa bilinenler hala kanılardan mı ibarettir? Yaşam tarzı enformasyon otoyoluyla daha az kesişen bireyler için bu soruya cevap vermek ve ahlâk üzerine kimi yargılara varmak mümkünken 'yetkinliğin özneleri' olarak boy gösteren filozoflar için ise kaçınılmazdır. Platon'da Euthyphron diyaloğunda bu soruların cevabını aramaya koyulmuştur. Euthyphron, pek çok Platon uzmanına göre Platon'un ilk yazdığı metindir. Sokrates'in dava edilmesini konu alan bu metin, dava süreci, idam ve ölüm sonrası hayatı konu alan Apology, Kriton ve Phaidon diyaloglarıyla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda önemi yadsınmayacak bir hüviyete bürünür. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin cevabını aradığı temel üç soru şu şekilde ifade edilebilir; bir yazma biçimi olarak diyaloğun ayırıcı karakteristik özellikleri nedir, Platon niçin diyalog biçiminde yazmıştır, diyalog esnasında öne sürülen argümanların mantıksal tutarlılık açısından durumu nedir? Euthyphron diyaloğunu düşünce konusu kılmak, aynı zamanda ahlak ve din felsefelerinin kesişim noktasında durduğu düşünülen adalet, dindarlık ve ahlakın kaynağı gibi birtakım meseleleri de incelemek anlamına gelmektedir. Öncelikle ana karakterlerini Sokrates ve Euthyphron'un oluşturduğu diyalog biçiminde yazılan metin referans alınarak bir nesir türü olan diyaloğun karakteristik özellikleri ve okuma biçimine yaptığı etki çözümlenecektir. Akabinde Euthyphron ve Sokrat'ın karşılaşmasıyla başlayan diskurs esnasında öne sürülen argümanlar çıkarılacak ve mantıksal hatalara işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Diyalog, Platon, Euthyphron, Hümanitas, Divinitas.

Giriş

Euthyphron Diyaloğu'nun, Kâbe'nin, Campidoglio meydanında arzı endam eden Marcus Aurelius heykelinin, Kandisky'nin Composition VI'sının ya da bir porsiyon Beef Wellington'ın 'anlamı' nerede? Bizatihi kendilerinde mi? Yoksa diyaloğu rafa koyan kütüphaneci, Kâbe'yi tuvale geçiren ressam, heykeli silen temizlikçi, tablonun asılacağı duvarı boyayan boyacı ya da Cardiff'te aşırdığı parayla Briston'da Beef Wellington yiyen dilencide mi? Peki anlamın kendisinin zamansal bir açılımı, özneler arası bir boyutu var mı?[1] Bu sorularla kurmaca tü-

* Abdulsamet Şentürk, Yüksek Lisans öğrencisi., Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, abdulsamet.senturk@ogr.iu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8183-8099

1 Anlamın semiyotik boyutlarından birini oluşturan leksikolojik boyutunu ele alan detaylı bir çalışma için bkz. Bahaa-eddin A. Hassan, "Felsefî Terminolojinin Arapça Tercümesinde Çerçeve Semantiği", çev. Abdulsamet Şentürk ve Osman Duman, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2022): 425-47.

ründe yazılmış bir *edebî* eserin giriş kısmında karşılaşılması beklense de aslında felsefî metinlerin de en nihayetinde bir kurgunun ürünü ya da kurgu mantığına sahip bir ürün olması bakımından yüzleşmesi gereken sorulardır. Peki, Platon metnini hangi tartışma üzerinde hangi karakterler arasında hangi mekanları kullanarak ne tür yasa ve sözleşmelere işaret ederek kurgulamıştır?

Platon'un bu diyaloğunun ahlâkın kaynağı ve dindarlıkla ilişkisine dair bir sorgulama olduğu söylenebilir. Bu bağlamda dindarlığın Tanrıyla ilişkilendirildiği yerler, Latince "*Hümanitas*" ve "*Divinitas*" kavramları üzerinden okunacaktır. Hümanitas, öznelerin beşeri, dirimsel boyutuna değil, insanî yanına, yani din, değer, ahlâk, tarih, kültür, dil ve sanat üreten kısmına işaret eden bir kavramdır.[2] Divinitas ise Tanrılar ve Tanrısal varlıklara gönderme yapan bir kavram olup, ilahî olanla ilişkili, ilintili ve aşkın olandan göndergesel pay almış olan demektir.[3] O halde hümanitasın divinitastan bir tür armağan olup olmadığı tartışması başta ahlâkın ve onunla yakından ilişkili değer, kültür, tarih ve sanatın köklerinin bir şekilde Tanrısal olup olmadığı sorusuna tekabül etmektedir.[4]

Makalenin amacı hem diyalog biçiminde tasarlanan metinlerin genel karakteristik özellikleri hipotetik ve spekülatif bir şekilde tahlil etmek hem de diyalogda ileri sürülen argümanlar çıkarılıp, ana hatlarıyla değerlendirilecektir. İlk bölümde diyaloğun karakteristik özelileri sökülmeye çalışılmıştır. Ayrıca Platon metinlerinin kahir ekseriyetinin niçin diyalog biçiminde tasarlandığı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, üçüncü bölüme ön anlama teşkil etmesi açısından Euthyphron diyaloğu hakkında genel tarihsel bilgi aktarılmıştır. Üçüncü bölümde ise Euthyphron diyaloğu esnasında öne sürülen argümanlar çıkarılıp, mantıksal tutarlılık açısından değerlendirilmiştir.

"Diyalog"un Karakteristik Özellikleri ve Yapısökümü

Platon, felsefi problemleri ihtiva eden metinlerini bir piyese senaryo teşkil edebilecek biçimde yazmıştır. Kimi yazarlar metinlerin *diyalog* şeklinde kurgulanmasının sebebinin bu olduğunu düşünmektedir.[5] Halihazırda Platon'un kendi metinlerini sahnelenmesi için yazmış olabileceği ve bundan dolayı olayların diyalog biçiminde aktarıldığı iddiası güncelliğini korumaktadır. Pla-

2 Carl Bezold, *Glossarium Latino-Arabicum*, Fol. 69a. Col 1 (Berlin: Emıl Felber, 1900).

3 Francis Edward Jackson Valpy, *An Etymological Dictionary of the Latin Language* (London: Prınted By A. J. Valpy, 1828).

4 Özellikle bir kavram olarak "*Hümanitas*"ın seçilmesinin nedeni; ahlâkın, değer, kültür, gelenek, dil ve sanattan ayrılamayacağı vurgusuna işaret etmek içindir. Başlık Nedelisky'nin şu makalesinden esinlenerek oluşturulmuştur, bkz. Paul Nedelisky, "Realite: Bir Müşterinin Rehberi", çev. Abdulsamet Şentürk, *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, Realizm, 5, sy 9 (2022).

5 Arthur C. Danto, "İnanç, Dil ve Dini Tecrübe Üzerine Bir Diyalog", çev. Abdulsamet Şentürk, *Religious Experience and Truth Symposium*, ed. Sidney Hook (Amerika: New York University Press, 1974).

ton metinlerinin açımlanmasındaki anahtar nokta, Euthyphron diyaloğunun sahne üzerinde gerçekleşen bir kurgu olabileceği ihtimalinin hep akılda tutulması gerektiğidir.

Bu ihtimal, Platon'un Euthyphron ve diğer metinlerine konu teşkil eden olayların doğrudan içinde olmayabileceği, bir klinik psikolog ya da ressamın inceleme nesnesini betimlemesi gibi tasvir yapmış olabileceği ya da yaratıcı imajlar kurgulayabileceği iddiasından doğmaktadır. Binaenaleyh diyaloglara konu olan tartışmalar gerçekten yaşansa bile Platon'un kendi felsefi görüşlerini açıklamak için ekleme ve çıkarmalarda bulunabileceği de bu ihtimali besleyen olası seçenekler arasında yer almaktadır. Nitekim bazı Platon uzmanlarına göre, eldeki fragmanlar nispetince, Euthyphron diyaloğunun ne kadarının tarihsel gerçekliği yansıttığına dair mutlak bir sonuç elde etmek oldukça zordur.[6]

Hermenötikçilerin sıklıkla tekrar ettiği "Metin her daim bir kurgu mantığına sahiptir" iddiası dikkate alınırsa anlamın açığa çıkabilmesi için metni sökerek kurgu mantığına ya da yazarın, metni üzerine kurduğu epistemik parametrelere ulaşmaya yönelmek gerekir. Anlatıcısının doğrudan karşımızda olmadığı metin, mimari yapı, heykel, resim vb. bütün tarihsel anlama "*nesne*"leri için *kurgu mantığına sahip olmak* ilkesi bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.[7] Bu başlangıç noktası en azından anlama nesnesinin bir fail (Platon) tarafından kurgulandığını ve failin algıları, niyetleri ve belleği dolayımında kurulduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca hep akılda tutulması gereken noktalardan bir diğeri ise Platon ve Euthyphron'un ortak anlam ağlarına ya da kolektif belleğe atıfla konuşmalarını sürdürmesidir. Euthyphron'un referansta bulunduğu kişiler ve olaylar, Sokrates tarafından biliniyor gibi gözükür. Bu minvalde müşterek ön anlamalara sahip olmaları, anlaşmanın gerçekleşmesinin gerek şartını oluşturur. Anlaşılan o ki, metnin kurgu mantığına inebilmek, metnin konusunun hangi ön anlamaları gerektiğinin tespit etmeyi zorunlu kılar.

Platonik türde metinlerde mesaj, blenderın kullanma kılavuzuna hâkim olan didaktik bir tavırla aktarılmaz. Yani ileti, doğrudan (directly) ve monolojik biçimde sunulmaz. Bir başka deyişle; anlam, dikey olarak iletilmez. O hep bir şeyin dolayımında (indirectly) sunulur.[8] Onun metinlerine konu olan tartışma ve gerekçelendirmeler, tıpkı yaşamın olağan akışında olduğu gibi, belli olay, kişi, mekân, zaman bağıntıları arasında ve metin, yazar ve yorumcular dolayımında okuyucunun önüne çıkar. Ayrıca argümanlar doğrudan, ardı ardına sıra-

6 A. J. Arberry, "Some Plato in an Arabic Epitome", *The Islamic Quarterly*, sy 2 (t.y.): 86-99; Eflâṭûn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile*, I, c. I, V c. (Beyrut: Al Dar - Al Ahlia Bookstore, 1994).

7 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, 1. bs (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011).

8 Örneğin "*Savunma*"da önce Sokrates'in işlediği iddia edilen suçları, yani sanıklık sürecini sonra iddia makamının durum değerlendirmesini daha sonra Sokrates'in savunmasını akabinde hüküm ve ceza sürecini hukukî, duygulardan arındırılma gayreti içerisinde olunan önermesel bir dilde anlatmayı tercih etmez. Bkz. Platon, Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona, 1. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankatasu Kültür Yayınları, 2019).

lanmak yerine,[9] yaşam tecrübesine benzer şekilde,[10] kaygıların, ani karşılaşmaların, duygu değişimlerinin, estetik ve ahlâki yargıların hatta bencillik gibi kötü addedilen hasletlerin dolayımında sunulur.[11] Dolayısıyla diyaloglar, argümanların yaşam tecrübesi içine yedirilerek sunulmasının örneğini gösterirler. Yani anlamın yaşam içine yayılması gibi mesaj da diyalog içerisinde serilerek sunulur. Çünkü eğer yaşama uygun bir felsefe yapılmak istenirse kesintisiz mantıksal akıl yürütmelerin çıktılarını ardı ardına sıralamak, amaca uygun bir davranış olmayacaktır. Yaşamın, hece ölçüsü ya da aruz vezni kullanan ve dahî her daim tam kafiye yapmaya çalışan bir şairin şiirindeki gibi ritmik olmasa da armonisini kaybetmeyen bir yanı vardır. Genellikle analitik ufukta mantıksal akıl yürütmeler, diyalog türünde yazılan metinlerin aksine ritmik ilerler. Diyaloglarda da tıpkı analitik tartışmalarda olduğu gibi diskürsif akıl yürütme vardır. Ancak diskurs, yalın bir şekilde değil, olay örgüsünün içinde devam ettirilir.

Monolojik olmayan metin, okuyucuyu mesajın serildiği sahneye davet eder. Yani aslında okuyucu, artık anlama olayını gerçekleştiren olmakla birlikte anlama nesnesinden de pay almaya başlar. Buna diyalojik yazma biçimi denilebilir. Çünkü böyle bir yazma biçimi, muhatabın anlam ufkuna enformatik yüklemeler yapmak yerine onu anlama olayına katılmaya davet eder. İcabet eden okuyucu, anlama olayının öznesi ve nesnesi olmak arasında salınmaya başlar. Bunun bir düşüncenin yazıya geçmesi ve okuyucuyla karşılaşması sonucu kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıktığı iddia edilir.[12] Özne ve nesne olmaklık arasındaki bu sonu gelmez salınım fikrinin temelinde anlama olayının sınırsız olduğu düşüncesi yatmaktadır.[13] Monolojik ve diyalojik metinlerin kuruluşunda stratejik öneme sahip olan *anlama olayının sınırsızlığı* düşüncesi, metnin inşasında yazma stratejileri kadar, öznellik ve nesnellik arzusunun da etkili olduğunu sezdirebilir. Örneğin kanunnameler, reçeteler, yönerge ve kuralların yazımında nesnellik, yani genel geçerlik hedeflendiği için monolojik yazma stratejisi daha çok tercih edilir.[14]

Euthyphron Diyaloğu gibi diyalojik metinlerde çoğu zaman konuşmalar mimetik (taklidî) unsurlar taşır.[15] Böylece anlama olayına dâhil olan özne, yazarın metnin hükümdarı olduğu *analitik bir metin biçemiyle* değil, içerisinde eylemeye davet eden bir sahneyle yüzleşir. Daha

9 Mantıksal akıl yürütmelerin gündelik yaşamdaki karşılığını, belki de en iyi, ünlü rapçi Snoop Dogg'un şu ironik videosu anlatıyor olabilir: https://www.youtube.com/watch?v=c6BTooUbbTM

10 "Kusurlara, mutsuzluklara, ara vermelere, savrulmalara, dalgalanmalara ve iniş-çıkışlara ve belirsizliğe ve kırılganlığa ayrıca güvendiğimiz her şeyin uçup gitmesine maruz kalıyoruz. Bunu bilmeyen ve bu gerçekliğe karşı direnemeyen bu dünyada yaşamaya ayak uyduramaz" Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 4. bs (Philadelphia: E. Clacton & Company, 1923).

11 Bu varoluşçu şair Mahmud Derviş'in "لاعب النرد" isimli şiirinde açıkça görülebilir. Bkz. Derviş.

12 Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2018).

13 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, 1. bs (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1983).

14 Niall Lucy, *A Derrida Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), Logosentrism, s. 69-72.

15 Hans George Gadamer, *el-Hakikat ve'l-menhec*, çev. Nazım Hasan ve Salih Ali Hakim (Mısır: Dâru'l-evyâ, 2007); Hans George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1. bs, c. 2, 2 c. (İstanbul: Paradigma, 2009).

açık bir ifadeyle; diyaloji, ilaç *prospektüsü* ya da hangi adımın nereye atılacağını önceden tayin eden bir *yönerge* değildir. Diğer bir deyişle; diyalog, teknik ve hükümsel olmaktan çok, karşılıklı düşünme faaliyetine izin veren *boşluklar* barındırır. Sohbet, tartışma, soru-cevap, müzakere, mücadele[16] ya da karşılıklı konuşmada düşünmeye izin veren boşluklar aşikardır. Birinci öncülün kabulüyle ilerleyen zincirleme önermelerde boşluk ancak önermelerden birinin yanlış ya da mantıksal kurgu içerisinde yersiz olduğunun tespitiyle ya da ilk öncülde varılan yargının, üzerinde yargıda bulunulan şeyin ancak bir yönünü ele alma sınırlılığıyla başlar. Bu karşılaştırma Euthyphron diyaloğunda açıkça görülebilir. Örneğin Platon, "Bir şeyin Tanrısal buyruğun gereği olduğu için mi yoksa doğasından dolayı mı iyi olup-olmadığı"[17] sorusunu, karakterlerine önermesel formda ve fakat *taklîdî eylem ve sözlerle* sordurur.[18] Peki, yargı ya da önerme sunmak yerine düşünmek için açtığı boşluğa davet eden bu soru, bir başına anlamlı değil midir? Sadece diyalog biçiminde kurgulanan, taklidî unsurların yer aldığı bir metin içerisinde mi anlamını bulur? Bilakis herhangi bir soru formuna bürünmeden öne sürülen "Bir şey, doğası gereği iyidir" önermesi ardında hiçbir boşluk barındırmaz mı?

Felsefi bir metin ister şiir ister önermesel isterse diyalog formunda kurgulansın, Sezar ya da Ömer b. Abdülaziz'in biyografisinde olduğu gibi sadece tarihsel bilgimizi genişleten bir anlatıdan ya da insanın pozitif bilgi birikimine katkı sunan salt bilgiden farklı bir mahiyete sahiptir.[19] O, önünde sonunda felsefî bir anlatıdır. Anlatılar, söylemler gibi sevk etme,[20] bir yere çekme, bir şeyi gösterme, deruhte etme amacı güderler. Ancak sevk ederken, çekerken, gösterirken ya da bildirimler sunarken diğer şeyleri gizleyebilirler.[21] Bu tıpkı, tamamen safiyane niyetle, karanlık bir yeri aydınlatmak için yakılan telefon flaşının belli bir noktayı çok net, bazı yerleri belli belirsiz, kimi yerleri ise daha da karanlıkta bırakmasına benzemektedir. Bu açıdan her anlama tecrübesinin kısmî ve izafi olduğu, yönelimsellik ve niyetsellik gibi unsurlar içerdiği söylenebilir. Her anlama olayı epistemik öznenin, bilgi nesnesine 'bilgi' odaklı yönelmesini gerektirmez. Bilmek söz konusu olduğunda epistemik özne, bilme konusu kıldığı şeyi rasyonel açıdan paranteze almak durumunda kalır. Anlama ise o nesneyi sadece kuşatmayı değil, tecrübe etmeyi gerektirir.[22] İster kuşatılan bilgi nesnesi olsun ister

16 Cebelleşmek değil, cedelleşmek anlamında kullanılmıştır.

17 Eflâṭûn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile;* Plato, "Euthyphron", Puplic, The Project Gutenberg EBook of Euthyphro, by Plato, 2008, https://www.gutenberg.org/files/1642/1642-h/1642-h.htm.

18 Martin Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Heidegger Özel Sayı, 1, sy 30 (Haziran 2016): 27.

19 Wittgenstein da en azından Tractatus'unda felsefenin diğer bazı bilimler gibi 'bilgi' veremeyeceğini onun bir etkinlik olduğunu şu şekilde ifade eder: "*Die Philosophie ist keine Lehre, sonder eine Tätigkeit*", yani "Felsefe sadece bir eğitim değil, aslında bir etkinliktir". Ludwıg Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. C.K. Ogden, 1. bs (Edinburgh: Gutenberg Ebook, 2010).

20 Rorty Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: NJ: Princeton University Press, 1979), s.4.

21 Ludwıg Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, 3. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2014).

22 Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, 1. bs (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019).

tecrübe olayının bir figürü olan şey olsun söyleme dönüştüğü anda sevk edici hala gelebilir. Dolayısıyla herhangi bir diyalog ya da söylem gibi bilgelik sevgisinden doğan felsefi metinler de sanılanın aksine masum olmayabilir.

Euthyphron Diyaloğu Hakkında

Öncelikle Euthyphron diyaloğunun çözümlenmesi ve bağlı olduğu diğer diyaloglar bizi dilin mahiyeti üzerine düşünmeye zorlar. Burada fenomenologlar, Heidegger ve Gadamer'in dilin epistemik kullanımının yanı sıra ontolojik bir zemin olduğuna dair iddiasının doğrulandığı görülebilir.[23] Çünkü Euthyphron'da henüz gerçekleşmemiş ama gerçekleşme imkânı bulunan mahkeme, yani *mümkün gelecek* üzerine, Apology'de mahkeme anı, yani *şimdi* (present) üzerine, Kriton'da ise mahkeme sonrası yani, geçmiş üzerine bir konuşma vardır. Phaidon ise zamansal olarak diğer diyaloglardan farklılaşır. Onda *geçmiş, şimdi ve geleceğin* döngüsünden çıkış, *alethia*'ya varış, bir başka deyişle; *kategorik olmayan bir zaman* üzerine konuşulur.[24] Hepsi yazarın yazma anı ve okurun okuma anına referansla hiç yakalanamayacak olan şimdi de gerçekleşir. Görüldüğü gibi burada dil, sadece insanın hizmetine sunulmuş bir araç olmayıp, içinde geçmiş-gelecek ve *şimdi*nin gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği aşkın (transendental) bir zemin olarak karşımıza çıkar. Daha açık bir ifadeyle; Euthypron, Atina'nın dinden sorumlu üst düzey yöneticilerinden biridir. Bu diyalogda Sokrates'in yargılanması henüz gerçekleşmemiş, ama müstakbel ve muhtemel mahkeme üzerine konuşulmaktadır. Apology'de mahkeme anı sergilenirken, Kriton'da ise mahkemenin akabinde yaşananlar anlatılır. Phaidon, ruh üzerine konuşulması açısından bu metinlerden farklılaşır. Çünkü mahkeme gerçekleşmiş, Sokrates'in ölümüne karar kılınmıştır. Artık nihaî sorunun sorulması gerekir: "Peki Sokrates, ölümle yok olacak mıdır? Ruh nedir? Ruh, ölümsüz müdür?". Phaidon'da bu sorular tartışma konusu kılınır.[25] Toparlamak gerekirse Euthyphron diyaloğu puzzle'ın ilk parçasıdır. Platon'un Sokrates'i anlatıya dönüştürdüğü ilk diyalogdur. Araştırmacıların kahir ekseriyeti sırasıyla mezkûr dört diyaloğun birbirini tamamladığı düşünmektedirler: "*Euthyphron, Apology, Kriton ve Phaidon*".[26] Platon'un ilk metni olduğu düşünülen Euthyphron diyaloğu dindarlık ve dinsizliğin neliğine ya da hümanitasın divinitasla olan bağına dair ilk tartışma olarak bilinir. Platon bu diyaloğunda

23 Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini"; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2. bs (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

24 Bu bağlamda, bizim diyaloglar arasında yakaladığımız doğrultuda olmasa da Deleuze'ün zamanın ve dilin yayılımıyla ilgili ifadelerinin dikkate değer olduğunu düşünmekteyiz. Bkz. Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı Üzerine*, çev. Hakan Yücefer, 1. bs (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015).

25 William Altson, "What Euthyphro Should Have Said", içinde *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Laine Craig. (New Brunswick: Rutgers University Press, 2002).

26 Kayhan Özaykal, "Theological-Ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and The Metaethics of Al-Mâturîdî" (Doktora Tezi, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, 2017).

ahlâk sorunsalını dindarlık bağlamında ele alır. Bu nedenle o, "Dindarlık nedir, İnsanlar Tanrı'ya niçin ihtiyaç duyarlar, Tanrıya inanmakla insan neyi gerçekleştirir?" vb. soruları irdelemektedir. Sorular Meletos'un Sokrates'i, Euthyphron'nun da kendi babasını mahkemeye verme olayına atıfla mütalaa edilmeye çalışılır.

Metne göre Sokrates, Euthyphron'la mahkeme kapısında rastlaşır. Euthyphron, müşteki konumundadır ve halk nazarında itibara sahip bir şahsiyettir. Sokrates ise sanık konumunda ve toplumun ileri yaşlı bireylerinin kendisinden hazzetmediği birisidir. Dahası Sokrates'in muhatabı olarak, alanında derinleşmiş, öz babasını 'katil' olmakla suçlayan bir kişinin seçilmesi son derece manidardır. Ayrıca babasının toplumun en alt tabakasından bir katil-köleyi (serh) yanlışlıkla öldürmesi anlatımın kurgulandığı düşüncesini destekler görünmektedir. Her ne kadar Euthyphron son derece saygın ve aristokrat olsa da babasını dava etme olayı, Atina ileri gelenleri ve halkı tarafından "*dinsizlik*" addedilmiştir.[27] Ayrıca metinde, Euthyphron'un Sokrates'e verdiği cevaplara yakından bakıldığında genelde Sokrates'i onaylayıcı, halkı, aristokratları ve Meletos'u ise yerici bir tavır içerisinde olduğu sezilir. Buna rağmen Sokrat'ın aklî çıkarımla üzerine gittiği Meletos, halk ya da aristokrasi değil, adalet savaşçısı Euthyphron'dur. Yine Sokrates gibi yaşını almış, bilgeleşmiş ve özellikle gençler tarafından keskin zekâsı kamusal alanda takdir edilmiş bir şahsiyetin, Meletos adında toy bir genç tarafından suçlanması da paralellikler ve tenakuzlarla kurulan metnin çözümlenmesi açısından dikkate değerdir. Metnin kurgusu şu şekilde daha kolay anlaşılabilir;

Tablo 1

Euthypron	**Sokrates**
Müşteki, Aristokratlar gözünde itibarlı ancak suçlu.	Sanık, Aristokratlar gözünde itibarsız ve suçlu.
Din İşleri Sorumlusu.	Gençlere göre Filozof, halka ve yöneticilere göre sapkın.
Köleyi yanlışlıkla ölmesine sebep olan babasını dava eder.	Dinsizlik suçlaması nedeniyle dava edilir.
Konuşmalarında Sokrates'i olumlayıcı, Meletos, halk ve aristokrasiyi suçlayıcı tavır takınır.	Euthypron'u değilleyici, Meletos, halk ve aristokrasi hakkında doğrudan konuşmaz.

27 Altson, "What Euthyphro Should Have Said".

Diyaloğun argümanlarına geçmeden önce bazı tarihsel bilgilerin aktarılması gerekir. Özellikle Antikiteye hâkim olan "*itaat*" anlayışının altı çizilmelidir.[28] Çünkü kadim Yunan'da insanların Tanrılara itaatinin asıl sebebinin 'minnet' ya da 'gönüllü bağlılık', yani 'kulluk' değil, Tanrıları kışkırtmamak ve onların gazabına uğramamak olduğu düşünülmektedir.[29] Tanrıya saygı göstermeyenleri cezalandırmalarının sebebi ise diğer kimselerin Tanrıların gazabına uğramalarını önlemektir.[30] Buradan hareketle halkın, Sokrates'in Tanrılara yaklaşımının başlarına felaket getireceğini düşünmesi anlaşılır gözükmektedir. Dolayısıyla Meletos, şikâyetini geri çekse dahî kamuoyu baskısı sebebiyle dava, şahsi şikâyet olmaktan çıkıp 'kamu davası'na dönüşebilirdi. Ayrıca Tanrıların gazabının yanı sıra suçlu birine yardım etmenin kişiyi, en az suçu işleyen kadar suçlu kılacağı yargısı aristokratik bir tutum olarak antikiteye yerleşmişti.[31] Bu bağlamda Euthyphron şöyle demektedir: "Suçlu biriyle bile bile düşüp kalkarsan, üstelik dava açarak onu suçtan 'arındırmazsan' sen de onun kadar kirlenmiş olursun".[32] Burada suç karşısında susmanın ya da 'yardım ve yataklık' etmenin suçlunun fiilini paylaşmak olduğu düşüncesi açıkça ifade edilmiştir.[33] Tüm bu tarihsel bilgiler Sokrates'in ve Euthyphron'un niçin mahkeme kapısında olduğunu ve her ikisinin de toplumsal konumlarına rağmen halk tarafından tecrit edildiğini gösterir.

Tarihsel açıdan antropomorfik özellikler taşıyan Tanrıların Olimpos'tan inip Sokrates'e fizikî bir zarar verdiğine şahit olunmamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki; Sokrates bir fenomen olarak dine değil, dinin hâkim yorumuna karşı tavır almış gibi gözükmektedir. Hal buysa niçin Sokrates'e bedel ödettirilmiştir? Euthyphron buna şu şekilde cevap verir:

> (Gözünü aç Sokrates!) Meletos bu tür karalamaların halk tarafından kolayca benimseneceğini adı gibi biliyor. Bunu ben kendimden biliyorum. Ne zaman mecliste dinle ilgili bir şey söylesem ve onlara dinle ilgili bu durumun gelecekte nelere yol açacağından bahsetmeye kalkışsam, deliymişim gibi alay ediyorlar benimle![34]

Burada dindar çoğunluğun safları sık tutmak için Sokrates'i 'damgalaması' söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle 'biz' olabilmenin gerek şartı olan 'öteki', Sokrates imajı üzerinden yaratılmıştır.[35] Yani Sokrates, dindar Atina halkına 'biz' olabilme fırsatını vermiştir. Peki, bu fırsatın

28 "Rally around the flag", Politicaldictionary, erişim 31 Mart 2023, https://politicaldictionary.com/words/rally-around-the-flag/.

29 Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-felsefe*, I, c. I (Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1984).

30 Plato, "Euthyphron".

31 Abdurrahman Bedevî, *Aflutin 'inda l-'arab. Plotinus Apud Arabes. Theologia Aristotelis et Fragmenta Quae Supersunt* (Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955).

32 Plato, "Euthyphron" (2008), (14, 2c); Eflâṭûn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile*, I.

33 İslam ahlâk felsefesine de bazı konularda ilham veren şu hadis, bu düşünceyi destekler niteliktedir: "...انْصُرْ أخاكَ ظالمًا أو مظلومًا" Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ* (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56).

34 Plato, "Euthyphron" (2008), (3b-c); Eflâṭûn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile*. (Parantez bize aittir).

35 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, 1. bs (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010).

yaratılması için Meletos, Sokrates'i neyle suçlamıştır? O, Sokrates'in 'daimon'nunu yeni bir Tanrı iddiası olarak servis etmiştir. Aynı zamanda Sokrates'in geniş halk kitleleri önünde yaptığı konuşmaları, 'gençleri yoldan çıkarma' çabası şeklinde yorumlamış ve Sokrates'i mevcut düzeni ve değerleri muhafaza etmek yerine aşındıran bir anarşist olarak lanse etmiştir.

Sokrates Meletos'un iddialarını Euthyphron'a aktarır. Bu iddialar karşısında Euthyphron, halkın çifte standart uyguladığını ve yığınların "*dindarlığın ne demek olduğunu bilmediğini*" iddia eder.[36] Euthyphron ilk iddiasını şu şekilde destekler:

> İnsanlar, Zeus'un Tanrıların en iyisi, en adili olduğuna inanırlar. Haksız yere oğullarını yuttuğu için kendi babasını (Kronos) zincire vurduğunu, babasınında kendi babası Ouranus'ü (Zeus'un dedesi), benzer nedenlerle 'hadım' ettiğini' kabul ederler. Gel gör ki aynı insanlar, ben babamı dava ediyorum diye bana surat asıyorlar. Demek ki Tanrılar söz konusu olduğunda farklı, ben söz konusu olduğunda farklı şeyler söyleyip, kendileriyle çelişiyorlar.[37]

Sokrates ilk iddiaya sesini yükseltmez ancak Euthyphron'un ikinci iddiası, yani halkın "dindarlığın ne demek olduğunu bilmediği", içerisinde Euthyphron'un dindarlığı bildiği ya da halktan daha fazla ona vakıf olduğu imasını taşıması bakımından Sokrates'in nazarı dikkatini celbetmiştir. Bu ima ve Euthyphron'un açtığı davanın dine uygun olduğu iddiası, Sokrates'le aralarında hararetli bir tartışmayı fitillemiştir.[38] Sokrates'le tartışmasında Euthyphron, önde gelen bir din adamı olması bakımından ahlâkı, sürekli divinitasa atıfla açıklamaya çalışır. Daha geniş anlamda ahlâkı da ihtiva eden hümanitasın Tanrısal köklerine işaret ederek argüman üretmeye çalışmıştır. Peki gerçekten hümanitas, divinitasın insan cinsine sunduğu bir armağan mıdır? Bir başka deyişle; insan için değerli, aşkın olan her şey Tanrısal bir köke mi sahip?

Euthyphron Diyaloğunda İleri Sürülen Argümanlar ve Değerlendirilmesi[39]

A. Euthyphron babasını dava etmesinin dindarlığa aykırı olmadığını ileri sürer.

B. Sokrates, kabaca, dindarlığın tikel örnekler üzerinden tanımlanmasını değil, onun *özünde* ne olduğunu bilmeyi talep eder.

» Nitekim belirli kişisel örneklerden kesin tümel yargılar çıkarmak bir mantık hatasıdır.

36 Richard Joyce, "Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma", *Journal of Religious Ethics* 30, sy 1 (2002): 49-54.

37 Plato, "Euthyphron". (Parantezler bize aittir).

38 Plato; Eflâṭûn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile*.

39 Sokrates diyalogda Tanrı ve insanların üzerinde anlaşamadıkları şeyleri şu üç ikilemin altında kategorize eder; doğru-yanlış, güzel-çirkin, kötü-iyi. Plato, "Euthyphron" (2008), 45,7e. "*Is it not about right and wrong, and noble and disgraceful, and good and bad?...*" Kanaatimce bu üç konu Kant'ın, kritik serisinin temel meselelerine ilham vermiş olabilir. Epistemik doğru-yanlış, Salt Aklın Eleştirisi'nde; estetik açısından güzel-çirkin, Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde; etik açıdan kötü-İyi, Pratik Aklın Eleştirisi'nde soruşturulmuş olabilir.

A. Euthyphron, eğer bir şeyi Tanrılar severse bu dine uygun, sevmezse uygun olmadığını iddia eder.

B. Sokrates, Tanrıların bir kısmının diğer kısmına muhalif olduğunu, bazısının onadığı şeyi, kimisinin reddettiğini hatırlatır. Eğer bu iddia doğru ise bazı şeyler aynı anda hem mubah hem günah sayılabilir.

» Bir şeyin aynı anda hem aynısı hem gayrısı olması özdeşlik ilkesine aykırıdır.

» Euthyphron, Sokrates'in talep ettiği özsel tanımı değil, daha çok consequalist ve fonksiyonalist bir tanım yapmaktadır.

» "Mış gibi" yapmanın götüreceği bağlamsızlık mantık hatasını doğuracaktır.

A. Euthyphron, Tanrıların tümünün sevdiği dine uygunken yine tümünün sevmediği dine aykırı olduğunu düşünür.

B. Sokrates'e göre bu düşüncenin şöyle bir arka planı vardır: Bir şey bizatihi iyi olduğu için iyi olmaz. Bu iyilik ancak başkası tarafından ona atfedilir. Yani li-gayrihidir. Dolayısıyla dine uygun olan, Tanrıların sevdiğidir. Bir şey ancak ve ancak sevildiği ve dine uygun olduğu için iyidir. İyi olduğu için dine uygun olmaz. O halde Tanrıların sevdiği şey niçin sevilendir? Tanrılar sevdiği için sevilendir ve iyidir. Böylece dine uygun olanın Tanrılar tarafından sevilen olduğu açığa çıkar.

» Bu akıl yürütmede iyiliğin ölçütü, dine uygunluktur. Peki dine uygunluğun ölçütü nedir, Tanrıların sevmesidir. Peki Tanrıların sevmesinin ölçütü nedir, dine uygun olmasıdır. Görüldüğü gibi bir şeyin kendisine sebep olması teselsüle yol açar.

» Benzer duruma sağ duyuyu (commen sence) vurgularken Moore da işaret eder. Ona göre bir fikir olarak iyiliğin tanımlanması mümkün değildir. Sadece onun ne olduğuna dair belirli işaretler söz konusu olabilir. O, "*Haz iyidir, mutlu etmesinden dolayı*" ifadesi karşısında hazzın doğurduğu mutluluğun neden iyi olduğunu sorgular; "*mutluluk neden iyidir*". "*Haz veren iyidir*" önermesinin "*Haz veren haz verendir*" ifadesiyle aynı göndergesel değere sahip olduğunu düşünür. Onun *Principia Ethica'da* işaret ettiği ve "*Açık soru kanıtlaması*" olarak adlandırdığı bir mantık hatası burada da kendini göstermektedir.[40]

A. Euthyphron'un bir diğer argümanı dindarlığın adalet boyutu üzerine kurulur. O adaletin, dindarlığın Tanrılara özen gösterme boyutu olduğunu savunur.[41] Adil olan nedir?

40 G.E Moore, *Principia Ethica*, 1. bs (London: Independently Publisher, 2018).

41 Ayrıca dindarlığın (ya da Kindî'nin dediği gibi felsefenin) Tanrıya öykünmek olduğunu düşündüğümüzde mümin lehine münkiri, ruh lehine bedeni, öte dünya lehine bu dünyanın değerini düşürmemiz gerekmeyecek miydi? Halbuki bunlar kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir. Mağara kendisinden kurtulunması gereken bir şey

Dine uygun olan *her şey* adilken adil olan *her şey* dine uygun değildir. Peki dindarlık nedir? Adaletin Tanrılara özen gösterme yanıdır. Bu bir sporcunun antrenmana, bir bakıcının bebeğe, bir mandıracının ineğe gösterdiği özenle aynıdır. Öyleyse dine uygunluk ya da dindarlık bir sanattır. Ne sanatı? Tanrılara özen gösterme sanatı. Özen göstermenin yararı nedir? Özen gösterme, özen konusu olan şeyin maslahatını amaçlar. Böylece onu daha iyi yapar.

B. Sokrates, iğneleyici bir şekilde şöyle bir soru sorar: Eğer dindarlık, Tanrılara özen göstermekse ve özen göstermek, özene konu olan nesneyi iyi yapıyorsa, bizim gösterdiğimiz özen Tanrıyı (daha) iyi mi yapar?

» Diyalogda Tanrı'nın iyiliğin, adaletin vb. değerlerin kaynağı olduğuna dair çeşitli iddialar vardır. "Tanrı, değerin kaynağıysa insan onu nasıl daha değerli hale getirebilir?" sorusu Sokrates tarafından sorularak aradaki mantıksal tutarsızlığa işaret edilmiştir.

A. Euthyphron dinin gereklerini yerine getirmenin, yani dindarlık ve dine uygunluğun Tanrılara hizmet etme sanatı olduğunu belirtir.

B. Burada birinin başka bir şeye hizmet etmesi ve karşılığında bir menfaat elde etmesi durumu söz konusudur. Doktora hizmet eden sanat, sağlıktan; iktidara hizmet eden sanat, siyasetten nemalanır.

» Sokrates, bu durumda Tanrıların insanları hizmetçi olarak kullanıp elde ettikleri faydanın ve iyiyi belirleyen ve isteyen Tanrıların insanları hizmetçi olarak kullanmasının çelişkili olup olmadığını sorgular.

A. Euthyphron dindarlığın, dine uygunluğun kurban kesmenin, adaklar adamanın ve Tanrıya nasıl yakaracağını bilmenin bilgisi olduğunu ileri sürer.

B. Adak adamak, kurban kesmek Tanrılara sunakta bulunmaktır. Dua ise onlardan bir şeyler istemektir. Bu durumda karşılıklı bir alış-veriş, al gülüm-ver gülüm ilişkisi açığa çıkar. Tanrılar hem verir hem alır.

» Yine burada teodise problemi denilen, temelde Tanrının iyi olup ancak kötü fiillerin de en nihayetinde onun iradesine bağlanmasındaki çelişki söz konusudur. Doğal olarak şu soru problemi özetler; onların bize verdikleri insanların yararınadır ya aldıkları nedir?

A. Euthyphron Tanrılara sunulanlar övgü, minnet ve sadakat göstergesidir. Bu onlar için değerli olan şeydir. Bu açıdan dindarlık Tanrılar için değerli olandır.

olarak algılanır. Ancak mağara olmasa hakikati temaşanın, alethianın ya da "iyi idesi"nin ne önemi kalır?

B. Sokrat bunun böyle olmadığını ifade eder.

» Tanrıların değer alanının anlaşılamadığı ve onların değerin kaynağı olduğuna dair iddiaların henüz yeterince gerekçelendirilmediği için burada öne sürülen öncüller temelsiz gözükmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Dindarlığın, Tanrının söyledikleri, sevdikleri, ona benzeme çabası (öykünme), adil olan ya da adil olanın belirli tezahürleri (bir cüzzü) vb. olduğu ifade edilir. Bu önermeler, analitik metafizikçilerin iddia ettiği gibi etkilerden, kişisel eğilimlerden, duygulardan ve insanın varlık oluş sürecinden bağımsız bir şekilde düşünülemez.[42] Diyalog içinde verilen dindarlık tanımlarının bir türlü sabit bir temele oturmadığı görünüyor. Doğrusunu söylemek gerekirse burada dindarlık her seferinde bir yanıyla ele alınmış gibi gözüküyor. Varlığın her zaman bir yanıyla kendini ifşa etmesi gibi her önerme, dindarlığın bir tezahürünü dile getiriyor gibidir. Konuya Platonvârî yaklaşılacak olunursa, "varlığın tezahürü varlığın kendisi midir?"[43] sorusu, "dindarlığın, iyiliğin ve ahlâkın tezahürleri onların bizatihi kendisi midir?" sorusu şeklinde okunabilir. Diğer taraftan dindarlığın özünün ne olduğuna dair yapılan cüzi yaklaşımlardan biri, mesela onun Tanrının sevdiği şey olması, onun hakikati sayılabilir mi? Acaba 'dindarlık' denilebilecek fenomen ya da olaylarla karşılaşıp, fenomeni ya da olayı öznedeki cüzi temsiline indirgemek suretiyle temsil, hakikat addediliyor ve hakikatin anlamı unutuluyor olabilir mi? Buradaki argümanların tek tek ele alınıp kendi içinde tutarlılıklarının sorgulanması, temsil epistemolojisinin kabulünü gerektirebilir.

Ayrıca bu tartışmalarda öne sürülen argümanlara aynı analitik argümanlarla cevap vermek, benzer felsefi perspektifi, epistemik temeli ve ön-anlamaları kabul etmek anlamına gelebilir. Sokrates'e ya da Euthyphron'a karşı ya da onları destekleyici veya birini diğerine yeğleyici bir argüman kurmak, aynı kurgu mantığına dahil olmayı zorunlu kılar. Ayrıca analitik akıl yürütme, diskursun gidişatı açısından tahmin edilebilirdir. Zorunlu olarak çıkarsanan sonuç ya da kendisinden sonrakini doğuran öncül gelmediği taktirde bir şeylerin yolunda gitmediği düşünülür. Bu durumu belki de en iyi ifade eden cümle şu olabilir: "*mantıkta asla sürprizlere yer yoktur.*"[44] Diğer bir açıdan dindarlığın doğasına dair öne süren argümanlardan birini kabul, ret ya da revize etmek, dindarlığın doğası hakkında yeni bir anlatı kuracağı için zaten metafizik olan sorulara yine metafizik alanda cevap araması bakımından her bir tavır birbi-

42 Heidegger, *Varlık ve Zaman*.

43 Heidegger.

44 Ludwıg Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. C.K. Ogden (Edinburgh: Gutenberg Ebook, 2010), 6.1251. Almanca orijinal cümle: "Darum kann es in der Logik auch n i e Überra- schungen geben."

rinin arka yüzüne dönüşür.[45] Böylece diyaloğun kurgu mantığı içinde verilecek her cevap, mutlak gerçekler (absolute truths) ya da özler inşa etme iddiasına havi olacaktır.

Diyelim ki adalet, barış, iyi gibi var olanlar, *mevcudiyet metafiziği* uyarınca donuklaştırıldı ve birtakım sabiteler inşa edildi. Bu bilginin kontrol edilmesini, yönetilmesini, dolaylı da olsa insan yönlendirmelerini kolaylaştıracaktır.[46] Hocasının rahlesinden aldığı ahlâki evrensellik fikrini savunan Platon'un verilen verilebilecek tüm cevapları Sokrates eliyle speküle etmesi son derece ilgi çekici gözükmektedir.[47] Nasıl olurda genel geçer olan birtakım değerlerin var olduğunu savunan bir filozof, tartışmaları, herhangi bir sonucu vardırmaksızın sunulan tüm iddialardaki boşluklara işaret ederek bitirebilir? Bu Platon'un mutlak hakikati, adaleti, iyiliği bu dünyada bulmanın mümkün olmadığına gönderme yapan teorisinin zorunlu bir sonucu olabilir mi?

Metinler ya da söylemlerde de görüldüğü gibi hakikatin hep bir yanıyla kendini açtığı ve diğer yanıyla gizlediği iddiası dikkate değerdir. Bunun için diyalog bir sonuca bağlanmayacaktır (aporetik). Platon'un dinin, Tanrının, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi temsil eden 'dindarlığın' ya da hümanitasın genel geçer (tarih aşkın) bir tanımını vermekten imtina etmesinin sebebi sadece okuyucu ya da seyirciyi metne çeken bir diyaloji kurmak mı? Acaba bu özlerin ya da tümellerin, bedene bürünerek sınırlanmış insan tarafından, gölgeler dünyasında, düşkün aklıyla (anamnesis), mutlak bir şekilde kavranamayacağı düşüncesine dayanıyor olabilir mi? Daha açık bir ifadeyle; bir türlü dindarlığın ve diğer kavramların ne olduğuna karar vermek istemeyen Sokrates'in spekülasyon üreten manipülatif tavrı, onun hakikatin bu dünyada kuşatılamayacağına ya da insan düşüncenin onu tümüyle kavrayamayacağına inandığını düşündürebilir mi?

Bizce sonucun ortaya çıkmamasının sebebi Sokrates'in bir sonuç-çözüm istememesi değil, sahne üzerindeki muğlaklığa ya da insanın epistemik sınırlılığına işaret etmek suretiyle sahnenin kurucu unsurlarını hissettirme çabasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Sokrates, adaletin burada gerçekleşmeyeceğinin farkındadır.

45 Kabul durumunda, dindarlığı olumlama üzerinden bir öz biçmek; ret durumunda değilleme (selbî) yöntem üzerinden, yani ne olmadığı üzerinden başka bir öz biçmek; revizyon durumunda da temelde önceki her iki durumdan birini nispî olarak kullanma söz konusu olduğu için bu diyaloğa verilecek her cevap, Platon'un kuruduğu sistemde özcülüğe düşmekten kurtulamaz. Ancak sadece argümanlar dizisinin birbiriyle kurduğu uyuma, daha teknik bir ifadeyle; mantıksal tutarlılığa bakılabilir. Bu da ayakları yere basmayan bir teori üzerinde çalışmak gibidir.

46 Foucault, özcü yaklaşımların iktidarın oluşturduğu dispozitiflere payanda olduğunu ve dolaylı da olsa hümanitasın iktidar eliyle yaratılabileceği tehlikesine işaret eder. Bkz. Michel Foucault, *Söylem ve Hakikat*, çev. Kerem Eksen ve Murat Erşen, 1. bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

47 Bu durum Platon'un *Devlet*'in e değişir.

Sokrates, bir şeyin 'ne olup-ne olmadığını' sorgularken her zaman, her ne ise o şeyi, tam da o şey yapanı bulmaya çalışır. Bu sebeple Euthyphron'u dindarlığın özüne dair cevaplar üretmeye zorlar. Ancak öze dair verilen her cevap Sokrates'in itirazıyla rehabilite edilir. Bu durum Sokrates tarafından Daidalos'un yonttuğu heykellere benzetilir ve nezaketle şöyle der: "Euthypron, bu sözlerin yerinde durmak istemiyor".[48]

Euthyphron, hümanitası her divinitasla ilişkilendirmesinde farklı bir konum almak zorunda kalır. Bu epistemik sınırlılığın ifşası Euthyphron'un cevaplarında kimi zaman pragmatist kimi zaman fonksiyonalist kimi zamanda teosantrik ve hatta consequalist konumlanmasında görülebilir.

Aslında Sokrates'i konuşturan Platon, 'eidos'lardan ancak pay aldığımızı ve her payın, ruhu 'agethon'a yaklaştıracak izler olduğunu ve en nihayetinde gölgeler dünyasındaki düşkün aklımızla 'eidos'ları tam manasıyla elde edemeyeceğimizi düşünür.[49] Bundan dolayı kanaatimizce diyalog gölgeler dünyasında 'alethia'nın bütünüyle kavranamayacağı tezinin bir ürünüdür. Yani bu bilinmezlik dolayısıyla diyalog, sürekli ikilemlerle çıkmaza sokularak insanın epistemik eksikliğini ifşa eder. Adalet, iyi, güzel, aşk ve fedakarlığın bizatihi kendilerine erişemeyeceğimizi düşünen bir yazar, bize gerçekten gölgeler dünyasında adalet arayış sürecini anlatıyor olabilir mi?

Sonuç olarak her ne kadar Euthyphron, farklı konumlardan cevap vermeye çalışsa da Sokrates cevabı bir şekilde speküle edebilmiştir. Sokrates'e cevap verebilmek için sürekli konum değiştirse de en sonunda Euthyphron, tıpkı yaşam dünyasında olduğu gibi, acelesi olduğunu ifade ederek uzaklaşır. Sokrates'in, onun ardından kurduğu, diyaloğun son cümlesi dikkat çekicidir: "Senden dine uygun olan ve olmayan şeyleri öğrenmek istiyordum. Bu sayede Meletos'un suçlamalarından kurtulacaktım. Ona aynen şöyle diyecektim: …Euthyphron beni Tanrılar hakkında bilgilendirdi". Ancak ne Euthyphron bunu yapabilir ne de onun haricinde başka bir insan.

48 Platon, *Sokrates'in Savunması*.

49 G. Skırbekk ve N. Gılje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 1. bs (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017).

Kaynakça

Altson, William. "What Euthyphro Should Have Said". İçinde *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, editör William Laine Craig. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.

Arberry, A. J. "Some Plato in an Arabic Epitome". *The Islamic Quarterly*, sy 2 (t.y.): 86-99.

Bedevî, Abdurrahman. *Aflutin 'inda l-'arab. Plotinus Apud Arabes. Theologia Aristotelis et Fragmenta Quae Supersunt*. Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955.

. *Mevsû'atü'l-felsefe*. I. C. I. Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1984.

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. 1. bs. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1983.

Bezold, Carl. *Glossarium Latino-Arabicum*. Fol. 69a. Col 1. Berlin: Emil Felber, 1900.

Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. 4. bs. Philadelphia: E. Clacton & Company, 1923.

Danto, Arthur C. "İnanç, Dil ve Dini Tecrübe Üzerine Bir Diyalog". Editör Sidney Hook. Çeviren Abdulsamet Şentürk. *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 5, sy 2 (2022): 239-52.

Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantığı Üzerine*. Çeviren Hakan Yücefer. 1. bs. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015.

Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. 1. bs. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011.

Derviş, Mahmud. "لاعب النرد". Nadwah, 12 Ocak 2016. https://www.arabicnadwah.com/arabpoets/nard-darwish.htm.

Eflâtûn. *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile*. I. C. I. V c. Beyrut: Al Dar - Al Ahlia Bookstore, 1994.

Foucault, Michel. *Söylem ve Hakikat*. Çeviren Kerem Eksen ve Murat Erşen. 1. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Gadamer, Hans George. *el-Hakikat ve'l-menhec*. Çeviren Nazım Hasan ve Salih Ali Hakim. Mısır: Dâru'l-evyâ, 2007.

———. *Hakikat ve Yöntem*. 1. bs. C. 2. 2 c. İstanbul: Paradigma, 2009.

Hassan, Bahaa-eddin A. "Felsefî Terminolojinin Arapça Tercümesinde Çerçeve Semantiği". Çeviren Abdulsamet Şentürk ve Osman Duman. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2022): 425-47.

Heidegger, Martin. "Platon'un Hakikat Doktrini". Çeviren Zeynep Berke Çetin. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Heidegger Özel Sayı, 1, sy 30 (Haziran 2016): 27.

———. *Varlık ve Zaman*. 2. bs. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Joyce, Richard. "Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma". *Journal of Religious Ethics* 30, sy 1 (2002): 49-54.

Lucy, Niall. *A Derrida Dictionary*. 1. bs. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Moore, G.E. *Principia Ethica*. 1. bs. London: Independently Publisher, 2018.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nedelisky, Paul. "Realite: Bir Müşterinin Rehberi". Çeviren Abdulsamet Şentürk. *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, Realizm, 5, sy 9 (2022).

Özaykal, Kayhan. "Theological-Ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and The Metaethics of Al-Mâturîdî". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.

Plato. "Euthyphron". Puplic. The Project Gutenberg EBook of Euthyphro, by Plato, 2008. https://www.gutenberg.org/files/1642/1642-h/1642-h.htm.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Ari Çokona. 1. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankatasu Kültür Yayınları, 2019.

Politicaldictionary. "Rally around the flag". Erişim 31 Mart 2023. https://politicaldictionary.com/words/rally-around-the-flag/.

Richard, Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. 1. bs. Princeton: NJ: Princeton University Press, 1979.

Ricoeur, Paul. *Başkası Olarak Kendisi*. Çeviren Hakkı Hünler. 1. bs. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.

———. *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Çeviren Gökhan Yavuz Demir. 1. bs. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Skırbekk, G., ve N. Gılje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. 1. bs. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.

Tatar, Burhanettin. *3 Derste Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2018.

Valpy, Francis Edward Jackson. *An Etymological Dictionary of the Latin Language*. London: Prınted By A. J. Valpy, 1828.

Wittgenstein, Ludwıg. *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren Haluk Barışcan. 3. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

———. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren C.K. Ogden. 1. bs. Edinburgh: Gutenberg Ebook, 2010.

Matthew Lipman Düşüncesinde Felsefi Hikayelerin Etik Gelişime Katkıları*

Ayten Ünal**

Öz: Bu çalışma, Matthew Lipman düşüncesinde felsefi hikâyelerin etik gelişime nasıl katkıda bulunduğunu incelemektedir. Lipman, felsefi düşüncenin yaşam boyu geliştirilebileceğine ve çocukların erken yaşlardan itibaren felsefi düşünme becerilerini kazanabileceklerine inanmaktadır. Bu noktada hikâyeler ön plana çıkmakta ve özellikle felsefi hikâyelerin çocukların etik düşünme yeteneklerini nasıl etkili bir şekilde geliştirebileceği düşüncesi dikkati çekmektedir. Felsefi hikâyeler, kurgusal olaylar aracılığıyla etik sorunları, değerleri ve ahlaki kararları ele alır. Bu hikâyeler, çocukların empati kurma, eleştirel düşünme, farklı perspektiflerden bakabilme ve etik sorunları analiz etme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Lipman'ın felsefi düşünme programlarıyla birleştirildiğinde, felsefi hikâyeler, çocuklara etik düşünmeyi öğretme ve bu beceriyi güçlendirme sürecinde etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma, felsefi hikâyelerin etik gelişime olan katkılarını sistemli bir şekilde inceleyerek bu alanda literatüre yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Literatür araştırması ve derinlemesine analiz, felsefi hikâyelerin çocukların etik düşünme becerilerini nasıl etkilediği ve hangi faktörlerin etkisini artırdığı gibi konularda önemli ayrıntıları ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, felsefi hikayelerin nasıl entegre edilebileceği, öğretim yöntemleri ve araçlarının etkin kullanımı gibi konular üzerinde durulacaktır. Kısaca bu çalışma, felsefi hikâyelerin etik gelişim üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu savunmakta ve çocuklar ile gençler için etik düşünme becerilerini teşvik etmek ve geliştirmek amacıyla felsefi hikâyelerin kullanılmasını, eğitim alanında yeni bir perspektif sunarak literatüre katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Matthew Lipman, Felsefi Düşünme Becerisi, Çocuk, Felsefi Hikâyeler, Etik.

Giriş

Lipman, 1900'lerin başında ABD'ye göç eden Rus Yahudi bir ailenin yedi oğlundan biri olarak 24 Ağustos 1923 tarihinde New Jersey'de dünyaya gelmiştir.[1] İbranice bir kelime olan ve İncil'de yer alan *Mattathyah*'ın İngilizce karşılığı olarak Matthew ismini ailesi, oğullarına uygun görmüştür. Adının kutsal kitapta geçmesi ailesi tarafından "Tanrı'nın hediyesi" olarak görülmüştür. Makine atölyesi olarak çalışan ve pek çok çalışmasıyla patent alan mucit bir

* Bu çalışma "Matthew Lipman'da Çocukların Düşünsel Gelişiminde Felsefenin Kritik Rolü" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Felsefe ABD Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, ayten_nal@yahoo.com.

1 Philip Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", *Diogenes*, 58/4 (2012) 117.

babanın çocuğu olarak Lipman'ın rahat bir yaşam sürmesi gerekirken tam tersi olmuş ve o, buhran sebebiyle ailesiyle birlikte zor zamanlar geçirmiş ve üniversiteye geç gitmiştir.[2] Makinist babasından ona miras kalan en sıra dışı özellik, pratik icatlara değer vermesidir. Babasının aletler, makineler ve motorlardan oluşan bir dünyada çalışmasının sonucu olarak Lipman, farkına varmadan teoriyi boş ve kısır olarak görmüş ve pratiği öncelemiştir.[3] Lipman, çocukluk ve gençlik yıllarında babasının dükkânında çokça vakit geçirdiği için, burada edindiği tecrübelerin daha sonraki yıllarda felsefesini oluşturduğunu savunmuştur. Pratik hedefe dönük icatların yapıldığı dükkân sayesinde Lipman, pratik ilişkilere dair bir farkındalık kazanmış ve yaşamında teori yerine uygulamanın gerekli olduğu düşüncesine varmıştır.[4] Bu durum onun salt soyut düşünmeye bağlı kuramlar oluşturmak yerine, gündelik yaşama aktarılabilecek kuramlara yönelmesine yol açtığını göstermektedir. Pratik deneyimlerin ve gerçek dünya uygulamalarının, teorik bilgiden daha önemli olduğunu düşünen Lipman, hem kendi yaşamını hem de çevresindeki yaşamı etkilemiştir.

"Matthew Lipman'a göre, çocuklarla felsefe yapma fikri aniden 'durup dururken' bir deneyim olarak ortaya çıkmadı, ancak çeşitli bileşenlerin bir karışımından yavaş yavaş olgunlaştı."[5] Lipman, İngilizce öğretmeninin kendisine hediye ettiği John Dewey'in iki kitabı sayesinde felsefeyle tanıştığını ve Aristoteles, Hume, Spinoza gibi filozoflardan etkilenerek felsefe okumaya karar verdiğini söylemiştir.[6] Spinoza ile tanışmasının kendisinde bıraktığı etkiyi şöyle ifade eder: "(Ethica'yı) sonunda bitirdiğimde hissettiğim, büyük bir dağın zirvesine ulaşıp aşağı bakmak, her yöne uzanan kırsalı görmek gibiydi."[7] Lipman, özellikle askerlik yaptığı dönemde Dewey'in kitaplarını yanından hiç ayırmadığını, sürekli bu kitapları okuduğunu ve felsefeye ilgisinin git gide arttığını söylemiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve ordudaki görevinin tamamlanması sonucu Lipman, Amerika'ya dönmüş ve Columbia Üniversitesi'nde felsefe eğitimine başlamıştır.[8]

Lipman, doktorasını estetik ("Sanat Araştırma Sorunları") alanında yapmıştır.[9] Onun hem çocuk sanatına hem de sözel olmayan düşünceye büyük bir ilgisi vardı. Lipman'ın eğitime il-

2 Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", 118.

3 Roger Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", *Thinking Skills and Creativity*, 6 (2011) 143.

4 Walter Omar Kohan, *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices,* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 22.

5 Hannu Juuso, *Child, Philosophy and Education, Discussing The Intellectual Sources of Philosophy for Children,* (Oulu: Oulu University Press, 2007), 15.

6 Matthew Lipman and F. Moriyon Garcia, "Matthew Lipman: Una Biografia Intellectual", *Haser: Revista Internacional de Filosofía Aplicada,* 2 (2011), 178.

7 David Kennedy, "'I Must Change My Life' Review of Matthew Lipman, A Life Teaching Thinking", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children",* 20/1 (2012), 11.

8 Lipman and Garcia, "Matthew Lipman: Una Biografia Intellectual", 180.

9 Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", 117.

işkin ilgisi, pek çok profesörden ve eğitimciden bile çok daha fazlaydı. Bu durum onun, 20'li yaşlarının başında başka bir kıtada bir savaşa yakalanmış naif bir Amerikalı olarak yaşadığı deneyime yansımasının bir sonucuydu. O, toplama kamplarında meydana gelen trajedinin derinliğini, Amerikalılar dâhil hiç kimsenin anlamadığını ifade etmiştir. Bu zor günlerin yaşandığı bir yıl içinde Lipman, Shrivenham'daki (İngiltere'de) Amerikan Üniversitesi'nde iki dönem okumuştur. İngiltere'de hem Spinoza'yla hem de biçimsel felsefeyle tanışmıştır. Ardından, 1946'da Columbia Üniversitesi'ndeki Genel Çalışmalar Okulu'na kaydolmuş ve burada felsefenin yanı sıra güzel sanatlar ve psikoloji derslerine katılmıştır. Kendisine verilen müfredattan daha fazlasını okumuştur. Vygotsky'yi okuyan ve takdir eden ilk Batılı lisans öğrencilerinden (hatta mezunlardan) biri olduğu düşünülmektedir. Sorgulama topluluğu teorisi ve pratiğinin gelişiminin, yaklaşık 25 yıl sonra bu okumalar sayesinde oluşturulduğuna şüphe yoktur.[10]

Çocuklar İçin Felsefe kuramının kurucusu olarak Lipman, aynı zamanda ilkelerini uygulamaya dönüştüren kararlı bir kişiliğe sahiptir. 1968 üniversite ayaklanmalarına kadar eğitimin yeniden inşası söz konusu olduğunda, her zaman temkinli davranmıştır. Teorisyenler ve eğitim alanında çalışanlar ise, bu konuda bir çaba göstermemiştir. Lipman, tamamen yeni bir planın, yeni bir uygulamanın ve yeni bir teorinin ivedilikle hazırlanması ve uygulamaya konması gerektiğini söylemiştir.[11] 1960'lı yıllardan itibaren çocuk eğitimine ilişkin ilgisinin arttığını ifade eden Lipman'a göre, bu ilginin ortaya çıkmasına olanak sağlayan fikir "çocukların belirsizliklerle başa çıkmalarına yardımcı olmak"tır. Ona göre, çocukların sadece derinden hissetme kapasiteleri değil, aynı zamanda derin düşünme kapasiteleri de tahmin edilenden daha çok gelişmiştir. Çocuklar, bunun bilgisine kendileri ulaşabileceğinden anne-babanın veya eğitimcinin görevi, bu noktada onlara yardımcı olmaktır. Lipman'da bu fikirlerin ortaya çıkmasında 1959 ve 1960 yılında dünyaya gelen iki çocuğu, 1960'lı yılların sonunda New York's Museum of Modern Art'ta Summerhill School öğrencilerinin yaptığı resimler, çocuk-sanat ilişkisi bağlamındaki çalışmalar ve Hannah Arendt'in *Reflections on Little Rock* isimli makalesi etkili olmuştur.[12] Arendt'in etkisiyle mevcut eğitim sistemini tekrar düşünen Lipman, yaşamında köklü değişiklikler yapmak üzere girişimde bulunmaya başlamıştır. Eğitim sisteminin tüm kademelerinde, hem teorik hem de pratik anlamda reform yapılmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür. Onu bu düşünceye yönelten bir başka unsur ise, üniversitelerde meydana gelen öğrenci protestolarıdır. Lipman, üniversite öğrencilerinin yönetimde daha fazla yer alması gerektiğini düşünmüş ve bu şekilde eğitimin demokratik

10 Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 144.

11 Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 143.

12 David Kennedy, "'I Must Change My Life' Review of Matthew Lipman, A Life Teaching Thinking", 15.

açıdan yenileneceğini ifade etmiştir.[13] Görüldüğü üzere Lipman, Arendt'in düşüncelerinden etkilenmiş ve eğitim politikası olarak da demokratik ve bütünsel bir yaklaşımın savunucusu olmuştur.

1967 yılında Lipman, felsefe ile ilgili düşüncelerini ortaya koyabilmek için bir eylem planı hazırlamış ve Çocuklar İçin Felsefenin ilk adımını atmıştır.[14] Lipman, Columbia Üniversitesi'nde "Çağdaş Medeniyet" öğreten kadrolu bir profesördür. İsyanların olduğu yıllarda ortaya çıkan ilk şey Çocuklar İçin Felsefe girişiminin temeli haline gelen *Harry Stottlemeier* (1967) adlı yapıttır. İkinci olarak da, Çocuklar İçin Felsefede örnek olarak verdiği ve yaygın bir şekilde "sorgulama topluluğu" olarak bilinen uygulamanın geliştirilmesidir. Lipman, bu pedagojinin kökenlerini şöyle ifade eder:

> Tasavvur etmeye başladığım yeni eğitim sistemi, dikkatleri sınıfta düşünmeye yöneltmeyi içeriyordu -özellikle gerçeklerin ezberlenmesine değil, daha büyük, daha büyük düşünme kavramının kendisine. Bu, sınıfı yeni bir düşünme biçimi sergileyecek özel olarak hazırlanmış bir metne maruz bırakarak, sınıf üyelerini metni uygun gördükleri şekilde yorumlamaya teşvik ederek ve yorumları birlikte tartışmalarını sağlayarak yapılabilir. Bu sürecin sınıfta uyandıracağı çekişme ve tartışmalar, öğrencilerin yargıya, tartışmaların ise diyaloğa dönüşmesine neden olacaktı... Böyle bir grubu 'sorgulama topluluğu' olarak adlandırın.[15]

Lipman'ın "sorgulama topluluğu" ile getirdiği eğitim modeli, ezberden uzak, sorgulamaya, yorumlamaya ve tartışmaya odaklanan bir öğretim yaklaşımını içerir. Bu model, yalnızca bilgi aktarımı yerine, çocukların düşünme becerilerini geliştirmeleri için de bir ortam sağlamayı hedefler. Ancak, çocukların bu sorgulama sürecine dahil olmaları için uyarıcı bir metne ihtiyaçları vardır. Lipman, bu ihtiyaca yönelik olarak konuyla ilgili bir eser hazırlamış ve bu eser (Harry Stottlemeier 1967), Çocuklar İçin Felsefe alanında ilk örnek olarak yerini almıştır. Anlaşıldığı üzere Lipman, sadece eğitim sistemini eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu alana dair birçok yenilik ve öneri sunmuştur. Özellikle küçük çocukların felsefe ile tanışmasını sağlama konusundaki çabaları, sınıflarda yeni bir perspektifin öne çıkmasına yol açmıştır. Bu sayede Lipman'ın felsefeyi sınıfa entegre etmesinin asıl hedefinin yeni bir toplum inşa etme düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür.

Çocuklar İçin Felsefe çalışmalarına tam olarak 1972 yılında başlayan Lipman, çalışmalarında Dewey'den etkilendiğini ancak tamamen onun bakış açısıyla sınırlı kalmadığını ifade etmektedir. Ona göre Dewey, ilköğretimde felsefe dersinin olması gerektiğini hiçbir zaman savunmamıştır. Ayrıca eğitim anlayışıyla ilgili bir müfredat yazmamış, sadece ilerlemeci eği-

13 Kohan, *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices,* 24.

14 Lipman and Garcia, *"Matthew Lipman: Una Biografia Intellectual"*, 186.

15 Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 143.

tim anlayışını savunmuştur. Bu sebeple, Lipman ile Dewey'in fikirleri ve faaliyetleri farklılık göstermektedir.[16] Lipman, çocukların felsefi düşünme becerilerini geliştirmek amacıyla özel bir müfredat oluşturarak, bu alanda yapılandırılmış bir yaklaşım benimsemiştir. Dolayısıyla, Lipman'ın çocuklara felsefi düşünme yeteneklerini kazandırmak için tasarladığı özgün müfredat, Dewey'in genel ilerlemeci eğitim anlayışından ayrılan bir noktayı temsil etmektedir.

Lipman'ın siyasi görüşü, kişisel ilişkileri gibi başkalarına karşı derin bir saygı ve empati üzerine kuruluydu. Lipman'a göre siyaset; istihdam, barınma ve eğitim konularında ilerlemenin temsil edilip edilmediğini merak ettirecek kadar yavaş ve sıkıcı bir yaklaşımdır. Ancak yine de bu yoldan gitmek gerekmektedir. Lipman, ayrıca etikle de yakından ilgilenmiştir. Çocukların acı çekmelerinden ve bu konuda ne kadar az şey yapabilmelerinden çok etkilenmiştir. 1960'larda sorgulama özgürlüğünün yalnızca öğretmenler için değil, çocuklar için de ne kadar önemli olduğunu görmüştür. Gelişim, sadece düşünme becerilerinin geliştirilmesi için değil, ahlaki eğitim amacıyla da yararlı olabilecek bir şeydi. Bu plan yürürlüğe konulduktan sonra, yalnızca düşünme becerilerinin P4C[17] tarafından gerçekten geliştirildiğine dair somut kanıtlarla değil, aynı zamanda olumlu sosyal ve duygusal etkilerinin –hatta kasıtlı ahlaki eğitimdeki değerinin– tanınmasıyla erken başarı elde edilmiştir. BBC bile 1980'lerin sonunda onunla ilgilenmeye başlamıştır. P4C'yi Birleşik Krallık'ta tanıtan Lipman, dikkate değer bir belgesel olan "6 Yaşındakiler İçin Sokrates"i üretti ve şu soruyu sordu: "Çocuklar İçin Felsefenin sınıfta ne tür bir fark yaratabileceğine dair bu tür kanıtlara sırtını dönebilen toplum ne tür bir toplumdur?"[18] Bu süreçte Lipman, Sokrates'ten ve onun gençlerle yaptığı sohbetlerden etkilenmiştir.[19]

Lipman'ın *Harry Stottlemeier'in Keşfi* isimli felsefe egzersizlerinden ve sorgulamalarından oluşan Çocuklar İçin Felsefe hikaye kitabı, çocuklar ve öğretmenler için felsefeye giriş kitabı haline gelmiştir. Eser, felsefe öğretmek için değil, daha ziyade felsefenin insanların yaşamında yer alması kaygısıyla oluşturulmuştur. Her bir bölüm, felsefenin farklı bir alanına değinmiştir. İlk baskısı 1969 yılında yapılan eserin, basıldığı andan itibaren farklı çevreler tarafından yankı uyandırdığı görülmüştür.[20] Lipman, 1970 yılında iki asistanıyla birlikte Public School of Montclair'de bu eserini kullanarak, öğrencilerle felsefe etkinlikleri yapmıştır. Etkinlikler, dokuz hafta sürmüş ve her biri, haftada iki kez kırk dakikalık oturumlarla gerçekleşmiştir. Bu oturumlarda Lipman, gerçekleştirmek istediği hedefleri denetlerken, öğrenciler de kendilerini felsefenin içinde felsefe yaparken bulmuşlardır. Oturumların sonucunda eğitim kuru-

16 Lipman and Garcia, "Matthew Lipman: Una Biografia Intellectual", 187.

17 Philosophy for Children'ın kısaltması P4C'dir. Çocuklar İçin Felsefe anlamına gelmektedir.

18 Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 145.

19 Maughn Gregory, *Philosophy for Children: Practitioner Book,* (Montclair: IAPC Publication, 2008), 22.

20 Gregory, *Philosophy for Children: Practitioner Book,* 23.

munda görevli Dr. Miltan Bierman'a göre öğrenciler, mantıksal akıl yürütme açısından çok olumlu gelişmeler göstermiştir.[21] Bu pilot uygulama ile Lipman, çocukların ve ergenlerin eleştirel düşünme, akıl yürütme ve iletişim kurma becerilerini geliştirmeyi amaçlamış ve bu amaca ulaşabildiğini görmüştür. Bu vesileyle çocuklarla felsefe eğitimi üzerine geliştirdiği düşüncelerini daha çok kişiye ulaştırması ve bunun için de yoğun çalışması gerektiğinin farkına varmıştır.[22]

Lipman, 1972 yılında adı daha sonra Montclair State University olacak olan Montclair State College'da çocuklara düşünmeyi öğretme çabası içine girmiştir. Bu çaba, 1974 yılında eğitim profesörü olarak görev yapan Ann Margaret Sharp ile asıl adı Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC) olan Çocuklar İçin Felsefe Enstitüsü'nü kurmalarıyla gerçek bir adıma dönüşmüş oldu.[23] P4C, eğitim kültürünü ve kamu söylemini değiştirmeye yönelik sessiz ama sağlam ilerleme kaydetmeye devam etmiştir. Okullarda ortaya çıkan çatışmayı çözmek için felsefe öğretimine ayrılan zaman arttırılmalıdır. Lipman, bunun ayrıca belki de gelişmiş ve liberal bir toplum için bile çok radikal bir düşünce olduğunu belirtmektedir. Kişisel ve toplumsal eğitim, en iyi felsefi girişimle daha doğru olarak tasarlanır. Eğitimin hem felsefi hem de etik boyutu olması gerekmektedir. Bu durum, Lipman tarafından şöyle ifade edilmektedir: 'Çocuklar İçin Felsefede oluşturduğum yaklaşım içerikle değil, süreçle ilgilidir. Bu yaklaşım, çocuklara felsefe bilgisi önermemektedir. Bunun yerine onların kendi felsefelerini oluşturmayı ve dünya hakkında kendi düşünme biçimlerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu durum, genç zihinlerin kendilerini güvende hissettikleri bir ortamda, fikirlerini özgür bir biçimde ifade etmelerine fırsat vermekle ilgilidir.' Bağımsız, yaratıcı ve eleştirel düşünmeyi teşvik eden P4C'nin en iyi ihtimalle en bütünsel ve sağlıklı düşünme becerileri yaklaşımı olmaya devam ettiğini de eklemek gerekmektedir.[24]

Lipman'ın 2008'de dile getirdiği bu umut, sadece insanlığını değil, aynı zamanda cesaretini de ortaya koymuştur, çünkü o, bu zamana kadar, neredeyse on yıl önce teşhis edilen Parkinson hastalığından önemli ölçüde acı çekmiştir. Onun yaşadığı zorluklar, zihin dünyasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Lipman, çocukluk yıllarından beri sürgün edilen Yahudi bir toplulukla yaşamıştır. Annesinin Avrupa'ya sürgün edilen Rus Yahudi topluluklarından birine mensup olması, Lipman'ın yaşadığı evde bağımsız hareket edememesine ve kendi dilini konuşamamasına neden olmuştur. Ayrıca iki çocuğundan biri olan oğlu Will'in lenfoma sebebiyle 24 yaşında ve 2006'da da kendisinden 20 yaş küçük olan ikinci karısı Teri'nin

21 Kohan, *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices,* 24.

22 Gregory, *Philosophy for Children: Practitioner Book,* 25.

23 Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", 116.

24 Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 145.

beklenmedik bir şekilde ölmesi, Lipman'ı derinden yaralamıştır.[25] Lipman'ı karşılaştığı zorluklar, çocuklar hakkında düşünmeye itmiştir. Çocuğu yaşam karşısında pasif bir varlık olarak görmemiş, yaşamı tüm benliğiyle algılamaya çalışan aktif bir varlık olarak görmüştür. Ayrıca Lipman, çocuk için dünyada meydana gelen problemleri, duygusal ve zihinsel olarak anlamanın yetişkinlere oranla daha zor olduğunu kavramıştır. Bunların dışında toplumsal değişim ile ilgili düşüncelerinin ortaya çıkmasında ve bu alana ilişkin beklentisinin artmasında, ilk eşi Wynona Moore Lipman'ın 1971'den itibaren 27 sene New Jersey Eyaleti Senatörü olarak görev yapması ve bu görev için seçilen ilk Afro-Amerikan kadın siyasetçi olması da etkili olmuş gibi görünmektedir.[26]

Çocuklar İçin Felsefe Enstitüsü'nün kurucu ortağı olup enstitüde müdür yardımcısı olarak görev yapan Ann Margaret Sharp'ın ölümüyle büyük bir yıkım yaşayan Lipman, aynı sene içinde 26 Aralık 2010'da 87 yaşında New Jersey'de vefat etmiştir.[27] Yaşamını yitirdiğinde uzun yıllardır mücadele ettiği Parkinson hastalığının tedavisinin gerçekleştiği bir yaşlı bakım merkezinde bulunan Lipman, çocuklarla felsefe yapma düşüncesinin ve uygulamasının uluslararası alanda yaygınlaştırılmasına öncülük eden bir filozof olarak düşünce tarihinde yerini almıştır.[28] Anlaşıldığı üzere Lipman'ın çocuklarla felsefe yapma düşüncesinin temelinde yaşamsal deneyimleri bulunmaktadır. Özellikle babasının dükkânındaki gözlemler ve bu ortamda edindiği tecrübeler, Lipman'ın zihninde pratiğin önemini vurgulamış ve bu nedenle felsefeyi kuramsal düzlemden çıkararak çocukların somut yaşantısına uygun hale getirmesine olanak sağlamıştır. Lipman'ın bu alandaki çalışmaları ve attığı somut adımlar, felsefenin küçük çocukların hayatına dünya genelinde entegre edilebileceğini göstermiştir. Diğer bir deyişle, felsefe artık sadece yetişkinlerin uğraştığı bir etkinlik alanı olmaktan çıkmıştır.

Matthew Lipman'ın Felsefi Hikayeleri ve Önemi

Lipman, Çocuklar İçin Felsefe eğitimine kendi hazırladığı felsefi hikayelerle bir başlangıç yapmaktadır. Bu hikayelerin içerikleri ve konuları yaşa göre değişen felsefi alanlar açısından çeşitlilik göstermektedir. Ayrıca Lipman, bu eğitimi alacak öğretmenler için rehber niteliğinde bir kılavuz kitap sunarak onlara oturum sırasında nasıl hareket edecekleri konusunda yol göstermektedir. Lipman'ın oluşturduğu felsefi hikayeler, yaş gruplarına, felsefi alanlara ve eğitim sahalarına göre ayrıntılı bir şekilde belirlenmiş ve bu bilgiler aşağıdaki tabloda bir araya getirilmiştir:

25 Kohan, *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices,* 25.;Sutcliffe, "Matthew Lipman (1923-2010)", 145.

26 Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", 117.

27 Cam, "Matthew Lipman (1923-2010)", 117.

28 Kennedy, "'I Must Change My Life' Review of Matthew Lipman, A Life Teaching Thinking", 11.

Tablo 1: Lipman'ın Felsefi Hikayeleri[29]

Yaş Grubu	Hikaye	Öğretmen Kılavuz Kitabı	Felsefi Alan	Eğitim Alanı
3-6 yaş	Doll Hospital (1999)	Making sense of my word (Dünyamın anlamlandırılması)	Kavram oluşumu	Temel kavramlar-doğru, iyi, gerçek, güzel nedir?
6-7 yaş	Elfie (1987)	Getting our thought together (Düşüncelerimizi birlikte oluşturma)	Düşünme hakkında akıl yürütme	Keşfetme serüveni
7-8 yaş	Kio and Gus (1982)	Wondering at the world (Dünyada dolaşma)	Doğa hakkında akıl yürütme	Çevresel eğitim
8-10 yaş	Pixie (1981)	Looking for Meaning (Anlam arayışı)	Dil hakkında akıl yürütme	Dil ve sanat
10-12 yaş	Harry Stottlemeir's Discovery (1971)	Philosophical Inquiry (Felsefi sorgulama)	Temel akıl yürütme becerileri	Düşünme ve mantık
12-13 yaş	Lisa (1983)	Ethical inquiry (Etik sorgulama)	Etik hakkında akıl yürütme	Ahlaki eğitim
14-15 yaş	Suki (1978)	Writing: How and Why (Yazma: Nasıl ve neden?)	Dilde akıl yürütme	Yazı ve edebiyat
16 yaş ve üzeri	Mark (1979)	Social inquiry (Toplumsal sorgulama)	Sosyal konularda akıl yürütme	Toplumsal çalışmalar

29 Hafizhah Zulkifli and Rosnani Hashim, "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education", *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research,* 19/2 (2020), 32.

Lipman'ın oluşturduğu felsefi hikayelerin içeriğinin yaşa göre değişkenlik göstermesinin temel nedeni, çocukların bilişsel gelişim seviyelerinin farklı olmasıdır. Her yaş grubunun özel ihtiyaçları olduğu dikkate alındığında, bu farklı ihtiyaçlar hikayelerde yansıtılmaktadır. Lipman, Piaget'in bilişsel gelişim teorilerinden esinlenerek, çocukların farklı yaşlarda farklı düşünme yeteneklerine sahip olduğunu ve bu nedenle felsefi düşünme becerilerini farklı seviyelerde geliştirebileceklerini kabul etmiştir. Bu bağlamda, Piaget soyut düşünmenin 11 yaşından itibaren gerçekleştiğini savunurken, Lipman, çocukların erken yaşlardan itibaren, belki de basit düzeyde de olsa soyut düşünme yeteneğine sahip olabileceklerini belirtir. Lipman'da öne çıkan özellik, çocukların soyut düşünme kapasitelerinin yaşlarına göre gelişim göstermesidir. Örneğin, daha küçük çocuklara yönelik hikayelerde, temel kavramları anlamalarına yardımcı olacak daha basit felsefi sorular bulunurken, daha büyük çocuklara yönelik hikayelerde ise daha karmaşık düşünce süreçleri ve soyut kavramlar ele alınır. Bu şekilde, Lipman'ın felsefi hikayeleri, çocukların yaşlarına uygun olarak adım adım felsefi düşünme yeteneklerini geliştirmelerine olanak tanır. Bu yaklaşım, felsefi düşünme eğitimini daha etkili hale getirir ve öğrencilerin kendi bilişsel kapasitelerine uygun zorluk seviyeleriyle karşılaşmalarına imkan verir. Felsefi hikayeler, çocukların bilişsel gelişimini desteklemek ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmek amacıyla yaşa uygun bir eğitim aracı olarak kullanılır.

Lipman'ın belirttiği üzere her hikaye, insan zihninin işleyişi olan ortak bir tema etrafında döner ve temanın temel amacı, entelektüel tartışmalar için sıçrama tahtası görevi görmektir.[30] Ancak hikayelerin dezavantajlarından biri de hikâye olarak ilgi çekmemesi nedeniyle edebi anlamda iyi hikâye olmamasıydı. Yine de Lipman bunu bir avantaj olarak gördü. Çoğu çocuk kitabı zengin bir felsefi soru yelpazesi içermez ve çocuklara sorgulayıcı düşünürler olarak örnekler sunmaz. Çocukların mevcut edebi deneyimlerinin entelektüel uyarımdan yoksun olduğuna, bunun da okuma ve düşünme arasındaki bağlantının kopmasına neden olduğuna inanıyordu. Çocuklar genellikle kelimelerin hikaye içinde ne anlama geldiğini düşünmezler ve sonunda okumanın sadece kitaptaki kelimeleri takip etmek olduğuna inanırlar.[31] Lipman'ın perspektifine göre, çocuklar genellikle hikayelerdeki kelimeleri sadece takip etmeye odaklanırlar. Bu durum, onlarda okuma ile düşünme arasındaki bağlantının zayıfladığına işaret eder. Yani çocuklar, hikayeleri çoğunlukla olayları takip etme olarak algılarlar ve derinlemesine düşünme eğiliminde olmazlar. Lipman'ın felsefi düşünme ve düşünce süreçlerini teşvik etme amacıyla hikayeleri kullanma yaklaşımı, bu durumu düzeltebileceğini öngörür. Bu, çocukların daha fazla düşünmeye teşvik edilmesini ve edebi deneyimlerinin daha da derinleştirilmesini amaçlar.

30 Matthew Lipman, *Felsefe Okulda,* çev. Mehmet Kerem (İstanbul: Usturlab Yayınları, 2023), 204.

31 Zulkifli and Hashim, "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education", 32.

Harry Stottlemeier'in Keşfi, Lisa, Suki, Mark ve *Tony,* kahramanlarının akıl yürütme kurallarını ve asırlar öncesinden gelen alternatif felsefi görüşleri keşfettikleri kurgu eserlerdir. Hikayelerde çocukların keşfetme yöntemi, düşünmeyle diyaloğun birlikteliğidir. Akranlarla, öğretmenlerle, ebeveynlerle, aile büyükleriyle ve akrabalarla gerçekleşen bu diyaloglarla dönüşümlü giden düşünme, hikayelerde yer alan kahramanların öğrenirken kullandıkları temel araçtır. Öğrenciler de benzer şekilde aynı şeyleri konuşarak ve onları enine boyuna düşünerek öğrenirler.[32] Lipman, hikayelerin çocukların akıl yürütme yeteneğine olan etkisini şu şekilde bir tablo ile gösterir:

Tablo 2: Çocuklarda Akıl Yürütme Yeteneğinin Geliştirilmesi[33]

<table>
<tr><td>Anaokulu-2</td><td>3-4</td><td>5-6</td><td>6</td><td>7-10</td><td>11-12</td></tr>
<tr><td colspan="6">Genel Felsefi Temeller</td></tr>
<tr><td>Dil Edinimi</td><td>Dil Edinimi</td><td colspan="2">Biçimsel ve Biçimsel Olmayan Mantık Edinimi</td><td>Temel Felsefi Uzmanlaşma</td><td>İleri Düzey Felsefi Uzmanlaşma</td></tr>
<tr><td colspan="5"></td><td>Etik</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td>Lisa</td><td>Epistemoloji</td></tr>
<tr><td>Anaokulu-2</td><td>3-4</td><td>Harry</td><td>Tony</td><td>Suki</td><td>Metafizik</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td>Mark</td><td>Estetik</td></tr>
<tr><td colspan="5"></td><td>Mantık</td></tr>
</table>

Lipman'ın hazırladığı tabloya göre, çocuklarda dil edinimi 4 yaşına kadar devam ederken, biçimsel ve biçimsel olmayan mantık edinimi ise 5 yaşında başlamaktadır. Harry adlı hikaye de bu süreci desteklemektedir. 6 yaşında çocuk, hem mantıksal akıl yürütmeler yaparken hem de temel düzeyde felsefi uzmanlaşma gerçekleştirir. Özellikle 7-10 yaş arasında *Tony, Lisa, Suki* ve *Mark* adlı hikayeler, çocuğa bu konuda yardımcı olur. 11-12 yaşlarında ileri düzeyde felsefi uzmanlaşma gerçekleştiren çocuklar, etik, epistemoloji, metafizik, estetik ve mantık alanlarında derinlemesine düşünme becerilerini geliştirirler. Etik üzerinde çalışarak, moral değerleri, hakları ve yanlışları sorgularlar. Epistemolojiyi inceleyerek bilgi kaynaklarını ve bilginin doğasını anlamaya çalışırlar. Metafiziği keşfederek varlık, gerçeklik ve evrenin temel doğası üzerinde düşünürler. Estetik konusunda sanatın ve güzellik algısının farklı yönlerini keşfederler. Ayrıca, mantık konusunda doğru akıl yürütme, argümanları analiz etme

32 Matthew Lipman, vd., *Felsefe Sınıfta,* çev. Mehmet Kerem (İstanbul: Usturlab Yayınları, 2023), 136.

33 Lipman, vd., *Felsefe Sınıfta,* 95.

ve mantıklı sonuçlara ulaşma yeteneklerini geliştirirler. Dil edinimiyle başlayan bu süreç, yaşa bağlı olarak akıl yürütme becerilerinin nasıl değiştiğini göstermektedir.

Felsefi hikayeler, felsefi kavramları aktarmak için felsefi metinlere kıyasla daha etkili bir yöntemdir; çünkü hikayeler aracılığıyla felsefi bağlamı iletmek daha keyiflidir. Hikayeler, bireysel deneyimlere odaklandığında ve aynı zamanda merak uyandırıcı ve tartışmaya açık olduğunda, çocuklar düşünmeye ve keşfetmeye daha fazla istekli olurlar. Felsefi metinler, deneyim eksikliğine rağmen felsefeyi mantıklı ve ayrıntılı bir şekilde sunma amacı taşır. Hikayeler, gelecekteki felsefi araştırmalara ilham kaynağı olabilecek veya çocuklar için bir başlangıç noktası olabilecek bir kaynak olarak hizmet ederler.[34] Lipman'ın felsefi hikayeler geliştirme yaklaşımı, bu bağlamda büyük bir öneme sahiptir. Lipman, felsefi soruları ve düşünme becerilerini çocuklara hikayeler aracılığıyla aktararak, felsefi kavramları daha çekici ve anlaşılır hale getirir. Felsefi hikayeler, çocukların kişisel deneyimlerine ve günlük yaşamlarına odaklandıkları için, öğrenciler bu hikayeleri günlük yaşamlarıyla daha yakından ilişkilendirebilirler. Bu yaklaşım, öğrencileri daha fazla motive ederken aynı zamanda onların felsefi düşünme süreçlerine katkıda bulunur.

Matthew Lipman'ın Felsefi Hikayelerinin Etik Üzerindeki Etkisi

Lipman'a göre, etik gelişimi desteklemek için özel araçlara ihtiyaç vardır. Çünkü insanın karmaşık yapısı içinde, diğer insanlarla ilişkisini anlamak ve toplumda nasıl davranması gerektiğini belirlemek zor bir süreçtir. Bu düşünceyle Lipman, çocuklar için etik eğitiminin daha etkili olması için edebiyattan yararlanmanın önemli olduğunu ve edebiyatın insan ilişkileri için kilit bir rol oynadığını şu şekilde ifade eder:

> İnsan ilişkisinin sonsuz çeşitlilikteki nüanslarının ve inceliklerinin didaktik olarak aktarılamayacağını da akılda tutmalıyız. Yalnızca edebiyat, insan ilişkilerinin çok katmanlı çokluğuna nüfuz etmek ve iletişim kurmak için gereken inceliği ve esnekliği göstermiştir. Sonuç olarak, ahlaki yargının iyileştirilmesi, için, ahlaki farkındalığın modlarını, ahlaki bütünlüğün doğasını, ahlaki sorgulama tekniklerini ve alternatif etik anlayış yapılarını somutlaştıracak ve sergileyecek özel bir edebi eserler bütününün inşasına ihtiyaç vardır. Çocuklar İçin Felsefe, etik eğitim için etkili bir müfredat olmak üzere, sonuç olarak, mantıksal yeterlilik, estetik duyarlılık, epistemolojik içgörü ve metafizik kavrayışı geliştirmeyi amaçlayan felsefi prosedürlerle birlikte edebi metinlerin birlikte kullanımını vurgulamalıdır. Bu tür prosedürleri önemseyen çocuklar, eğitimleri sırasında ahlaki muhakemelerinin gelişmesi en muhtemel olan çocuklardır.[35]

34 Zulkifli and Hashim, "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education", 33.; Yazarlar bu çalışmada şu kaynağa atıfta bulunurlar: Ann Margaret Sharp, "Philosophical Novel", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives,* der. Saeed Naji and Rosnani Hashi (New York: Routledge, 2017) 18-29.

35 Matthew Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* (Philadelphia: Temple University Press, 1977), 172.

Çocuklar İçin Felsefe eğitimi, mantıksal açıdan yeterlilik, estetik açıdan duyarlılık, epistemolojik iç görü ve metafizik anlayış geliştirmenin dışında etik eğitim için de etkili bir müfredatın ve planlamanın gündeme getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Çocuklar, toplumda nasıl davranmaları gerektiğine dair zaman zaman kafa karışıklığı yaşamaktadırlar. Bunu önlemenin yolu ise "tüm karmaşıklığı içinde bağlamsal koşulları etik düşünceye sokarak, söyleyerek ve yaparak çocukların ahlaki eğitimine başlamaktır."[36] Lipman, çocukların ahlaki gelişimi için onların seviyesine uygun felsefi hikayeler yazmıştır. 3 ve 7. sınıf öğrencileri için hazırlanan *Nous*[37] bunlardan biridir. Bu bağlamda, örneğin, yalan söylemenin etik sorunu, bir ifadenin ne zaman ve hangi koşullarda yalan olarak kabul edilebileceği, adalet kavramının hangi durumlarda ve nasıl kullanıldığı ve birinin zulmü savunduğu durumların ne zaman söylenebileceği konuları detaylı bir şekilde incelenir.[38] Ahlaki kavramları öğretmeye yönelik bu yaklaşım, tasarım gereğidir.[39] Nous'a eşlik eden öğretmen kılavuzunun girişinde Lipman, şöyle der:

> Çocuğun bir eylem listesi oluşturması ve hangilerinin onaylanıp hangilerinin onaylanmadığını ezberlemesi, nispeten basit bir mesele olacaktır. Ne yazık ki, meseleler o kadar basit değil. Yetişkinlerden aldıkları sinyal sadece "X doğru değil, Y yanlıştır." Aldıkları şey, "X doğrudur, ancak a, b, c, d vb. koşulları dışında, bu durumda yanlış olabilir veya olmayabilir." Ve böylece çocuklar değerlerin bağımsız olmaktan ziyade bağlamsal olduğunu öğrenirler. Bağımsızlıkta hiçbir şey iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış değildir: meydana geldiği ortam ya da çevre için her zaman hüküm verilmelidir. Ancak davranışın tanımlanması çok zor olmasa da, davranışın bağlamını oluşturan koşulları okumak kolay olmaktan uzaktır.[40]

Lipman'ın ifadesi, çocukların değerlerin ve davranışların bağlamsal olduğunu anlamalarının önemine vurgu yapmaktadır. Bir eylemi sadece doğru ya da yanlış olarak etiketlemek yerine, çocukların o eylemin çeşitli koşullar altında farklı sonuçlara yol açabileceğini anlamaları gerekmektedir. Bu anlayış, çocukların daha geniş bir düşünme tarzı geliştirmelerine yardımcı olur ve ayrıca onlara farklı bakış açılarını anlamayı, etik sorunları çeşitli perspektiflerden değerlendirmeyi ve çeşitli faktörleri dikkate almayı öğretir. Böylece çocuklar, değerlerin bağlamsal olduğunu ve karar verme sürecinin karmaşık olduğunu kavrayarak daha bütünlüklü bir ahlaki anlayış geliştirirler. Bu noktada, felsefi hikayeler çocuğa somut örnekler sunduğu için oldukça önemlidir. Lipman felsefi hikayelerin küçük yaşlardan itibar-

36 Beth A. Dixon, "Ethical Rules and Particular Skills", *Childhood&Philosophy,* 11/21 (2015) 76.

37 Matthew Lipman, *Nous,* (New Jersey: IAPC Montclair, 1996).

38 Matthew Lipman, *Deciding What to Do: Instructional Manual to Accompany Nous,* (New Jersey: IAPC Montclair, 1996), 130.

39 Dixon, "Ethical Rules and Particular Skills", 76.

40 Lipman, *Deciding What to Do: Instructional Manual to Accompany Nous,* ii.

en ilgi görmesinin nedenini şu şekilde açıklar: "Felsefi hikaye, bağlama dikkat etmesi ve etik kuralları reddetmesiyle küçük yaşlardan itibaren ilgi gördü."[41]

Çocuklar için hazırlanan felsefi hikayeler, yaşa bakılmaksızın etiğin nasıl öğretilmesi gerektiğine dair modeller sunmaktadır.[42] Bu eserlerin bir amacı da çocuklarda etik anlayış geliştirmektir. "Etik duyarlılığın, özenin ve ilginin ortaya çıkmasına öncülük eden felsefi hikayeler, somut ahlaki kuralları veya sözde ahlaki ilkeleri telkin etmekle değil, öğrenciyi ahlaki sorgulamayla tanıştırmakla ilgilenir."[43] Söz konusu eserlerin çocuklarda ortaya çıkmasını amaçladığı şeyler yalnızca bunlar değildir. "Felsefi hikayenin yerine getirebileceği bir diğer temel işlev, ahlaki durumların karmaşıklığı ve belirsizliğine ve bazen de uygun ahlaki davranışa başvurmanın veya uygun ahlaki davranış yaratmanın gerekliliğine karşı çocukları duyarlı hale getirmektir."[44] Eserlerdeki kurgudan hareketle çocuk, öncelikle ahlaki kuralları sorgular ve sonrasında yanlış olduğunu düşündüğü davranışın yerine bir başka davranışın daha uygun olduğu düşüncesine varır. Çocuk, yaşamında bütünlüğe ve tutarlılığa eriştiği sürece yanlış olduğunu düşündüğü bir davranışla karşılaştığında bundan rahatsızlık duyar. Çünkü bu hoşnutsuzluk, onun sahip olduğu erdemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda "alışkanlıkları ve inançları tutarlı bir şekilde bütünleşmiş çocuklar, kendi erdemlerinin en iyi koruyucularıdır. O halde çocuklarda erdeme değer verirsek, benliklerinin bütünlüğünün gelişmesini teşvik etmek için mümkün olan her şeyi yapmalıyız."[45] Örneğin Lisa'nın birinci bölümünde Lisa, tavuğun tadına olan sevgisi ve bazı açılardan kendisine benzeyen bir hayvanı yediğinin farkındalığıyla mücadele eder. Lisa, "kuşları ve hayvanları öldürmeyi" onaylamadığı için, düşünceleri ve eylemleri arasındaki bir tür tutarsızlığı fark eder ve bundan dolayı endişelenir.[46] Lisa'nın karşılaştığı ikilem, davranışın sorgulanmasına yol açar. Benzer bir şekilde, hikayeyi okuyan çocuk da kendisini aynı sorgulama sürecinin içinde bulacaktır. Çünkü çocuk, kendi yaşamında keyif alarak yaptığı bir davranışın artık yanlış olduğunu düşünmeye başlayacaktır.

Felsefi hikaye, insanda etik bütünlüğün gelişmesine ne gibi katkılar sağlar? Lipman ve arkadaşlarına göre, hikayelerin katma değerli özelliği bağlamdır. Karakterler, yaşamlarının etik boyutlarını deneyimlerken "ahlaki durumların ve seçimlerin çok boyutluluğunu ve bu seçimlerin sonuçlarını" göstermek için buna en uygun ve mükemmel edebi eser, hikayedir.[47]

41 Matthew Lipman, *Deciding What to Do: Instructional Manual to Accompany Nous,* 100.

42 Dixon, "Ethical Rules and Particular Skills", 79.

43 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 43-44.

44 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 161.

45 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 165-166.

46 Matthew Lipman, *Lisa,* (New Jersey: Upper Montclair, 1976), 5.

47 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 161.

Adil, doğru, iyi gibi etik kavramlar hikayede öncelikle tanımlanarak tanıtılmaz. Aksine, bu kavramların anlamları, hikayedeki karakterlerin somut günlük olaylarında ve hikayeyi okuyan çocukların deneyimlerinde ortaya çıktıkça keşfedilir.[48] Benzer şekilde kurallar ve terimler tartışılırken, soyut ilkeler aracılığıyla tartışılmaz. Bu kural ve ilkelerin akla yatkın olup olmadığı, pratik yaşamdaki örnekler üzerinden incelenir. Lisa'nın on üçüncü bölümünde bunun güzel bir örneği yer alır. Harry ile babası arasında geçen şu konuşma bunu örneklendirir:

> "Peki, yalan söylemek ne zaman yanlış olur? Bunun yanlış bir şey olduğundan nasıl emin olabilirim?"
>
> "Kesinlikle emin değilim, ama söylediklerinin yanlış olduğunu, birini incitmek için kastettiğini ve bunu söylemenin aslında iyiden çok zarar vereceğini bilirsen bundan oldukça emin olabileceğini düşünüyorum."
>
> "Bunlar devin üç başı mı?"
>
> "Evet. Bunlar devin üç başı."
>
> "Deneyeceğim. Kahretsin, her şeyi deneyeceğim."
>
> "Tamam. Şimdi, bu bir çeşit kişisel koleksiyon..."
>
> "Doğru mu demek istiyorsun?"
>
> "Böyle sorular sorma konusunda sana ne demiştim?"
>
> "Tamam, susacağım. Bana hatırladığın gibi anlat."
>
> "Ben çocukken, senden çok daha küçükken, annem bir doğum günü partisi vermem gerektiğine karar verdi ve sınıfımdaki herkesi davet etmem gerektiğine karar verdi. Bu yüzden bana, herkese davetiye yazmamı ve evimize davet etmemi söyledi. Parti 14'ünün gecesi."
>
> "Şimdi önce Kenny'ye yazdım. Ama Kenny'den hoşlanmadım ve onu incitmek istedim. Bu yüzden ona kasıtlı olarak ayın 16'sında gelmesini söyledim. Ama bir şekilde partinin gerçekten 14'ünde olduğunu öğrendi ki, o zaman geldi ve harika zaman geçirdi."
>
> Harry dikkatle başını kaldırdı: "Aha yalan söyledin ve niyetin kötüydü, ama büyük bir zarar vermedin."
>
> "Doğru. Sonra katlanamadığım Sally'ye yazdım. Ona ayın 14'ünde gelmesini söyledim ve bazılarından nefret ettiğini düşündüm." "Yani," diye sözünü kesti Harry, "söylediğin doğruydu ama amacın canını yakmaktı." "Ve yaptım. Daha sonra bizim sınıfımızın bir üyesi olmayan arkadaşım Sam'i davet ettim. Annemin onun gelmesini istediğini yazdım ki bu, hiç doğru değildi. Ama kötü bir niyetim yoktu. Ve Sam geldi ve harika zaman geçirdi."

48 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 149.

> "Başka var mıydı?"
>
> "Sadece Linda'dan bahsedeceğim. Linda'yı çok severdim. Ama yanlışlıkla onu ayın 16'sına davet ettim. Bu yüzden partiyi kaçırdı ve çok kırıldı." "Yanlış, zararlı ama kötü niyetli değil," dedi Harry.[49]

Baba ile çocuk arasındaki diyalogda, çocuk yalan söylemenin ne zaman yanlış olduğunu sorgular. Çocuğun "yalan söylemek ne zaman yanlış olur?" sorusu, yalanın yanlış olmadığı durumların da var olabileceği düşüncesini içerir. Bu hikayeyi okuyan başka bir çocuk da mantıksal akıl yürütme ile aynı sonuca varabilir. Baba, emin olmamakla birlikte üç farklı durumda yalan söylemenin yanlış olduğunu belirtir. Bunlar, kişinin söylediklerinin gerçeğe aykırı olması, birisini incitmek amacıyla sözler söylemesi ve söylediği sözlerin zarar vereceğini bilmesidir. Babanın bu varsayımları yapması, Harry'nin kendi yaşamını gözden geçirmesine yol açar ve buna uygun örnek bulmasına olanak tanır. Harry'nin kendi yaşamından bir kesit sunması ve bunu sorgulaması, hikayeyi okuyan diğer çocukların da farklı şekillerde düşünmelerine neden olur. Çünkü yalan söylemenin farklı durumlarda yanlış olduğunun anlatılması, çocuğun bu davranışı çeşitli açılardan değerlendirmesine yol açar. Çocuk, kendi yaşantısı ile karakterin yaşantısı arasında bir bağ kurar. Lipman'a göre, felsefi hikayede kavramlar, öyküleştirilerek anlatıldığı için "çocukların kendi düşünme biçimleriyle karakterlerin düşünme biçimleri doğası gereği iç içe geçmiştir."[50] Çocuklara yönelik bir felsefenin dış dünyayı içeri aktarırken, içerdekini dışarıya aktardığı kurgunun özünü ne oluşturmaktadır?[51] Çocuklar İçin Felsefe programı sayesinde çocuk, felsefi sorular sormayı, farklı perspektifleri değerlendirmeyi ve düşüncelerini ifade etmeyi öğrenir. Çocuklar, kurgusal hikâyeler veya romanlar aracılığıyla felsefi düşüncenin uygulanabilir ve anlaşılır bir şekilde sunulduğu ortamlara yönlendirilir. Örneğin çocuklar, hikayedeki olayları ve karakterleri bütünüyle kabul ederken, derinlemesine düşünme sonrasında yalnızca kendi yaşamlarına uyan düşünme biçimlerini alırlar. Bunun sonucunda hem çocukların hem de karakterlerin düşünme biçimlerinin birbirinden ayırt edilemez hale geleceğini söylemek mümkündür. Felsefi hikayelerin çocuklar üzerindeki etkisi göz önüne alındığında çocukların, karakterlerin düşünme biçiminden etkilenmesi doğaldır. Çünkü onların karmaşık dünyayı öğrenmesi için basitleştirilmiş bir kurguya ihtiyaçları vardır. Kurgu sayesinde kişi, çoğu şeyi deneyimlemeden öğrenme şansı elde eder. Özellikle çocuk, bu sayede yaşamın belirsizliği ve toplumsal ilişkilerin karmaşıklığı karşısında nasıl bir tavır takınacağına karar verir. Bu bağlamda "bu tür hikayeler, çocuğa yaşam deneyimlerinin muğlaklıklarına ve kişilerarası davranışların

49 Lipman, *Lisa*, 130-132.

50 Matthew Lipman, "Philosophical Discussion Plans and Exercises," *Analytic Teaching*, 16/2 (1996) 64.

51 Matthew Lipman, *A Life Teaching Thinking*, (New Jersey: Montclair, 2008), 106.

nüanslarına, inceliklerine ve farklı boyutlarına karşı duyarlı hale gelme fırsatı verir."[52] Felsefi hikayelerin, çocukları düşündürmenin yanı sıra, toplumsal olaylara ve sosyal ilişkilere karşı da daha duyarlı hale getirdiği anlaşılmaktadır. Çocuklara hitap eden bu hikayeler, eğitim ortamında nasıl kullanılır ve çocuklara ne gibi fayda sağlar? Lipman, soruyu şu şekilde cevaplandırır:

> Bir felsefe metni olarak hikaye, sınıftaki öğrencilere, bir anlamda çocuğun özgürlüğünü koruyan dolaylı bir iletişim biçimi sunar. Çocuklar, sınıfın ilgi odağı olmadıklarını hissettiklerinde daha az çekingen davranırlar. Kurgusal tekniğin zorunlu kıldığı mesafeyle, ahlaki açıdan 'yanlış' cevabı bulacaklarından veya tartışmanın manipülatif bir psikolojik teşhisin parçası olacağından korkmadan, kendileri için hangi felsefi görüşlerin en anlamlı olduğunu yorumlamakta ve belki de kendileri karar vermekte özgür bırakılırlar. Çocuklar, kendilerini bir kurgu eserinde diğer çocuklar hakkında okurken bulduklarında, anlatılan yaşam deneyimlerinin duygusal yönlerini tartışırken kendilerini daha rahat hissetme eğilimindedirler; ayrıca bu duygusal yönler, kurgusal karakterlerin deneyimlerini anlamlandırmalarına yardımcı olacak akıl yürütme yolları için bilişsel arayışlarıyla bütünleştirilir. Bu akıl yürütme yöntemlerinde ustalaştıkça, öğrencileriniz kendilerini daha kontrollü ve özgüvenli hissetmeye başlayacak. Sınıf içi diyalog ilerledikçe, öğrencilerin artan özgüveni, öğrencilerinizin bazı felsefi kavramları kendi kişisel yaşamlarıyla ilişkilendirerek tartışmakta kendilerini özgür hissedecekleri bir güven ve açıklık ortamının temelini oluşturabilir.[53]

Felsefi içeriğe sahip bir hikaye, çocuğun özgürlük alanını genişletme potansiyeline sahiptir. Çünkü çocuk sınıfta sürekli gözetlenmediğinde daha rahat hareket eder. Diğerlerinin sürekli izlenmesi, bir kişinin davranışlarını kısıtladığından, bu sorunun kurgusal metinlerle çözülmesi mümkündür. Kurgusal metinler veya hikayeler, çocuğun odak noktası olmaktan çıkarak hikaye karakterlerinin yaşadığı olayları hem psikolojik hem de felsefi açıdan değerlendirmesine olanak tanır. Bu süreçte çocuğun serbest bırakılması, kendi düşüncelerini daha özgürce ifade etmesini sağlar. Karakterlerin duygusal, etik ve bilişsel açılardan bir bütün olarak değerlendirilmesi, çocukların bu etkinlikleri düzenli olarak yapmaları durumunda bazı değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olur. Özellikle Lipman'ın vurguladığı özgürlük konusunda çocuğun gelişim kaydetmesi mümkündür. Hikayedeki kurguyu özgürce değerlendiren çocuğun özgüveni artarken, akıl yürütme konusunda da daha iyi bir konuma gelmesi muhtemeldir. Çünkü sürekli çıkarımlar yapması, karakterlerle kendi yaşamı arasında bir bağ kurması ve kendi yaşamını felsefi kavramlar temelinde tartışması, çocuğun akıl yürütme becerilerini olumlu yönde etkiler. Ayrıca, kurgudan türetilen etik değerler üzerine sorgulama yapan çocuğun davranışında değişiklikler meydana gelebilir.

52 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 26.

53 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom*, 27-28.

Lipman, felsefi hikayelerin diğer amaçlarını şu şekilde açıklar:

> Aynı zamanda felsefi hikaye, diğer amaçlara da hizmet edebilir. O, öğrencileriniz için anlamlı bir diyalog modeli olarak hareket edebilir. Ayrıca, akıl yürütme yasaları ve çocukların yaşamlarında önemli olan konularla olan ilişkileri ile ilgili keşif süreçleri için bir sıçrama tahtası olarak da hareket edebilir. O, çocukların mantıklı ve mantıksız düşünme arasındaki farkı öğrenmelerini sağlayabilir. Ayrıca, mantıksal düşüncenin uygun olduğu ve mantıksal olmayan düşüncenin tercih edilebileceği durumları da gösterebilir. Aynı derecede önemli olan, çocukları ahlaki durumların karmaşıklığına ve sık sık belirsizliğine ve bu gibi durumlarda akıl yürütmenin rolüne duyarlı hale getirmek için felsefi hikaye mükemmel bir araçtır. Ayrıca, akranlar arasında ve akranlar ile yetişkinler arasında daha derin bir anlayışa yardımcı olabilecek tartışmayı kolaylaştırabilir, böylece bu tür tartışmalara katılan herkesin sosyal gelişimini güçlendirebilir.[54]

Görüldüğü üzere felsefi hikayelerin çocuk üzerinde bir dizi olumlu etkisi bulunmaktadır. Çünkü bu hikayeler çocuğun düşünme becerisini geliştirmeye yönelik etkili bir araç olabilir. Eğitim müfredatında felsefi hikayelere yer vermek, çocuğun doğru düşünme becerilerini kazanmasına katkı sağlayabilir. Doğru düşünme becerisine sahip olmayan bir çocuğun etik sorgulamaya girmesi kolay değildir. Lipman'ın deyimiyle, "okul, aile, öğretmen ve müfredat düşünmeyi teşvik etmiyorsa ve gerçekleştiğinde bunu hoş karşılamıyorsa, çocuğun etik muhakeme yapabilme olasılığı oldukça düşüktür."[55] Çocuğun bilişsel ve düşünsel gelişimine bağlı olan etik muhakemeyi hayatına entegre etmenin en etkili yollarından biri, onu felsefi hikayelerle tanıştırmaktır. Çocuk, farklı bir perspektiften kendi dünyasındaki örnekleri gözlemleyerek, kendisini hikayedeki karakterin yerine koyar ve gerçek yaşamdaki davranışı ile hikayedeki karakterin davranışını karşılaştırır. Bu akıl ve mantık temelli karşılaştırma, çocuğun davranışlarını yeniden şekillendirmesine olanak tanır. Lipman'ın felsefi hikayelerin nasıl oluşturulması gerektiğine dair sunduğu örnekler, bu alanda bir dizi eserin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Türkiye, felsefi çocuk hikayeleri açısından zengin bir kaynağa sahiptir ve bu alana dair ilginin arttığı da gözlemlenmektedir. Aileler ve okullar da bu değerli kaynağı kullanarak çocukların bilişsel, düşünsel ve etik gelişimine katkıda bulunmak amacıyla felsefi hikayeleri okumaya teşvik etmelidir.

Sonuç

Lipman'ın öne sürdüğü felsefi hikayeler, çocuklara etik anlayış kazandırmasının yanı sıra, onların düşünsel ve duygusal açıdan da gelişimlerine katkı sağlamaktadır. Felsefi hikayeler, çocukları ahlaki durumların karmaşıklığına karşı duyarlı hale getirerek, onlara yaşamın

54 Lipman, vd., *Philosophy in the Classroom,* 28.

55 Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School,* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 76.

çeşitli nüanslarını ve etik zorluklarını düşünme yetisi kazandırır. Bu hikayeler, karakterler aracılığıyla çocukları farklı değerlerle tanıştırır ve onları çeşitli etik sorunlarla yüzleşmeye teşvik eder. Karakterlerin deneyimlediği zorluklar, çocuklara etik kararlar almada rehberlik eder ve farklı perspektiflerden olayları değerlendirmelerini sağlar. Bu sayede çocuklar, yaşadıkları dünyanın etik karmaşıklıklarını anlamaya ve çeşitli durumları değerlendirmeye daha hazır hale gelirler. Sonuç olarak felsefi hikayeler aracılığıyla çocuklara düşünme becerileri kazandırmak, onların etik muhakemelerini güçlendirmek ve toplumsal değerlere daha duyarlı olmalarını sağlamak, Lipman'ın vurguladığı eğitim hedeflerine ulaşmada etkili bir stratejidir.

Kaynakça

Cam, Philip. "Matthew Lipman (1923-2010)", *Diogenes,* 58/4 (2012): 116-118.

Dixon, Beth A. "Ethical Rules and Particular Skills", *Childhood&Philosophy*, 11/21 (2015): 67-79.

Gregory, Maughn. *Philosophy for Children: Practitioner Book*. Montclair: IAPC Publication, 2008.

Juuso, Hannu. *Child, Philosophy and Education, Discussing The Intellectual Sources of Philosophy for Children.* Oulu: Oulu University Press, 2007.

Kennedy, David. "'I Must Change My Life' Review of Matthew Lipman, A Life Teaching Thinking". *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 20/1 (2012):11-21.

Lipman, Matthew. *Felsefe Okulda.* Çeviren: Mehmet Kerem. İstanbul: Usturlab Yayınları, I. Baskı, 2023.

Lipman, Matthew. *Felsefe Sınıfta.* Çeviren: Mehmet Kerem. İstanbul: Usturlab Yayınları, I. Baskı, 2023.

Lipman, Matthew and Garcia, F. Moriyon. "Matthew Lipman: Una Biografia Intellectual", *Haser: Revista Internacional de Filosofía Aplicada,* 2 (2011): 177-200.

Lipman, Matthew. *A Life Teaching Thinking*. New Jersey: Montclair, 2008.

Lipman, Matthew. *Nous*. New Jersey: IAPC Montclair, 1996.

Lipman, Matthew. *Deciding What to Do: Instructional Manual to Accompany Nous*. New Jersey: IAPC Montclair, 1996.

Lipman, Matthew. "Philosophical Discussion Plans and Exercises," *Analytic Teaching*, 16/2 (1996): 64-77.

Lipman, Matthew. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Lipman, Matthew, vd. *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press, 1977.

Lipman, Matthew. *Lisa*. New Jersey: Upper Montclair, 1976.

Sharp, Ann Margaret. "Philosophical Novel". *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives içinde.* derleyen: Saeed Naji and Rosnani Hashi, New York: Routledge, 2017, 18-29.

Sutcliffe, Roger. "Matthew Lipman (1923-2010)", *Thinking Skills and Creativity,* 6 (2011): 143-145.

Kohan, Walter Omar. *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices.* New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Zulkifli, Hafizhah and Hashim, Rosnani. "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education", *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research,* 19/2 (2020): 29-45.

Sağlama ve Doğruya Yaklaşma Kavramlarının Analizi Doğrultusunda Popper'ın Bilimsel İlerleme Fikri

Hazarcan İdil Tufantoz*

Öz: Popper, Viyana Çevresi düşünürlerinin bilim olan ile bilim olmayan arasına sınır çizme ölçütü olarak ortaya koymuş oldukları doğrulanabilirlik ölçütünü katı bir şekilde eleştirerek, kendi sınır çizme ölçütü olarak yanlışlanabilirlik ölçütünü ortaya koymuştur. Popper teorilerin bilimsel olup olmadığını belirleyecek olan bu ölçüt ile tümevarım problemini de çözdüğünü iddia eder. Fakat bu yanlışlanabilirlik ölçütünün bilimsel ilerlemeyi sağlayabilecek bir ölçüt olmaması sebebiyle Popper, bilimsel ilerlemede etkili olabilecek başka bir kriter öne sürer. Popper'ın düşüncesinde, bilimsel ilerleme bir kuramın sağlamasının (corroboration) yapılmasıyla mümkündür. Sağlama bilimsel ilerlemenin bir ölçütüdür ve sağlama, bir teorinin geçmişte direnmiş olduğu testleri başarıyla geçmesini ifade eder. Ancak bu kavram, bilimsel ilerleme noktasında yeni sorunları da beraberinde getirir. İlk sorun, bilimsel ilerleme ölçütü olarak ileri sürülen sağlama derecesinin, Popper'ın eleştirmiş olduğu tümevarım mantığından farkının olup olmadığı noktasındadır. Ayrıca sağlanmış bir teoriye ne zaman güvenmemiz gerektiği ve bu teoriyi elimizde nasıl tutmamız gerektiği gibi sorular da aklımıza getirmemiz gereken diğer sorulardır. Popper bu sorulara, doğruya yakınlık (verisimilitude) kavramıyla cevap vermeye çalışır. Fakat doğruya yakınlık kavramının, sağlama derecesi gibi bilimsel ilerlemede bir ölçüt olarak ele alınıp alınmadığı ya da Popper'ın bu kavramların bir ölçüt olduğunu iddia edip etmediği de açıklığa kavuşturulması gereken diğer bir husustur. Bu yüzden bu yazımızda, Popper'ın sağlama derecesi ve doğruya yakınlık kavramından ne anladığını değerlendirerek, muallakta kalmış olan bu iki kavramın asıl amacının ne olduğunu ortaya koymak öncelikli amacımız olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sınır Çizme Problemi, Doğrulanabilirlik, Yanlışlanabilirlik, Sağlama, Doğruya Yakınlık, Bilimsel İlerleme.

Giriş

Popper, Mantıkçı Pozitivistler ya da diğer adıyla Viyana Çevresi düşünürlerinin, bilimle bilim olmayan arasına bir sınır çizme ölçütü ya da anlamlılık ölçütü diyebileceğimiz doğrulanabilirlik ölçütünü ileri sürmelerini eleştirerek, kendi sınır çizme ölçütünü, yani yanlışlanabilirlik ölçütünü ortaya koymuştur. Çünkü Popper bilimin, olumlu örnekleri toplayarak ve teorileri doğrulayarak ilerleyecek bir yapıda olmadığını düşünür. Dolayısıyla bilimin işi teorileri doğ-

* Bilim Tarihi 100/2000 Yök Doktora Bursiyeri, Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü. E-posta: htufantoz@gmail.com

rulayan kanıtların değil, onları yanlışlayan kanıtların peşinde olmaktır. Popper bu düşüncesi temelinde, Mantıkçı Pozitivistlerin bilimsel teorilerin oluşmasında etkili olan doğrulanabilirlik ölçütünü ve buna bağlı olarak ortaya koydukları tümevarımsal yaklaşıma karşı çıkarak kendi fikirlerini öne sürer. Ancak onun yanlışlanabilirlik ölçütünün, bilimsel teorilerin oluşmasında etkili olduğunu iddia etmesi ve tümevarımsal anlayış yerine tümdengelimsel bir yaklaşımı benimsemesi eleştirmiş olduğu düşüncenin temelinden onu ayıramamıştır.

Popper'ın bilimsel teorilerin eleştirel olarak test edilmesi ve bu testlerin sonucuna göre seçilmesi yönündeki açıklamalarının özü, teoriler test edildiğinde yanlış bir sonuç ile karşılaşıldığı zaman yok sayılmalı, teorinin test edilmesinde doğru sonuçlarla karşılaşıldığı zaman ise teorilerin sağlanmış ve doğruya yakın bir teori olarak belirleneceğidir. Buradaki sorun tümevarımsal yaklaşımın kullandığı doğru kavramından, doğruya yakın kavramının ne gibi bir farkı olduğudur. Dolayısıyla yazımızda öncelikle, Viyana Çevresi düşünürlerinin doğrulanabilirlik ölçütünü ne amaçla ortaya koyduklarını ve Popper'ın onlara karşı getirmiş olduğu eleştiriler doğrultusunda yanlışlanabilirlik ölçütünü nasıl ortaya koyduğuna değinilecektir. Daha sonra Popper'ın bilimsel ilerleme noktasında yanlışlanabilirlik ölçütünün yeterli bir ölçüt olmadığının farkına varmasıyla, sağlama ve doğruya yakınlık kavramlarının bilimsel ilerlemede nasıl işlev gördüğü açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca Popper'ın düşüncelerinin bilimsel ilerleme noktasında ne boyutta geçerli olduğu, onun sistemine getirilen birkaç eleştiriyle birlikte detaylandırılmaya çalışılarak, bilimsel ilerleme noktasında yapmış olduğu açıklamaların, eleştirmiş olduğu sistemden farkının olmadığı vurgulanacaktır.

Doğrulanabilirlik Ölçütüne Karşı Yanlışlanabilirlik Ölçütü

Mantıkçı Pozitivistler, bir anlam teorisi yoluyla, geleneksel felsefenin özellikle de metafiziğin anlamsız olduğu için elenmesi gerektiğini ileri sürerler. Bunun anlamı, dünya hakkındaki herhangi bir önemli olgunun araştırılmasının, yalnızca kavramsal açıklama ve kesin tanımlama gibi dilbilimsel görevlerle ilgilenebilecek olan felsefenin değil, yalnızca bilimin alanı olduğu görüşüdür (Shand, 1993). Viyana Çevresi'nin bu düşüncesi bilim olan ile bilim olmayan arasındaki sınır çizme problemini doğurur. Bu problemi çözebilecek olan ise yalnızca doğrulanabilirlik ilkesidir ve bu ilke özellikle metafiziksel olanın doğrulanamayacak olmasından dolayı elenmesi yönünde kullanılır. Ayrıca Mantıkçı Pozitivistlere göre, metafiziğe ait olan önermeler anlamsızdır ve bu yönde bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımı gerçekleştirecek ölçüt de doğrulanabilirlik ölçütüdür. Viyana çevresi düşünürlerine göre bir ifadenin anlamlı olması, onun doğrulanabilir olmasına bağlıdır. "Doğrulama ilkesinin yargılar arasında bilim ve metafizik olup olmadıkları bakımından bir ayraç işlevi görmesi, aynı zamanda bilginin dil ile ifade ediliyor olmasından dolayı, bir 'anlamlılık' ölçütü olarak belirlenir. Ne ki Viyana Çevresi açısından sınır çizme problemi, aynı zamanda bir anlam problemi olarak ileri sürülür ve dil problemi olarak da tanımlanır. Böylece bilimle ilgisinde söz konusu

olan bir problemin kavranışı ve çözümü, aynı zamanda başka bir problemi, 'anlamlılık' problemini gündeme getirir. O halde Viyana Çevresi bakımından 'bilimin ne olduğu sorunu' ile 'anlamın/anlamlılık ne olduğu sorunu' iç içe geçerek oldukça karmaşık bir hal almıştır" (Sarı, 2017, s. 18). Buradan da anlaşılacağı üzere, Viyana Çevresi'nin doğrulanabilirliği bilim olan ile bilim olmayan arasında bir sınır çizme ölçütü olarak değil de bir anlam ölçütü olarak kullandığını söyleyebiliriz. Çevre düşünürleri metafizik olan her şeyin anlamdan yoksun olduklarını, çünkü duyu deneyine bağlı olarak onları doğrulamanın imkânsız olduklarını öne sürerler. Bu yüzden metafiziği bilimden uzaklaştırmak onların tek hedefleridir. Dolayısıyla bilimsel olan, anlamlı ve deneysel olarak ispatlanan bir yapıda olmalıdır. Metafizik ise anlamlı olmadığı ve deneysel olarak ispatı mümkün olmadığı için bilimin dışında tutulmalıdır. Ancak Popper, Viyana Çevresi düşünürlerinden farklı olarak, metafiziği anlamsız olarak görmez ve hatta teorik fikirlere hazırlık olarak metafiziğin etkili olabileceğini düşünür. Ayrıca Popper metafiziği bilimsel tartışmaya konu olmayan bir bilgi olarak değerlendirir.

Bilim ile bilim olmayan arasına sınır çizme problemini yanlışlanabilirlik ölçütünün çözebileceğini düşünen Popper, Mantıkçı Pozitivistlerin aksine yanlışlanabilirliği bir anlam ölçütü olarak değil, bir sınır çizme ölçütü olarak ortaya koyar. Ayrıca Popper, bilimin hipotezleri doğrulayan olumlu örnekleri toplayıp üst üste yığma işi olmadığını ileri sürer. Ayrıca o, bilim insanlarının aslında, bilimsel hipotezleri destekleyen olumlu kanıtların değil, onları çürüten olumsuz kanıtların peşine düşmesi gerektiğini savunur. Tümevarım probleminin gösterdiği bir şey varsa o da bilimcilerin bir hipotezi, onu destekleyen kanıtlar toplamak suretiyle doğrulama arayışına girmemesi gerektiğidir. Bunun yerine, iyi bir bilimsel teori ve iyi bilimciler, deneyim hakkında güçlü iddialarda bulunan sağlam tahminler oluşturmaya ve sonrasında bu tahminleri yanlışlamak, onların aleyhine kanıtlar bulmak için, onları eleştiriyle ve testlerle çürütmeye çalışırlar. Yanlışladıkları zaman da, ki bu er ya da geç gerçekleşecektir, yeni bir hipotez geliştirir ve onu yanlışlayacak kanıt arayışına girmeleri gerekir, bu bitmeyen bir etkinliktir. Dolayısıyla bilimsel bir teoriyi, yani bir genellemeyi asla kesin olarak bilemeyiz. Çünkü bir teori, bir sonraki testte veya gözlemde yanlışlandığı anda gözden çıkarılır (Rosenberg, 2015; Gillies, 2018).

Bir bütün olarak bir teorinin oluşması sürecinde vurgulanacak üç nokta vardır. Birincisi, bu kurama benim nasıl vardığımın onun bilimsel ya da mantıksal konumuyla hiçbir ilgisi yoktur. İkincisi, söz konusu gözlemler ve deneyler, kuramı oluşturmak şöyle dursun, bir ölçüde ondan çıkarılmış ve onu sınamak amacıyla düzenlenmişlerdir. Üçüncüsü, tümevarım hiçbir noktada işin içine girmemektedir. Bizim nasıl düşündüğümüz ve bilimsel yöntemin ne tür bir şey olduğu hakkındaki geleneksel görüş tümevarım sorununu doğurmaktaydı; fakat geleneksel görüş kökten yanlıştır ve buradaki gibi, içinde tümevarım sorununun çıkmadığı daha doğru bir görüş onun yerine konulabilir. Böylelikle, Popper tümevarımın vazgeçilebilir bir kavram, bir efsane olduğunu söylemektedir. Ona göre tümevarım diye bir şey yoktur (Magee, 1990).

Popper'ın felsefesinin öz, metodolojinin ve bilimin analizinin yanlışlamacılık üzerine inşa edilmesi fikri üzerinedir. Yanlışlamacılık onun düşüncesinde hem bilimle bilim olmayan arasına bir sınır çizme ölçütü olarak hem de bilimsel bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Popper'a göre, bilimle sözde bilim arasındaki sınır çizme ölçütü yanlışlama olmalıdır, çünkü ne kadar doğrulayıcı örnekler bulunursa bulunsun, bir kuram doğrulanamaz, fakat tek bir aykırı örnekle söz konusu kuramın yanlış olduğu söylenebilir (Kabadayı, 2011). Popper ancak yanlışlamaya uygun olan teorilerin bilim olabileceğini belirtir. Bir teorinin sınamadan geçebilmesi için ise, dünya hakkında, dünyanın durumuyla ilgili bir şey söylemesi gerekir. Dolayısıyla teori iddialıysa, söylediği şeyin kontrol edilmeye açık olması lazımdır. Bu anlamıyla bilimselliğin kriteri test edilebilir olmaktır. Bu yüzden hiçbir şey söylemeyen teorinin bilimsel bir teori olduğu da iddia edilemez. Popper'ın düşüncesinde, bu kesin doğrudur diyebileceğimiz bir teoriden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bilim, hiçbir zaman kesin yanıtlar veremez ve bilim her daim yanılabilir. Bir teorinin doğruluğundan asla emin olamayacağımız gibi her yeni bulgu yeni sorunları da beraberinde getirir. Popper bunu çok iyi bildiği için kuramsal metodolojisini de bunun üzerine kurar. Popper, bilgisizliğimizin bilgimizle birlikte büyüdüğünü ve dolayısıyla, her zaman yanıtlarımızdan çok, sorularımız olacağını bilmektedir (Magee, 1990).

Bu açıklamalarla birlikte Popper'ın yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Onun yanlış anlaşılmasının sebebi ise Popper'ın yanlışlanabilirliği, gerçekte yaptığı gibi, bilimle bilim-olmayan arasındaki sınırı çizmenin değildir. Anlamlıyla anlamsızın arasındaki sınırı çizmenin ayracı olarak savunuyor diye görülmesidir. Dahası yanlış anlayanların kendileri bilim olmayanın anlamsız olduğuna inandıkları için itirazlara karşılık, önünde sonunda bunlar zaten aynı şey demeye gelir diye ısrar edilmesidir. Çünkü Mantıkçı Pozitivistler, felsefenin öteden beri içinde boğula geldiği metafizik lafazanlıkları silip süpürmeye kararlı oldukları için başlıca ilgilendikleri konu gerçekten bir şey söyleyen önermelerle bir şey söylemeyen önermeler arasında bir sınır çizme ilkesi bulmaktı (Magee, 1990). Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Mantıkçı Pozitivistlerin yapmış olduğu bir anlamlılık ölçütü ileri sürmekken Popper'ın yapmış olduğu bilimle bilim olmayan arasına sınır çizme ölçütü koymaktır. Bilimsel teoriler ancak ve ancak yanlışlanabilirlik ölçütüne göre seçilmelidir. Popper bu düşüncesine bağlı olarak teorileri eleştirel olarak test etme ve bu testlerin sonuçlarına göre seçme yönteminin de şu çizgide ilerlediğini belirtir:

> Geçici olarak ortaya atılan ve henüz hiçbir şekilde gerekçelendirilmemiş yeni bir fikirden (bir öngörü, bir hipotez, teorik bir sistem ya da ne isterseniz) mantıksal tümdengelim yoluyla sonuçlar çıkarılır. Bu sonuçlar daha sonra birbirleriyle ve diğer ilgili ifadelerle karşılaştırılarak aralarında hangi mantıksal ilişkilerin (eşdeğerlik, türetilebilirlik, uyumluluk ya da uyumsuzluk gibi) bulunduğu tespit edilir. İstersek, bir teorinin test edilmesinde kullanılabilecek dört farklı yol belirleyebiliriz. Birincisi, sistemin iç

> tutarlılığının test edildiği, sonuçların kendi aralarında mantıksal olarak karşılaştırılmasıdır. İkincisi, teorinin ampirik ya da bilimsel bir teori karakterine sahip olup olmadığını ya da örneğin totolojik olup olmadığını belirlemek amacıyla teorinin mantıksal biçiminin incelenmesidir. Üçüncüsü, teorinin çeşitli testlerimizden geçmesi halinde bilimsel bir ilerleme teşkil edip etmeyeceğini belirlemek amacıyla diğer teorilerle karşılaştırılmasıdır. Son olarak, teoriden çıkarılabilecek sonuçların ampirik uygulamaları yoluyla teorinin test edilmesi söz konusudur. (Popper, 2002, s. 9).

Popper'ın bu ifadeleriyle bir teoriyi test etme sürecinin tümdengelim yöntemiyle yapıldığı açıkça görülür. Çünkü Popper tekil bir ifadenin genel bir teoriyi doğrulayabileceğinin imkânsız olduğunu düşünür. Bu yüzden ilk önce bir teoriden tekil önermeler çıkarılır ve test edilebilecek olan da bu önermeler olacaktır. Bu tekil önermeler katı testlere karşılık dayanıklılık gösterdiğinde teorinin elde tutulması gerekir. Popper bu konudaki düşüncelerini kısaca şu şekilde ifade eder:

> Olumlu bir kararın teoriyi sadece geçici olarak destekleyebileceğini, çünkü daha sonraki olumsuz kararların her zaman teoriyi yıkabileceğini unutmamak gerekir. Teori detaylı ve zorlu testlerden geçtiği ve bilimsel ilerleme sürecinde yerini başka bir teoriye bırakmadığı sürece, onun *dayanıklılığını kanıtladığını* ya da geçmiş deneyimler tarafından *sağlandığını* (corroborated) söyleyebiliriz. Burada özetlenen işlemde tümevarım mantığına benzeyen hiçbir şey görünmemektedir. Tekil ifadelerin doğruluğundan teorilerin doğruluğuna ulaşabileceğimizi asla varsaymıyorum. Hiçbir zaman *doğrulanmış* sonuçların zorlamasıyla teorilerin *doğru*, hatta sadece *muhtemel* olarak kabul edilebileceğini varsaymıyorum. (Popper, 2002, s. 10).

Popper'ın düşüncesinde teorilerin kurulması ancak tümdengelim yöntemiyle yapıldığı için, o tümevarım ve kendi kullandığı yöntem arasında keskin bir ayrım yapar. Tümevarımcı kanıtlayıcı olmayan çıkarımlardan çıkarttığı, ayrıca bu çıkarımların sonuçlarının güvenilir olduğunun güvencesini vereceğini umduğu olumlu durumları vurgular. Popper ise olumsuz durumları ya da karşı örnekleri, çürütmeleri, çürütme çabaları gibi olumsuz uslamlamaları vurgular (Güzel, 1998). Popper ileri sürdüğü bu düşüncelerle tümevarım sorununu çözdüğünü iddia eder. Tümevarım iki farklı uygulaması olarak karşımıza çıkar. Biri yeni yasaların keşfedilmesidir diğeri ise belirli bir yasanın gerçekten bulunduğuna dair iddiaların gerekçelendirilmesidir. Popper ikinci uygulamaya odaklanır ve bilimde belirli kuramları kabul etme nedenimizin bunların doğruluğunun kanıtlanmış olması değil, katı yanlışlama girişimlerinden kurtulmuş olmaları olduğunu öne sürerek tümevarım sorununu çözdüğüne inanır (Dilworth, 2007). Popper'ın düşüncesinde bir teorinin test edilmeye ve sınanmaya açık olması, yani teorinin kontrol edilmeye açık olması gerekir. Bunun olabilmesi için de teorinin içeriği dünyanın durumuyla ilgili olmak zorundadır. Bu yüzden dünya hakkında bir şey söyleyen, yanlışlamaya elverişli her teorinin bilimsel bir teori olacağı açıktır. Popper'ın sözleriyle:

> Bilgiye ve çürütülemez doğrulara sahip olma değil, vazgeçmeden, bütünüyle eleştirel doğrunun aranması, bilim insanını bilim insanı yapar. Bilim, hiçbir zaman kesin yanıtlar vermeyi ya da yanıtları olasılı kılmayı amaç edinmemiştir; tersine bilim, sonu olmayan ama hiçbir zaman çözümsüz de olmayan bir görevle tanımlanmıştır. Buna göre bilimin görevi, sürekli yeni, köklü ve daha genelleşmiş soruları bulmak ve geçici yanıtları sürekli yenileriyle ve katılarıyla sınamaktır. (Popper, 2018, s. 316-317).

Hiçbir kuram, doğru veya olasılı olarak geçerli olamaz. Bu yüzden doğru olanı veya olasılı olanı aramak yerine, her zaman eleştirel olanın aranması gereklidir. Bilimselliğin kriteri bu anlamda, test edilebilir olmaktır. Popper'a göre, eğer bir teori bu tür birçok teste dayanıyorsa, testlerimizin sonuçlarının arka plan bilgimize dahil edilmesi sayesinde, bir süre sonra (yeni arka plan bilgimiz ışığında) karşıt örneklerin yüksek olasılıkla ortaya çıkmasının beklenebileceği hiçbir yer kalmayabilir. Ancak bu, testimizin ciddiyet derecesinin azaldığı anlamına gelir (Popper, 1962). Katı testlerden geçen teorilere ne yanlış ne de doğru diyebiliyoruz. Popper her ne kadar tümevarım problemini çözdüğünü düşünse de onun metodolojisindeki bu ikilem başka sorunları da beraberinde getirir. Popper testlerden geçen teorilere doğru demek yerine, onlara sağlanmış teoriler der ve bu kavramın tümevarımsal yaklaşımdan nasıl bir farkı olduğunu belirtmek gerekir. Dilworth sağlama ve testlerin ciddiyeti (severity of tests) kavramlarının Popper'ı tümevarımsal yaklaşımdan kurtaramadığını belirtir. Popper'ın bir teorinin test edilmesini nasıl algıladığı üzerinde duracak olursak, onun sağlama ya da testlerden geçme kavramının ampirist doğrulama (confirmation) kavramıyla özdeş olduğunu da görülür. Dolayısıyla Popper'ın tümevarım sorununu çözdüğünü iddia etmesi geçerli bir iddia olamaz. Bu yüzden Dilworth, bu kavramların tümevarımsal olduğunu, mantıksal ampiristlerin doğrulama derecesi anlayışından çok da farklı olmadığını ve bir teorinin test edilmesi anlayışının ampiristlerinkiyle aynı olduğunu iddia eder (Dilworth, 2007).

Putnam da aynı şekilde Popper'ın düşüncesinin tümevarımsal yaklaşımdan bir farkının olmadığını düşünür. Bilimsel teorilerin doğrulanmasına ilişkin tümevarımcı açıklamaya göre teori tahmini beraberinde getirir, bunlar temel ifade veya gözlem ifadesidir. Eğer tahmin yanlışsa teori yanlışlanır. Yeteri kadar tahmin doğruysa teori onaylanır. Tümevarımcılığa yaptığı tüm saldırılara rağmen Popper'ın tasarladığı şema çok da farklı değildir: Teori tahmini beraberinde getirir, bu temel ifadedir. Eğer tahmin yanlışsa teori yanlışlanır; eğer yeterince tahmin doğruysa ve diğer bazı koşullar da yerine getirilmişse teori yüksek oranda sağlanmış olur. Popper'ın düşüncesinde, temel ifadeler teorilerden çıkarılır. Burada tümdengelim mantığı vardır ve teori temel ifadeleri tahmin olarak beraberinde getirir. Bu temel ifadelerle de genel olan teori yanlışlanabilir. Putnam bu bağlantının tümevarımcı şema için de geçerli olduğunu belirtir. Her iki şema da şunu söyler: bir teorinin ima ettiği tahminlere bakın; bu tahminlerin doğru olup olmadığına bakın (Putnam, 1969).

Eğer Popper'ın bilimsellik ölçütüne göre bir değerlendirme yapmış olsaydık, bilimde herhangi bir ilerlemeden nasıl söz edebilirdik? Bilim olan ile bilim olmayan arasında bir sınır çizme ölçütü olarak yanlışlanabilirlik, bilimsel ilerlemeye nasıl katkı sağlar? Bilim olan ile bilim olmayan arasındaki sınırı çizen yanlışlanabilirlik ölçütüne göre bir teori asla doğrulanamaz. Dolayısıyla bir teoriyi test etmek için ne kadar doğru örnek bulunursa bulunsun, bulalım, tek yanlış örnek ile karşılaşıldığı anda bu teoriye direk yanlış denilecektir.Teorileri mutlak olarak doğrulamadan söz edilemez. Ancak testlere dayanarak yanlışlanamayan teoriler söz konusu olduğunda bambaşka bir yöntem ile karşılaşılır. Bu durumda Popper'ın basitçe iki kuramdan üstün olanın yanlışlanmamış ya da çürütülmemiş kuram olduğunu söylemesi gerektiği düşünülebilir. Ancak bu, her iki teorinin de yanlış olduğu ilginç durumları ele almadığı için yeterli olmayacaktır. Popper iyi kuramları kötülerden ayırmak için bir ölçüt olarak tüm vurgusunu yanlışlama üzerine yapsaydı, o zaman çürütülen tüm kuramlar eşit derecede kabul edilemez olurdu. Bu durumda Popper'ın açıklamasına göre bilim tarihi kuramların sürekli olarak yanlışlandığını gösterdiğinden, bilimin hiç ilerlemediğini söylemek ve böylece bilim kendini kuşkuculuğa teslim etmek zorunda kalırdı (Dilworth, 2007). Bu yüzden de Popper bilimsel ilerlemenin nasıl gerçekleştiğini, yani bir teorinin diğer teoriden nasıl ileride olduğunu ve gelişmiş bir teori olduğunu belirlemek için yanlışlama ölçütünden farklı olarak sağlama ve doğruya yaklaşma kavramlarını ileri sürer.

Sağlama ve Doğruya Yaklaşma Kavramlarının Analizi

Popper'ın iddiası, ampirik ifadelerin tam olarak doğrulanmasının mümkün olmadığını, ancak şimdiye kadar yapılan tüm testlerde henüz yanlışlanmadıklarını gösteren bir ön sağlamanın mümkün olduğu üzerinedir. Ancak Popper için bu sağlama, henüz yanlışlanmamış olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Olgularla uyumsuz olma durumu teorinin yanlışlanması olarak görülürken, olgularla uyumlu olma ise teorinin doğrulanması olarak görülemez. Doğruluk ve sağlama arasındaki fark ise şurada yatmaktadır: doğruluk ve yanlışlık zamandan bağımsız olarak geçerliyken, sağlama yalnızca bir ifadenin testlerden geçtiği belirli bir zaman noktasına referansla geçerlidir (Kraft, 1968). Rosenberg de sağlama ve doğrulama arasındaki farkı şu şekilde açıklar: Sağlama hipotezlerin nicel özelliğidir, onların içeriğini ve sınanabilirliğini, yalınlığını ölçer; deneylerle onları yanlışlama girişimlerine karşı koymadaki geçmiş başarılarının kaydını tutar. Sağlama, bir teori ile ya (a) teorinin gelecekteki sınamalarına dair herhangi bir öndeyide bulunan ya da (b) teorinin doğru olduğuna ya da diğer teorilere kıyasla doğruya daha çok yaklaştığına inanmamız için bize olumlu bir neden sunan mevcut veriler arasındaki bir ilişki olamaz. Bunun nedeni apaçık ortadadır. Sağlama bu iki özellikten birine sahip olsa, en azından tümevarım probleminin kısmi bir çözümü söz konusu olabilirdi, buysa Popper'ın daha en başta bir kenara attığı şeydi (Rosenberg, 2015).

Popper, yanlışlanabilirlik mantığı ile onun uygulamalı metodolojisi arasında net bir ayrım yapıyor. Teorisinin mantığı son derece basittir: Evrensel bir ifade, tek bir gerçek karşı örnek tarafından yanlışlanır. Ancak metodolojik olarak durum karmaşıktır: Görünüşte yanlışlayıcı bir gözlemin gerçek bir yanlışlama olarak kabul edilip edilmeyeceği sorunlu olabilir; örneğin gözlemsel yanılma ve ölçüm hatası, incelenen teoriyle yalnızca görünüşte uyumsuz olan sonuçlar verebilir (Thornton, 2023). Tek bir yanlış gözlem önermesi, bir teoriyle çeliştiği anda teori reddedilebilir. Evrensel, yani genel olan teorinin doğrudan sınanması mümkün değildir, dolayısıyla sınanacak olan tekil olan önermelerdir. Bu tekil önermeler genel teoriyle çelişebilir ve teoriyi yanlışlayabilir. Ancak tek bir çelişkili gözlem önermesi metodolojik olarak teoriyi yanlışlamaya yeterli midir? Bu durumda çelişkili durumlarla karşılaşıldığında bile bilimsel teorilerden vazgeçilmediği, teorilerin korunduğu durumlarda nasıl bir açıklama yapmak gerekir?

Bilimsel Araştırmanın Mantığı'nda Popper, gözlem önermelerini içeren mantıksal yapılar olarak temel ifadelerden bahseder. Ampirik bir yanlışlamada öncül olarak hizmet edebilecek ve tekil varoluş biçimini alan bir ifade olarak tanımladığı *temel ifade* veya temel önerme kavramının, evrensel ifadelerle çelişebileceğini ve potansiyel yanlışlayıcı rolünü üstlenebileceği için oldukça önemli olduğunu belirtir (Thornton, 2023). Ancak Popper bu temel ifadelerin dahi sorgulamaya tabi tutulabileceğini, özneler arası test edilebilir olması gerektiğini de belirtir. Çünkü bu temel ifadelerin de doğruluğunu garanti edecek hiçbir durum yoktur. Fakat bu sonu gelmeyen bir yola sürükleyeceği için Popper bu test etmenin de sona ermesi gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

> Bir teorinin sağlanması ya da yanlışlanmasıyla sonuçlanan her test, kabul etmeye karar verdiğimiz bazı temel ifadelerde durmalıdır. Eğer herhangi bir karara varmazsak ve bazı temel ifadeleri kabul etmezsek, o zaman test hiçbir yere varmamış olacaktır. Ancak mantıksal bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, durum hiçbir zaman bizi şu temel ifade yerine bu temel ifadede durmaya ya da testten tamamen vazgeçmeye zorlayacak şekilde değildir. Çünkü herhangi bir temel ifade, test edilen ya da başka bir teorinin yardımıyla kendisinden çıkarılabilecek herhangi bir temel ifadeyi mihenk taşı olarak kullanarak, yine kendi sırası geldiğinde teste tabi tutulabilir. Bu sürecin doğal bir sonu yoktur. Dolayısıyla, eğer test bizi bir yere götürecekse, geriye bir noktada durup şimdilik tatmin olduğumuzu söylemekten başka bir şey kalmaz. (Popper, 2002, s. 86).

Popper temel ifadelerin algısal deneyimlerle gerekçelendirilemeyeceğini de belirtir. Deneyimler bir kararı ve dolayısıyla bir ifadenin kabulünü veya reddini motive edebilir ancak temel bir ifade bunlarla gerekçelendirilemez. Nasıl ki mantıksal bir ispat, zorlu çalışma bittiğinde ve her şey kolayca kontrol edilebildiğinde tatmin edici bir şekle ulaşıyorsa, bilim de tümdengelim veya açıklama işini yaptıktan sonra kolayca test edilebilen temel ifadelerde durur. Kişisel deneyimlerle ilgili ifadeler (protokol cümleleri) açıkça bu türden değildir

bu nedenle durduğumuz ifadeler olarak hizmet etmeye pek uygun olmayacaklardır. Genel olarak kritik durumlarda Carnap'ın da önerdiği gibi algı ya da protokol cümlelerinde değil, kolayca test edilebilir ifadelerde dururuz. Çünkü algılar hakkındaki ifadelerin özneler arası testi nispeten karmaşık ve zordur (Popper, 2002). Dolayısıyla, ifadeler yalnızca diğer ifadelerle gerekçelendirilebilir ve bu nedenle test, ampirizmin savunacağı gibi önerme içeriği ile gözlemlenebilir gerçeklik arasında bir korelasyonun kurulmasıyla değil, ancak belirli temel ifadelerin doğruluğu araştırma topluluğu tarafından gerçeğin geleneksel, özneler arası kabulü yoluyla sona erer (Thornton, 2023).

Bilimsel Araştırmanın Mantığı yayınlandıktan sonra Popper'ın dikkatini, Alfred Tarski'nin doğruluk kavramını yeniden düzenlemesi ve bu kavramla ilgili düşünceleri çekmiştir. Bu durum onun bilim felsefesinin genel tavrını radikal bir şekilde değiştirmiştir. Tarski'nin doğruluk kavramıyla ilgili düşünceleri, Popper'ı keşif mantığını kendi doğruya yakınlık ve d oğruya yaklaşma teorisiyle tamamlamaya teşvik etmiştir. Bu teori hem basitliği hem de problem çözme gücüyle harikulade bir başarıydı. Popper'ın keşif mantığını doğruya yakınlık kuramıyla tamamlaması, ilk kez bir dizi yanlış kuram için bile ilerlemeyi mümkün hale getirdiği için oldukça önemlidir. Bir kuramın doğruluk içeriği artarak yanlışlık içeriği azalıyorsa, yani doğruya yakınlığı artıyorsa, bu kuramın bir ilerleme kaydettiğini söyleyebiliriz. Ancak Lakatos'a göre bu yeterli değildir, ilerlemenin farkına varmamız gerekir. Bu, realist metafiziği metodolojik değerlendirmelere, sağlanabilirliği doğruya yaklaşmaya bağlayan, bilimsel oyunun kurallarını bilginin büyümesinin işaretleri, yani bilimsel teorilerimizin artan doğrulanabilirliğinin işaretleri hakkında varsayımsal bir teori olarak yeniden yorumlayan tümevarımsal bir ilke ile kolayca yapılabilir. Popper'ın kuralları artık kendi çıkarları için takip edilmez; bilimin zaferleri artık sadece bir oyundaki zaferler değildir; hatanın tespit edilmesinden ve hatalı teorilerin daha kapsamlı hatalarla değiştirilmesinden daha fazlasıdırlar. Bilimin zaferleri, doğruya yaklaşmada varsayılan kilometre taşları haline gelirler (Lakatos, 1969, s. 254; Lakatos, 2014, s. 249-250).

Popper için yanlışlanabilirlik olumsuz değerlendirme ölçütüyken, sağlama olumlu değerlendirme ölçütüdür. Çünkü Popper'a göre "kuramlar doğrulanamaz; ama sağlanabilir" (Popper, 2018, s. 285). Popper bilimsel bir ilerlemeden bahsedebilmek için olumlu bir değerlendirmenin olması gerektiğinin farkındadır. Ancak Popper, tümevarımsal mantık kavramı ya da doğrulama kavramını kullanmaz. Popper bu yüzden olumlu değerlendirme için yeni bir kavram türetir ve bunu *sağlama* olarak adlandırır. Sağlama ölçütüne göre, bir teori ampirik testten geçtiğinde, yani teorinin gözlemsel sonucu gerçekle bağdaştığında onun sağlanmış bir teori olduğu söylenebilir (Hung, 1997). Yanlışlama ve sağlama kriterleriyle Popper, herhangi bir teorinin değerlendirilebileceğini umar. Bir teori ya yanlışlama ile reddedilir ya da sağlama yoluyla derecelendirilir (Hung, 1997).

Popper'ın düşüncesinde, bir kuramın sınamalara karşı kendisini korumasıyla gerçekleşen bilimsel ilerleme, bir kuramın sağlamasının yapılmış olmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda da bilimin amacı, ampirik testlerden geçerek içeriği giderek artan sağlanmış teorilere ulaşmaktır. Bilimsel ilerleme aslında yeni teorinin eski teoriden daha iyi, yani ampirik içeriğinin daha yüksek olması demektir. Bunun anlamı şudur; yeni teori, eski teorinin açıklamış olduğu her şeyi açıklar ve ayrıca ondan daha fazlasını da yaparak eski teorinin aydınlatamadığı şeyleri de açıklar. İşte bu ampirik içeriğin artması ve eski teoriye göre bu içeriğin yüksek olması anlamına gelir. Bir teorinin ampirik testi geçerek sağlanmış olması, o teorinin başarı durumunu gösterir. Ancak bu başarı doğruluk veya teyit edilmiş olmak değildir. Çünkü bunlar tümevarımın kullanmış olduğu kavramlardır. Tümevarım anlayışında bilimsel anlamda ilerlemek doğrulara erişmektir. Ancak Popper ilerlemenin bir teorinin sağlanmış olmasıyla gerçekleştiğini belirtir. Popper bir teoriye doğruluk atfetmez, çünkü sağlanmış olan bir teori de her an yanlışlanabilecek ve yok sayılabilecek bir teoridir. "Popper bir yanlışlamacıdır ve bu yüzden doğruyu bulduğumuzdan asla emin olamayız. Tüm teorilerimiz test edilmeye açık varsayımlar veya tahminlerdir; o zaman belki bazı varsayımların diğerlerinden daha iyi olduğunu söyleyebiliriz çünkü testlere daha iyi dayanmışlardır" (Shand, 1993, s. 281).

Bir teori geçmişteki bütün testlere dayanmış ve başarılı olmuş olsa bile geçmişteki bu başarı gelecekteki başarıyı garanti edemez. Sağlanmış bir teoriye ne zaman güvenilmesi gerektiği sorusuna Popper, doğruya yakınlık kavramıyla cevap vermeye çalışır. Doğruya yakınlık, aslında bir teoriyi elimizde nasıl tutacağımıza cevap verme girişimidir. Bir teorinin doğru içeriği, yanlış içeriğini aşıyorsa bu o teorinin doğruya daha yakın olduğu anlamına gelir. Popper bu konuda, eğer amacımız teorilerimizin doğruya yakınlığını güçlendirmek ya da doğruya yaklaşmaksa, o zaman sadece teorilerimizin yanlış içeriğini azaltmak değil, aynı zamanda doğru içeriklerini de güçlendirmek için endişelenmemiz gerektiğini belirtir (Popper, 1962). Popper'ın yanlışlamacılık fikri gereği, bir kurama asla doğru diyemeyiz, ancak bir kuramın doğruya yaklaşmasıyla birlikte giderek daha çok yanlış içeriğin ortadan kalktığını ve bu anlamda da bilimsel ilerlemenin mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Popper'a göre, bilim, eleştirel bir uğraştır. Varsayımlarımızı eleştirel biçimde sınarız. Hataları bulmak, hataları ayıklayabilmek ve böylece doğruya daha da yaklaşmak için onları eleştiririz (Popper, 2019). Böylece bilimsel bir varsayımın diğer varsayıma göre daha iyi olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Buna dayanarak Popper, bilimsel bilginin büyümesinden bahsettiğinde aklında olanın gözlemlerin birikimi değil, bilimsel teorilerin tekrar tekrar devrilmesinin ve bunların daha iyi veya daha tatmin edici olanlarla değiştirilmesinin olduğunu söyler (Popper, 1962).

Mevcut teoriye sahip çıkamamamızın sebebi, bir teoriye tam olarak bu doğru teoridir diyemediğimiz içindir. Bir teori ne kadar testlere direnmiş ve ne kadar sağlanmış olsa da, bu teorinin gelecekte yapılan herhangi bir ampirik teste direneceğinin garantisi hiçbir zaman

yoktur. Bu yüzden de bir teoriye doğru demek yerine, ona doğruya yakın bir teori demek daha yerinde olacaktır. Bir teori ne kadar doğruya yakınsa o kadar güvenilir olacaktır. Ayrıca bu u teori kesin olarak başka bir teori tarafından yanlışlanana kadar sahip çıkmamız gereken teoridir. Popper'a göre, cesur varsayımların yardımıyla ilginç ve ilgili doğruyu keşfetmeyi umabiliriz. Varsayımlar yanlış olsa bile doğru hakkında çok şey öğrenilmiş olacaktır ve bu da doğruya giderek yaklaşıldığının bir göstergesidir. Doğruya giderek yaklaşması ve bir teorinin içeriğinin olumlu anlamda artması, yani teorinin sağlanmış olması, bilimdeki ilerleme fikrine çok fazla ışık tutabilir (Popper, 1962).

Popper'ın yaklaşımında doğruya yakınlık kavramı aslında düzenleyici ideal bir kavram olarak kullanılır. Bir teorinin doğruya yaklaşması demek, o teorinin sağlama derecesinin artması ve daha iyi bir tahmin aracı olması demektir. Mevcut teoriler doğruya yaklaşmaya çalışarak bir ilerleme gösterir veya bu ilerleme onları daha iyi tahmin araçları haline getirir. Popper'da artan sağlama derecesi doğruya giderek yaklaşmanın bir ölçütüdür ancak doğruya yakınlık kavramı bir ölçüt olarak ele alınmamıştır. Bu noktada Ayer'in Popper'ın doğruya yakınlık kavramını, bilimsel ilerlemede bir ölçüt olarak anlaması aslında bir karmaşaya yol açmıştır (Schilpp, 1974). Popper doğruya yakınlık kavramının ölçüt değil bir tahmin meselesi olduğunu açıkça belirtir. Popper buna tahmin demek zorundadır çünkü o gözlemlerin birikmesiyle bilimin ilerlemesi noktasında bir doğrudan bahsedemez. Gözlemlerin birikmesiyle mutlak doğruya ulaşma fikri, sert bir şekilde eleştirdiği tümevarım mantığının yapmış olduğu iştir. Popper ifadeleriyle:

> Nesnel ya da mutlak doğruluk teorisinin büyük bir avantajı, doğruyu aradığımızı söylememize izin vermesidir, ancak onu ne zaman bulduğumuzu bilemeyebiliriz. Doğruluk ölçütümüzün olmadığı, ancak yine de doğruluğun düzenleyici bir ilke olarak yönlendirildiği ve doğruyu tanıyabileceğimiz hiçbir genel kriter olmasa da, doğruluğa doğru ilerleme kriterleri gibi bir şey vardır. (Popper, 1962, s. 226).

Popper eleştirmiş olduğu tümevarım mantığının kullandığı doğrulama yoluyla doğruya ulaşma fikrini reddederek doğruya yakınlık kavramını kullanmıştır. Ancak bu kavramın, bilimsel ilerlemeyi açıklayabilmek için yeterli bir kavram olup olmadığı aydınlatılması gereken bir konudur. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız sağlama kavramının nasıl tümevarımsal yaklaşımdan bir farkı olmadığı üzerine tartışmalar sürüyorsa aynı şekilde doğruya yaklaşma kavramı da bu tartışmaların temelinde yer alır. Bu konuda Ayer doğruya yakınlık kavramının, Popper'ın reddettiğine inandığı doğrulama yoluyla ilerleme fikrinden nasıl farklı olduğunu *Truth, Verification and Verisimilitude* başlıklı makalesinde açıklamaya çalışır.

Popper'a göre kişi sadece tahmin edebilir. Yani kişi hangi hipotezlerin hangi aşamada reddedileceğini veya herhangi bir tez karşısında hangi konumunu koruyacağını tahmin edebilir. Ayer burada şaşırtıcı olan şeyin, bu düşüncesini orada bırakmaması olduğunu söyler ve Popper'ın tahminini eleştirel bir şekilde incelenebileceğini ve eğer tahmin şiddetli eleştiriye

dayanırsa bu doğru onun lehine iyi bir eleştirel neden olarak görülebileceğini söylediğini de belirtir. Fakat bir hipotez eleştiriye tabi tutabileceğimiz en zor testi geçerek daha iyi eleştirilere nasıl dayanabilir? Sonunda bu, Popper'ın reddettiğine inandığı doğrulama yoluyla ilerleme fikrinden nasıl farklıdır? (Ayer, 1967). Ayer'in bu noktada soru işareti bıraktığı kısım aslında Popper'ın ele almış olduğu doğruya yakınlığın, doğruya doğru ilerleme için nasıl bir kriter sağladığıdır. Sonuçta doğruya yakınlık, bir teorinin doğruluk içeriği ile yanlışlık içeriği arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Ayer, doğruya yakınlık kavramı ile Popper'ın tamamen yararsız bir kavram ileri sürdüğünü düşünür.

Popper tümevarım mantığının kullandığı doğrulama yoluyla doğruya ulaşma fikrini reddederken, bunun yerine hangi çözümü ortaya koydu? Ayer'e göre hiçbir şey ortaya koyamamıştır. Popper'ın yaptığı şey "doğruya yakınlık" adını verdiği yeni bir teknik kavram sunmaktır. Bir ifadenin doğruya yakın olması, o ifadenin doğru içeriği ile yanlış içeriği arasındaki fark olarak tanımlanır. Onun doğru içeriği, içerdiği tüm doğru ifadelerin bileşimidir. Yanlış içeriği ise içerdiği tüm yanlış ifadelerin bileşimidir. Herhangi bir doğru ifade durumunda, yanlışlık içeriği sıfırdır ancak tersi söylenemez. Çünkü yanlış ifadeler doğru sonuçlara yol açabilir (Ayer, 1967). Bir teorinin doğru içeriğinin yanlış içeriğinden fazla olduğunu söylemek o teorinin doğruya yaklaştığının göstergesidir. Her yanlış teoriyi ortadan kaldırmak doğruya doğru bir ilerlemedir.

Sonuç

Popper yanlışlanabilirlik ölçütünün bilime sınır çizme sorununu ve tümevarım problemini çözdüğünü iddia etmiştir. Ancak bu konudaki düşünceleri birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Popper Mantıkçı Pozitivistlerin anlamlılık ölçütü olarak ileri sürdükleri doğrulanabilirlik ölçütünden farklı olarak bilimsel olanı ayırmak için gerçek bir ölçüt ortaya koyar. Çünkü onun ilgilendiği, anlamlı ya da anlamsız önermeler ortaya koymak değil, bilimsel olanı bulmaktır. Bilimsel teorilerin yanlışlanabilirlik ölçütüne göre seçilmesi ise teorilerin katı testlerden geçmesiyle mümkün olmaktadır. Fakat buradaki sorun teorinin herhangi tek yanlış önermeyle karşılaşıldığında göz ardı edilebileceğidir. Dolayısıyla testlerden geçemeyen teorilerin yanlışlanması ile ona yanlış teori diyebiliyorsak, testlerden başarıyla geçen teorilere ne diyeceğimiz de başka bir sorunu karşımıza çıkarır. Çünkü bu durumda da, testlerden başarıyla geçen teoriye doğru demek imkânsızdır. Popper'ın kelime dağarcığında bilimsel teoriler için böyle bir kavramın bulunmadığı açıktır. Bu yüzden bilimsel ilerlemeden söz etmek istediğimizde olumlu bir kavramın olması gerektiği açıktır. Popper sağlama ve doğruya yakınlık kavramlarıyla bu eksikliği gidermeye çalışsa da, tümevarım mantığına benzer tarzda bir açıklama yapmıştır. Popper'ın sağlama kavramıyla bu sorunun üstesinden gelemediği açıkça görülmektedir. Tek tek teoriden çıkarılan temel ifadelerin ampirik olarak test

edilmesi ve bunların yanlış olmadığı görüldüğünde teoriye doğru demek yerine, teorinin sağlama derecesinin arttığını söylemek tümevarımcı açıklamadan pek de farklı değildir. Popper'ın metodolojisinde bir teoriye doğruluk atfedilemez; çünkü sağlanmış olan bir teori bile her an yanlışlanabilecek potansiyele sahiptir. Ancak Popper kendi görüşleriyle tutarlı olmaya çalışırken, yaptığı açıklamalar katı eleştiriler getirdiği doğrulanabilirlik ölçütü ve tümevarımcı yaklaşımdan onu uzaklaştıramamıştır.

Popper'ın bilimsel ilerleme için kullanmış olduğu doğruya yakınlık kavramı için de aynı durum geçerlidir. Popper bu kavramı aslında düzenleyici ideal bir kavram olarak kullanılır. Bir teorinin doğruya yaklaşması demek, o teorinin sağlama derecesinin artması ve daha iyi bir tahmin aracı olması demektir. Çünkü yeni teorinin eski teoriye göre doğruya yakınlık derecesinin fazla olmasını kesin olarak bilemesek de tahmin edebiliriz. Popper'da artan sağlama derecesi doğruya giderek yaklaşmanın bir ölçütüdür ancak doğruya yakınlık kavramı bir ölçüt olarak ele alınmamıştır. Ancak Ayer Popper'ın doğruya yakınlık kavramını bilimsel ilerlemede bir ölçüt olarak anlaması aslında bir karmaşaya yol açmıştır. Çünkü Popper bunun öyle olmadığını açıkça belirtir. Doğruya yakınlık bir ölçüt değil, bir tahmin meselesidir. Popper buna tahmin demek zorundaydı çünkü gözlemlerin birikmesiyle bilimin ilerlemesi noktasında bir doğrudan bahsedemezdi. Gözlemlerin birikmesiyle mutlak doğruya ulaşma fikri sert bir şekilde eleştirdiği tümevarım mantığının yapmış olduğu iştir. Popper doğruya yakınlık kavramını düzenleyici bir kavram olarak kullandığını söylemekle birlikte, bilimin ilerlemesinde bir doğrudan bahsetmemek için gösterdiği çaba tüm açıklamalarına rağmen tatmin edici değildir. Bilimsel ilerlemenin nasıl olduğunu ve yanlışlanamayan teorilerin nasıl elde tutulduğunu göstermek için kullanmış olduğu bu iki kavram, Popper'ı tümevarım bataklığından kurtarmaya yetmemiştir.

Kaynakça

Ayer, A. J. (1967). "Truth, verification and verisimilitude." *The Philosophy of Karl Popper Book II içinde*. Paul Arthur Schilpp (Ed.). USA: The Library Of Living Philosophers Volume XIV.

Dilworth, C. (2007). *Scientific progress: A study concerning the nature of the relation between successive scientific theories*. Dordrecht: Springer.

Gillies, D. (2018). *Yirminci yüzyılda bilim felsefesi: Dört ana tema.* Çeviren: Melis Tuncel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Güzel, C. (1998). *Sağduyu filozofu: Popper*. Derleyen ve çeviren: Cemal Güzel. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hung, E. H.C. (1996). *The nature of science: Problems and perspectives*. California: Wadsworth Publishing Company.

Kabadayı, T. (2011). *Duhem'den Laudan'a çağdaş bilim felsefecileri*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Kraft, V. (1968). "Popper and the Vienna Circle". *The Philosophy of Karl Popper Book I içinde*. Paul Arthur Schilpp (Ed.). USA: The Library Of Living Philosophers Volume XIV.

Lakatos, I. (1969). "Popper on demarcation and ınduction". *The Philosophy of Karl Popper Book I içinde*. Paul Arthur Schilpp (Ed.). USA: The Library Of Living Philosophers Volume XIV.

Lakatos, I. (2014). *Bilimsel araştırma programlarının metodolojisi*. Çeviren: Duygu Uygun. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Magee, B. (1990). *Karl Popper'in bilim felsefesi ve siyaset Kuramı*. Çeviren: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Popper, K. R. (1962). *Conjectures and refutations: The growth of scientific Knowledge*. London: Basic Books.

Popper, K. R. (2002). *The logic of scientific discovery*. London and New York: Routledge.

Popper, K. R. (2018). *Bilimsel araştırmanın mantığı*. Çeviren: İlknur Aka-İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Popper, K. R. (2019). *Daha iyi bir dünya arayışı: Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri*. Çeviren: İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Putnam, H. (1969). "The 'corroboration' of theories". *The Philosophy of Karl Popper Book I içinde*. Paul Arthur Schilpp (Ed.). USA: The Library Of Living Philosophers Volume XIV.

Rosenberg, A. (2015). *Bilim felsefesi: Çağdaş bir giriş*. Çeviren: İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları.

Sarı, M. A. (2017). "Mantıkçı pozitivizmden sofistike yanlışlamacılığa sınır çizme sorununun kavranışı". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 1-21.

Schilpp, P. A. (1974). *The philosophy of Karl Popper: Book II*. America: The Library Of Living Philosophers Volume XIV.

Shand, J. (1993). *Philosophy and philosophers: An ıntroduction to Western Philosophy*. London: UCL Press.

Thornton, Stephen, "Karl Popper", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/popper/>.

Liberteryenizmin Bakış Açısından 27 Mayıs 1960 Darbesinin Nedenleri

Ülkü Gül*

Öz: 27 Mayıs 1960 Darbesi Türkiye Cumhuriyeti tarihinde gerçekleşen ilk darbedir ve bu darbe emir komuta zinciri içerisinde gerçekleşmeyip bir grup subayın hareketi ile başlamış bir darbe olma özelliğini göstermektedir. Demokrat Parti iktidara geldikten sonra vadettiği düzeni sağlayamamış, ülkede iç karışıklıklar, ekonomik sıkıntıların önüne geçememiştir. Demokrat Parti halkın beklentisini gerçekleştirememiştir. Ülkede ortaya çıkan kaos ortamını önleyebilmek için Menderes ve hükümeti halkın özgürlüğüne kısıtlama getirmiş, üniversitelerde karışıklıklar meydana gelmiş ve bu karışıklıklara devlet meşru gücünü kullanarak müdahalelerde bulunmuştur. Liberteryenizm özgürlüğün siyaset içinde önemli bir değer olduğuna inanan siyaset felsefesine ait bir kavramdır. 27 Mayıs 1960 Darbesi'nden önceki dönemi ele aldığımızda liberteryenizmin savunduğu öğreti ile taban tabana zıt bir tavır ile karşılaşmaktayız. Bu makalede 27 Mayıs 1960 gününe giden süreçte hükümetin bireylere karşı takındığı tavrı ve bireylerin buna karşı göstermiş olduğu tepkileri liberteryenizm açısından inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Darbe, Liberteryenizm, Özgürlük, Devlet.

Liberteryenizm

Liberteryenizm açısından bireysel özgürlük vazgeçilemez bir değerdir. Liberteryenler için asıl olan bireyin özgürlüğüdür, bu açıdan sosyal, politik ve ekonomik hayatın ana aktörü de birey olmalıdır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da liberteryenler için devlet, bireysel özgürlük önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir (Ataş, 2022).

Nozick'e göre toplumda yaşayan diğer üyelerin refahını sağlamak için devletin uygulamakta olduğu sosyal, ekonomik ve kültürel başta olmak üzere her türlü kısıtlama reddedilmelidir (Ataş, 2022).

Liberteryen düşünürler arasında yer alan Rothbard'a göre tarihi süreci incelediğimizde devlet diye adlandırılan yapı her zaman insanın sahip olduğu ve elinden alınmaması gereken kişisel dokunulmazlığı ve mülk edinme hakkını elinden aldığını görmekteyiz. Bu duruma engel olabilmek için Rothbard'a göre devlet reddedilmeli ve yerine devletin kısıtlamasının yer almadığı, serbest piyasalar geçirilmelidir.

* Atatürk Üniversitesi, Felsefe, Yüksek Lisans Öğrencisi. İletişim: ulku25gul25@gmail.com

Devlet ve siyasal erk bireyden daha üstün ve bireye öncelikli değildir. Devlet vb. sistemler bireyi öncelemediği için de bireyin haklarını koruma altına almayı garanti edemez. Bu gibi sistemler neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendisi karar vererek bireyin tercihini arka plana itmektedir. Bu tür sistemler bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğine dahi kendileri karar vermektedir. Rand'a göre "haklar, bir bireyin eylemlerine rehberlik eden ilkelerden, o kişinin diğer bireylerle olan ilişkilerine rehberlik eden ilkelere mantıksal bir geçişi sağlayan ahlaki bir kavram olmalarının yanı sıra, bireysel ahlakı toplumsal bir bağlamda muhafaza eden ve koruyan bir kavram olma özelliğini de taşırlar. Ayrıca, haklar, bir insanın ahlaki ilkeleriyle bir toplumun hukuki kuralları yani etik ve siyaset arasında bir bağ olma özelliğine de sahiptirler. Hem ahlaki bir kavram ve hem de etik ile siyaset arasında bir bağ olma özelliğini taşıyan birey hakları, toplumu ahlaki kurallara tabi kılmanın araçlarıdır (İspir, 2007).

Rothbard'a göre devlet denilen kurum esasında toplumun çıkarlarını kendisi için kullanan kişi veya gruplardan başka bir şey değildir. Bu yaklaşımda, devletin bireysel hak ve özgürlükleri ihlâl ettiğinden bahsedildiğinde, esasen, bu kurumu yöneten, onun adına kararlar alan kişiler kastedilir. Sınırsız güç ve otoritenin kötüye kullanılmasının devlete özgü bir olgu olmadığı açıktır (Atilla Yayla, 2018).

1950-1960 Yılları Arasında Demokrat Parti Dönemi

1945 yılında çok partili hayata geçişle birlikte, 7 Ocak 1946 yılında Demokrat Parti kurulmuştur. DP, programı anayasada mevcut olan halkçılık, devletçilik, laiklik, cumhuriyetçilik, milliyetçilik ve inkılâpçılık ilkelerine dayanmaktadır (Yetenek, 2015).

DP, iktidara gelmeden önceki dört yıl boyunca muhalefet yapmış ve 14 Mayıs 1950'de gerçekleştirilen seçimler sonucu büyük bir oy çoğunluğu ile iktidara gelmiştir (Yetenek, 2015).

27 yıllık uzun bir tek parti döneminden sonra şikayetçi olan halk DP ile birlikte çok partili hayata geçmiştir. DP, iktidara geldiğinde ülkede çoğu şeyin değişeceğine dair bir umut oluşmuştur. Türkiye'de otoriter bir duruş sergileyen tek parti dönemi sona ermiştir. DP ve CHP her ikisi de daha demokrat ve daha modern bir ülke meydana getirmek gayesi içerisindedir.

DP ilk seçiminde oyların %53,35'ini alarak meclisteki sandalyelerin 408'ine sahip olurken CHP ise oyların %39'unu alarak meclisteki sandalyelerin 69'unu kazanabilmiştir. Oy oranlarının fazla bir fark yaratmamış olmasına rağmen seçim sistemindeki adaletsizlik neticesinde DP'nin sandalye sayısı CHP'nin sandalye sayısının üç katına ulaşmıştır. İşbu sonuç adeta bir tek partili demokrasi görünümü sergilemiştir. Bu durum iktidar ve muhalefet arasında önemli sorunların çıkmasına neden olmuş ve iktidarın muhalefeti tamamen saf dışı bırakmasıyla neticelenmiştir (Yetenek, 2015).

DP iktidarda kaldığı süre zarfında halkın desteğini elde etmek için çalışmış ve Atatürk İlkeleri'ne karşı olumsuz tavırlar sergilemiş ve laiklik konusunda çeşitli tavizler vermiştir. DP darbe yapılacağı söylentileri neticesinde, Genelkurmay başkanını ve birçok subayı görevden almıştır. Bu olaylar hükümet ile ordu arasında gerginliklere yol açmıştır. Muhalefet partisi CHP, olaylara karşı çıkmış ve önlemek istemiştir ancak başarılı olamamıştır (Yetenek, 2015).

Dinin Türkiye'de önemli bir konumda olmasından dolayı dinin bu yapısından birçok kez siyaset için yararlanılmıştır. Seçimi kaybeden laikler bile dini seçim yatırımı olarak kullanmışlar ve din birçok konuda sıçrama tahtası olarak görülmüştür.

Arapça ezan okunmasını yasaklayan Türk Ceza Kanunu'nun 526'ncı maddesi değiştirilmiş ve Arapça ezan okunması serbest bırakılmıştır. Eski iktidar tarafından af kapsamı dışında bırakılan tutuklular serbest bırakılmış ve bu dönemde Nazım Hikmet de serbest kalmıştır. DP aynı yıl eylül ayında yapılan yerel seçimler sonucunda 600 belediyenin 560'ını kazanmıştır. Bu sonuç, DP'nin genel seçimleri bir rastlantısal olmayan bir şekilde kazandığının ispatı olmuştur (Yetenek, 2015).

Menderes ikinci kez güvenoyu alıp kabineyi kurduktan sonra etkinliklerini arttırarak muhalefete karşı bu gücünü kullanmıştır. Yargı kararı alınmadan parti kapatılmış, Millet Partisi dini siyasete alet etmekten suçlanmış ve kapatılmıştır. Bu durumlar karşısında muhalefet partisi tavır alsa da bu pek bir değişikliğe neden olmamıştır. CHP'nin mal varlığına el konulmasına dair bir yasa çıkartılmış ve bu durum 1954 seçimlerinde CHP'nin başarısız olmasının nedeni olmuştur. DP İktidarı 1954 seçimlerinden önce NATO'ya üye olmayı başarmış, işçilere haftalık tatil hakkını vermiş, başta traktör olmak üzere bazı tarım araç gereçlerinin üretimini artırarak halkın sevgisini kazanmıştır. Özellikle halkla birebir temas kurarak, büyük meydanlarda coşkulu mitingler düzenlenmiş ve bir sonraki seçim garantilenmiştir (Yetenek, 2015). Bu düzenlemeler neticesinde yapılacak olan yeni seçimde DP, tekrar milletin başına gelmiştir.

2 Mayıs 1954 tarihinde yapılan genel seçimler sonrası DP oy oranını artırarak tekrardan iktidara gelmiştir. Bu kez DP'nin sandalye sayısı 503 olmuş CHP ise sadece 31 sandalye kazanmıştır. Celal Bayar ise yeniden cumhurbaşkanı seçilmiştir. İkinci kez iktidara gelmiş olan DP hükümetinde, Celal Bayar hükümeti kurma görevini yeniden Adnan Menderes'e vermiş ve Menderes kabinesini açıklamış, yapılan oylama sonucu 491 oyla güvenoyu alarak göreve başlamıştır (Yetenek, 2015).

DP gün geçtikçe otoritesini ve baskısını arttırmış buda üniversite üyelerinin ve kentteki tabakanın desteğini kaybetmesine neden olmuştur. Kırsal kesimin ise desteklerini korumuştur. DP, her geçen gün uygulamalarını sertleştirmiş, muhalefet partisinin radyodan yararlanmasını engellemiş, kendisine oy vermediğini gerekçe göstererek, Kırşehir ilini Nevşehir'e

bağlamıştır. Yargıtay, danış-tay ve sayış-taydaki görevlilerin çoğunu emekli etmiştir ve Tasfiye Kanunu yasasını çıkarmıştır. DP'nin bu tutumları karşısında, CHP ve gençlik örgütleri Ankara ve İstanbul'da çeşitli gösterilere imza atmaktadır. Menderes'in bu baskıcı tutumu karşısında bir grup milletvekili partiden ayrılmıştır. Partiden ayrılan bu milletvekilleri ise Hürriyet Partisi adını verdikleri bir parti kurmuş ve bu parti ana muhalefet partisi konumuna gelmiştir. HP partisi daha çok akademisyenlerin kurduğu bir parti olarak görülmektedir. Fuat Köprülü, önceden Menderes'in yanında olup da sonradan HP'yi desteklemiştir. Ancak HP, ilk seçimlerle birlikte planladığı başarıyı elde edemeyince CHP'ye katılmıştır.

Adnan Menderes dördüncü defa kabinesini kurduktan sonra sıkı önlemlerini arttırmıştır ve basına kısıtlamalar getirmiştir. Bu tutumlar halkın DP'ye olan güvenini azaltmıştır. 1957 yılı seçimlerinde DP oy kaybına uğramış olsa da Celal Bayar'ı yeniden cumhurbaşkanı seçmiştir. DP'nin oy kaybetmesi CHP açısından yarar görmüş ve CHP milletvekili aday sayısını 178'e çıkarmıştır. Bu durum DP tarafından tedirginlikle karşılanmış ve CHP'nin çalışmaların kısıtlamak için meclis iç tüzüğünde değişikliğe gidilmiştir. 1957 seçimlerini değerlendirdiğimizde bu seçimler sonucunda DP'nin güç kaybettiğini görmekteyiz.

Ekonomik sıkıntıların gitgide artması ve bu sıkıntılara çare bulmakta zorlanması Menderes ve hükümetinin halk karşısında güç kaybetmesine neden olmuştur. Ülke genelinde iç karışıklıklar artmış ve halk bölünmüştür. Bunlar da Menderes ve hükümetini adım adım darbe gerçeğine doğru götürmüştür. Menderes'in son döneminde iktidar-muhalefet arasındaki olumsuz ilişki üniversitelere sıçramıştır. Öğrenci olayları engellenmemiş ve bazı öğrenciler tank altında yaşamını yitirmiştir.

Ali Fuat Başgil anlatıyor:

> 28 Nisan Perşembe günü saat 11.00'de dersim olduğu için o sıralarında üniversiteye geldim. Üniversite binasının önündeki büyük bir giriş kısmında gençler aralarında heyecanlı koşuyor yahut bir gruptan diğer gruba koşuyorlardı. Kendi kendime mesut gençler her zaman eğlenmesini biliyor diye düşündüm. Dikkati çekecek bir fevkaladelik yoktu. Odamda notlarımı gözden geçirmek için ikinci kata çıktım. Saat onu bir kaç dakika geçiyordu. Aniden büyük avludan gelen müthiş bağırmalar duydum. Önümdeki işime devamla "herhalde gençler gürültü yapıyor" dedim. Fakat gürültü gittikçe artıyordu, o derece ki nihayet, dışarıda olup biteni görmek için yerimden kalkmaya mecbur oldum. Hayret! Binlerce genç holü, geçitleri ve holü çevreleyen koridorları ağzına kadar doldurmuşlardı. Bağırmalar, nutuklar birbirine karışıyor ve arasırada "kahrolsun hükümet, Menderes istifa" naraları duyuluyordu. Polisler kalabalığın içine girerek nümayişçileri boş yere dışarı çıkarmaya uğraşıyorlardı. Bu sırada, göz yaşartıcı bomba yağmuru başladı. Gözleri yarı kör hale gelmiş olan talebeler, kitle halinde dışarı kaçtılar. Bu sefer, önce binanın arkasındaki orta bahçede, sonra da üniversitenin sağ tarafıyla eski "Beyazıt Yangın Kulesi" arasında uzanan sahada tekrar toplandılar. Burada, aşağı yukarı dört bin kişiyi bulan talebeler hükümete hakaretler yağdırarak,

gürültülerini daha rahat yapabiliyorlardı. Polis ve askerlerden müteşekkil zabıta kuvvetleri, büyük bahçeye giriş kapısında ve Atatürk heykeli etrafında vaziyet almışlardı. Nümayişçilerden ayrılıp, heykellere doğru ilerleyen grupların elebaşlarını polisler yakalamaya çalışıyorlardı. Bunların ekserisi Halk partililerin kurdukları teşekkürlere mensup idiler. Polislere karşı barbarca dövüşüyorlardı. Bundan sonra ne olacaktı, en kötü hadiselerin zuhuru beklenebilirdi. İkinci katın penceresinde, bazı profesörler, doçentler, asistanlar ve idare memurları ile birlikte, hadiseleri nasıl bir endişe ile takip ettiğimizi tahmin edebilirsiniz. Saat 11.00'e doğru heyecan son haddini buldu. Otuz kadar atlı polis yangın kulesinin etrafında toplanan nümayişçileri dağıtmak emrini aldı. Süvariler ilerlemeye başlamıştı. Nümayişçi kalabalığından müthiş bir gürültü yükseldi. Kimi bir taş, kimi toprak, ellerine ne geçirirlerse hepsini kendilerine doğru gelen polislerin üzerine yağdırmaya başladılar. Atılan taş ve topraktan ürken atlar ileri yürümüyor, durduğu yerde şahlanıyordu. Birkaç polis şahlanan atlardan yere düştü. Nihayet atlı polisler geri çekildi ve yerini derhal, o zamana kadar büyük giriş kapısında bekleyen piyade birliği aldı. Süngülü askerler, başlarında subayları olduğu halde, keşif talebe kalabalığına doğru yürümeye başladılar. Tam bu sırada talebeler vardı güçleri ile tempolu olarak "yaşasın Ordu, yaşasın Kahraman Türk askeri" diye bağırmaya başladılar. Ne saklayayım bu esnada heyecanımdan nefesim kesilmişti.

Bir taraftan talebe bu şekilde bağırıyor, diğer taraftan da askerler muntazam sıra halinde onların üzerine yürüyordu. İki taraf arasında hemen hemen birkaç adımlık mesafe kalmıştı. Birdenbire asker durdu, aradan birkaç saniye geçmedi, asker ve subaylarla talebeler ağlamaklı birbirlerine sarıldılar. Kendi kendime, "Tamam, dedim, bu hareket orduya da sirayet ettiğine göre artık Menderes hükümeti gitmiştir". Bu arada, gözlerimden biraz daha uzakta, parkın büyük giriş kapısına doğru Rektörlük Köşkü yakınında, aslında daha az dramatik bir sahne daha cereyan ediyordu. Bir müddet sonra, rektör Sıddık Sami Onar'ın arabası ile gelip üniversite makamlarının bir daveti olmadan zabıta kuvvetlerini üniversitenin ta göbeğine kadar girmeye hakkı olmadığını söyleyerek, polis şeflerine çıkıştığı öğrenildi. Bir itişip kalkışma arasında rektörün gözlükleri kırıldı ve yaralanarak yere düştüğü görüldü. Rektör, önce Emniyet Müdürlüğü'ne sonra, da vilayete götürüldü. Orada, vali ile belediye reisi kendisine hürmet ve sempatilerini izhar ederken, bir doktor da yarısını sarıyordu. Oradan çıkarak tekrar üniversiteye geldi. Ve bir saate yakın bir zamandan beri sakinleşmeye başlayan, hatta içlerinden bir kısmının hadise yerini terk ettiği talebeleri bir konuşma yapmak arzusunu gösterdi. Kanaatımca, bu konuşma zamansızdı. Çünkü pansumanın verdiği bir manzara ile rektörün yalnız yüzünü göstermesi bile hala kalabalığını muhafaza eden nümayişçilerin kızgınlığını tekrar alevlendirmek ve onların yeniden gösterilerde bulunmak tehlikesini arzediyordu. Zaten bu adamın gerçekten güttüğü gaye de bu idi. Aldığı yaradan tamamen böbürlü rektör, binanın birinci katındaki bir pencereden talebelere hitap etti. Ve nümayişçilere son vererek sessizce dağılmaları tavsiyesinde bulundu. Bu sözler iyi idi ama, başının sargılı hali bunun aksini ifade ediyor ve zımmen onlardan düştüğü bu durumun intikamını almalarını istiyordu. Nümayişçiler, bu zımmi talebi anlamamak gafletinde bulunmadılar. Biraz ileride, Büyük Beyazıt Meydanı'nda tekrar toplanmaya gittiler. Burada nümayişçiler ötekinden daha fena bir hava ile yeniden

> başladı. Bu sefer rektörün intikamını alacağa benziyorlardı. Silah sesleri arasındaki gürültü son haddini bulmuştu. Sonradan bu arbede esnasında Turan Emeksiz adında bir Orman Fakültesi talebesinin polis kurşunu ile öldüğünü ve diğer bir lise talebesinin de kaza eseri olarak, tankın altında ezildiğini haber aldık. (Başgil, 2021).

Demokrat Parti Dönemi'nde Türkiye'de Yüksek Öğretim

Demokrat Parti iktidara geldiği sene Türkiye'de üç üniversite; Ankara Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi, eğitim vermekteydi. Söz konusu tarihte Ankara Üniversitesi'nde 5.599 erkek, 1.215 kadın, ve toplam 6.814 öğrenci mevcuttur. İstanbul Üniversitesi'nde 9.070 erkek, 2.521 kadın, toplam 11.591 öğrenci; İstanbul Teknik Üniversitesi'nde ise 1.422 erkek, 44 kadın, toplam 1.446 öğrenci aktif olarak eğitim görüyordu (Topçu, 2020).

DP, muhalefetken üniversitelerin özerkliğini savunmuş ancak iktidara geçtiğinde politikasını değiştirmiştir. CHP'de DP'de iktidarda kaldıkları sürece üniversitelerin özerkliğini kabul etmemiştir. 1953 yılında çıkartılan bir kanunda, siyasi yayın ve beyanlarda bulunmak da üniversite öğretim üyeliğinden çıkarılma sebepleri arasına eklendi. Bu durum üniversitelerin bilimsel özerkliğine bir müdahale olarak kabul edilmektedir. Dönemin basınında bu yasanın, üniversitenin özerkliğine karşı bir tutum olduğu vurgulanmıştır.

Buna rağmen DP döneminde üniversiteleşmeye önem verildi. İstanbul ve Ankara'dan sonra İzmir, Erzurum ve Trabzon'da yeni üniversiteler açıldı. 20 Mayıs 1955'te TBMM'de Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Ege Üniversitesi'nin kurulmasıyla ilgili kanun görüşüldü. İki ilde kurulacak olan üniversitelerle ilgili kanunun oylamasına 275 milletvekili katıldı. Her iki kanun da 274 kabul, 1 red oyuyla kanunlaştı. Ancak bu dönemde üniversite özerkliği İstanbul ve Ankara dışındaki üniversitelere verilmemiştir (Topçu, 2020).

DP Dönemi Öğrenci Olayları

Cumhuriyet ilanından sonra kurulan Darülfünun Talebe Birliği 1924'te İstanbul'da tramvay Şirketini protesto amacıyla, 1928'de Türkçe konuşma ve yerli malı kullanmayı teşvik amacıyla, 1933'de Yataklı Vagonlar şirketi müdürünün Türkçe konuşan bir memura hakaret etmesini protesto amacıyla ve 1934 yılında Sofya'daki Türk mezarlığının Bulgarlar tarafından tahrip edilmesini protesto amacıyla gösteri ve mitingler düzenlediler. 1937 yılında aynı öğrenci birliği tarafından Hatay meselesi ile ilgili Ankara ve İstanbul'da mitingler düzenlendi. 1946'da Sovyetlerin Türkiye'den Kars ve Ardahan'ı istemesi üzerine üniversite öğrencileri Ankara'da bir araya geldiler. Ankara yükseköğrenim gençliği 1947'de sol görüşlü öğretim üyelerinin Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nden çıkarılması için gösteri düzenledi ve üniversite senatosundan bu yönde isteklerde bulundu. Bu eylemin doğrudan üniversiteye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Senatosu, öğrenci derneklerini fakülte dı-

şına çıkarma kararı aldığından, öğrenci dernekleri fakülte ve üniversite yönetimine katılmak için senatoya ve dekanlıklara başvurdu. Yine aynı yıl gençlik Ankara, İzmir ve İstanbul'da komünizm aleyhine gösteriler düzenledi (Topçu, 2020).

Üniversitelerin sayısı artınca öğrenci örgütlenmelerini temsil eden teşkilatlar da ortaya çıktı. 1944'te İstanbul Üniversitesi içinde ve Mihri Belli'nin liderliğinde "İlerici Gençler Birliği" adıyla bir öğrenci birliği kuruldu. Ancak kısa bir süre sonra gizli emellerle siyasal çalışmalar yaptıkları gerekçesiyle birlik üyesi gençlerin büyük bir kısmı tutuklandı ve İlerici Gençlik Birliği de son buldu (Topçu, 2020). Bu durum ilk kez öğrenciler arasında siyasi bölünmüşlüğe örnek teşkil etmektedir. Bu cepheleşmeye paralel olarak 1949 yılında İstanbul Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi'nin öncülüğüyle Türkiye Milli Talebe Federasyonu kuruldu. 1951 yılında ise Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı; Türk Kadınlar Birliği, Kızılay Gençlik Kolu, Anadolu Oymağı ve Milliyetçiler Derneğinin bir araya gelmesiyle kuruldu. "Milli Gençlik Komitesi" adıyla oluşturulan bu kuruluşa 20 Haziran 1952'de Türk Devrim Ocakları ve Türkiye Tekstil İşçileri Federasyonu da dâhil oldu. Bu şekilde daha aktif bir yapıya sahip olan öğrenci teşkilatlanmalarının, çok partili hayata geçiş sürecinde sayıları giderek artarken, aynı doğrultuda öğrenci hareketleri de büyük bir ivme kazandı (Topçu, 2020).

Nisan 1950'de, muhafazakâr bir komutan olarak tanınan Fevzi Çakmak'ın cenazesinde ulusal yas ilan edilmemesi ve radyoda müzik yayınlarının devam etmesi gerekçesiyle başladı. İstanbul Üniversitesi Marmara Lokalinde başlayan toplantıda gençler hükümeti Mareşal'in ölümüne alaka göstermek ile itham ederek protesto etmişlerdir. Radyoevinin önünde devam eden protestolarda Radyoevi taşlanmıştır. Gençler, Mareşalin evinin yakınındaki karakolun bayrağının yarıya indirilmeyişine tepki gösterdikten sonra bayrak yarıya indirildi. 12 Nisan'da Çakmak'ın naaşı CHP karşıtı gösteriye dönüşen bir törenle büyük bir kalabalık tarafından Eyüp Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir. Gösterilerde Milli Türk Talebe Birliği, Türk Gençlik Teşkilatı ve Türk Kültür Ocağı öğrencileri yer almıştır (Topçu, 2020).

Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu süreç öğrenci olayları açısından hareketli bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde milli konular üzerinde yoğunlaşan gençler Kıbrıs Sorunu üzerinde de durmuşlardır. Ankara ve İstanbul'un da içinde bulunduğu birçok şehirde Enosis karşıtı mitingler düzenlenmiştir. 1951 yılı şubatında Ankara'da yapılan ve bütün derneklerin de iştirak ettiği mitinge 30.000 kişi katılmıştır. "Temeli Türk, üstü kızıl olamaz", "Türksüz Kıbrıs, Kıbrıssız Türk olamaz" yazılı levhalar taşınmıştır. Türk Milli Talebe Federasyonu'nun 21 Nisan'ı "Kıbrıs Günü" olarak kabul etmesi dolayısıyla 21 Nisan 1955 tarihi için vilayetten kapalı salon toplantısı izni istenmiştir. Valilik makamı tarafından kapalı alandan çıkılmaması şartıyla müsaade verilmiştir. Fakat toplantı sokağa taşınca kanunsuz iş yapıldığı gerekçesiyle birçok kişinin ifadesi alınmıştır. Aynı gün Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde de bir toplantı yapılmıştır. Toplantı 3 saat sürdü ve "Kıbrıs Türk'tür" nidalarıyla son bulmuştur (Topçu, 2020).

DP iktidarıyla üniversiteler arasındaki çatışmanın başlamasında etkili olan en önemli olay, Ankara Fikir Kulübünün 23 Ocak 1956'da düzenlediği ve Prof. Dr. Yavuz Abadan, Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu, Prof. Dr. Aydın Yalçın, Doç. Dr. Muammer Aksoy ve Doç. Dr. Yaşar Karayalçın'ın konuşmacı olarak yer aldığı konferanstı olmuştur. Konferansta iktidarın eleştiriye alındığı söylemler neticesinde Menderes sinirlenmiş ve ertesi gün partisinin Meclis grubunda yaptığı konuşmasında öğretim üyeleri için "istersek bugün çanlarına ot tıkayabiliriz" diyerek tepkisini göstermiştir. Menderes, sözlerinin büyük eleştirilere sebep olmasından dolayı, Anadolu Ajansı'na yaptığı yazılı açıklamayla "çanlarına ot tıkarız" ifadesini kendisinin söylemediğini söyleyerek yalanlamıştır ve grup toplantılarının gizli yapılması sonucunda her türlü çarpıtmalara maruz kalındığını belirtmiştir (Topçu, 2020). Menderes'in bu açıklaması devletin sınırsız bir özgürlüğü elinde bulundurarak halka karşı istediği gibi hareket edebileceği sinyalini vermektedir. Ancak liberteryanizme göre devlet olabildiğince sınırlanmalı ve yetkilerin çoğunluğu bireylerin elinde olmalıdır. Liberteryenizm bireylerin haklarını sınırlayan devleti olabildiğince yetkilerinden arındırmak istemektedir.

CHP iktidara karşı Ege Bölgesi'nde çalışmalar yapmaya başladı. İnönü ve yanında bulunan üyeler Uşak'ta DP binasının önünden geçerken DP ve CHP tarafları arasında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar neticesinde DP binası hasar görmüştür. Ertesi gün CHP heyeti Manisa'ya gitmiştir ve DP'liler CHP heyetine saldırmıştır. Bu saldırıda atılan taşlardan biri İnönü'nün kafasına isabet etmiştir. İktidar ise olaylara müdahale etme noktasında yetersiz kaldığı için bu gibi olaylar yaşanmaya devam etmiştir. 4 Mayıs 1959'da İstanbul'a gelen İnönü'nün arabası Topkapı'da on beş kişilik grubun saldırısına uğramıştır. 1959'da yazın olaylar durulmuş ancak eylül ayından itibaren yeni olaylar meydana gelmiştir. CHP heyeti Çanakkale gezisinde iken DP'li bir grup CHP heyetine saldırmıştır. CHP genel merkezinin yaptığı bir açıklamada olayı soruşturmak için milletvekillerinden oluşan bir heyetin bölgeye gönderileceği belirtilmiştir. Ancak kavgalar devam ettiğinden polis heyetin olay yerine gitmesine engel olmuştur. Bu durum sonucunda olaylar daha da büyümüştür (Topçu, 2020).

Tarım Kredi Kooperatifleri seçimlerini CHP kazanınca CHP ve DP'liler arasında çatışmalara neden oldu. Bu çatışmada CHP yanlılarının bir kısmı yaralandı.

Sıkıyönetim Planı İstanbul ve Ankara'da ilân edilen sıkıyönetimin tasdikine dair Başvekâlet tezkeresi 29 Nisan 1960 tarihinde Başbakan Adnan Menderes imzasıyla TBMM Genel Kuruluna gelmiştir. Tezkerede, İstanbul'da yapılmakta olan protestoların önceden hazırlanmış tertip ve sıkı tahrikler neticesinde ortaya çıktığı belirtilmiştir (Topçu, 2020).

Polislere karşı gelindiği, olayların ülkedeki birliği bozduğu gerekçesiyle 28 Nisan 1960'ta saat 15'ten itibaren Bakanlar Kurulu kararıyla İstanbul ve Ankara'da sıkıyönetim ilan edildiği ifade edilmiştir. Sıkıyönetim kararının alınması bireylerin özgürlüklerini kısıtlayacaktır. Liberteryen düşünceye göre insanlar özgür olduğunda herkes için daha refah, daha güvenli

bir ortam oluşturulacaktır. Liberteryenlere göre devlete sınırsız yetki vermek yanlıştır, devlet minimalize edilmeli, sadece bireylerin hakkını korumak ve güvence altına almak için var olmalıdır. Bireyin özgürlüğünü kısıtlayan devlet yok olmalıdır. Kişi özerk olmalıdır. Sıkıyönetim kararının alındığı bir ortamda kişinin özerkliğinden bahsetmek imkansızdır. Bundan dolayı liberteryen gelenek devletin sıkıyönetim uygulayabilme hakkına karşı çıkmaktadır.

Tezkere meclis gündemine geldiğinde ilk sözü CHP Malatya Milletvekili Nüvit Yetkin almıştır. Yetkin konuşmasında İstanbul ve Ankara'da memleket çocuklarının bu milletin satın aldığı silahlarla kurşunlanarak can verdiğini, hükümetin ise meclisten sıkıyönetimin tasdikini istediğini söyledi. Sıkıyönetim ile hükümet, vatandaşların hürriyetlerini, haklarını kısmış olup bir sıkı rejim ve sıkı bir tedbirin tasdikini istiyor demiştir. Devamında da Sıkıyönetim ilan edilmesi için Anayasa'da belirtilen şartların olmadığını, sıkıyönetim sebebi diye gösterilen hâdiselerin tamamen Hükümetin mesuliyetini gerektirecek vahim olaylar olduğunu ekledi. Yetkin ayrıca Üniversite Rektörünün onayı olmadıkça polisin üniversite içerisine girmesinin yasak olduğunu belirttikten sonra, polislerin üniversite bahçesine girdikleri ve öğrencilere müdahale ettiklerini söyledi. Son olarak: "Türkiye'de bir terör havası idame etmekte menfaat duyan Hükümet bu öğrencileri tedhiş için vazifelendirdiği polisleri oraya sevk etmiştir. Polisler gitmişler ve öğrencileri üniversitenin bahçesinde dağıtmaya ve hem de İstiklâl Marşı okurken dağıtmaya kalkışmışlar" dedi (Topçu, 2020).

Demokrat Parti; sıralarından sürekli olarak "hesabını vereceksiniz", "isyan çıkaranları müdafaa edemezsin" şeklindeki sataşmalara cevap olarak anayasanın insanlara fikir ve toplanma hürriyeti tanıdığını, bu gençlerin de sadece protesto eylemi yaptığını, hukuk rejimi istediğini söylemiştir. Yetkin, 6-7 Eylül olaylarında da Sıkıyönetim ilan edildiğini hatırlattıktan sonra hükümetin çekilmesini teklif etti (Topçu, 2020).

İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı'nın Uygulamaları

İstanbul'da sıkıyönetim 28 Nisan 1960 tarihinde, saat 15.15'ten itibaren ilan edilmiştir. Sıkıyönetim komutanlığına Birinci Ordu Komutanı Orgeneral Fahri Özdilek atanmıştır. İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı aynı gün 1 numaralı tebliğini radyodan yayınlamıştır. Tebliğde sekiz madde yer almakta olaylara ilişkin birtakım önlemler almak amaçlanmıştır.

"İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı'nın 1 numaralı tebliğidir:

1. Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun 86. Maddesi gereğince Sıkıyönetim kararı verilerek, Başvekalet tarafından Sıkıyönetim Kanunu'nun 1. Maddesi gereğince 28 Nisan 1960 günü saat 15.15"ten itibaren Sıkıyönetim ilan olunmuştur.
2. Birinci Ordu Komutanı Orgeneral Fahri Özdilek İstanbul Sıkıyönetim komutanıdır.

3. 28 Nisan 1960 günü İstanbul ve Ankara'da vuku bulan hadiselerin neşri ve fotoğraflarının basılması yasak edilmiştir.
4. Kapalı ve açık yerlerde her türlü toplantı men edilmiştir.
5. Gece saat 21'den sabah saat 05'e kadar sokağa çıkma yasağı konulmuştur.
6. Kahvehane, birahane, meyhane, tiyatro, sinema, bar, gazino ve emsali umuma açık yerler ikinci bir emre kadar kapatılmıştır.
7. Her türlü cemiyetlerin umumi heyet ve idare heyeti toplantıları Sıkıyönetim Komutanının iznine bağlıdır.
8. Vatandaşlarımızın itidal ile hareketlerini ve Sıkıyönetim Komutanlığının tebliğlerine riayetlerini ve Sıkıyönetim Komutanına yardımcı olmalarını rica ederim." (Topçu, 2020).

Bu tebliği üslup bakımından değerlendirdiğimizde sonraki günlerde yayınlanacak olan tebliğlere göre oldukça naziktir. Bu tebliğde İstanbul'da sokağa çıkma yasağı ilan edilirken, halkın ortak kullanım alanları kapatılmış ve izinsiz toplantılar yasaklanmıştır. Ayrıca olaylarla ilgili haber yapılması ve fotoğraf yayınlanması yasaklandı (Topçu, 2020).

28 Nisan tarihinde yayınlanan 2 numaralı tebliğle ise, bazı şahısların idarehaneleri dolaşarak, gazetelerin siyah başlıklarla basılmasını telkin ettiklerinin öğrenildiği, gazetelerin her zaman olduğu gibi normal başlıklarla neşredilmesi, aksi hareket edenlerin ise cezalandırılacağı bildiriliyordu (Topçu, 2020).

29 Nisan'da lokantalarla ilgili yeni düzenlemeler yapıldı. İçkisiz lokanta ve gazinolarda öğle yemeği 14.30'a kadar açık olmasına izin verildi. Bu tarihten sonra bu mekanların 18.00-21.00 arasında açık olmasına müsaade edildi. Üniversite ve yüksekokullarda eğitime bir ay ara verildi. Yurtlarda kalan taşralı öğrencilerin memleketlerine dönmeleri istendi. Sportif aktiviteler yasaklandı.

Sonuç

Liberteryenizm siyasi bir felsefedir. Liberteryenizm devlet ya da siyasal erkin bireyden daha üstün ve önemli değildir. Eğer yöneten erk bireyden daha üstün olduğu görüşünü savunuyor ise bu durumda bireyin haklarını da savunması mümkün değildir. Çünkü kendisini bireyden üstün ve öncelikli gören erk şartlar elverdiğinde bireyin haklarını elinden alıp onu sınırlandırmak isteyecektir. Bu durumda bireyin haklarının korunmasını despot bir devlet erkine teslim etmek bireyin haklarının elinden alınacağına rıza göstermektir. Bireyin tercihini arka plana atıp kendi çıkarları doğrultusunda bireye sınırlandırma getirmesi demek bireyi yok saymak demektir. Bu durumda onun için birey zamanı geldiğinde yok edilecek bir

statüye sahiptir. Liberteryanizme göre devlet bireylerin kendi aralarında kurdukları ilişkiye müdahale etme yetkisini elinde bulundurmuş olmamalıdır. Devlet birey karşısında sınırlandırılmalı, devletin gücü birey karşısında en askeri düzeye indirilmelidir. Liberteryenizm bireyin özel yaşam alanına, eylemlerine ve tercihlerine devletin karışmasına karşı çıkan bir siyaset felsefesi ekolüdür. 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin sebeplerine baktığımız zaman devlet bireylerin özel yaşamlarına karışmış protesto haklarını ellerinden almış ve rektörün izni olmadan girilmemesi gereken üniversiteye girmiş ve orada öğrencilere müdahale etmiş; akademisyenlerin düşünce özgürlüklerini kısıtlamış, devleti ekonomik yönden çıkmaza sokup bireylerin özgürce erişim imkanlarına ket vurmuştur.

Kaynakça

Aktan, C. C. (2019). Devlet felsefesi: Eleştirel düşünceler. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi,* 8, (22), 239-254.

Ataş, U. (2022). Sağduyusal etik sezgiler temelinde politik liberteryenizmin savunusu. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, 1.

Atilla Yayla, A. T. (2018). Liberteryen teoride özgürlüğün ve siyasetin sınırları. *Liberal Düşünce Dergisi*, 49.

Başgil, A. F. (2021). *27 Mayıs ihtilali ve sebepleri.* İstanbul: Kubbealtı.

Doğru, O. (1998). *27 Mayıs rejimi*. Ankara: İmge.

İspir, N. (2007). Ayn Rand'ın siyaset felsefesinde bireysel hakların mutlaklığı sorunu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 512,513.

Kırlı, Ö. (2010). Modern siyaset teorisinde liberteryenizm: "Akılcı ve evrimci geleneklerin karşılaştırılması." *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Topçu, S. A. (2020). "27 Mayıs askeri darbesi sürecinde İstanbul-Ankara öğrenci olayları." *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 1-157.

Yetenek, E. (2015). "27 Mayıs askeri darbesi'nin tarih eğitimine etkisi." *Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*.

SOSYOLOJİ

Türkiye'de Mekan Sosyolojisine İlişkin Bilimsel Harita İncelemesi

Bilal Çavdar*

Öz: Sosyal ve mekânsal dokunun bütüncül ve birbiriyle entegre bir düşünsel sistematik aracılığıyla ele alınmasını sağlayan mekan sosyolojisi aynı zamanda bu iki doku arasındaki karmaşık ilişkiyi kavramsallaştırmaktadır. Mekana ilişkin sosyolojik ilginin kurumsallaşma kazandığı yirminci yüzyılda da sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun temelinde toplumsal kuramın zamandan ve mekandan yoksun oluşunun yanında zaman dışı ve mekan dışı bir sosyoloji kurma geleneğinin mirasının etkili olması söz konusudur. Türkiye'de de mekan sosyolojisi kent ve kentleşme bağlamında ortaya çıksa da akademik örgütlenmenin yayılmasıyla mekan sosyoloji çalışmalarının çeşitlendiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar ilk dönem çalışmalar ağırlıklı olarak Şehir, Bölge Planlama ve Mimarlık anabilim dallarında yoğunlaşsa da Sosyoloji anabilim dallarında da mekana ilişkin çalışmalar da dikkat çekici bir boyuta gelmiş durumdadır. Ancak ülkemizdeki mekan sosyolojisine ilişkin çalışmaların henüz bilimsel haritalandırılmasının çıkarılmamış olması; alana ilişkin bilimsel faaliyetler üzerine serencamın anlaşılamamasına neden olmaktadır. Bu çalışmada amaçlanan ise bu alanda yazılan lisansüstü tezler üzerinden Türkiye mekan sosyolojisi bilim haritasının çıkarabilmektir. Bu bağlamda araştırmada YÖKTEZ veri tabanında bulunan mekan sosyolojisi tezleri incelenmiştir. Veri tabanının arama bölümüne "mekân sosyolojisi, mekan sosyolojisi, sosyo-mekansal ve sosyo-mekânsal" anahtar sözcükleriyle yazılarak arama yapılmıştır. Tez merkezinde mekan sosyolojisiyle ilgili yayınlanmış olan ilk tezden günümüze dek yer alan tüm tezler için kapsamlı bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Arama sonucunda 1999-2023 yılları arasında mekan sosyoloji alanında yapılmış olan 148 teze ulaşılmıştır. Ancak 22 teze erişim sağlanamaması nedeniyle araştırma kapsamında 126 tez değerlendirmeye alınmıştır. Bu durum çalışmanın sınırlılıklarından birini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mekan, Mekan Sosyolojisi, Lisansüstü Tezler Bibliyometrik Analiz, Bilimsel Haritalama

Giriş

İnsanlar tarihsel süreç içerisinde yaşamsal süreçlerini devam ettirmek amacıyla biçimsel, işlevsel ve yapısal açıdan dönüşen ve farklılaşan mekanlar oluşturmuşlardır. Yerleşme, ikamet etme amacıyla var olan mekanların dönem ve koşullar paralelinde değişik işlevleri üstlenmiş oldukları anlaşılmaktadır. Köy, kasaba, kent ve metropole kadar çok farklı yerleşim deneyimlerinden geçen insanlar, her birinde farklı iktisadi, sosyal ve kültürel üretim süreçlerinin içerisinde olmuştur. Önceleri mimarlık ve coğrafya alanlarında çalışanlara bırakılan mekan

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

kavramı günümüz sosyolojisinde sosyal teoride yeniden değer kazanmıştır. "Mekana Dönüş" yapan birçok sosyal bilim teorisyeninden en dikkat çeken isimlerinden Anthony Giddens (1979) ve Pierre Bourdieu (1985) zamanı ve mekanın her ikisini de birlikte teorize etmişlerdir. Foucault (1997) ve Lefebre'nin (2019) teorilerine ek olarak genellikle coğrafyacılar Harvey (1996), ve Soja'nın (2019) çalışmalarından yararlanılmaktadır. Ülke, toplum ve kimlik ilişkilerinin yanında genel sosyal niteliğin sınıf gibi yerelliğe bağlı şekilleri ve Giddens'ın belirtmiş olduğu zaman ve mekan yabancılaşması kavramı aracılığıyla sosyal olguların küreselleşmesi bağlamında mekana (space) ve yere (place) olan ilgi dikkat çekici olmuştur. Kır sosyolojisi ve mekansal eşitsizlik alanında önemli çalışmaları bulunan Ann Tickamyer de mekanın üç biçimde kavramsallaştırılabileceğini düşünmektedir (Tickamyer, 2000, s. 808):

1. Belli bir yerleşme, yer olarak
2. Yerleri karşılaştırma ve yerler hakkındaki düşünceleri organize etme, ilişkisel birimler olarak,
3. Karşılaştırılan birimlerin büyüklüğü ve ölçeği olarak

Zamanla bütünleşik biçimde ele alınan mekan (space), zihinsel olarak tahayyül edilen bir şey olmanın yanında fiziksel olarak bulunan bir gerçeklik olarak da ele alınmaktadır. Mekanın ne olduğu ve ne anlama geldiği konusu modern fiziğe ve Newton'a kadar dayanmaktadır. Mekan, zaman kavramıyla birlikte ele alınan rasyonel ve mantıksal bir kategori olarak düşünülmektedir. Descartes'in felsefi düşüncedeki yerinin varlığı Kartezyen düalizm anlayışını ön plana çıkarmıştır. Bu anlayış neticesinde mekan üç boyutlu olarak ele alınmaktadır. Kant'a göre ise mekan, duyu organlarıyla algılanamamaktadır, sezgisel ve *a priori* bir niteliğe sahiptir. Kant kartezyen mekanı tanımlayan isimdir. Russell'a göre Kant mekanın niteliğini şu şekilde açıklamaktadır:

1. Mekan dış deneyimlerden ayrı bir kavram değildir. Dış deneyimler ancak mekanın sunumuyla mümkün olabilmektedir.
2. Mekan zorunlu *a priori* bir görüye sahiptir. Bir mekanın bulunmadığı tasavvur edilemez ancak mekanda bir şey olmadığı düşünülebilir. Mekan bütün dış algıların temelinde bulunmaktadır.
3. Mekan mantıksal açıklığa sahip veya verilerin ilişkilerine ait genel bir kavram olarak ele alınamaz.
4. Sonsuz bir büyüklük olarak sunulan mekan tüm parçaları kapsamaktadır.
5. Kant'a göre zaman ve mekan evrensel olarak zorunlu olarak verili haldedir.

İnsan bedeninden, hane halkı, topluluk, kent, bölge, devlet, ulus ya da global sisteme kadar, belli yerler, sosyal eylem için bir biçim olarak işleyen bir yer sağlayabilmektedir. Yerleşimler, nüfus, ekonomik aktivite, diğer yerlerden uzaklık, fiziksel, kültürel ve politik özelliklerine göre tanımlanabilmektedir. Kırsal-kentsel, merkez-çevre, global-yerel vb. kavramlar mekanın kavramsallaştırılmasında önemli bir çerçeve olma özelliğine sahiptir.

David Harvey; Castells, (1983) "City and Grossroots" çalışmasına yapmış olduğu kentte kapitalist toplumdaki sosyal ilişkilerin yerleşim alanındaki farklılıklar biçiminde yeniden üretildiğine dikkat çekmektedir. Yerleşim farklılıklarına kapitalist toplumun çelişkileri sadece üretim değil, tüketim alışkanlıkları aşamasında da yansımakta ve mekan üzerindeki konumlanma, sınıflar arası ayırt edici özelliklerin bir tezahürü haline gelmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer bakış açısı da George Ritzer (Ritzer, 2005) tarafından hazırlanan *Sosyal Teori Ansiklopedisi*'nde Thomas Faist'in yazmış olduğu 'sosyal mekan' maddesidir. Bu maddeye göre sosyal teoride bir kavram olarak mekanla ilgilenmenin son yıllarda yoğun olmasının ana nedeni dünyada insan, hizmet, sermaye ve malların daha yoğun biçimde yer değiştirmeleri ve bunlar arasındaki değiş tokuşun hızlanmasıdır. Mekana ilişkin sosyal bilim kavramlarının ele alınma durumu incelendiğinde ise mutlakçı ve görelikçi olarak iki biçimin var olduğu görülmektedir. Mekanın mutlakçı ele alınmasında öklidyen bakış açısı hakimdir. Bu bakış açısına göre sosyal eylem hareketsiz sabit bir mekan içinde oluşmaktadır. Bunun tersine mekanın göreli olarak anlaşılmasında ise mekanın beden ve diğer nesnelerin göreli pozisyonlarının yapısıyla oluştuğu görülmektedir. Sosyal ilişkilerin mekanların üretimi, oluşumu ve kurumsallaşması içinde akma durumu bulunmaktadır. Mekanın mutlakçı bakış açısında göre üç alt kavram (bölge, yer ve form), göreli mekana göre ise dört alt kavram (birlikte bulunma ve bulunmama olarak mekan, güç ve direniş olarak mekan, akışlar olarak mekan, golakalizasyon olarak mekan) bulunmaktadır.

Bölge olarak mekan anlayışı, 20.yy'ın politik bilim ve sosyoloji yaklaşımlarında bulunmaktadır. Sosyal mekanın politik mekan olarak düşünülmesi hakimdir. Ulus devlet organizasyonunun modern biçimi bölgesel olarak belirlenmiştir. Yer olarak mekan kavramında ise gündelik rutinler ve sosyal pratiklerin üzerinde mekanın etkisini ortaya koymaktadır. Zihinsel haritaların oluşumundaki sosyal öğrenmenin sonucu üzerinde durmaktadır. Form olarak mekan anlayışında ise mekana epistemolojik bir araç niteliği kazandırmaktadır. Bu anlayışa göre, birbirinden izole unsurların belli formlarda bir araya getirilmesiyle toplum ortaya çıkmaktadır.

Görelikçi mekan anlayışında sosyal mekanın gelişmesi, oluşumu ve inşasıyla ilgilenilmektedir. Zaman ve eyleme atıfta bulunurken Giddens'ın yapılaşma teorisindeki mekan kavramı bu tür bir anlayıştan hareketle oluşturulmuştur. Yapıları tekrar yaratan eylemler döngüsü olarak görmektedir. Zamansal ve mekansal düzen içinde sosyal eylem ve yapılara yer

vermektedir. Birlikte bulunma ve bulunmama düalitesi olarak mekan kavramı Giddens'a dayanmaktadır. Sosyal bütünleşme süreçlerinin nasıl değiştiğini ve uzak ve orada olan yapıların gündelik mekanlardaki 'burada' olanı nasıl etkilediğini ele almaktadır. Güç ve direniş olarak mekan ise birlikte bulunuş ve bulunmayış üzerinde dururken bunu egemenlik ve muhalif hareketler süreciyle ele almaktadır. Akışlar mekanı olarak mekan ise çeşitli mekanların kesiştiği yeni bir "güç geometirisi" oluşturmaktadır. Akışlar olarak mekana karşıt olarak ise glocalization olarak mekan ele alınmaktadır.

Kentleri mekansal ayrışma açısından alma durumunda ise, mekanlar ve bu mekanlarda yaşayan insanlara vurulan damgaların yanında, sosyal-mekansal ayrımlara vurgu yapan dışlayıcı tarzdaki kontrol mekanizmaları da kentsel mekanın sosyal bir inşa olduğunu, mekanın sosyo-politik karakterini göstermektedir.

Türkiye'de ise mekan sosyolojisine ilişkin olarak kent ve köy üzerine yapılan çalışmalar akla gelmektedir. Bu çalışmaları salt mekana yönelik bir kaygı olarak okumak güç olsa da sosyoloji tarihimizin birikimi üzerine bize birtakım bilgiler verebilecek nitelikte çalışmalar olmuştur. Ancak dünyadaki mekana yönelik ilginin Türkiye'yi de etkilediği ve bu alanda birçok çalışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. Akademik örgütlenmenin yayılması ve genişlenmesi neticesinde mekan sosyolojisi çalışmaları da çeşitlenmiştir. Mekan sosyolojisi çalışmaları; Şehircilik ve Bölge Planlama, Coğrafya, Mimarlık ve Sosyoloji ana bilim dallarında yoğunlaşmaktadır. Mekan Sosyolojisi, sosyolojide kent çalışmalarıyla iç içe olsa da kendi özerk alanını inşa etmenin yanında özgün çalışmalar ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Verilerin Toplanması ve Yöntem

Mekan kavramına ilişkin tartışmalar, toplum bilimlerinde ve kültürel çalışmalarda her ne kadar yeni sayılsa da akademide son yirmi yılda mekan tartışmalarının arttığı görülmektedir. Postmodernizm ve postyapısalcılık tartışmalarının yanında neoliberalizm, küreselleşme ve kentleşmenin de mekana yönelik ilgiyi arttırdığı anlaşılmaktadır. Pek çok bilimsel disiplinde tartışılan bir kavram olan mekan; çalışılması zor bir kavram olarak da dikkat çekmektedir. Bunun temel nedeni ise mekanın bireyi ve toplumu ilgilendiren her şeye zemin olmasının yanında yeryüzündeki olay ve olguların gerçekleşebilmesi için ön koşul olmasında yatmaktadır.

Bu çalışma ile esas olarak amaçlanan Türkiye'de mekan sosyolojisi konusunda yapılan tezlerin bilim haritasını çıkarmaktır. Araştırma kapsamında Şehircilik ve Bölge Planlama, Coğrafya, Mimarlık ve Sosyoloji ana bilim dallarındaki mekan sosyolojisi konusundaki lisansüstü tezlerin yazarı, yılı, adı, türü, danışman bilgisi, üniversite bilgisi, üç temel teması, incelenen mekansal birim ve kullanılan araştırma yöntemi veri olarak ele alınmıştır. Toplanan verilerin detaylı temizliğinin ardından bilimsel haritalandırmaya uygun hale gelmesi sağlanarak bibliyometrik analize tabi tutulmuştur. Bibliyometrik analiz bir çalışma alanındaki literatürün

büyüklüğü karşısında adeta literatürün mikroskobik olarak incelenmesini sağlayan ve okuyucuya bir projeksiyon sunan önemli tekniklerden birisidir. Bu nedenle belirli bir araştırma alanı içerisindeki bilimsel çıktıların özelliklerini ve gelişim sürecini takip etmek isteyenler, bu analiz yöntemine başvurabilmektedir. Araştırmacılar için önemli olan bibliyometrik analiz aynı zamanda politika belirleyiciler, üniversiteler, enstitüler ve stratejik planlamalar gibi tüm kurum ve kuruluşlar için çok kıymetlidir. Bu kolaylık araştırmacının hangi yoldan en önemli yayınlara ulaşabileceğini gösteren bilimsel bir navigasyon işlevi görmektedir.

Var olan tüm bu tezlerin konuya ilgi duyanlar tarafından okunması önemli bir vakit gerektirmektedir. Ancak bibliyometrik analiz yöntemleri aracılığıyla daha nitelikli ayrıntılara başvurmak olanaklı hale gelmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada bibliyometrik analiz aracılığıyla Türkiye'de mekan sosyolojisine ilişkin çalışmaların incelendiği ve konumlandığı alanları belirlemek amacıyla bilimsel haritalama (science mapping) yöntemine başvurulmaktadır. Bilimsel Haritalama, bir disipline dair analizlerin ve görselleştirmelerin gerçekleştirilmesi için genel bir süreci ihtiva etmektedir. Bilim haritalama çalışmasının kapsamı, bilimsel araştırma alanı veya özel araştırma sorularıyla ilgili olabilmektedir. Başka bir ifade ediliş biçimiyle bilim haritasındaki analiz birimi, bilimsel topluluğun üyelerinden veya uzmanlıklarından oluşan entelektüel katkı birikiminin yansıdığı bir alandır. Bilimsel harita çalışmasının temel amacı, entelektüel yapıların ortaya çıkarılması ve dinamik kalıpların yorumlanmasıdır.

Bu araştırma aracılığıyla Türkiye'de mekan sosyolojisi alanında belirgin damarlar olup olmadığı, bilimsel topluluğun konuya ilgi alanlarının neler olduğu konusunda bir izdüşüm sunulması hedeflenmiştir. Mekan sosyolojisinin bilim haritalama tekniğine bağlı olan bu çalışma şu konular açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur: Beşeri Coğrafya, kentsel mekanın gelişimi, kamusal mekan, mekanın postmodern unsurları, mekansal farklılaşma ve eşitsizlik. Bu konular ana temalar olarak belirlenmiştir. Bu alanın entelektüel haritasının çizilmesi neticesinde başka araştırmacıların konu ve yöntem seçmesinde onlara yardımcı olacak, entelektüel iş birliğini arttırması hedeflenmiştir.

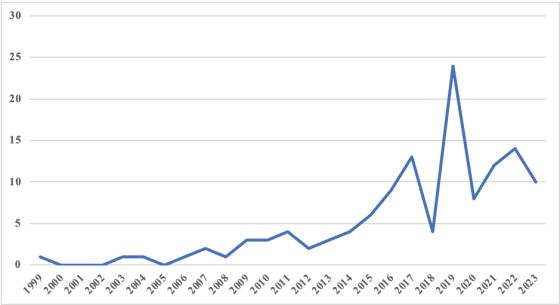
Araştırma Bulgularının Genel Tanıtımı

Araştırma kapsamında taranan 126 tezin 89'u doktora 37'si ise yüksek lisans programlarına aittir.

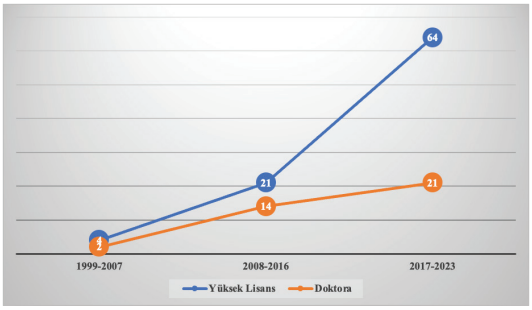
Tablo 1: Tezlerin Türlerine Göre Dağılım

Tez Türü	f	%
Yüksek Lisans	89	70,64
Doktora	37	29,36
Toplam	126	100

Tezleri yıllara göre incelediğimizde ise 2000'li yıllardaki Türkiye'deki üniversiteleşme eğiliminin de etkisiyle düzenli bir artışın varlığının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak 2017-2023 yılları arasında mekan sosyolojisiyle ilgili yazılan yüksek lisans tezlerinde çok önemli bir artışın varlığı dikkat çekicidir. Tez sayısı 2019 yılında en yüksek seviyesindeyken 2020 yılındaki düşüş dikkat çekici olmuştur. 2020 yılında COVID 19 pandemisinin etkisiyle yaşanan kapanma sahadan veri toplama üzerine kurulu olan mekan sosyolojisi tezlerini gözle görülür bir biçimde etkilemiş durumdadır. 2020 yılından itibaren ise göreceli bir artışın devam ettiği anlaşılmaktadır.



Grafik 1: Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı



Grafik 2: Tezlerin Dönemlere Göre Dağılımı

Tezlerin üniversitelere göre dağılımı incelendiğinde ise ODTÜ, İTÜ ve Yıldız Teknik gibi üniversitelerde daha fazla mekan sosyolojisi tezinin yazılmış olduğu görülmektedir. Teknik üniversitelerdeki mimarlık ve şehir bölge planlama bölümlerinin güçlü varlığı mekan sosyolojisine olan ilgiyi de yükseltmiştir. Bunun yanında Ankara, Boğaziçi, İstanbul, Mimar Sinan gibi köklü üniversiteler mekan sosyolojisi tezlerinin daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Gaziantep Üniversitesi de mekan sosyolojisi tezlerinin fazla olduğu üniversitelerden birisi durumundadır. Gaziantep şehrinin özellikle Türkiye'nin önemli sanayi şehirlerinden birisi olması nedeni şehirde kentleşmenin ve dolayısıyla kentsel dönüşümün de yoğun olması ve Suriyeli göçüne en çok muhatap olan şehirlerden birisi olması çok önemli bir etkisi söz konusudur.

Tablo 2: Üniversitelere Göre Tez Dağılımı

Üniversite	Tez Sayısı
Anadolu	3
Ankara	7
Aydın Adnan Menderes	2
Balıkesir	2
Boğaziçi	6
Ege Üniversitesi	3
Fırat	4
Gaziantep	6
Hacettepe	2
İnönü Üniversitesi	3
İstanbul	9
İstanbul Ticaret	3
İTÜ	5
Karabük	2
Maltepe	2
Marmara	6
Mimar Sinan	7
Muğla	2
ODTÜ	15
On Dokuz Mayıs Üniversitesi	2
Selçuk	2
Süleyman Demirel	2
Üsküdar Üniversitesi	4
Yıldız Teknik	6
Grand Total	**126**

Lisansüstü programlara göre tezler incelendiğinde ise Sosyoloji programının yarısından fazlasını kapsadığı anlaşılmaktadır. Onun yanında mimarlık, coğrafya, şehir ve bölge planlama, kentsel politika ve yerel yönetimler şehir çalışmaları programlarında da tezler yoğunlaşmaktadır.

Tablo 3: Lisansüstü Programlara Göre Tez Dağılımı

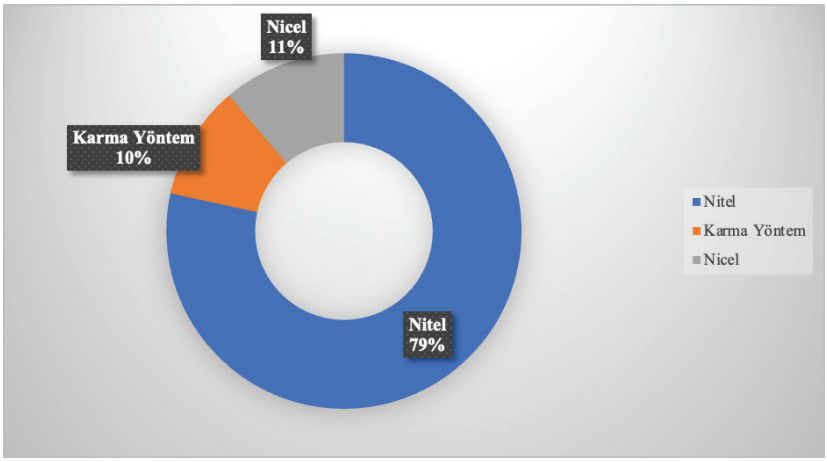
Lisansüstü Program	Tez Sayısı
Atatürk Enstitüsü	1
Coğrafya	9
ÇEKO	1
İletişim	1
İletişim ve Toplumsal Dönüşüm	1
Kadın Çalışmaları	2
Kent ve Çevre Bilimleri	1
Kentsel Politika ve Yerel Yönetimler	6
Kentsel Tasarım	3
Medya ve Kültür Çalışmaları	4
Mimarlık	11
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	7
Sosyal Hizmet	1
Sosyal Politika	1
Sosyoloji	58
Şehir Çalışmaları	5
Şehir ve Bölge Planlama	9
Tarih	1
Yerel Yönetimler	4
Grand Total	**126**

Kullanılan araştırma yöntemlerinde nitel tekniğin tezlerin her beş tezden 4'ünün yöntemi olduğu görülmektedir. Nicel tezler tüm tezlerin %11'ini kapsarken %10'luk karma yöntemin varlığı da dikkat çekicidir. Çünkü çalışmalar modern mekanın mutlakçı öklidyen matematikçi tarzından uzaklaşıp 1970'li yıllardan sonraki özne faktörünün önem kazanmasıyla göreli mekan kavramının da yükselmesiyle birlikte mekan ve yer arasındaki anlam, sınır ve bağ-

lamsal ilişki özelinde gerçekleştirilen çalışmaların daha çok anlam kazanması durumuna bağlı olarak nitel analizlerin de çalışmalara dahil edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Tezlerde Kullanılan Araştırma Yöntemi

Araştırma Yöntemi	Tez Sayısı
Nitel	98
Karma Yöntem	13
Nicel	14



Grafik 3: Tezlerde Kullanılan Araştırma Yöntemi Yüzdelik Gösterimi

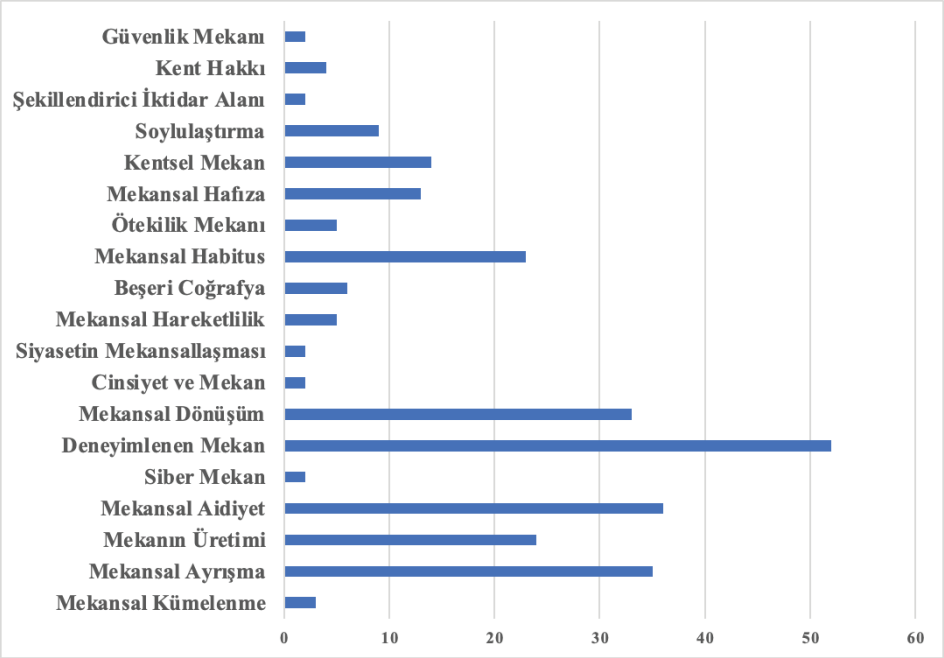
Araştırmanın gerçekleştiği alana göre tez dağılımı incelendiğinde ise kentsel mekanların varlığı dikkat çekmektedir. Yalnızca iki tez köyde gerçekleştirilmiştir. Kentsel alanda kapitalist ekonomi ve tüketim kültürünün bir ürünü olarak ortaya çıkan siteler üzerine gerçekleştirilen tezle de son yıllarda artış göstermiş durumdadır. Yer olarak belirtilen alanlar ise "kentsel sit alanları, belirli şehir lokasyonları (örneğin Alaeddin tepesi), gastronomi mekanları, şehir çarşıları gibi alanlardır.

Burada da esasen çözümlemeyi yaparken mekan ve yer kavramlarının tarihsel süreç içerisinde bütünsel bir yapı olarak ele alınmasının yanında ayrı olgular gibi değerlendirilmesinden esasla bu ayrımı gerçekleştirdim. Moderinite ve küreselleşmenin etkisiyle mekan öklitçi bir anlayışla değerlendirilmektedir. Birey ve kültürel bağlamdam kopuk mekan anlayışının eleştirilmesi dolayısıyla yer kavramının aidiyet, anı bellek ve kimlik oluşumu

sağlayan bir olgu olarak ön plana çıkması durumu söz konusudur. Bu durumdan Türkiye'de Henri Lefebre'yi takip eden çalışmalar da etkilenmiş durumdadır. Bu çalışmalar incelendiğinde de Henri Lefebre'den çoğunlukla bahsedilmektedir.

Grafik 4: Araştırmanın Gerçekleştiği Alana Göre Tez Dağılımı

Her tezle ilişkili olarak belirlen üç temanın (yararlanılan çalışmaların çoğunlukla ortak olarak kullanıldıkları kriterler göz önüne alınmıştır) tezlerdeki frekans değeri bulunmuştur. Buna göre "deneyimlenen mekan, mekansal aidiyet, mekansal ayrışma, mekansal dönüşüm, mekanın üretimi ve mekansal habitus" temalarının yoğunlukta olduğu görülmektedir. Mekanın görelikçi mekan anlayışının mutlakçı mekan anlayışına göre önem kazanmasıyla birlikte sosyal mekanın gelişmesi, oluşumu ve inşasıyla ilgili çalışmaların lisansüstü tezlerdeki görünürlüğünün de yükseldiği anlaşılmaktadır. Tezlerdeki temalardan hareketle zaman ve eyleme yapılan atıfların da etkisiyle tezlerin daha birey toplum ilişkisinde mekanın rolünün yapılaşma perspektifinin mekana yönelik kavramsallaştırmasını ele alan bir anlayışta hareketle oluşturulmuş oldukları anlaşılmaktadır.



Grafik 5: Tezlerdeki İlgili Tema Sıklığı

Sonuç

Mekan Sosyolojisinin Türkiye'deki var olan durumunu inceleme esasında lisansüstü tezlerin kullanımında en önemli boyut olarak akademinin temel taşıyıcı ve yansıtıcı boyutunun üzerinde durulmuştur. Nitel tezlerin nicel tezlere göre fazla olmasının etkisiyle daha mikro boyutta bir mekan incelemesinin genel olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Mekanın insanların geçmişten bugüne çeşitli isteklerine, arzularına ve yaşam şekillerine karşılık veren bir nitelik arz etmesi nedeniyle toplumsal akışın devamını ve varlığını sağlayan temel boyut olarak ele alınmasına neden olmaktadır. Buna rağmen mekan üzerine uzlaşılan ortak ve net bir tanımın varlığı bulunmamaktadır. Mekanın ele alındığı bağlam onun anlamında ve içeriğinde farklılığa sahip olmaktadır. Mekan kavramı üzerinde sosyoloji, coğrafya, fizik, mimarlık ve felsefe gibi alanlarda belirli düşünsel üretimler vardır.

Tezlerde yapılan araştırmaların geçtiği alan bakımından da incelendiğinde yer kavramının mekandan ayrıştığı noktalardan biri de onun içerdiği temel ögelerdir. Buradan esasla mekanı üç bileşende incelemek mümkün olabilmektedir. Belirli noktaları ve bunların arasındaki mesafeyi gösteren lokasyon, mekanda mutlak bir koordinatı göstermesi açısından önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Lokasyon, mekana fiziksel bir özellik katarak oranın 'yer' olma-

sını sağlamaktadır. Yerellik de bir diğer ögedir. Belirli grubun, topluluğun pratiklerini ifade eden yerellik, sosyal ilişkilerin bir izdüşümünü ifade ederken ona maddi bir boyut kazandırmaktadır. Düzenli pratik haline gelen yerelliğin kendisi bir eylem alanı haline gelirken politika, kültür ve davranış kalıpları gibi faktörlerle bağlam kazanmaktadır. Yerel olan özgürleşirken tekil mekanlar haline gelmektedir. Üçüncü temel öge ise yer algısıdır. Aktörün bulunulan ortama zihinsel olarak koşulsuz sahiplenmelerini açığa çıkaracak olan duygu ve hisleri ifade etmektedir. Yer kelimesi pratik bilgilerle açığa çıkan ait olma bilincini ve mekanı anlamayı yansıtmaktadır. Mekan ise önceden kestirilebilen, hesaplanan ve belirlenebilen boyutları içerisinde barındırmaktadır. Yer kavramsallaştırması ölü, edilgen ve pasif değildir, içerisinde fenomeolojik ve hermenöutik unsurları da barındırmaktadır.

Lefebre'nin mekan anlayışının toplumsal mekan, nesnelerin içerisinde bulundukları konuma ve birbirleriyle ilişkisinden oluşan ağlar aracılığıyla meydana gelmektedir. Bireylerin ait olmuş oldukları sosyal yapıyla birlikte nesneler arasındaki ilişki sürekli olarak kendini üretmekte ve şekillendirmektedir. Yeniden üretilen ilişkiyle birlikte açığa çıkan toplumsal mekanlar bir araya gelme, buluşma, birlikte olma, karşılaşma gibi temel unsurları da bünyesinde barındırmaktadır.

Kaynakça

Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, *14,* 723-744.

Castells, M. (1983). *The city and the grassroots.* Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory: Action, structure, and contradictions in social analysis.* Berkeley: University of California Press.

Harvey, D. (1996). *Justice, nature and the geography of difference.* Malden: MA, and Oxford: Blackwell.

Lefebre, H. (2019). *Mekanın üretimi.* İstanbul: Sel Yayıncılık.

Ritzer, G. (2005). Encyclopedia of social theory. *Sage Yayınları*.

Soja, E. (2019). *Postmodern coğrafyalar.* İstanbul: Sel Yayıncılık.

Tickamyer, A. N. (2000). Space matters! Spatial inequality in future sociology. *American Sociological Association* , 805-813.

Çocuk ve İnsan Hakları Bağlamında Sharenting Eyleminin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi

Kübra Yürektürk*

Öz: İnternet kullanıcılarının çeşitli sosyal ağlarla interaktif bir iletişim kurdukları, içerik ürettikleri ve paylaşım yaptıkları sosyal medya kullanımı, son yıllarda hızlı bir şekilde artış göstermektedir. Kişilerin, kendilerine ilişkin detayları ve kaydetmeye değer gördükleri tüm ayrıntıları diledikleri gibi paylaştıkları sosyal medya platformlarında; ebeveynlerin de çeşitli uygulamalar kullanarak içerik paylaşımı yaptıkları ve kendi benlik sunumlarını gerçekleştirirken çocuklarını bu minvalde bir araç olarak kullandıkları görülmektedir. Ebeveynlerin ifade özgürlüklerini kullanarak yaptıkları bu paylaşımlar çeşitli hak ihlallerine yol açabileceğinden bazı tehlikeler arz etmektedir. Bu bağlamda çalışma; ebeveynlerin içerik paylaşma özgürlüğüyle, çocukların gizlilik haklarının saklı tutulması arasındaki dikotomiyi mercek altına alarak; bu iki konu arasındaki bağlantıyı çocuğun hak ihlaline karşı ve üstün yararına uygun bir şekilde tartışma gerekliliğini problem konusu olarak değerlendirmektedir. Çalışmada sosyal medya ebeveynliğine, mahremiyet kavramına, benlik ve benliğin sunumuna ilişkin literatür taraması yapıldıktan sonra bazı yasal düzenlemeler çerçevesinde çocukların kişisel verilerinin korunması ve bireylerin ifade hürriyetlerine yönelik vurgulara değinilerek konu, sosyolojik açıdan kapsamlı bir şekilde tartışılmaya çalışılmıştır. Araştırma; günlük yaşam pratiklerini deneyimlerken çocuklarını kayıt altına alarak paylaşım yapan ve bir milyonun üzerinde takipçisi olan popüler üç kadın, üç erkek olmak üzere altı ebeveynin sosyal medya hesapları incelenip nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Yapılan araştırma sonucu çeşitli amaçlarla ve farklı biçimlerde benlik sunumlarını yapan ebeveynlerin; sosyal medyaya takdim ettikleri çocuklarının mahremiyet algılarına zarar verebilecek ve onların kişisel verilerinin gizliliği konusunda risk unsuru oluşturabilecek içerikler ürettikleri tespit edilmiştir. Yapılan yasal düzenlemelerde önemli gelişmeler olmasına karşın bazı eksiklikler olduğu saptanmış ve konuya ilişkin öneriler sunulmuştur. Son olarak çalışma; ebeveynlerin sosyal medya kullanırken bıraktıkları veri izlerinin; kişisel bilgilerin yayılımı konusunda henüz farkındalığı bulunmayan çocuklar üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak çalışmaya ve literatüre özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sharenting, Sosyal Medya, Çocuk Hakları, Dijital Yaşam, Ebeveyn.

Giriş

Dijital araçların kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte artış gösteren sosyal medya hesaplarından, kişisel bilgi ve içeriklere ulaşmanın gün geçtikçe kolaylaştığı görülmektedir**.** Sosyal medyaya erişimin kolay olması ve bireylere fotoğraf, reels videoları, canlı yayın, günlük *vlog*

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji. İletişim: kubrayurekturk1@gmail.com

gibi paylaşım yöntemleriyle hizmet sunması, bireylerin dijital dünyada paylaşımda bulunmalarına geniş alan açmıştır. Bu durum zamanla bireylerin kendilerini ifade etme biçimlerinde, sosyalleşme deneyimlerinde, gizlilik ve mahremiyet algılarında değişim yaşamalarına neden olmuştur. Belirtilen duruma paralel olarak ebeveynlerin de çeşitli sosyal ağları kullanarak içerik paylaşımı yaptıkları ve kendi benlik sunumlarını gerçekleştirirken çocuklarının neredeyse her hallerini sosyal mecralarda paylaştıkları görülmektedir. Çocuklarının henüz anne karnındayken çekilen ultrason görüntülerini paylaşmaya başlayan ebeveynler, bu paylaşımlarını çocukların ergenlik dönemine kadar devam ettirebilmektedir. Çocuklara yönelik bilgi ve görsel içerik paylaşımları çocukların mahremiyetine zarar verebilmekle birlikte, onların gizlilik haklarının ihlal edilmesine de neden olabilmektedir. Çocukları kendi istekleri, tercihleri ve kuralları doğrultusunda sosyal medyaya görsel bir araç olarak sunan ebeveynler; toplumsal olarak onay alabilmek, etkileşim sağlayabilmek, sosyal prestij kazanabilmek gibi nedenlerle çocuklarının fotoğraf ve video gibi görsel içeriklerini paylaşarak bu paylaşımların sponsor markalar direktifinde dünyadaki tüm kullanıcıların erişimine açık olan kanallar aracılığıyla yayılmasına sebep olmaktadır. Bu dijital etkileşimler çocukların kişisel verilerinin kötü kullanımının yayılmasının önünü açmakta ve bu verilere istenildiği zaman erişilebilir olması çocuk haklarını ihlal etme riskini tetiklemektedir. Çalışma; hem çocuklarının kişisel veri koruyucusu olan hem de bu gizlilik ilkesini birçok anlamda ihlal eden ebeveynlerin sosyal medyada benlik sunumlarını gerçekleştirme süreçlerine, yaptıkları paylaşımlarla çocuklarının özel yaşamını kamusal alana taşırken gizlilik ve mahremiyetlerine yönelik özensiz tutumlarına odaklanmaktadır.

Bu bağlamda araştırma; günlük yaşam pratiklerini deneyimlerken çocuklarını kayıt altına alarak sosyal medyada paylaşım yapan ebeveynlerin tutumlarını mercek altına almaktadır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Sosyolojik Açıdan Benlik Kavramı

Sosyolojik olarak incelendiğinde benlik kavramının sosyal etkileşimin ve iletişimin gelişmesiyle ortaya çıkan bir olgu olduğu görülmektedir. Nitekim bireyler sosyal dünya içerisinde çeşitli roller alarak toplumsal yaşamdaki konumlarına uygun davranışlar geliştirirler. Bu süreç içerisinde kişinin toplumsal ilişkilerinde yakaladığı sosyal entegrasyon, tavır ve tutumlarına yansıyarak toplumun norm olarak gördüğü biçimine dönüşür. Mead'e göre (Ritzer, 2014, s. 416-434) sosyal pratiklerin ve tecrübelerin olmadığı bir yerde benliğin otaya çıkması mümkün değildir. Ancak benlik bilinci bir defa oluşmuşsa artık toplumsal bağlam olmaksızın benlik kendini var etmeye devam eder. O halde denilebilir ki benlik tecrübe ve pratiklerle oluşan bir süreçtir. Bu bağlamda iletişim içerisinde olan bireyler davranışlarını başkalarının geri dönütlerine göre şekillendirir, hoş görülen ve normal olarak kabul edilen

davranışları pekiştirmeye çalışırken istenmeyen davranışları sergilemeyi tercih etmeyebilirler. "Eğer birey (…) kendini konuştuğu insanın yerine koyarak davranıyorsa işte o zaman duyduğu şeyin anlamına sahiptir. Birey bu tavrı yalnızca bir tekrar unsuru olarak değil aynı zamanda sürmekte olan girift bir toplumsal etkileşimin bir parçası olarak alır." (Mead, 2017, s. 141) Görüldüğü üzere Mead yinelenen davranışların; toplumsal yaşamdaki bireylerin tavır ve tutumlarına karşılık bilinçli olarak yapıldığına ve bu davranışların empatiyle pekiştirildiğine dikkat çekmektedir.

Benlik konusuna dikkat çeken bir diğer sosyolog Erving Goffman'dır. Benlik kavramını kişinin öz-farkındalık durumu olarak değerlendiren Goffman benlik kavramını tiyatro sahnesi sarkacında ele almıştır ve kuramını inşa ederken bu alandaki sahne, aktör, performans, vitrin gibi kavram setlerini yeniden biçimlendirmiştir. Kişinin performansını iletişim kurduğu birey ya da gruplarda oluşturmak istediği izlenimlere göre şekillendirdiğini öne süren Goffman, sahne önünde bizden istenilen davranışları sergilerken istenmeyen davranış kalıplarını sahne ardına yani toplumsal alanın dışına ittiğimize dikkat çekmektedir (Goffman, 2014, s. 59-65). Ona göre bireyler günlük yaşamlarında stratejik performanslar geliştirirler ve bulundukları farklı sosyal ortamlarda faklı benlik sunumları gerçekleştirirler. Bu davranışları sergilerken ortamdaki diğer insanların kabul görme ölçütlerini göz önüne alarak eylemlerini buna elverişli hale getirmeye çalışırlar. Bu bağlamda değerlendirildiğinde benlik, kişilerin başkalarının tepkilerine göre kurguladıkları kimlikler olarak tasvir edilebilir. Tüm bu kaynak bilgiler çerçevesinde toplumsal bir varlık olduğu görüşünden yola çıkılarak bireyin, içine doğduğu toplumu deneyimleyip ona uygun davranışlar sergileyerek kendisini bulunduğu sosyal ortamda bir aktör olarak gerçekleştirmesine benlik sunumu denilebilir.

Mahremiyete Dair

Mahremiyet kişinin kendine özgü tüm bilgi ve aidiyetlerinin gizli tutulması, korunması anlamına gelir. Mahremiyet kavramı modernleşme ile birlikte değişim ve dönüşüme uğramış ve bu durum insanın birey olarak değer görmeye başlamasına ve kişisel hak ve özgürlük gibi taleplerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu talepler zaman içerisinde çoğu anayasa, ulusal ve uluslararası mevzuatta çeşitli şekillerde karşılık bulmuştur. Teknolojik gelişmeler sonucu dijital yaşama geçilmesiyle birlikte mahremiyet algısında da değişimler olduğu görülmektedir. Nitekim bu gelişmelerle birlikte kişiler; özel yaşamlarına ait kayıt altına aldıkları her türlü görüntüyü, videoyu, ses kaydını vs. sosyal medya hesaplarında paylaşarak kamusallaştırabilmektedirler. Bu durum özel ve kamusal alan arasındaki çizgiyi giderek görünmez kılmaktadır. Özellikle bireylerin, hem içerik üreticisi hem de tüketici olmalarına imkân tanıyan sosyal medya mecralarında her türlü riske karşı savunmasız oldukları bilinmektedir. Bauman'a göre; ''Kapıların önünde duran ve çoğu zaman insanların kamusal sahneye çıkmasını engelleyecek bekçiler yok." (Bauman, 2018, s. 122). Bu açıdan bakıldığında fiili bek-

çilerin olmaması bireyleri, kendilerini sosyal ağlarda özgürce ifade edebilmeleri açısından cesaretlendirebilir ancak kullanıcıların güvenlik açısından bazı risklere açık olmalarına ve bu anlamda mağduriyetler yaşamalarına da sebep olabilir. Bauman interneti, etrafı çevrili güvenlikli yaşam alanının geliştirilmiş bir versiyonu olarak betimleyerek sosyal medya için "(…) silahlı güvenlik görevlileri ya da sofistike bir CCTV *(kapalı devre kamera sistemi)* güvenlik kameraları ağına ihtiyaç duymaz, basit bir sil tuşu yeterlidir." (Bauman, 2018, s. 128) ifadesine yer vermektedir. Bu tasvir her ne kadar kişiye "kendisi gibi" kişilerle bağlantı kurmaları noktasında konfor alanı sağlıyor olarak görünse de kötü niyetli üçüncü şahıslar için risk unsuru oluşturmaktadır. Nitekim paylaşılan içerikler silinene kadar üçüncü şahıslarca çoktan kişisel aygıtlarına indirilmiş ya da kaydedilmiş olabilirler. Bu bağlamda incelendiğinde izinsiz veya rıza dışı kaydedilen içeriklerin kötü niyetli kimselerce ele geçirilmesi durumunda mahremiyet hakkını da içeren kişisel haklara yönelik tehdit ve risk unsurlarının giderek daha kolay yaygınlaşabilir olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sharenting, Kişisel Verilerin Gizliliğine İlişkin Bazı Haklar ve İfade Hürriyeti

Geniş kitlelere kısa süre içerisinde erişim imkânı veren sosyal medya, kullanıcılarına birbirleriyle bağlantı kurma, ilgi alanlarına dair detay ve etkinlikleri takip etme, istedikleri minvalde içerik paylaşımı yapma gibi özgürlükler vermesiyle bilinmektedir. Son yıllarda kullanımı oldukça yaygınlaşan sosyal medya platformlarında ebeveynlerin de bu sosyal ağlar üzerinden paylaşım yaptıkları ve bu paylaşımları yaparken de daha fazla etkileşim alabilmek amacıyla çocuklarını bu uğurda araçsallaştırdıkları görülmektedir. Bu durum İngilizcedeki *share* ve *parenting* kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan *sharenting* kavramının inşa edilerek bilimsel yazına girmesine katkı sağlamıştır. *Sharenting* kısaca; çok küçük yaşlardan itibaren çocukların yaşamlarının birçok ayrıntısının ebeveynleri tarafından sosyal medyada teşhir edilmesi olarak ifade edilebilir. *Sharenting* ile ortaya çıkan sorun, ebeveynlerin çocuklarının dijital kimliklerini onların rızasını almadan yapılandırıyor olmasıdır. (Kopecky vd. 2020, s. 1; aktaran Kopuz T vd. 2022). Çocukların küçük yaşlardan itibaren sosyal kimliklerinin ebeveynler tarafından inşa edildiği göz önüne alındığında; sosyal beğeni ve onay uğruna teşhir edilen bedenlerinin sergilenmesindeki ölçütler, tuttukları takımlar, kıyafetlerindeki renk seçimleri gibi tercihlerin ebeveynler tarafından belirlendiği görülmektedir. Ebeveynlerin bu tercihleri bazen bir marka reklamının direktiflerine göre bazen sponsoru oldukları ücretli uygulamaların yönergelerine göre bazen de kendi benliklerini çocukları aracılığıyla sunma isteklerine göre şekillenmektedir. Çocuklar bazen yarı çıplak bir bedenle, bazen ağlama, uyuma, yemek yeme gibi gündelik yaşam rutinleri ve özel alanlarına ilişkin detaylarıyla takipçilerinin beğenilerine sunulmaktadır. Ebeveynler çoğu zaman rızası alınmayan ya da henüz rıza kavramına dair farkındalığı bulunmayan çocukların; tam isimlerine, yaşlarına, doğum günü gibi özel bilgilerine, okudukları okullara, gittikleri dış mekânlara,

alerjisi oldukları yiyeceklere, kullandıkları ilaç, vitamin, kişisel bakım ürünlerine varıncaya dek tüm bilgilerini paylaşabilmektedirler. Nitekim yapılan paylaşımlar, son derece kişisel veriler içerdiğinden ve internette gezinirken verilerin kaydedilmesinden dolayı tehlikeli geri dönüşlere ve bazı risklere yol açabilmektedir. Bu paylaşımlarla birlikte kişinin yaşı, cinsiyeti ve konumu gibi verilere erişim sağlanabileceği dijital ayak izleri oluşmaktadır. (Azucar, Marengo ve Settanni, 2018; aktaran Karal E, Kaçmaz Ş. (2023). Dijital ayak izi kavramı, çevrimiçi olarak gerçekleştirilen gezintilerde ve yapılan paylaşımlarda üçüncü şahıslarca ele geçirilmesi muhtemel verilerin kaydedilmesi durumunu tanımlamak için kullanılmaktadır. Çocuğun mahremiyetine ve haklarına ilişkin tehdit oluşturan ve ulaşılması kolay olan bu içeriklere yönelik çeşitli yasal düzenlemeler yapılmakta ve çocukların kişisel ve gizlilik haklarının korunmasına ilişkin bazı planlamalar gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının Çocuk Hakları Stratejisi ve Eylem Planı'ndaki son politikasında ("Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı 2023-2028 Türkiye Çocuk Hakları" s. 68-73; 145-147) çocuk hakları kültürünün her ortamda geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması gibi hususlarda planlamalar yapıldığı görülmektedir. Yine bu politikada çocukların dijital risklerden korunmasına yönelik çeşitli düzenlemeler bulunmaktadır. Bu bağlamda yapılan düzenlemeler ve iyileştirmeler yasal açıdan önemli gelişmeler olsalar da çocukları yalnızca ekrandaki risklerden uzak tutmaları yönüyle eksik kalmaktadır çünkü ebeveynlerin yaptıkları paylaşımlar nedeniyle çocuk; yalnızca içerik tüketen değil içeriğin kendisi olan bir görsel araca dönüşmektedir. Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmede ("UNICEF Çocuk Haklarına Dair," 1989, madde 19) çocuğun ebeveynlerinin ya da bakımını üstlenen bir yetişkinin gözetimindeyken her türlü istismar, suistimal ve kötü muameleye karşı korunması için; yasal, idari, toplumsal, eğitsel tüm önlemleri almalarına dair bir ilke bulunmaktadır. Çocukların herhangi bir amaçla ebeveynleri tarafından paylaşılan fotoğraf ve içeriklerinin kötü niyetli kimselerce ele geçirilebilme ihtimali göz önünde bulundurulduğunda bu risk önleyici maddenin işlevselliğini kolayca yitirebileceği gerçeği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim sosyal ağlarda paylaşım yapıldıktan sonra içeriğin kim tarafından görüleceği, kaydedileceği ve ne amaçla kullanılacağı önceden kestirilemeyeceği gibi sosyal medyada buna yönelik önleyici bir tedbirin olmadığı bilinmektedir, aksine paylaşımın etkileşimi istenen bir durumdur. Kişisel verilerin korunmasına ilişkin Avrupa Birliği Genel Veri Koruma Tüzüğü'nde (GPDR, madde 17) unutulma hakkı kavramı çerçevesinde dijital etkileşimlere yönelik bir iyileştirme yapılmıştır. Bu düzenleme bireylerin kişisel verilerinin bulunduğu bilgilerin; herhangi bir gecikme olmadan veri sorumlusundan silmesini isteme hakkını yani dijital dünyada unutulma hakkını içermektedir. Bu bağlamda çocukların da kendi rızaları olmadan paylaşılan fotoğraf ve videolarını istedikleri zaman sildirme hakkı bulunmaktadır. Yine bu tüzük çerçevesinde şahıslar, çeşitli arama motorlarından kendileriyle ilgili bilgi ve sonuç içeriklerini; artık kendileriyle bağlantısız, yetersiz ve zaman aşımına uğramış ol-

duğunu gerekçe gösterebilir ve kendilerinin özel ya da kamusal alandaki yararlarını göz önünde bulundurarak içeriklerin kaldırılmasını talep edebilirler. Bu bağlamdan hareketle çocuk haklarıyla ilgili alınan kararlarda ve belirlenen ilkelerde; çocuğun yüksek yararının ve esenliğinin gözetilmesi, çocuklar için risk önleme amaçlı koruyucu ve önleyici yaklaşım sergilenmesi esas alındığı görülmektedir. Çocukların mahremiyet haklarının incelenmesinin yanı sıra ele alınması gereken bir diğer hak da kişinin ifade özgürlüğü hakkıdır. Nitekim sosyal ağların gelişmesi, bireylerin kendilerini ifade etme alanlarını da genişleten bir unsur olmuştur. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne (Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, madde 10) göre herkes ifade özgürlüğüne sahiptir ve bu hak, kamu makamlarının müdahalesi olmaksızın ve ülke sınırları gözetilmeksizin kanaat özgürlüğünü, haber ve görüş alma ile verme özgürlüğünü kapsamaktadır. Bu bağlamda her ne kadar çocukların kişisel verilerini kendi istekleri doğrultusunda kullanma hakkı vermese de ebeveynlerin, çocuğun kişisel verilerini birincil derecede korumakla yükümlü olmaları; onların ifade özgürlükleriyle çocukların kişisel haklarının ihlal edilebilme olasılığı arasında bir çelişki olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ebeveynler ifade özgürlüklerinin kendilerine verdiği hakla her istediklerini sosyal medya hesaplarından paylaşmalılar mı yoksa çocuğun üstün yararını ve mahremiyet haklarını gözeterek kendi benlik sunumlarını gerçekleştirirken çocuklarını bu durumun dışında mı tutmalılar? Kendi kişisel verilerinin dağılımı konusunda hiçbir farkındalığı ve kontrolü bulunmayan çocukların mahremiyetinden ve korunmasından ebeveynlerin sorumlu olduğu göz önüne alınarak bu soruya cevap aramak daha uygun olacaktır.

Yöntem

Çalışmanın Konusu, Amacı, Kapsamı, Sınırlılıkları

İletişim olanaklarının gelişmesiyle toplumsal yaşamda geniş yer edinen sosyal medya, sanal topluluklar ve ağlar aracılığıyla bilgi ve fikir edinmek, paylaşmak ve keşfetmek amacıyla internet tabanlı teknolojilerden yararlanılan bir sosyal etkileşim mecrası olmuştur. Günümüz dünyasında oldukça büyük anlam ve etki yelpazesine sahip olan bu platform üzerinden sosyal çevre ile bağlantı kurmak, çeşitli ürün ve markaları takip etmek hatta haberleşme sağlamak son derece kolaylaşmıştır. Bu erişim kolaylığı sosyal yaşam, eğitim kültür, mahremiyet, gizlilik gibi birçok olgunun da dönüşmesine yol açmıştır. Bu dönüşümün son derece hızlı ve etkili bir şekilde doğal yaşamın içine girmesi, sosyal etkileşim ağlarının kişisel kullanıma yönelik düzenlenmesi ve gizlilik ilkelerinin kapsayıcı ve güvenilir olmaması kişisel hak ihlallerini de beraberinde getirmiştir. Ebeveynlerin bilgi, deneyim ve tecrübelerini paylaştıkları sosyal medya hesaplarında; çocuklarıyla ilgili içerik paylaşımı yapmaları, çocuk bakım sorumluluğuyla ilgili tüm detayları kayıt altına almaları, çocuklarının ilgi alanlarını,

konumlarını, kişisel verilerini yayınlamaları onlara ulaşmaya çalışan üçüncü kimseler için bir veri depolama ağı görevi görmektedir. Bir taraftan kendi hür iradeleriyle gündelik yaşamlarının her alanından kesitler paylaşan ebeveynlerin, diğer taraftan kötü niyetli kimselerce ele geçirilmesi muhtemel mahrem verileri olan çocukların olduğu bir platformda çocuk hakları ile insan haklarının mahremiyet ve benlik sunumu kavramları kapsamında sosyolojik olarak mercek altına alınması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Sosyal medya çeşitli platformlarda üyelerine kendilerine özgü profiller oluşturmalarını sağlayan, oluşturdukları sanal kimlikler vasıtasıyla diğer kullanıcılarla iletişim kurmalarına ve çeşitli içerikler üreterek daha fazla kişiyle sosyal temasta bulunmalarına imkân tanıyan bir alandır. Kullanımının kolay ve herkes tarafından ulaşılabilir olması birtakım avantajlar sağlasa da kişisel bilgilerin paylaşımı ve güvenlik sorunlarıyla ilgili riskleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim kişiler bu platformlar üzerinden iletişim kurma, duygu ve düşüncelerini aktarma, yardımlaşma ve dayanışma sağlama, ürün tanıtımı yapma gibi durumlar üzerinden ifade özgürlüğü haklarını kullanarak paylaşım yaparken kendilerinin ya da çevrelerindeki yakın ilişki kurdukları insanların isim, yaş, yer bildirimi gibi birçok kişisel bilgilerini de ifşa etmektedirler. Dolayısıyla bu paylaşımlar çeşitli hak ihlallerinin doğma risklerini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda çalışma; ebeveynlerin sosyal medyada benlik sunumlarını gerçekleştirirken istifade ettikleri ifade özgürlüğü hakları ile çocukların kişisel verilerinin korunması haklarını ulusal ve uluslararası yasal düzenlemeler çerçevesinde tartışmayı amaçlamaktadır.

Araştırma; günlük yaşam pratiklerini deneyimlerken çocuklarını kayıt altına alarak paylaşım yapan bir milyonun üzerinde takipçisi olan ve en çok etkileşim alan fenomenler arasından popüler 3 kadın 3 erkek olmak üzere 6 ebeveynin sosyal medya hesapları nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında seçilen sosyal medya kullanıcılarının Instagram ve YouTube kanallarında yaptıkları tüm paylaşımlar ve bu paylaşımlarda yer alan hikâye, fotoğraf, video, yazı ve yorumların tümü veri olarak kabul edilmiş ancak etkileşimin diğer kanallara göre daha yoğun olduğu Instagram profillerine odaklanılmıştır.

Ebeveynlerin bazılarının birden fazla sosyal medya hesabı olduğu için farklı platformlar üzerinden incelemeler yapılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler sosyal medya hesaplarında çocuklarına ilişkin paylaşım yapan ve bir milyonun üzerinde takipçisi olan altı ebeveynle sınırlandırılmıştır. Sosyal medya platformlarının çok çeşitli olması ve ebeveynlerin çocuklarıyla fazlaca içerik paylaşmaları göz önüne alınarak çalışmada bu sınırlamaya gidilmesi gerekli görülmüştür.

Araştırma Bulguları

Çalışmanın bu kısmında araştırma için seçilen sosyal medya ebeveynlerinin profil içerikleri detaylı bir şekilde analiz edilerek sosyolojik yönden incelemeler yapılmıştır.

Tablo 1: Sosyal Medya Ebeveynlerinin Instagram Profil Analizi

EBEVEYNLER	ÇOCUK SAYISI	HESAP GİZLİLİĞİ	TAKİPÇİ SAYISI	TAKİP EDİLEN SAYISI	İÇERİK SAYISI
A_1	2	AÇIK	3,2M	2.707	3.315
A_2	5	AÇIK	1,3M	24	1.205
A_3	2	AÇIK	2,5M	1.891	4.245
B_1	2	AÇIK	2,8M	507	1.770
B_2	2	AÇIK	1,1M	1.459	1.929
B_3	2	AÇIK	1,4M	665	1338

Tabloda gösterilen değerlerin son şekli 15 Ekim 2023 tarihi itibarıyla alınmıştır. İçerik sayısı olarak yalnızca profilde kayıtlı olan gönderiler baz alınmıştır. Yirmi dört saat içerisinde silinen hikayeler bu tabloya dahil edilmemiştir. Ebeveynlerin hikayelerde her gün çocuklarıyla ilgili en az bir görsel içerik paylaştıkları düşünüldüğünde, çocuklu içerik sayılarının tablodaki içerik sayılarından daha fazla olacağı görülmektedir. Ebeveynlerin hesap gizliliğinin herkese açık olması ve takipçi sayılarının bir milyonun üzerinde olması, isteyen tüm kullanıcıların bu profillere erişimine imkân sağlamaktadır ve gönderileri kaydetme, indirme, başkasına gönderme gibi ihtimallere karşın hesap gizliliklerinde herhangi bir önleyici tedbirin bulunmadığı görülmektedir. İçerik analizi yapılan hesapların isimleri etik kurallar çerçevesinde bu çalışmada zikredilmemiş bunun yerine anneler için A kodu, babalar için B kodu kullanılarak numaralandırma yapılmıştır.

A_1

Bir kız, bir oğlan olmak üzere iki çocuğu olan ve lüks yaşam tarzıyla sosyal medyada geniş yer edinen fenomen anne, dini ve geleneksel semboller üzerinden aile yaşantısını sergilemektedir. Toplumsal kodlar çerçevesinde şekillenen; iyi gelin, ideal eş, örnek anne motifleri-

ni gündelik yaşamına entegre etmeye çalışan fenomenin bunu yaparken çocuklarını meta olarak kullandığı ortaya çıkmaktadır. Anne tarafından doğuma kısa bir süre kala düzenlenen eğlence organizasyonları, bebek doğduktan sonra verilen mevlitler, diş çıkarınca yapılan diş buğdayı partileri, çocuklarla birlikte gezilen kutsal yerler sonrası verilen ziyafetler, doğum günü eğlenceleri, cinsiyet partileri, bebekler için yapılan altı ay kınası organizasyonları, dini bayramlara özel olarak yapılan kutlama merasimleri ve sosyal medyanın etkisiyle tüm kitlelere ulaşan bu tür organizasyonları son derece gösterişli konseptler hazırlayarak takipçilerin beğenilerine sunulmaktadır. Özel gün olarak anlamlandırdıkları her güne özgü farklı tasarımlar yaparak; pahalı, gösterişli, renkli sunumlar hazırlayan annenin, çocuklarını kendi tasarladığı konsepte uygun renklerde giydirdiği, anne-kız, baba-oğul kombinlerini takipçi kitlesine sunduğu görülmüştür. Seçilen kombinlerin çoğunlukla çocukların gelişimine uygun olmayan kıyafetlerden oluştuğu saptanmıştır. Her paylaşımın altında farklı giyim markalarının reklamlarını yapan anne, takipçilerini güvenli ve kaliteli olarak nitelendirdiği adreslere yönlendirmektedir. Pahalı ve gösterişli organizasyonlar için birçok firmayla işbirliği yaptığını, paylaşımın altına iliştirdiği etiketlerle takipçilerine sunmaktadır. Çocuklar bu gösterişli paylaşımlarda reklam yüzü görevini görmektedirler. İçeriklerde çocuklara özel olarak hazırlanan organizasyonların çocuğa hitap etmediği anlaşılmış ve çocukların giyim, davranış, duygu aktarımı gibi konularda bir oyuncu gibi rollerine uygun hareket etmelerinin beklendiği gözlenmiştir. Annenin profilinde dikkat çeken başka bir ayrıntı ise çocukların birçok kişisel veri ve mahrem görüntülerini reklam yaparak paylaşıyor olmasıdır. Bazen bir şampuan reklamı için banyo yaptırırken, bazen ıslak mendil reklamı için çocuğun bezini değiştirirken oluşturduğu içerikler; çocuğun bedeninin bir meta olarak sergilenmesinin göstergesi durumundadır. Bedenine ilişkin paylaşımlar çocuğun mahremiyet algısını zedeleyerek toplumsal yaşamda çeşitli problemler yaşamasına zemin hazırlamakta ve bu mahrem görüntülerin yayılması çocuk için risk unsuru oluşturabilmektedir.

B_1

Benlik sunumunu daha çok geleneksel kodlar üzerinden gerçekleştiren baba, dört yaşındaki oğlu ve iki yaşındaki kızıyla sosyal medyada aktif bir şekilde paylaşımlar yapmaktadır. Çocuklarını milli, dini geleneklerinin bir taşıyıcısı olarak sergileyen baba özel günlere özgü içerikler üreterek takipçilerinin desteğini almaktadır. Bebeklerinin doğumhanedeki mahrem görüntülerinin paylaşımının yanı sıra doğumun nerede yapıldığına, hangi doktor tarafından gerçekleştirildiğine, operasyonun nasıl geçtiğine ilişkin kişisel bilgilerden oluşan raporlar verdiği görülmektedir. Çocuklarıyla ilgili yaptığı paylaşımlara yapılan övgü dolu yorumlar, edilen temenniler ve ideal baba olduğuna ilişkin vurgular baba için bir motivasyon kaynağı olduğu ve babanın aldığı toplumsal onayı devam ettirmek için çocuklarıyla ilgili paylaşımları çoğalttığı saptanmıştır. Halay, bayram ziyareti, sünnet düğünü, milli maç, mil-

li bayram gibi geleneksel içeriklerle paylaşım yapan baba, çocuklarını günün konseptine uygun giydirerek ve konsepte uygun davranmasını sağlayarak takipçilerinin beğenilerine sunduğu görülmektedir. Etkileşimi artırmak için video ve görsel paylaşımlarının altına, günün anlam ve önemine uygun ve çocuk üzerinden aile kavramının önemine değinerek ideal baba modeline ilişkin metinler yazdığı görülmektedir. Profilde dikkat çeken bir diğer detay ise bir yakınını kaybeden babanın yakınının ölümünden sonra onun çocuklarını da paylaşıyor olmasıdır. Önceden de onlarla ilgili paylaşımlara yer verse de yakınının ölümünden sonra bu durumu bir görev edasıyla yerine getirdiği ve paylaşımlarını sıklaştırdığı görülmektedir. "Emanetine bir gün öf dersem Allah canımı alsın. " şeklindeki ifadesi çocuklara, sosyal medya üzerinden babalarının yokluğunu hissettirmeyeceğine yönelik bir söz verdiğine işaret etmektedir. Bu paylaşıma yapılan takdir edici ve övgü dolu yorumlar bundan sonraki paylaşımlar için de teşvik edici olmuş ve babanın yakınının çocuklarıyla birlikte dört çocuk üzerinden sosyal medya paylaşımlarını sürdürdüğü görülmüştür. Yaptığı paylaşımlardan babanın toplumsal onayı son derece önemsediği ve buna uygun içerikler ürettiği görülmektedir. Gündelik yaşamlarından sık sık paylaşım yapan babanın güven, babalık rolü, sadakat, aile temaları üzerinden çocukları araçsallaştırdığı görülmektedir. Profilde dikkat çeken bir diğer nokta ise çocuklar üzerinden reklam ve işbirliğine yönelik paylaşımlar yapmamasıdır. Sanatçı kimliği ve buna bağlı olarak yüksek gelirli bir ekonomik duruma sahip olduğu için toplumsal onay, sosyal kabul, örnek kişilik gibi geri dönütler babanın paylaşımlarında güdüleyici olmuştur ve çocuklarını bu minvalde görsel içerik olarak kullandığı saptanmıştır. Bilindiği üzere paylaşılan görsel içeriklerin kopyalanması, kaydedilmesi, farklı amaçlarla kullanılması dijitalleşmenin beraberinde getirdiği bir sorundur. Çocuklara ait içeriklerin kötü niyetli kimselerce kaydedilmesi ve çeşitli şekillerde kullanılabilmesi durumu onlar için tehlike unsuru oluşturmaktadır. Çünkü çocuklara ait bazı içerikler başta pedofili sapkınları olmak üzere çocuk istismarcılarına davetiye çıkarmaktadır.

A_2

Üç kız, iki oğlu olan ve altıncı çocuğuna hamile olan sosyal medya annesinin profil içeriğinin tümü evli, mutlu, çocuklu aile yaşantısına yöneliktir. Anne, çocuklarının tümüyle ayrı ayrı içerikler paylaşarak mutlu aile tablosunu, çok çocuklu aile yaşantısını, erken yaşta anne olmanın avantajlarını çocuklar üzerinden aktarmaktadır. Çoğu zaman tüm aileye aynı kıyafetler giydirerek takipçilerinin karşısına çıkaran annenin, aslında farklı farklı giyim markalarının reklamında çocukların sosyal medyadaki çekiciliğini ticari amaç için işlevsel hale getirdiği görülmektedir. Çocukların nelerden hoşlanıp hoşlanmadığı, gün içerisinde ne için ağladıkları ve neler yaşadıkları, ne zaman diş çıkardıkları, çocukları ne zaman sütten kestiği sütten kesmek için hangi yöntemleri kullandığı, kullandığı bebek bezinin kalitesi, çocuğun bedenini tahriş edip etmediği, annenin kriz anlarını nasıl ve hangi araçlarla yönettiğine yö-

nelik birçok alt metin paylaşarak çözüm önerilerini reklam firmaları üzerinden takipçilere sunduğu görülmüştür. Kişisel verileri içeren ve çocuğa özgü mahrem bilgileri paylaşan annenin bu içerikleri görsel içeriklerle desteklediği görülmüştür. Çocukların yaş ve gelişimleri bağlamında ürün tanıtımı yapan anne, çocuklarının yarı çıplak, bornozlu bezli, mayolu, bikinili görsellerini paylaşıp henüz kendilerine yönelik bir farkındalığı bulunmayan çocukların bedenlerini teşhir ederek etkileşim sağlamaya çalıştığı görülmüştür. Etkileşimi artırmak için Instagram hikayelerinde takipçilerinden kendilerine sorular sormalarını isteyen annenin, gelen sorulara yönelik içerikler hazırladığı ve bu içeriklerin altına da talep üzerine paylaşım yaptığına yönelik notlar yazdığı görülmüştür. Takipçilerin sorularının genellikle çocuklarıyla ilgili olduğunu vurgulayan anne kaç çocuğunun olduğunu, hangi yılda hangi çocuğunu doğurduğunu, çocuk büyütme sürecinde yaşadığı deneyimleri ve her şeye rağmen güçlü ve sağlıklı bir anne olarak topluma kazandırdığı çocuklarıyla güçlü, mutlu, sağlıklı anne temaları üzerinden bir benlik sunumu yaptığı görülmektedir. Annenin sahip olduğu ve başarı, güç olarak anlamlandırdığı değerleri sosyal medyada ispatlama çabasına girerken çocuklarını bu minvalde görsel araç olarak kullandığı görülmektedir. Annenin profilinde dikkat çeken diğer bir detay ise kendisinin tabiriyle 'sürpriz serisi' paylaşımlarının olmasıdır. Her hafta farklı bir çocuğuna sürpriz yaptığına ilişkin içerikler paylaşan anne, aslında reklamını yaptığı firmaların ürün ya da hizmet taleplerine yönelik çocuklarına sürpriz temalı kurgusal içerikler oluşturmaktadır.

B_2

Bir milyonun üzerinde takipçisi olan ve dört yaşındaki ikiz kızlarıyla paylaşım yapan babanın sosyal medya profili incelendiğinde diğer paylaşımlarına göre çocuklarına yönelik oluşturduğu içeriklerin daha fazla etkileşim aldığı saptanmıştır. Alınan etkileşimle babanın çocuklarıyla ilgili içerikleri çoğalttığı; çoğaltması için de içeriklerde çeşitliliğe gittiği görülmüştür. Önceleri yalnızca arkadan çekilen fotoğrafların yerini zamanla çocuğun mahremiyetine zarar verebilecek ve kişisel gizlilik ilkesini ihlâl edebilecek içeriklere bıraktığı gözlemlenmiştir. Ücretli takipçiler için özel katalog içerikleri oluşturulmasına imkân veren Instagram abonelik özelliğinin gelmesiyle, sabaha karşı saat dörtte ev hallerini paylaşarak bu tarz içeriklerin yalnızca abonelik alan takipçilerine özel olduğunu belirtmiştir. Daha mahrem saatlerde paylaşılan bu ev içi görüntülerde çocukların yarı uykulu, pijamalı ve yataklarının üzerinde oyun oynarken çekilen videolarının paylaşıldığı görülmektedir. Burada babanın, çocuklara yönelik daha özel içeriklerin yalnızca ücretli takipçilerine açık olacağına dair mesaj vermesi; çocuklarını ticari çıkar için kullanıldığının bir göstergesi durumundadır. Babanın profilinde dikkat çeken başka bir detay ise paylaşımlarını annelik babalık rollerinin nasıl olması gerektiği çerçevesinde kurgusallaştırdığıdır. Ebeveynlerin, çocukların sağlıklı ve gelişimlerine uygun beslenmeleri için araştırmacı bir yapıya sahip olmaları gerektiğinin

altını çizen baba; tanıtımını yaptığı meyve suyu, balık yağı, çikolata gibi yiyeceklerin içeriklerinin temiz olduğuna, sağlıklı ve besin içeriğinin yüksek olduğuna dikkat çekerek çocuklar üzerinden güven temasıyla ürünlerin reklamını yapmaktadır. Babalar gününde çekilen bir videoda baba, babalık kavramı üzerine konuşurken bunun nasıl olması gerektiği üzerine bir benlik sunumu gerçekleştirmektedir. Öte yandan babalarına hediye seçerken çekildikleri videoda çocukların, iş birliği yapılan bir reklamda oyuncu olarak rol aldıkları görülmektedir. Günlük yaşam rutinlerine dair tüm detayları paylaşan babanın tatilde nereye gideceklerine, tatile giderken çocuklarını götürüp götürmeyeceklerine ilişkin açıklayıcı videolar çekmesi, çocuklar için güvenlik zafiyetine neden olabileceğini ortaya koymaktadır. Mutlu aile, birlik beraberlik, huzur, sağlık, ideal ebeveynlik motifleriyle oluşturulan içeriklerde babanın benlik sunumunu gerçekleştirirken çocukları günlük rutin deneyimlerine kadar bu sunumlarda araç olarak kullandığı görülmektedir.

A_3

İki buçuk milyon takipçisi ile sosyal medya annesi olarak bilinen bir anneye ait olan profil incelendiğinde; iki kızı olan annenin hesabında daha çok 8 yaşındaki büyük kızını paylaştığı görülmektedir. Annenin kız çocuğunu leopar desenli, ışıltılı, süper mini kadınsı kıyafetler giyindirerek ve makyaj yaparak sosyal medya hesabında paylaştığı gözlemlenmiştir. Henüz bir yaşındayken annesinin paylaştığı içeriklerle ünlenen sekiz yaşındaki kız birçok ünlü firmanın reklam yüzü olarak çalışmaktadır. Kendi yaşamına dair henüz farkındalığı bulunmayan çocuğun bir yaşından itibaren kayıt altına alınıyor olması kendisinde profesyonel reklamcı bir yüz ifadesi bırakmasına sebep olmuştur. Profildeki her fotoğrafta ayrı bir markanın reklamını yapan çocuğun plaj, deniz gibi yerlerde çekilen video ve görselleri herhangi bir sansür olmadan ebeveynleri tarafından paylaşılmaktadır. Baba figürünün yer verilmediği profilde annenin kızıyla birlikte verdiği pozlar da göz ardı edilmeyecek kadar fazladır. Burada asıl ilgi çeken nokta annenin yalnızca kendisine ait içerikleri paylaştığı, kırk bin takipçisi olan başka bir sosyal medya hesabının olmasına rağmen bazı fotoğraflarını kızına adadığı profilde paylaşmasıdır. Anne benlik sunumunu fit anne teması üzerinden sergilemekte ve etkileşimi fazla olan bu hesapta kendi hesabına göre görsel açıdan daha iddialı sayılabilecek görüntüler paylaşmaktadır. Anne kız kombinleriyle birçok medya içeriği olan profilde çocukların yaşı, gelişimi göz ardı edilerek paylaşımların yapıldığı görülmektedir. Dans ederken, uyurken, ders çalışırken, koşarken kaydedilen içeriklerin tümünde bir reklam ya da işbirliğinin olması çocuğun günlük yaşam pratiklerini deneyimlerken aslında bir işçi olarak kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Henüz okul yaşındaki bireyin etkileşim, beğeni hatta ücret karşılığında bu şekilde kullanılıyor olması onun kişilik haklarına zarar vermektedir. Nitekim o yaşta bir çocuğun oyun oynaması, eğitimine yönelmesi, maddi ihtiyaçlarının ebeveynleri tarafından karşılanması beklenirken gelirinin çocuk üzerinden sağlanaca-

ğı mankenlik, oyunculuk gibi işlerin yaptırıldığı gözlemlenmektedir. Profilde dikkat çeken bir diğer detay ise; reklamlar çocuğun olağan günlük rutininin yansıması gibi gösterilse de günlük rutinlerin reklam veya iş birliklerindeki taleplere göre sergilendiği gerçeğidir. Bu açıdan bakıldığında çocuğun zevklerinin, renk seçimlerinin, tercihlerinin, ihtiyaç ve istek olarak gösterilen rutinlerinin ebeveynler veya marka sponsorları olarak bilinen yönlendiricilerin direktiflerine göre şekillendiğidir.

B_3

Milyon takipçisiyle biri kız diğeri erkek olmak üzere iki çocuğu olan ve gün içerisinde çocuklarıyla geçirdiği günlük rutini günün çeşitli saatlerinde paylaşan babanın, çocuklarını da dahil ettiği teatral oyunlarla etkileşim yakalamaya çalıştığı görülmektedir. Hikaye olarak paylaşılan gönderiler genel olarak anlıktır ve ailenin günlük rutinlerine yönelik bilgiler içermektedir. "Trafikteyiz.", "Oğlumu okula götürüyorum.", "Kızımı sağlık kontrolleri için doktora götürüyorum.", "Alışveriş merkezinde annemizi bekliyoruz." gibi anlık bilgiler vererek etkileşimi aktif tutmaya çalışmaktadır. Bu bilgileri verirken nerede olduklarını görsel içeriklerle desteklemekte ve çocukların anlık hallerini kayıt altına almaktadır. Bu paylaşımlar; çocukların uykudayken, yemek yerken, ağlarken koşarken, kızarken kısacası günlük yaşamı deneyimlerken ve deneyimlediği durumlara yönelik duygularını ifade ederken gösterdiği tepkiler çerçevesinde oluşmaktadır. Konum, duygusal zafiyetler gibi kişisel veriler içerdiği için bu paylaşımlar, kötü niyetli üçüncü şahıslarca ele geçirilmesi muhtemel veri deposu görevi görmekte dolayısıyla çocukların güvenliği açısından tehlike arz etmektedir. Babanın Instagram platformu üzerinden düzenlediği videolar uygulama kuralları gereğince kısa süreli çekimlerden oluşmaktadır. Babanın çocuklarını da dahil ettiği ve *reels* olarak yayınladığı gönderiler genel olarak önceden kurgulanmış ve alt metinlerle desteklenerek takipçilerin beğenisine sunulmuştur. İçeriklerde altı yaşındaki büyük çocuğun, kurgulanan oyunlarda ona biçilen rollere uygun hareket edecek şekilde davranmaya yönlendirildiği görülmektedir. Bu içerikler çocukların anne babayla oynadıkları zararsız oyunlar gibi görünse de aslında aile saadeti görünümü altında çeşitli ürünlerin ya da hizmetlerin reklamını piyasaya sürmek için kurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında aile teması üzerinden çocuğun araçsallaştırıldığı görülmektedir. Babanın Instagram'da paylaştığı videolara yapılan yorumlara karşılık, içeriğin kamera arkası görüntülerini YouTube hesabından paylaştığını ve oradaki paylaşımın daha da komik olduğunu ifade ederek takipçilerini farklı bir sosyal medya kanalına yönlendirdiği görülmüştür. YouTube'da çekilen ailemle bir gün isimli *vlog*larda eşiyle birlikte oğullarının nasıl biri olduğuna, neyi sevip sevmediğine yönelik bilgi içerikleri paylaştıkları görülmüştür. Çocuğun kişisel davranışları minvalinde bu kadar aleni bilgi akışı sağlamak zaten tam ismi, yaşı gibi bilgileri teşhir edilen çocuklar için risk unsuru oluşturmaktadır. Babanın babalık rolüyle ilgili benlik sunumunu gerçekleştirdiği asıl kaynak ise kızı ile olan paylaşımlarıdır.

Henüz dokuz aylık bir bebek olan kızını doğum öncesi ultrason görüntüleriyle sosyal medyaya tanıtan baba, kızının kanlı bedeniyle doğum anının her aşamasını kaydederek eşinin YouTube kanalı üzerinden paylaşmasına aracı olmuş ve kendi sosyal medya hesabından da takipçilerin izlemesini teşvik etmiş, beğenirlerse *like* atmalarını istemiş ve merak ettikleri tüm soruları yorum kısmından sorabileceklerine dair bir alan oluşturmuştur. Son derece mahrem olan bu görüntülerin izleyiciye olduğu gibi aktarılması ve onların beğenilerine sunulması ebeveynler tarafından etkileşim amacıyla yapılmaktadır ancak bu durum aynı zamanda üçüncü şahıslar için istismar aracı olarak kullanılma riskini doğurmaktadır. Çocuğun alerjisinin olduğu yiyecekler, kullandığı vitamin ve ilaçlar ek gıdada tercih ettikleri markalar uygun bir görsel hazırlanarak takipçilere sunulmaktadır. Bu görsellerde ebeveynler anne-babalık rollerini yerlerine getirdiği izlenimi verirlerken reklam yüzü oldukları markaların içeriğini de çocuk üzerinden tanıtmaktadırlar. Gün içerisinde paylaşılan içeriklerde çocukların yarı çıplak çekilen görüntülerinin kaydedilmesi pedofili sapkınları için bir veri deposu görevi görmektedir. Her anları en yakınları olan ebeveynleri tarafından kayıt altına alınan çocukların mahremiyet algısının gelişmeme olasılığı da ayrı bir sorun oluşturmaktadır. Nitekim her hali teşhir edilen çocuğun mahremiyet duygusunun gelişmemesi ileriki yaşamında psiko-sosyal sorunlar yaşamasına sebebiyet verebilir.

Sonuç ve Öneriler

Çalışmada çocukların gizlilik ve özel yaşam haklarının korunmasının ne demek olduğuna, niçin ve nasıl muhafaza edilmesi gerektiğine, bireylerin ifade etme ve haber alma özgürlüklerine ilişkin kapsamın neler olduğuna, kişisel paylaşım kurallarında çocuğun gizlilik haklarının ihlal edilmesiyle oluşabilecek sonuçlara, çocuğun tam ismi, yaşı, yer bildirimi gibi kişisel bilgilerinin paylaşılması sonucu ortaya çıkabilecek zararlara kısaca değinilmiş ve bu bağlamda sosyal medyayı aktif kullanan altı ebeveynin profilleri incelenmiştir.

Ebeveynler; sosyal medyada kendi yaşam tarzlarını yansıtırken ve bu anlamda etkileşim kurarken çocukların özel alanlarını ve kişisel verilerini koruma konusunu ihmal edebilmekte ve bunun başkaları tarafından istismar edilmesine aracı olabilmektedirler.

Gerçekleştirilen politikalarda yapılan düzenlemeler ve iyileştirmeler yasal açıdan önemli gelişmeler olsalar da çocukları yalnızca telefon, tablet gibi araçların ekranlarındaki risklerden uzak tutmaları yönüyle eksik kalmaktadır. Anne babalar bazı uygulamalar sayesinde çocukları, gelişimlerine uygun olmayan içeriklerden korumak amacıyla gözetimde tutabilmektedirler ancak onların paylaştığı içeriklerin kimler tarafından ele geçirileceği ve kullanacağı konusunda koruyucu bir tedbirleri bulunmamaktadır. Çocukların herhangi bir amaçla ebeveynleri tarafından paylaşılan fotoğraf ve içeriklerinin kötü niyetli kimselerce ele geçirilebilme ihtimali göz önünde bulundurulduğunda risk önleyici maddelerin işlevselliğini

kolayca yitirebileceği gerçeği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim sosyal ağlarda paylaşım yapıldıktan sonra içeriğin kim tarafından görüleceği, kaydedileceği ve ne amaçla kullanılacağı önceden kestirilemeyeceği gibi sosyal medyada buna yönelik önleyici bir tedbirin olmadığı bilinmektedir.

Bu bağlamda ebeveynlerin değişen teknolojik, sosyal ve kültürel özellikler bağlamında çocuk haklarının korunması konusunda eğitim ve farkındalık programlarıyla desteklenmesinin ve çocuğun üstün yararına, çocuk odaklı davranış sergilemeye teşvik edilmesinin bir gereklilik olduğu açığa çıkmaktadır. Bu minvalde ilgili kurum ve kuruluşların ebeveynlerle işbirliği içerisinde olmaları, çocuk hakları konusunda kolektif bir bilinç sağlamaları ve çocuk hakları kültürünün yaygınlaşmasına katkıda bulunmaları önem arz etmektedir.

Kaynakça

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Erişim Adresi (17.07.2023): https://www.ihd.org.tr/avrupa-insan-haklari-sozlesmesi-ve-eki-protokollerde-yer-alan-haklar-ve-ozgurlukler/

Genel Veri Koruma Yönetmeliği (General Data Protection Regulation- GDPR) Erişim Adresi (17.07.2023) https://www.kisisel-verilerinkorunmasi.org/mevzuat/avrupa-birligi-genel-veri-koruma-tuzugu-gdpr-turkce-ceviri/

Karal E. & Kaçmaz Ş. (2023). Lise öğrencilerinin dijital ayak izi farkındalık düzeylerinin ve dijital ayak izi yaşantı durumlarının incelenmesi. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi 6 (7):* 831-848.

Kopuz T, Turgut Y. E. & Aslan A. (2022). Sharenting: Kavramsal bir çözümleme. *Intermedia International e-Journal 9(17)*: 2149-3669

Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı 2023-2028 Türkiye Çocuk Hakları Strateji ve Eylem Planı, Erişim Adresi (17.07.2023): https://www.aile.gov.tr/media/132816/turkiye-c-ocuk-haklari-strateji-belgesi-ve-eylem-plani-2023-2028-dijital.pdf

Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu (UNICEF) Çocuk Haklarına Dair Sözleşme, Erişim Adresi (17.07.2023): https://www.unicef.org/turkiye/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme

Bauman, Z. (2018). *Benlik pratikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları

Mead, G.H. (2017). *Zihin, benlik ve toplum*. Ankara: Heretik Yayınları

Ritzer, G. (2014). *Klasik sosyoloji kuramları*. Ankara: De ki Yayınları

Düğün Endüstrisi: Bir Düğün Alanı Örneği

Zeynep Deniz*

Öz: Bu makale, evliliğin ve akrabalık sistemlerinin değişen yapısı ve geleneksel düğünün düğüne dayalı bir piyasa oluşması sonucu yaşadığı dönüşümler üzerinden evliliğe giden, çekirdek ailenin kurulması yolunda kişilerin düğün deneyimlerine odaklanmaktadır. Düğünün endüstriyel bir forma dönüşmesi düğünün değerlerle olan bağını koparmış, kişilerin ailesine ve akrabalarına "borcunu" ifa etmesi biçimini almıştır. Ankara'da düğün hazırlığında olan veya düğün hazırlığı sürecini geçirmiş 15 katılımcı ile yapılan yüz yüze derinlemesine mülakatlar ve katılımcı gözlem yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen çalışmada, düğünün kişiler arası ilişkilerdeki yeri ve değişen önemi, kişilerin düğünü hangi motivasyonlarla organize ettikleri ve düğün kurgusunu belirleyen toplumsal saikleri tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda düğün alanındaki kişiler ve kurumların düğün olgusunu nasıl inşa ettiğine; düğün olgusunun aile yapısının dönüşümünü nasıl yansıttığına; düğün olgusu üzerinden akrabalık ilişkilerinin aldığı yeni biçime; sosyo-demografik yapının; sosyal tabakalaşmanın ve kültürel sermayenin düğün alanına olan etkilerinin neler olduğuna; düğünün tüketime dayalı olarak değişen formunun kişilerin düğün algısını nasıl yönlendirdiğine dair veriler elde edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Saha çalışması sırasında İzmir, Ankara, Uşak, Manisa, Muğla illerinde düğünleri düzenleyen organizasyon şirketleri içerisinde düğünlere katılarak Bourdieu'cu bir perspektiften düğün alanında, mülakatların öncesinde ve sonrasında düğün dünyasında bulunan kişisel ve kurumsal bütün failler ve failler arasındaki nesnel ilişkiler sistemi gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Düğün, Düğün Endüstrisi, Akrabalık İlişkileri, Tüketim Kültürü, Evlilik.

Giriş

Üretime dayalı ekonomiden tüketime dayalı ekonomiye geçiş, toplumsal ilişkileri de dönüştürmüştür. Evlilik üzerinde söz söyleme hakkı gelenekten ziyade çoğunlukla ekonomiye geçmiştir. Evlilik kurumu "özgür" seçimlerle bina edildiğinde düğün törenleri de özgür seçimlerden payını almaktadır. "En özel gün" olarak kabul edilen düğün, en ve özel olan anlamlarından arındırılmış, idealize edilen düğün günü piyasa ekonomisi tarafından şekillendirilmektedir. Aile kurumunun ve aile ilişkilerinin değişen yapısını, akrabalık sistemlerini ve akrabalığın günümüzdeki geri çekilişini anlama çabası, beni toplumsallığın ekonomik,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Zeynep Deniz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı. E-Posta: zeynepdeniz45.zd@gmail.com, orcid.org/0009-0005-1123-9476

duygusal, siyasal, dinsel, göstergesel, toplumsal cinsiyete dayalı boyutlarını içeren düğün törenlerini araştırmaya götürmüştür. Düğüne sosyolojik bakmak Bauman'ın "bireyselleşmiş toplumu"nu anlama gayretidir (Bauman, 2011).

Düğünün "size özel" olma yanılsaması, medyada haber dilinin tüketime dayalı örgütlenmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin getirdiği yükümlülükler, satın alma ile var olma zihniyeti gibi nedenlerle üretilmektedir.

Tüketim kültürüne, aile ve evlilik kurumuna toplumsal olarak mutlak bir giriş olma özelliği taşıyan düğün ve düğün ritüellerindeki değişim üzerinden bakmak ailenin değişen yapısının pek görülmeyen ancak mühim bir meselesini inceleme imkanı vermektedir. Evliliğin kamusal ilanı olan düğün, sanayi sonrası toplumlarda toplumsal değişimin hızıyla birlikte uzmanlaşmış bir piyasa kategorisine dönüştürülmüştür. Düğünün biçim ve içeriğini örgütleyen düğüne dayalı alt iş kolları ortaya çıkmıştır.

Düğün dansı kursları, ilk dansınızı "eşsiz" hale getirmek için haftalar önceden gittiğiniz bir öğrenme aktivitesidir. Dans ile ilgilenmeyen, böyle bir kültürel sermayeden yoksun çiftler, düğün gecesi için modern bir dans öğrenirler. Düğün fotoğrafçılığı, tarihi ya da doğal mekanlarda verilen talimatlarla çiftleri mutlu bir fotoğraf karesine yerleştirir. Kalabalık düğün fotoğrafları "mutlu çift" pozlarıyla yer değiştirmiştir. Düğün endüstrisi, düğün hazırlığında birincil ilişkilerde bulunulan kişilerin yerine sözleşmeye dayalı yardımcıları iş başına çağırır. Düğün planlama işi; çiçekçi, kuaför, güzellik uzmanı, düğün fotoğrafçısı, düğün müzisyeni, kuyumcu, balayı şirketleri, düğün mekanları işletmecileri, gelinlik tasarımcıları, düğün dergisi yayımcıları, yemek şirketleri, DJ'ler gibi pek çok uzmana aittir.

Orta sınıf ideal aile fantezisi, düğünlerin eğitimli, uzman kişilere hazırlatılmasında görülmektedir. Kına gecesi gibi bir gelenek ritüelinden küreselleşmenin etkisiyle, farklı kültürlerin geleneksel kıyafetleriyle –örneğin Türkiye' de Hint konsepti kına elbiseleri son zamanlarda yaygındır- çoğul, eklektik, postmodern bir kimlik inşası meydana gelmektedir.

Düğün organizasyonları dini ve seküler formlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Düğünün yapısı, sınıf, ideoloji, etnisite, din, dil unsurlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu anlamda düğünde çalınan müzikler, düğün yemekleri, davetlilerin oturma düzeni ve hiyerarşi, düğün dansları, düğün sonrası toplu aktiviteler, düğün hazırlığının yapısı, gelinlik ve kıyafet seçimleri, takılar, "etkileşim ve düğün kavgaları", düğün öncesi hazırlıklar ve düğünün nasıl geçtiği kısmının alt başlıklarını oluşturacak ve ev seçiminin nasıl gerçekleştiği ev eşyalarının seçimi ise bir diğer başlık olacaktır.

Düğün endüstrisi, tüketim, gösteri-sunum, endüstriyel, hiyerarşi, dil ve beden, düzen ve akışkanlık, dini boyut, akrabalık sistemleri, toplumsal cinsiyet, ritüel, müzik, göstergeler kavramları; Bourdieucü perspektiften bir analiz ile bulgular ağı örülecektir.

Bu çalışmada Bourdieucü perspektiften bir düğün endüstrisi sosyolojik analizi yapılacaktır. Literatür taraması sırasında yararlanılan makaleler, kitap bölümleri, gazeteler ve yapılan ön saha çalışmasından yola çıkarak söyleyebilirim ki düğün geleneğinin günümüzdeki aldığı yeni form olan düğün endüstrisini anlamaya ihtiyaç vardır.

Kuramsal Çerçeve

Literatür taraması sırasında, düğün endüstrisi alanında aşk ve tüketim temelinde düğün endüstrisine genel bir bakışa sahip bir makaleye ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra düğün gelenek ve görenekleri olarak folklorik çalışmalara yer verilmiştir. Düğün geleneğinden kopuş ve modernliğin düğün algısı ve akrabalık sistemlerindeki, ailedeki değişim ve dönüşümünü düğün örgütlenmesi üzerinden okuyan bu çalışmada, düğün endüstrisi ve aile kurumunun değişen yapısı arasında bir ilişkilendirmeye gidilecektir. Bu anlamda düğün, toplumsal ilişkileri organize eden, ekonomik, sosyal, kültürel halleri tüketim ilişkileri ile beraber düşünme imkanı vermektedir. "Düğün endüstrisi" kavramını "endüstriyel düğün kompleksi" kavramı üzerinden kullanan bir çalışmada, "endüstriyel kompleks" kavramından yola çıkılarak bir aşk algısı incelemesi yapılmıştır. Literatürdeki bir başka çalışmaya bakacak olursak İslami düğün organizasyonları ele alınmıştır (Demirbaş, 2010). Düğün endüstrisi kavramı, tarihsel süreçten bugüne düğün gibi normlardan ve geleneksel kodlardan beslenen bir yapının modernite ile beraber değişen işlevini ve çıkar alanlarındaki büyük payını anlama imkânı verir. Simgelere, göstergelere etkileşim sırasında yüklenen anlamları ve etkileşimin seyrini nasıl ve ne yönde etkilediğini gösterir. Düğüne sosyolojik bir bakış, düğün üzerine yapılan folklorik çalışmalardan ayrışır ve toplumsal ilişkileri inşa eden dinamikleri çözümlemeye yardımcı olur. Bu çalışma, düğün olgusuyla ilgili yok denecek kadar az akademik üretimin varlığı dikkate alındığında literatürdeki boşluğu işaret etmek ve doldurmak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Düğün olgusu ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, bir saha çalışması ile düğüne sosyolojik bir bakışa olan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Düğün tarihi alanında bir araştırmanın eksikliği, modern sosyal bilim paradigmasının sahip olduğu tarihselleştirme ve sosyolojikleştirme gibi iki ayağın yere sağlam basmasını ve nereden başlanacağını muğlaklaştırmaktadır. Düğünün tarihselleştirilmesi ve sosyolojikleştirilmesi gerekir ki bu da Türk toplumunda düğüne bakmakla mümkündür.

Gökalp'e göre düğün adetleri evliliğin bir takım gereksiz, anlamsız törenlerinden ibaret değildir. Düğün adetleri evlilikle o kadar sıkı bir bağa sahiptir ki, evliliğin çeşitli biçimlerini, bağlı bulunduğu düğün gelenekleriyle ayırt edebiliriz derken, düğün gelenekleri açısından toplumları beşe ayırmaktadır. Bu ayrımı yaparken, bir anlamda düğün geleneklerinin toplum türlerine göre gösterdiği değişimi de ele almıştır (Erkul,1994). Eski Türk toplumunda

toy gibi düğün törenlerinin yanı sıra Osmanlı'daki saray düğünleri (sur-ı hümayun) de bilinmektedir. Ancak saray düğünlerinden oluştuğu için Osmanlı toplumunun düğün geleneği hususunda sur-ı hümayun yeterli bir kaynak olmayacaktır.

"19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsraf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler" isimli çalışmada görülmektedir ki Osmanlı Devleti geleneklerin koyduğu ağır şartlara, bunların toplumun her kesimi tarafından karşılanamamasına ve insanların bu sebepten evlenememesi meselesine karşı önlemler almaktadır çünkü bu durum toplumun yapısını bozmaktadır. Bu probleme ilişkin yerel yönetimlerin almaya çalıştığı tedbirler, devlet tarafından alınan tedbirler, Men-i İsraf Komisyonu ve Men-i İsraf Kanunu karşımıza çıkar. Karesi Sancağı tarafından kullanılan "menʿ-i israf" tabiri daha sonra, yani 28 Mart 1337 (28 Mart 1921) tarihinde çıkarılan "Düğünlerde Menʿ-i İsrâfât Kanunu"nda da kullanılmıştır. TBMM Hükümeti tarafından düğünlerde israfın önlenmesi için çıkarılan bu kanun Ceride-i Resmiye'de neşir ve ilân edilmiştir (Keha, 2017). Devletin aldığı tedbirlerden ve geleneklerin beklediği ağır yükümlülüklerden de görülmektedir ki borç yaparak evlenme, borç altına girerek düğün yapma sanıldığı gibi bugüne özgü bir durum değildir. Osmanlı toplumunda da bahsedilen düğün adetlerinin ağırlığından yakınılmaktadır. Keha'ya (2017) göre bu adetlerin kaldırılması ya da hafifletilmesi için Osmanlı Devleti'ne müracaatlar yapılmış, önce yerel yönetimler sonra da hükümet tarafından bu istekler dikkate alınarak gerekli tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Ancak gerekli adımların atılması için sadece kanun çıkarmak yeterli olmamıştır. Zira halkın bakış açısı ve düşünce yapısı değişmedikçe, çıkarılan kanunların uygulama alanı bulamayacağı açıktır. Nitekim kanunlar yayınlandıktan sonra bile şikâyetlerin devam etmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Günümüzde bu durum küreselleşme ve tüketim kültürü tazyikiyle devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 20.07.2018 tarihli "Düğün Adabı" isimli cuma hutbesinde çeyiz, düğün yemeği, düğün eğlencesi, düğün harcamaları, mehir gibi konularda gösterişten uzaklık ve sadelik vurgulanmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018).

Gerçekleştirdiğim pilot görüşmelerde bir katılımcı düğününü nasıl yaptığını şöyle ifade ediyor:

> "Günümüz şartlarına göre çok zor. Düğün yapmak çok çok zor bu şartlarda o sorumluluğun altına girmek düşündürücü neler yok ki neler… Babasından annesinden gören için zor olmayabilir. Ama kendi çabalarıyla bir şeyler yapmak isteyenler onun için zor olur. Çift maaşla yaptım düğünümü çift vardiya dört beş saat uyuyordum düğünümü yapabilmem için ben yine şanslı hissediyorum. Bir de düşünün asgari ücretle çalışan için çok zor" (P-2).

Yüz yüze derinlemesine mülakat tekniği ile gerçekleştirdiğim bir pilot görüşmede 30 yaşındaki dört aydır evli olan erkek katılımcı, çift maaş ile çalışarak düğün yaptığını belirtmektedir.

> "Üç dört ay çalıştım nişan yaptım, üç dört ay çalıştım düğün yaptım" (P-2)

Literatür taraması sırasında yararlanılan makaleler, kitap bölümleri, gazeteler ve yapılan ön saha çalışmasından yola çıkarak söyleyebilirim ki düğün geleneğinin günümüzdeki aldığı yeni form olan düğün endüstrisini anlamaya ihtiyaç vardır.

Araştırmanın Yöntem ve Metodolojisi

Araştırmada konu belirlenerek bir arama tasarlaması yapılmış ve literatür taraması kitaplar, akademik dergi makaleleri ve raporlardan yardım alınarak taramalar yapılarak bağlam değerlendirmeleri yapılmıştır. Ankara' da evlilik hazırlığında olan ya da yeni evlenmiş kadın ve erkeklerle gerçekleştirilen çalışma için pilot görüşmelerle araştırma kapsamının incelenmesi için görüşmeci grubunun oluşturulmasında nitel metodoloji içinde sıkça başvurulan kartopu örneklem (snowball sampling) biçimine başvurulmuştur. Katılımcılara uygulanan yüz yüze mülakat tekniğiyle derinlemesine sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın güvenilirliği ve geçerliliği için her bir görüşme üst düzey hassasiyetle yapılarak nitel yöntem kullanılmaktadır. Çalışmada yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Görüşmelerde katılımcının izni doğrultusunda ses kaydı alınarak tüm elde edilen bulgular analiz edilip değerlendirme aşamasında sonuca ulaşılmıştır. Araştırmada veriler yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği ile elde edilmiştir. On beş katılımcı ile gerçekleştirilen araştırmada kartopu tekniği ile görüşmecilere ulaşılmıştır.

Saha çalışması sırasında İzmir, Ankara, Uşak, Manisa, Muğla illerinde düğünleri düzenleyen organizasyon şirketleri içerisinde düğünlere katılarak Bourdieu'cu bir perspektiften düğün alanında, mülakatların öncesinde ve sonrasında düğün dünyasında bulunan kişisel ve kurumsal bütün failler ve failler arasındaki nesnel ilişkiler sistemi gözlemlenmiştir. Ayrıca çalışma boyunca gözlemler, saha notları, katılımcılara dair kişisel notlar, mülakat öncesinde ve sırasında araştırmada yaşanılanlar ve mülakat bağlamı sürekli olarak saha günlüklerine işlenmiştir. Bu günlükler de önemli bir veri kaynağıdır.

Araştırmada, düğünün insanlar arası ilişkilerdeki yeri ve değişen önemi, kişilerin düğünü hangi motivasyonlarla organize ettikleri ve düğün kurgusunu belirleyen toplumsal saikleri tespit etmek amaçlanmaktadır.

Bulgular

Çalışmanın bu kısmında elde edilen veriler literatür değerlendirmesi kapsamında ve yapılan çalışmada elde edilen özgün bulgular eşliğinde farklı başlıklar altında analiz edilerek yorumlanacaktır. Çalışmadan elde edilen verilerin analizi doğrultusunda mülakatlar öncesi ve sonrasında gerçekleştirilen saha çalışması düğün alanının nasıl kurulduğunu ve alandaki stratejileri ortaya çıkarmıştır.

Düğün Algısı

Düğün, geleneksel toplumlarda bir ritüel olarak bağlılık ilişkisine dayanmaktadır. İnsanların duygusal ilişkilerinin ve bir aradalığının bir yansıması olarak görülür. Ancak modern dönemde insan ilişkilerin değişen yapısı, toplumsal değişimler ve insanların birbirine bağlılığının bir nevi belli sebeplerle bağımlığa dönüşmüş olmasıyla, evliliğe ve düğüne yüklenen anlamlar da değişmiştir. İnsanlar düğünü bir zorunluluk hali olarak görüyorsa ve mecburiyetten düğün yapıyorsa düğün, birlik ve bütünleşme sağlama işlevini yalnızca bir ritüelin gerçekleştirilmesine bırakmıştır diyebiliriz. Düğün algısının "*bana kalmış olsaydı"* yanlarının yanı sıra mantıksızın mantıklı görünümü kazandırılması yanları da vardır.

> "Düğün benim için… Herkesin o kişiyle evlendiğimi öncelikle görmesi yani düğün bunun için o kişiyle evli olduğumu bilmeleri. Düğün yapmak bana çok mantıksızca bir şey geliyor aslında neden dersen insanları eğlendirmek için hem maddi hem manevi yıpranmış oluyoruz. Ailelerden dolayı düğün yaptım evet ama bana kalmış olsaydı düğün yapmazdım. Yani bir başkalarını eğlendirmek istemezdim."(K-14)

Katılımcılar düğünü özel ve kamusal alan ikiliği üzerinden tanımlamaktadır. Düğün, *"kavuşma"*, "*mutluluk"* olarak tarif edildiği gibi bir eğlence organizasyonu olarak da betimlenmektedir. Düğün alanında Goffman'ın "sahne" kavramı ile ilişki kurabiliriz. Ön sahnede düğün sahipleri rollerini yerine getirir ancak arka sahnede şikayet edilir (Goffman, 2014, s. 38-41).

> "Gerek aile gerek sosyal çevre gerekse iş hayatınızdaki çevrenizin sizin düğün yaptığınıza tatmin olabilmesi için düzenlenmiş organizasyon." (K-13)

Katılımcılar "*akraba" "akrabaları eğlendirmek"* vurgusunda bulunmaktadırlar. Düğünü "*anı", "hatıra"* nitelendirirken bireysellik ağır basmaktadır. Anı ve hatıraya akrabalar karıştırılmazken eğlenme başkalarının eğlenmesi olarak başkası adına yapılan bir seremoni olarak görülmektedir. Toplumsallığın ve akrabalık ilişkilerinin yadsınması ile karşılaşılmış, bireysel arzuların vazgeçilmesinin nedeni olarak da akrabalar vurgusu dikkat çekmektedir.

Evlilik ve Düğün İlişkisi

> "Evlilik için düğün çok da önemli değil bence. Evlilik için düğün geleneksel bir şey. Ya geleneklerine çok bağlı olmayan birisiyse çok da önemli değil, ben o kadar bağlı değilim o yüzden yani düğün şart değil herkes için olması gerekmiyor. İsteyerek düğün yaptım ama o gösterişi istemedim yani o gösterişi istemedim. Evlilik ve düğün güzel bir şey ama abartıya kaçtığında güzel bir şey olmuyor."(K-3)

> "Günümüz şartlarını düşündüğümüz zaman düğün bir kere gelecek uzun yıllara yayılacağı için geleceği etkileyecekse masraf katabiliriz bunun içine sade bir olayla bitirmek artık günümüz şartları için sanki daha iyi gibi. Yani düğünü bile sade tutmak en azından sadece nikah yapmayacaksan onu bile kırparak kenarlarından daha sade bir hale getirmek daha mantıklı geliyor."(K-12)

Düğünden beklentiler kişileri evlilik süreci ve düğün sonrasına dair düşündürmektedir. Yapılması gereken bir ritüel olarak görülen düğün için katılımcılar rasyonel yaklaşsalar da çevresel faktörler buna izin vermemektedir. Katılımcıların büyük bir kısmında evlilik sonrasında borç ödeme durumuna rastlanmıştır. K-3 abartıya kaçmadığı sürece düğünü olumlu karşılıyor ancak düğün sonrasında borçlarını üç yılda bitirdiğini de ilerleyen zamanda dile getiriyor. Bu konuda düğün hazırlığında olan ve düğün deneyimi yaşamış kişiler arasında bir benzerlik vardır. Her iki gruptaki kişiler düğünün bir "gösteriş" olduğunu söylemektedir ancak gerekeni de ya yapmışlardır ya da yapmaktadırlar. Düğünden beklentileri akıldışı bulmaktadırlar fakat düğün sahnesinde bir düğün tablosu içinde yapılanlar anlamlı olmaktadır. Katılımcıların düğünün nasıl olmasına dair zihinlerinde bir şema vardır ve bunu reddetseler de gerçekleştirirler.

Düğünün Kültürel-Ekonomisi

> "Düğün hazırlığı masraflarının olmasının belli sebepleri var. Artık düğün eskisi gibi değil nikah salonundan tut nikah salonuna belli bir meblağ ödüyorsun, iyi bir meblağ oluyor bu. Bir sektör var eğlencesinden pastasından ıvırından zıvırından ayrı bir masrafın gittiği yer var. E bunun yanında eşyasıydı eviydi işte takısıydı, kıyafetiydi, süsüydü püsüydü kuaförüydü derken insanların beklediğinden evdeki hesabın çarşıya uymaması gibi bir rakam çıkıyor. Bayaa masraflı sen üç hesaplıyorsun evdeki hesap üç, çarşı beş oluyor. Bu sefer evlendiğin zaman bir borçla yığılmayla bir olaya başlamış oluyorsun. Bu da sıkıntı gibi duruyor sanki." (K-12)

Düğünün ekonomik boyutu kültürel değerlerle ilişkili olarak aktarılmaktadır. Düğünün piyasa ekonomisine dayalı olarak dizayn edilmesi kişilerin "ideal düğün" için çabalamalarını ve piyasanın dayattığı düğün unsurlarını uygulamalarına yol açmaktadır. Düğün için en çok harcamanın yapıldığı alanların başında düğün salonu gelirken, bunu gelinlik ve damatlık, kuaför, fotoğraf izlemektedir.

> "Salon için daha çok şuna dikkat ettim bizim ailemiz biraz kalabalık ailemizi alabilecek kapasitede bir salona dikkat ettik. Ama kuaförde tabii ki kuaförün ürünlerine dikkat ediyorum, saç modellerine dikkat ediyorum ya ben kapalıyım da hani baş örtü modellerine dikkat ediyorum. "(K-2)

> "Fotoğraf önemli. O gün benim için çok önemli bir gün. Fotoğrafın kalitesinin oldukça yüksek olması gerekiyor ve benim hiçbir anımın kaçmaması gerekiyor. En önemli anları yakalamış olmaları lazım. Dikkat ediyorum albüm kalitelerine bakıyorum fotoğrafların kalitelerine." (K-8)

K2 ve K8 de görüldüğü üzere her alan profesyonel hizmetler sunmaktadır. Katılımcılar her ne kadar düğün için sadeliğin önemli olduğunu belirtseler de düğün endüstrisi içerisinde hizmet veren her uzmanlık alanına başvurmaktadırlar. Düğünün seküler ya da dini bir formda olmasına da dikkat edilmektedir. Dini formda düğün yapan bir katılımcı düğününü şöyle tarif etmektedir:

"*Düğünüm mevlütlü olacak. Bir ilahi organizasyonu tutuldu. Kınam aynı şekilde. Salon tutacağı için tam olarak bilmiyorum sanırım semazen vs. öyle şeyler olacak.*" (K-6)

Düğün endüstrisi, tüketim alanında dini olan ya da dini olmayan kutsallara başvurmaktadır. Burada piyasanın sunduğuna bir bağımlılık görürüz. Sizin için hazır olan seçenekler arasından düğününüzü seçerek süreç işlemektedir. İster seküler ister dini formda bir düğün olsun, her iki alana dair bir düğün piyasası mevcuttur.

> "Yıpratıcılığı çok fazla… Yeni nesil olarak biz, eski nesil gibi bir gelenek görenek örf adet, köylerinde sadece bunları düşünerek hayal kurarak yaşayan insanlar değiliz. Artık nesiller değişti yani insanlar hayatta başka şeylerin mücadelesi içinde insanları kafaları başka yönlere yöneldi. Yani bunun içine hayat mücadelesini maddi olarak katabiliriz, zevkler çok değişti yeni nesilde. Düğün de biraz eski nesilin gelenek göreneklerinden, hoşlandığı ve hayal kurduğu süreçlerin birinin içine girdi yani yeni neslin artık bu tür hayaller kurduğunu düşünmüyom. E bunun içine maddi gerçekler şunlar bunlar psikolojik olaylar da girince zor bir sürece dönüşüyor yani o yüzden kimsenin ben artık düğüne hazırlıklı ya da çok istekli olduğunu istisnalar dışında çok fazla düşündüğünü düşünen bir insan değilim." (K-13)

> "Çok masraflı, aşırı derecede masraflı bir şey. En çok ev eşyalarına gidiyor. Bir de kıyafetlere gidiyor… Takıları genelde aileler aldığı için çiftlere kalmıyor yani bizim geleneklerimizde evli çiftlere verilmez o para aileler alır çünkü der ben bu zamana kadar götürdüm. Sana ya da eşine kalmıyor o takılar kalsa çok rahat edersin ama ailelere verdiğin için rahat edemiyorsun. "(K-10)

Organizasyon şirketleri aracılığıyla düzenlenen düğünlerde yapılan saha çalışmasında kentte yapılan düğünlerde düğün salonu; köyde ise mahallede organizasyon şirketinin denetiminde yapılan düğünlerle karşılaşılmıştır. Mahalle ortamı, düğün salonuna dönüştürülerek salonlardaki ritüeller köy düğünlerine taşınmıştır. Düğünde organizasyon şirketinin çalışanları olan nedimeler, gelinin en yakınındaki kişilerdir. Gelin ve damat düğün mekanına girerken yanlarında çeşitli gösterilerde bulunmaktadırlar.

Düğün- Nikah İkileminde: Düğün Baskısı

Düğün hazırlığında olan ya da düğün yapmış katılımcılar düğünü kişisel olarak gerekli görmemekle beraber düğün yapmakta hemfikirdirler. Düğün yapmanın toplumsal olarak bir meşruiyet kaynağı olması durumu sürekliliğini korumaktadır. Ancak katılımcılar evlilik hazırlığında yalnızca nikah yapmak istediklerini ailelerine ya belirtmekte ve olumsuz yanıt almakta ya böyle bir isteklerinin olduğunu açıklayamamaktadırlar. Düğünün bir norm olması toplumsal olarak sürerken kişiler bir düğün baskısı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bir katılımcı bunu söyle ifade eder:

> "Şöyle bir şey o gün tamam eğleniyoruz, gülüyoruz ama yani benim çok da başkaları gibi tercih ettiğim bir şey değil aslında ben nikah da olsa mesela nikahtan da gidebilirdim. Öyle yani. Ailem…" (K-5)

Burada düğün deneyiminin kurgulanma, inşa edilme süreçleri görülmektedir. Düğünü onaylayan ve bir paket olarak sunan düğün endüstrisi, geleneksel düğün meşruiyeti ile birleşerek kişilerin düğün deneyimlerini meydana getirmektedir.

> "Dediğim gibi benim için çok gereksiz bir şey düğün başkalarını eğlendirmek için hem maddi hem manevi olarak insanlar çöküşe giriyor. Çok çok böyle aman aman bir düğün olmasına gerek yok bence dediğim gibi düğüne karşıyım, bir nikah falan da olabilir. "(K-6)

> "Bence düğün önemli değil ama toplumun kesimine baktığın zaman çok önemli. Benim düğün hazırlığımda maalesef bu etkili oluyor çünkü ailem bu konuda çok şey yani düğün olmazsa evlilik olmaz mantığında. Bana kalsa yapmam düğün. Eşime kalsa da yapmam. "(K-7)

Düğünü bir yandan istemediğini söyleyen katılımcılar düğün sahnesinde mükemmel bir düğün yapmak için pek çok alanda mücadele vermektedir. Düğünün arka planında böyle bir durum söz konusu ile ön sahneyi beklenilen ve beğenilen bir düğün yapma motivasyonu yönetmektedir.

> "Genelde akrabalar için oluyor yani kendim için olmuyor. Düğün yani çok acayip… Ben eğleniyorum benim düğünüm fakat genelde akrabalar topluluk oluşturmak için. Başka ne olabilir ki… Evlilik için düğün önemli tabii ki. Ya aslında çok da önemli değil ama iki kişinin anlaşması ile olan bir şey zaten evlilik ama ne bileyim iki kişi arasında olan da bir şey sonuçta olsa da olur hani bir nikah da olabilir düğün şart değil yani ama işte ne diyorum düğün akraba, topluluk hani bir eğlence tarzı eğlenme amaçlı öyle gibi geliyor bana. Erkek tarafı daha çok ili duyuyor bence çünkü hani tamam kız tarafı da şey yapıyor ama bence erkek tarafı hani o süreçte düğün konusunda daha çok ilgi duyuyor. Çünkü her şeye onlar da koşturuyor ya biraz da bilmiyorum bizim o taraflarda şöyle bir şey vardır düğünü hani erkek tarafları yaptığı için bütün ağırlık da onlar da olduğu için bu yüzden olabilir… Bir nikah da olabilir ama illaki bir düğün oluyor düğün salonu tutuluyor." (K-4)

Nikah, meşruiyetini hukuktan alırken düğünün meşruiyeti gelenektir. Gelenek ve modernite arasında kalma durumu geleneksel düğün formunu modern bir inşa olarak ortaya çıkarmaktadır. Bourdieu'nun "oyun metaforu"ndan düğün alanı için yararlanabiliriz. Oyuncuların oyuna dahil olmasında bazı çıkarlar karşımıza çıkar bu çıkarlar oyunu oynanmaya değer kılmaktadır (Bourdieu, 2015, s. 240-260). K-9 da bu çıkar ve oyuna dahil olma biçimini görmekteyiz:

> "Evlilik için düğün tabii ki önemlidir yoksa düğün yapılmazsa kim inanır evli olduğunuza! Hem ömür boyu başınıza kalkılacak olan şeyi yapın gitsin." (K-9)

Düğünün Çatışma Boyutu

Düğün hazırlığında, eş adayları arasında ve eş adaylarının aileleri arasında farklılıklardan kaynaklı çatışmalar görülmektedir. Kimi zaman kültürel farklılıklardan kaynaklı akrabalık ilişkileri içerisinde çatışma meydana gelirken kimi zaman toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklı eş adayları arasında çatışma yaşanmaktadır. Kadın katılımcılar duygusal emek vermeye isteksiz, "*ilgisiz"* bir erkek tipolojisi sunmaktadır. Erkek katılımcılar ise maddi beklentiler, maddi sorumluluklarla baş etmekteki zorlukları dile getirirken toplumsal cinsiyet ilişkilerini gözlemleriz. Kadınlık ve erkeklik rollerinin duygu ve rasyonalite temelli ayrımı düğün hazırlığında çatışmanın önemli bir faktörüdür. Bir kadın katılımcı ve bir erkek katılımcının yaşadıkları problemleri anlatması ile bu duruma bakabiliriz:

> "Aslında çok hevesle yapıyorum yaptığım her şeyleri. Yalnız bazen arada sürtüşmeler olduğu zaman bir hevesim kaçmıyor değil yani. Nişanlımla mesela ben gidiyorum fotoğrafçıyla anlaşıyorum, salonla anlaşıyorum o da çalışıyor o yüzden bunlarla uğraşıyorum ona bilgilerini veriyorum beni ciddiye almayınca, dikkate almayınca çok moralim bozuluyor. Aşırı derecede onunla sürtüşmeler yaşıyorum bu şekilde yani hevesim kaçabiliyor çok hevesle yaparken. Diyorum ya dinlemiyor beni (gülüyor). Genel itibariyle onun umursamaz tavırları beni sinir ediyor. Ben üstüne gitmek istemiyorum ama ister istemez gitmek gerekiyor ben uğraşıyorum ona da bilgisini vermem gerekiyor onun da beni dinlemesi gerekiyor dinlemeyince de böyle sürtüşmeler oluyor. "(K-2)

Kadına yüklenen işlevsel perspektifte anlamlı roller iken erkeğe araçsal roller yüklenir. Düğünü gerçekleşmeden eş adayından ayrılan bir erkek katılımcı düğün hazırlığı sürecinde yaşadıklarını, büyük bir sitem ile şöyle anlatır:

> "Öncelikle mobilya seçimi konusunda sıkıntı yaşadım. Sadece salon takımını avangarde istedi ve bir araba parası tutuyordu. Beyaz eşyaları gereksiz markalar istedi ve hep kendi gözüne hitap eden şeyleri istedi. Nişanlık ve gelinliğini özel dikim istedi. Altın yüzük varken pırlanta istedi, beştaş, tektaş. En lüks mekanlarda dış mekan çekiminden tutun da ilin en lüks kuaföründe makyaj ve saç bakımı istedi. Düğün salonu merkezde olacak dedi ve güzel maliyetliydi." (K-15)

Bourdieu, evlilik stratejileriyle ilgili olarak cinsiyetlendirilmiş haysiyet kültüründen söz etmektedir (Bourdieu, 2015, s. 55-65). Düğünün değişen yapısını ve düğün endüstrisinde kadınlık ve erkeklik kodlarını ve toplumsal yeniden üretimi değerlendirirken Bourdieucü bir perspektiften besleniyorum.

Sonuçlar

Ailenin yapılanmasında "evlilik" sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilenmeleri teşkil etmektedir. Evlilik kurumu, toplumsal yapıdaki değişimlere ve kültüre bağlı olarak farklı toplumlarda farklı özellikleri ile karşımıza çıkmaktadır. Düğün törenleri ise evlilik kurumunun temellerindendir. Kadim gelenekte düğün, toplumsal dayanışma ve akrabalık ilişkilerinin düzenlenmesi açısından önemli işlevlere sahiptir. Düğünün gelenek yerine moderniteden beslendiği günümüzde, düğün değişen paradigmanın bir göstergesi olmaktadır. Çekirdek aile adına çıkılan yolda düğün çekirdek ailenin kutsallığının mayalanmasıdır. Çalışmada katılımcılar her ne kadar düğün için sadeliğin önemli olduğunu belirtseler de düğün endüstrisi içerisindeki her uzmanlık alanına başvurmaktadırlar. Düğünün seküler ya da dini bir formda olmasına dikkat edilmektedir. Her iki alana dair düğün piyasa ekonomisi mevcuttur. Düğünü bir yandan istemediğini söyleyen katılımcılar düğün sahnesinde ideal bir düğün yapmak için pek çok alanda mücadele vermektedir. Düğünün endüstriyel bir forma dönüşmesi düğünün değerlerle olan bağını koparmış, kişilerin ailesine ve akrabalarına "borcunu" ifa etmesi biçimini almıştır. Düğünün endüstrileştirilmesi, tarihin belirli dönemlerinde belirli formlarda var olan düğünü, kültürel anlamlarından ve toplumsal işlevlerinden uzaklaştırarak tek tipleştirilmiş, tüketim zihniyetini yeniden üreten bir kodlamaya maruz bırakmıştır. İnsanın üretmesini, yaratmasını elinden alan tüketim toplumunda insani ilişkiler üretmek ve çoğaltmak için değil, bir sonraki sunulana geçmek için tüketmek adınadır.

Bu çalışmada insan ilişkilerinin ve akrabalık ilişkilerinin dönüşümü düğün örgütlenmesi üzerinden incelenmiştir. Düğünün algılanması, akrabalığın birincil ilişkilere dayalı yapısının yerini günümüzde daha rasyonel ilişkilere bıraktığını göstermektedir. Bireyselleşmiş gündelik yaşamda kolektif bir etkinlik olan düğün de bu bireyselleşme zihniyeti üzerinden okunmaktadır. Gelenekten ne tam vazgeçilebilmekte ne gelenek kendi özü ile korunabilmektedir.

Osmanlı'daki ve Cumhuriyetin erken döneminde çıkarılan ferman ve kanunlara bakıldığında düğün ve israfın önlenmesine dair uygulamalar ile karşılaşılmıştır. Bu durum günümüzde de değişen düğün yapısında devam etmektedir. Düğün, bir toplanma, eğlence, bütünleşme olarak algılanabileceği gibi çalışmada katılımcılardan elde edilen bulgulara göre düğün bir gelenek olma özelliğinden ziyade tüketim ve gösteriş özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Düğünün tüketime, gösteri-sunuma, endüstriye dayalı olması düğün ritüelinin toplumsal fonksiyonlarını yadsımaktadır. Bunun yanı sıra "başkaları adına yapılan" olarak görülen düğün, bir oyun alanı olmaktadır. Günümüz düğünlerinde gösterinin ve mutluluğun piyasanın her dalında pazarlanması aslında gösterinin mutluluğa izin vermediğini göstermektedir.

Düğünün "size özel" olma yanılsaması, medyada haber dilinin tüketime dayalı örgütlenmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin getirdiği yükümlülükler, satın alma ile var olma zihniyeti gibi nedenlerle üretilmektedir.

Evliliğin kamusal ilanı olan düğün, sanayi sonrası toplumlarda toplumsal değişimin hızıyla birlikte uzmanlaşmış bir piyasa kategorisine dönüştürülmüştür. Düğünün biçim ve içeriğini örgütleyen düğüne dayalı alt iş kolları ortaya çıkmıştır.

Düğün endüstrisi, düğün hazırlığında birincil ilişkilerde bulunulan kişilerin yerine sözleşmeye dayalı yardımcıları iş başına çağırır. Düğün planlama işi; çiçekçi, kuaför, güzellik uzmanı, düğün fotoğrafçısı, düğün müzisyeni, kuyumcu, balayı şirketleri, düğün mekanları işletmecileri, gelinlik tasarımcıları, düğün dergisi yayımcıları, yemek şirketleri, DJ' ler gibi pek çok uzmana aittir.

Düğün hazırlığındaki kişilere, düğün endüstrisinin sunduğu ürünler, uyulması gereken formlar olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden düğün, evlilik öncesi süreçte rekabet piyasasına dahil olmanın bir biçimi haline gelmektedir. Düğünün toplumsal yapıdaki yerinin önemi, evlenecek kişilere sosyal ve ekonomik koşullarından bağımsız olarak zor sorumluluklar verebilmektedir ve bu da hem evliliğe olan bakışı olumsuzlaştırmakta hem de evlilik sonrası borç sorunlarını beraberinde getirmektedir.

Kaynakça

Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş toplum.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bourdieu, P. (2015). *Ayrım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi.* Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2015). *Eril tahakküm.* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Demirbaş, U. (2010). Günümüz İzmir yöresi düğün geleneklerinde tasavvufi müzik unsurları ve işlevleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 3* (5), 178-193.

Erkul, P. D. (1994). Eski Türklerde evlenme gelenekleri. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 3*, 58-66.

Goffman, E. (2014). *Günlük yaşamda benliğin sunumu.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gorski, P. (2013). *Bourdieu ve tarihsel analiz.* Ankara: Heretik Yayınları.

Keha, M. (2017). 19. yüzyılda düğünlerde yapılan israf ve buna karşı alınan tedbirler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1283-1296.

Koç, F., & Kaya Durmaz, L. (2018). Moda süreci bağlamında gelin başlığı tanzimlerinde estetik değerler ve tasarım özelliklerindeki değişim. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 69, 12-30.

Diyanet İşleri Başkanlığı. 2018. Cuma Hutbesi: Düğün Âdâbı Erişim: 20.07.2018, https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/D%C3%BC%C4%9F%C3%BCn%20Adab%C4%B1.pdf

Ekler

K1, 35 yaşında, güvenlik görevlisi, 1 yıldır evli, lise mezunu. Görüşme, katılımcının çalıştığı kurumda gerçekleştirildi.

K2, 19 yaşında, öğrenci, nişanlı. Görüşme katılımcının okulunda gerçekleştirildi.

K3, 27 yaşında, kasiyer, 2 yıldır evli. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

K4, 33 yaşında, mağaza müdürü, 8 aydır evli. Görüşme AVM' de gerçekleştirildi.

K5, 30 yaşında, öğretmen, 1 yıldır evli. Görüşme katılımcının evinde gerçekleştirildi.

K-6, 22 yaşında, öğrenci, sözlü. Görüşme öğrenci yurdunda gerçekleştirildi.

K7, 27 yaşında, idari personel, yeni evli. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

K8, 23 yaşında, kantinci, nişanlı. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

K9, 27 yaşında, çalışmıyor, yeni evli. Görüşme AVM' de gerçekleştirildi.

K10, 22 yaşında, rehber öğretmeni, 6 aydır evli. Görüşme katılımcının evinde gerçekleştirildi.

K11, 25 yaşında, üniversite sekreteri, 2 yıldır evli. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

K12, 32 yaşında, devlet memuru, nişanlı. Görüşme AVM'de gerçekleştirildi.

K13, 29 yaşında, işçi, yeni evli. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

K14, 26 yaşında, öğrenci, evli. Görüşme katılımcının okulunda gerçekleştirildi.

K-15, 32 yaşında, esnaf, bekar. Görüşme katılımcının iş yerinde gerçekleştirildi.

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 imkanı 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 imkan sağlamaktadır. 12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 15-17 Kasım 2023 tarihlerinde İlmi Etüdler Derneği yürütücülüğünde Yalova Üniversitesi ev sahipliğinde TÜBİTAK'ın destekleriyle Yalova'da gerçekleşti. 12. TLÇK Bildiriler Kitabı kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekanıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 41 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat, *Felsefe* ve *Sosyoloji* alanlarında sunulan 13 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği
TÜBİTAK
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
9 786057 824332